



2013 | LXXIX | 3

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

**C.A. TESTI**, Quale teologia per la Terra di Mezzo?

**M. FUSS**, Listen to what the Spirit tells the communities

**J.-S. LEE**, Antropologia del buddhismo Mahayana

**I. CARDELLINI**, Mosè, il legislatore di Israele

**Th.A. BAIMA**, Positive Secularism

**M. TOSO**, Il card. P. Pavan: protagonista del Vaticano II

**P. IDE**, L'espérance d'un enfer vide selon Balthasar

**G. TANGORRA**, Il senso ecclesiale del battesimo

**N. SALATO**, Comunità e Chiesa nell'analisi fenomenologica

LATERANUM a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

*Comitato direttivo:*

PHILIPPE CHENAUX  
NICOLA CIOLA  
MAURO COZZOLI  
ROBERT DODARO  
RENZO GERARDI  
ANGELO LAMERI  
NATALE LODA  
GIUSEPPE LORIZIO  
LUIGI MICHELE DE PALMA  
ANTONIO PITTA  
GIOVANNI TANGORRA  
LUBOMIR ŽAK

*Comitato di redazione:*

LUBOMIR ŽAK [DIRETTORE]  
ROBERTO NARDIN [SEGRETARIO]  
ANTONIO SABETTA [SEGRETARIO]  
PHILIPPE CHENAUX  
ROBERT DODARO  
RICCARDO FERRI  
ANTONIO PITTA

*Redazione:*

Pontificia Università Lateranense  
Ufficio Edizioni  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
Inviare i libri per recensioni al prof. Antonio Sabetta

*Abbonamenti:*

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](mailto:promozionelup@pul.it)

*Quote 2013:*

Abbonamento annuo (3 numeri) 60,00 € [Estero 100,00 €]  
Un fascicolo 30,00 € [Estero 42,00 €]  
Annata arretrata 80,00 € [Estero 125,00 €]

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.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

*Payment can be done by:*

*Le paiement de la tarif peut être effectué par les moyens suivantes:*

*El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:*

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

*international bank transfer (ref. IBAN)*

*avec virement bancaire international (ref. IBAN)*

*consignación bancaria internacional (ref. IBAN)*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT BPPHITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

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

specificando come causale del versamento "Abbonamento Lateranum".

[www.e-lup.com](http://www.e-lup.com)

ISBN ePUB 978-88-465-0956-7

ISBN PDF 978-88-465-0957-4

© COPYRIGHT 2014 – ISBN 978-88-465-0935-2

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

## SOMMARIO

<b>Articoli</b>	
CLAUDIO ANTONIO TESTI, <i>Quale teologia per la Terra di Mezzo di J.R.R. Tolkien?</i>	583
MICHAEL FUSS, <i>Listen to what the Spirit tells the communities. New religious movements between religious creativity and a new pentecostality</i>	613
JAE-SUK LEE, <i>Antropologia del buddhismo Mahayana. La dignità umana alla luce del messaggio di Buddha</i>	637
INNOCENZO CARDELLINI, <i>Mosè, il legislatore di Israele</i>	663
THOMAS A. BAIMA, <i>Positive secularism: finding building stones for a theory in the writings of Joseph Ratzinger</i>	675
MARIO TOSO, <i>Il cardinale Pietro Pavan: protagonista del Concilio Vaticano II e della rinascita del pensiero sociale cristiano. Profezia e testimonianza</i>	701
PASCAL IDE, <i>L'espérance d'un enfer vide selon Balthasar. Thème central ou lateral ?</i>	723
GIOVANNI TANGORRA, <i>Il senso ecclesiale del battesimo</i>	739
NICOLA SALATO, <i>Comunità e Chiesa nell'analisi fenomenologica di Edith Stein. Spunti di riflessione teologica a partire dalla Internationale Edith-Stein-Bibliographie di F. Alfieri</i>	767
<b>Recensioni</b>	781
<b>Segnalazioni</b>	821
<b>Indice</b>	831
<b>Indice annata</b>	837



## **ARTICOLI**



# QUALE TEOLOGIA PER LA TERRA DI MEZZO DI J.R.R. TOLKIEN?

*Claudio Antonio Testi\**

## *1. Premessa*

Per quanto Tolkien affermi esplicitamente di non essere un metafisico<sup>1</sup>, tanto da non citare mai tra le sue fonti (né nelle sue opere, né nei suoi scritti privati) alcun filosofo o teologo, è tuttavia indubbio che la sua narrazione contenga, sebbene in modo non “sistematico”, profondi contenuti teologici<sup>2</sup>. Non a caso, fin dalla sua pubblicazione nel 1954, i critici e il pubblico si sono chiesti se *Il Signore degli Anelli* sia un racconto dal sapore fondamentalmente pagano o un’opera essenzialmente cristiana; e la *querelle* è continuata all’estero per oltre cinquant’anni fino ai giorni nostri<sup>3</sup>.

Anche in Italia<sup>4</sup> si sono avuti confronti interessanti su tematiche affini<sup>5</sup>, l’ultimo dei quali è stato un importante dibattito – prima in un convegno, poi

---

\* Docente di *Logica e Cosmologia* dell’Istituto Filosofico di Studi Tomistici, Modena.

<sup>1</sup> *Lettere* n. 153 (rimandiamo qui al solo numero delle lettere, raccolte in J.R.R. TOLKIEN, *La Realtà in trasparenza*, Bompiani, Milano 2002).

<sup>2</sup> È quanto emerso nel convegno internazionale “Tolkien e la Filosofia” organizzato nel 2010 a Modena dall’Istituto Filosofico di Studi Tomistici e l’Associazione Romana di Studi Tolkieniani, e i cui atti sono ora disponibili: R. ARDUINI - C.A. TESTI (edd.), *Tolkien e la filosofia*, Marietti 1820, Milano 2011.

<sup>3</sup> Per una panoramica esaustiva sulla critica legata a questi temi si veda la prefazione di P. KERRY al volume *The Ring and the Cross*, Dickinson U.P., Maryland 2011 (nella quale vengono citati più di 200 contributi) e l’articolo di T. FORNET-PONSE, “*The Lord of the Rings is of Course a Fundamentally Religious and Catholic Work*”: *Tolkien zwischen christlicher Instrumentalisierung und theologischer Rezeption*, in *Hither Shore* 1 (2004) 53-70.

<sup>4</sup> Purtroppo in Italia il dibattito critico su Tolkien ha fin dalla sua origine avuto un carattere soprattutto politico, in cui il problema era determinare se Tolkien fosse autore di destra o meno (si veda su questo: G. DE TURRIS, *Il caso Tolkien*, in M. POLIA - G. DE TURRIS - A. MORGANTI - T. BOLOGNA, *Tolkien Creatore di Mondi*, Il Cerchio, Rimini 1992, 7-28; L. DEL CORSO - P. PECERE, *L’Anello che non tiene*, Minimum fax, Roma 2003; A. MINGARDI - C. STAGNARO, *La Verità su Tolkien*, Liberal Edizioni, Roma 2004).

<sup>5</sup> Si veda ad esempio: E. PASSARO - M. RESPINTI, *Paganesimo e Cristianesimo in Tolkien*, Il Mino-tauro, Roma 2004.

pubblicato negli atti<sup>6</sup> – tra Andrea Monda e Wu Ming 4, che considero tra i massimi studiosi italiani dell’opera tolkieniana. Questo “nobile duello” è stato recensito anche da Gianfranco De Turreis il quale ha affermato, in modo sorprendente, vista la distanza “politica” rispetto a Wu Ming 4, una certa “preferenza” per la lettura di quest’ultimo:

«Allora Wu Ming ha completamente torto? No, a parere di Gianfranco de Turreis, massimo esperto in Italia della materia: “Nell’opera di Tolkien ci sono elementi pagani quanto cristiani. L’autore stesso negò che Frodo fosse una figura cristiana. Il *Signore degli Anelli* può essere interpretato come romanzo non esclusivamente cattolico [come propone Wu Ming 4, *contra* Monda]. Purché non si esageri”»<sup>7</sup>.

È proprio da questa serie di discussioni – e da molti scambi epistolari con vari critici italiani ed esteri – che ho maturato una convinzione: la *vexata quaestio* sul Tolkien Cristiano o Pagano è sempre stata “mal impostata”. Ovvero, sia i sostenitori dell’una che dell’altra tesi hanno sempre ragionato all’interno di una prospettiva critica che – considerando antitetici i termini “pagano” e “cristiano” – in realtà faceva perdere il *proprium* dell’opera tolkieniana.

Ecco dunque che con questo studio vorrei:

- prima, analizzare schematicamente i limiti sia della tesi “l’opera di Tolkien è cristiana” [2], sia della sua antitesi “l’opera di Tolkien è pagana” [3];
- quindi proporre un approccio interpretativo capace di offrire un punto di vista sintetico maggiormente esplicativo rispetto al tema in questione e capace di mostrare tutta la grandezza di questo scrittore [4-6].

Il presente studio non vuole esser in alcun modo “polemico” e quindi citerò gli autori esaminati col solo intento di poter dare un positivo contributo critico: sono infatti sempre più convinto che la relazione paganicità/cristianesimo sia uno degli snodi essenziali per comprendere tutta l’opera del Professore di Oxford.

Prima di addentrarmi nell’analisi è opportuno rimarcare che il soggetto dell’indagine non è l’individuo Tolkien<sup>8</sup> bensì la sua opera, e in particolare

<sup>6</sup> Cf. A. MONDA - WU MING 4, *Tolkien pensatore cattolico?*, in R. ARDUINI - C.A. TESTI (edd.), *Tolkien e la filosofia*, 80-123.

<sup>7</sup> *Il Giornale*, 27 Settembre 2011, 28.

<sup>8</sup> Che questi fosse un devoto cattolico lo attesta banalmente la sua biografia: egli si professava apertamente «Cattolico Romano» (*Lettere* n. 195 e n. 213), particolarmente devoto a Maria (*ivi*, n. 142), considerava sua madre una martire della fede (*ivi*, n. 142 e n. 267), consigliava di comunicarsi tutti i giorni (*ivi*,

il suo *Legendarium*, ovvero l'insieme degli scritti che riguardano le vicende della Terra di Mezzo.

Inoltre, intenderò qui il termine “pagano” come estendibile a «tutti coloro che sono estranei alle alleanze di Abramo e di Gesù»<sup>9</sup>, ovvero a tutti coloro che *non sono* Ebrei, Cristiani o Musulmani<sup>10</sup> (di ogni epoca e confessione) i quali credono seppur con diverso “grado” nella Bibbia. In quest’ottica sono da considerarsi pagani tutti i contenuti culturali e religiosi della cosiddetta “religione naturale” o “cosmica”<sup>11</sup>, che sono accessibili all’uomo senza esplicite rivelazioni soprannaturali.

## 2. La tesi: l’opera di Tolkien è cristiana

Secondo questa prospettiva il *Legendarium* tolkieniano viene visto come un universo di valori esplicitamente cristiano. In tale ottica, a livello internazionale, l’autore più “radicale” è sicuramente Joseph Pearce<sup>12</sup> che è diventato il riferimento per molti altri studiosi sia cattolici (Stratford Caldecott<sup>13</sup>, Peter Kreeft<sup>14</sup>, John West Jr.<sup>15</sup>) che di altre confessioni cristiane (Ralph Wood<sup>16</sup>, Nils Agøy<sup>17</sup>). In Italia vi è un nutrito gruppo di critici che si è attestato su posizioni simili, a partire da Guido Sommovilla<sup>18</sup> fino ad arrivare, come già ricordato,

---

n. 250), credeva all’Angelo Custode (*ivi*, n. 54 e n. 89), considerava i liberi costumi sessuali di allora un segno del dilagare della concupiscenza (*ivi*, n. 43), vedeva nel matrimonio anche una mortificazione degli istinti sessuali (*ivi*, n. 43), era contrario alle leggi sul divorzio (*ivi*, 49), andava in pellegrinaggio in luoghi di culto come Lourdes (*ivi*, n. 89), amava la Messa in latino tanto che continuò a recitare le invocazioni in latino anche dopo la riforma del Concilio Vaticano II (cf. S. TOLKIEN, *Intervista a Simon Tolkien*, in *Mallorn* 50 [2010] 42-45).

<sup>9</sup> J. DANIELOU, *I Santi pagani nell’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988, 14 (corsivi aggiunti).

<sup>10</sup> Gli Ebrei non sono mai stati equiparati ai pagani (U. TWORUSCHKA, art. *Pagani*, in *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 517-519, 517), e già nel sec. XIII Tommaso d’Aquino non considerava i Musulmani dei “pagani” (cf. *Summa Contra Gentiles*, lib. I., cap. 2, n. 4; *De rationibus fidei*, c. 7) per quanto solo dal sec. XVI questa distinzione diventerà di uso comune (U. TWORUSCHKA, *Pagani*, 517-518; H. MAURIER, *Paganesimo*, in P. POUPARD (edd.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 1569-1572).

<sup>11</sup> J. DANIELOU, *I Santi*, 15s.

<sup>12</sup> Cf. J. PEARCE, *Tolkien. L’Uomo e il Mito*, Marietti 1820, Milano 2010.

<sup>13</sup> Cf. S. CALDECOTT, *Il Fuoco segreto*, Lindau, Milano 2009.

<sup>14</sup> Cf. P.J. KREEFT, *The Philosophy of Tolkien*, Ignatius Press, San Francisco 2005.

<sup>15</sup> Cf. J. WEST JR., *Celebrating Middle-earth*, Inklings Books, Seattle 2002.

<sup>16</sup> Cf. R. WOOD, *The Gospel according to Tolkien*, John Knox Press, London 2003; Id., *J.R.R. Tolkien: His sorrowful vision of Joy*, in D. HEIN - E. HENDERSON (eds.), *C.S. Lewis and Friends*, SPCK, London 2011, 117-134.

<sup>17</sup> Cf. N. AGØY, *The Christian Tolkien: a response to Ronald Hutton*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 71-89; Id. *Fall and Man Mortality*, in *Arda Special 1*, The Arda Society, Oslo 1997, 16-27.

<sup>18</sup> Cf. G. SOMMOVILLA, *Peripezie dell’epica contemporanea*, Jaca Book, Milano 1983, 456.

ad Andrea Monda<sup>19</sup>, il più autorevole studioso di questa corrente interpretativa. Una simile lettura va però incontro a quattro limiti principali:

A) *Viola il “rasoio di Tolkien”*. Per Tolkien, infatti, difetto principale del ciclo arturiano è che questo «sotto l’aspetto della “fiaba” è troppo esagerato e fantastico, incoerente e ripetitivo. E dall’altro, cosa più importante, è legato alla religione cristiana e ne parla esplicitamente. Per motivi che non starò qui a spiegare, questo mi sembra fatale»<sup>20</sup>. Lo stesso “rasoio” è usato da Tolkien nella scrittura del *Signore degli Anelli*, come ci racconta egli stesso:

«Io sono comunque un cristiano; ma la Terza Età [in cui è ambientato il romanzo] non era un mondo cristiano»<sup>21</sup>. «Non mi sento in obbligo di far combaciare la mia storia con la teologia cristiana ufficiale»<sup>22</sup>; «[...] ho intenzionalmente scritto un racconto costruito su certe idee “religiose”, ma che non è un’allegoria di queste (o di qualcosa d’altro), e non le cita apertamente, meno ancora le diffonde»<sup>23</sup>.

In base a queste affermazioni, è sbagliato considerare il *Legendarium* una mitologia cristiana, o un’epica cristologica:

«Adesso però, alla fine dei nostri dieci percorsi nell’epica contemporanea [tra i quali vi è anche l’opera di Tolkien] è forse possibile osare stringere il termine, specificandolo ulteriormente come epica precisamente “cristologica”»<sup>24</sup>.

Questo infatti significherebbe far entrare nella sub-creazione delle verità esplicitamente cristiane, il che distruggerebbe fatalmente l’incantesimo della narrazione fantastica.

---

<sup>19</sup> Cf. A. MONDA, *L’anello e la Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Sulla stessa linea interpretativa anche: G. BERTANI, *Le radici profonde. Tolkien e le Sacre Scritture*, Il Cerchio, Città di Castello 2011. Naturalmente ci sono molti altri qualificati studiosi italiani tolkieniani di “ispirazione cattolica”, le cui posizioni sono però più “sfumate” e quindi meno “emblematiche” per illustrare la lettura esplicitamente cristiana. Tra questi ricordiamo: Franco Manni (il massimo studioso italiano dell’opera tolkieniana), Marco Respinti, Guglielmo Spirito, Saverio Simonelli, Edoardo Rialti e Paolo Gulisano.

<sup>20</sup> *Lettere* n. 131 (corsivi aggiunti).

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 165 (corsivi aggiunti).

<sup>22</sup> *Ivi*, n. 269, del 1965.

<sup>23</sup> *Ivi*, n. 211 (corsivi aggiunti).

<sup>24</sup> G. SOMMAVILLA, *Peripezie*, 456. Anche Alberto Mingardi e Carlo Stagnaro, nel loro pregevole pamphlet, considerano esplicitamente *Il Signore degli Anelli* un’epica cristiana (cf. A. MINGARDI - C. STAGNARO, *La Verità su Tolkien*, Liberal Edizioni, Roma 2004, 133 sgg.).

B) *Confonde l'interpretazione con l'applicazione o la scoperta di significati allegorici nascosti*. Tolkien distingue tre concetti che non vanno in alcun modo confusi: allegoria (che Tolkien rifiuta per le sue opere, prive di rimandi nascosti), applicabilità (legittima per ogni lettore) e interpretazione:

«Penso che molti confondano “applicabilità” con “allegoria” [distinzione tra allegoria e applicabilità]; l’una però risiede nella libertà del lettore, e l’altra nell’intenzionale imposizione dello scrittore»<sup>25</sup>. «Sono sconcertato, e a volte irritato, da molte delle domande sulle “fonti” della nomenclatura e dalle teorie o fantasie che riguardano riferimenti nascosti. Mi sembrano solamente un divertimento del tutto personale, e in quanto tale io non ho il diritto o il potere di criticarle, benché siano, penso, prive di significato per una delucidazione o un’interpretazione dei miei racconti [distinzione tra riferimenti allegorici nascosti e interpretazione]»<sup>26</sup>.

Alla luce di queste distinzioni il lettore cristiano ha tutto il diritto di “applicare” il *Signore degli Anelli* al Vangelo, per ricavarne esempi didattici di comportamenti virtuosi. Ma proporre questo come un’“interpretazione” sarebbe un errore visto che, prima di tutto, *Il Signore degli Anelli* «non tratta di niente se non di sé stesso»<sup>27</sup>. Andrea Monda nel suo pregevole testo *L’Anello e la Croce*, è da un lato consapevole di queste distinzioni, tanto che mette in appendice alcune sue riflessioni circa la modalità di “applicare” *Il Signore degli Anelli* all’insegnamento della religione cattolica. Dall’altro però, anche se di sfuggita e in maniera non sistematica, tende a “investire” queste applicazioni anche di uno spessore interpretativo:

«Io, con la mia lettura di Tolkien, da una parte non intendo esaurire tutte le possibili letture e *interpretazioni* di Tolkien, dall’altra però non posso negare a me stesso innanzitutto che io trovo in questo romanzo una ricchissima potenza simbolica che mi arricchisce non solo come lettore ma anche come cattolico. Non voglio quindi essere esauriente ma *dipanare tutto quel simbolismo cattolico* che trovo nelle pagine del romanzo»<sup>28</sup>.

Dipanare quel simbolismo è certo legittimo come una possibile applicazione, ma *non* come interpretazione del testo che, in quanto tale, deve ba-

<sup>25</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Prefazione alla seconda edizione inglese de “Il Signore degli Anelli”*, in Id., *Il Signore degli Anelli*, Bompiani, Milano 2003, 19; cf. *Lettere* n. 203.

<sup>26</sup> *Lettere* n. 297 (traduzione mia).

<sup>27</sup> *Lettere* n. 165 e n. 211.

<sup>28</sup> A. MONDA - WU MING 4, *Tolkien Pensatore Cattolico?*, 89 (corsivi aggiunti).

sarsi su “logiche” interne al testo stesso. Limitandoci al diffusissimo parallelo Frodo/Cristo<sup>29</sup> non si può trovare un solo testo di Tolkien che avalli questi “riferimenti nascosti”. Quello che Tolkien afferma è solo che Frodo esemplifica una «situazione sacrificale»<sup>30</sup>, ispirata al “non indurci in tentazione” del *Pater Noster*, quindi analoga a quella di Cristo, ma a cui in nessun modo rimanda implicitamente. Il Mezzuomo infatti, diversamente dal Figlio di Dio, non è senza peccato tanto che vive come un fallimento<sup>31</sup> il non esser riuscito a gettare l’Anello nel Monte Fato, e quindi il non poter tornare come un eroe<sup>32</sup>: questo avvelena la sua anima e il suo fisico, anche per la ferita della lama Morgul, così che gli risulta impossibile una vita “felice e contenta” nella Contea che, come egli ci dice «è stata salvata ma non per me»<sup>33</sup>. Egli è dunque una figura tragica, che deve lasciare i suoi amici per poter andare in Eressea, che nulla ha a che vedere con il Paradiso<sup>34</sup>: si tratta invece di un soggiorno “purgatoriale” in un’isola sita di fronte a Valinor<sup>35</sup> in cui egli potrà forse guarire dall’ombra che lo affligge, e nessuno sa se questa possibilità datagli dai Valar avrà o meno esito positivo.

C) *Confonde una fonte con una rappresentazione.* Un errore simile negli esiti, ma diverso nelle motivazioni, è quello di scambiare una fonte per una rappresentazione. Non vi sono dubbi sul fatto che le fonti del *Legendarium* siano anche cristiane oltre che pagane, ma i personaggi che Tolkien subcrea sono un “misto” non più analizzabile, e quindi non possono essere in alcun modo considerati una “rappresentazione” di una delle loro fonti. Come egli spiega in *Sulle Fiabe*, la mitopoiesi è simile a un calderone<sup>36</sup> nel quale si immergono le “ossa” ovvero le fonti più o meno storiche da cui si originano i miti<sup>37</sup>, e nuovi ingredienti, che indicano le diverse rielaborazioni dei miti<sup>38</sup>, ma che alla fine dà come risultato una minestra – ovvero un nuovo racconto – che non può ridursi alla somma dei suoi elementi, difficilmente rintracciabili e in ogni caso inutili per gustare la nuova storia, per cui: «dobbiamo accontentarci della minestra ammannita, rinunciando a vedere le ossa del bue che sono servite a prepararla»<sup>39</sup>.

<sup>29</sup> Cf. A. MONDA, *L’Anello*, 116.

<sup>30</sup> *Lettere* n. 181.

<sup>31</sup> Cf. *ivi*, nn. 181, 191, 192.

<sup>32</sup> Cf. *ivi*, n. 246.

<sup>33</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli*, vol. III (libro VI, cap. IX).

<sup>34</sup> Cf. *Lettere* n. 246 e n. 325.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>36</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Sulle Fiabe*, in *Id.*, *Il Medioevo e il fantastico*, Luni, Milano 2000, 189.

<sup>37</sup> Cf. *ivi*, 182.

<sup>38</sup> Cf. *ivi*, 192, 189.

<sup>39</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Sulla Fiabe*, 182; cf. *Lettere* n. 297.

L'esempio più frequente è il considerare Galadriel come una sorta di prefigurazione di Maria: la Vergine – così come la dama Morrigan delle favole gallesi<sup>40</sup>, Circe, Medea<sup>41</sup>, la Donna Eterna di Haggard<sup>42</sup> o le magiche principessa di MacDonald<sup>43</sup> – è sicuramente tra le fonti di Galadriel, ma Galadriel *non* si può considerare una rappresentazione di Maria, come afferma ad esempio Caldecott:

«È questa *la figura di Maria* [dipinta nello splendido Wilton Dypict] che Tolkien aveva sempre presente, che era al centro del suo immaginario [...]. Ciò che Elbereth, Galadriel e altri personaggi come Lúthien e Arwen *rappresentano* di sicuro è esattamente ciò che Tolkien disse di aver trovato in Maria: la “bellezza sia come maestà che come semplicità”»<sup>44</sup>.

A supporto di questo parallelo viene spesso citata la lettera in cui Tolkien risponde all'amico gesuita Robert Murray, in cui afferma:

«Penso di sapere esattamente che cosa intendi con dottrina della Grazia; e naturalmente con il tuo riferimento a Nostra Signora, su cui si basa tutta la mia piccola percezione di bellezza sia come maestà sia come semplicità»<sup>45</sup>.

Tuttavia in questa lettera Tolkien non ammette alcun parallelo, ma solo che Maria è tra le fonti della sua concezione estetica. Del resto, come afferma ancora Tolkien nel 1971<sup>46</sup>, Galadriel nella Terra di Mezzo stava facendo penitenza avendo seguito Fëanor nella ribellione ai Valar e nel massacro dei Teleri: era dunque tutt'altro che “immacolata” quando venne pubblicato *Il Signore degli Anelli*. Diventa tale solo nel 1973<sup>47</sup>, in base a un appunto di Tolkien scritto poco prima di morire in cui la Dama Elfica si oppone a Fëanor<sup>48</sup>; il che non basta in ogni caso per fondare la rappresentazione Galadriel/Maria.

<sup>40</sup> Cf. *ivi*, 253; M. BURNS, *Perilous Realms*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2005, 106 ss.; R. HUTTON, *The Pagan Tolkien*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 57-70, 59.

<sup>41</sup> Cf. R. HUTTON, *The Pagan*, 101.

<sup>42</sup> Cf. J. RATELIFF, *She revisited*, in J. FISCHER (ed.), *Tolkien and the Study of His Sources*, McFarland, Jefferson-North Carolina-London 2011, 145-161.

<sup>43</sup> Cf. M. BURNS, *Saintly and distant Mothers*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 246-258, 252-253.

<sup>44</sup> S. CALDECOTT, *Il Fuoco Segreto*, 87. «Per Tolkien Elficità e Cattolicesimo sono strettamente correlate. Penso che si possa individuare un “codice nascosto” nel *Signore degli Anelli*, che si riferisce a idee e temi cattolici, come l'Eucarestia e la Beata Vergine Maria» (S. CALDECOTT, *Tolkien's Project*, in ID. - T. HONEGGER [eds.], *The Lord of the Rings. Sources of inspiration*, Walking Tree Publisher, Zürich-Jena 2008, 226).

<sup>45</sup> *Lettere* n. 142; cf. *Lettere* n. 213.

<sup>46</sup> Cf. *ivi*, n. 320; cf. n. 299.

<sup>47</sup> Cf. *Lettere* n. 353.

<sup>48</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Racconti Incompiuti*, Rusconi, Milano 1981, 316.

Stessi discorsi vanno fatti per tanti altri personaggi: tra le fonti di Eärendil vi è il poema medievale *Crist*, ma il mezzelfo non rappresenta Cristo; similmente, il *lembas* può in parte essere ispirato all'Eucarestia, ma non per questo la rappresenta.

D) *Da una similitudine parziale deduce una identità totale, ignorando le differenze.* Molti di questi autori da un lato ravvisano giustamente delle similitudini tra parti del *Legendarium* e alcuni contenuti scritturistici e rivelati: da questo però deducono l'identità cristiana dell'opera. Ad esempio, dalle similitudini stilistiche e contenutistiche tra la *Musica degli Ainur* e la *Genesi* deducono che la *Musica degli Ainur* è cristiana<sup>49</sup>. Ma affermare un tale rigido parallelismo non può spiegare le rilevanti differenze che esistono tra le due teologie, che tendono ad essere attenuate. Ad esempio Greta Bertani, nel suo recente e documentato volume, afferma che come «nella cosmogonia Tolkieniana, nel cristianesimo il male entra nel mondo a causa della caduta di un angelo, il migliore»<sup>50</sup>.

Questo è invece un punto sul quale Tolkien stesso afferma una differenza tra la sua mitologia, nella quale il mondo fin dal primo istante della sua creazione è affetto dal male (per cui il male non vi può entrare perché c'è già), e quella cristiana dove il male entra solo dopo la caduta dell'uomo<sup>51</sup>.

### 3. *L'antitesi: l'opera di Tolkien è pagana*

Altri autori, pur senza negare totalmente l'importanza di elementi cristiani nella formazione del *Legendarium*, affermano però che lo si deve leggere in una prospettiva essenzialmente pagana, la quale si oppone alla ortodossa vi-

<sup>49</sup> Si veda ad esempio l'analisi del *Silmarillion* offerta da G. SOMMAVILLA, *Peripezie dell'epica contemporanea*, 440s. Ancor più esplicito Pearce secondo il quale «la teologia del *Silmarillion* è di natura ortodossa, rispecchiando in larga misura gli insegnamenti del cristianesimo tradizionale. [...] In realtà, lungi dal creare una nuova teologia, Tolkien semplicemente ne adottò e adattò a proprio uso una antica, e questa teologia cattolica, presente esplicitamente nel *Silmarillion* e implicitamente nel *Signore degli Anelli*, è onnipresente in entrambe» (J. PEARCE, *Tolkien. L'Uomo e il Mito*, 103).

<sup>50</sup> G. BERTANI, *Le radici profonde. Tolkien e le Sacre Scritture*, 43.

<sup>51</sup> «Suppongo che una differenza fra questo mito e quella che forse può essere chiamata la mitologia cristiana sia la seguente. Nella seconda, la Caduta dell'uomo è successiva e una conseguenza (benché non una conseguenza necessaria) della Caduta degli Angeli: una ribellione di libere volontà create, di un livello superiore agli uomini; ma non è chiaramente stabilito (e in molte versioni non è affatto stabilito) se questo abbia avuto influenza sul mondo e sulla sua natura: il male vi venne portato dall'esterno, da Satana. In questo mito la ribellione di libere volontà create precede la creazione del mondo (Eä); ed *Eä contiene già, introdotti in modo subcreativo, il male, la ribellione, elementi di contraddizione rispetto alla sua natura, quando viene detto "E così sia"*» (*Lettere* n. 212 [corsivi aggiunti]).

sione Evangelica della vita e della storia. All'estero le posizioni variano da approcci molto radicali (Catherine Madsen<sup>52</sup>), ad altre più moderate (Ronald Hutton<sup>53</sup>, Stephen Murillo<sup>54</sup>) fino a letture ambientaliste-politeiste (Patrick Curry<sup>55</sup>).

In Italia l'interpretazione "pagana" più nota è sicuramente la lettura "simbolico-tradizionale" iniziata da Elemire Zolla e oggi portata avanti da un gruppo di studiosi il più noto dei quali è Gianfranco De Turreis. Molto recenti sono invece i pregevolissimi studi di Wu Ming<sup>456</sup>, la cui lettura in certi punti si avvicina "paradossalmente" a questi ultimi autori.

Simili approcci, pur nella loro diversità, vanno tuttavia incontro a quattro limitazioni principali:

A) *Riducono l'importanza dei testi in cui emerge il legame fondamentale tra opera tolkieniana e Cristianesimo.* In quest'ottica si tende a minimizzare e a volte a ignorare i brani che attestano inequivocabilmente l'importanza che il piano della Rivelazione Cristiana ha nella formazione del *Legendarium*. All'estero la Madsen ha esplicitamente giudicato l'epilogo di *Sulle Fiabe* [5.1.1] solamente un "post scritto" al saggio, simile alla storia di Aragorn e Arwen nel *Signore degli Anelli*<sup>57</sup>, affermazioni entrambe false: infatti sia l'epilogo che le appendici<sup>58</sup> fanno parte integrante di entrambe le opere.

Similmente, per avvalorare il "sentimento politeista" di J.R.R. Tolkien<sup>59</sup> vengono spesso ignorate o tenute in scarsa considerazione le lettere di Tolkien in cui egli attesta l'influenza della fede cattolica nella genesi del suo lavoro<sup>60</sup>. Ad esempio Lombardo afferma che:

«Gli Ainur sono in tutto e per tutto divinità pagane. [...] Sono insomma ben diversi dagli "angeli" dei monoteismi. [...] Con buona pace di Humphrey Carpenter,

<sup>52</sup> Cf. C. MADSEN, "Light from an Invisible lamp": *Natural Religion in The Lord of the Rings*, in J. CHANCE (ed.), *Tolkien and the Invention of Myth*, University Press of Kentucky, Lexington 2004, 35-47; ID., *Eru erased: The Minimalist Cosmology of The Lord of the Rings*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 152-169.

<sup>53</sup> Cf. R. HUTTON, *The Pagan*, 57-70; ID., *Can We Still Have a Pagan Tolkien? A Reply to Nils Ivar Agøy*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 90-105.

<sup>54</sup> Cf. S. MURILLO, *The Entwines: Investigating the Spiritual Core of The Lord of the Rings*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 106-118.

<sup>55</sup> Cf. P. CURRY, *Defending Middle-earth*, Harper Collins, London 1997.

<sup>56</sup> Cf. WU MING 4, *L'Eroe Imperfetto*, Bompiani, Milano 2010; *Prefazione* a J.R.R. TOLKIEN, *Il Ritorno di Beorhnoth figlio di Beorhthelm*, Bompiani, Milano 2010, 5-20.

<sup>57</sup> Cf. C. MADSEN, *Eru erased*, 163.

<sup>58</sup> Cf. *Lettere* n. 89 e 181.

<sup>59</sup> Cf. A. LOMBARDO, *Il sentimento politeista di J.R.R. Tolkien*, in G. DE TURREIS (ed.), "Albero" di Tolkien, Bompiani, Milano 2007, 99-115.

<sup>60</sup> Cf. *Lettere* n. 213; cf. *ivi*, n. 142.

non è vero che l'Universo creato da Tolkien sia “governato da Dio, l'Uno e che al di sotto di lui [sic] nella gerarchia ci sono i Valar”»<sup>61</sup>.

Ma è Tolkien stesso, pur nelle differenze, che afferma in alcune lettere – raramente citate da questi autori – e all'interno del *Legendarium*<sup>62</sup> la natura “angelica” di queste potenze e la loro diversità da Eru, il solo capace di creare le cose dal nulla:

«I cicli cominciano con un mito cosmogonico: la Musica degli Ainur. Dio e i Valar [...] si rivelano. Questi ultimi sono quelli che potremmo definire *potenze angeliche*, la cui funzione è di esercitare nelle loro sfere l'autorità loro delegata (comandare e governare, non creare, fare o rifare)»<sup>63</sup>.

B) *Applicano all'opera di Tolkien una lettura simbolica che ne impedisce la comprensione.* Questo limite è tipico di alcuni autori italiani e per certi versi ricalca l'errore delle letture cattolico-allegorizzanti [2.B]. Nell'approccio “simbolico-tradizionale”, infatti, il testo tolkieniano viene letto sovrapponendovi una matrice la quale fa corrispondere a elementi importanti dei racconti un certo significato. Con particolare chiarezza De Turreis dichiara questo intento, e afferma di voler leggere Tolkien alla luce del simbolismo di Julius Evola<sup>64</sup> e altri autori. Non c'è alcuna prova che Tolkien conoscesse questi testi (come del resto dichiarano onestamente alcuni di questi critici<sup>65</sup>), ma questo non risulta un problema insormontabile perché:

«Scriva Evola, nel 1928: “[...] gli autori possono essere i primi ad ignorare il significato ulteriore portato da quel che pensano essere loro ‘creazioni’. Significato che tuttavia esiste, sebbene è ritrovato e riconosciuto *solamente da chi ha gli occhi*”»<sup>66</sup>.

Il problema è che, siccome questi significati non sono “manifesti” né nelle fonti, né nei testi, né nella cosciente intenzione dell'autore, chi non “ha

<sup>61</sup> A. LOMBARDO, *Il sentimento politeista di J.R.R. Tolkien*, 101.

<sup>62</sup> L'Uno viene nominato esplicitamente due volte nelle appendici de *Il Signore degli Anelli*, ma la differenza tra Eru e i Valar è una costante nello sviluppo del *Legendarium*: si vedano i primi due capitoli del volume di E. WITTINGHAM, *The Evolution of Tolkien's Mythology*, McPharland, North Carolina 2007.

<sup>63</sup> *Lettere* n. 131.

<sup>64</sup> Autore di *Imperialismo Pagano. Il fascismo di fronte al pericolo euro-cristiano*, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

<sup>65</sup> Ad esempio S. Giuliano nel suo documentato studio *J.R.R. Tolkien. Tradizione modernità nel Signore degli Anelli*, Bietti, Milano 2013, “usa” gli studi di Dumézil, ma con onestà intellettuale ricorda che non ci sono prove certe che Tolkien lo avesse letto (57).

<sup>66</sup> G. DE TURREIS, *Prefazione a S. Giuliano*, in S. GIULIANO, *J.R.R. Tolkien*, 11 (corsivi aggiunti).

gli occhi” non li può vedere. Questo origina una lettura che tende a “piegare” il testo a questi simbolismi:

«Come si è detto, l’interpretazione deve essere simbolica o metapolitica. Sicché in base a questi presupposti, appare *lampante* come la Compagnia dell’Anello sintetizzi attraverso i suoi componenti valori quali l’amicizia, il cameratismo. [...] *Evidentemente*, anche come il viaggio di avvicinamento della Compagnia a Monte Fato sia in sé un viaggio iniziatico. [...] L’Unico Anello è simbolo del potere malvagio o dittatoriale, in contrapposizione agli anelli degli uomini e degli elfi. [...] Mordor quindi come simbolo *evidente* della Modernità»<sup>67</sup>.

Ma, appunto, queste associazioni simboliche sono evidenti solo a “chi ha gli occhi”. Solo per limitarci al testo citato, basta ricordare che nella Compagnia vi è un traditore come Boromir, che per Tolkien gli anelli degli Elfi e tantomeno quelli degli Uomini sono considerati poteri “buoni” in sé<sup>68</sup>, né si può trovare in Tolkien un solo brano che avvalli il parallelo Mordor / Modernità. Tolkien infatti intende il “simbolo” non come rappresentazione nascosta, ma come “esemplificazione” concreta di certi concetti universali: l’Anello dunque è casomai “simbolo” del Potere, e non dei soli poteri malvagi nella Modernità:

«Noi tutti, come gruppo o come individui, esemplifichiamo principi generali: ma non li rappresentiamo»<sup>69</sup>. «[...] il *primo simbolismo* [è quello] *dell’Anello*, cioè il desiderio di *potere* [e non del solo potere modernamente inteso] che cerca di diventare oggettivo attraverso una forza e un *meccanismo* fisici e inevitabilmente anche attraverso le menzogne»<sup>70</sup>. «Si può fare dell’anello un’allegoria della nostra epoca, volendo: un’allegoria dell’inevitabile fine a cui vanno incontro tutti i tentativi di sconfiggere il potere del male con un potere analogo. Ma questo solo perché *tutti i poteri magici e tecnici* lavorano sempre in questa direzione»<sup>71</sup>.

Questa lettura è quindi di principio “chiusa” e per certi aspetti “immune” a ogni possibile critica: proprio per questo è incapace di considerare sia la complessità del testo sia i più seri studi critici in merito<sup>72</sup>, i quali non

<sup>67</sup> G. DE TURRIS, *Tolkien fra tradizione e Modernità*, in G. DE TURRIS (ed.), *“Albero” di Tolkien*, 136-137.

<sup>68</sup> Cf. *Lettere* n. 131.

<sup>69</sup> *Ivi*, n. 181 (traduzione mia).

<sup>70</sup> *Ivi*, n. 131 (corsivi aggiunti).

<sup>71</sup> *Ivi*, n. 109 (corsivi aggiunti).

<sup>72</sup> Questo lo dimostrano anche le bibliografie citate per anni da questi autori, in cui mediamente più del 70% dei riferimenti a studi tolkieniani sono verso chi ha un medesimo approccio simbolico. Si potrà

permetterebbero di proporre così liberamente certe associazioni. Si pensi ad esempio a Frodo visto come simbolo del super-uomo, che finisce la sua vita felice e contento perché partendo per il mare si va a fondere con il tutto<sup>73</sup>, posizione questa ancor meno plausibile del Frodo *alter Christus* esaminato in 2.B.

C) *Confonde paganesimo storico e paganesimo "tolkieniano"*. Quando si propone l'immagine di un Tolkien pagano, di solito non si sottolineano le importanti differenze tra il mondo della Terra di Mezzo e le civiltà pagane storicamente esistite. Si pensi ai sacrifici umani, praticati da Egizi<sup>74</sup> (una delle fonti di ispirazione per i Numenoreani<sup>75</sup>) e popolazioni nordiche<sup>76</sup>, o alla presenza della nudità in molti riti religiosi sia Greci che Vichinghi<sup>77</sup>; nulla di questo si può ritrovare tra i Popoli Liberi della Terra di mezzo. Similmente, il primo principio dell'attuale federazione pagana, è «l'accettazione dell'intrinseca divinità del mondo naturale, e il rifiuto di qualsiasi nozione di creazione del mondo da parte di una potenza esterna a questo»<sup>78</sup>, ma questo panteismo è lontanissimo dalla cosmogonia tolkieniana in cui Eru – l'Uno Creatore – trascende per potenza tutti i Valar [5.2.A]. E anche quando viene citato l'amore di Tolkien per lo spirito guerriero germanico<sup>79</sup>, si ci dimentica di ricordare i grandi limiti e pericoli che egli ha ravvisato in questo tipo di etica [5.1.3].

---

constatare facilmente quanto detto scorrendo questi testi: M. POLIA, *Omaggio a J.R.R. Tolkien*, Il Cerchio, Rimini 1980; G. DE TURRIS, *Il caso Tolkien*, 7-28; M. POLIA, *Creatore di Mondi*, 29-58; T. BOLOGNA, *Tolkien e gli altri*, in M. POLIA - G. DE TURRIS - A. MORGANTI - T. BOLOGNA, *Tolkien Creatore di Mondi*, 79-100; G. DE TURRIS, *Tolkien fra tradizione e Modernità*, 133-142; S. FUSCO, *L'uso del simbolismo tradizionale in J.R.R. Tolkien*, 69-74; G. CASSERI, *Frodo Baggins, l'eroe che non ha fallito*, 183-198; G. DE TURRIS, *La Terra di mezzo, un mondo immaginario?*, prefazione a P. KOCHER, *Il Maestro della Terra di mezzo*, Bompiani, Milano 2011, 15-41; C. BONVECCHIO, *Frodo o del destino dell'eroe*, in C. BONVECCHIO (ed.), *La Filosofia del Signore degli Anelli*, Mimesis, Milano 2008, 23-57; G. DE TURRIS, *Il Signore degli Anelli come itinerario iniziatico*, 57-70. In questi saggi vi sono circa 67 citazioni di testi critici su Tolkien (biografie escluse) di cui 48 riguardano autori presenti in questo elenco (più alcuni altri a questi riconducibili), 14 sono di opere straniere e 5 di studi italiani tolkieniani di diversa ispirazione.

<sup>73</sup> Cf. C. BONVECCHIO, *Frodo o del destino dell'eroe*, 23-57, 51s; cf. G. CASSERI, *Frodo Baggins, l'eroe che non ha fallito*, 183-198.

<sup>74</sup> Cf. S. NAJOVITS, *Egypt, trunk of the tree*, Algora Publishing, New York 2003, vol. 1, 41.

<sup>75</sup> Cf. *Lettere* n. 211.

<sup>76</sup> Cf. E.O.G. TURVILLE-PETRE, *Myth and Religion of the North*, Greenwood Press, Westport (CT) 1975, 251-261; P. BELLONI DU CHAILLU, *The Viking Age*, Ellbron Classics, London 2005, vol. 1, 364. Anche T. SHIPPEY (*J.R.R. Tolkien. Autore del secolo*, Simonelli, Brescia 2004, 198) ricorda i sacrifici umani compiuti dai Germani e attestati da Tacito (*De Origine et situ Germanorum*, 40.2).

<sup>77</sup> Cf. R. HUTTON, *Withches*, 195-200.

<sup>78</sup> ID., *The Triumph of the Moon*, Oxford U.P., Oxford 1999, 390.

<sup>79</sup> Cf. E. PASSARO, *Tolkien pagano*, in *Minas Tirith* 9 (2000) 37-45.

D) Da una differenza parziale tra il mondo tolkieniano e quello cristiano, deducono una contraddizione tra i due. Il mondo del *Signore degli Anelli*, come ci dice Tolkien stesso [2.1], non è un mondo cristiano, e quindi deve contenere elementi che non lo identifichino con la Rivelazione biblica; ma da queste differenze è errato dedurre l'opposizione tra mondo tolkieniano e piano rivelato. Da Trevisan viene ad esempio ricordato come nel *Legendarium* esista un popolo come gli elfi che si reincarna, e che questo è «una delle dimostrazioni dell'intrinseco allontanamento di Tolkien dal Cristianesimo»<sup>80</sup>, visto che la dottrina della reincarnazione è rifiutata dalla teologia ufficiale<sup>81</sup>. In risposta basti osservare banalmente che sulla reincarnazione degli elfi non esistono pronunciamenti dogmatici, per il semplice fatto che gli elfi non esistono nel Mondo Primario. E in ogni caso è bene ricordare che la presenza di elementi non completamente «ortodossi» nell'opera di un autore, non basta per considerarla in contraddizione coi contenuti rivelati: anche tra i Dottori della Chiesa è infatti possibile ritrovare posizioni dottrinalmente non corrette (ad es. per Tommaso d'Aquino la Vergine Maria non è, contrariamente al dogma, Immacolata<sup>82</sup>).

Molto più raffinata e testualmente rigorosa è la lettura che su alcuni punti propone Wu Ming 4. L'autore, che non fa mistero di avere un'impostazione marxista e dunque intrinsecamente dialettica, tende a enfatizzare le differenze tra mondo tolkieniano e universo cristiano, fino a farle diventare vere e proprie contraddizioni: questo per allontanare Tolkien (per certi aspetti anche giustamente) dalla comune lettura cattolica:

«Anzi, io credo che sia la sottile *incoerenza* del quadro d'insieme, la *collisione* tra gli elementi di ispirazione cristiana e quelli non propriamente tali, a rendere inesauribile l'applicabilità dell'opera tolkieniana, la quale rischierebbe altrimenti di ridursi a una mera traduzione narrativa del messaggio evangelico e di assomigliare quindi a quell'allegoria morale che Tolkien rifiutava con forza»<sup>83</sup>.

A sostegno cita l'autorevole opinione di Shippey riguardo al problema del male (secondo Shippey in Tolkien sono presenti sia una concezione boeziana che una manichea del male) e l'assenza sul piano escatologico del senso di una salvezza finale<sup>84</sup>. Ora, senza entrare in queste due tematiche, ciò che va enfatizzato nel brano di Wu Ming è l'uso dei termini «incoerenza» e «collisione»

<sup>80</sup> Citato in A. LOMBARDO, *Il sentimento politeista di J.R.R. Tolkien*, 103.

<sup>81</sup> Cf. R. HUTTON, «Can we...», 96; P. CURRY, *Defending*, 112.

<sup>82</sup> Cf. *Summa Theologiae* III, q. 27, a. 2.

<sup>83</sup> A. MONDA - WU MING 4, *Tolkien pensatore cattolico?*, 92-93 (corsivi aggiunti).

<sup>84</sup> Cf. *ibidem*.

e il fatto che egli vede all'interno del mondo tolkieniano la presenza di elementi sia cristiani che pagani, il che rende contraddittorio il tutto. A nostro avviso, invece, il quadro non è incoerente, perché non contiene nessun elemento strettamente cristiano, in quanto si pone su un livello essenzialmente pagano/naturale [cfr. 4.a']. In quanto tale è un universo *necessariamente* differente dal contesto rivelato, e non potrebbe essere altrimenti; se no, si violerebbe il rasoio di Tolkien [2.A]: e come vedremo subito è proprio in questo particolare paganesimo che si esprime la sua mentalità cattolica [5-6].

#### 4. La sintesi

Da quanto detto sopra, tesi e antitesi appaiono inconciliabili, e tuttavia entrambe vanno incontro a limitazioni interpretative che riducano la prospettiva tolkieniana, perché non ne spiegano l'essenziale legame con la cultura pagana/naturale [2] e con la Rivelazione cristiana [3], entrambe necessarie per avere una reale comprensione del *Legendarium*. Esiste un modo per risolvere questa contraddizione e che sia capace di inquadrare organicamente tutti gli scritti tolkieniani senza eliminarne nessuno? A me pare di sì, a patto di usare un approccio che distingua:

##### A) Due punti di vista

a' - Uno *interno* all'opera, che esamina l'orizzonte teologico ed etico entro il quale si svolgono le storie dei personaggi;

a'' - L'altro *esterno*, che confronta storicamente l'opera con lo sviluppo della cultura nel nostro mondo "reale".

##### B) Due piani

b' - *Il piano della Natura*: è quello dell'uomo che, in quanto semplicemente uomo, ha delle capacità razionali naturali che gli permettono di indagare il mondo che lo circonda filosoficamente o scientificamente, fare con la sua volontà delle libere scelte in base a cosa ritiene naturalmente buono o cattivo, e produrre con le sue abilità manufatti o opere d'arte, siano queste narrazioni, dipinti, sculture o altro;

b'' - *Il piano della Grazia*: è un piano sopra-naturale in cui all'uomo vengono fatti alcuni "doni" (ad esempio la Fede) o rivelati certi contenuti come l'Unità e Trinità di Dio, a cui con le sue sole capacità naturali non sarebbe mai potuto arrivare.

In questa prospettiva, ispirata ad alcune intuizioni di Tom Shippey e John Holmes<sup>85</sup>:

- Se si guarda all’opera tolkieniana dal *punto di vista strutturale-interno* [a’] occorre dire che il piano in cui è ambientata è *un piano naturale* [b’], nel senso che le conoscenze, le scelte e le opere che fanno i suoi personaggi sono frutto delle loro capacità naturali, senza alcun riferimento esplicito a contenuti di Fede. Dunque, poiché «lo stato naturale dell’uomo è dunque il paganesimo» (poiché l’uomo «è naturalmente pagano»)<sup>86</sup>, si dovrà dire che *siamo di fronte a un’opera pagana e non esplicitamente cristiana*.
- Tuttavia, se si considera l’opera da un *punto di vista esterno* [a’'] e la si confronta con lo sviluppo della cultura occidentale occorre dire che, pur nella diversità, i suoi contenuti sono *in armonia con il diverso piano della Rivelazione Cristiana* [b’'].
- Infine, è proprio *nella presenza di entrambi questi aspetti* (opera pagana perché ambientata su un piano naturale, e sua armonia col cristianesimo) *che risiede la “fondamentale” cattolicità* della produzione tolkieniana.

La sintesi qui proposta si può quindi riassumere in tre proposizioni:

- (1) *l’opera di Tolkien è internamente pagana;*
- (2) *ed è, dal punto di vista esterno, in armonia con il piano soprannaturale del Cristianesimo;*
- (3) *per entrambi questi aspetti è espressione di un modo di pensare autenticamente Cattolico.*

---

<sup>85</sup> Cf. l’idea dei pagani virtuosi sostenuta da Shippey in varie opere (*J.R.R. Tolkien: La via per la Terra di mezzo*, Marietti 1820, Milano 2005, 283 sgg.) e il saggio di J. HOLMES, *Like heathen king*, in P. KERRY (ed.), *The Ring*, 119-144. Questi autori, basano in gran parte la loro analisi sul concetto di *praeparatio evangelii*, che però, “imbrigliando” il mondo tolkieniano un discorso cronologico, non può coerentemente spiegare la presenza di tanti elementi assolutamente moderni nel *Legendarium* (la mentalità tecnica di Saruman, i limiti della borghesia rispecchiati dalla società hobbit, l’anacronistico uso di certe parole, ecc...). Quello che è centrale nella mia analisi è invece il concetto di “piano naturale” come ambiente del mondo tolkieniano, nel quale possono così entrare tutti i problemi dell’uomo *sic et simpliciter*, siano questi stati posti in termini antichi o moderni, precristiani, cristiani o post-cristiani. Sul tema si veda anche l’importante contributo di F. MANNI, *Introduzione*, in T. SHIPPEY, *J.R.R. Tolkien. Autore*, 7-23. In Italia anche Gulisano ha accennato al tema della *praeparatio evangelii* (cf. P. GULISANO, *Il Mito e la Grazia*, Ancora, Milano 2001, 138).

<sup>86</sup> J. DANIELOU, *Miti Pagani e mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995, 9.

## 5. Paganità e armonia con la rivelazione dell'opera tolkieniana

In questa sezione vorrei dimostrare i primi due enunciati della sintesi, secondo i quali l'opera di Tolkien è internamente pagana (1) e in armonia con Cristianesimo (2). Questi due aspetti si possono evincere da:

- affermazioni “di principio” di Tolkien, contenute specialmente nei suoi più importanti saggi critici o conferenze pubbliche, che risultano essere la base fondamentale da cui la narrazione tolkieniana si sviluppa [5.1];
- realizzazione concreta di questi principi nella sub-creazione del *Legendarium*, dalla cosmogenesi descritta nella *Musica degli Ainur* fino agli eventi narrati nel *Signore degli Anelli* [5.2].

### 5.1. Saggi critici

#### 5.1.1. Sulle Fiabe

##### A) Piano naturale della Sub-creazione e punto di vista interno

*Sulle Fiabe*, conferenza del 1939 pubblicata nel 1947, è un testo fondamentale per la comprensione di tutta l'opera di Tolkien anche perché, a dispetto del titolo, questo scritto si espande ben oltre i confini delle favole. Per Tolkien infatti le fiabe non sono necessariamente legate al mondo e ai gusti dei bambini<sup>87</sup>: la loro radice non risiede dunque in una specifica fase dello sviluppo dell'uomo, bensì nella stessa natura umana [4.b'], la quale non ha età. Le fiabe «sono una naturale inclinazione umana»<sup>88</sup> che risponde a dei «*primordiali desideri umani*»<sup>89</sup>. Tolkien, di conseguenza, parla delle tre facce delle Fiabe: la faccia «Mistica rivolta al *Soprannaturale*; quella Magica volta alla *Natura*; e lo Specchio delle scherno della pietà, rivolta all'Uomo. La faccia essenziale del Mondo Fatato è quella di mezzo, la Magica. Ma è variabile la percentuale in cui appaiono (se appaiono) le altre due»<sup>90</sup>.

Sancito il piano naturale su cui si sviluppano le fiabe, con coerenza Tolkien afferma che la Fantasia (la capacità di sub-creare ovvero «dare a delle

<sup>87</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Sulle Fiabe*, 194 sgg.

<sup>88</sup> *Ivi*, 202 (corsivi aggiunti).

<sup>89</sup> *Ivi*, 176 (corsivi aggiunti).

<sup>90</sup> *Ivi*, 188 (corsivi aggiunti).

creazioni ideali l'intima consistenza della realtà»<sup>91</sup>) resta una facoltà del tutto radicata nel piano della natura umana: «La Fantasia è una naturale attività umana»<sup>92</sup>; «la Fantasia resta un diritto umano»<sup>93</sup>. In questo senso, si potrebbe dire che la Fantasia sta alla letteratura come la Ragione sta alla scienza e alla filosofia. Fantasia e Ragione infatti sono due facoltà naturali fondamentali, che secondo Tolkien si trovano in un rapporto più che positivo visto che «[La Fantasia] non distrugge e neppure offende la Ragione; e non smussa neanche l'appetito per, né oscura la sua percezione della verità scientifica. Al contrario. Quanto più la ragione è acuta e chiara, tanto meglio opererà la fantasia»<sup>94</sup>. Infatti proprio della Fantasia è riuscire a sub-creare un mondo dotato di una sua verità, seppur derivata e secondaria rispetto al mondo reale, per cui si potrà dire, ad esempio a proposito di un Sole-verde, che

«se hai costruito bene il tuo piccolo mondo, sì: è vero in quel mondo»<sup>95</sup>. «Egli [il sub-creatore] costruisce un Mondo Secondario in cui la nostra mente può introdursi. In esso, ciò che egli riferisce è “vero”: in quanto in accordo con le leggi di quel mondo. Quindi ci crediamo, finché, per così dire, restiamo nel suo interno»<sup>96</sup>.

Ecco qui esplicitamente affermata l'importanza di avere un punto di vista interno alla storia (cf. 4.a') senza il quale lo stesso racconto perderebbe tutto il suo valore e potere sul lettore.

### B) *Armonia tra Sub-creazione e Rivelazione*

Tolkien sviluppa poi alcune considerazioni già sopra accennate, circa il nesso tra mondi secondari e piano soprannaturale. Per lui infatti la capacità naturale di sub-creare è un riflesso della capacità di creare propria del Creatore del nostro Mondo Primario, quasi a dire che tra il piano della Natura e quello della Sopra-Natura non c'è separazione ma profonda armonia perché «creiamo a nostra misura e secondo la nostra modalità derivata, perché siamo stati creati; e non soltanto creati, ma creati a immagine e somiglianza di un Creatore»<sup>97</sup>. Nell'Epilogo egli si spinge ancora oltre, affermando dapprima

---

<sup>91</sup> *Ivi*, 206.

<sup>92</sup> *Ivi*, 213.

<sup>93</sup> *Ivi*, 214.

<sup>94</sup> *Ivi*, 213.

<sup>95</sup> *Ivi*, 227.

<sup>96</sup> *Ivi*, 197.

<sup>97</sup> *Ivi*, 214.

che, se le Fantasie ben riuscite hanno l'«intima consistenza della realtà»<sup>98</sup> dalla quale derivano, allora devono essere a loro modo vere. Ma questo deve quindi valere anche per il lieto fine o “eucatastrofe”, che fa parte dell'essenza stessa delle fiabe<sup>99</sup>. Le fiabe, prodotti della natura umana, vengono quindi a trovarsi in mirabile armonia con il piano rivelato del Vangelo, che non abolisce, ma anzi assume, perfeziona e santifica la stessa attività sub-creativa perché:

«avvicinando da questo versante la Storia Cristiana, ho avuto da gran tempo la sensazione (una gioiosa sensazione) che Dio abbia redento i suoi esseri corrotti e creatori, gli uomini, in un modo che si adatta a questo [l'eucatastrofe] e ad altri aspetti della loro singolare natura. [...] Il desiderio e l'aspirazione della sub-creazione sono stati elevati sino al compimento della Creazione. La Nascita di Cristo è l'eucatastrofe delle storia dell'Uomo. La Resurrezione è l'eucatastrofe della storia dell'Incarnazione. [...] L'Evangelium non ha abrogato le leggende; le ha santificate, specialmente nel “lieto fine”»<sup>100</sup>.

### 5.1.2. Beowulf: i mostri e i critici

#### A) *Piano naturale del Beowulf*

In questo magistrale saggio del 1936 Tolkien esamina il poema *Beowulf* nel quale egli vede innanzitutto il «tentativo di dipingere gli antichi tempi precristiani, con l'intenzione di enfatizzare la loro nobiltà, e con il desiderio dei buoni per la verità»<sup>101</sup>. L'autore del poema «lungi da essere un confuso semi pagano [...] *in primo luogo* apportò al suo compito una conoscenza della poesia cristiana [...] *in secondo luogo*, il poeta apportò al suo compito una considerevole conoscenza nelle tradizioni e nelle ballate autoctone»<sup>102</sup>.

Il piano in cui si svolge l'azione del poema, tuttavia, se non è quello cristiano, non è nemmeno quello di un paganesimo storicamente esistito perché «se l'elemento specificamente cristiano venne soppresso, lo furono anche gli antichi dei»<sup>103</sup>. Per Tolkien infatti il vero tema del *Beowulf* è l'uomo *sic et simpliciter*, la cui *natura* prescinde dalle diverse determinazioni storiche:

<sup>98</sup> *Ivi*, 227.

<sup>99</sup> Cf. *ivi*, 225-227.

<sup>100</sup> *Ivi*, 227, 229.

<sup>101</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Beowulf: mostri e critici*, in *Id.*, *Il Medioevo e il Fantastico*, Luni, Milano 2000, 59.

<sup>102</sup> *Ivi*, 58.

<sup>103</sup> *Ivi*, 51.

«Beowulf è un uomo e questa, per lui e per molti altri, è già una tragedia sufficiente. [...] [Il poema] getta uno sguardo nel cosmo, e *si muove col pensiero di tutti gli uomini*, il pensiero concernente il destino della vita e degli sforzi umani; sta dentro le insignificanti guerre dei principi, ma è anche sopra di esse, e *supera i dati e i limiti del suo periodo storico*»<sup>104</sup>.

Possiamo quindi dire che se si esamina il poema dal *punto di vista interno* [4.a’], si vedrà che esso si svolge su *un piano essenzialmente naturale* [4.b’], in cui l’“oggetto” di studio è l’uomo *naturaliter sumptum* e non il santo cristiano.

### B) *Continuità e armonia tra paganesimo e Rivelazione Cristiana*

Tuttavia, per Tolkien questo grandioso sforzo poetico va essenzialmente inquadrato all’interno di una prospettiva che tematizza la grande continuità tra cultura pagana/naturale e cristiana/soprannaturale. Tolkien infatti apre il suo saggio critico con una celebre allegoria con la quale egli mette in luce i limiti della critica beowulfiana, tendente a distruggere l’unità del poema (una torre, dalla quale il poeta cristiano riuscì a vedere il mare) per scoprire le fonti pagane dal quale esso nasce (le pietre usate per costruirla; cf. la metafora della minestra e delle ossa [2.C]). L’immagine ci ricorda Bernardo di Chartres quando afferma che «siamo nani sulle spalle di giganti»<sup>105</sup>, riassumendo così una filosofia della cultura in cui il paganesimo è visto in armonia con la rivelazione Cristiana. Per Tolkien infatti

«il poema era (in una certa direzione) ispirato da un dibattito che si protraeva da lungo tempo e sarebbe continuato in seguito, e che fu uno dei principali contributi alla controversia: dobbiamo o no abbandonare alla perdizione i nostri antenati? Che vantaggio avrà la posterità a leggere la battaglia di Ettore? *Quid Hinieldus cum Christo?* [che ha a che fare Ingeld con Cristo?]]»<sup>106</sup>.

La frase latina è di Alcuino, monaco inglese del secolo VIII, il quale vietò ai suoi confratelli di ascoltare storie pagane; Ingeld è un personaggio minore di Beowulf, figlio di Froda, che secondo Saxo Grammaticus e Snorri Sturluson fu un benevolo re contemporaneo di Cristo, che odiava la guerra<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> *Ivi*, 46, 68 (corsivi aggiunti).

<sup>105</sup> Citato in GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4.

<sup>106</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Beowulf: mostri e critici*, 53.

<sup>107</sup> Cf. T. SHIPPEY, *J.R.R. Tolkien. Autore*, 202s; *Id.*, *La Via*, 287s.

L'atteggiamento di Alcuino fu comunque minoritario nella storia della cultura cattolica [6]. E proprio questo è l'atteggiamento che ha secondo Tolkien il poeta del *Beowulf* che egli tanto ammira.

«[Egli] illustrò il valore permanente di quella *pietas* che fa tesoro delle memorie degli sforzi dell'uomo nell'oscuro passato, uomo caduto e non ancora salvato, disgraziato e non detronizzato»<sup>108</sup>. «[...] è il poeta stesso che ha reso così attraente l'antichità. In conseguenza di ciò, il poema ha un maggior valore, e costituisce per il pensiero dell'Alto Medioevo un contributo più grande della rigida e intollerante concezione che consegnava tutti gli eroi al diavolo»<sup>109</sup>.

È del tutto chiaro, anche dal tono “appassionato” di queste frasi, quanto Tolkien condividesse e apprezzasse questo atteggiamento il quale, pur tenendo ferma la propria fede cristiana, riuscì a valorizzare alcuni aspetti della cultura nordica, che non è più vista come antitetica al messaggio Evangelico ma in completa armonia:

«Io mi interessò di quel tempo di fusione [tra paganesimo nordico e cristianesimo] solo in quanto esso può aiutarci a comprendere il poema. [...] In Inghilterra questa immaginazione [pagana] entrò in contatto con il cristianesimo e le scritture. Il processo di “conversione” fu lungo, ma alcuni dei suoi effetti furono indubbiamente immediati: un mutamento alchemico (che alla fine produsse il mondo medievale) stava compendosi»<sup>110</sup>.

Quindi, se si considera il poema dal punto di vista esterno, si vedrà che esso si trova in grande armonia con il piano soprannaturale della Rivelazione, come ben dimostra il ruolo centrale dei mostri, i nemici dell'uomo che diventeranno poi i nemici anche del Signore, visto che in «questo punto la nuova Scrittura e la vecchia tradizione si toccarono e presero fuoco. [...] L'uomo straniero in un mondo ostile, impegnato in una lotta che non può vincere sinché il mondo durerà, viene assicurato che i suoi nemici [i mostri] sono *anche nemici del Signore*»<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Beowulf: mostri e critici*, 53; cf. *Sulle Fiabe e Mitopoeia* in cui si usano quasi le medesime parole.

<sup>109</sup> *Ivi*, 60.

<sup>110</sup> *Ivi*, 48-50.

<sup>111</sup> *Ivi*, 57 (corsivi aggiunti); cf. *ivi*, 52.

### 5.1.3. Da Beorhtnoth a Galvano: la santificazione dell'etica pagana

#### A) Autocritica interna dell'etica pagana e sua armonia con la Rivelazione

Per Tolkien una delle conquiste “etiche” più importanti della cultura pagana nordica è sicuramente la teoria del coraggio, già presente nel *Beowulf*, ma che viene dettagliatamente esaminata ne *Il Ritorno di Beorhtnoth figlio di Beorhthelm*<sup>112</sup>, scritto da Tolkien all'inizio degli anni '30, e pubblicato solo nel 1953 sulla rivista accademica *Essays and Studies*. Si tratta di un testo molto particolare, suddiviso in tre parti: un'introduzione, un poema in versi allitterativi come epilogo della *Battaglia di Maldon* – poema anglosassone del secolo XI in cui si narra come Beorhtnoth, duca di Essex, rinunciò a una posizione tattica di favore per affrontare i Vichinghi sul medesimo terreno, subendo una sconfitta facilmente evitabile – e una dissertazione sul termine antico-inglese *ofermod*. Nel testo Tolkien propone una sua interpretazione del poema molto differente da quella più diffusa che lo considera «la più bella espressione dello spirito eroico nordico, norreno o inglese che sia: la più limpida affermazione del principio della resistenza a oltranza al servizio di una indomabile volontà»<sup>113</sup>. Tolkien però trova questa lettura troppo “semplicitica”, perché per lui questo “spirito eroico nordico” non si trova mai *allo stato puro*: è sempre una lega d'oro e di un *metallo meno nobile*.

«a) *Allo stato puro*, indurrebbe un uomo ad affrontare intrepidamente, se necessario, persino la morte: e cioè quando la morte potrebbe contribuire *al raggiungimento di una meta*, oppure quando ci si possa garantire la vita soltanto a patto di *negare la causa per cui ci si batte*. Un comportamento del genere era ritenuto degno di ammirazione, eppure

b) mai era del tutto assente *il metallo meno nobile*, costituito dal buon nome personale. [...] Ma quest'elemento d'orgoglio, sotto forma di aspirazione a onore e gloria, in vita e dopo la morte, tende a dilatarsi, a divenire un movente fondamentale, inducendo chi lo fa proprio, al di là della mera necessità eroica, all'eccesso cavaleresco, indubbiamente tale, anche se approvato dall'opinione coeva, qualora non solo trascenda la necessità e il dovere, ma *con essi addirittura interferisca*»<sup>114</sup>.

Per Tolkien quindi il metallo meno nobile, ovvero l'orgoglio personale, può anche collidere e intaccare il nucleo dorato di questa visione etica che

<sup>112</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Il ritorno di Beorhtnoth figlio di Beorhthelm*, Bompiani, Milano 2010.

<sup>113</sup> *Ivi*, 58.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 58 (enfasi e divisioni aggiunte).

risiede nella volontà, indomita fino alla morte di raggiungere una meta che si reputa superiore a ogni altro “valore”. Per questo egli vede il “nucleo essenziale” del poema nelle righe 89-90, che secondo lui esprimono proprio questa consapevolezza: «Allora il conte nel suo smisurato orgoglio [*ofermod*] / in effetti cedette terreno al nemico come non avrebbe dovuto fare»<sup>115</sup>.

Tolkien qui, andando contro a una solida tradizione filologica, traduce “ofermod” con “orgoglio smisurato” (*overmastering pride*) anziché con l’usuale “overboldness” (temerarietà, audacia), proprio per mostrare come già all’interno del poema si può trovare una critica alle possibili degenerazioni etiche cui può portare l’enfasi sul metallo meno nobile. Come afferma Shippey: «nel suo lavoro Tolkien stava cercando di conciliare la mentalità cristiana e quella eroica e gli sarebbe piaciuto molto percepire che i suoi antenati in passato avevano cercato di fare la stessa cosa»<sup>116</sup>.

Con questo fondamentale scritto tolkieniano, ci troviamo quindi dinanzi a una rivalutazione critica dell’etica pagana nordica la quale, *pur “nata” su un piano meramente naturale* [4 (1)], *ovvero all’infuori del contesto cristiano, viene vista capace di auto-critica interna (limiti dell’ofermod) e, nella sua “lega d’oro”, in grande armonia con il cristianesimo* [4 (2)]<sup>117</sup>.

### B) Differenza e armonia tra etica nordica e cristiana

Tolkien vede il medesimo tema della critica allo “smisurato orgoglio” anche nel poema inglese del XIV secolo *Galvano e il Cavaliere Verde*, in cui re Artù accetta per *ofermod* una sfida rischiosissima ricevendo le critiche del poeta. Il fedele Galvano però si offre per andare al posto del suo sovrano, salvando così il regno dalla perdita del proprio Re. Tolkien tuttavia vedrà nelle sue successive peripezie – specie nell’aver accettato per cavalleria una cintura da parte di una misteriosa dama – una meditazione da parte del poeta circa la subordinazione dell’etica cavalleresca a quella più marcatamente cristiana<sup>118</sup>. Anche in questa interpretazione si vede come sia centrale in Tolkien la *relazione tra paganesimo e cristianità*, cavalleria/onore e bene superiore, per quanto in questa tarda opera, scritta in un contesto ormai pienamente cristiano, si sottolinei soprattutto la differenza e subordinazione tra i due piani/codici [4.b’/b’’].

<sup>115</sup> *Ivi*, 57.

<sup>116</sup> T. SHIPPEY, *Tolkien e il “Ritorno”*, 95.

<sup>117</sup> Cf. *ivi*, 69-95; anche per L. FOREST-HILL, *Boromir, Byrhtnoth, and Bayard*, in *Tolkien Studies* 5 (2008) 73-98, con la rilettura del termine “ofermod” Tolkien cerca di conciliare paganesimo e cristianesimo.

<sup>118</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Galvano e il Cavaliere Verde*, in *Id.*, *Il Medioevo*, 119-166.

Resta il fatto che proprio la vicinanza tra spirito nordico “puro” e rivelazione possa spiegare in parte la velocissima conversione dei popoli germanici al cristianesimo<sup>119</sup>, e che per Tolkien questa cultura germanica del coraggio non è stata abrogata dal cristianesimo, che anzi in grande armonia ne ha assimilato l’essenza autentica, ovvero il rimanere indomiti anche di fronte alla storia come lunga sconfitta<sup>120</sup>: «da nessun’altra parte [questo spirito nordico] era più nobile che in Inghilterra, né più presto santificato e cristianizzato»<sup>121</sup>. Non può quindi stupire, né può esser frainteso, il fatto che Tolkien si definisca un “pagano convertito”<sup>122</sup>.

## 5.2. Paganità e armonia con Cristianesimo dell’universo tolkieniano

Queste enunciazioni generali di inequivocabile armonia tra cultura pagana e cristiana sono poi di fatto realizzate da Tolkien anche all’interno del suo Mondo Secondario. Non potendo qui esaminare tutta l’opera<sup>123</sup>, mi limiterò a indicare come in alcuni elementi portanti si ritrovi proprio questo duplice piano di una paganicità naturale, ma in armonia col piano soprannaturale della Rivelazione:

A) *La Teologia del Legendarium* riconosce un triplice ordine gerarchico di esseri intelligenti: Eru (l’Uno che crea grazie al un misterioso Fuoco segreto), entità spirituali (Ainur, Valar, Maiar) e essere incarnati (Elfi e Uomini in primis). Una simile tripartizione non ha tuttavia nulla di esplicitamente cristiano, visto che già era stata intuita dalla filosofia greca. Anzi, alcuni elementi sono radicalmente diversi dalla teologia cristiana: si pensi al fatto che alcuni Maiar si assumono un corpo e hanno figli con gli elfi (Melian con Thingol) o che il mondo viene creato da Eru già contaminato dal peccato [cf. 2.D]. Per questo va detto che *la teologia del Legendarium è essenzialmente pagana*.

Tuttavia, tale prospettiva è nella sostanza in *armonia con il messaggio cristiano*, che afferma una simile gerarchia (Dio/Angeli/Uomini) e completa alcuni contenuti della medesima (il Fuoco Segreto può essere paragonato allo Spirito Santo).

<sup>119</sup> Cf. T. SHYPPEY, *The appeal for the pagan*, in ID., *Roots and Branches*, Walking Tree, Zürich-Jena 2007, 19-38, 28.

<sup>120</sup> Cf. *Lettere* n. 77.

<sup>121</sup> *Ivi*, n. 45.

<sup>122</sup> Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Inglese e Gallese*, in *Il Medioevo*, 239-282, 240.

<sup>123</sup> Per un esame più dettagliato di questi elementi cf. C.A. TESTI, *Tolkien’s Work: is it Pagan or Christian?*, in *Tolkien Studies* 10 (2013) 1-47.

B) Per quel che concerne la *Filosofia della Storia*, quella del *Legendarium* è indubbiamente pessimistica: all'inizio vi sono delle drammatiche cadute di Valar, Elfi e Uomini e man mano che passa il tempo la luce iniziale si frammenta e si indebolisce sempre di più. L'escatologia poi non è molto chiara: si accenna a una prospettiva positiva in cui il mondo sarà risanato e si dice solo che dopo la morte per l'uomo c'è qualcosa «più dei ricordi»<sup>124</sup>.

*La prospettiva che guida i protagonisti dei racconti è quindi essenzialmente pagana perché del tutto intramondana e non orientata alla Vita Eterna propria della Rivelazione.*

Tuttavia queste idee risultano *in armonia con il Cristianesimo* visto che la resurrezione futura in un mondo nuovo e i cosiddetti novissimi perfezionano mirabilmente le “intuizioni” rintracciabili nel *Legendarium*.

C) Infine l'*Etica* all'interno del quale si muovono i protagonisti delle opere tolkieniane è completamente diversa dalle ragioni che muovono l'eroe cristiano (il santo o il martire<sup>125</sup>), che sono essenzialmente l'amore per un Dio trascendente cui ci si vuole riunire (“muoio perché non muoio”, diceva S. Teresa d'Avila) e il desiderio di testimoniare col sacrificio di sé la propria Fede. Per questa assenza di riferimenti espliciti al piano superiore della Grazia, possiamo dunque dire che *gli eroi del Legendarium sono essenzialmente pagani*.

Tuttavia questi realizzano la parte più nobile dello spirito nordico del coraggio [cf. 5.1.3] tanto che è anacronisticamente definito “pagano” il comportamento di Denethor che per *ofermod* preferisce il suicidio alla perdita dell'onore in battaglia<sup>126</sup>. Ben altro è il comportamento di Gandalf che, diversamente da Beorhtnoth, non lascia passare sul ponte il Balrog a Moria, o dei Rohirrim che cavalcano indomiti anche dopo aver constatato la morte di Theoden. Per questo gli eroi pagani della Terra di mezzo sono *in grande armonia* con lo spirito di sacrificio proprio del *martire cristiano*.

<sup>124</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli*, Appendice A.5, 1146.

<sup>125</sup> Sulla differenza tra eroe cristiano e pagano si veda E. FROMM, *Avere o Essere*, BUR, Milano 1977, 157-160.

<sup>126</sup> Dapprima Denethor afferma: «Noi arderemo come facevano i re pagani [“antichi” nella traduzione italiana corrente] quando dall'Ovest non era ancora giunta la prima nave» (J.R.R. TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli*, 893), poi Gandalf gli rimprovera che solo «i re pagani [“schiavi” nella traduzione vigente] dell'Oscurato Potere si comportavano nella loro empietà in questo modo, suicidandosi in preda all'orgoglio e alla disperazione, assassinando i loro cari per facilitare la propria morte» (J.R.R. TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli*, 923). Cf. T. SHIPPEY, *J.R.R. Tolkien: La Via*, 207s.; ID., *J.R.R. Tolkien. Autore*, 197s.; W. HAMMOND - C. SCULL, *The Lord of the Rings: a reader's companion*, Harper Collins, London 2005, 573.

## 6. Cultura cattolica e opera tolkieniana

Questa sezione conclusiva è dedicata alla “dimostrazione” del terzo enunciato della sintesi proposta [4 (3)], che riguarda il senso “autentico” della fondamentale cattolicità dell’*opus* tolkieniano.

### 6.1. Chiarificazione del termine “cattolico”

Volendo dare del cattolicesimo una definizione culturale (ovvero che prescinde dalla fede individuale del singolo lettore, ma che si basa unicamente sulle fonti storiche) si può dire che questa interpretazione del cristianesimo si caratterizza per l’aver sempre affermato *la differenza tra piano naturale e soprannaturale e la loro reciproca armonia*. In questa prospettiva l’uomo pagano, ovvero “fuori” dalla Rivelazione [cf. 1], acquista una enorme dignità, visto che si ritiene abbia delle capacità naturali che gli permettono di accedere, seppur parzialmente, a quella Verità e a quella Bellezza che sono completamente contenute nella Rivelazione Cristiana. La storia del Cattolicesimo del resto conserva nell’arte<sup>127</sup> e nella liturgia buona parte della cultura classica<sup>128</sup> e nordica<sup>129</sup>, e realizza di fatto questa assimilazione del paganesimo<sup>130</sup>. Tolkien ne era perfettamente consapevole, tanto che iniziò a scrivere una storia della Chiesa in Inghilterra (*Church in Ancient England*). Si tratta di una serie di manoscritti ancora inediti e da me personalmente esaminati alla Bodleian Library di Oxford, in cui Tolkien sottolinea come tra VII e inizio XI secolo si realizzò in Inghilterra una fusione tra cultura pagana, romana e cristiana, che portò poi i missionari inglesi a convertire le popolazioni continentali. Per Tolkien infatti «le missioni continentali [sono] una delle maggiori glorie dell’Antica

<sup>127</sup> Sulla continuità tra cultura pagana e cristiana cf. J. DANIELOU, *Miti Pagani*; P. DRONKE, *Imagination in the late Pagan and early Christian world*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003. Si vedano anche le voci *Classicismo* e *Mitologia* in *Enciclopedia dell’Arte Medievale* dell’Istituto Treccani (Roma 1997, voll. V e VIII).

<sup>128</sup> Preservata dal crollo dell’Impero Romano e trasmessa ai posteri grazie agli amanuensi benedettini. Per un orientamento sul vastissimo tema si veda G. BILLANOVICH - C. VILLA - G.C. ALESSIO, *Tradizione classica e cultura letteraria*, in AA.VV., *Dall’Eremito al Cenobio*, Libri Scheiwiller, Milano 1987, 279-320; G. CAVALLO, *Dallo “scriptorium” senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium*, in *ivi*, 321-424; G. PENCO, *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, 79-81 e 175s.

<sup>129</sup> Su questo si veda in generale J. RIES, *Incontro e dialogo*, Jaca Book, Milano 2009; sulla continuità con il paganesimo nordico rimandiamo a R. BOYER, *Il Cristo dei Barbari*, Morcelliana, Brescia 1992; sul permanere di elementi pagani all’interno della liturgia cristiana si veda ad esempio M. ELIADE, *Il Mito dell’eterno ritorno*, Borla, Roma 1989.

<sup>130</sup> Basti pensare alla festa del Natale “la più pagana di tutte le feste” istituita solo nel IV secolo in continuità con le celebrazioni del *Sol Invictus* (cf. J. DANIELOU, *Miti Pagani*, 30).

Inghilterra e uno dei nostri maggiori servigi resi all'Europa in tutta la nostra storia»<sup>131</sup>.

Il fondamento di questa prospettiva armonica si trova già nell'Antico Testamento, in cui ci sono figure che possono essere definite "santi pagani", perché sono dei "giusti" che però non hanno ancora ricevuto la Rivelazione (Abele, Noé, Melchisedek, la Regina di Saba<sup>132</sup>). Nei libri di Giona e di Giobbe, peraltro almeno parzialmente tradotti da Tolkien per la *Bibbia di Gerusalemme* Inglese<sup>133</sup>, il tema è proprio quello della salvezza della città pagana di Ninive e della santificazione di un pagano attraverso innumerevoli prove.

Nel Nuovo Testamento si afferma ancor più chiaramente la salvezza per tutti gli uomini (cf. la discesa di Gesù negli inferi per salvare coloro morti prima della sua incarnazione<sup>134</sup>). San Paolo stesso afferma la possibilità da parte della ragione naturale dell'uomo di conoscere l'esistenza di Dio<sup>135</sup> e la sua Provvidenza<sup>136</sup> senza necessità di una Rivelazione esplicita, e con questo spirito si reca all'Areopago riuscendo a convertire alcuni filosofi<sup>137</sup>.

I padri della Chiesa hanno poi accolto fin da subito alcune conquiste della cultura pagana: da Giustino<sup>138</sup> a Clemente Alessandrino<sup>139</sup>, da Eusebio di Cesarea<sup>140</sup> ad Agostino d'Ipbona<sup>141</sup>. Lo si vede in particolare nella valutazione positiva che essi hanno dato della cultura antica: l'idea di *praeparatio evangelii*<sup>142</sup>, il ritenere la salvezza accessibile anche ai pagani

<sup>131</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Finn and Hengest*, Harper Collins, London 1998, 14.

<sup>132</sup> Cf. J. DANIELOU, *I Santi*, 37-121.

<sup>133</sup> Cf. W. HAMMOND - C. SCULL, *Companion and Guide*, Harper Collins, London 2005, 439.

<sup>134</sup> Cf. *Mt* 12,40 e 27,52; *1Pt* 3,19.

<sup>135</sup> Cf. *Rm* 1,18-20; cf. *Sap* 13,6.

<sup>136</sup> Cf. *Eb* 11,6.

<sup>137</sup> Cf. *At* 17,16-34.

<sup>138</sup> «Tutto ciò che è stato espresso correttamente in ognuno di essi [platonici e stoici] appartiene a noi cristiani» (*II Apologia*, 13, 4); «Tutti coloro che hanno vissuto secondo il Verbo, di cui partecipano tutti gli uomini, sono cristiani, fossero pure considerati atei come, tra i Greci, Socrate, Eraclito e i loro simili e, tra i barbari, Abramo, Elia e tanti altri» (*I Apologia*, 45, 2-5). Cf. *II Apologia* 10, 2 e *I Apologia*, 60 per i possibili riferimenti biblici presenti nel *Timeo*.

<sup>139</sup> «La filosofia apre la via che Cristo porta a termine» (*Stromata* I, c. 5,6); «[...] la filosofia prepara all'accoglimento della verità» (*Stromata* I, c. 16 n. 5); «[...] orbene, la verità è una, e le scuole filosofiche "barbare" pretendono ciascuna che la parte di verità che ha ricevuto sia l'intera verità» (*Stromata* I, c. 13, 57). Cf. *Stromata* V, c. 10, 66, 3 e *Protrettico*, 74, 7.

<sup>140</sup> Autore della *Praeparatio Evangelii*.

<sup>141</sup> «Bisogna contare nella Chiesa tutti i santi che sono vissuti anche prima della venuta di Cristo e hanno creduto che sarebbe venuto come noi crediamo che è venuto» (*De catechizandis rudibus*, 3, cit. in J. DANIELOU, *I Santi*, 20).

<sup>142</sup> Cf. J. DANIELOU, *Dio e noi*, BUR, Milano 2009; ID., *I Santi*; H. DE LUBAC, *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997; cf. lo studio su De Lubac di I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani*, Emi, Bologna 1999.

virtuosi<sup>143</sup> e l'uso delle categorie filosofiche greche per comprendere il contenuto della Scrittura<sup>144</sup>, non sono che “conseguenze” dell'armonia tra natura e grazia, ragione e fede.

Tommaso d'Aquino, secondo cui *gratia non tollit naturam, sed perficit*<sup>145</sup>, ci offre la più chiara distinzione tra i diversi ordini all'interno di un'unica Verità, cosicché alcune verità che la ragione naturale può afferrare quali l'esistenza di Dio, divengono preamboli e presupposti al perfezionamento da parte della fede, che contiene verità inaccessibili alla sola ragione (come la Trinità e Unità di Dio)<sup>146</sup>. Ciò stabilito, egli ritiene possibile la salvezza anche per quei pagani che hanno seguito i principi razionali ed etici radicati nella natura umana, considerandoli appartenenti “in potenza” alla Chiesa<sup>147</sup> ed aventi, quanto a contenuto, la medesima fede<sup>148</sup>; tra questi annovera i patriarchi pre-abramitici Elia e Enoch<sup>149</sup>, le Sibille<sup>150</sup> e Traiano. Quest'ultimo, secondo un'antica leggenda – che da S. Gregorio Magno giunge fino al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury – per la sua virtù venne salvato (nonostante fosse stato persecutore dei cristiani) tramite risurrezione e seguente battesimo<sup>151</sup>. Anche Dante riprende la leggenda<sup>152</sup>; inoltre pone nel suo Paradiso altri illustri pagani come Rifeo che salvò Enea sacrificando la propria vita<sup>153</sup>, e colloca nel Limbo i maggiori poeti e filosofi dell'antichità<sup>154</sup>. Queste tematiche erano ben note a Tolkien, critico esplicito di Alcuino [5.1.2] e che di certo conosceva la storia di S. Erkenbrand, poema

<sup>143</sup> Su questi temi e il connesso sviluppo del principio “Extra Ecclesiam nulla salus” si vedano: L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Grand Séminaire, Toulouse 1934; J.A. HARDON, *Salvation of Infidels*, New Catholic Encyclopedia, vol 7, 1967, 502-504; F.A. SULLIVAN, *Savation outside the Church?*, Wipf, Oregon 2002; M. MULLER, *The Catholic Dogma “Extra Ecclesia nullo omnino salvetur”*, Hartford, Connecticut 2007; S. MAZZOLINI, *Chiesa e Salvezza*, Urbaniana UP, Roma 2008.

<sup>144</sup> Cf. J. DANIELOU, *Messaggio Evangelico e cultura ellenistica*, EDB, Bologna 2010; W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

<sup>145</sup> Cf. *In II Sententiarum*, d. 9, a. 8, ag 3. Cf. *ivi*, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 3A; *Summa Theologiae* I, q. 62, a. 5; *De Malo*, q. 2, a. 11.

<sup>146</sup> Cf. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2 ad 1; *Summa Contra Gentiles* libro I cap. 3.

<sup>147</sup> Cf. *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 3 ad 1.

<sup>148</sup> Cf. *ivi* II-II, q. 1, a. 7, in cui si dice che la “sostanza” della fede è la medesima (esistenza di Dio e sua Provvidenza, secondo *Eb* 11,6) dalla prima comparsa dell'uomo in poi, per quanto vi sia storicamente una sempre maggiore rivelazione del suo contenuto (passione, morte e resurrezione di Cristo). Cf. J. DANIELOU, *I Santi*, introduzione, 31.

<sup>149</sup> Cf. *In III Sententiarum*, d. 18, a. 6B ad 1; *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 1, a. 3 arg. 5: egli, come Elia, si trova nel Paradiso Terrestre e non ancora in quello Celeste.

<sup>150</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

<sup>151</sup> Cf. *De Veritate*, q. 6, a. 6, ad 4.

<sup>152</sup> Cf. *Divina Commedia*, *Cantica III*, c. XX, 103s.

<sup>153</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>154</sup> Cf. *Cantica I*, c. IV. La Commissione Teologica Internazionale (*La speranza della salvezza dei bambini che muoiono senza battesimo*, LEV, Città del Vaticano 2007) ha però giudicato il limbo come un'ipotesi teologica ormai superata.

anglosassone che riprende nella sostanza la leggenda di Traiano: ho infatti scoperto assieme a Thomas Honegger che Tolkien possedeva un testo<sup>155</sup> contenente questa leggenda, attribuita al medesimo autore di *Pearl*.

Anche in seguito la salvezza degli infedeli è sempre stata considerata possibile all'interno della teologia cattolica:

«La dannazione di tutti i pagani che non hanno mai sentito parlare di Gesù Cristo non è mai stata una dottrina cattolica [...]. A chi fa il possibile, Dio non rifiuta la grazia; questo principio, che i Protestanti hanno rimproverato alla Scolastica, [...], è stato applicato dalla teologia cattolica a beneficio degli infedeli»<sup>156</sup>.

«[...] Solo quelli che sono colpevolmente fuori dalla Chiesa Cattolica sarebbero esclusi dalla salvezza, [ma] il Vaticano II presuppone l'assenza della colpevolezza [...] quindi dobbiamo concludere che possono essere salvati. E questo si applica alla maggior parte delle genti che non hanno né la fede Cristiana né il Battesimo»<sup>157</sup>.

La “cattolicità” della tesi che sostiene l'armonia natura/grazia e ragione/fede è stata infine ribadita dalla teologia del XX secolo<sup>158</sup> fino al Concilio Vaticano II<sup>159</sup> e oltre<sup>160</sup>, con quella continuità di insegnamento tipico della cultura cattolica del quale Tolkien doveva essere ben consapevole, visto che fu educato in un collegio fondato da John Henry Newmann, autore della celebre opera *Lo Sviluppo della dottrina cristiana*, dedicata proprio a questi temi e che condusse il futuro cardinale ad abbracciare la fede cattolica.

## 6.2. L'opera di Tolkien come espressione di una mentalità cattolica

Ritornando a Tolkien, siamo ora in grado argomentare meglio il senso della “cattolicità” della sua opera, affermata nella terza proposizione del nostro approccio [4 (3)]. Si è infatti visto come egli usi nel suo lavoro (sia critico [5.1] che narrativo [5.2]) quei principi di distinzione e armonia di piani [4] che gli permettono di valorizzare l'uomo pagano *naturaliter sumptum* senza contraddire la Rivelazione, principi che caratterizzano anche l'interpretazione cattolica del messaggio Cristiano [6.1].

<sup>155</sup> Si tratta del volume di C. HORSTMAN (Hg.), *Altenglische Legenden*, Verlag Von Gebr. Henninger, Heilbronn 1881, 264-274, conservato nella English Faculty Library di Oxford (coll. VC272).

<sup>156</sup> L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, 592.

<sup>157</sup> F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, 150-151.

<sup>158</sup> Si vedano ad esempio le già citate opere di De Lubac e Danielou.

<sup>159</sup> Cf. *Lumen Gentium*, 16.

<sup>160</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et Ratio*; BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*; FRANCESCO, *Lumen Fidei*.

Quindi, poiché i medesimi principi che Tolkien usa sono anche l'essenza culturale del cattolicesimo, da sempre teso ad assimilare anziché rifiutare le conquiste dell'uomo *naturaliter sumptum* all'interno di una prospettiva Rivelata, si può dire che *l'opera di Tolkien è espressione di una cultura autenticamente cattolica*. Proprio in questo, a nostro avviso, risiede il vero senso della citatissima lettera n. 142, in cui Tolkien afferma che la sua è un'opera "fondamentalmente religiosa e cattolica". Essa lo è non perché contiene (infondati) rimandi a figure evangeliche, bensì perché *paradossalmente non è esplicitamente cristiana*, ma ambientata in un contesto pagano in cui viene tematizzata l'universale condizione umana, in una prospettiva che tuttavia si presenta in grande *armonia con i contenuti della Rivelazione Biblica*.

## 7. Conclusione

A questo punto, dopo aver esaminato le posizioni contrarie [2-3] e aver enunciato [4] e argomentato la nostra tesi sintetica [5-6], possiamo affermare che la presente prospettiva rende ragione dell'intero *opus* tolkieniano [5-6], evitando tutte le limitazioni della lettura sopra esaminate, infatti:

### A) *In risposta ai limiti delle interpretazioni esplicitamente cristiane*

- 1) non viola il "rasoio di Tolkien", ma anzi lo "usa" con grande coerenza tanto da affermare con vigore la paganicità del mondo tolkieniano;
- 2) non confonde applicazione/allegoria/interpretazione, perché non ha l'esigenza di trovare diretti riferimenti al Cristianesimo all'interno dei racconti tolkieniani;
- 3) similmente, non ha la necessità di confondere una fonte con una rappresentazione;
- 4) né si vede costretta a ignorare le differenze tra *Legendarium* e Rivelazione, ma anzi le esige, visto il piano naturale/pagano e non soprannaturale su cui si svolge la storia della Terra di mezzo.

### B) *In risposta alle limitazioni riscontrate nelle letture pagane, questo approccio*

- 1) non ignora i testi in cui emerge il nesso tra *Legendarium* e Cristianesimo, e li spiega alla luce dell'armonia tra questi universi, posti sì su diversi piani, ma senza alcuna antitesi reciproca;

- 2) evita l'applicazione di simbolismi estrinseci al testo tolkieniano, che viene approcciato prima di tutto da un punto di vista interno;
- 3) spiega la diversità tra il paganesimo tolkieniano, posto su un piano di Natura – e quindi astorico – e le sue più note forme storiche;
- 4) non deduce da differenze parziali delle contraddizioni totali, perché la differenza armonica tra *Legendarium* e Rivelazione diviene un principio cardine di questo approccio.

Con questo saggio spero così di aver contribuito a mostrare la profondità teologica dell'opera di Tolkien, la quale non è stata scritta né per una singola nazione (l'Inghilterra) né per una specifica religione (Cristiana o Pagana che sia), ma che, essendo espressione di una mentalità autenticamente cattolica, tende a magnificare “tutta l'umanità”<sup>161</sup>, capace di intravedere con le sue capacità naturali che oltre i confini del Mondo c'è qualcosa «più dei ricordi»<sup>162</sup>.

Claudio Antonio Testi  
 claudio.testi@teletu.it  
 Via Basile, 8  
 41122 Modena

### Summary

Is Tolkien's work Christian or pagan? Readers and critics alike have pondered this simple question since 1954 (publication year of *Lord of the Rings*), and this is no small matter given that it touches the “theological” essence of the Oxford professor's work. The first part of this article examines the two theses applied antithetically in interpreting Tolkien's *Legendarium* in relation both to its explicitly Christian elements and to the essentially pagan culture which stands out in sharp contrast with the contents of Revelation. The central part of the article argues instead for a synthetic approach whereby Tolkien's work is understood as pagan (because situated within a natural context both in terms of religion and theology), while at the same time it is viewed in profound harmony with Revelation. Paradoxically, it is precisely on account of its peculiar paganism that the *legendarium* expresses a culture that is fundamentally Catholic.

<sup>161</sup> Cf. T. HONEGGER, *A Mythology for England: The Question of National Identity in Tolkien's Legendarium*, in *Hither Shore* 3 (2006) 13-26.

<sup>162</sup> J.R.R. TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli*, Appendice A.5, 1146.

# LISTEN TO WHAT THE SPIRIT TELLS THE COMMUNITIES

## New religious movements between religious creativity and a new pentecostality

*Michael Fuss\**

The provocative title by George Weigel, *Evangelical Catholicism. Deep Reform in the 21<sup>st</sup>-century Church*<sup>1</sup> puts aside the old Church labels, like liberal vs. conservative, pre- vs. post-Vatican II, or even the ecumenical debate on dogmatic notions such as the visible and invisible structure of the Church, pre- and post-Reformation communities, denominations or “new religious movements”. As Weigel depicts his courageous vision of a Church deeply reformed by a return to the Gospel, he applies some of the directives of the *Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean* at Aparecida (2007)<sup>2</sup> which seriously call for a new Pentecostality, or docility to the Spirit of the Church. This paper considers evangelical, Pentecostal and charismatic movements<sup>3</sup> as part of a still larger spiritual experience which

---

\* Invited Professor of *History of Religion*, Faculty of Theology, PUL.

<sup>1</sup> Basic Books, New York 2013.

<sup>2</sup> FIFTH GENERAL CONFERENCE OF THE BISHOPS OF LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN, *Concluding Document*, n. 11-12, abbreviated by G. WEIGEL in his preface: «The church is called to a deep and profound rethinking of its mission. [...] It cannot retreat in response to those who see only confusion, dangers, and threats, or those who seek to cloak the variety and complexity of situations with a mantle of worn-out ideological slogans, or irresponsible attacks. What is required is confirming, renewing, and revitalizing the newness of the Gospel [...] out of a personal and community encounter with Jesus Christ that raises up disciples and missionaries. [...] A Catholic faith reduced to mere baggage, to a collection of rules and prohibitions, to fragmented devotional practices, to selective and partial adherence to the truths of the faith, to occasional participation in some sacraments, to the repetition of doctrinal principles, to bland or nervous moralizing, that does not convert the life of the baptized would not withstand the trials of time. [...] Our greatest danger is the gray pragmatism of the daily life of the church in which everything apparently continues normally, but in reality the faith is being consumed and falling into meanness. We must all start again from Christ, recognizing [with Pope Benedict XVI] that being Christian is [...] the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction» (IX).

<sup>3</sup> This paper does not intend to discuss in detail these new forms of spirituality and their worldwide extension. Readers are referred to a basic bibliography: A. ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; M.W. DEMPSTER - B.D. KLAUS - D. PETERSEN (eds.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Regnum, Oxford 1999; T.C. FOX, *Pentecost in Asia. A New Way of Being Church*, Orbis, Maryknoll (NY) 2002; W.J. HOLLENWEGER, *Pentecostalism. Ori-*

also includes “new religious movements” beyond the Christian fold and runs parallel to certain landmarks of the contemporary mass culture. Each human person at any historical moment is religious by nature (*homo religiosus*), and even the secular culture of today generates religious values, albeit largely hidden from superficial observation. It appears as a no-name spirituality because it does not match with the established religions. This kind of common denominator of popular culture contains exactly those elements which are perceived, from another point of view, as revivalist or revitalization movements. In Christian terminology it is the Spirit of Christ who stirs up new spiritual experiences in the human heart and congregates people. Hence Pentecostal and charismatic Christians can be characterized by the conditions that they have had a transforming encounter with the Lord most commonly designated as the “baptism in the Holy Spirit” and that they exercise the spiritual gifts listed in 1 Cor 12:8-10. As the fastest growing movement in the Christian world Pentecostal congregations put their emphasis on experience and insist that true doctrine must be experienced to be effective.

Such a gradual evolution and renewal of vital and elementary religiousness in contemporary culture calls for new forms of dialogue, different from ecumenical or interreligious encounters. Meeting the spirit-filled experience of so many people, it will be a dialogue prompted by the Spirit of Christ, yet different from the traditional focus on salvation<sup>4</sup> and the unique mediation of Christ<sup>5</sup>. It needs attention to the dynamic presence of the Spirit who draws people “before” and “after” Christ to a gradual participation in the universal body of Christ so that «the entire world may become the People of God, the Body of the Lord and the Temple of the Holy Spirit» (*Lumen gentium*, 17<sup>6</sup>). This dialogue of preparation attempts to serve humanity in various ways by a humble «diakonia of the truth»<sup>7</sup> and recognizes the cultural realities of today as “signs of the times” through which the divine Spirit speaks, sometimes in surprising ways.

---

*gins and Developments Worldwide*, Hendrickson, Peabody (MA) 1997; V.-M. KÄRKKÄINEN, *The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009; D. MARTIN, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Blackwell, Oxford 2002; M.A. NOLL, *American Evangelical Christianity*, Blackwell, Oxford 2001; V. SYNAN, *The Century of the Holy Spirit. 100 years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, Thomas Nelson, Nashville (TN) 2001.

<sup>4</sup> INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Christianity and the world religions*, LEV, Vatican City 1997, 63: «The primary question today is not whether men can attain salvation even if they do not belong to the visible Catholic Church; this possibility is considered theologically certain».

<sup>5</sup> Cf. JOHN PAUL II, *Encyclical Redemptoris missio* (1990), 5; 10.

<sup>6</sup> Cf. the metaphor of the “temple” as the goal of the peoples’ pilgrimage in *Lumen gentium*, 4: «The Spirit dwells in the Church and in the hearts of the faithful, as in a temple»; LG 6: «This edifice has many names to describe it: the house of God in which dwells His family; the household of God in the Spirit; the dwelling place of God among men; and, especially, the holy temple».

<sup>7</sup> JOHN PAUL II, *Encyclical Fides et ratio* (1998), 2.

Concerning the possibility of dialogue with “new religious movements” the ambiguity of the term has to be noticed. In a wider sense it may refer to groups of the so-called New Age spirituality, while it is also used to describe the spirituality of renewal within the Church and here in particular Pentecostal and charismatic movements. The latter are sometimes considered problematic not only because of their rapid growth, but because of their different ecclesiology. This paper intends to discuss dialogue with these non-conventional forms of spirituality, based on the two premises (1) that they equally draw from a common background of a newly emerging popular religiosity as a common denominator of Christian and non-Christian movements and (2) that the Christian movements of renewal in the Spirit call for an ecclesiological status of their own.

The following considerations are not concerned with a discussion of dogmatic differences between Churches and new religious communities, but with a convergence of theology and sociological research in a pneumatological perspective. In this regard theology cannot be conceived other than as a close reciprocity between the four elements of the repeated admonition to the churches in the Book of revelation – as quoted in our title. Fully focused on Christ’s presence through the Spirit, the ecclesiology of Rev 2:7 displays a dialectic relationship between the “speaking out” of divine revelation and a corresponding “listening,” as well as between the divine “Spirit” and the “communities” (or, literally, the “churches” [*ekklesiai*]) in an ecumenical perspective. These four positions coalesce in the polarity of the historical event of Pentecost as the public constitution of the Church (Acts 2) and a primary Pentecostality, or immediate apprehension of the Spirit by the Christian faith, which precedes this historical event and continuously animates and renews it.

This live-giving polarity may be illustrated by the metaphor of a “chopstick theology”<sup>8</sup> as described by Cho Yonggi (b. 1936), the Korean founder of the worldwide largest free church, the *Yoido Full Gospel Church* in the tradition of the *Assemblies of God*. Chopsticks are a common instrument in the popular culture of the Far East; different from Western silver cutlery, they are carved from cheap wood, a basic consumer article, indispensable for daily life. In their practical use they evince the principle of harmony, because one cannot eat with only one stick. In using them almost automatically a constant interaction is created between a fixed and a mobile element, the picking up and holding of the food. Only in this constant tension the two sticks become

---

<sup>8</sup> Cf. H.-S. BAE, *Full Gospel Theology and a Korean Pentecostal Identity*, in A. ANDERSON - E. TANG (ed.), *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2011, 427-446.

the condition of the possibility of eating. The duality of their function is linked to the oneness of the instrument, and in their practical insignificance they reveal the popular world-view of Asian cultures.

The Chinese sign for “human person” (*ren*) is composed from two stilts that support each other. Nobody can live independently from others; each human being exists only in vital alterity. As a social being each person desires harmony in her relationship to God, to society, and to oneself. Particularly in her religious dimension a person finds herself both in relationship to a spiritual “Thou” (Martin Buber) and a social “We” (Heribert Mühlen). God’s providence and the free will of man have to go together for a positive practice of life.

The interplay between a mobile and a fixed element can be observed well in the relationship of Church and ecclesial communities of Pentecostal and charismatic origin, but similarly in the challenge by “new religious movements” outside the Christian flock. Given the rapid increase in membership of such aggregations, this new threat to ecclesiology cannot be discharged in terms of the classical apologetic scheme of a Church – sect dichotomy. A different approach has to be followed, starting from the interaction – and not merely separation – between a vital or elementary religiousness and the Biblical revelation of the one body of Christ. Similar to the circular model of integrating other believers into the Christian salvation history (*Lumen gentium*, 16; *Nostra aetate*) and the attempt to connect the historical division of Churches, denominations, and ecclesial communities with the one Church of Christ (*Lumen gentium*, 15; *Unitatis redintegratio*), a cascading model has to be elaborated that succeeds to interpret and integrate newly emerging religious experiences of the present moment which are still in search of their final image. Given the historical and eschatological dialectic of the universal “body of Christ” as the all-embracing offer of salvation even for the present moment, the question arises of how to evaluate such elementary and natural religiousness in view of a gradual ecclesiology (*Redemptoris missio*, 10). The passage from *preambula fidei*<sup>9</sup> in the heart of non believers toward a gradual maturation of their salvific faith might offer a first glimpse of the task ahead. Searching in analogy for *preambula ecclesiae* in contemporary culture will open a comprehensive vision of the Church and stitch the «split between the Gospel and culture»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cf. BENEDICT XVI, *Apostolic Letter Porta fidei* (October 11, 2011), 10: «In our cultural context, very many people, while not claiming to have the gift of faith, are nevertheless sincerely searching for the ultimate meaning and definitive truth of their lives and of the world. This search is an authentic “preamble” to the faith, because it guides people onto the path that leads to the mystery of God».

<sup>10</sup> PAUL VI, Encyclical *Evangelii nuntiandi* (December 8, 1975), 20: «The split between the Gospel and culture is without a doubt the drama of our time, just as it was of other times».

A theological approach to our theme has to face the contextual dialectic between an emotional embedding of the faith in popular religion and its reception by the ecclesial community – or doesn't it happen the other way round: Popular religiousness today is passing through an active revitalization process, while traditional Christianity is perceived by many as static, less attractive, and set off from everyday's experience?

Here appears the connection of sociological data with theological reflection. According to the analogy of the incarnation of the divine Word in Jesus (*Lumen gentium*, 8; *Dei Verbum*, 13), the message of revelation always meets the natural religiousness of the people, and if the latter changes, a new inculturation is needed<sup>11</sup>. Fatalism or despair about a rapid and worldwide loss of Catholics who pass over to Pentecostal communities, should be answered by a serious search for the signs of times – signal of an ongoing paradigm change of religious experience.

A perception of a dual way of belonging to the Church discloses a further dialectic relationship of a “chopstick ecclesiology”. This will be developed in the following as a polarity between a popular religiosity both inside and outside the Church and with view to a needed integration. In order to avoid misunderstanding it has to be remarked that we always deal with the one Church founded by Christ on the fundament of the apostles and which reaches out beyond her visible limits by her sacramental dynamics. Thus, a “chopstick ecclesiology” actuates itself within the three relations of the Trinitarian mystery: rooted in the universal salvific will of the Father, in the apostolic foundation of the one Church of Christ, and in the Catholic universality which is operated by the Holy Spirit.

### *1. Reciprocity of anthropology and theology*

Evangelicals, Pentecostals and Charismatics are children of their times, and their new forms of being church have developed as a reaction to changes in society. Such changes in the wake of the globalization process, new patterns of thinking and behavior typical of post-colonial and post-modern cultures, yet also unexpected reactions to the attempts of inculturating the gospel at the level of everyday's life, have to be carefully analyzed with view to their prophetic dynamism<sup>12</sup>. Such new social aggregations perhaps might be considered as “re-active churches” in which the religious sense of the people (*sensus*

<sup>11</sup> Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris missio* (December 7, 1990), 32; 38.

<sup>12</sup> Cf. S. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue*, Orbis, Maryknoll (NY) 2011.

*fidelium*) organizes itself in a vital and spontaneous reaction to an evangelization process that comes from the outside. As a consequence, it will not be the task of the evangelizer to follow a one-sided strategy of proclamation, but to equally consider the front- and back-side of evangelization as the fullness of the effusion of the Spirit. Hence, the religious organization of free churches appears largely as a mirror of evangelization. Five anthropological aspects may be connected into a common picture from which, in a second stage, some theological consequences can be derived. These coordinates unravel some signs of religious creativity in the contemporary world, equally applicable to ecclesial and extra-ecclesial religious movements.

1.1 In his research on the modern “risk society”, Ulrich Beck<sup>13</sup> highlights the deep change in personal identity and discovers many common points between a new spiritual consciousness and ethnic cultures. He analyzes, not unlike traditional *rites de passage*<sup>14</sup>, three major steps of initiation. An initial phase of removal from historical prescribed forms and commitments (the “liberating dimension”) is followed by a loss of traditional security with respect to practical knowledge, faith and guiding norms (the “disenchantment dimension”) and finally by the re-embedding into a new type of social commitment (the “control or reintegrating dimension”). Such a gradual shift in church membership comes close to a religious conversion from a hierarchical structure to new social forms of free churches, and it passes through the intermediate freedom (“liminality”)<sup>15</sup> of an exposure to the charismatic impact of the “Spirit”. In times of social and personal crises one’s own life becomes itself a “risk” which is overcome, in both traditional and secular cultures, along the pattern of initiation rites with an immediate influence on the religious behavior. Each human individual is the theater where global cultural shifts are being enacted and resolved by a personal commitment.

1.2 Thomas Luckmann<sup>16</sup> speaks of an “invisible religion” hidden behind modern social forms. His terminology widely corresponds to Clifford Geertz’s interpretation of religion as a “thick description” which discloses the core of a given culture. In similar way, some magisterial documents describe religion as the living core of any culture<sup>17</sup>. This means, by inverse conclusion, that one

<sup>13</sup> Cf. U. BECK, *Risk Society. Towards a new modernity*, Sage, London 1992.

<sup>14</sup> Cf. E. DURKHEIM, *The elementary forms of religious life*, The Free Press, New York 1995.

<sup>15</sup> Cf. V.W. TURNER, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Penguin, Harmondsworth 1974.

<sup>16</sup> Cf. T. LUCKMANN, *The invisible religion*, Macmillan, New York 1967.

<sup>17</sup> Cf. C. GEERTZ, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, 3-30; cf. JOHN PAUL II, *Encyclical Centesimus annus*

has to examine thoroughly the effects which cultural features of the present – such as democratic movements, a changed role of women, or the autonomy of the individual – have on a deeper change of religious consciousness. Under this aspect, medieval Christendom appears as a *societas perfecta*, a perfect blend of cultural Christianity and spiritual experience. In a similar way, the newly emerging traces of a post-modern spirituality will be going to create a new network of global and local forms of communities<sup>18</sup>.

The invisible presence of religion is met by a corresponding activity of the Church operated as universal sacrament. The understanding of dialogue, both interreligious and ecumenical, is not limited to a relationship between Church and other traditions. The Spirit works even silently between those traditions, creating a network of values which ultimately lead to Christ. This universal dimension of a reciprocal transformation among religious communities

«[...] is one way in which she [i.e. the Church] fulfills her role as “sacrament, that is, a sign and instrument of communion with God and unity among all people” (LG 1). She is invited by the spirit to encourage all religious institutions and movements to meet, to enter into collaboration, and to purify themselves in order to promote truth and live, holiness, justice, love and peace, dimensions of that Kingdom which, at the end of time, Christ will hand over to his Father (cf. 1 Cor 15:24)»<sup>19</sup>.

1.3 Such a sociological analysis meets with the ideas of Romano Guardini (1885-1968) on the *End of the modern world* (1947), which he locates in a changed idea of the human personality. On the one side it is the «mass man [...] who is absorbed by technological and rational abstraction»<sup>20</sup> and who finds his orientation from a mass society of superficial populism. His existence is largely determined by rational planning and standardized productivity. Yet on the other side, the manipulation of his autonomy offers the chance to assume a full responsibility – on the condition that the individual possesses a treasure of values by which he may give witness to the liberating forces of religion in the midst

---

(May 1, 1991), 24; PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE - CONGREGATION FOR EVANGELIZATION OF PEOPLES, *Dialogue and Proclamation* (May 19, 1991), 45: «[...] Religion can be said to represent the transcendent dimension of culture and in a certain way its soul».

<sup>18</sup> Cf. JOHN PAUL II, *Apostolic Letter Novo millennio ineunte* (2001), 40: «This [the beauty of the Church's varied face] is perhaps only a beginning, a barely sketched image of the future which the Spirit of God is preparing for us».

<sup>19</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE - CONGREGATION FOR EVANGELIZATION OF PEOPLES, *Dialogue and Proclamation* (May 19, 1991), 80.

<sup>20</sup> R. GUARDINI, *The End of the Modern World*, Isi Books, Wilmington (DE), 1998, 58.

of its enslaving aspects. Guardini says it metaphorically: «Without religion life becomes like a machine without oil; it runs hot; even if it functions, some part of it is always burning out»<sup>21</sup>. However, religion for Guardini is not simply the institutional Church, but the vital source of experience which shows spontaneously and even ecstatic, and can be encountered in pre- and extra-Christian traditions. «A new paganism differing from that of earlier ages will appear in the new world. [...] When contemporary man becomes a pagan he does so in a way completely other than that of the pre-Christian»<sup>22</sup>. The wilderness of nature has to be connected ever new with the message of revelation.

Guardini's analysis leads straight to the emphasis on the *Entweltlichung* («moving away from the Church's worldliness»<sup>23</sup>) in the thoughts of Benedict XVI and Pope Francis. Does here not appear the need for a return to the roots and to the inner experience of being Church in the hearts? Religion corresponds to the double meaning of the Greek *archè*; it arises from the existential ground of subjective identity and self-experience, and integrates itself into the historical beginnings of a particular religious and cultural tradition. Both poles are amalgamated, and always renewed into a creative synthesis which constitutes the red thread of a religious congregation.

1.4 The pointed word of the arising of a “new paganism” may not be seen with polemical eyes, but as a neutral description of such a religious creativity which breaks up in every generation. Religious experience constantly revitalizes and regenerates itself within the conditions of everyday's life, giving meaning, in a particular way, to remarkable crystallization points of human life such as childbirth, social initiation, marriage, suffering, and death. Such an experience can also be evidenced in a rather anonymous way, in the many attempts of seeking for meaningful spirituality beyond trodden paths – within and outside the boundaries of the Church. The colloquial expression, “God does not have grandchildren”, hits the situation well. There are many daughters and sons of God who cultivate a living faith experience, yet such an experience cannot simply be transmitted to the next generation unless the latter experiences religion in their own way.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, 113.

<sup>22</sup> *Ivi*, 101. Cf. J. DANIELOU, *Christianisme et religions non chrétiennes*, in *Etudes* 32 (1964) 335: «The problem of tomorrow is not the problem of atheism: it is that of a new paganism which is seeking itself. [...] Atheism is only the transition between the paganisms of yesterday, those of rural civilization, and those of tomorrow, of industrial civilization. Tomorrow's paganism: That is the problematic to which the Church has to offer an answer».

<sup>23</sup> Cf. BENEDICT XVI, *Speeches*: Freiburg im Breisgau, 25.09.2011, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/travels/2011/index\\_germania\\_en.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2011/index_germania_en.htm) (accessed May 30, 2013).

1.5 The anthropologist Paul G. Hiebert (1933-2007)<sup>24</sup> still adds an important observation. The worldview of both the indigenous cultures and of non-conventional forms of spirituality cannot be conceived as a neat separation of natural – material and supernatural – transcendental elements according to the model of Platonic dualism. Here the integration of a middle level is missing which would be constituted by the rich world of invisible phenomena such as the world of spirits and angels, of demons and forces that control human destiny, of healers and ancestors, of paranormal and magical powers. The scientific perspective of the West has almost eliminated this dimension, and also the Church quite often bypasses this intermediate world although the Bible explicitly deals with such unseen powers. Divine providence and guidance along the history of individuals and peoples as well as the vast realm of healing and miracles offer together a holistic view of the human being in which the excluded middle world has to find its proper place. What seemed to be overthrown, returns through the backdoor, and Hiebert observes that the modern scientific worldview needs to be enriched by the traditional knowledge of indigenous societies. Only in harmony with ortho-praxis and ortho-therapy the orthodoxy of faith can offer convincing answers to the necessities of life.

If thus a “new paganism” constitutes itself again from the immediacy of a primordial and elementary religiousness, it becomes an everyday’s religion at all effects. The religious landscape corresponds then more to populism than to pluralism. The various local expressions of contemporary neo-paganism cannot be described mainly as a pluralism of different religious systems, but by the sharing of their vital and populist basis. Colloquial expressions, such as “We are the people”, “Yes we can”, and finally, “We are Pope”<sup>25</sup>, spontaneously constitute a “people” with a Church-like structure and ecstatic enthusiasm. The McDonaldization<sup>26</sup> of modern mass-society dismisses its children toward a religiously productive future.

## 2. *A new world religion?*

From the above sketched mosaic of epistemological aspects emerges the blueprint of a new world religion whose birthing process lies before our

<sup>24</sup> Cf. P.G. HIEBERT, *The Flaw of the Excluded Middle*, in *Missiology* X (1982) 35-47.

<sup>25</sup> Headline of the German *Bild-Zeitung* on April 20, 2005, following the election of Benedict XVI.

<sup>26</sup> Cf. G. RITZER, *The McDonaldization of Society*, in *Journal of American Culture* 6 (1983) 100-107; J. DRANE, *The McDonaldization of the Church. Spirituality, Creativity, and the Future of the Church*, Darton-Longman & Todd, London 2000.

eyes. Its pattern corresponds exactly to the basic features of contemporary global culture and is structured along the lines of a gigantic network. It has no single founder, no common sacred text, no authoritative hierarchy, yet many charismatic agents, each of which proclaims her or his own personal revelation. They resemble various portals that connect to the internet. Although this contemporary scenery of religious creativity displays an infinite array of spiritual offers, it seems justified to speak of “world religion” in the singular, because an individual person will select from a broad variety just the one spiritual offer to which s/he wants to “belong” and is intended to focus an engagement of “faith” for a longer or shorter period. It may also be argued that the single aggregations count only relatively few members; yet, taken together as parts of a worldwide network, their figures become relevant even for global statistics<sup>27</sup>.

There are no territorial limits for this new world religion; its diffusion is subject to the psychological preference of individuals. The global interaction of religious elements has facilitated a radical shift from a foundation in midst of a territorial culture to a merely psychological “inculturation” into the spiritual seeking of human subjects. Different from the objective and rather stable character of historically founded religions, these new religious movements may be considered as a type of *reactive* religion with at least four constitutive levels interacting in changing proportions. A predominant culture – largely corresponding to the Christian tradition as a religious culture or religion of colonial powers – reacts with forms of popular religiousness and personal experiences which in turn are being canalized by a charismatic leader into a new religious system<sup>28</sup>.

This model has been described by the anthropologist Harold W. Turner (1911-2002) who distinguishes, in historical perspective, two lineages of new religious movements. On one side he observes in the wake of the Protestant reformation a breaking away from mainline Churches and the arising of sectarian movements with a willful and divergent interpretation of the Christian dogma. Yet on the other side in many places of the world a more frequent and spontaneous configuration of spiritual associations according to the pattern

---

<sup>27</sup> According to reliable statistics, the adherents of *New Age* spirituality exceed in numbers the followers of Judaism.

<sup>28</sup> H.W. TURNER, *New Mission Task: Worldwide and Waiting*, in *Missiology* 13 (1985) 5, illustrates this process with a riddle: «“What group of religious forms both excludes Islam and also includes Islam as perhaps the greatest example in history”? Answer: “The group known as new religious movements related to primal religions”. Islam may be regarded as having emerged from the interaction between the religious traditions of the Bedouin tribes of Arabia and the Judaeo-Christian faith, under a creative indigenous leader. It was a new religious form, neither Bedouin nor biblical, born within its own tribal milieu under the influence of a universal religious tradition».

of crisis cults or syncretic interactions can be observed. H.W. Turner<sup>29</sup> sees here a secondary phase of mission as an autonomous process of inculturation and distinguishes four concentric circles of religious development with a farther or closer affinity to mainline theology. On the most distant edge he locates “neo-primal” movements which seek to remodel the inherited primal religions, albeit often with a voluntary and rather free combination of spiritual fragments (generally with the adjective *neo-*; e.g. neo-shamanism, etc.). They are followed by “synthetist” denominations which deliberately reject historical models and develop new composite forms. A third type can be named “Hebraist” movements which, in case of a Biblical background, may adopt elements from the ancient tradition of Israel, although they would not accept a Biblical Christology (e.g. Mormonism, Jehovah’s witnesses or Unification Church). Closer to mainline Christianity are “Independent Churches” which possess some form of Christology although emphasizing a hierarchical (ecclesiological) independence. Some groups, of course, overlap these categories, yet the point is here to show that the envisaged new world religion arises from an ongoing interaction of religious fragments and cultural backgrounds worldwide. While affirming themselves as autonomous religious formations, in a wider sense fruit of the expansion of Christianity yet without any particular relation to the Church, they supersede the traditional focus of mission on conversion. It is evident that these religious aggregations deserve a prudent and critical methodology of encounter, different from the accepted directives for interreligious and ecumenical dialogue.

It is important to state that the second group of movements that grow out of an overlapping of Christian (dominant culture) and primal elements (local, elementary culture) cannot be termed as “sects” in the classical sense. The people do not know the Christian dogma at all and therefore cannot willfully reject it, yet they pick whatever seems meaningful and helps to better legitimate their traditional and vital religiousness. H.W. Turner illustrates this amalgamation of lower and higher religiosity with an early example from Guatemala in 1530, almost contemporary to Martin Luther (1483-1546), yet apparently not influenced by the beginning Protestant reformation<sup>30</sup>. One may therefore postulate at least two distinct origins of the modern religious pluralism, the first one caused by intra-ecclesial division in the wake of the Reformation (and so far the prevailing field of ecumenical studies), and a second one caused by a fusion of elementary and rational religiousness as result

---

<sup>29</sup> Cf. H.W. TURNER, *New Religious Movements in Primal Societies*, in J.R. HINNELL (ed.), *A New Handbook of Living Religions*, Penguin, Harmondsworth 1997, 584.

<sup>30</sup> Cf. *ivi*, 582.

of the dynamics inherent to inculturation processes (so far an almost neglected field of intercultural studies). The increasing globalization of religious ideas definitely necessitates a greater emphasis on the self-unfolding mechanisms of cultural interaction rather than a theoretical categorizing according to ecumenical classification.

This reactive and hypothetical (no-name) world religion becomes manifest in the shape of transconfessional mega-networks which reflect no more territorial cultures but connect different character types and offer variegated responses to the cultural crisis of today. A further constitutive element is provided by the social structure of the population. While the poorer strata of society migrate frequently to evangelical and Pentecostal denominations, the middle and higher classes show an interest for alternative and non-Christian forms of spirituality. By way of example, only two such mega-networks shall be briefly mentioned<sup>31</sup>.

(1) The fundamentalist network connects both Catholic and Protestant groups in a transconfessional spirituality while extending also to other religions. Frequently arises the problem of a double membership when the faithful retract from their ordinary communities and appear as “remote controlled” by new revelations or by the technical means of an “electronic Church” (with satellite programs or internet providers). The promise of undisputed certainties and the prevailing of traditional values in times of insecurity and social or personal crises attracts mainly people with a fearful mind to such messages of evangelical self-assurance.

(2) The Pentecostal-charismatic network instead draws more on the emotional side of religious experience. Besides the ecstatic type of spirituality and the understanding of religion in terms of therapy and healing, faith is quite often understood as a state of rapture where the true believers already participate in the glory of God and are no more confined to an earthly valley of tears. As a consequence, there is little willingness to engage in institutionalized projects of social responsibility; personal sanctification and confidence in the grace of being “born again” are of greater importance.

Some of the factors that may account for the rapid growth of Pentecostal and charismatic movements include the emphasis on a direct experience of divine presence and the notion that individual believers can have a direct communication with God in the Spirit. While this is a profound incentive for those who are powerless politically, economically or within traditional religious

---

<sup>31</sup> For more details cf. M. FUSS, *L'arcobaleno della nuova religione mondiale*, in *Lateranum* 62 (1996) 437-457.

hierarchies, the fluid authority structures allow leadership opportunities for women and other marginalized people. Pentecostalism appears socially as a safe haven in the turmoil of globalization<sup>32</sup> and theologically as a revivalist movement which succeeds to implant a down-to-earth spirituality in the hearts of believers. Although historically Pentecostalism is a late offspring of the Reformation, it has little controversial interest, and a dialogue will be meaningful if it touches on very practical issues of the Biblical revelation.

So far the bird's eye view on the reciprocity between ecclesial and extra-ecclesial forms of spirituality has shown the need for a new kind of dialogue with "new religious movements", in particular with Pentecostal and charismatic spirituality. Such a dialogue has to take into account four coordinates: it has to be constructed from the grass-root level of individual religious experience and new forms of religious aggregation; it has to read carefully the signals of religion in contemporary mass culture and will take notice of a more dynamic relationship of Church and society. As such it relies on the experiences of ecumenical-interreligious encounters and yet has to develop a methodology of its own for a dialogue with the patchwork-religiosity of the above sketched new world religion. In the following part of this paper some theological responses to the Pentecostal challenge shall be discussed.

### 3. Dialogue of spiritual experience

Cardinal Walter Kasper has addressed the Churches of the Reformation as "Churches of a new type"<sup>33</sup>, pointing besides the doctrinal and institutional differences to a new understanding of ecumenical dialogue. It is time, therefore, to

---

<sup>32</sup> The PENTECOSTAL AND CHARISMATIC RESEARCH INITIATIVE at the University of Southern California (<http://crcc.usc.edu/initiatives/pcr/growth.html> [Accessed July 18, 2013]) offers this interesting forecast: «All of this suggests that if the political and economic stressors associated with globalization continue to become more acute in the developing world, the dramatic growth of Pentecostal and Charismatic religion in the global South and East is likely to continue unabated for years to come. It may also herald the "Pentecostalization" of other Christian denominations – and perhaps even other faith families, like Islam and Hinduism – where religious frontiers coincide with rapid social change».

<sup>33</sup> W. KASPER, *Current Problems in Ecumenical Theology* (2003; without further indication), annotation n. 41: «I say deliberately: a new type of church and I prefer this formula of Cardinal J. Willebrands (The Notion of "Typos" within the one Church [1970], reprinted in: *Information Service* 1999/II-III, 130-140) to that of "Dominus Jesus" 17, which says that what is meant is not a church in the true sense. That formulation has to be understood in the sense of the scholastic doctrine of analogy. In that sense, it does not say that the churches issued from the Reformation are non-churches or fictitious churches; it does not exclude, or it rather includes that in comparison with the Catholic understanding of the Church they are churches in an analogous sense».

Quoted from: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20030227\\_ecumenical-theology\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html) (accessed May 30, 2013).

develop a new way of dialogue with New religious movements inside and outside the Church, the latter might be also termed “religions of a new type”. As the Church recognizes elements of truth and holiness in the world’s religions (*Nostra aetate*, 2), she also acknowledges elements of sanctification and truth in ecclesial communities (*Lumen gentium*, 8). Such elements cannot be discussed in theory only; in their practical outreach they merge as ways of sanctification. Traditionally the two economies of revelation and salvation are considered as the focal points of the systematic presentation of faith, yet both are embraced by the economy of spiritual experience which finds its breeding ground in the vital and popular religiosity irrespective of a Christian orientation.

A theological dialogue – interreligious and ecumenical – reaches out deeply into human dimensions such as a renewal of the personal initiation process, a contextualization into one’s own cultural background, and a communication and eventually sharing of a living experience of the Spirit. As such it is grounded in popular religiosity with its amalgamating tendencies. The positive acknowledgement by the popes of this simple religion of the people<sup>34</sup>, notwithstanding superstitions, distortions and the need for constant purification, opens a new level of dialogue that reaches out to the experience of the ordinary people. John Paul II has frequently expressed his high esteem:

«Popular religiosity is a privileged expression of the inculturation of the faith. It is not only concerned with religious notions, but with values, criteria, patterns of behavior, and attitudes which grow from the Catholic dogma, constitute the knowledge of our people, and build its cultural matrix»<sup>35</sup>.

And he added a note on the process of its emergence:

«One should not forget that the proselytizing activities of sects as well as the danger of secularism may find support in the disappearance of those cultural and religious expressions which in all their simplicity and limitation were able to assure to the simple people the experiences of religiousness, of brotherhood and of living together in family and society»<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> PAUL VI, Encyclical *Evangelii nuntiandi* (1975), 48: «We readily call it “popular piety”, that is, religion of the people, rather than religiosity».

<sup>35</sup> JOHN PAUL II, *Apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell’Episcopato latino-americano*, 13 (Oct. 12, 1992); *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV, 2 (1992) 324: «La religiosità popolare è un’espressione privilegiata dell’inculturazione della fede. Non si tratta solo di espressioni religiose, ma di valori, di criteri, di comportamenti e di atteggiamenti che nascono dal dogma cattolico, che costituiscono il sapere del nostro popolo e che formano la sua matrice culturale».

<sup>36</sup> JOHN PAUL II to the Members of the Episcopal Conference of Ecuador at their Ad limina visit (June 21, 1994): «Non bisogna dimenticare che l’azione proselitista delle sette, così come il pericolo del secola-

Even the caution by Paul VI about the ambivalence of popular religion implicitly contains the observation that, at times, sectarian religiosity emerges from the humus of popular piety. Even if for various reasons such an expression of spiritual experience may not be acceptable to the Church, it has to be encountered on the same level of a living experience of faith, even before a dogmatic confrontation appears meaningful. The critical remarks by Paul VI allow a new look into the nature of these “sects” as communities of spiritual experience, and thus open a new focus on a so far neglected dimension of dialogue:

«Popular religiosity, of course, certainly has its limits. It is often subject to penetration by many distortions of religion and even superstitions. It frequently remains at the level of forms of worship not involving a true acceptance by faith. It can even lead to the creation of sects and endanger the true ecclesial community»<sup>37</sup>.

From a conspectus of such elements emerges the need for a new and specific form of dialogue with those forms of spirituality which grow out of syncretistic movements in a broader sense. Its precise method still has to be developed, yet the diversity of such aggregations inside and outside the Church meets in the fact that they express a new phase of criticism of religion. No more the existence of God is the issue, but the nature of the existential relationship between humans and the divine is put under scrutiny. Instead of the classical *a*-theism one should here speak of a *pre*-theism in the sense that the reality of God is not explicitly rejected, but his knowledge remains confined to many intermediate levels. The world of new religious movements shows an abundance of notions of divinity; the object of criticism is the personal relationship (*religio*) with a personal God. The broad range of “supernatural” experiences of the Spirit as a cosmic or a purely subjective-emotional energy often do not reach the revelation of the personal relationships within the trinitarian life of God.

By analogy, this new mode of criticism of religion also considers a pre-ecclesiology with the presence, in various degrees, of many constitutive elements of the Church while their full connection to the mystical body of Christ has not yet been specified sufficiently. The ecumenical principle of a “hierarchy of truths” (UR 11) is a precious indicator for a methodology of dialogue.

---

rismo, trovano punti di appoggio nella scomparsa di quelle espressioni culturali e religiose che, pur nella loro semplicità e limitatezza, assicuravano alla gente semplice le esperienze della religiosità, della fraternità e della convivenza familiare e sociale» ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1994/June/documents/hf-jp-ii\\_spe\\_19940621\\_limina\\_ecuador\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/June/documents/hf-jp-ii_spe_19940621_limina_ecuador_it.html)) [accessed May 21, 2013]).

<sup>37</sup> PAUL VI, Encyclical *Evangelii nuntiandi* (1975), 48.

#### 4. The discussion on “subsistit in”

The dogmatic Constitution *Lumen gentium* on the Church emphasizes a dialectical perspective of the social and spiritual reality of the Church. Both are considered as virtually congruent, yet the formulation also paves the way for a broader understanding as it acknowledges, besides the Churches in the full hierarchical tradition, genuine ecclesial elements even in other Christian denominations, as in the Churches and ecclesial communities founded after the reformation. This central text overcomes the perspective of division and sectarianism, and allows to consider evangelical, Pentecostal and charismatic communities as “signs of the times” on the way towards the one Church of Christ.

This inclusive perspective can be found precisely in the same expression *subsistit in* which often is understood as a narrow restriction on the Catholic Church. A careful distinction of this much debated formula is therefore needed. *Lumen gentium*, 8, says:

«This Church constituted and organized in the world as a society, *subsists in* the Catholic Church, which is governed by the successor of Peter and by the Bishops in communion with him, although many elements of sanctification and of truth are found outside of its visible structure. These elements, as gifts belonging to the Church of Christ, are forces impelling toward catholic unity. [...] Thus, the Church, although it needs human resources to carry out its mission, is not set up to seek earthly glory, but to proclaim, even by its own example, humility and self-sacrifice».

A dogmatic-hierarchical consideration<sup>38</sup> will be inclined towards an exclusive understanding of the formula, applying the *subsistit in* only to the Roman Catholic Church while negating to other ecclesial Communities the character of being Church in the full sense. However, the immediate context

---

<sup>38</sup> CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Responses to some questions regarding certain aspects of the Doctrine on the Church*, in *AAS* 99 (2007) 604-608, Response to the second/third question: «It is possible, according to Catholic doctrine, to affirm correctly that the Church of Christ is present and operative in the churches and ecclesial Communities not yet fully in communion with the Catholic Church, on account of the elements of sanctification and truth that are present in them. Nevertheless, the word “subsists” can only be attributed to the Catholic Church alone precisely because it refers to the mark of unity that we profess in the symbols of the faith (I believe... in the “one” Church); and this “one” Church subsists in the Catholic Church. [...] It follows that these separated churches and Communities, though we believe they suffer from defects, are deprived neither of significance nor importance in the mystery of salvation. In fact the Spirit of Christ has not refrained from using them as instruments of salvation, whose value derives from that fullness of grace and of truth which has been entrusted to the Catholic Church».

of *Lumen gentium*, 8, and *Unitatis redintegratio*, 3, admits the dispensation of the instruments of salvation beyond its visible boundaries and considers the Church as one reality, together hierarchical and spiritual. *Subsistit in* appears simultaneously as interior and exterior vision of the copious elements of holiness and truth of the one body of Christ. *Lumen gentium*, 8, can thus resume:

«The society structured with hierarchical organs and the Mystical Body of Christ, are not to be considered as two realities, nor are the visible assembly and the spiritual community, nor the earthly Church and the Church enriched with heavenly things; rather they form one complex reality which coalesces from a divine and a human element. For this reason, by no weak analogy, it is compared to the mystery of the incarnate Word. As the assumed nature inseparably united to Him, serves the divine Word as a living organ of salvation, so, in a similar way, does the visible social structure of the Church serve the Spirit of Christ, who vivifies it, in the building up of the body. This is the one Church of Christ».

The spirit behind this passage coincides with the theological principle of H.U. von Balthasar when he deals with the relationship of (spiritual) constitution and (social) form of the Church in view of the saving mediation of Christ:

«The content (*Gehalt*) does not lie behind the form (*Gestalt*), but within it. Whoever is not capable of seeing and “reading” the form will, by the same token, fail to perceive the content. Whoever is not illumined by the form will see no light in the content either»<sup>39</sup>.

A hermeneutical circle of a “listening” and “seeing” dialogue<sup>40</sup> opens here: the same Spirit who brings about the contemporary culture, gives also the grace to discern these realities as “signs of times,” as God’s Word for

<sup>39</sup> H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord. Vol. 1: Seeing the form*, Clark, Edinburgh 1982, 151.

<sup>40</sup> Cf. JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte* (January 6, 2001), 56; the same hermeneutical circle in the words of John Paul II: «[...] a fundamental principle not only for the endless theological investigation of Christian truth, but also for Christian dialogue with other philosophies, cultures and religions. In the common experience of humanity, for all its contradictions, the Spirit of God, who “blows where he wills” (Jn 3:8), not infrequently reveals signs of his presence which help Christ’s followers to understand more deeply the message which they bear. Was it not with this humble and trust-filled openness that the Second Vatican Council sought to read “the signs of the times”? Even as she engages in an active and watchful discernment aimed at understanding the genuine signs of the presence or the purpose of God, the Church acknowledges that she has not only given, but has also received from the history and from the development of the human race» (*ibidem*).

today, and enables Christians to humbly serve this same culture in view of the edification of His body.

The presence of Christ in the Holy Spirit extends beyond the boundaries of the categorical revelation, and it needs the right “vision” in order to perceive the “form” of Christ within the limits of his historical appearance. This does not mean to accept an unlimited pluralism of offers of salvation, but means exactly the recognition of the fulness of salvation in its historical uniqueness which in Him is present for all mankind. Extended to ecclesiology, this position holds the unique realization of the Church in her full form as willed by Christ, while it allows to accept, at the same time, her dynamic extension even beyond her visible boundaries. Since Jesus Christ has founded only one Church as his continuing presence in the world, only one historical subject can exist which preserves the fulness of his spiritual and temporal gifts throughout the centuries. While expressing the singularity of one body of salvation against a liberal multiplication of ecclesial elements, *subsistit in* contains, in the temporal sense, the oneness and historical continuity without denying the existence of «various elements of sanctification and truth»<sup>41</sup> in other ecclesial realities.

A. Grillmeier comments on the tension between the universal salvific mediation of Christ and the necessity of the Catholic Church as the historically composed unity of local churches in the visible communion with the bishop of Rome. He considers the discovery of ecclesial elements outside the one Church of Christ as

«true goods of the foundation by Christ which have been saved even into the separation: [...] the word of revelation, the sacraments, and the ministry, the priesthood. Thus, an extra-ecclesial “ecclesiality” is being realized as participation in the one foundation of Christ. Even this ecclesiality of the non-catholic churches and Communities has to be explained from the idea of sacramentality (unity of sign and symbolized meaning)»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Commentary on the Document “Responses to some questions regarding certain aspects of the Doctrine on the Church”*, in *Notitiae* 43 (2007) 398-415: «In choosing the word “*subsistit*” the Council intended to express the singularity and non “multipliability” of the Church of Christ: the Church exists as a unique historical reality. Contrary to many unfounded interpretations, therefore, the change from “*est*” to “*subsistit*” [...] simply signifies a greater openness to the ecumenical desire to recognize truly ecclesial characteristics and dimensions in the Christian communities not in full communion with the Catholic Church, on account of the “*plura elementa sanctificationis et veritatis*” present in them. Consequently, although there is only one Church which “subsists” in one unique historical subject, there are true ecclesial realities which exist beyond its visible boundaries».

<sup>42</sup> A. GRILLMEIER, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare*, Teil I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, 175: «[...] in die Trennung hineingerettete wahre Güter der Stiftung Christi [...]: das Offenbarungswort und die Sakramente und auch das Amt, das Priestertum.

Grillmeier points at the greater context in *Lumen gentium*, 15, with its positive enumeration of those ecclesial elements:

«With those who, being baptized, are honored with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve unity of communion with the successor of Peter. For there are many who honor Sacred Scripture, taking it as a norm of belief and a pattern of life, and who show a sincere zeal. They lovingly believe in God the Father Almighty and in Christ, the Son of God and Saviour. They are consecrated by baptism, in which they are united with Christ. [...] They also share with us in prayer and other spiritual benefits. Likewise we can say that in some real way they are joined with us in the Holy Spirit, for to them too He gives His gifts and graces whereby He is operative among them with His sanctifying power. Some indeed He has strengthened to the extent of the shedding of their blood».

At this point, most of the arguments are listed which will accompany a serious dialogue and engage theologians in a careful discernment with Pentecostal and charismatic communities. If on the one hand the full communion with the body of Christ is manifested in the Eucharist, and the problematic issue of reciprocal admission still reveals the bleeding wound of separation, on the other hand the inclusive understanding of the Church as the “universal sacrament of salvation” (*Lumen gentium*, 1) offers the possibility of a deeper and more positive consideration of non-catholic denominations.

### 5. A new Pentecostality of the Church

Without expressly using the term, the final statement of the *Fifth General Conference of the Bishops of Latin American and Caribbean* (Aparecida, 2007) calls for a new Pentecostality of the Church. The hope for a “new Pentecost” runs like a red thread through the document, and adopts thus a basic element of the Pentecostal movement. Beyond the singular historical event, the missionary spirit of the Church on Pentecost becomes a constitutive gift which unfolds its missionary dynamic in all ages. Both the charism of the developing hierarchical institutions and the living faith of the baptized “saints” (Rom 1:7; Col 3:12) can be traced back to the historical event of the outpouring of the Spirit.

---

Dadurch ist außerkatholische “Kirchlichkeit” in Teilhabe an der einen Stiftung Christi verwirklicht. Auch diese Kirchlichkeit der nicht-katholischen Kirchen und Gemeinschaften ist von der Idee der Sakramentalität (Einheit von Zeichen und Bezeichnetem) her zu klären».

The “ecumenical” and universal outreach of the Spirit of Christ as manifested on Pentecost, is the *raison d’être* both of the universal catholicity (*ad extra*) and of the spiritual communion (*ad intra*) within the Church. In openness to the enthusiastic presence of the divine Spirit each person maintains her / his particular culture and originality and yet finds herself integrated into the living solidarity of the Church. The baptism of the Roman centurion Cornelius (Acts 10-11) reveals the all-embracing dynamism of the Spirit of Christ in the simultaneous conversion of Peter and the pagan. The Spirit of Pentecost leads structurally to an ecclesiology of synodality and *koinonia* and lets the people of God grow ever more into a “community of communities”. John Paul II sees the process of a new evangelization in an active and passive sense. In the measure as the Church renews herself from the enthusiasm of the beginning, she will be able to irradiate a missionary spirit towards the world of today<sup>43</sup>. The ecumenical outreach of the Church of Christ and the continuing principle of a new Pentecostality are largely identical, as the final statement of Aparecida has it:

«Through the effective presence of his Spirit, God assures until the *parousia* his offer of life for men and women of all times and places, pressing forward the transformation of history and its dynamisms. Hence, today the Lord continues to pour out his Life through the work of the Church, which with “the power of the Holy Spirit sent from heaven” (1 Pet 1:12) continues the mission that Jesus Christ received from his Father (cf. Jn 20:21)» (n. 151).

Connected with the apostolic tradition and the eucharistic communion of the Church, Pentecostality is simultaneously open to the signs of the Spirit of Christ even beyond her visible boundaries. It creates a motherly Church which embraces the poor with their sorrows and needs and provides them shelter. In this spirit of tenderness and engaged witness each member of the Church will be enabled to proclaim the great deeds of God in her or his own language. The missionary command in its classical translation, «Go into the whole world [...]» (Mk 16:15) is not just a call to a territorial extension of a univocal mission over all people; it expresses, at the same time, the dynamic process of encounter, contextualization, and confrontation as operated by the Spirit: «*As you are going out... proclaim...*» [gr.: *poreuthentes*; lat.: *euntes*]. Pentecostality displays the deeper nature of dialogue as a reciprocal conversion, as Aparecida observes:

---

<sup>43</sup> Cf. JOHN PAUL II, *Novo millennio ineunte* (2001), 40.

«At this new stage of evangelization, we want dialogue and ecumenical cooperation to lead to promoting new forms of discipleship and mission in communion. We note that where dialogue is established, proselytism diminishes, mutual knowledge and respect increase, and possibilities for witnessing together expand» (n. 233).

## 6. Conclusion

A careful reading of some recent magisterial documents<sup>44</sup> offers a rich mosaic of specific responses to the particular problems of conflictual orientations in the overlapping areas between ecumenical and interreligious dialogue. These elements for a “dialogical apologetics” could be collected in a pastoral directory according to the model of the *Ecumenical directory*, compiled by the Pontifical Council for Christian Unity (1993/1995). Such a publication would facilitate Christian witness and an authentic “*diakonia* to the truth” along the “streets” of the world (cf. *Fides et ratio*, 2). It would also offer pastoral guidelines for the creation of institutional “round tables” on the level of national or continental Episcopal conferences with the task to observe the changing multi-religious and ecumenical situation, to elaborate pastoral and catechetical material, and to develop relevant formation programs for catechists and pastoral workers.

In a further consideration there appears the need for the creation of new pastoral ministries for engaged lay people who would be qualified to offer a practical orientation in the confusing waters of spiritual offers. They would be equipped with a solid knowledge of the wide spectrum of emerging forms of spirituality and would thus be able to accompany spiritual seekers on their pilgrimage. At the same time these ministers would offer a personal presence

---

<sup>44</sup> Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris missio* (1990); PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE - CONGREGATION OF THE EVANGELIZATION OF PEOPLES, *Dialogue and Proclamation* (1991), 13; SECRETARIAT FOR CHRISTIAN UNITY, SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS, SECRETARIAT FOR NON-BELIEVERS, PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE, *The phenomenon of sects or new religious movements. A preliminary report* (1986), *Origins* vol. 16, No. 1 (May 22, 1986) (original in French: *La Documentation Catholique*, No. 1919 [01.06.1986]); PONTIFICAL COUNCIL FOR CHRISTIAN UNITY, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (1993); Id., *The ecumenical dimension in the formation of those engaged in pastoral work* (1995); THE WORKING GROUP ON NEW RELIGIOUS MOVEMENTS, *Sects and New Religious Movements. An Anthology of Texts from the Catholic Church 1986-1994*, United States Catholic Conference, Washington DC (1995); CONGREGATION FOR THE CLERGY, *General Directory for Catechesis*, 1997, n. 203; JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte* (2001); PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE - PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life* (2003); cf. M. FUSS (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, PUG, Rome 1998 with the documentation of a world-wide research project of the Vatican Dicasteries and Catholic Universities (F.I.U.C. / IFCU) (uncomplete list).

wherever ecclesial situations become too anonymous, and, according to the model of traditional fraternities, would console and serve people in critical moments of their lives (such as childbirth, marriage, illness, death). They would transplant traditional popular religiosity into the changed framework of contemporary culture, would cultivate it and make it the meeting place where the Church truly encounters the people, spreads her roots deep into the local culture, and builds up the people of God.

Such a renewed missionary presence requires a genuine *metanoia* of pastoral practice, as a second look at the metaphor of the chopstick-theology and the expectation of a new pentecostality shows. Rom 12:2 contains in a nutshell the entire process of a confrontation with ecclesial and extra-ecclesial movements in the ever contemporary culture: «Do not conform yourselves to this age but be transformed by the renewal of your mind, that you may discern what is the will of God, what is good and pleasing and perfect».

In the Greek text the author speaks of “this age” (“aion touto”) and makes a clear distinction in terms of a response of the faithful between “conforming” themselves and letting themselves be “transformed by renewal”. Probably there could be no better definition of the contemporary New Age movement with its confusing plurality of new religious movements than the somehow vague and indefinite formulation “this age”. The two words indicate, on the one hand, the contemporaneous and particular aspects (“this”) of the prevailing mentality, and capture, on the other hand, the fleeting and rapidly changing issues of any religious-cultural environment (“age”) – in modern terminology, the “liquidity”<sup>45</sup> of modernity or the “now” of the proposed dawn or breakthrough to a new level of conscience. By changing the emphasis from “new” to “this” age, the author implicitly states that every age along the spiritual evolution of humankind is characterized by its own worldview and “this” is the theater for the Church’s apologetics<sup>46</sup>. The catchy slogan, “the Church always has to face those sects which she deserves”, expresses this same fluidity and contemporaneity. It underlines the close and critical relationship which calls Christians to a careful reading and discernment of the spirits of those alternative cultural patterns and movements of which they themselves sometimes are part without fully realizing it.

Rom 12:2 unfolds this critical discernment with the combination of “schema” and “morphè”. A superficial conformity to the assimilating pattern of

---

<sup>45</sup> Cf. Z. BAUMANN, *Liquid Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; cf. BENEDICT XVI, *Pastoral visit to Aquileia and Venice. Meeting with representatives of the world of culture and of the economy*, Basilica of Saint Mary of Health, Venice, May 8, 2011.

<sup>46</sup> Cf. K. RAHNER, *Faith Today*, Sheed & Ward, London 1967.

a mass society (“sys-schematizein”) according to the model of a post-modern “do-it-yourself” religiousness is rejected in view of a deeper transformation of the mind (“meta-morphosis”: “be transformed”) so that the person – in line with an attentive discernment of the will of God – will be able to operate a constructive engagement that benefits the world. Church as the body of Christ and as the “spiritual worship” (Rom 12:1) in the midst of ever changing times, is visibly constituted by Him through the transformation of the faithful into a «living sacrifice, holy and pleasing to God» (Rom 12:1). Spiritual and temporal realities coincide in His own mediation. As the one Church is not static, but a vital body whose head is Christ, the relationship of Church, ecclesial communities, and extra-ecclesial non-conventional forms of spirituality can therefore not be fixed by formal schemes. It has to be sought in the dialectics of historical continuity and ever new edification in the souls of spiritual seekers who let themselves be reconciled by the Spirit of the Lord. One may recall the precious word of Paul VI on the Church in the continuous process of becoming (“in fieri”)<sup>47</sup> on her pilgrimage toward a “hierarchy of sanctity” and a gradual “epiphany of the mystical body who is apostolically structured and spiritually animated”.

The neutral formulation “this age” in Rom 12:2 with its reference to “contemporary culture” in general implicitly states that all citizens are part of it, irrespective of their personal belonging to a particular world-view or religious community. The ever contemporary “age” is based on a spirit which transversely pervades the way of thinking and behaving of people. The admonition not to conform uncritically to this worldly spirit and to attentively read the signs of times presupposes, on the contrary, that these signs of times, like a network, create the pattern of modern mass culture with its values and spiritual practices. All are involuntary part of it, be they members of a Church or free-lance seekers for truth. This fact perhaps explains the confusion with the overlapping terminology of “new religious movements”, sometimes understood as new Christian groups in the wake of a new evangelization, sometimes uncritically applied to all non-conventional forms of spirituality. There are obviously parallel structures and teachings as both groups equally draw their identity in response to the prevailing general culture.

At this point the Pentecostal-charismatic challenge has to be met more by complementarity than by dissociation in the sense of the classical word of

---

<sup>47</sup> PAUL VI, *Che ne dite* - General Audience, November 24, 1971, in: *Insegnamenti IX* (1971) 1013: «[...] vedremo che cosa è questa nostra Chiesa in fieri, cioè pellegrina verso quella dove la gerarchia della santità tutta e sola la domina; ella è la manifestazione congiunta nella testimonianza a Cristo dell’apostolo umano, nelle sue strutture gerarchizzate su tutta la scala del Popolo di Dio, e dello Spirito di Pentecoste, epifania cioè del Corpo mistico, apostolicamente strutturato e spiritualmente animato».

the «two hands, the Son and the Spirit»<sup>48</sup>, with whom God forms and continuously renews the Church. The metaphor of the “chopstick theology” may here be helpful again.

Michael Fuss  
fuss@pul.it  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma

### *Summary*

Contemporary culture, and even counter-culture has generated new types of religious experience, as diverse as the secular New Age and many successful renewal movements of the Pentecostal and charismatic type in the Churches. Besides the established ecumenical, interreligious, or simply cultural dialogue new forms of theological encounter have to be proposed with regard to this universe of “new religious movements”. This paper attempts to disclose a common basis of such spiritual creativity in popular religiousness and to detect surprisingly the openness of those theological notions which generally are quoted in support of the full subsistence of the foundation of Christ in the Catholic Church. Thus “Churches of a new type” (W. Kasper) and “religions of a new type” stand to each other in reciprocal relationship and invite the Church to invoke a new Pentecostality, the ever renewing presence of the Spirit of Christ.

---

<sup>48</sup> Irenaeus of Lyons with reference to Is 64:7: «Lord, you are our father; we are the clay and you our potter: we are all the work of your hands».

# ANTROPOLOGIA DEL BUDDHISMO MAHAYANA

## La dignità umana alla luce del messaggio di Buddha

*Jae-Suk Lee\**

L'uomo nel mondo occidentale viene considerato come colui che vive la sua dignità ed esercita i suoi diritti in piena autonomia. Secondo il buddhismo invece, l'uomo è sottomesso al karma<sup>1</sup>, ossia la legge di causa ed effetto e per questo motivo appare più passivo che attivo. L'uomo è condizionato dall'ignoranza e da varie forme di sofferenza, trovandosi nel ciclo del *samsara* che si ripete eternamente. In tale esistenza, segnata dal mutamento continuo, l'uomo è inclinato a chiudersi nell'egoismo del "piccolo Sé" (Sé convenzionale), chiedendo i suoi diritti e riferendo tutto a se stesso. Tuttavia, l'insegnamento del Buddha offre una via per spezzare il condizionamento della catena del karma, proponendo la liberazione dai limiti dell'esistenza precaria. Il raggiungimento del *nirvana* corrisponde allo svuotamento da ogni attaccamento alle cose terrene e si realizza nell'illuminazione, mèta suprema del cammino buddhista. A questo punto l'uomo raggiunge il "vero Sé," ossia – secondo la terminologia del Mahayana – il "grande Sé", attingendo allo svuotamento dell'ego, superando ogni dualismo e aprendosi all'altruismo. In questo caso, l'uomo appare come un soggetto attivo, non più passivo, spinto da passioni e attaccamenti. Mentre nella vita convenzionale la dignità e il diritto servono per circoscrivere la malvagità passionale secondo la retribuzione del *karma*, essi diventano nel corso della vita spirituale sempre più espressione di un rapporto reciproco, in cui si sottolinea maggiormente la responsabilità del dare che il diritto da consumare.

---

\* Professore Incaricato di *Religioni Orientali*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Parola sanscrita derivata dalla radice *kr* con il significato di agire, sta al centro di una visione del mondo che interessa non solo l'induismo nelle sue forme antiche e moderne, ma ugualmente il giainismo e il buddhismo. La dottrina buddhista del karma è basata sulla legge di causa ed effetto, secondo la quale la somma delle azioni buone e cattive compiute nel corso di una vita viene determinata automaticamente dal merito o demerito morale della vita passata oppure determinerà la vita futura.

Questo articolo presenta, sulla base dell'analisi dei testi canonici sia del buddhismo Theravada che Mahayana, in forma integrale tre aspetti (filosofico, etico e spirituale) circa la dignità umana, sulla scia della definizione del *Dharma*.

### 1. Rivelazione del Dharma eterno e dignità umana

La nozione di *Dharma*<sup>2</sup> (pali: *Dhamma*), come quella del *karma*, è un concetto fondamentale per tutte le religioni indiane. Nell'Induismo, il *Dharma* indica la Legge, l'ordine cosmico, la potenza e il principio eterno, che sostiene le funzioni essenziali della natura ed è l'origine di tutti gli esseri. Tale Legge corrisponde, nel mondo umano, all'ordine morale-religioso in quanto è "la regola che fissa la condotta degli esseri", non solo la "virtù e qualità morale e rettitudine", ma anche il "dovere relativo al sacrificio", ossia "diritto", "giustizia", "consuetudine sociale", il sistema sociale secondo la "casta". Considerando il fatto che l'Induismo conosce un principio eterno e una verità rivelata che attribuisce a ogni individuo e alla società l'appropriato modo di vivere e praticare il dovere etico secondo l'appartenenza castale, si definisce perfino come *Sanatana Dharma*, Legge eterna.

Staccandosi da ogni preconcetto di carattere gerarchico-sacerdotale dell'Induismo, soprattutto il Buddhismo Theravada adotta il termine, scritto con la maiuscola, per indicare l'intero insegnamento del Buddha ossia la Dottrina nella sua complessività, mentre il Mahayana ne attribuisce inoltre le connotazioni di "essenza", "principio", "ordine (legge) cosmico", "provvidenza", "verità", "assoluto", oppure *Shunyata* (Vuoto) e "Realtà ultima". Invece il *dharma* con minuscola indica gli elementi più piccoli della materia, l'insieme di tutti i fenomeni, le "cose del mondo", come pure le singole norme di vita sociale e retta condotta.

Il *Dharma* è esistito da sempre, esiste ed esisterà, indipendentemente dalla sua scoperta da parte del Buddha Sakyamuni storico, che l'ha reso visibile nella sua illuminazione. Sulla bocca di Buddha, la Verità eterna (*Dharma*) diventa la Dottrina, insegnamento religioso e spirituale. In questa prospettiva Buddha non incorpora la Verità stessa, ma ne è l'esploratore<sup>3</sup>, che insegna un cammino per raggiungerla. Egli stesso ha seguito il sentiero, l'ha predicato e

<sup>2</sup> La forma sanscrita deriva dalla radice *dhr* che ha il senso primario di "esistenza autonoma" o "indipendenza" da ogni essere antecedente. In questo caso Dharma è "ciò che sostiene", cioè la Legge universale che mantiene e sostiene ogni cosa. Per l'individuo Esso corrisponde alla norma etico-morale da osservare.

<sup>3</sup> Cf. *Samyutta Nikaya* (d'ora in poi: *SN*), Seconda Parte, Libro I, cap. I, 20, in *Samyutta Nikaya (Discorsi in gruppi)*, tr. V. Talamo, Ubaldini, Roma 1998, 221. Per facilitare il riferimento immediato

insegnato, ma il suo insegnamento non era frutto del suo ragionamento, bensì nasceva dalla rivelazione del *Dharma* eterno. L'uomo può giungere alla porta dell'immortalità quando si unisce al *Dharma* e diventa egli stesso Buddha ("lo svegliato"). Tale titolo onorifico indica una persona a cui è stato concesso il *Dharma* in modo più perfetto, come ha potuto mostrare il Buddha Sakyamuni nella sua esistenza storica.

Per questo motivo il Buddha Sakaymuni è giunto al "nirvana eterno" nel momento della sua morte. Alla domanda dei discepoli intorno a chi avrebbero dovuto seguire in futuro, egli rispose di rifugiarsi unicamente nel *Dharma*, verità eterna, per la propria salvezza:

«Pertanto, o Ananda, dimorate in voi isolati (in voi stessi), in voi rifugiati, in null'altro rifugiati, nel *Dharma* isolati, nel *Dharma* rifugiati, in null'altro rifugiati. [...] Ecco, o Ananda, un monaco nel corpo osservando il corpo, dimora strenuo, attento, consapevole, lontano dal mondo della cupidigia e della sofferenza; nella sensazione, nella mente, negli elementi, osservando gli elementi, dimora strenuo, attento. [...] E quei monaci, o Ananda, che dopo di me (dopo la mia morte) dimoreranno in sé isolati, in sé rifugiati, in null'altro rifugiati, nel *Dharma* isolati, nel *Dharma* rifugiati, in null'altro rifugiati, quei monaci, o Ananda, saranno al di sopra dell'ignoranza e lo saranno per amore del discepolo»<sup>4</sup>.

Tuttavia, nel cammino spirituale dei seguaci, non si può separare il *Dharma* dall'insegnamento del Buddha; prima di affrontare il *Dharma* da solo, bisogna seguire il suo insegnamento<sup>5</sup>. L'illuminazione del Buddha è un risveglio perfetto da e verso la Verità assoluta, risultato non solo di una conversione profonda, ma di una purificazione radicale del cuore. Il *Samyutta Nikaya* riconosce alla persona di Buddha, nella sua purezza trasparente, la piena manifestazione della Verità eterna resa visibile in lui in modo assoluto: «Chi vede il *Dharma*, vede il Buddha; chi vede il Buddha, vede il *Dharma*»<sup>6</sup>.

---

saranno citati i canoni buddhisti perlopiù in traduzione italiana, anche se, in alcuni casi, saranno utilizzate le versioni in inglese.

<sup>4</sup> *Digha-Nikaya* (d'ora in poi: *DN*), cap. XVI, Seconda Parte, n. 26, in *Canone buddhista, Discorsi lunghi*, tr. E. Frola, UTET, Torino 1976, 386.

<sup>5</sup> Cf. *Mahapariniibbanasuttanta*, Sesta Parte, n. 1, in *Canone buddhista. Il Grande Dialogo del Nirvana Definitivo (Mahapariniibbanasuttanta)*, tr. E. Frola, TEA, Milano 1999, 119: «[...] Se a voi, o Ananda, così sarà: "un tempo a noi era la parola del Maestro, ora a noi non è più Maestro", non dovete, o Ananda, pensare così. La dottrina, o Ananda, la norma, quanto a voi fu esposto ed insegnato, ciò sia a voi dopo di me, il Maestro».

<sup>6</sup> *SN*, Terza parte, Libro I, cap. I, 87, in *Samyutta Nikaya (Discorsi in gruppi)*, 377-378; cf. *Itivuttaka (Così è stato detto)*, cap. VI, 3 (n. 92), in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, a cura di P. Filippini-Ronconi, UTET, Torino 1986, 325.

Per un verso, a partire dal Theravada nascono nel corso del tempo le speculazioni metafisiche e psicologiche che attribuivano una grande enfasi alle teorie filosofiche sofisticate, soprattutto nelle scuole dell'*Abhidharma*; dall'altro, l'insegnamento si rivolgeva principalmente all'ordine monastico, senza prendere in considerazione la salvezza dei laici. Di conseguenza, per poter abbracciare una più larga parte della popolazione, sorge una nuova Buddhologia in cui il Buddha storico non solo è il maestro spirituale che indica la strada verso la liberazione perfetta, ma viene inteso perfino come l'incarnazione del Buddha cosmico in cui si vede il mistero dell'Assoluto (*Dharma*).

In questo scenario la nozione del *Dharma* assume nel buddhismo Mahayana una nuova fisionomia sollecitata dall'elaborazione della dottrina del *Trikaya* (Tre Corpi del Buddha). Il termine "corpo" va inteso non in senso personale, ma in riferimento a una struttura gerarchica come unità e forma organizzata dell'intero sistema dottrinale. *Trikaya*<sup>7</sup> consiste nel *Dharmakaya* (Corpo della Legge, ossia Realtà assoluta), *Sambhogakaya* (Corpo della beatitudine, ossia forza e spirito divino del *Dharmakaya*) e *Nirmanakaya* (Corpo della trasformazione, ossia manifestazione del *Dharmakaya* in questo mondo, ad esempio in Buddha Sakyamuni). Gli ultimi due non sono altro che manifestazioni in modo tangibile, in vista di un'abilità nei mezzi salvifici (*upaya*), del *Dharmakaya* e nell'adattarsi alla capacità di chiunque sia in grado di portare tutti gli esseri viventi (*sattva*)<sup>8</sup> alla salvezza. Nel *Trikaya* si trova sia il principio della passività (*Dharmakaya* nella sua natura assoluta e trascendente) che quello dell'attività (nelle forme di *Sambhogakaya* e *Nirmanakaya*)<sup>9</sup>, come due aspetti di un'unica realtà assoluta.

Per la scuola del Madhyamika<sup>10</sup> il *Dharmakaya* (il Corpo della Legge eterna), in quanto corpo di Essenza e Verità assoluta, ossia corpo del Buddha

<sup>7</sup> Questo argomento viene approfondito da R.H. ROBINSON - W.L. JOHNSON, *La Religione Buddhista. Un'introduzione storica* (titolo originale: *The Buddhist Religion - A Historical Introduction*, Wadsworth, Belmont 1982), Ubaldini, Roma 1998, 121-122, 340.

<sup>8</sup> Il termine *Sattva* viene tradotto in genere con "l'essere dotato di vita", cioè essere vivente. Derivato dalla radice *Sat* (essere), la parola *Sattva* include tre categorie di vita: 1) una persona comune, l'opposto al Buddha, che vive, a causa dell'ignoranza, ancora nello stato di sofferenza, dolore e concupiscenza; 2) qualsiasi essere vivente che possiede la percezione sensoriale (particolarmente la capacità di sentire dolore) ed agisca secondo l'istinto di sopravvivenza all'interno del ciclo del karma; questo significato si riferisce anche allo stato degli animali; 3) le diverse forme di vita del mondo e dell'habitat naturale, cioè l'intero eco-sistema. Esso corrisponde al termine *Loka*, il mondo finito e non permanente, in contrasto con la realtà trascendentale.

<sup>9</sup> Il principio attivo del *Dharmakaya* (Assoluto) assume molte forme e manifestazioni visibili, come affermato anche nel canone buddhista antico, per esempio in *SN*, Seconda Parte, Libro V, 9, 289: «[...] Quando io lo voglio, o bhikkhu, realizzo i vari multiformi poteri psichici: essendo singolo divento molteplice [...] e fin nel mondo di Brahma dispongo del mio corpo».

<sup>10</sup> *Madhyamika* è la scuola della "Dottrina di Mezzo" del Buddhismo Mahayana fondata da Nagarjuna nel secondo secolo d.C. per armonizzare le dottrine rivali sulla natura della Realtà basate sulla dottrina del *Shunyata* e del Prajnaparamita Sutra.

cosmico, indica l'“Unica Realtà”, che è immateriale, vuota e immutabile. Essa trascende sia il mondo fenomenico che noumenico; è la Coscienza personale immersa nella Coscienza universale. Come la vera essenza dell'essere non viene da alcun luogo, né va in un altro, oltrepassando ogni limite di dualità. Rimane sempre un mistero, alla cui conoscenza l'uomo non può arrivare pienamente. Nonostante ciò, tale mistero non rimane chiuso in se stesso, statico nella sua natura, o in relazione totale con i fenomeni del cosmo; anzi, da esso proviene energia nuova e dinamica, sorgente di vitalità infinita che riempie l'universo tutto intero. La sua immanenza in ogni creatura opera infaticabilmente nell'universo del *samsara*, per condurre gli esseri all'illuminazione (*nirvana*). Nella prospettiva di tale compassione universale, il Buddha Sakyamuni viene divinizzato. Persino il Buddha storico trascende la propria corporeità e diventa Buddha meta-storico. Il *Sutra del Loto* lo considera un essere eterno, Padre del mondo, costantemente preoccupato della salvezza degli esseri.

Al contrario, l'onnipresenza del *Dharmakaya* appare, nell'*Avatamsaka sutra*, sotto le sembianze del Buddha cosmico *Vairocana*, che penetra, con la sua luce sapienziale infinita, tutto ciò che esiste in questo mondo, persino un piccolo granello di polvere. Dal momento che rappresenta l'universalità del cosmo, si adatta ai suoi processi infiniti con una misericordia incommensurabile. La sua voce risuona in ogni angolo del cosmo, purificandolo e decorandolo con la forza infinita della verità stessa, per rendere il mondo un “oceano della vita”. Tutte le cose del cosmo sono, quindi, un'apparizione della Verità stessa.

Da tutto ciò si evince, secondo la posizione del Buddhismo Mahayana, che il *Dharmakaya* è sorgente inesauribile dell'amore e della compassione e a esso sono attribuiti innumerevoli meriti. Al di là di un semplice “principio metafisico”<sup>11</sup>, si tratta, piuttosto, di un “principio religioso e spirituale”.

La dignità della persona umana si radica nella presenza della Realtà ultima (*Dharmakaya*) in ogni uomo; l'individuo, contrassegnato di una natura universale e capace di attualizzarla sotto forma di semi divini, è quindi non un semplice oggetto, ma un potenziale *Dharmakaya*, ed è perfino connaturale al Corpo cosmico, cioè alla totalità. La conoscenza universale del Buddha cosmico pervade l'individuo come un elemento allo stato potenziale, tramite il quale l'uomo cresce ed entra a far parte della famiglia dei Buddha di tutti i cicli cosmici. L'intera umanità, dunque, costituisce la famiglia del Buddha (*Tathagatagotra*).

---

<sup>11</sup> Suzuki delinea che il *Dharmakaya* oltrepassa i “principi metafisici” a causa dell'attribuzione di innumerevoli meriti, virtù e intelligenza assoluta da parte del popolo asiatico. Cf. D.T. SUZUKI, *Outline of Mahayana Buddhism*, Schocken Books, New York 1963, 222.

## 2. Antropologia buddhista: Il Dharma eterno nella dimensione umana

### 2.1. Anatman (p: Anatta): Il Non-Sé

Per precisare meglio la teoria dei “semi divini” (*buddhità* ossia *tathagata-garba*), è necessario comprendere la visione dell’uomo in generale. Secondo la concezione buddhista, come tutte le cose del mondo, anche l’uomo è costituito come unità psico-somatica, cioè da due elementi, uno materiale (*rupa*), e l’altro mentale (*nama*). In modo più tecnico, si può dire che l’uomo sia composto da cinque aggregati (*skandha*). Oltre alla corporeità materiale (*rupa*), infatti, ce ne sono altri quattro che nella loro interazione costituiscono la parte psicologico-spirituale: le sensazioni (*vedana*), le percezioni (*sanna*), le formazioni mentali (funzione della volontà: *samskhara*) e la coscienza (funzione del discernimento: *vinnana*). Insieme formano la natura temporale o fenomenica dell’uomo, considerata priva di un sé o di un’anima permanente. I cinque aggregati sono uniti solo temporaneamente e cambiano continuamente. Sottomessa alle condizioni mutevoli causate dalla catena del karma, la persona non possiede un’identità sostanziale, un’anima personale o un nucleo permanente: il sé non esiste come “soggetto individuale”, ma come una formazione complessa, costituita dall’interazione dei cinque aggregati. Siccome l’individualità non è altro che un continuo flusso di fattori che si muovono in mutua interazione, l’esistenza dell’“io” non dipende da un atto creativo o da una realtà trascendente e oggettiva, ma è essa stessa un processo aperto. I “Cinque aggregati” (*skandha*), essendo condizionati e reciprocamente dipendenti dagli altri, sono mutabili e non permanenti<sup>12</sup>.

L’ignoranza della persona sulla sua reale esistenza sta all’origine di ogni falsa visione e causa sofferenza (*dukkha*)<sup>13</sup>. La non conoscenza della na-

<sup>12</sup> Cf. *SN*, Terza Parte, Libro I (*Sutta degli aggregati*), Pentade iniziale, cap. I, 3, in *Samyutta Nikaya*, 339; cf. *SN*, Terza Parte, Libro I, Pentade iniziale, cap. II, 343-44: «La forma è impermanente, dolorosa, insostanziale; quel che è causa, condizione del sorgere della forma, anche quello è impermanente, dolore, insostanziale; e come potrebbe essere permanente, piacevole, sostanziale una forma nata da quel ch’è impermanente, doloroso, insostanziale? (così per la sensazione ecc.). La forma, Ananda, è impermanente, causata, condizionata caduca, labile, precaria, effimera; della sua dissoluzione s’intende parlare quando si dice “dissoluzione” (così per la sensazione ecc.). Della dissoluzione di questi elementi, Ananda, s’intende parlare quando si dice “dissoluzione” [...]».

<sup>13</sup> Cf. *SN*, Quarta Parte, Libro I, cap. I, 1, 427: «Il Sublime così parlò: “O bhikkhu (monaco), la vista è impermanente; quel che è impermanente è doloroso, quel che è doloroso è insostanziale, e quel che è insostanziale così va considerato secondo realtà con retta comprensione: ‘questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio Sé’. L’udito è impermanente. L’olfatto è impermanente. [...] Il gusto è impermanente. [...] Il tatto è impermanente, [...] il pensiero è impermanente [...] – quel che è impermanente è doloroso” [...]»; cf. *SN*, Terza Parte (*Sutta degli aggregati*), Libro I, Pentade iniziale, cap. I, 1, 336-337: «[...] L’addottrinato nobile

tura dell'*anatman* (non-sé)<sup>14</sup> crea e rafforza l'egoismo e il desiderio vano: «“Questi figli sono miei, questa ricchezza è mia!”», lo stolto è travagliato. Ma se egli stesso non appartiene a se stesso quantomeno i figli, quantomeno la ricchezza»<sup>15</sup>.

Il Buddha non nega il vero Sé, piuttosto mette in risalto la necessità di abbandonare l'attaccamento all'"io e mio", a tutte le possibili identificazioni dell'uomo con i "Cinque aggregati" che non hanno realtà in sé e sono vuoti<sup>16</sup>. Tali caratteristiche contingenti non rappresentano in alcun modo la vera natura dell'uomo che è il Sé immortale ed eterno (*Dharmakaya*). Mentre l'uomo si libera dall'idea falsa di un "io" permanente e individuale come qualcosa di assoluto, nello stesso momento comincia a vivere con la saggezza<sup>17</sup>, libero dalla delusione dell'"io". Al contempo irrompe l'essenza soprannaturale, il *pneuma* immortale del Dharma che rende limpido e immutabile l'intero suo essere.

---

discepolo che tiene in conto i nobili, che conosce il Dharma dei nobili, educato allo Dharma dei nobili, non vede la forma come il Sé né il Sé come avente forma, la forma nel Sé e il Sé nella forma. Egli non è ancorato a questo pregiudizio: "Io sono la forma, mia è la forma". Non essendo egli ancorato a questo pregiudizio, cangiandosi, mutandosi in altro la forma, non sorgono in lui afflizione, pianto, dolore, pena ed angoscia a causa di questi cangiamenti, di queste mutazioni della forma [...] a causa dei cangiamenti, delle mutazioni della forma sorgono in lui afflizione, pianto, dolore, pena ed angoscia [...] [così per la sensazione, la percezione]»; cf. *SN*, Terza Parte, Libro I, Pentade finale, cap. I (nn. 137-145), 398-399: «[...] Egli vede la sensazione come il Sé, [...] vede la percezione come il Sé, [...] vede i sankhara come il sé, [...] vede la coscienza come il Sé [...]. Essendo egli ancorato a questo pregiudizio, [...] sorgono in lui afflizione, pianto, dolore, pena ed angoscia. In questo modo, capofamiglia, è ammalato il corpo ed è ammalata la mente».

<sup>14</sup> L'assenza di un'essenza fissa (*anatman*), assieme al *dukkha* (sofferenza e dolore) e alla non-permanenza (*anicca*), è considerata tra le "tre caratteristiche" dell'esistenza (*tilakhana*). Cf. *Dhammapada* (la Via del Dhamma o Insegnamento del Buddha; d'ora in poi: *Dhp*), cap. XX, nn. 277-279, 132: «“tutti gli elementi dell'esistenza (le cose condizionate) sono impermanenti (*anicca*)”, “tutti gli elementi dell'esistenza sono dolorosi (*dukkha*)” e “tutti gli elementi della realtà sono privi di essenza (anatta)”».

<sup>15</sup> *Dhp*, cap. V, n. 62, in *Canone buddhista, Discorsi brevi*, 107.

<sup>16</sup> Cf. *SN*, Quarta parte, Libro I, Seconda pentade, cap. IV (nn. 84-85), 440-441: «Quel che è soggetto a disfacimento, Ananda, nella disciplina del nobile si chiama mondo. [...] La vista, Ananda, è soggetta a disfacimento, le forme sono soggette a disfacimento, la coscienza visiva, [...] qualunque sensazione [...] è soggetta a disfacimento. Così per l'udito e i suoni, per l'olfatto e gli odori ecc. [...] Il mondo, o Ananda, è vuoto di sostanza, vuoto di sostanzialità, [...] la vista è vuota di sostanza, [...] le forme sono vuote. Qualunque sensazione [...] è vuota [...]»; cf. *Vimalakirtinirdeśa sūtra* (Insegnamento di Vimalakirti; d'ora in poi: *Vnk*), cap. II, 9-11, in *Testi buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino 1983, 189-190: «Il corpo, non potendo essere afferrato, è pari ad una bolla di schiuma. [...] Il corpo privo di durata nel tempo, è pari ad una bolla d'acqua, [...] il corpo che non è in me e che non appartiene a me, è vuoto. [...] Il corpo, che comprende cinque aggregati, diciotto elementi (*dhatu*) e dodici basi di conoscenza, è pari ai cinque assassini, ai quattro serpenti velenosi, ad un villaggio vuoto»; cf. *ivi*, cap. VIII, 17 (262): «La materia è in sé vuota. Il vuoto non è causato dalla distruzione della materia; ma piuttosto la materia stessa è vuota. [...] Ma la conoscenza è vuota. [...] Colui che vede in questo modo i cinque aggregati dell'attaccamento e così li comprende col sapere, penetra nella non dualità».

<sup>17</sup> I rispettivi riferimenti non si trovano nella traduzione italiana. Cf. *SN*, Terza Parte, cap. III, 3 (*On ignorance*), nn. 126-135, in *The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya)*, tr. F.L. Woodward, Terza Parte, The Pali Text Society, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1975, 146-148; *SN*, Quarta Parte, cap. II, 1 (n. 53), in *The Book of the Kindred Sayings*, Quarta Parte, 15.

## 2.2. Buddhità e Tathagatagarba (il vero Sé): semi dell'Assoluto (*Dharma*)

La ricerca del vero Sé come norma doverosa<sup>18</sup>, considerato come lo scopo della vita spirituale, viene messo in evidenza a partire dai più antichi canoni buddhisti come il *Vinaya*, il *Mahavagga*, il *Samyutta Nikaya* e l'*Anguttara Nikaya*. L'uomo scopre in sé qualcosa che non è soggetto al cambiamento, un seme potenziale e vitale puro e trasparente, nascosto nel fondo della natura stessa (coscienza, cuore o mente). Il *Nirvana sutra* (cap. 24) delinea la natura di Buddha presente in tutti gli esseri; l'essenza dell'uomo è uguale a quella del Buddha. L'insegnamento sul germe di buddhità viene ampliato dalla dottrina del *Tathagatagarba*<sup>19</sup>. L'uomo è utero (*garba*) o embrione della natura di Buddha (*Tathagata*): è espressione del Dharma eterno nella dimensione umana. Tuttavia l'*Avatamsaka sutra* considera l'essenza del Buddha, non solo come possesso degli esseri viventi (incluso l'uomo), ma di tutte le creature, della natura e, perfino, delle cose non animate.

Secondo la scuola dello Yogacara, quest'essenza trascendentale (*Tathagatagarba*) si identifica con la mente (cuore) luminosa, pura ed eterna, immanente in tutti gli esseri. Si manifesta in qualsiasi tempo e in qualsiasi spazio<sup>20</sup>: non viene, non va, né è soggetta a distruzione, ostruzione o discriminazione. Infatti *Dharmakaya* e *Tathagatagarba* non sono due realtà separate, ma un'unica realtà. Nonostante l'uomo sia stato contaminato accidentalmente dalle passioni, dall'astio, dall'avversione e dall'ignoranza, potrebbe praticare una vita virtuosa e sapiente come il Buddha, giacché l'illuminazione è risultato del *Tathagatagarba*. Ciò significa che l'uomo può realizzare la propria natura in sintonia con l'essenza della Realtà ultima, che va oltre la dimensione terrena della sua esistenza. Tuttavia, tale essenza non è risultato dell'esperienza umana, ma un dono, per cui, se uno desidera svilupparlo pienamente, deve impegnarsi nel far maturare costantemente l'innata natura del *Tathagata* (Buddha), poiché altrimenti essa rimane sempre allo stato embrionale e non verrà mai liberata dallo stato della mera potenzialità.

Nell'interazione tra il *Tathagata* (Buddha), simbolo della compassione infinita, e il *Tathagatagarba*, l'utero (matrice) del *Tathagata*, l'uomo, consi-

<sup>18</sup> «Ognuno è padrone di se stesso (il Sé è padrone del Sé)» (*Dhp*, cap. XII [*Atta-Vagga*: Se Stesso], n. 160, 118).

<sup>19</sup> Letteralmente *Tathagata* significa allo stesso tempo "così venuto" (*Tatha-agata*) e "così andato" (*Tatha-gata*), indicando il Buddha stesso per identificarlo come Essere perfetto. Al termine è dato il significato di "Colui che così è andato e venuto" che può significare "colui che è andato ottenendo verità e che è venuta dalla verità". "*Garba*" indica l'utero materno: l'uomo è metaforicamente un utero (potenzialità) che dà nascita alla propria natura innata del Buddha illuminato.

<sup>20</sup> *The Flower Ornament Scripture (Avatamsaka sutra; d'ora in poi: Avatamsaka)*, tr. T. Cleary, vol. 2, Shambhala Publications, Boulder-London-Boston 1986, 323.

derato l'utero dell'infinito amore compassionevole, ha bisogno di coltivare la vera sapienza per essere poi illuminato. L'illuminazione, in questo caso, non può essere separata dalla sapienza. Infatti, la misericordia e la sapienza sono considerati causa ed effetto del *Tathagata*, indicando la duplice natura del Buddha.

In questo contesto sorge l'interrogativo relativo al modo in cui la sapienza permetta all'uomo di unirsi all'Assoluto. Di solito i buddhisti definiscono la loro religione come religione della sapienza e il Buddha Sakyamuni è stimato come maestro di sapienza. Non si tratta di una comprensione logica a livello intellettuale, lontana dalla saggezza convenzionale, ma di una sapienza trascendentale, che penetra la mente in modo profondo e permette di vedere il vero aspetto della realtà. Quale visione della realtà "così com'è", priva di pregiudizi e preferenze, essa è contraria all'ignoranza. Se una persona, secondo il Buddha, non possiede la sapienza intuitiva, dono più prezioso della vita, deve affrontare, di conseguenza, una profonda sofferenza e ansia per tutta la vita ed è destinata a cadere in un mondo inferiore al momento della rinascita<sup>21</sup>.

### 3. Dignità umana nella dimensione cosmica

#### 3.1. La Legge di causa ed effetto: il contenuto del *Dharma*

Il Buddha spiega il contenuto del *Dharma* universale (l'Assoluto) con la Legge *Pratityasamutpada*<sup>22</sup> (Legge dell'Origine condizionata), talvolta anche chiamato la "Legge di Causa ed Effetto"<sup>23</sup>. È considerata come verità eterna con la quale si lasciano spiegare tutti fenomeni del mondo che esistono solo in reciproca causalità, cioè co-esistono. Se esiste A, esiste anche B, e viceversa; se non esiste A, non esiste neanche B, e viceversa. La formula della contemporaneità dell'esistenza e della causalità dell'origine viene espressa esplicitamente nel *Samyutta Nikaya* (Discorsi in gruppi): «Quello essendo, questo è; quello sorgendo, questo sorge; quello non essendo questo non è; quello dissolvendosi, questo si dissolve [...]»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cf. *Itivuttaka* (*Così è stato detto*), cap. II, 4 (n. 41), in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, 283.

<sup>22</sup> In pali: *paticca-samuppada*, composto da "paticca" (continuata dipendenza), "sam" (insieme) e "up-pada" (destare), con il significato di "sorgere insieme in dipendenza continuata", "sorgere dalla condizione precedente", "origine dipendente simultanea". La simultaneità occupa una parte importante in questa Legge.

<sup>23</sup> Tale parola, talvolta tradotta in cinese "*In-Ryon*" (etimologicamente: "causa" e "legare due cose"), vuol dire *In* (*hetu*) e *Ryon* (*paccaya*) che contiene tre aspetti: "causa", "insorgere insieme dalla condizione" ed "effetto". L'insorgere insieme dalla condizione indica la forza indiretta necessaria per produrre l'effetto.

<sup>24</sup> *SN*, Seconda Parte, II, libro I, cap. IV, 37, 229.

Nella reciproca interdipendenza, la realtà fenomenica non possiede natura in sé, ma soltanto nell'insieme dei fenomeni, prodotti dall'aggregazione temporanea di cause e condizioni che li generano. Una causa include in sé la condizione e allo stesso tempo è anche risultato di altre cause; essendo tra loro in relazione dinamica, sono soggette a reciproca e infinita trasformazione. Il *Dharma* consente agli esseri di esistere così come sono e di essere inseriti, nello stesso tempo, in una totalità di rapporti mutevoli tra uomini e fenomeni naturali. In chiave filosofica conviene parlare di "inter-essere", invece che di "essere", per dare espressione alla visione buddhista. La Legge basilare del *Pratityasamutpada* non solo serve a spiegare le condizioni di relazionalità a livello di causa ed effetto a cui sono soggette tutte le cose del mondo, ma offre anche una visione sullo stato reale del mondo.

Questo principio d'interdipendenza causale dell'esistenza viene dettagliatamente illustrato secondo una formula circolare composta da dodici anelli (*nidana*) che si susseguono, chiamata la "ruota del divenire". Ad esempio, l'esistenza dell'"io" (nella maggior parte caratterizzato da dolore, frustrazione, vecchiaia e morte) in questo mondo dipende dalla nascita la quale è legata, a sua volta, al divenire nella vita passata. Il divenire, poi, dipende dalle varie forme di attaccamento, condizionato dalla sete (desiderio), causata dall'illusione, così via fino al dodicesimo anello<sup>25</sup>. Ogni momento è con-causa e sta all'origine dell'intero complesso del *dukkha*.

Da dove sorge questo ciclo di nascita e rinascita? Qual è la causa primaria? È l'ignoranza, fonte di ogni male e causa di ogni frustrazione e sofferenza (*dukkha*)<sup>26</sup>. A questo punto si rovescia la lettura della ruota, passando dall'ultimo

<sup>25</sup> Per questa genesi condizionata vedi *SN*, Seconda Parte, Libro I, cap. I, 20, 221-222. Cf. anche *Udana (Detti ispirati o versi di Esaltazione)*, cap. I, 1-3, in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, 151-153; *Mahanidanasuttanta (Grande dialogo delle cause)*, 1-21, in M. PIANTELLI (ed.), *Aforismi e discorsi del Buddha*, TEA, Milano 1998, 345-354. Il numero 12 risulta da una elaborazione posteriore. Inizialmente tre, con lo sviluppo della dottrina filosofica sono diventati prima 5, e poi, 6, 7, 10 e 12. I dodici anelli della catena, sia del processo di nascita che dell'eliminazione applicata all'esistenza umana, sono i seguenti: dall'ignoranza sono condizionate le azioni volontarie; dall'azione volontaria è condizionata la conoscenza; dalla conoscenza sono condizionati i fenomeni mentali e fisici; dai fenomeni mentali e fisici sono condizionate le sei facoltà; dalle sei facoltà è condizionato il contatto sensibile e mentale, dal contatto è condizionata la sensazione; dalla sensazione condizionato il desiderio, la sete, dal desiderio è condizionato l'attaccamento; dall'attaccamento è condizionato il divenire; dal divenire è condizionata la nascita; dalla nascita sono condizionati la vecchiaia, la morte, i lamenti, il dolore. Vasubandhu (circa 420-500), fondatore della scuola Yogacara, spiega nel suo libro *Abhidharmakosha* che i primi due sono collegati alla vita precedente; dal terzo al decimo sono collegati alla vita presente; infine, gli ultimi due sono collegati alla vita futura.

<sup>26</sup> Il concetto di *dukkha* può essere considerato sotto tre aspetti: 1) *dukkha* come comune sofferenza abbraccia la nascita, la vecchiaia, la malattia, la morte, l'associazione con le persone spiacevoli, la povertà, la sconfitta, il non ottenere ciò che si desidera; 2) *dukkha* come prodotto del cambiamento che nasce dal senso di precarietà e caducità delle cose umane. Anche un sentimento di felicità oppure una condizione di vita serena, in ultima conseguenza, non è permanente né eterna; 3) *dukkha* come stato condizionato: è

al primo anello. Eliminata l'ignoranza, non ci saranno nascita, invecchiamento e morte. La non conoscenza della verità (*Dharma*), cioè l'ignoranza, produce tutte le sofferenze senza fine ed è quindi la causa primaria del *samsara* nella formazione di *karma*<sup>27</sup>. L'oblio della vera conoscenza è perciò genesi condizionata delle forme più negative dell'ignoranza, quali la credenza dell'“io” e del “mio” prevalente sul “tu” e sul “tuo”. L'ignoranza è causata dall'attaccamento alla falsa distinzione del dualismo tra individualità e alterità, in realtà inesistente.

Il mistero dell'uomo, di cui la dignità è espressione originaria, sta nella dimensione cosmica oltre che in quella interumana. Si trova nella dottrina del *Dharmadhatu*, regno di auto-comunicazione del *Dharma*, dove viene descritto l'universo buddhista in tutto il suo splendore e profondo mistero, in cui i fenomeni non solo sono interdipendenti, ma anche si penetrano reciprocamente fino a identificarsi tra di loro, creando una perfetta armonia dinamica. Tale dottrina è considerata culmine dello sviluppo dottrinale della Legge dell'Origine condizionata (*Pratitya-samutpada*). Qui si evidenzia la filosofia universale del Buddhismo Mahayana che comprende tutta la realtà convenzionale e assoluta. Il *Dharmadhatu* viene concepito come il regno della Verità e Libertà in cui la realtà (esistenza) non solo contiene in sé tutti i fenomeni, ma viene abbracciata dalla Grande totalità. L'individuo non è separato dalla Verità universale e l'immensa molteplicità dei fenomeni creano un ordine perfetto, uno stato di interdipendenza aperto, senza ostruzione, nonostante la diversità e distinzione. Tutte le cose diventano l'uno, e questi diventa tutte le cose, un granello di polvere contiene in sé l'universo intero e infinito<sup>28</sup>.

Nel regno del *Dharma* il concetto del tempo e dello spazio viene inteso in modo diverso da quello usuale: lo spazio non appare più sotto forma di

---

l'aspetto più importante e più profondo, caratterizzante tutto il buddhismo. Secondo la diagnosi del Buddha, ogni essere, incluso l'individuo o l'“Io”, non è altro che una combinazione di elementi fisici e mentali che cambiano continuamente, essendo condizionati dalle cause degli atti precedenti (*karma*).

<sup>27</sup> «O Bhikkhu (monaco), precedendo l'ignoranza all'acquisizione di non salutari elementi seguono impudenza e mancanza di scrupoli. In chi, o Bhikkhu, è incorso nell'ignoranza, in chi è stolto, sorge l'erronea visione; dall'erronea visione procede l'erronea risoluzione; dall'erronea risoluzione procede l'erronea parola [...]; dall'erronea azione procedono gli erronei mezzi di vita [...]; dall'erroneo sforzo procede l'erronea consapevolezza; dall'erronea consapevolezza procede l'erronea concentrazione [...] precedendo, o Bhikkhu, la conoscenza, all'acquisizione di salutari elementi seguono ritegno e scrupolosità [...]» (*SN*, Quinta Parte [*Maha-vagga*], Libro I, cap. I, 1, 569).

<sup>28</sup> Una simile idea si trova in *Avatamsaka sutra*, vol. 3, p. 383; cf. *ivi*, vol. 2, 332. Vedi anche C.C. GARMA CHANG, *La Dottrina buddhista della Totalità*, Ubaldini, Roma 1974 (titolo originale: *The Buddhist Teaching of Totality*, George Allen-Unwin Ltd, London 1971). L'autore cita Ch'eng-Kuan, un patriarca della scuola del Avatamsaka (194-195): «Ch'eng Kuan (738-840), nel suo *Prologo al Hwa Yen* (cap. V), commenta così: poiché un granello di polvere è (identico a, ovvero è) un'espressione della Realtà ultima, è in grado di contenere tutte le cose. [...] Dal momento che tutti gli universi contenuti in un granello di polvere sono anche espressione della Realtà, anch'essi contengono tutti gli altri universi. [...] Tale osservazione va avanti all'infinito, e così vengono definiti i regni-che-abbracciano-i-regni all'infinito».

montagna, foresta, oceano, oggetto visibile ed invisibile, ma come un'infinita identificazione-penetrazione reciproca di tutte le cose, le quali hanno in sé la loro individualità e universalità. Non esiste nemmeno la divisione del tempo in passato, presente, futuro. I fenomeni coesistono soltanto nel singolo attimo presente, che comprende tutto l'arco dal passato al futuro. Si riflette reciprocamente l'uno nell'altro in un eterno presente<sup>29</sup> in cui passato e futuro sono assorbiti. In ogni attimo gli esseri si trovano in contatto, in una meravigliosa contemporaneità, e nessun momento potrebbe esistere in modo isolato. Nella profonda saggezza dell'illuminazione, entrando in questa contemplazione indescrivibile<sup>30</sup>, l'uomo vive in un solo istante l'esperienza di tutti i giorni e persino degli anni della sua vita e intravede in un istante il corso del tempo. Anche se conserva la sua esistenza personale, non vi è nulla che impedisca l'unione con gli altri<sup>31</sup>.

In questa prospettiva, l'"io" non solo esiste in relazione con un "tu", ossia con gli altri fenomeni, ma diventa specchio in cui si riflette tutto il cosmo e si armonizza con la totalità, in spazio e tempo. L'individuo si pone come un elemento (*dharma*) connaturale al cosmo. In concreto, dalla comprensione dell'interdipendenza nell'identificazione e penetrazione reciproca, segue la consapevolezza che l'"io" non può esistere senza un confronto con un "tu": l'alterità viene sperimentata come relazionalità perfetta. Perciò la dignità di un individuo esiste solo grazie alla dignità altrui come un risultato della penetrazione. Chi ignora o calpesta la dignità altrui, offende anche se stesso e l'intero cosmo; al contrario, chi rispetta la dignità altrui, rispetta l'universo intero e la Realtà ultima.

Per il buddhismo è elementare una visione non offuscata delle cose "così come sono" nella loro natura originale, cioè vedere la vera realtà in cui continua a essere operante la potenza meravigliosa del *Dharma*. Tale visione diventa possibile quando l'uomo è libero da ogni impurità o attaccamento e si sviluppano i semi divini (metafisici), attraverso il risveglio alla sapienza intuitiva.

<sup>29</sup> Cf. *Avatamsaka*, vol. III, 383; *ivi*, vol. I, 55-67.

<sup>30</sup> Il *Dharmadhatu*, in questa prospettiva, sembra essere in contrasto con *Lokadhatu*, il mondo particolare e limitato, caratterizzato da due aspetti: 1) il mondo degli esseri viventi, che sono soggetti al loro karma; 2) il mondo materiale in cui il karma si manifesta mediante varie espressioni. Anche nel mondo del *Dharma* esistono spazio, tempo e gli esseri viventi come in quello del *Lokadhatu*, ma con una differenza: nel primo non c'è separazione tra gli elementi, mentre nel secondo sì. Tuttavia il primo non è separato dal secondo poiché tutti gli esseri (*dharma*) del cosmo mostrano la luce della sapienza incrollabile che sta nel cuore degli esseri. Questo meraviglioso mondo esiste in sé ontologicamente; quando gli esseri viventi (*sattva*) saranno risvegliati, potranno farne parte.

<sup>31</sup> Vedi la descrizione di questo mondo meraviglioso in *Avatamsaka*, vol. III, 374, 356-357.

### 3.2. Sapienza del *Shunyata* (vacuità): l'aspetto passivo del *Dharma*

Nel buddhismo Mahayana, la Legge dell'Origine condizionata diventa sinonimo della dottrina del *Shunyata* (vacuità). La nuova interpretazione della dottrina della Via media (*Madhyamaka*), perfezionata sistematicamente da Nagarjuna (II-III secolo d.C.), sostiene che *Shunyata* esprime l'interdipendenza e la conseguente non-sostanzialità, ossia la vacuità e irrealtà, di tutti i fenomeni. Al di là della dimensione sensibile, e prive di realtà propria, tutte le cose nella vera essenza (*tathata; quiddità*) sono vuote, perché non possiedono un nucleo fisso di personalità. Questo non significa un semplice nulla nel senso convenzionale oppure un vuoto ontologico, ma piuttosto il fatto di un'esistenza temporanea e precaria finché dura la relazione tra i fenomeni nel mondo materiale. L'esistenza degli esseri non è quindi dovuta a una condizione immutabile, statica o sostanziale, ma è costituita da un costante flusso di elementi interattivi in continuo divenire. Mediante la sua perenne potenzialità, la vacuità diventa forma (manifestazione) e viceversa, come dimostrato nel *Prajnaparamita Hridaya* sutra (*Sutra del Cuore*) che spiega l'essenza della verità di *prajna* (saggezza): «La forma è vacuità e la vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità»<sup>32</sup>.

D'altra parte, la saggezza del buddismo, saggezza trascendentale, intuizione divina, consiste nel vedere le cose come sono (*tathata*: quiddità ossia "l'essere tale" proprio). *Shunyata* è l'esistenza relativa, al di là di ogni discriminazione duale tra "essere" e "non essere," "soggetto" e "oggetto," "vita" e "morte", "affermazione" e "negazione", transcendendo ogni polarità ed estremità.

La saggezza del Vuoto (*Shunyata*) che rende l'uomo calmo e tranquillo, avendo estinto il dolore causato da desiderio e illusione egoistica, insegna a vivere al di là della conoscenza dualistica con la consueta separazione tra soggetto ed oggetto. Questo carattere non-duale della realtà (*advaita*)<sup>33</sup> contiene la nozione dinamica della pura relazionalità. Tra tutti gli elementi che nella

<sup>32</sup> *Il Sutra del Cuore*, in E. CONZE, *Scritture buddhiste*, Ubaldini Editore, Roma 1973, 144 (titolo originale: *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, Baltimore [ML] 1959). La parola *Prajnaparamita* significa la perfezione della saggezza, mentre *Hridaya* indica il cuore, l'essenza. Tutto ciò significa un sutra, che spiega l'essenza della saggezza perfetta.

<sup>33</sup> La "Non-dualità" si trova nel Buddhismo originario (Theravada) in modo ancora non tanto sistematico. «[...] Spirito e corpo sono la stessa cosa dal momento che esistono, o bhikkhu. Secondo questa opinione, la condizione di purezza non sussiste. "Una cosa è lo spirito e un'altra cosa è il corpo". Evitando, o bhikkhu, questi estremi il Tathagata espone la dottrina di mezzo [...]» (*SN*, Seconda Parte, libro I, cap. III [nn. 35-36], 228-229); «Tra la trasmigrazione e il Nirvana non c'è la più piccola differenza. Tra il Nirvana e la trasmigrazione non c'è la più piccola differenza. Quello che è il confine del Nirvana, questo è anche il confine della trasmigrazione. Tra i due non c'è alcuna diversità» (NAGARJUNA, *Madhyamakarikā*, cap. XXV, nn. 19-20, in *Testi buddhisti in sanscrito*, 373).

loro relazione interattiva si sottraggono a qualsiasi oggettivazione, si attua una vibrazione non-sostanziale, sperimentata come “purezza”, “apertura” reciproca, ossia penetrazione reciproca senza ostruzione. La *Shunyata*, inoltre, nega perfino se stessa, essendo il vuoto (*shunyata*) del Vuoto (*Shunyata*), “vuoto assoluto”. Grazie alla sua vacuità, può svolgere un ruolo imprescindibile nel sostenere tutti i *dharma* (le cose del mondo). Il *Vimalakirtinirdesa sutra* intende mostrare questo carattere come una pienezza incommensurabile, che include in sé tutti gli universi e in ciò si può affermare che *Shunyata* sia sinonimo di *Dharma*<sup>34</sup>.

Nella completa negazione di ogni sostanzialità autonoma delle cose, il *samsara* equivale al *nirvana* e viceversa. Il mondo materiale nella sua fugacità e il vuoto assoluto non sono distinti e separati uno dall'altro; anzi si identificano: tra il nirvana e questo mondo (*samsara*) non esiste alcuna differenza, perché tutto confluisce nella medesima e unica realtà. Anche la natura di ogni essere vivente in sé non differisce dalla natura buddhica. Il *tathagatarba* e la natura del Buddha sono vuoti come un grembo che non trattiene nulla per sé, ma s'inserisce totalmente nel flusso della vita. L'opera di salvezza, quindi, non si svolge mai al di fuori del mondo del *samsara*; non si stacca da questo mondo dell'ignoranza e della sofferenza. Tale unicità viene afferrata solo dalla mente (cuore) pura<sup>35</sup> mediante una visione diretta, non dalla ragione o dall'intelletto umano. Tuttavia per il buddhismo la saggezza convenzionale può espandere la mente fino alla consapevolezza di quella “saggezza che è giunta oltre” cioè alla consapevolezza di una realtà trascendentale.

La dottrina del *Shunyata*, nell'esperienza morale, indica l'indifferenza nei confronti di mutamento, transitorietà e attaccamento discriminante, escludendo sentimenti sia di superiorità sia di inferiorità, riguardo alla dignità umana tra le persone<sup>36</sup>, e permette una convivenza armoniosa tra l'uomo, altre

<sup>34</sup> «Il *Dharma* (la Legge) è senza essenza, poiché esclude le maculazioni dell'essere; è senza sostanza, poiché esclude la maculazione del desiderio; è senza principio di vita, poiché trascende la nascita e la morte; è senza individualità, poiché trascende il termine iniziale ed il termine finale; è calma ed acquietamento, poiché distrugge i caratteri delle cose [...]. Essa [...] è dotata della vacuità, del senza-carattere o della non-presenza-in-considerazione, poiché trascende ogni affermazione o negazione; è senza assunzione o rifiuto, poiché trascende la produzione e la distruzione; [...] trascende il dominio di tutte le rappresentazioni, poiché distrugge definitivamente ogni vana speculazione» (*Vkn*, cap. III, n. 6, 194-195); cf. *Vkn*, cap. X, nn.12-13, 280-281. Il Vuoto non indica “relatività”, “fenomenalità” o “nulla”; significa piuttosto l'Assoluto.

<sup>35</sup> Tutte le realtà oggettive del mondo non sono altro che una mera proiezione della mente (cuore), al di fuori della quale nulla esiste. Perciò il cuore dell'uomo è il fondamento della manifestazione della natura e della realtà. «Da che cosa è guidato il mondo? Da che cosa è tormentato? Di quale singolo elemento sono tutti in potere? Dalla mente è guidato il mondo, dalla mente è tormentato; di questo singolo elemento: la mente, sono tutti in potere» (*SN*, Prima parte, Libro I, cap. VII, n. 1-2, 47); cf. *Avatamsaka*, vol II, 58.

<sup>36</sup> «Privo di dualità, neppure l'uomo considera se stesso fra gli uguali, fra gli inferiori o fra i superiori» (*Suttanipata*, cap. IV, 15 [n. 954], in *La Raccolta dei Sutta*, 184).

forme di vita e persino gli elementi naturali, come il sole, la terra e l'acqua. La non dualità si estende, oltre che al mondo attuale, anche agli esseri non ancora nati, fino al livello cosmico.

#### 4. Dignità umana e non violenza: Dharma come principio etico-morale

##### 4.1. Dignità umana e non violenza

Il Buddhismo riconosce che tutti gli uomini sono uguali in dignità e diritti<sup>37</sup>, come abbiamo già osservato. Quanto ai diritti, bisogna notare, a livello della società di quel tempo, un cambiamento radicale e completo nei confronti della cultura bramanaica, con il suo modello teocratico di una società fondata sulla rigida suddivisione in quattro caste (nonché tante sotto-caste ed esclusioni dal sistema) che secondo la dottrina dei *Veda* prevalgono fin dalla creazione del mondo. In tale contesto il Buddhismo viene qualificato come movimento eterodosso proprio perché abolisce le caste e riconosce uguali diritti agli uomini e alle donne, senza discriminazione. Si potrebbe parafrasare un'espressione moderna: «Davanti alla Legge (*Dharma* = Legge universale) tutti sono uguali».

Il distacco dall'illusione di un sé permanente e la negazione del dualismo aprono alla reciprocità e al rispetto fondamentale, là dove la nozione dell'«io» coincide con l'alterità. In questa reciprocità, se uno rivendica per se stesso il diritto alla felicità, nonché alla protezione dai danni, deve concedere lo stesso agli altri. Nei canoni antichi come l'*Anguttara Nikaya*, il *Majjhima Nikaya* e il *Dhammapada* si parla del godimento dei propri diritti in tale senso.

Il rispetto della dignità e diritto degli altri inizia anche dall'amore verso se stessi. Il Buddha dice che se «si attraversano con la mente tutte le direzioni dello spazio, nulla si troverà di più caro [a sé] che il Sé; poiché, anche per gli altri, a ognuno il sé è caro, non danneggia gli altri colui che il sé ha caro»<sup>38</sup>. La

<sup>37</sup> I diritti umani collegati al campo socio-politico (culturale) ed etico-spirituale vanno trattati in D.V. KEOWN - CH. S. PREBISH - W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, Curzon, Richmond 1998, con ampia bibliografia. Per i diritti umani con analisi dei canoni buddhisti, cf. A. WAYMAN, *Human Rights in Buddhism*, in *Studia Missionalia* 39 (1990) 341-358. M. FUSS, *Der Buddha und die Menschenrechte nach dem Dhammapada*, in *Studia Missionalia* 39 (1990) 359-376.

<sup>38</sup> *Udana (Detti ispirati)*, cap. V, 1, in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, 203. «Gli sciocchi, privi di intendimento (amore di sé), vanno con se stessi come con un nemico, compiendo azioni cattive che portano (loro) frutti amari» (*Dhp*, cap. V [*Bala-vagga*], n. 66, 107). «Chi è caro a se stesso? Chi non è caro a se stesso? Allora ho pensato: Quelli che si comportano male col corpo, con la parola, col pensiero non sono cari a se stesso [...]. Quelli che invece si comportano bene col corpo, con la parola, col pensiero sono cari a se stessi» (*SN*, Prima Parte, Libro III, 4, 74).

preziosità del sé, secondo Shantideva (685-753), viene perfezionata nell'interscambio tra sé e gli altri, nell'identificazione del sé con gli altri e nell'inversione tra il proprio sé e quello degli altri<sup>39</sup>. Ciò lascia intravedere che l'amore per il prossimo diventa possibile solamente quando sia stato ritrovato l'amore di sé: l'altro non è diverso da me, e si può esprimere così "amare e proteggere gli altri come se stesso". Si tratta dunque di una conoscenza di sé che sfocia nella conoscenza dell'altro, oltrepassando se stesso.

Basata su ciò, la fratellanza buddhista s'estende verso ogni forma di vita: umana, degli animali e perfino di tutti gli esseri senzienti, come, tra l'altro, si evince nell'alimentazione vegetariana dei monaci buddhisti. La non violenza si basa sulla Legge dell'Origine condizionata. La convivenza nell'interdipendenza è la ragione fondamentale per cui ciascuno deve stare molto attento al proprio comportamento, dato che le sofferenze degli altri potrebbero essere causate da se stessi. Con tale concezione della vita, è impossibile giustificare qualsiasi forma di violenza e distruzione.

Soprattutto il *Dhammapada* impartisce l'insegnamento della "non violenza" (*ahimsa*)<sup>40</sup> e del "rispetto per la vita altrui", esortando a mettersi al posto degli altri: «Tutti tremano al castigo, tutti temono la morte: mettendoti al posto degli altri non uccidere, né fa' uccidere. Tutti tremano al castigo, tutti hanno cura della vita: mettendoti al posto degli altri non uccidere, né fa' uccidere»<sup>41</sup>.

Lo stesso canone scopre i nemici principali della pratica spirituale nell'ira e nell'odio, causa principale della violenza. Essi non vanno ricambiati con gli stessi sentimenti, bensì con benevolenza; altrimenti provocano reazioni ostili che innescano processi senza fine di vendetta reciproca:

«Egli mi ha ingiuriato, egli mi ha battuto, egli mi ha vinto, egli mi ha derubato»: coloro che non accolgono tali pensieri, in costoro si placa l'odio. Mai, invero, si

---

<sup>39</sup> «Perché dunque non considerare come proprio il corpo degli altri, quando a riconoscere il nostro corpo come estraneo è un'idea ammessa e che non presenta alcuna difficoltà? Considerando che il proprio ego è pieno di difetti e che gli altri sono oceani di virtù, ciascuno deve applicarsi ad abbandonare la sua propria personalità e ad assumere quella degli altri. Le proprie membra sono considerate come parti del corpo; perché non considerare, allo stesso modo, gli esseri viventi come parti di un identico mondo?» (SHANTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, cap. VIII [nn. 112-114], in *Testi buddhisti in sanscrito*, 498); «[...] per levare quindi il mio dolore e quello degli altri, io dono, ecco, agli altri il mio io e per io prendo gli altri» (*ivi*, cap. VIII [n. 136], 500); «Se tu ami il tuo io, non amarlo; se tu vuoi proteggere il tuo io non proteggerlo» (*ivi*, cap. VIII [n. 173], 504).

<sup>40</sup> Il principio del "non uccidere" e della "non violenza" costituisce il midollo della vita spirituale buddhista. Buddha delinea *ahimsa*, come il primo precetto del Buddhismo applicato sia alla vita dei laici che dei monaci. La non violenza, il non fare del male agli altri significa non solo non nuocere ai loro corpi, pensieri e sentimenti, ma anche non toccare i loro beni. In senso positivo abbraccia l'amicizia, la benevolenza e la compassione verso tutti gli esseri viventi.

<sup>41</sup> *Dhp*, cap. V, nn. 129-130, 115.

placano quaggiù gli odi con l'odiare: con non-odiare si placano. Questa è Legge eterna (*Dharma*)»<sup>42</sup>.

La cosa più difficile del mondo, secondo il Buddha, non è solo il non odiare una persona nel momento in cui ci si trova davanti ad un nemico (disposto perfino ad ammazzarmi), ma di accettarlo come un Buddha vivente. Alla domanda circa l'origine della violenza e dell'oppressione, il Buddha risponde con l'analisi dei tre veleni mortali<sup>43</sup>, cioè la concupiscenza, l'odio (ira) e l'illusione (ignoranza), che non permettono mai di uscire dal ciclo del *samsara* verso il raggiungimento del nirvana, perché tengono in moto la ruota della rinascita senza fine<sup>44</sup>.

La distinzione tra "io" e "mio", e di conseguenza la superbia nei confronti degli altri, è un altro grande ostacolo alla realizzazione della dignità umana, intrinsecamente legata alla dignità e diritti della donna. L'uguaglianza tra donna e uomo riguarda la potenzialità intellettuale, morale e spirituale che era già presente nella comunità monastica antica, in quanto le monache godevano della stessa libertà intellettuale e dell'illuminazione. Ne parla chiaramente il testo canonico del *Therigata* (Salmi delle monache). I vari canoni del Buddhismo Mahayana illustrano il rispetto dei diritti fondamentali della donna come persona e denunciano come grave sbaglio ogni discriminazione a causa del sesso.

Il *Sutra del Loto* (cap. X) afferma con chiarezza che una donna viene considerata come discepola e rappresentante del Buddha, nonché come emanazione del Buddha futuro. Anche l'*Avatamsaka sutra* mostra una donna che diventa maestra spirituale e compassionevole per condurre gli esseri sofferenti sul loro cammino verso l'illuminazione. Con il *Vimalakirti-nirdesa sutra* (cap. VI, 7, 8, 15) è ribaltata completamente una teoria precedente secondo la quale una donna, per essere illuminata, dovrebbe prima trasformarsi nel sesso maschile. Al contrario, la saggezza della donna relativa alla comprensione della "non dualità", appare più elevata di quella dell'uomo che in questo canone è rappresentato dal *Shariputra*, considerato storicamente come incarnazione della sapienza per eccellenza. Ciò nonostante egli è ancora attaccato ai

<sup>42</sup> *Ivi*, cap. I, nn. 4-5, 99.

<sup>43</sup> Cf. *Majjhima Nikaya* (d'ora in poi: *MN*), 9 (n. 47), in *The Collection of The Middle Length Sayings*, tr. I.B. Horner, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1975-1977, 59; *MN*, 21 (n. 129): «Here in, Monks, you should train yourselves thus: Neither will our minds become perverted nor will we utter an evil speech, but kindly and compassionate will we dwell, with a mind of friendliness, void of hatred; and we will dwell having suffused that man with a mind of friendliness [...]» (*ivi*, 166).

<sup>44</sup> Per l'aspetto dell'immisurabile e inconoscibile del *samsara*, cf. *SN*, Seconda Parte, Libro IV, cap. I-II (nn.1-19), 272-279, soprattutto 278: «Il Sublime così parlò: senza principio e senza fine, o bhikkhu, è il *samsara*: non si conosce un cominciamento degli esseri che, impediti dall'ignoranza e vincolati alla sete, peregrinano e trasmigrano [...]».

preconcetti basati sulle impressioni mentali e non è ancora arrivato al cuore (mente) puro dove non c'è più dualità. Di fatto, il Buddhismo è una delle grandi religioni che ha riconosciuto l'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini, e ha contribuito in modo notevole alla promozione delle libertà fondamentali delle donne nella cultura asiatica, dove ancora oggi sono attestate pesanti discriminazioni di genere.

#### 4.2. I doveri dell'uomo alla base della coltivazione della benevolenza

Per quanto riguarda i doveri dell'uomo, l'etica buddista trova la sua espressione nei precetti, nelle regole, nelle virtù. Ci sono dieci precetti tra cui "Cinque precetti fondamentali" (*Panca-sila*) comuni sia per i laici che per i monaci: non uccidere, non rubare, non compiere atti illeciti e impuri, non mentire e non intossicarsi di bevande (alcol) o droghe stupefacenti. Tali precetti si riferiscono alle azioni abituali per mantenere un cuore puro. Non sono intese come un obbligo impostato dall'esterno, ma sgorgano con spontaneità e libertà nel soggetto che giudica e sceglie tra bene e male nelle vicende quotidiane. I cinque precetti intendono tutelare il diritto alla vita, ma anche alla proprietà, per se stessi e per gli altri; sono il minimo indispensabile per potere coltivare la benevolenza e la compassione.

A questi comandamenti vengono ancora aggiunte 250 regole (*Vinaya*) per i monaci e 348 per le monache secondo il *Pratimoksha*, antico testo canonico del *Vinayapitaka*, tuttora rispettato e base di una "confessione" pubblica nei monasteri. Lo scopo del *Vinaya* consiste nell'assicurare la continuità storica della comunità attraverso i secoli. In mancanza di una struttura organizzativa esterna, la gerarchia interiore dei valori morali informa la vita etico-spirituale della comunità nel reciproco rispetto. Con una formula breve, sia i precetti che le regole si lasciano riassumere sotto tre aspetti: «Non compiere alcuna specie di male, darsi alle buone azioni, purificarsi il cuore (la mente) – tale è la via del Buddha»<sup>45</sup>.

Nel *Singalovadasuttanta* (*Istruzione a Singalaka*)<sup>46</sup> il Buddha sollecita la pratica dei "sei doveri" ossia i sei obblighi fondamentali in conformità con le sei direzioni del mondo (levante, mezzodì, ponente, settentrione, nadir e lo zenit). Questi sei obblighi non intendono regolare solamente le relazioni interpersonali unilaterali, ma creano soprattutto un sistema di diritti e doveri reciproci, basato sulla responsabilità degli uni verso gli altri. (1) La direzione del levante è da

<sup>45</sup> *Dhp*, n. 183.

<sup>46</sup> Cf. *Singalovadasuttanta*, in *Aforismi e Discorsi del Buddha*, tr. M. Piantelli, TEA, Milano 1998, 165-176.

individuare nel rapporto reciproco tra madre, padre e figli, basato sulla ricompensa per quanto i genitori fanno per i figli; (2) la direzione del mezzogiorno è da individuare nel rapporto tra maestro e discepolo, basato sulla gratitudine; (3) la direzione di ponente è da individuare negli obblighi reciproci tra marito e moglie, basate sulla stima e gratitudine reciproche; (4) la direzione di mezzanotte è da individuare con il rapporto tra amici, in quanto segnato da cortesia, sincerità, fiducia e protezione; (5) la direzione del nadir è da individuare nei rapporti tra operai e padrone, basati sull'adempimento dei doveri reciproci; (6) la direzione dello zenit è da individuare nei rapporti religiosi tra gli asceti e bramani e fedeli. Qui vale la stima e la cura della relazione reciproca.

##### 5. Il compimento della dignità umana nella liberazione totale dal dukkha: il Nirvana come rivelazione del Dharma eterno

Come già notato, la Realtà ultima (*Dharma*) nella sua absolutezza supera ogni categoria umana; ciò nonostante, l'uomo può conoscerla, o meglio sperimentarla ontologicamente. La suprema realtà del *Dharma* è il *Nirvana*, lo stato dinamico dell'estinzione totale di tutte le sofferenze (*dukkha*). L'etimologia della parola significa l'"estinguersi" o lo "spegnersi" per la mancanza del combustibile che nutre una fiamma: il risultato è la liberazione dall'illusione, dalla cessazione del karma e da ogni limite provvisorio dell'esistenza.

D'altra parte il *Nirvana* non si riferisce a una condizione statica in cui appare un'entità personale, bensì è l'"essere come tale", una manifestazione esplicita dell'Assoluto. Sarebbe perciò un grave errore credere che "vedere il *Dharma*" corrisponda a un apprezzamento intellettuale o a una comprensione puramente concettuale. Non può essere descritto oggettivamente e in modo generale, ma solo essere sperimentato personalmente da ciascuno. Chi l'ha raggiunto, non può neanche svelarne la natura; può solo indicare il cammino attraverso il quale sia arrivato: è una via apofatica. Il Buddha descrive, nel canone *Udana*, il carattere ineffabile del Nirvana come una conclusione logica che si dona a chi lo pratica:

«Vi è, o monaci, il non-nato, il non-divenuto, il non-fatto, il non-composto. Monaci, se questo non-nato, non-divenuto, non-fatto, non-composto non fossero, non si conoscerebbe modo di sfuggire a questo nato, divenuto, fatto, composto. Perciò, o monaci, – dato che vi è un non-nato [...] – si conosce rifugio da questo nato, divenuto, fatto, composto»<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> *Udana*, cap. VIII, 3, in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, 239.

La realtà mistica del *Nirvana* viene concepita in unione con l'Assoluto (*Dharma*) e la sua natura è indicibile e indescrivibile. Tuttavia, la sua qualità può essere spiegata con metafore interessanti:

«Il Nirvana ha in comune una qualità con il loto, due con l'acqua, tre con la medicina, dieci con lo spazio, tre con la gemma dei desideri, e cinque con un picco montano. Come il loto non è macchiato dall'acqua, così anche il Nirvana non è macchiato da tutte le impurità. Come la fresca acqua placa il cuore infuocato, così anche il nirvana placa la febbre di tutte le passioni. [...] Come la medicina difende dai tormenti del veleno, così il Nirvana dai tormenti delle passioni velenose. [...] Il Nirvana pone fine a tutte le sofferenze. Infine il Nirvana e la medicina danno entrambi salvezza. E questo sono le dieci qualità che il Nirvana ha in comune con lo spazio. Non nasce, non invecchia, non muore, non passa, non rinasce; entrambi sono inespugnabili, non possono venire sottratti, sono senza supporti, sono strade rispettivamente per gli uccelli e gli Arhat che vi viaggiano, sono senza ostacoli e infiniti [...] come un picco montano è alto ed elevato, così il Nirvana. Come un picco montano è inaccessibile, così è il Nirvana inaccessibile a tutte le passioni. Come nessun seme può germogliare su di un picco montano, così i semi delle passioni tutte non possono germogliare nel Nirvana [...]»<sup>48</sup>.

Siccome il Nirvana è risultato dello sviluppo delle infinite possibilità della natura innata di Buddha, tutti gli uomini possono arrivarci, attraverso la massima realizzazione della dignità umana. Una volta raggiunto il *Nirvana*, l'uomo non ritorna più nel ciclo di rinascita, cioè nella ciclicità (*samsara*) delle condizioni umane<sup>49</sup>. In quanto la nascita è risultato del desiderio, della sete (*tanha*) e dell'attaccamento, non ci sarà più rinascita nel momento in cui questi saranno estinti: la cessazione totale dell'esistenza, per il buddhismo, è la salvezza definitiva.

Quale via bisogna perseguire per divenire consapevoli della propria uguaglianza con la natura del Buddha? Prima di tutto, il Buddha insegna a coltivare l'autocoscienza e i semi del *Dharmakaya* in cui coincidono il "corpo" universale del Buddha e il "corpo" dell'illuminazione e che già stanno alla radice del proprio essere. Occorre una purificazione radicale, cioè un distacco profondo dal proprio "io" (in senso egoistico), dal carattere meritorio del proprio agire e più ancora da ogni attaccamento. Non si deve nemmeno più desiderare il *Nirvana*<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Milindapanha (Le Domande del Re Milinda)*, in E. CONZE, *Scritture buddhiste*, 138-139.

<sup>49</sup> Cf. *SN*, Prima Parte, Libro VII, cap. I, 11, 141; *Mahaparinibbanasuttanta*, Seconda Parte, nn. 2-3, 54; *ivi*, Quarta Parte, n. 2, 90; *MN*, vol. I, 22 (nn. 139-140), 178-179.

<sup>50</sup> Il raggiungimento del *Nirvana* richiede un totale svincolamento dal desiderio. Solo mediante l'abbandono del desiderio s'inverna il Nirvana; cf. *Suttanipata*, cap. V, 13 (n. 1109) I, in *Canone buddhista. Raccolta di aforismi (Sutta Nipata)*, Boringhieri, Torino 1979, 233.

o che l'io l'abbia già raggiunto con "la suprema e perfetta illuminazione"<sup>51</sup>. Bisogna semplicemente vivere mediante la conoscenza, non intellettuale ma esistenziale, delle Quattro Nobili Verità. La quarta Verità indica esplicitamente la via verso la liberazione perfetta attraverso il Nobile Ottuplice Sentiero<sup>52</sup>, il quale è suddiviso, a sua volta, in tre gruppi disciplinari: la moralità (*sila*), la disciplina mentale (meditazione: *samadhi*) e la saggezza (*prajna*)<sup>53</sup>. A tale via di santificazione corrispondono i "Sei *Paramita*" ("perfezioni")<sup>54</sup> del Buddhismo Mahayana.

L'intenzione del primo gruppo consiste nel non creare *karma* negativo mediante l'azione (corpo), la volontà (mente) e le parole. Qualsiasi azione crea i fattori del karma, attraverso cui l'uomo raccoglie "ciò che semina" e determina il suo destino di vita futura. La purificazione inizia quindi con il non compiere azioni che provengano dall'egoismo e siano radicate nella concupiscenza, nell'ira e nell'ignoranza, i "tre veleni mortali" che impediscono l'accesso all'illuminazione. La pratica del primo gruppo (moralità) conduce all'apprezzamento della dignità di sé e degli altri. Con la retta parola, azione e vita<sup>55</sup>, l'uomo evita tutto ciò che è malvagio e meschino e inizia a rispettare gli

<sup>51</sup> Cf. D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, I, 224, in C. HUMPHREYS, *Lo Zen*, Ubaldini, Roma 1963, 118: «Il monaco che crede di avere raggiunto il Satori (illuminazione) va subito all'inferno».

<sup>52</sup> Cf. *Mahasatipatthana Suttanta* (La base della consapevolezza), nn. 17-21, 333-340; *SN*, Prima Parte, Libro VII, cap. I, 11, 141; *MN*, vol. 1, 9 (nn. 48-49), 59-62; *ivi*, vol. 1, 3 (n. 15), 19-20; *ivi*, vol. 1, 9 (n. 55); *ivi*, vol. 1 (nn. 251-252); *Mahaparinibbanasuttanta*, Seconda Parte, nn. 1-4, 53-54; *ivi*, Quarta Parte, nn. 2-4, 89-90. L'insegnamento del Buddha sulle Quattro Nobili Verità e l'Ottuplice Sentiero si lascia riassumere come segue: (1) La prima Nobile Verità circa il dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la morte è dolore, l'unione con quel che dispiace è dolore, la separazione da ciò che piace è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore; dolore in una parola sono i cinque elementi dell'esistenza individuale. (2) La Seconda Nobile Verità circa l'origine del dolore: essa è quella sete che è causa di rinascita, che è congiunta con la gioia e col desiderio, che trova godimento o qua o là; sete di piacere, sete di esistenza, sete di prosperità. (3) La terza Nobile Verità circa la soppressione del dolore: è la soppressione di questa sete, l'annientamento completo del desiderio, il bandirla, il reprimerla, il liberarsi da essa, il distaccarsene. (4) La quarta Nobile Verità circa il cammino alla soppressione del dolore: è l'augusto ottuplice sentiero, e cioè retta comprensione, retto pensiero, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retto ricordo (attenzione) e retta concentrazione.

<sup>53</sup> Questi tre gruppi sono legati strettamente uno all'altro, e senza il primo non si raggiunge il secondo; senza il secondo non si può arrivare al terzo. «[...] la concentrazione (meditazione) accompagnata dal comportamento (*sila*) è molto feconda, molto propiziatoria; il sapere accompagnato dalla concentrazione è molto fecondo, molto propiziatorio. La concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *āsava* (intossicazioni), cioè dall'*āsava* del desiderio, dall'*āsava* dell'essere, dall'*āsava* dell'opinione, dall'*āsava* dell'ignoranza» (*Mahaparinibbanasuttanta*, Quarta Parte, n. 4, 90).

<sup>54</sup> I Sei *Paramita* sono: 1) perfezione del dare; 2) perfezione della moralità; 3) perfezione della pazienza; 4) perfezione dello sforzo; 5) perfezione della concentrazione; 6) perfezione della saggezza.

<sup>55</sup> Il primo gruppo (moralità), composto da retta parola, retta azione e retta vita, riguarda sempre le relazioni interpersonali ed è simile ai "Cinque precetti buddhisti". Retta parola: dire sempre la verità, esprimersi con dolcezza, cortesia, ecc.; retta azione: non rubare, non uccidere, aiutare gli altri a vivere con felicità, ecc...; retta vita: esercitare una professione compatibile con la dottrina buddhista.

altri come se stesso. I comportamenti gentili, onesti e non orgogliosi, la cortesia e prudenza nel conversare sono considerati come “sapienza di vita” nel relazionarsi con gli altri, atteggiamenti favorevoli per raggiungere il Nirvana.

Lo scopo del secondo gruppo invece sta nell’ottenere la pacificazione della mente che, di solito, è agitata dal pensiero dualistico (“io” e “mio”). Bisogna coltivare la “chiara visione” mediante la contemplazione, focalizzando la forza mentale e lasciando spazio alla consapevolezza dell’interdipendenza delle cose.

Il terzo gruppo mira a percepire tutte le cose del mondo, interne ed esterne, nella loro vera natura priva di qualsiasi sostanza permanente e di qualsiasi natura intrinseca. La natura vuota delle cose si traduce in uno stato mentale da cui spunta la liberazione dalla realtà manifesta. La Verità (*Dharma*) stessa si concede come dono, grazie al quale l’uomo comprende, in modo perfetto, le “Quattro Nobili Verità”<sup>56</sup> e inizia a vedere il *Tathagata-gotra* (la famiglia del Buddha) in tutti gli esseri. Lasciandosi così trasformare alla radice del proprio essere, la persona giunge al rinnegamento completo di se stessa, suscitando pensieri di amore e compassione per tutti gli esseri viventi.

Questo tipo di saggezza penetrante, diversamente dalla conoscenza intellettuale, apre a una conoscenza pura e vuota, dove il *Dharma* si rivela e l’uomo realizza la sua nobiltà spirituale. Per tale motivo il Buddha applicava l’aggettivo “nobile”, finora riservato solo alla nobiltà di sangue (“casta”), alla sua dottrina, nonché alla nobiltà dell’impegno umano nel lasciarsi penetrare dalla vitalità dinamica del *Dharma*. La prassi buddhista non comporta soltanto un semplice cambiamento esterno a livello etico-morale, ma soprattutto una trasformazione radicale della propria personalità, segnata da una totale rinuncia di sé.

## 6. La figura del Bodhisattva: l’apice dell’uomo nel pieno vigore della sua dignità

Compassione e sapienza sono le modalità con cui si esprime l’ultima Realtà (*Dharma*, ossia *Dharmakaya*). L’*Avatamsaka sutra* considera ambedue le virtù come le due colonne essenziali del buddhismo, espressione di due voti indispensabili<sup>57</sup> dell’uomo ideale e illuminato. Il Buddismo Theravada dà im-

<sup>56</sup> Cf. *SN*, Quinta Parte, Libro I, cap. I, 1, 569. La via della salvezza è intesa dal Buddismo come liberazione dalla non-conoscenza delle Quattro Nobili Verità, secondo cui tutto ciò che esiste è dolore e sofferenza. Se quindi uno conosce il dolore, vede anche la sorgente del dolore, la cessazione del dolore, nonché il sentiero che conduce all’illuminazione.

<sup>57</sup> Oggi i monaci buddhisti professano quattro voti comunitari per essere capaci di pietà nella preghiera quotidiana, pronunciandoli con cuore devoto uno dopo l’altro: “1) vorrei dedicarmi a portare al di là

portanza più alla saggezza che alla compassione; il Mahayana invece valuta ugualmente sia la compassione che la saggezza, poiché la compassione deriva propria dalla suprema saggezza dello *Shunyata* (Vuoto).

L'antropologia del Mahayana trova il suo prototipo ideale nella figura del Bodhisattva<sup>58</sup>, una persona nobile in procinto di essere liberata, la quale, sul punto di raggiungere il *Nirvana*, si dedica alla salvezza di tutti gli esseri viventi, esprimendo tale premura per la cura degli altri con il rispetto delle "Quattro virtù altruistiche"<sup>59</sup>. Egli vive nella consapevolezza che la salvezza dell'individuo diventa possibile soltanto con quella degli altri. La testimonianza del perfetto altruismo e il desiderio di condurre contemporaneamente tutti gli esseri al Nirvana deriva proprio dalla saggezza della *Shunyata* (la trasparenza più assoluta) di ogni cosa, vedendo in ogni essere la stessa e unica "natura del Buddha".

Il *Nirvana* diventa operativo non solo per l'uomo, ma per tutti gli esseri viventi (*sattva*). Se la sapienza viene vista come il principio passivo e intuitivo del *Dharmakaya* nella sua modalità di manifestarsi, la compassione invece è principio attivo e per questa ragione il grande "cuore compassionevole" (*mahakarunacittam*) costituisce la natura essenziale di tutti i *Bodhisattva*<sup>60</sup>.

Il concetto di compassione contiene in sé il significato letterale di "vera benevolenza" nell'"offrire benefici e felicità alla vita degli altri" (*metta*) e

---

tutti gli esseri anche se innumerevoli; 2) vorrei far cessare tutte le brame e illusioni anche se inesauribili; 3) vorrei imparare tutta la Legge anche se immensurabile; 4) Vorrei arrivare alla cima della via nel *dharma* (tutto ciò che esiste) del Buddha anche se senza fine visibile".

<sup>58</sup> Secondo l'ottica del Theravada l'uomo ideale è l'*Arhat* (il Santo), colui che ha percorso la via spirituale fino in fondo. Essendosi spogliato da ogni legame e passione, egli ha un cuore (mente) stabile e tranquillo; è libero da qualsiasi attaccamento per cui non lo attende più alcuna rinascita. Sia l'*Arhat* che il Bodhisattva (nel Buddhismo Mahayana) per la trasparenza del loro essere e la purezza del cuore, sono paragonati ad un diamante che riflette completamente i raggi di luce che lo raggiungono dall'esterno (quale dono della Realtà ultima), e che allo stesso tempo taglia gli oggetti più duri (simbolizzando la vigorosa sapienza che taglia l'ignoranza alla radice). Ispirandosi a questa spiritualità, il Buddhismo Tibetano definisce se stesso come *Vajrayana* (Veicolo di Diamante).

<sup>59</sup> Le quattro virtù altruistiche del Bodhisattva sono: 1) dare sempre con generosità (*dana*), senza riserve sia economiche che spirituali, mediante l'insegnamento di verità e amore; 2) parlare gentilmente con affetto (*priyavacana*); 3) compiere azioni benefiche verso gli altri (*arthakriya*); 4) cooperare con gli altri allo scopo di condurli alla verità (*samanarhata*), come luce e polvere che stanno insieme in armonia.

<sup>60</sup> «[...] tutte le creature che vivono nella sofferenze, dice il Bodhisattva, soffrono per un karma cattivo e negativo. [...] Tutta questa pena e questo karma negativo io li assumo nel mio stesso corpo. [...] Io prendo su di me il peso del dolore; decido di fare così; sopporto tutto questo [...] devo vederli tutti liberi, devo salvare tutto il mondo dal groviglio della nascita, della vecchiaia, del malessere e della rinascita, dalla sfortuna e dal peccato, dal circolo della nascita e morte, dalle trappole dell'eresia. Io opero per stabilire il regno della perfetta saggezza per tutti gli esseri. Non mi preoccupo affatto della mia stessa liberazione (definitiva). Io devo salvare tutti gli esseri dal torrente della rinascita con la zattera della mia mente onnisciente. Devo sottrarli tutti al pericolo del grande precipizio. Devo liberarli da tutte le disgrazie, trasportarli al di là della corrente della rinascita» (SHANTIDEVA, *Sikshà-Samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine*, tr. C. Bendall - W.H.D. Rouse, J. Murray, London 1922, 255-256).

“patire insieme” (*karuna*), cioè condividere il dolore altrui, cercando di sollevarlo nella “vera amicizia”. Il “soffrire con” crea un affetto attivo nell’identificarsi con la sofferenza altrui. Ciò si trova in modo esplicito nel *Vimalakirtinirdesa sutra*, dove il *Bodhisattva* s’immerge nella malattia in favore degli altri e soffre finché non ci siano più esseri viventi catturati nell’ignoranza e nella bramosia dei desideri, fonte di sofferenza e insoddisfazione:

«Finché gli esseri saranno malati, anche io sarò malato; quando gli esseri guariranno, anch’io guarirò [...] quando tutti gli esseri sfuggiranno ai dolori di questa malattia, allora i bodhisattva saranno anch’essi senza malattia»<sup>61</sup>.

Tutte le creature che stanno soffrendo, sono oggetto di benevolenza e compassione. Il *Metta-sutta* (*Sutta della Benevolenza*), recitato ogni giorno nelle comunità buddhiste, augura la felicità a ogni essere ed esprime con grande determinazione la benevolenza vitale irradiata nell’universo:

«[...] Possano essere tutti gli esseri felici e sicuri, gli esseri tutti siano di mente (cuore) felice. Comunque siano le creature, siano deboli o forti tutte loro, siano esse lunghe oppure grandi, medie, o brevi, piccole o grosse, visibili o invisibili, che vivono lontano oppure vicino, nate già oppure attendono di nascere: tutti gli esseri siano di cuore felice. Nessuno voglia ingannare qualcun altro, nessuno voglia qualcun altro in alcun luogo disprezzare, nessuno, per collera o risentimento, desideri il male a qualcun altro. [...] Come una madre difenderebbe con la vita il proprio figlio, il suo unico figlio, così egli sviluppi un animo illuminato nei riguardi di tutti gli esseri viventi»<sup>62</sup>.

La radicalità della benevolenza universale, basata sull’apertura e svuotamento totale (*Shunyata*), crea un senso di riconoscimento verso tutti, e viene praticata ovunque vada un monaco che incontra qualsiasi persona con la medesima equanimità: «nutro per voi un profondo rispetto, non oserei mai trattarvi con disprezzo e arroganza. Perché voi tutti state praticando la via del bodhisattva e conseguirete certamente la buddhità»<sup>63</sup>.

Pertanto l’amore compassionevole (benevolenza) è il comandamento più alto del Buddhismo, una virtù per eccellenza che supera qualsiasi altra virtù in

<sup>61</sup> *Vkn*, cap. IV, 6, 223. Secondo questo stesso scritto la malattia in principio deriva dall’attaccamento profondo all’io e al mio. *Vkn*, cap. IV, 7, descrive come il Bodhisattva desidera vivere la compassione in modo totale, in analogia ad un padre ed una madre verso il figlio unico che si ammala.

<sup>62</sup> *Suttanipata*, capitolo I, 8 (nn. 146-149), 47.

<sup>63</sup> *Sutra del Loto*, tr. B. Watson, Esperia, Milano 1997, cap. 20, 355.

vista di una rinascita migliore nel futuro<sup>64</sup>. Ogni seguace buddhista deve seguire la via del *Bodhisattva* caricandosi della sofferenza e del dolore altrui, senza cercare felicità per se stesso, e trattando tutti gli esseri nell'apertura totale della reciprocità. Questa spiritualità dinamica fa vivere l'uomo nella totalità del cosmo, inserendolo nel flusso della vita. L'antropologia buddhista si lascia quindi descrivere, nelle parole del Dalai Lama, in una sola espressione: «Il solo scopo della mia esistenza è essere usato dagli altri e servire gli altri»<sup>65</sup>.

Senza dubbio, l'uomo secondo il buddhismo, come pure secondo le altre religioni orientali, non può essere separato dalla vita cosmica in favore di una realtà trascendentale. Egli fa parte della natura per cui l'armonia è un concetto essenziale della sua identità. Perciò il buddhismo è più di un eco-sistema o di un antropocentrismo; potrebbe essere caratterizzato piuttosto come un bio-centrismo (centrato sulla vita). La dottrina dell'interdipendenza e dello svuotamento (*Shunyata*) creano rispetto reciproco per l'armonia del mondo e per una eco-visione cosmica, a partire dal rispetto e dalla responsabilità etico-morale dell'uomo che è aperta, in ultima conseguenza, a una compassione universale. L'*Avatamsaka sutra*, in vista dell'illuminazione dell'universo intero, insegna la dipendenza reciproca dell'universo attraverso un grande amore, unito al massimo rispetto per ciascuna forma di vita, perfino di un solo fiore: "Quando si taglia un fiore, tutto l'universo si scuote fortemente per il dolore". Così il *Bodhisattva*, l'uomo ideale, realizza pienamente la dignità umana vivendo la sapienza e la benevolenza verso gli altri, senza limiti di tempo e spazio. Mettendo perfino a disposizione la propria vita al culmine di un processo di de-egoizzazione, egli considera la dignità e l'uguaglianza degli esseri viventi più umili il "caso serio" della compassione universale verso l'intero eco-sistema cosmico.

Jae-Suk Lee

lee@pul.it

Via Caipoli, 1

00010 Galliciano (RM)

<sup>64</sup> «Quali che siano, o monaco, le basi per le buone opere intraprese, in vista della rinascita favorevole, tutte queste non valgono un sedicesimo della benevolenza insita nella liberazione della mente. La sola benevolenza che è inerente a questa liberazione della mente splende, avvampa e brilla di gran lunga superandole. Proprio nello stesso modo, o monaci, come nello splendore tutti i corpi stellari non raggiungono assieme un sedicesimo dello splendore della luna, mentre lo splendore lunare brilla, splende e illumina superando quello di tutti loro, così pure [...] la benevolenza: splende superando tutte le buone azioni intraprese in vista di una rinascita» (*Itivuttaka*, cap. III, 7 [n. 27], in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, 272).

<sup>65</sup> Con queste parole il Dalai Lama riassume l'essenza del *Bodhicaryavatara* (*Introduzione alla pratica del risveglio*) di Shantideva e di tutto il Buddhismo Mahayana; citato in SHANTIDEVA, *The Bodhicaryavatara*, tr. K. Crosby - A. Skilton, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, XIX.

### Summary

This article discusses aspects of human dignity according to the Buddhist anthropology from an integral perspective of the Buddhist *Dharma*, one based on rich documentation from the sacred texts of the *Theravada* and *Mahayana* traditions. Firstly, human dignity will be anchored in the seeds (potentialities) of the absolute Reality that are present in human nature under the semblance of the *Tathagatagarbha* (embryonic Buddha nature). Secondly, by a philosophical analysis of the universal Reality of *Dharma*, the Law of conditioned origin (*pratityasamutpada*) and the teaching on emptiness (*shunyata*), the notion of “Being” will be disclosed as “Inter-being” and hence human dignity appears in its cosmic dimension. Undergoing a process of purification, abstaining from any violence and of emptying the ego by practicing wisdom and compassion, the human subject begins to resemble the figure of the *bodhisattva* (a being on the threshold of enlightenment), the highest Buddhist ideal of altruism, in which the person freely postpones any individual achievement of *Nirvana* until the entire eco-system has reached the same perfection.

# MOSÈ, IL LEGISLATORE DI ISRAELE\*

Innocenzo Cardellini\*\*

## *La figura di Mosè nelle sue linee generali*

La figura di Mosè<sup>1</sup> non è oggetto di particolari interessi teologici, perché, di fatto, gli eventi grandiosi che accompagnano la sua esistenza sono attribuiti esclusivamente a Jhwh; Mosè è chiamato a cooperare (*Es* 7,17-25; 8,9.17; 9,6.33; 10,12-13; 14,15-16.21; 16,11-13; *Nm* 11,18.31) e la sua funzione consiste nel far conoscere le intenzioni di Dio (*Es* 3,7-10.16-20; 4,1-9; 8,16; 9,13) e nell'intercedere per il popolo (*Es* 8,26; 9,28; *Nm* 11,11). In parte la sua figura è assimilabile a quella di un profeta di cui Dio si serve per comunicare al popolo le sue volontà; secondo un'altra tradizione egli è lo strumento di Dio per la liberazione di Israele dall'Egitto (*Es* 3,10.12). In questa tradizione Aronne svolge la funzione di portavoce di Mosè (*Es* 4,16), come questi lo è di Jhwh. Una rappresentazione particolare di Mosè sofferente a causa della dura cervice del suo popolo è sviluppata nel Deuteronomio (9,18-19.25-28); addirittura la sua morte fuori dalla terra promessa viene giustificata come pena dovuta alla cattiva condotta del popolo (*Dtn* 1,37; 3,23-27; 4,21-22). Anche la statura eroica del Mosè di *Nm* 11,10-11 è ridimensionata in *Dtn* 3,23-24; 34,5-6. Nei testi sacerdotali Mosè, posto in strettissima relazione con la rivelazione del Sinai, viene in qualche modo sollevato da azioni concrete e al suo posto subentra Aronne (*Es* 7,19-20; 8,1-2.12-13). Anche durante le rivolte Mosè non reagisce (*Nm* 16,4.22-24; 17,9-10; 20,6-9); egli è l'uomo del

---

\* Questo articolo è il rifacimento della relazione tenuta il 7 maggio 2010 presso la Pontificia Università Gregoriana nella settimana conclusiva dell'*Anno Centenario* del Pontificio Istituto Biblico di Roma.

\*\* Professore Emerito di *Esegesi dell'Antico Testamento*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> In *Es* 2,10 si legge: «[...] lo chiamò Mosè poiché aveva pensato, l'ho tratto (*m<sup>s</sup>šitihū*) dalle acque»; si tratta dell'uso di una cosiddetta "etimologia popolare" per dare significato ad un personaggio, senza pretese di risalire all'autentica etimologia. Mosè è un nome ipocoristico tipico dell'onomastica egiziana dalla radice *mšj* (dare alla luce/generare) e comunemente usato, cf. per es. Ramses (*r'- mš- šw*), Tutmosis (*dhwtj- mš- šw*) nel senso di "ND (nome di divinità) è colui che ha generato"; Ramose (*r'- mš*) "ND è nato" oppure in forme ridotte senza il nome della divinità, come *mš- šw* (Mosè).

colloquio con il Signore (*Es* 24,22; 34,34; *Nm* 7,89) e quanto più è attirato verso la sfera divina, tanto più si allontana da quella umana (*Es* 34,29-30). Il complesso quadro che emerge dal testo biblico si riflette nelle interpretazioni dei critici moderni, altrettanto varie<sup>2</sup>. Dalle tradizioni meno note su Mosè, sia intrabibliche che extrabibliche non conformi alla narrazione dominante, scaturisce un ritratto molto diverso del personaggio e del suo ruolo. Lo straordinario racconto della nascita e del miracoloso salvataggio (*Es* 2,1-10) richiama lo stereotipo dei racconti di nascita di grandi personalità come Sargon I di Akkad<sup>3</sup>, Ciro II<sup>4</sup>, Romolo e Remo<sup>5</sup>. Fra le poche attestazioni riferite al personaggio Mosè fuori del Pentateuco, è significativo il brano *2Re* 18,4 perché contiene tracce di tradizioni diverse. Il pio re Ezechia compie una riforma di tipo *jahwista*; infatti, in base all'epigrafia, a partire dal VII sec. a. C., è documentato un preponderante uso jahwistico nell'onomastica del regno di Giuda<sup>6</sup>. Per attuare la riforma si afferma che fu necessario "fare a pezzi il serpente di bronzo<sup>7</sup> che Mosè aveva costruito". Non sembra dunque che egli abbia goduto di quell'autorità che gli sarà riconosciuta più tardi: un gesto simile non si sarebbe potuto pensare nella Gerusalemme dell'epoca intertestamentaria, ed è significativo che questo episodio non sia stato riportato nei libri delle Cronache. La distruzione del serpente di bronzo indica in maniera abbastanza chiara che ad Ezechia la visione religiosa riferita a Mosè non piaceva affatto. Samuele (*1Sam* 12,8) ricorda Mosè e Aronne in questi termini: «Jhwh mandò Mosè ed Aronne ed essi fecero uscire i vostri padri dall'Egitto e li stabilirono in questo luogo», dal testo parrebbe che Mosè fosse entrato in Palestina, ciò in contrasto con la narrazione del Pentateuco che lo fa morire fuori della terra promessa. Che Mosè abbia condotto gli ebrei fino in Palestina si ritrova nella tradizione

<sup>2</sup> Mosè è una figura mitica per H. Winkler, un fondatore di religione per W. Eichrodt, un riformatore per E. König, un legislatore per J. Wellhausen e H. Gunkel, un teologo per W.F. Albright, un mago per G. Beer, un profeta per R. Kittel e Th. Vriezen, un sacerdote per E. Hölscher, un carismatico per A. Alt e R. Smend. Cf. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn*, ATD, Ergänzungssreihe, 4/1, Göttingen 1984, 110-112. Cf. anche E. OTTO, *Mosè. Storia e leggenda*, Queriniana, Brescia 2007; Ch. DOHMEN, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*, Biblische Gestalten, 24, Leipzig 2011, spec. 24-58.

<sup>3</sup> Ca. 2350 a. C.; cf. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ANET<sup>3</sup>, Princeton 1969<sup>3</sup>, 119.

<sup>4</sup> Ca. 559-530 a. C.; cf. Erodoto, *Storie*, 1 §§ 107-122.

<sup>5</sup> Per questi e altri racconti cf. W.H. SCHMIDT, *Exodus*, BK 2, 1, Neukirchen-Vluyn 1974, 55-57.

<sup>6</sup> Cf. J.H. TIGAY, *You shall have no others Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscription*, Scholar Press, Atlanta Georgia 1986, 43-89.

<sup>7</sup> Il serpente di bronzo non è che l'urèo egiziano, simbolo di potere e talismano apotropaico. Nei sigilli del VIII sec. a. C. (cf. F. VATTIONI, *I sigilli ebraici*, in *Biblica* 50 [1969] 357-388, nr. 51.54.72.89.109 provenienti da Lachis e nr. 137.140.141.250) ritrovati in Giudea e anche in siti non giudaici a sud della Palestina la figura dell'urèo era frequente, ma nel periodo successivo fu soppiantata dall'immagine dello scarabeo alato che diventerà simbolo della corte di Gerusalemme.

riportata da Ecateo di Abdera, uno storiografo dell'epoca di Tolomeo I (fine IV sec. a. C.), il quale nella sua *Aegyptiaca*, riportata da Diodoro Siculo<sup>8</sup>, divulga notizie sull'origine degli ebrei, sulle loro istituzioni e consuetudini. Secondo il racconto gli egiziani avrebbero attribuito alla presenza di stranieri e dei loro culti la causa di una terribile pestilenza abbattutasi sull'Egitto. Per questo li avrebbero cacciati. I più validi guidati da Cadmo colonizzarono la Grecia e molti altri furono condotti in Palestina da Mosè, un condottiero «sapiente e coraggioso [...] fondò Gerusalemme e il tempio», stabilendo il culto e organizzando una costituzione per governare il popolo. La tradizione dei lebbrosi ebrei cacciati dall'Egitto si ritrova in Manetone (III sec. a. C.), Lisimaco (II-I sec. a. C.), Cheremone e Apione (I sec. d. C.) riportati da Giuseppe Flavio<sup>9</sup> e anche in Pompeo Trogo, citato nell'epitome di Giustino<sup>10</sup>, in Diodoro Siculo<sup>11</sup> e perfino in Tacito<sup>12</sup>. Gli autori giudeo-ellenisti (III-I sec. a. C.), che narrano le origini degli ebrei<sup>13</sup>, conoscevano certamente anche le tradizioni del Pentateuco riguardo a Mosè; tuttavia, tramandarono notizie diverse e, purtroppo, in seguito furono sempre meno conosciute, perché, evidentemente, vennero soprafatte da altre che successivamente si imposero<sup>14</sup>.

Da questa breve rassegna si può ritenere che le tradizioni su Mosè riportate nei libri canonici, non godessero ancora, nel periodo in questione, di quel carattere normativo che venne ad esse attribuito in seguito. Solo gli scritti di Filone e di Giuseppe Flavio, pur mantenendo elementi di diversa provenienza, ne tratteggiano una immagine di maggiore aderenza al dato biblico. Nel frattempo, il ridimensionamento profondo della figura di Mosè e la sua emarginazione si

<sup>8</sup> Cf. *Bibliotheca Historica* 40,3. Cf. Anche J.-D. KAESTLI, *Moïse et les institutions juives chez Hécatée d'Abdère*, in T. RÖMER (ed.), *La construction de la figure de Moïse*, Supplément nr. 13 à *Transeuphratène*, Gabalda, Paris 2007, 131-143.

<sup>9</sup> Cf. *Contra Apionem* 1, 228-229; 233-236; 288-292; 304-311; 2, 8-11.15.23.

<sup>10</sup> Cf. *Historiae Philippicae* 36, 2.11-16.

<sup>11</sup> Cf. *Bibliotheca Historica* 34/35, 1-2.

<sup>12</sup> Cf. *Historiae* 5, 3.1-2.

<sup>13</sup> Sulle tradizioni diverse a riguardo della provenienza degli ebrei Eusebio (*Praeparatio evangelica* 9, 17.3; 18.1; 21.1; 23.3) riporta quanto dicono Demetrio, Pseudo-Eupolemo e Artapano sui vari luoghi di origine degli ebrei: essi provengono da Ur secondo lo Pseudo-Eupolemo, mentre provengono dalla Siria damascena secondo Artapano, cf. C. TAMAGNI, *Eusèbe de Césarée et les traditions extra-canoniques sur Moïse en Ethiopie*, in T. RÖMER (ed.), *La construction de la figure de Moïse*, 145-155. In Tacito, *Historiae* 5, 2 si ha una sintesi dei luoghi di provenienza degli ebrei: Creta, dal cui monte Ida derivano gli Idaei, poi allungato in Iudaei; Egitto, da cui fuggirono sotto il regno di Iside, guidati da un certo Jerosolymus e da un certo Iuda; Etiopia, da cui emigrarono per sfuggire alle ire del re Cefeo; Assiria, da cui i giudei, assiri senza terra, emigrarono prima in Egitto e poi si stabilirono in Siria "propiora Syriae coluisse". I Giudei, infine, sarebbero i Solymi cantati da Omero e fondatori di Gerusalemme. Cf. anche D. ROKEAH, *Tacitus and Ancient Antisemitism*, in *Revue des études juives* 154 (1995) 281-294.

<sup>14</sup> Cf. L. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *The Broken Structure of the Moses Story: Or, Moses and the Jerusalem Temple*, in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 23 (2009) 29-37.

completa nel *Rotolo del Tempio* trovato a Qumran (11Q19; 11Q20). Si tratta di uno scritto, forse in contrapposizione alla Torah, dal quale Mosè è completamente assente<sup>15</sup>. La storiografia sopravvissuta che ci parla di lui nella tradizione giudaica e in quella cristiana non è certo il risultato di una valutazione critica.

### *La figura di Mosè legislatore*

Per trattare della specifica funzione di “legislatore” attribuita a Mosè, ritengo significativo innanzitutto fare un accenno, pur sintetico, al fatto che nel Medio Oriente Antico la regalità fosse ritenuta un dono. Nella “Lista regale sumerica” dopo il diluvio «quando la regalità scese dal cielo, la regalità fu a Kiš» (I, 39-42) e nella leggenda di Etana (rr. 1-30) si racconta che Ištar si mise alla ricerca di un pastore, appunto Etana, che Enlil pose come re di Kiš. La regalità appartiene alla divinità, la quale, solo in un secondo tempo, va alla ricerca di un uomo che sia all’altezza di questa virtù-grazia a favore del suo (della divinità) popolo. Nell’epoca neobabilonese, di poco anteriore a quella della composizione della Torah, Nabucodonosor, eletto dalla divinità, esercita la regalità per l’eternità; così è per Nabonedo, per Ciro, per Dario e così è stato anche per i re precedenti. Questo personaggio viene scelto dalla divinità per guidare il popolo come un pastore; portare il “diritto e la giustizia” è il primo dovere di questo uomo, definito in ultima analisi come re. La parola “legislatore” non è ancora coniata, Ur-Nammu (Šulgi), Lipit-Ištar e Hammurabi devono applicare il diritto e la giustizia che provengono dalla divinità, per realizzare un buon governo a favore dei rispettivi popoli in territori delimitati. Questa giustizia però deve avere concretezza formale per poter essere osservata. Il re quindi diventa legislatore, perché promulga non la giustizia (*kittu ù mīšaru*) che è d’origine divina, ma le molteplici norme che rendono applicabile e vivibile tale giustizia. La figura del re come legislatore è ambigua, perché *kittu ù mīšaru* (cioè l’ordine superiore primordiale) ha origine dalla divinità: Šamaš è chiamato *bel kittim ù mīšarim*; al re resta la grandezza d’animo e un riverente rispetto della divinità, per poter emanare norme giuste (*dīnāt mīšarim*) e storicizzate in conformità con il *kittu ù mīšaru* per la vita del popolo.

Mosè non è mai nominato re; egli però è stato chiamato, quindi scelto, dalla divinità per guidare il suo (della divinità) popolo; anche se il titolo esplicito non compare, la sua figura ha comunque molte analogie con quella dei re.

<sup>15</sup> Cf. l’editio princeps Y. YADIN, *The Temple Scroll*, 3 vol., ed. inglese, Jerusalem 1983; per l’edizione italiana cf. A. VIVIAN, *Rotolo del Tempio*, Paideia, Brescia 1990, con ampia bibliografia. Cf. anche l’edizione critica di E. QIMRON, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Ben-Gurion University of the Negev Press, Beer Sheva-Jerusalem 1996.

Infatti, presso Filone e altri Mosè è anche considerato come re<sup>16</sup>. Nella Torah la parola “legislatore” non è conosciuta e l’ambiguità di un Mosè legislatore nei testi biblici è ancora più evidente rispetto a quella dei re mesopotamici. Nel Deuteronomio l’ambiguità rimane tutta, perché, se in alcuni passi si dice che le leggi (*mišôt, mišpātîm, haddebārîm, huqqîm*) provengono da Dio, in molti altri si ripete la frase tipica: “queste prescrizioni che io (Mosè) ti/vi comando”. In altri termini nel Deuteronomio Mosè non solo è mediatore e profeta, ma anche legislatore<sup>17</sup>, con una parte attiva da svolgere, simile a quella dei re mesopotamici e dei νομοθέται greci. Una simile ambiguità è di fatto presente anche nel pensiero greco dell’epoca classica; Platone (*Leggi* 1, 624a) fa formulare ad un ateniese la seguente domanda: «un dio o qualcuno fra gli uomini per voi, o stranieri, è l’origine/la causa dell’ordinamento (διοθέσις) delle leggi?»; Clinia risponde: «un dio, straniero, un dio; per essere precisi da noi fu Zeus e a Sparta, credo, che fosse stato Apollo». Però i νομοθέται sono responsabili della formulazione delle leggi, come lo sono per es. Licurgo, Minosse, Solone e altri. Anche per i greci si può dire che l’ordine superiore primordiale proviene dagli dèi, ma interpretare bene o male quest’ordine nella promulgazione delle leggi dipende dai legislatori umani.

Alcuni dei testi del Deuteronomio cui si accennava prima risalgono al VII secolo a. C., quando ancora c’erano i re in Giuda. Il racconto di Mosè viene però retroproiettato in tempi arcaici, ai primordi della storia fondativa di Israele. La tesi di E. Otto<sup>18</sup>, confermata anche da T. Römer<sup>19</sup>, secondo cui nel Deuteronomio la narrazione di Mosè sarebbe una presa di posizione (nel sec.

<sup>16</sup> Il TgO e il TgJ rendono *Dtn* 33,5: «è lui (cioè Mosè) che era re in Israele». In *Es* 2,14 «chi ti ha stabilito principe (*sar*) [...]» reso dalla LXX con ὄφρων riferito a Mosè, titolo che gli viene conferito più volte nel discorso di Stefano *At* 7,35. Filone (*Mos.* 1, 334; 2, 2.3) dice che Mosè è re, filosofo, legislatore, gran sacerdote e profeta. Si veda anche Ezechiele il Tragico, cf. C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. 2. Poets*, SBL.TT 30 PS 12, Scholar Press, Atlanta Georgia 1989, 362-365.

<sup>17</sup> In *Dtn* 5,6-21 Dio parla direttamente al popolo, in *Dtn* 12-28 è Mosè che parla direttamente al popolo sia come intermediario sia a nome proprio. L’espressione *twrt mšh* ricorre 3x in *Gs*, 3x nei *Re* 2x in *Esdra* e 1x in *2Cr* e *Ne*. La forma *šiwwēti* con soggetto Mosè «io ho ordinato» si trova in *Dtn* 3,21; 17,3; 31,5.29; la locuzione «i miei ordini» (*mišōtaj*) in *Dtn* 5,10.26 è riferita al Signore, mentre in *Dtn* 11,13 a Mosè; nell’espressione «le disposizioni che io (Mosè) vi comando» (*mešawwēh ‘etkem*) in *Dtn* 4,2 “le disposizioni” sono riferite a Jhwh, ma in *Dtn* 11,13.22.27.28; 12,11; 13,1; 27,1.4; 28,1.4 solo a Mosè; un’espressione analoga «i comandi che io (Mosè) ti comando» (*m’saww’kā*) con riferimento al Signore ricorre in *Dtn* 4,40; 6,2; 8,11; 10,13; 13,19; 27,10; 28,1.13.15; 30,16, mentre in *Dtn* 6,6; 7,11; 8,1; 11,8; 12,14.28; 15,5; 19,9; 30,2.8.11 gli ordini vengono impartiti solo da Mosè; cf. anche la frase «il Signore ti ha benedetto/ riscattato/liberato, perciò io (Mosè) ti comando» (*‘al kēn ‘ānōki m’saww’kā*) ricorre in *Dtn* 15,11.15; 19,7; 24,18.22.

<sup>18</sup> Cf. *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt*, BSJGW 19/2, Hamburg 2001, 11-33.

<sup>19</sup> Cf. *The Construction of the Figure of Moses According to Biblical and Extrabiblical Sources*, in *Annual of the Japanese Biblical Institute* 30/31 (2004-2005) 99-106; Id., *Les guerres de Moïse*, in T. RÖMER (ed.), *La construction de la figure de Moïse*, 169-178.

VII a. C.) contro il potere assiro dominante, può essere condivisa nel senso che essa spiegherebbe l'intreccio fra la tradizione deuteronomica e deuteronomista da una parte, con la nuova visione sacerdotale, che diventerà l'inquadratura, e il centro della Torah ormai Pentateuco, dall'altra. Dopo l'esilio, si chiariscono sempre di più le caratteristiche della politica e dell'amministrazione persiana, e in Israele gli esuli da Babilonia e gli *'am hā'āreṣ* hanno ormai compreso che non è più possibile costruire un nuovo regno con un re. La sola cosa possibile in questa situazione è la creazione di nuove istituzioni con a capo il sommo sacerdote e la classe sacerdotale, unico punto di riferimento e centro propulsore del nuovo Israele del secondo tempio.

L'idea della centralità di culto piace molto anche alla nuova classe sacerdotale, il cui disegno teocratico si appresta a diventare dominante in Israele. La tradizione deuteronomica non è ripresa così come essa si presentava, ma viene rielaborata tanto da poter rientrare nella grande narrativa sacerdotale; si pensi per es. all'inserimento dell'idea dei patriarchi nel Deuteronomio. La figura di Mosè, già presente nel Deuteronomio con il compito di portare la *sidqat jhwh* (Dtn 33,21), garantisce al popolo la giustizia e la rettitudine, così come avviene in Mesopotamia con il dono da parte della divinità del *kittu ù mīšaru*. Come i re mesopotamici anche Mosè promulga le norme che devono rendere la giustizia divina storicizzata e concreta nella vita di tutti i giorni. Infatti, "leggi giuste che Hammurabi [...] ha stabilito (*dīnāt mīšarim ša Hammurabi [...] ukin*)" è analoga all'espressione «i miei ordini che io (Mosè) ti/vi comando (*mišôtaj 'ašer 'ānōkī m'ešawwēkā / m'ešawweh 'etkem*)». Per quanto si sia tentato di conformare anche nel Deuteronomio la figura di Mosè al modello della narrativa sacerdotale, in molti testi egli appare proprio come un legislatore simile a quelli mesopotamici e greci. Avendo assunto la tradizione deuteronomica nel disegno narrativo sacerdotale, la figura di Mosè non poté essere eliminata completamente, come avverrà in seguito nel *Rotolo del Tempio*, si tentò dunque di ridimensionarla fortemente. La creazione di un governo teocratico gestito dai sacerdoti presenta una divinità non solo come sorgente del *kittu ù mīšaru*, cioè dell'ordine superiore primordiale, ma anche legislatrice; in altre parole, la traduzione storicizzata di questo ordine superiore primordiale o della giustizia divina in norme concrete viene formulata da Dio stesso e in quest'ottica Mosè diventa esclusivamente un uomo di mezzo, un passaparola, addirittura incapace di esprimersi e quindi affiancato dal sacerdote Aronne, al quale, insieme ai suoi discendenti spetterà, in ultima analisi, l'autorità di agire in nome del Signore. Infatti, l'espressione di base nella pericope sinaitica è: «il Signore parlò a Mosè<sup>20</sup>, di' ad Aronne e ai figli di Israele [...]», poi «il Signore

<sup>20</sup> Statistica: *Es* 56x; *Lv* 35x; *Nm* 63x.

disse a Mosè e ad Aronne<sup>21</sup> [...]» e infine «il Signore disse ad Aronne<sup>22</sup> [...]». Mosè viene quindi relegato alla pura figura di mediatore, di trasmettitore delle parole di Dio e anche di profeta. Uno schema narrativo di tipo oracolare si trova in *Lv* 24,10-23, in *Nm* 9,7-8; 15,32-36 e in *Nm* 27,1-11 (36,1-12)<sup>23</sup>. In *Lv* 24,10-16.23 un israelita, pronunciato il nome indicibile di Dio per maledire un egiziano con cui stava litigando, viene relegato in una specie di prigione, in attesa che il Signore comunichi a Mosè quale sarà la sorte del malcapitato. In *Nm* 15,32-36 un altro israelita viola il sabato raccogliendo legna; anche questa infrazione non è contemplata e Mosè, messo in stato di fermo il soggetto, attende l'oracolo in proposito. In *Nm* 27,1-11 le figlie di Zelofekhad espongono la loro richiesta riguardo all'eredità e Mosè, non sapendo che cosa fare, porta il caso al cospetto di Jhwh (v. 5) che lo informa circa la normativa da ora in avanti vincolante per tutti gli israeliti (vv. 6-11). In *Nm* 9,8 la narrazione è ancora più esplicita, perché Mosè afferma espressamente di doversi recare (probabilmente nel santo dei santi, *Nm* 7,89), ad ascoltare la voce del Signore e per ricevere i suoi ordini riguardo alle lamentele di quegli israeliti che non hanno potuto celebrare la Pasqua. In questi testi sono presentati casi particolari che Mosè non sa risolvere, perché non gli è stato comunicato nulla in proposito dalla divinità: egli non prende mai l'iniziativa di promulgare una qualsiasi disposizione, se questa prima non gli è stata trasmessa dal Signore, perché non è lui il legislatore. Infatti, come un profeta, si apparta per avere un responso oracolare dalla divinità, che puntualmente riceve. Anche in questi casi anomali egli applica la norma che Dio gli ha dettato nell'oracolo. Nella narrazione sacerdotale la figura di Mosè è, quindi, molto ridimensionata rispetto a quella tramandata nel Deuteronomio tanto che qualcuno si è sentito in dovere, di fronte alle accuse che vengono mosse a Mosè dalla sorella Miriam e dal fratello Aronne, di dire con forza che il Signore lo ha scelto e non si è pentito; anzi, alla fine del Deuteronomio si afferma che in Israele non è sorto un profeta grande (non un legislatore) come Mosè.

Nelle notizie riportate dagli storiografi ellenisti la figura di Mosè come legislatore corrisponde, invece, alla tradizione mesopotamica, a quella greca e a quella deuteronomica più antica. Diodoro Siculo<sup>24</sup> annota che i legislatori

<sup>21</sup> Statistica: *Es* 9x; *Nm* 8x.

<sup>22</sup> Statistica: *Es* 4,27; *Lv* 10,8; *Nm* 18,1.8.20.

<sup>23</sup> Cf. K. GRÜN WALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85, Frankfurt am Main 1992, 111-112; J.E. RAMIREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The 7 in the Old Testament*, BZAW 283, Berlin-New York 1999, 54-55; E.W. DAVIES, *Numbers*, NCBC, Grand Rapids, Mi 1995, 82; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, 548.

<sup>24</sup> Cf. *Bibliotheca Historica* 1, 94.1-2.

(Minosse di Creta, Licurgo di Sparta, Zaratustra di Persia e Mosè presso i giudei) usarono questo genere di astuzia (τοῦτο τὸ γένος τῆς ἐπινοίας) dicendo che le leggi sarebbero loro state date dagli dèi; in fondo questa credenza è stata motivo di grandi benefici per coloro i quali vi hanno prestato fede. Per Ecateo, storiografo non giudeo, Mosè è il responsabile delle istituzioni dei giudei, egli compila e ordina le leggi politiche ed è un legislatore che suddivide il popolo in 12 tribù simile a quanto è descritto nelle leggi di Platone (*Leggi* 5, 745b-e) che divide la città in 12 parti. Per Manetone Mosè promulga come prima legge la norma che vieta da una parte di seguire gli dèi egiziani e ordina dall'altra di mangiare ciò che per essi è sacro; si ricorda che Mosè ha promulgato queste leggi e molte altre opposte alla consuetudine egiziana<sup>25</sup>. In Strabone, Pompeo Trogo, Quintiliano, Tacito e Giovenale, Mosè è un legislatore, cioè autore delle leggi. E Aristobulo (II sec. a. C.) non si accontenta di spiegare la grandezza della Torah, ma afferma che Pitagora, Socrate e Platone avrebbero mutuato le loro dottrine da Mosè<sup>26</sup>. Questa idea di ritenere Mosè come il primo saggio e legislatore si ritrova in Filone (*Mos.* 2, 3.12.49-50.257), in Giuseppe Flavio (*Contra Apionem* 2, 154-156), in Diodoro Siculo (*Bibliotheca Historica* 1, 94.1-2).

Anche per gli scrittori giudeo-ellenisti Mosè ha una funzione attiva come legislatore; in ciò seguono evidentemente la tradizione deuteronomica e non quella sacerdotale. Nella *Lettera di Aristeo* § 131 si afferma che «il nostro νομοθέτης ha definito per prime le leggi sulla pietà e sulla giustizia», ma anche chiaramente che la legge in sé è di origine divina (§§ 4.31.313). Però, nel § 144 si legge «Mosè ha legiferato su queste cose (ἐνομοθέτει ταῦτα Μωσῆς)». Per Filone Mosè è νομοθέτης comparato ai legislatori degli altri popoli, anzi (*Mos.* 2, 12) lui è il legislatore migliore (ὅτι δ'αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος). Nella *Hypothetica* 6, 8-9 Filone<sup>27</sup> pone chiaramente il dilemma: le leggi vengono da Mosè o da una fonte soprannaturale? Egli è considerato sia come νομοθέτης e sia come ἐρμηνεύς (*Mos.* 1, 1): non è un puro passaparola, ma un vero νομοθέτης (*Spec.* 4, 66) al pari degli altri (*Mos.* 2, 49), anzi, assicurò ai popoli le migliori leggi (πολλὴν εὐνομίαν τοῖς λαοῖς ἐμπαρασχεῖν); rimane però l'ambiguità, perché in ultima analisi la legge viene da Dio (*Mos.* 2, 48). Anche Giuseppe Flavio più volte dice che Mosè è un νομοθέτης come Minosse, Licurgo, Solone, Zeleuco<sup>28</sup>,

<sup>25</sup> Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem* 1, 237.240.

<sup>26</sup> Cf. C.R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. 3. *Aristobulus*, Scholar Press, Atlanta Georgia 1995, 163.

<sup>27</sup> Cf. K. MRAS, *Die Praeparatio evangelica I-X*, Eusebius Werke, 8, 1, GCS Bd. 43/1, Berlin 1954, 429.

<sup>28</sup> Cf. *Contra Apionem* 2, 154.161.171-172.175.225.239.

ma nelle *Antiquitates* (3, 84.87.320; 4, 193), dovendo parafrasare la Torah, ripete che questa è di origine divina e che Mosè è un ἑρμηνεύς, uno che agisce in vece di Dio in virtù dei suoi meriti. Se poi si trova scritto “Legge di Mosè” o “Torah di Mosè”, ciò è solo apparenza, perché le leggi provengono da Dio. Tuttavia, in cinque casi Dio dà le leggi tramite Mosè, ma in 32 casi Giuseppe Flavio parla delle “Leggi di Mosè”, come nei testi deuteronomisti. Giuseppe Flavio quindi, come Filone, resta ambiguo. È però interessante che nel *Contra Apionem* (2, 184) si sottolinei il seguente pensiero: «noi (i giudei) abbiamo la convinzione che la legge sia stata stabilita secondo l'intenzione di Dio (τεθῆναι κατὰ θεοῦ βούλησιν) e lo stesso Mosè (2, 160) pensava (ἐνομίζεν) verosimilmente (εἰχότως) che Dio lo guidava e lo consigliava (ἡγεμόνα τε καὶ σύμβουλον θεὸν ἔχειν). Dopo essersi (Mosè) convinto per primo (καὶ πείσας πρότερον ἑαυτόν) che secondo l'intenzione di lui (di Dio) egli (Mosè) faceva ogni cosa e pensava ogni cosa (κατὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν ἅπαντα πράττει καὶ διανοεῖται); Mosè ha creduto giusto di dover partecipare questa opinione innanzitutto alle moltitudini (πρὸ παντός ἐμποιῆσαι τὴν ὑπόληψιν τοῖς πλήθεσιν). Tale fu il nostro legislatore (2, 161) e anche Platone (2, 257) seguì il suo esempio (μεμίμηται)».

A Qumran (CD coll. 5,21-6,1)<sup>29</sup> invece, negli Pseudoepigrafi e nella letteratura rabbinica Mosè è essenzialmente mediatore della rivelazione: oltre che nella pericope sinaitica anche in testi più recenti come in *2Cr* 35,6 egli è eletto da Dio per essere profeta e mediatore delle sue (di Dio) leggi; in *1Esd* (LXX) 1,6; *Ne* 8,1 riceve il libro della legge che da Dio proviene. In questi testi si segue, quindi, l'impostazione narrativa sacerdotale che diventerà dominante. Secondo una *baraita* del Talmud Bably (b*Sanhedrin* 99a) chiunque affermi che un solo verso della Torah è di Mosè, *anathema sit*.

Per concludere vorrei ricordare la questione relativa alla recitazione del Decalogo insieme allo Shema nella liturgia. Nella Mishna (*Tamid* 5, 1) si legge: «Il presidente disse: “recitate una benedizione” ed essi proclamarono una benedizione e recitarono i dieci comandamenti e lo Shema [...]». La stessa cosa è testimoniata nel Talmud Bably e si conferma che i sacerdoti ripetevano queste preghiere ogni giorno. Venivano recitati brani del Pentateuco assieme ai principali articoli di fede come il Decalogo e lo Shema, a cui potevano essere aggiunti alcuni cantici di carattere nazionale. Benché la lingua parlata fosse l'aramaico, questi testi biblici si proclamavano in ebraico. Tale pratica non era esclusiva dei sacerdoti del tempio, e divenne patrimonio anche della liturgia sinagogale la recita del Decalogo e dello Shema, oltre che

<sup>29</sup> Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, ed. it. a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996, 120.

delle diciotto benedizioni. Le filatterie trovate a Qumran<sup>30</sup> e il papiro Nash<sup>31</sup> testimoniano ciò e trasmettono la prassi di una liturgia sinagogale antica, precedente all'era cristiana.

Nella Mishna e nel Talmud si parla dell'uso della recita del Decalogo nel tempio e anche della sua soppressione: «Era di norma recitare i dieci comandamenti ogni giorno. Perché non si recitano oggi? A causa dei borbottamenti dei *minîm*: perché essi non abbiano a dire: soltanto questi (i 10 comandamenti) furono dati a Mosè sul Sinai» (*jBerakoth* 1, 3c). Con il termine *minîm* si indica gli eretici in generale, anche sette giudaiche non ortodosse (*mSanhedrin* 4, 5; *bHagiga* 15a; *tSanhedrin* 8, 7.13,5), perché pensavano a due principi creatori, o perché non credevano nella risurrezione, oppure perché negavano il valore della Torah, ma in diversi passi i *minîm* sono indubbiamente riferiti ai giudeo-cristiani. Costoro affermavano, tra l'altro, che solo il Decalogo fu comunicato da Dio, mentre il resto della legge sarebbe stato promulgato da Mosè. Una simile problematica parte dall'interpretazione di *Dtn* 5,22: «Queste parole pronunciò il Signore all'intera vostra assemblea sul monte [...] senza aggiungere altro (*w'lo' jāsāp*) [...]»; la LXX non sembra preoccupata e traduce letteralmente il testo (καὶ οὐ προσέθηκεν), ma i targum (*TgN*; *TgJ*; *TgO*; *TgFragm.*) non fanno derivare il verbo da *jsp* “aggiungere”, bensì da *swp* “aver fine” oppure da *šp* “toglier via” e traducono: «Queste parole disse Dio a tutta l'assemblea sul monte [...] a gran voce e non cessò (*wl' psjq*)». Nella Mekilta di R. Ismael si afferma che il Decalogo e le altre norme possono essere state dettate solo da Dio. I *minîm* invece citano *Dtn* 5,22 per affermare la loro convinzione che solo i dieci comandamenti sarebbero stati pronunciati da Dio, mentre le altre leggi avrebbero avuto per autore Mosè. Anche lo Pseudo Filone (*LAB* 11 § 5)<sup>32</sup> pare che si riferisca solo al Decalogo, quando dice: «praecepta aeterna qua non transient». La proibizione di recitare, quindi, i dieci comandamenti nell'uso liturgico giornaliero fu applicata *in primis* a Gerusalemme, così Rab Yehuda (ca. 299 d.C.) disse a nome di Rabbi Samuel (ca. 254 d.C.): «Ancora nel campo (fuori di Gerusalemme) si desidera continuare la recita dei Dieci Comandamenti prima dello Shema, ma questa è stata proibita a causa dei borbottamenti dei *minîm*» (*bBerakoth* 12a). In un'altra *baraita* si narra che Rabbi Nathan (ca. 160 d.C.) abbia detto che nel campo fuori Gerusalemme si recitavano le dieci parole, questa pratica però era stata proibita a causa delle

<sup>30</sup> Cf. D. BARTHÉLEMY - J.T. MILIK, *Qumran Cave 1*, DJD 1, Oxford 1955, 72-74; J.T. MILIK, *Qumrân Grotte 4*, II, DJD 6, Oxford 1977, 48-53.55-56.58-61.64-66.70.74.

<sup>31</sup> Cf. la ricostruzione di E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1973<sup>4</sup>, 130.

<sup>32</sup> Cf. D.J. HARRINGTON - J. CAZEAUX, *Pseudo-Philon: Les Antiquités Bibliques*, Tome 1, SC 229, Cerf, Paris 2008, 120.

teorie dei *minîm*. Rabbi bar Hana (ca. 280 d.C.) pensò di reintrodurre la recitazione giornaliera del Decalogo, ma Rab Hisda (ca. 295 d.C.) rispose che la recitazione era stata proibita a causa dei *minîm*<sup>33</sup>.

### *Riepilogo*

La figura di Mosè come legislatore è stata interpretata fino a un certo punto della storia in modo ambivalente e cioè: secondo i testi accadici, quelli greci e quelli deuteronomici più antichi l'uomo scelto dalla divinità da una parte è mediatore di un ordine di giustizia superiore e primordiale che proviene dalla divinità, mentre dall'altra è un vero legislatore chiamato a storicizzare la giustizia divina, promulgando leggi e norme concrete adeguate al volere divino. Secondo il piano narrativo sacerdotale della pericope sinaitica, invece, è la divinità stessa che storicizza l'ordine di una giustizia superiore e primordiale, comunicando direttamente, tramite dettatura o scrittura, leggi e norme conformi. In questa visione delle cose, secondo la tradizione che si è affermata ed è arrivata fino ai nostri giorni, a Mosè mediatore scelto dalla divinità per portare la giustizia divina non si addice più la funzione di legislatore, ma quella di trasmettitore delle leggi, accanto a quella di profeta in attesa dell'oracolo.

Innocenzo Cardellini  
cardellini@pul.it  
Istituto Teologico Scalabriniano  
Via Casilina, 634  
00177 Roma

### *Summary*

In accord with the more ancient Akkadian, Greek and Deuteronomic texts, Moses is presented as a mediator as well as the true legislator who promulgates concrete laws, even though they have to agree with the divine order of superior and primordial justice. However, in accord with the Priestly texts of the Old Testament, the pseudoepigraphs and the rabbinic literature, in as much as it is divinity itself that reveals this order of superior and primordial justice in history through specific formulas, Moses' role is limited to that of the conveyer of laws and the prophet who awaits the oracle.

---

<sup>33</sup> Cf. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band 4/1, Beck, München 1928, 191.



# POSITIVE SECULARISM: FINDING BUILDING STONES FOR A THEORY IN THE WRITINGS OF JOSEPH RATZINGER

*Thomas A. Baima\**

In his article following an interview with Pope Benedict XVI during the apostolic journey to the United States, Italian reporter Andrea Tornielli described the Holy Father's attitude toward the American founders' idea of secularism. Tornielli wrote that Benedict was fascinated with what seemed to him to be a "positive" concept of secularism. He recognized that the peoples and communities that founded the United States did so in part out of dissatisfaction with the state churches of their homelands. In founding a new nation, they sought to create a place open to all confessions. Such a state would need to be intentionally secular, but in an open or positive way. Such a secularism would increase religious expression, not limit it.

Francis Cardinal George, OMI at the Lumen Christi Institute, which is a center for Catholic thought at the University of Chicago, opened a seminar with a provocative statement:

«It is an assumption of Catholic social doctrine that human action is guaranteed in a nation by the common culture, government and an independent legal system. When speaking to the United Nations, Benedict XVI raised the question of what were the corresponding elements which guarantee human action at the global level. [...] The Catholic Church offers a global cultural norm, but where are the other components? [...] The United Nations should not be just a body of sovereign states talking about peace. It should also be responsible to intervene around a sovereign government for the sake of individuals»<sup>1</sup>.

---

\* Vice Rector for Academic Affairs and Professor of *Systematic Theology*, University of Saint Mary of the Lake, Mundelein, Illinois.

<sup>1</sup> F. GEORGE, *Response to Catholic Social Thought: Its Relevance and Application in a Time of Crisis* by R. HITTINGER, (Unpublished lecture) Lumen Christi Institute at the University of Chicago (February 23, 2012).

This quotation describes the possibilities opened by Benedict XVI during his Apostolic Journey to the United States in 2008. Cardinal George, then President of the United States Conference of Catholic Bishops, and a scholar in his own right, was among only a few churchmen who realized the significance and implications of this line of thought. He was so struck by the Pope's comments that at lunch that day he repeated what he had heard to the Pope and asked the Holy Father if he had correctly understood the comments. Pope Benedict said "Yes"<sup>2</sup>.

Why is this important? And what is the consequence of this line of thought? It will be the purpose of this essay to explore the fascinating possibility offered by Pope Benedict. To start with the conclusion, as we read the situation, the Bishop of Rome and Pope of the Catholic Church has proposed that a secular society which is open to religion may be the ideal response to globalization<sup>3</sup>.

We refer to the task of this essay as finding building stones because this image was used by Joseph Ratzinger in his important work on fundamental theology<sup>4</sup>. The title is appropriate because unlike many of the other topics associated with his theology, there is no work dedicated to this theme. Vincent Twomey has noted of Ratzinger:

«It is one of Ratzinger's basic methodological principles – following the examples of Plato, Aristotle, Augustine, and Aquinas – that no serious philosophical or theological question can ever be adequately posed or answered, however

---

<sup>2</sup> Related by Cardinal George to the author. The section of Benedict's address under discussion reads: «Every State has the primary duty to protect its own population from grave and sustained violations of human rights, as well as from the consequences of humanitarian crises, whether natural or man-made. If States are unable to guarantee such protection, the international community must intervene with the juridical means provided in the United Nations Charter and in other international instruments». Cf. BENEDICT XVI, *Apostolic Journey to the United States of America and Visit to the United Nations Organization Headquarters, Meeting with the Members of the General Assembly of the United Nations Organization* (New York, 18 April 2008), [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_en.html) (accessed October 2, 2013).

<sup>3</sup> To properly understand the line of thought we are exploring, it is necessary to note that the subject of the Pope's inquiry is first of all peace. From this line of thought, we gain a vantage point for understanding the role of the Church in the quest for peace among nations, and by extension the relationship of Church to State. For bibliographic material on Joseph Ratzinger, cf. E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*, Palgrave-Macmillan, San Francisco 2010. Regarding the legal notion of positive secularism in American constitutional law, cf. R. GARNETT, *Positive Secularism and the American Model of Religious Liberty*, in *Public Discourse: Ethics, Law and the Common Good* (January 30, 2009), <http://www.thepublicdiscourse.com/2009/01/93/> (accessed October 2, 2013). Cf. also R. GARNETT, *Our Structural Constitution: Religious Freedom and Church Autonomy*, in T. BAIMA, (ed.) *What is a Parish? Canonical, Pastoral and Theological Perspectives*, Hillenbrand Books, Chicago 2011, 112-129.

<sup>4</sup> Cf. J. RATZINGER, *Principles for Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1989.

tentatively, if the philosopher or theologian does not listen to the objections to it; and this implies being at least to some degree aware of the history of the question (and of the prior attempts to answer it)»<sup>5</sup>.

What we heard in the Apostolic Journey to the United States was not an isolated set of comments, but an instance of Pope Benedict speaking about a theme he has thought of for many years. While there is no single treatise on the topic, nevertheless, there is enough to claim that a Ratzingerian position on the issue exists<sup>6</sup>.

There is any number of aspects to this question which we could explore. At the heart, however, are the principles of the dignity of the human person and the solidarity of the human community. And there is the innate desire for transcendence which elevates religious freedom to the level of principle. The rest of this essay will be devoted to finding the building stones. First, we will describe the *problématique*, as we have come to see it. Secondly, we will dialogue with those elements in Joseph Ratzinger's writings which identify Ratzinger's theological response. In this short article, we cannot even approach a thorough treatment of his vast corpus of writings, but we can establish the existence of the building stones. Finally, we will examine what positive secularism might look like in American (and by extension British) society shaped as both are by English common law and English philosophy from the 18<sup>th</sup> century.

This last point is what we find interesting in this project. Say "Pope Benedict" and "secularism" and everyone knows about his serious critiques of this philosophy. Say "America" or "England" with the word "secularism" and everyone knows that the exportation of popular culture is a serious problem. Secularism and popular culture have had corrosive effects on moral culture. We will assert that some strains of America thought, which also have roots in England, provide a path towards an answer. We will argue that Benedict XVI sees at least some possibility in this direction as well<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, in J. THORNTON-S. VARENNE (edd.), *The Essential Pope Benedict XVI: His Central Writings and Speeches*, Harper Collins, New York 2007, xviii.

<sup>6</sup> In beginning to study any work by Joseph Ratzinger, we are reminded of an insight by a former colleague at the University of Saint Mary of the Lake, Dr. Colt Anderson, who noted that you have to know about the role of Bonaventure studies in the first half of the 20<sup>th</sup> century to properly understand Ratzinger. Anderson wrote: «George Tavad, *Transiency and Permanence*, and Ratzinger, *The Theology of St. Bonaventure*: both books point to the important issue of determining what is stable about the church and what can change. Both represent an attempt to move away from a rigid Neo-Thomism, to find an alternative approach to the issues raised by the Modernist Crisis, and to return to a more balanced and variegated understanding of the Roman Catholic tradition» (C. ANDERSON, *A Call to Piety: Saint Bonaventure's Collations on the Six Days*, Franciscan Press, Quincy [IL] 2002, v).

<sup>7</sup> One example would be the philosophical notion of natural law behind the American founding documents.

### 1. *The Problématique of Church-State Relations*

Any account of the Second Vatican Council would acknowledge the unique contribution made by John Courtney Murray, S.J. Murray, in some sense, was America's claim to fame at the council. He was the only *peritus* who had the status of a Congar or Rahner or Küng, having popular name recognition. He also brought an American style of theology into the council deliberation. Murray proposed a bold approach to the question of religious freedom:

«Indeed, according to Murray, freedom's catalyst in the West was the church's claim of independence from the state. The principle of limited government follows closely upon the recognition of this claim; consequently, large areas of human activity and experience are given the legal and moral space in which to flourish apart from the state. As he states, "The dualism of mankind's two hierarchically ordered forms of social life had been Christianity's cardinal contribution to the Western political tradition"»<sup>8</sup>.

Murray's "American" contribution to the theology of Vatican II was the application of this principle of dualism to a constitutionally ordered republican theory of government:

«The specifically American contribution, then, was to establish this principle by means of a written constitution. In his words, "The American thesis is that government is not juridically omni-competent. Its powers are limited, and one of the principles of limitation is the distinction between state and church, in their purposes, methods, and manner of organization". Further, this thesis "asserts the theory of a free people under limited government, a theory that is recognizably part of the Christian political tradition, and altogether defensible in the manner of its realization under American circumstances"»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> ACTON INSTITUTE, *Biography of John Courtney Murray*, in *Religion and Liberty*, vol. 2, No. 2 (March/April 1992), <http://www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-2-number-2/john-courtney-murray-sj>. Cf. also J. MURRAY, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960 and F. CANAVAN, *Religious Freedom: John Courtney Murray, S.J., and Vatican II*, in *Faith and Reason* (Summer 1987), 323-338. See also J.H. NEWMAN, *Divided Allegiance and Conscience*, in *A Letter addressed to His Grace, the Duke of Norfolk on the Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, in *Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, intro. by A. S. Ryan, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1962, 26-37; 37-45 respectively.

<sup>9</sup> ACTON INSTITUTE, *John Courtney Murray*, <http://johncourtneymurray.blogspot.com> (accessed May 26, 2012).

The claim that this distinction between Church and State is «recognizably part of the Christian political tradition»<sup>10</sup> is what Ratzinger develops in his writings, beginning with his doctoral dissertation. It is from this beginning point we will go in search of the building stones, for as Twomey notes:

«Ratzinger’s writings betray something like “a single whole” [...] [they] “contribute to an ongoing debate, first the scholarly debate within his own discipline – theology – and later, as he became more a pastor than a scholar, the public debate about the future of society and, above all, the church’s role in it”»<sup>11</sup>.

Finding that “legal and moral space in which [religion can] flourish” is our definition of positive secularism. The antecedents of these notions from American philosophy have deep British roots. In school in the United States, all children learn of *Magna Charta* which represented the limitation of royal power and the beginning of the notion that government is situated within the body politic, not above it. Its key notion is that state power is not arbitrary and is itself under the rule of law. These notions lead to the development of the idea of constitutional law which takes a unique form in the United States of America. And the American pragmatic approach to theology could be seen in *Dignitatis Humanae* which was partly grounded in what we in English-speaking North America like to call “the American Experiment”<sup>12</sup>.

Let us now trace the proposed definition of positive secularism through some other material using Ratzinger’s methodology, which includes a thorough set-up of the questions. Twomey describes the method this way:

«His theology is marked, first of all, by attention to the whole history of human questioning (philosophy) up to and including those questions articulated or im-

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Karl Zink, München 1954.

<sup>11</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, xx.

<sup>12</sup> For readers not familiar with this expression, the American Experiment is simply the United States of America. The full expression is «the American experiment in ordered liberty». It is American by location. It is an experiment in the sense that no nation did it before. The experiment comprises many things, but chief among them is the re-definition of “nation” from ethnic bloodline to social contract. Also included is the notion of natural human rights, «chief among these are life, liberty and the pursuit of happiness». Finally, at least for this footnote, is a notion of limited government as the means by which these natural rights might be ordered for the sake of society. The limit in this notion of limited government is the conviction that human rights are God-given and prior to government action. Governments do not create human rights, they only recognize them. John F. Kennedy noted this in his inaugural address when he said «the rights of man are not from the generosity of the state but from the hand of God». The *Declaration of Independence* says «It is to preserve these rights that governments are established among men». You can see here the idea of the dignity of the human person and the solidarity of the human community as prior to any government. Human rights are perpetual and have their origin in nature and nature’s God. Governments are transitory and are evaluated teleologically; i.e., do they achieve the ends for which they are established.

plied by the situation in which we find ourselves today. Second, this theology is characterized by attention to the answers – often partial and inadequate ones – given in the course of history by the great thinkers of humanity, theologians and otherwise. Third, and most important, his theology is given its definite form by listening to and trying to interpret God’s revelation of himself in Jesus Christ, namely his design for humanity entrusted to the church and testified to by scripture read in the light of the history of dogma»<sup>13</sup>.

### 1.1. Benedict XVI and Nicholas Sarkozy

During his 2008 Apostolic Journey to France, Pope Benedict addressed several hundred professors and other religious and cultural leaders at the *Collège des Bernardins*. Rachel Donadio reported the following:

«But the pope proposed a “distinction between the political realm and that of religion in order to preserve both the religious freedom of citizens and the responsibilities of the state toward them”. He distinguished the state’s legislative and social duties from religion’s role “for the formation of conscience” and the “creation of a basic ethical consensus in society”»<sup>14</sup>.

President Sarkozy, used this occasion of the Apostolic visit to state his agreement with a notion of positive secularism «saying it was legitimate for democracy and respectful of secularism to have a dialogue with religion»<sup>15</sup>. In his remarks, he used the term *laïcité*, but invested it with significantly different meaning.

As any church historian knows, the event of France’s embrace of *laïcité* and the brutal repression of the Catholic Church during the French Revolution represents a moment of profound cognitive dissonance. How could the eldest daughter of the Church reach such a point? It is also significant since the only schism to occur after the Second Vatican Council is the break by the Traditionalists. For their part, the Traditionalists justify their separation from the rest of the Catholic Church by what they term the council’s embrace of French revolutionary ideology in the teaching on religious freedom. Since one of the goals of Benedict XVI’s papacy has been to heal the Traditionalist rift before it hardened and became multi-generational, the charge of the Council embracing a revolutionary stance must be answered.

<sup>13</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, xviii.

<sup>14</sup> R. DONADIO, *Pope Addresses Secularism in France*, in *The New York Times*, [http://www.nytimes.com/2008/09/13/world/europe/13pope.html?\\_r=12&](http://www.nytimes.com/2008/09/13/world/europe/13pope.html?_r=12&) (accessed September 13, 2008).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

## 1.2. Two Revolutions: American and French

To continue our exploration, it is necessary to distinguish between two revolutions. Few Americans today think of King George III as “the last king of America” or even really understand the war of 1776 as a revolution. The notion of “the revolution” does not live in the American psyche the way it does in other nations. Our common myth is one of founding a new order by separating from, rather than destroying, the existing one.

The French revolution was different. Most Americans at the end of the 18<sup>th</sup> century thought of France as following in American footsteps, that is, until the second phase of the revolution and its Terror, which frankly horrified America. This was not the Enlightenment notion of rational behavior<sup>16</sup>. It shocked and deeply set American sensibilities against revolution, to the point of no longer really thinking of the ending of America’s relationship with the British crown in those terms. There is something important here to explore further.

Within the history of the French Revolution there were two distinct phases. The first phase was similar in origin and approach to the American Revolution. The 1798 *Declaration of the Rights of Man and of Citizens* looked back to the *Declaration of Independence* of 1776. But the second phase was one not of ordered liberty, but of “pure” democracy. Martin Rhonheimer writes:

«In his 2005 discourse Benedict XVI defended precisely the first “liberal” phase of the French Revolution, distinguishing it from the second, Jacobin, plebiscitary and radical-democratic phase, that brought with it the Reign of Terror. He thus rehabilitated the 1789 declaration of the rights of man and of citizens, which had been born of a spirit of representative parliamentarianism and American constitutional thought»<sup>17</sup>.

## 1.3. Religious Freedom

Part of the context for our consideration of the idea of a positive secularism in the thought of Pope Benedict comes from developments in the un-

---

<sup>16</sup> While it is beyond the scope of this essay to explore in detail, Enlightenment thought was one of the elements which America received from England and which continue to unite much of the two intellectual cultures. The point in mentioning it here is to show that the political separation which occurred during the Wars of 1756-1783 (The French & Indian War to the signing of the Treaty of Paris which recognized American independence) did not include an intellectual separation.

<sup>17</sup> M. RHONHEIMER, *Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom*, in *Nova et Vetera* (English edition), 9 (2011) 1036.

derstanding of the doctrine of religious freedom articulated by the Second Vatican Council<sup>18</sup>. The doctrine, as noted, represents one of the major issues between the Catholic Church and the Traditionalist Movement. On the Catholic Left, it has also been used as an argument against mission and is the basis for a distorted understanding of the necessity of the Church for salvation<sup>19</sup>. Consequently, it is a teaching which is directly implicated in any discussion of Church and State. During 2012 a sad situation developed in the United States where governments at several levels, from the State of Illinois to the federal Department of Health and Human Services, have attacked the conscience provision. Long a feature of American law, the conscience provision allowed an accommodation for a professional to refuse to act in a manner he or she believed to be immoral. This would mean, for example, that a Catholic pharmacist could no longer practice his or her profession without being required to dispense abortifacient drugs<sup>20</sup>. At the same time, the federal government seems to be moving to require Catholic institutions to pay for sterilizations and abortion-inducing drugs and devices<sup>21</sup>.

These events in the United States make the question of religious liberty urgent. However, in the midst of that urgency we must remember that the whole question of religious liberty is complex and highly nuanced. It is also important to remember that there are different perspectives on the questions, including the legal, theological and pastoral. So, let us begin by briefly noting the developments in the Catholic notion of religious freedom. Herminio Rico has demonstrated in his thorough treatment of the subject, one can identify phases in the reception of the doctrine, each of which shows a specific emphasis and further sharpens our understanding of the dimensions of Vatican II's teaching<sup>22</sup>. Rico defines "three moments" in the reception of the doctrine. The progress he describes reveals the dialogue which the magisterium engaged in the years after the council.

---

<sup>18</sup> Cf. for an extensive presentation on this topic: H. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, Georgetown University Press, Washington DC 2002.

<sup>19</sup> Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Jesus: On the Unicity and Universality of Jesus Christ and the Church*, LEV, Vatican City 2000.

<sup>20</sup> For a discussion of this highly complex issue from the legal and philosophical perspectives, cf. M. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York 2008, 115-174.

<sup>21</sup> At the time we are writing this essay, the bishops of the United States and other religious leaders are actively working to modify these provisions. Cf. *Free Exercise of Religions: Putting Belief into Practice. An Open Letter from Religious Leaders in the United States to All Americans*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/religious-liberty/fortnight-for-freedom/upload/Free-Exercise-of-Religion-Putting-Beliefs-into-Practice.pdf> (accessed October 2, 2013).

<sup>22</sup> Cf. H. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 1-17.

According to Rico, the first moment is one in which «religious freedom replaces established Catholicism»<sup>23</sup>. This phase is somewhat self-explanatory and reflects much of the sentiment among the American bishops and the Spanish bishops who were at the council. The Americans thought this was a good thing while the Spanish held the opposite sentiment<sup>24</sup>. The second phase Rico describes as «Freedom of the Church against Atheistic Communism»<sup>25</sup>. This reflects the experience of the bishops in Eastern Europe, of which Karol Wojtyla was the most prominent exponent. Finally, Rico names a third moment as «the challenge of secularism and relativism»<sup>26</sup>. This moment carries us over from the later phase of John Paul II's pontificate into that of Benedict XVI.

Rico's nomenclature appeals to me in the way it shows that doctrine is never isolated from history and is in perpetual dialogue with a "moment". As we will explore later, secularism is not a static concept and it makes all the difference in the world what you mean by it. The movement through these three moments has been educational for the Church and her pontifical magisterium, such that we come to the present question with a more robust notion of religious freedom than would have been possible in 1964.

#### 1.4. Truth and Tolerance

One dimension of the deepening of our understanding of the scope of the doctrine of religious freedom can be found in the issue of the status of truth. One of the main arguments in the floor debates (politely called interventions) at the Second Vatican Council was how error could be accorded any rights in society. The key breakthrough, the paradigm shift at the council, occurred when the proponents of the declaration were able to make the case, especially through Bishop Emiel-Jozef de Smedt's careful arguments, that up until then the Church had been framing the question of religious freedom wrongly<sup>27</sup>. The issue was not over whether only the truth had rights. The real issue was whether the human person was the subject of rights. We would characterize de Smedt's definition this way:

«In proposing the positive definition of religious liberty, Bishop De Smedt specifically noted that religious liberty "does mean the right to free exercise of re-

---

<sup>23</sup> *Ivi*, 4.

<sup>24</sup> Cf. B. DE ARRIBA Y CASTRO, *Intervention* in J. TUCEK, *69<sup>th</sup> General Congregation*, in F. ANDERSON (ed.), *Council Daybook*, Vol. I, National Catholic Welfare Conference, Washington DC 1963, 271.

<sup>25</sup> H. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 9.

<sup>26</sup> *Ivi*, 13.

<sup>27</sup> Cf. E. DE SMEDT, *Intervention*, in F. ANDERSON (ed.), *Council Daybook*, Vol. I, 275.

ligion according to the dictates of conscience, meaning immunity from outside coercion<sup>28</sup>. It also means the right and duty to manifest a religion externally according to one's conscience is not an unlimited right. It must be regulated by the common good<sup>29</sup>. In summary then, Bishop De Smedt's positive definition of religious liberty stresses freedom to exercise conscience, freedom from all external coercion and human autonomy from without<sup>30</sup>.

Here the influence of Christian personalism is evident. Perhaps at no moment was the near uniformity of opinion among the Fathers on one theological point so evident. The point of agreement was that the propositional approach of Neo-Scholastic theology, especially as expressed in the manualist tradition, was not able to engage the issues of the day. This rejection of manualist theology is also foundational to understanding Ratzinger. As Twomey notes, «Scholasticism [...] its inner dialectic preserved the tension of that intra-theological debate, which arises from a communal search for the truth, Ratzinger found this system of thought too impersonal»<sup>31</sup>.

The framing of the question of religious freedom as a question of the rights of error missed the point. This shift was so significant that John Paul II would later say that *Dignitatis Humanae* was the axis around which his entire papacy revolved<sup>32</sup>. The reason he made this claim was due to the shift from the proposition to the person<sup>33</sup>.

Of course, at no time would we say that error has rights. That would be indifferentism and clearly itself an error. The point is that by shifting the frame of the discussion from the proposition to the person, a new horizon for theology is opened.

### 1.5. Culture: Thick or Thin

Another place where we see a shift in presumption is in the understanding of culture. Vatican II, in the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern*

---

<sup>28</sup> *Ivi*, 276.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, xxiv.

<sup>32</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, Cliff Street Books-Harper Collins, New York 1999, 173.

<sup>33</sup> As an aside, albeit an important one, the ongoing opposition of the Traditionalist Movement to the doctrine of religious freedom may stem from the Neo-Scholastic theology they employ which understands orthodoxy in terms of believers and beliefs. By absolutizing a school of theology, they cannot see development which occurred outside of that school. This is important because it shows that the dispute is theological and not doctrinal.

*World* for the first time articulated the place of culture in theological reflection<sup>34</sup>. Indeed, *Gaudium et Spes* put culture on the theological map as a component of future reflection. Culture and its role in the missionary enterprise were discovered in this way. However, being a new insight, some of the early reflections took variant directions and, like the doctrine of religious freedom, generated conclusions which were too narrow.

Ratzinger critiqued much of the popular notions of culture in his book *Truth and Tolerance*. In it, he presents a view of culture which is much thicker than what was commonly held by other theologians<sup>35</sup>. Thick or thin has important consequences in missiology and in any theological discussion of culture. Many of his critiques of the interreligious movement, we would argue, come from this different notion of culture<sup>36</sup>. Whereas some thinkers have described enculturation as a process whereby the missionary strips the Gospel of the garments of his original culture and then clothes it anew with the garments of the new culture, Ratzinger questions how this could be possible without setting Christianity up for failure and rejection, much as the human body tries to reject a transplanted organ.

«For it is difficult to see how a culture, living and breathing the religion with which it is interwoven, can be transplanted into another religion without both of them going to ruin. If you remove from a culture its own religion which begets it, then you rob it of its heart. Should you implant a new heart, the Christian heart, it seems inescapable that the organism which is not ordered to it will reject the foreign body. A positive outcome of the operation is hard to envision»<sup>37</sup>.

Ratzinger's thinking on culture also has figured strongly in his critique of the development of the new Europe. He early named several theses for a future Europe:

---

<sup>34</sup> SECOND VATICAN COUNCIL, *Gaudium et Spes: The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, LEV, Vatican City 1965, no. 53.

<sup>35</sup> Cf. T. BAIMA, *Interreligious and Inter-cultural Dialogue in the Thought of Joseph Ratzinger: An Initial Consideration of Inculturation*, Unpublished lecture, Saint Procopius Abbey, January 22, 2007.

<sup>36</sup> It is also important to note that Pope Benedict has a different notion of theology as well. Given his intensely personalist understanding of theology, since only in the incarnation of the Logos do we have personal revelation properly so called, he would deny that other religions actually can have theology. Consequently, he conceives interreligious dialogue as principally an inter-cultural engagement. However, given his extremely high view of culture and its inseparability from the underlying religion which gives culture its ethical structure, rather than closing off engagement, his approach offers new possibilities for dialogue.

<sup>37</sup> J. RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Address to the Presidents of the Asian Bishops' Conferences and the chairmen of their doctrinal commissions*, March 2-5, 1993, <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM> (accessed October 2, 2013).

- «What is constitutive for Europe right from its beginnings in Hellas is the internal relationship of democracy and *eunomia*, of law that is not open to manipulation»<sup>38</sup>.

- «If *eunomia* is the precondition for democracy to be capable of living as the antithesis to tyranny and mob-rule, then a fundamental precondition for *eunomia* once again is shared respect, binding on public law, for moral values and for God»<sup>39</sup>.

- «Rejection of the dogma of atheism as the precondition of public law and the formation of the state and a similarly publically acknowledged respect for God as the foundation of ethics and law mean the rejection both of the nation and of world revolution as the supreme good»<sup>40</sup>.

- «For Europe the recognition and safeguarding of freedom of conscience, human rights, freedom of science and scholarship, and on this basis human society based on freedom must be constitutive»<sup>41</sup>.

Ratzinger notes that these four theses guide the engagement of the individual Christian in politics.

### 1.6. Church *ad extra*

Still another context for our consideration of positive secularism has to do with current notions on the stance of the Church to those outside of herself. This is the Church *ad extra*. John Allen has identified two basic stances present in the College of Cardinals today in regard to this orientation. Allen calls them Social Justice or Integralism<sup>42</sup>. Where Ratzinger has been principally concerned with sharpening the *identity* of the Church in the world, and following the Augustinian insight that the City of God is not the City of Man, there is another approach among some of the cardinals which seeks not to sharpen the distinction, but rather to explore how the Church might better enter the world. Allen writes:

«Unlike the [...] cardinals who want to raise the barriers between the Church and the World, the Salt of the Earth party wishes to lower them. For members of this

---

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Europe: A Heritage with Obligations for Christians*, in Id., *Church, Ecumenism and Politics*, Crossroads, New York 1988, 233.

<sup>39</sup> *Ivi*, 234.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, 235.

<sup>42</sup> Cf. J. ALLEN, *Conclave: The Politics, Personalities and Process of the Next Papal Election*, Image Books-Random House, New York 2002, 139-160.

group the question always is: How is the world different because the Church is in it?»<sup>43</sup>.

Allen's analysis, which it must be admitted is a kind of informed speculation on his part, but nevertheless helpful in identifying the range of opinions, is that the *ad extra* stance currently takes two forms among the bishops in the sacred college. He calls these a right and left wing. We mention this because it relates to ideas about culture already discussed, and to the question of pluralism in society.

The right wing of this "party" he identifies as following the school of integralism. Allen writes:

«On the right wing is an ideology that Latin American and Europeans call integralism, which is the belief that the politics and culture of a society should be ordered wholly according to the teachings of the Catholic Church»<sup>44</sup>.

This position is contrasted by Allen with the social justice wing. He tells us:

«On the left wing of the *Salt of the Earth* party are cardinals whose interest lies in questions of social and economic justice, such as debt relief, globalization and social justice»<sup>45</sup>.

These differing notions of the relationship of the Church to society all affect our approach to the matter of secularism. Vincent Twomey has articulated well Ratzinger's approach to the salvific mission of the Church towards the world. Note the comparison in the language to the four theses regarding politics. The focus here, as there, is on the role of the individual Christian and the Church.

«Ratzinger developed his understanding of salvation in terms of *Stellvertretung* (representation/substitution), according to which, if I understand him correctly, the church continues to make effective in each generation the salvific action of Christ on the cross by which he redeemed the world. Just as the incarnate Word of God gave his life, "for the many", so, too, individual Christians must live not for themselves but for others, while the church exists not for itself but for the rest of humanity and so enables Christ's grace to transform all those outside the visible church who follow the deepest stirrings of their conscience»<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ivi*, 145.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ivi*, 148.

<sup>46</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, xxvi.

Ratzinger is not an integralist. Indeed, the notion of positive secularism builds upon his theological stress on identity. The Christian and the Church exist in the world, for the service of the world's salvation through the discovery of the world's conscience. And this requires that we mention, if only briefly, the dispute between Ratzinger and Hans Küng over the *Weltethos* Project.

### 1.7. A Global Ethic or Ethics in a Pluralistic World

In the communique after their meeting following his election as bishop of Rome, Pope Benedict mentioned two areas of Küng's theological project which demand attention, *Weltethos* (A Global Ethic) and the encounter of religion and science<sup>47</sup>. Recognizing that they may disagree on the approach and conclusions regarding these issues, nevertheless, both affirmed the status of these themes as questions which cannot be ignored by theology<sup>48</sup>. One could consider Ratzinger's book *Values in a Time of Upheaval* as a response to Küng even as his statement at the address in Normandy in 2004 «without peace between reason and faith there is no world peace», was a rephrasing of Küng's dictum, «No peace without peace among the religions»<sup>49</sup>.

Ratzinger's critique of Küng's project seems to center on the imposition of the Kantian framework on the world religions which has the effect of equalizing their doctrine (i.e., relativism with regards to the distinctive content). Instead, Ratzinger proposes religion as the indispensable basis for human conduct. The difference is significant as will be seen below. Nevertheless, so as not to get lost in a dispute about approach or conclusion, we need to remember the agreement that the question of natural law and human values precedes any discussion of civil rights or social organization.

<sup>47</sup> Cf. C. WOODEN, *Pope, Father Küng have friendly meeting, Vatican says*, in *Catholic News Service* (September 27, 2005), <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0505434.htm> (accessed October 2, 2013).

<sup>48</sup> Cf. COUNCIL FOR A PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, *Toward a Global Ethic: An Initial Declaration*, Council for a Parliament of the World's Religions, Chicago 1993. For a British evaluation of *Toward a Global Ethic: An Initial Declaration*; cf. P. MORGAN-M. BRAYBROOKE, *Testing the Global Ethic: Voices from the Religious Traditions on Moral Values*, International Interfaith Centre, Oxford 1998; J. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, Crossroad, New York 2006; INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search of Universal Ethics: A New Look at the Natural Law*, LEV, Vatican City 2009.

<sup>49</sup> J. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, 108.

## 1.8. The Nation: Ethnicity or Social Contract<sup>50</sup>

Another issue in the background of our subject has been termed the “*mestizaje* of civilization”. This term is coined by the International Oasis Foundation which was founded by Cardinal Angelo Scola and is associated with the *Studium Generale Marcianum*. By this term, the *mestizaje* of civilization:

«The Foundation studies the interaction between Christians and Muslims and the manner in which they interpret their respective faiths in the current phase of the melding of peoples, the *mestizaje* of civilizations and cultures, beginning with the life of the Eastern Christian communities. The dimensions of this historical process are unprecedented and its dynamic unstoppable, but it needs to be oriented towards the good life both on the personal and on the community level»<sup>51</sup>.

This reality, documented by *Oasis* in terms of Muslim encounter in Europe, proves Ratzinger’s point we explored earlier about the mutability of culture. One of the principal challenges of globalization is this “mixing”. At risk is that a nation will lose an element of what we have called the culture triangle: religion, language and society. The loss renders the nation/culture mute; it will have lost its words (*logoi*) and be rendered unable to speak of the values necessary to maintain identity at the national level.

This concept of mutability is one of the things which will relativize the nation-state. Another element can be found in Ratzinger’s ecclesiology, in the priority of the universal. There is a universal reality, all of humanity. And there are particular realities, nations (in the sense of peoples). A nation-state is a modern invention, which in itself can be good, if it serves the common good, or bad if it fails to protect the dignity of the human person and the solidarity of the human community. Pope Benedict’s remarkable comments at the United Nations, calling on the world to intervene within a nation-state for the sake of human rights, represent clearly his understanding of the nation-state as non-absolute. This is a critical re-definition of national sovereignty.

Writing from an American perspective, and an heir to the philosophical traditions which came to us from Britain, we cannot help but hear the echo of our founding documents in that teaching.

---

<sup>50</sup> Cf. P. GOMARASCA, *Has Multiculturalism Failed?*, in *Oasis* (October 29, 2010), <http://www.oasis-center.eu/en/node/6358> (accessed October 2, 2013).

<sup>51</sup> INTERNATIONAL FOUNDATION OASIS, *About us*, <http://www.oasiscenter.eu/about-us> (accessed October 2, 2013).

«We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed. – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness. Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly all experience hath shown, that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security»<sup>52</sup>.

This is the seed of the Word to which Pope Benedict is appealing, that above any government, there stands the dignity of the human person and the solidarity of the human community as intrinsic goods which cannot be compromised.

## 2. *The Christocentric Solution of Benedict XVI*

In this section of the lecture, we will present, in a provisional way, our sense of the Ratzingerian view on the question of a positive secularism. We became aware of the consequences of such a notion during the Holy Father's apostolic visit to the United States. From there, we began to search out the building stones which connect a number of minor themes in his writings which support the claim for a positive secularism. Richard W. Gannett has noted:

«Pope Benedict XVI has, in recent months, expressed his admiration for the “American model” of religious liberty and church-state liberty. For example, during his trip last spring to the United States, the Pope noted, and seemed to praise America's “positive concept of secularism”, in which government respects both the role of religious arguments and commitments in the public square and the important distinction between religious and political authorities»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> CONTINENTAL CONGRESS, *Declaration of Independence*, Philadelphia (July 4, 1776), [http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration\\_transcript.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html) (accessed October 2, 2013).

<sup>53</sup> R. GARNETT, *Positive Secularism and the American Model of Religious Liberty*, in *Public Discourse: Ethics, Law and the Common Good* (January 30, 2009), <http://www.thepublicdiscourse.com/2009/01/93> (accessed May 26, 2012).

The proposal of Pope Benedict XVI in his address to the United Nations, which Garnett is referencing, is nothing short of a complete paradigm shift in the understanding of that international organization. The consequences of the new paradigm touch every level of government, not only the international. The paradigm also represents a profound critique of governments throughout the world, including the United States. Although the founding fathers of the United States enshrined exactly the notions expressed by the Pope in its fundamental document, the *Declaration of Independence*, they did not as clearly enshrine these notions in the *Constitution*. As an amendment to the Constitution, the basis for the *Bill of Rights* is not as clear<sup>54</sup>. At the heart of Ratzinger's paradigm shift is the relationship between natural rights and civil rights.

Pope Benedict presses for a number of themes to be more prominent in theological reflection. We will name some of them and use them as a means for organizing our consideration of the topic of positive secularism. These themes are the main lines of his thought, whereas positive secularism is a minor conclusion. Nevertheless, to the extent that we see positive secularism as grounded in these main Ratzingerian themes, we can claim a warrant for the concept. The themes are: transcendence, modernity, personalism, natural law and history. Our method will be to highlight the themes and then attempt to draw together a conclusion for our discussion.

#### a) Transcendence

One of the key notions in Ratzinger's writing across his career has been the idea of transcendence<sup>55</sup>. In *The Feast of Faith*, he wrote:

«Only if man, every man, stands before the face of God and is answerable to him, can man be secure in his dignity as a human being. Concern for the proper form of worship, therefore, is not peripheral but central to our concern for man himself»<sup>56</sup>.

From this conviction, flows his specific rejection of theological methods which failed to include transcendence as a dimension central to their reflec-

---

<sup>54</sup> The distinction is between the basis of the *Declaration of Independence* in a kind of natural law theory, as opposed to the *Constitution* which, being an act of the legislature, presents all authority arising from the will of the people. Read together there is a symphony of thought, but if taken in isolation, some are inclined to read the *Constitution* in such a way as to understand all rights as conferred by the people's democratic action, and not innate to the human person. Recent debates in the United State on the permissibility of torture bear this out.

<sup>55</sup> Cf. *Catechism of the Catholic Church*, LEV, Vatican City 2000, art. 2105.

<sup>56</sup> J. RATZINGER, *The Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 1981, 7.

tions. An anthropocentric orientation tends to first of all lay aside this aspect of theology. The loss of this key reference point fatally damages such anthropocentric theological product.

«Without God man neither knows which way to go, nor even understands who he is. [...] Only if we are aware of our calling, as individuals and as a community, to be part of God's family as his sons and daughters, will we be able to generate a new vision and muster new energy in the service of truly integral humanism. The greatest service to development, then, is a Christian humanism that enkindles charity and takes its lead from truth, accepting both as a lasting gift from God. [...] *A humanism which excludes God is an inhuman humanism.* Only a humanism open to the Absolute can guide us in the promotion and building of forms of social and civic life – structures, institutions, culture and *ethos*»<sup>57</sup>.

One should remember that the treatise which Professor Ratzinger taught most in the first cycle of theology during his years in the university was eschatology. The theme of transcendence can interpret many of his theological positions throughout the years, including his criticism of liberation theology, of Karl Rahner's philosophical approach to theology and Hans Küng's work on global ethics<sup>58</sup>. The theme of transcendence provides a wider field and prevents theology from being limited by the human experience.

## b) Modernity

It is generally held, and with good reason, that modernity is one of the chief antagonists in Ratzinger's thought. In fact, however, we have already noted some seeds of the Word which demonstrate an embrace of aspects of modernity in his thought on religious liberty<sup>59</sup>. Indeed, his dialogue with modernity operates on the basis of modernity's devotion to reason, even as he seeks to purify its approach to reason by re-engaging biblical revelation as in indispensable dimension of theology.

<sup>57</sup> BENEDICT XVI, *Caritas in Veritate: Encyclical Letter on Integral Human Development*, LEV, Vatican City 2009, no. 78.

<sup>58</sup> Cf. J. RATZINGER, *What Keeps the World Together: The Pre-Political Moral Foundations of a Free State*, in *Values in a Time of Upheaval*, Ignatius Press, San Francisco 2006, 31-44. Cf. also, R. SPAEMANN, *Weltethos als "Projekt"*, in *Merkur*, nos. 570/571, 893-904.

<sup>59</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, 1030.

### c) Personalism

No aspect of Ratzinger's thought is quite as important as an interpretive key than his commitment to Christian personalism<sup>60</sup>. Of all the dimensions of theology which contribute what could be called Ratzinger's method, I would argue that a philosophy of Christian personalism is quite at the center of his enterprise. In the line of Romano Guardini and reaching back to Max Scheler and Martin Buber, this philosophy provides the basis of human dignity as grounded in «human disponibility to God's call»<sup>61</sup>.

### d) Non-subjection of temporal power

Ratzinger's basic attitude toward the state can be traced to his promotion dissertation of 1951: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*<sup>62</sup>. Here he bases his position in an Augustinian reading of the relationship of Church and state. It has been noted that Ratzinger deepens his rejection of any synonymity between state and Church by discovering Bonaventure's rejection of Joachim of Fiore's millenarianism in his [habilitation] dissertation on Bonaventure's theology of history.

Colt Anderson, himself a scholar of Bonaventure, expands on this point:

«Bonaventure tried to show his brothers that true piety rests on a judgment of reason concerning what is fitting or appropriate. As such, piety has to have a center revealing proper proportionality and perspective. He points the brothers to the center of all wisdom and understanding, Jesus Christ. Only Christ establishes *concordia* or harmony between God and humanity»<sup>63</sup>.

During his apostolic visit to the United Kingdom, in his speech in Westminster Hall of the City of London, Pope Benedict said:

«The central question at issue, then, is this: where is the ethical foundation for political choices to be found? The Catholic tradition maintains that the objective norms governing right action are accessible to reason, prescinding from the content of revelation. According to this understanding, the role of religion in political debate is not so much to supply these norms, as if they could not be known by non-believers – still less to propose concrete political solutions, which would lie

---

<sup>60</sup> Cf. *ivi*, 1032.

<sup>61</sup> E. DE GAAL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 188.

<sup>62</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, 1040.

<sup>63</sup> C. ANDERSON, *A Call to Piety: Saint Bonaventure's Collations on the Six Days*, 192.

altogether outside the competence of religion – but rather to help purify and shed light upon the application of reason to the discovery of objective moral principles. This “corrective” role of religion vis-à-vis reason is not always welcomed, though, partly because distorted forms of religion, such as sectarianism and fundamentalism, can be seen to create serious social problems themselves. And in their turn, these distortions of religion arise when insufficient attention is given to the purifying and structuring role of reason within religion. It is a two-way process. Without the corrective supplied by religion, though, reason too can fall prey to distortions, as when it is manipulated by ideology, or applied in a partial way that fails to take full account of the dignity of the human person. Such misuse of reason, after all, was what gave rise to the slave trade in the first place and to many other social evils, not least the totalitarian ideologies of the twentieth century. This is we would suggest that the world of reason and the world of faith – the world of secular rationality and the world of religious belief – need one another and should not be afraid to enter into a profound and ongoing dialogue, for the good of our civilization»<sup>64</sup>.

#### e) Natural Law

Ratzinger considers natural law to be indispensable for the proper ordering of liberty<sup>65</sup>. In *Values in a Time of Upheaval*, he writes:

«By natural law, on the deepest level and at least in the modern period, was meant a rational law. Its last surviving element is human rights. These are incomprehensible without the presupposition that man as such, in virtue of the simple fact that he belongs to the species “man,” is the subject of rights. His existence bears in itself values and norms that must be discovered not invented»<sup>66</sup>.

In this view, Ratzinger is following Augustine. As Twomey notes:

«Saint Augustine expounds this teaching in detail in his dialogue on free will (*De libero arbitrio*, II, 3, 8ff.). He indicates the existence within the human soul of an “internal sense”. This sense consists in an act that is fulfilled outside the normal functions of reason, an act that is not the result of reflection, but is almost instinctive, through which reason, realizing its transient and fallible nature, admits the existence of something eternal, higher than itself, something absolutely true and

<sup>64</sup> BENEDICT XVI, *Address to the Meeting with the Representatives of British Society, including the Diplomatic Corps, Politicians, Academics, and Business Leaders* (September 17, 2010), [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_societa-civile\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile_en.html) (accessed May 26, 2012).

<sup>65</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, 1041-1042. Cf. also T. BAIMA, *The Logic of Why: What the Declaration on Religious Freedom Contributes to the Idea of Religion in the Public Square*, in *Chicago Studies*, Spring 2011, 49-89.

<sup>66</sup> J. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, 39-40.

certain. The name that Saint Augustine gives to this interior truth is at times the name of God<sup>67</sup>, more often that of Christ<sup>68</sup>.

Saint Augustine wrote of the natural law:

«Where then are these rules written, if not in the book of that light we call truth? In it is written every just law; from it the law passes into the heart of the man who does justice, not that it migrates into it, but that it places its imprint on it, like a seal on a ring that passes onto wax, without leaving the ring»<sup>69</sup>.

We might argue that the notion of human rights may well be another of the seeds of the Word in modernity which need to be cultivated.

## f) History

It is impossible to understand Ratzinger's theology without an appreciation for his use of history. This aspect is essential to his theological project. Already in his post-doctoral dissertation, *The Theology of History in Saint Bonaventure*, he develops the Augustinian notion of history in response to the errors Bonaventure fought in the works of Joachim of Fiore. Joachim, as Eric Voegelin has shown, «effectively helped replace the Augustinian concept of history that informed Western Civilization up to then, namely that history was something transitory, the rise and fall of empires. Empires pass away, only the eternal *civitas Dei* [...] lasts forever»<sup>70</sup>. Twomey goes on to comment that Ratzinger translates *civitas Dei* as «citizenry of God»<sup>71</sup>. There is a lot to reflect upon in that deliberate translation. A false view of history can have profound effects. Twomey notes this in his analysis:

«This understanding of history is based on what Voegelin calls “the immanentization of the eschaton, in other words, the assumption that the end of history is immanent to itself, an inner-worldly manifestation, the product of its own inner movement toward a greater perfection, the Kingdom of God on earth within history”. It is the root of what we mean today by “progress”»<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Cited in footnote 88 of *Caritas in Veritate*. Cf. *Confessiones* X, 24, 35; XII, 25, 35; *De libero arbitrio* II, 3, 8.

<sup>68</sup> BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, no. 34, footnote 88. Cf. *De magistro* 11:38; *Confessiones* VII, 18, 24; XI, 2, 4.

<sup>69</sup> AUGUSTINE, *De Trinitate* 14, 15, 21: PL 42, 1052 quoted in *Catechism of the Catholic Church*, art. 1955.

<sup>70</sup> D.V. TWOMEY, *Introduction*, xxv.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

For the Christian, there is no golden age in the past, present or even future of human history. It is only the end of human history which will offer a golden age, the eschaton, the Kingdom fully realized and the new heavens and the new earth which it brings.

### 3. *Toward a Vision of Positive Secularism*

In his short and insightful article, *Positive Secularism and the American Model of Religious Liberty*, Professor Richard Garnett of the University of Notre Dame Law School has laid out the best scheme of what Pope Benedict's positive secularism would look like in the American model. Garnett identifies three different views of religion in public life which are current in American discourse. His descriptions help us evaluate the different options against the principles which Pope Benedict has articulated at various points in his writing and teaching.

Garnett's evaluation of the American model of healthy secularism shows that there are today three approaches to religion in public life. They are: freedom *from* religion, freedom *of* religion and freedom *for* religion. His nomenclature allows us to very quickly intuit the distinctions. It also shows that words mean things and if you change a "from" to a "for", dramatically different outcomes result.

Freedom from religion, Garnett writes,

«accepts religion as a social reality, but regards it primarily as a danger to the common good, and regards it as a practice that should be confined to the private, personal realm. [...] Religious belief is protected, but the permissible implications and expressions of those beliefs are limited»<sup>73</sup>.

The second approach Garnett calls freedom of religion. By this he means, «toleration, neutrality and equality»<sup>74</sup>. This would be similar to Nussbaum's approach which stresses equality as the critical element in religious liberty<sup>75</sup>. In this approach

«religion [...] is something that matters to many people, and so the law does not permit it to be singled out for special hostility or discrimination. It is recognized

---

<sup>73</sup> R. GARNETT, *Positive Secularism and the American Model of Religious Liberty in Public Discourse: Ethics, Law and the Common Good* (January 30, 2009), <http://www.thepublicdiscourse.com/2009/01/93> (accessed May 26, 2012).

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Cf. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience*.

and accepted that religious believers and institutions at work in society, and the stance of the law is evenhanded»<sup>76</sup>.

Equality allows and, in fact, requires, free expression. Since non-religious expression is free, religious expression must be free. «The law», Garnett says, «should be “religion-blind”»<sup>77</sup>.

The final approach is the one which Garnett argues corresponds to Benedict’s view. It is the best example of a kind of healthy secularism which could be the context for healthy religion.

«The search for religion», in this approach, «is acknowledged as an important human activity. Religion, as religion, is special; its exercise is seen as valuable and good, and worthy of accommodation, even support. [...] A political community committed to positive secularity can and should still take note of the fact that people long for the transcendent and are, by nature, called to search for the truth, and for God»<sup>78</sup>.

### *Conclusion*

In conclusion, the best vantage point for an understanding of Joseph Ratzinger’s thought is eschatology. Catholic doctrine regarding the last things orients us to the proper perspective for our question. Only the Kingdom of God will possess the full realization of the hopes of humanity. Everything prior to that moment is incomplete and still in need of further conversion. The critique of liberation theology by Ratzinger was principally around the collapsing of the eschaton into an earthly utopia which, in effect, closed off the future. Such a collapse is a denial of history. The world is at the same time the fabric of the post-lapsarian condition and a privileged place where salvation history can unfold. This is why the theme of transcendence is indispensable to any conversation of church-state relations. It is also why aspects of modernity are better dialogue partners with the Church than post-modernity. At some level, modernity still has some capacity to accept absolute truth in the form of human rights. While its error is an epistemological one regarding how you can know truth, nevertheless its devotion to reason provides the basis for an understanding of natural human rights. Post-modernity makes such claims impossible. It is precisely modernity’s devotion to the human person which provides

---

<sup>76</sup> R. GARNETT, *Positive Secularism and the American Model of Religious Liberty*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

a bridge for dialogue. Just as Ratzinger can divide the French Revolution into two phases, we would do so with modernity<sup>79</sup>. The classical roots of early modernity in the true humanism of Greek culture contain the basis and foundation for dialogue<sup>80</sup>. It is also the basis for how the Church's teaching on the dignity of the human person and the solidarity of the human community might find a hearing. We consider this a "seed of the word" in modern culture.

How we might cultivate this seed of the word comes from the Augustinian insight of the distinction between the City of God and the City of Man. The gospel says we are in the world but not of the world, so as long as we maintain the dialogic engagement between Church and State which implies difference and distinction, we protect ourselves from a utopian notion which would ultimately collapse the eschaton.

Thomas A. Baima  
tbaima@usml.edu  
University of Saint Mary of the Lake  
1000 East Maple Avenue  
Mundelein, Illinois 60060 - USA

### Summary

In this article the Author brings together two apparent opposites – religion and secular society. This seeming impossibility is achieved by identifying insights in Joseph Ratzinger's writings which provide a theory of a new kind of secularism. Asserting a principle of "non-rigorism", the Author

---

<sup>79</sup> While it is beyond the scope of this essay to do more than mention in passing, a legitimate critique of our thesis could claim that it posits too positive a view of the human condition. This was a concern of Ratzinger about the authentic interpretation of *Gaudium et Spes*, an insight he found that he shared with Karol Wojtyła. Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 244. Ratzinger argues that procedural approaches are not able to bring about change. Only sanctity has this capacity. We would see a parallel with the American founders' notion that the Republic stood on men of virtue. That virtue, in turn, rested on reason and faith. Early modernity, then, still contained the capacity of *fides et ratio*, even as later modernity has severed the bond. The theory of positive secularism, by proposing freedom for religion, creates the capacity within a society to foster and develop the virtues. So long as there are the virtues, optimism is warranted. Nevertheless, this optimism can never be allowed to become utopian.

<sup>80</sup> It is quite interesting that some of the same rhetoric we hear from Christians about the danger of relativism in society is beginning to be heard from secular humanists of the classical liberal arts tradition. Cf. A. KRONMAN, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*, Yale University Press, New Haven-London 2007. Kronman essentially calls for a kind of *resourcement* by secular humanists to return to the philosophical sources in Greek tradition as a response to theories of "multiculturalism" which, he argues, have impeded universities from providing moral and civic formation.

paints a picture of how a highly vigorous religious tradition can exist within and contribute to a robust secular society. He argues that in Ratzinger's views on Church and State we find the idea of a positive secularism in which both religion and society need a reciprocal dependency on each other to bring about a healthy culture.



# IL CARDINALE PIETRO PAVAN: PROTAGONISTA DEL CONCILIO VATICANO II E DELLA RINASCITA DEL PENSIERO SOCIALE CRISTIANO

## Profezia e testimonianza\*

Mario Toso\*\*

*Premessa: Pietro Pavan antesignano della nuova evangelizzazione del sociale*

Il cardinale Pavan (1903-1994) è sicuramente tra i personaggi di maggior spicco del movimento sociale cattolico del secolo ventesimo, nonché un precursore della preparazione e dello sviluppo dell'*evangelizzazione del sociale*<sup>1</sup>. Fondatore, cofondatore, consigliere di vari movimenti (ACLI, Coltivatori Diretti, UCID), non esclusi quelli sindacali e cooperativistici ispirati a principi cristiani, assistente dei Laureati cattolici e dell'Istituto Cattolico di Azione Sociale o ICAS (1945-1950), consigliere di Alcide De Gasperi e di Giovanni XXIII, *peritus* al Concilio Vaticano II, fu dapprima segretario (1945-1953) e poi vicepresidente (1953-1965) del Comitato Permanente per le *Settimane Sociali* dei Cattolici d'Italia. In particolare, è stato eminente studioso e interprete acuto dell'Insegnamento Sociale dei pontefici, che spesso ha ispirato ed esplicitato.

---

\* Conferenza tenuta presso la Pontificia Università Lateranense il 13 marzo 2013, durante la Commemorazione del Cardinale Pietro Pavan.

\*\* Segretario del Pontificio Consiglio Giustizia e Pace, docente di *Magistero sociale* presso l'Istituto Pastorale della PUL.

<sup>1</sup> Per alcune note biografiche essenziali, si rinvia a R. GOLDIE, *L'unità della famiglia umana. Il pensiero sociale del cardinale Pietro Pavan*, Studium, Roma 2001, 79-87. Una bibliografia degli scritti del card. Pavan si trova in F. BIFFI, *Il cantico dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1990, 487-499. Franco Biffi, già rettore della Pontificia Università Lateranense e successore di Pavan sulla cattedra di Dottrina Sociale nella medesima Università, ha anche curato in quattro volumi di *Scritti*, presso l'editrice Città Nuova, Roma 1989-1992, la riedizione dei saggi più significativi. Fra gli scritti su Pavan segnaliamo: AA.VV., *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Agrilavoro, Roma 1999; AA.VV., *Sussidiarietà. Pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*, Monti-ACLI, Saronno-Roma 2000; AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, Studium, Roma 2004; L.F. KAMM-BALU, *La democrazia personalista nel pensiero del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*. Introduzione di M. Toso, Studium, Roma 2011; C. CIRIELLO, *Pietro Pavan. Le metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Il Mulino, Bologna 2012.

Presso la Pontificia Università Lateranense, lo ricordiamo perché fu docente dal 1948 e poi Rettore magnifico (1969-1974), nominato da Paolo VI, nelle cui mani rassegnò le dimissioni in seguito ad un'amara discussione sul "caso Gennari", professore nella medesima Università.

Rievocandone la figura e l'insegnamento, ci fermiamo in particolare sul suo peculiare apporto al Concilio Vaticano II e alla rinascita del pensiero sociale cristiano.

### 1. Pietro Pavan, "Padre della Chiesa"

La Chiesa, che *deve procedere in avanti e in profondità, nel mare aperto* della nuova evangelizzazione, secondo l'invito che Gesù rivolse all'apostolo Pietro, è chiamata ad elaborare la Dottrina sociale, quale mezzo *privilegiato ed essenziale* per diffondere i valori evangelici e seminare nei solchi della storia un *nuovo umanesimo* aperto alla Trascendenza. La Dottrina o Insegnamento o Magistero Sociale è *elemento essenziale* della nuova evangelizzazione. Questa, quindi, implica una nuova *evangelizzazione del sociale*, di cui è protagonista la comunità ecclesiale nell'insieme delle sue componenti, sulla base della comune-unione con Cristo e tra di loro, condividendo la stessa missione: *servire* il mondo e il cosmo intero, per annunciare e testimoniare la *salvezza integrale* conquistataci a caro prezzo da Cristo.

Pavan ha prefigurato e preparato tutto questo. Non è stato solo un maestro e un testimone della Dottrina sociale della Chiesa (= DSC). Egli può essere definito, senza tema di esagerare, "Padre della Chiesa", a proposito della *nuova evangelizzazione del sociale* che, nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*<sup>2</sup>, appare un dato assodato, seppure ancora – dispiace riconoscerlo – poco compreso e vissuto dalle comunità cristiane. A tale evangelizzazione corrispondono una pastorale ed una catechesi *sociali*, una nuova formazione e una nuova educazione integrali, da parte della *intera* comunità ecclesiale. L'evangelizzazione del sociale non riguarda solo alcuni battezzati. È compito di ogni credente, di ogni componente della comunità ecclesiale. Essa è indispensabile affinché l'evangelizzazione sia completa, non limitata al mondo spirituale, ma abbracci tutto l'uomo e l'intero creato.

Pavan, pertanto, può essere ritenuto "Padre della Chiesa", non solo perché ha contribuito alla stesura materiale delle bozze di diverse encicliche

---

<sup>2</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, capitoli II e VII (= *Compendio*).

e documenti ufficiali – si pensi alla *Mater et magistra*<sup>3</sup>, alla *Pacem in terris*<sup>4</sup>, alla *Dignitatis humanae*<sup>5</sup> e alla stessa *Gaudium et spes*<sup>6</sup>, ma sembra che egli abbia collaborato anche alla *Populorum progressio*<sup>7</sup> di Paolo VI e, in forma minore, alla *Laborem exercens*<sup>8</sup> di Giovanni Paolo II –; non solo perché, come assistente ecclesiastico di importanti associazioni e istituzioni ecclesiali, ha promosso la *sperimentazione* e, quindi, il *rinnovamento* della DSC, ma soprattutto perché ne ha evidenziata e irrobustita la natura *teologica, ecclesiologica e pastorale* secondo la prospettiva di una Chiesa-sacramento, immersa nel mondo, ma non del mondo, costituita per portare, come si diceva poc'anzi, la *salvezza integrale di Cristo*, secondo la logica della *comunione* e della *missione*.

Proprio qui sta l'originalità dell'apporto di Pietro Pavan. Egli riteneva che la Chiesa dovesse porsi, nei confronti della comunità degli uomini, in maniera inedita, non tradizionale. La Chiesa da sempre ha prestato attenzione alla vita dell'uomo, facendosi carico di tutti i problemi dell'esistenza storica, ma spesso solo "dall'esterno", come dirimpettaia, e da questa posizione è partita come missionaria. Per il cardinale Pavan occorre cambiare una tale prospettiva ed assumere un nuovo punto di vista.

Negli scritti della maturità è particolarmente avvertita la prospettiva della Chiesa quale *sacramento*, che aiuta a superare definitivamente l'idea di una società che coincide con la Chiesa stessa e di una Chiesa gerarchica che ne occupa il vertice<sup>9</sup>. Secondo tale visione il mondo e l'umanità non sono entità estranee, necessariamente opposte al progetto di Dio. A motivo della creazione, prima, e dell'incarnazione e redenzione, dopo, sono *inseriti* nel disegno della salvezza.

E così, la storia della salvezza non avanza *parallelamente* alla storia degli uomini senza toccarla, ma la inabita, come fermento. Nel 1987 il cardinale

<sup>3</sup> Cf. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra*, in R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, Massimo, Milano 1983, 635-725 (= MM).

<sup>4</sup> Cf. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11-04-1963), in *AAS* 55 (1963) 254-304 (= PT).

<sup>5</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (07-12-1965), in *AAS* 58 (1966) 929-941 (= DH).

<sup>6</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (07-12-1965), in *AAS* 58 (1966) 1025-1115 (= GS).

<sup>7</sup> Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, in *AAS* 59 (1967) 257-299. Per il testo italiano e la numerazione seguiamo, per comodità, R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa* (= PP).

<sup>8</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14-09-1981), in *AAS* 73 (1981) 577-647 (= LE).

<sup>9</sup> Per una visione più completa dei rapporti fra Chiesa e mondo, si veda Y. CONGAR, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, in Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *L'Église dans le monde de ce temps*, vol. 1, Cerf, Paris 1967, 15-41; cf. P. PAVAN, *Chiesa fermento*, Piemme, Casale Monferrato 1987, 8.

scrive un significativo saggio intitolato, appunto, *Chiesa fermento*<sup>10</sup>. Egli ritiene che la concezione dualistica del rapporto Chiesa-mondo, tipica dell'epoca moderna, non abbia senso. La missione della Chiesa non va vista secondo una prospettiva centripeta, ecclesiocentrica, ma di immersione nel mondo, ove essa si inserisce per servirlo, salvandolo e liberandolo grazie a Cristo e al suo Spirito. Nei confronti del mondo e dell'umanità, la Chiesa è strumento del *Regno* mediante i *segni* della diaconia, della comunione, dell'annuncio, della condivisione e della testimonianza di Cristo, redentore e salvatore. Tra la Chiesa e il mondo c'è la reciprocità di un "dare" e di un "ricevere". La Chiesa convive *con* gli uomini, ragione per cui i problemi dell'umanità sono i suoi problemi. La partecipazione della Chiesa alla storia non è fondata su un'attività di mero indottrinamento, su una preoccupazione pastorale dall'esterno, ma su una convivenza e una piena solidarietà con ogni persona<sup>11</sup>.

Proprio in base a una tale visione di Chiesa, *sacramento* di una salvezza integrale, l'evangelizzazione del sociale non può essere superflua o secondaria. E la DSC, espressione dell'evangelizzazione del sociale, non è affatto marginale e tantomeno un *optional* rispetto alla missione della Chiesa. È imprescindibile per l'evangelizzazione, la catechesi, la liturgia, la testimonianza e l'animazione cristiana delle realtà temporali.

Pietro Pavan, in definitiva, è tra coloro che hanno contribuito ad allargare gli orizzonti *pastorali* ed *educativi* della Chiesa. La storia della salvezza non riguarda soltanto le anime, ma abbraccia tutta l'esistenza umana, considerata anche nella realtà della dimensione corporea e nella relazionalità sociale ed ambientale.

La Chiesa, si diceva poco sopra, esprime e concretizza questa sua *ministerialità* specialmente attraverso la sua Dottrina o Insegnamento sociale<sup>12</sup>. Il Magistero sociale – altro nome della DSC – è da considerarsi *espressione* dell'essere apostolico della Chiesa, come *mezzo* che *rivela, annuncia, indica presente e serve* l'azione di Dio nella storia, che ha il suo centro gravitazionale in Gesù Cristo, il nuovo Adamo, venuto per ricapitolare in sé tutte le cose (*Ef* 1,3-14; *Col* 1,15-20). La Pastorale sociale e la Dottrina sociale della Chiesa erompono dalla memoria dell'evento salvifico di Cristo, redentore universale. Derivano dall'*esperienza* di una comunione, ferma e perseverante, celebrata e

<sup>10</sup> Cf. W. KASPER, *Il mondo come luogo del Vangelo*, in ID., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1973, 159ss.

<sup>11</sup> Cf. I. SANNA, *Pietro Pavan e gli anni del Concilio*, in AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana*, 227-232.

<sup>12</sup> Non si dimentichi che l'espressione *dottrina* si trova una volta sola nel testo della *Gaudium et spes*. Chiaro indice di un cambiamento, oltre che nella concezione dei contenuti, anche del nome di ciò che veniva comunemente chiamato dottrina.

testimoniata, *con* il pensiero e la volontà, *con* la vita stessa di Gesù, salvatore e liberatore, volto umano di Dio, espressione dell'“amore sino alla croce”, che purifica ed allarga l'intelletto e il cuore dell'uomo, ed è fonte di libertà e di nuova cultura.

La *questione sociale* si inserisce nell'ambito della Rivelazione. Non le è estranea o estrinseca. Oltre che luogo sociologico, è anzitutto *luogo teologico*, ove scorgere in atto il *farsi* della storia della salvezza, pur tra mille condizionamenti di egoismi e di strutture di peccato.

La DSC va, per conseguenza, delineata come *discernimento* e come *profezia*<sup>13</sup>. In quanto *discernimento*, è considerata espressione di una Chiesa, che *nel* mondo scruta i *segni dei tempi* e li interpreta alla luce del Vangelo (cf. GS 4), per individuare negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni degli uomini ciò che indica la presenza o il disegno di Dio (cf. GS 11). Grazie all'impiego del *metodo dei segni dei tempi*, già in parte enunciato nella *Mater et Magistra* e riproposto più esplicitamente nella *Pacem in Terris*, la DSC è condotta a scoprire sia le corrispondenze e rassomiglianze fra ciò che è lo svolgimento della storia umana e il disegno di Dio su di essa, sia le discordanze. Mentre si attua come più sistematica interpretazione teologica della storia, pone chiaramente in evidenza l'unitarietà del piano di salvezza di Dio, creatore e salvatore. Inoltre, sollecita ad inserirsi nel dinamismo della storia della redenzione per partecipare all'opera di ricapitolazione di Cristo, che con lo Spirito è già all'opera in tutte le realtà umane, comprese quelle sociali.

In quanto *profezia*, la DSC continua la profezia di Cristo, il quale ha percorso la *via* dell'uomo, ossia si è inserito nella storia vivendola in prima persona, l'ha assunta dall'interno per condurla al suo compimento. Secondo la *Gaudium et spes* la DSC attua la sua profezia allorché invita a *purificare, consolidare, elevare* la socialità dell'uomo in Gesù Cristo. L'umano sociale viene *purificato* quando, dopo aver individuato *indici negativi ed indici positivi*, ovvero forme o tendenze di crescita involutive, si procede a togliere tutto ciò che è ambiguità o che, non essendo allo stato puro, occulta l'azione dello Spirito e impedisce l'affermazione piena del *volto nuovo* dell'umanità. Viene, invece, *consolidato* quando – emesso un giudizio su di esso alla luce della vocazione integrale dell'uomo, svelata da Gesù Cristo –, si procede a confermarlo e a svilupparlo secondo la sua ordinazione originaria. È *elevato* in Cristo, quando non solo lo si riconduce o lo si collega, tramite sempre un giudizio di valore, all'umano perfetto che il Figlio di Dio ha realizzato in se stesso, ma anche quando lo si vive e lo si costruisce come momento di partecipazione, personale o comu-

---

<sup>13</sup> Cf. M. Toso, *Fecondità pastorale della dottrina sociale della Chiesa*, in *La Società* 1 (1991) 43-71, specie 44-50.

nitaria, alla stessa umanità nuova del Salvatore, Signore della storia. È solo dalla comunione con l'Uomo Nuovo, Uomo-Dio, che può derivare all'umano sociale la restituzione alla sua dignità e integrità, alla sua più autentica autonomia, dopo la caduta del peccato di Adamo ed Eva (cf. GS 21).

Il discernimento e la profezia della DSC vanno congiunti fra loro: il discernimento è per la profezia; la profezia è il naturale compiersi del discernimento. Il *discernimento è per la profezia*: è per propiziare e condurre alla costruzione del corpo di una nuova o migliore umanità, che prefigura in qualche modo l'umanità del Nuovo Adamo, attraverso la storia dei tempi; per partecipare, più scientemente ed attivamente, alla ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. L'esercizio del discernimento avviene, allora, per *denunciare* l'inumano, ossia i mali, le ingiustizie e, soprattutto, per *annunciare* fattivamente le vie della liberazione e della promozione umana plenarie.

La *profezia è l'attuarsi e il perfezionarsi del discernimento*: è mostrare come quest'ultimo è destinato ad essere, più che giudizio sceveratore, anche *momento prassico*, mediante il quale si perviene a *fare* la verità dell'uomo, ad attuare e a confessare, con le opere, il *giudizio di Dio* sulla storia. La profezia è, in altre parole, liberare, accendere, crescere la vera vita sociale. È discernimento che non solo scopre il senso compiuto del sociale, ma prospetta *direttive di azione* per il futuro a cui Dio chiama la società. In particolare, per l'azione sociale, comprensiva dell'azione politica – che, nel contesto della nostra ricerca, concerne la costruzione dello Stato democratico e sociale –, delinea un orientamento etico essenziale che equivale, nel linguaggio della *Gaudium et spes*, a porre l'attività umana, in generale, e l'azione sociale e politica, in specie, a servizio dell'uomo per il suo sviluppo globale (cf. GS 35). Per il credente, tale orientamento equivale a vivere l'attività umana e l'azione sociale e politica come le ha *perfezionate* Gesù Cristo, ossia come attività ed azione a servizio di Dio e dell'uomo, animate dal suo amore per il Padre e per il suo disegno sul mondo (cf. GS 22 e 38).

## 2. Pietro Pavan: grande protagonista della primavera conciliare

Ciò che ha in particolar modo contraddistinto il contributo di Pavan al Concilio è stata la difesa del *diritto alla libertà religiosa*, basata su uno di quei principi che il cardinale ha vissuto e testimoniato: il primato e il rispetto della persona umana.

«Alla vigilia del Concilio il vertice gerarchico» – ha scritto Ignazio Sanna – «appariva arroccato in un fortilizio, i cui quattro bastioni erano costituiti da

posizioni dottrinali consolidatesi lungo i secoli e consacrate da notissimi pronunciamenti del Magistero, da Pio VI a Gregorio XVI, da Pio IX a Leone XIII, fino alle autorevoli prese di posizione di Pio XII, e che avevano dato luogo a delle nette e precise formulazioni come queste: solo la verità ha diritti; ognuno ha diritto ad essere preservato dall'errore; lo Stato è tenuto ad onorare il vero Dio con atti di culto pubblico; la vera religione è un attore più importante del bene comune»<sup>14</sup>.

Pavan fu tra coloro che impressero una svolta decisa rispetto a tali formulazioni. Lavorando, assieme a John Courtney Murray e a mons. Carlo Colombo alla redazione della *Dignitatis Humanae*<sup>15</sup>, contribuì a precisare innanzitutto la natura del diritto della persona alla libertà in materia religiosa. Spostò l'attenzione – senza contraddire il precedente magistero – dai *diritti della verità* ai *diritti della persona* o, più precisamente, dalla posizione che ribadisce la priorità della verità (con il rischio di non dare il dovuto risalto alla libertà) alla posizione che valorizza la persona e la sua libertà nella verità. Non è la verità ad avere dei diritti. Sono solo le *persone* ad avere diritti.

Con una simile affermazione, Pavan non intendeva mettere in discussione il rapporto tra l'uomo e la Verità. Tutt'altro. Egli, infatti, attribuisce il diritto alla libertà religiosa alla *persona*, proprio in quanto essere dotata della dignità umana, ossia in quanto essere *capax veri, boni et Dei*. La persona ha il diritto alla libertà religiosa, perché è stata creata come soggetto *capace* di *ricercare* il vero, il bene e Dio mediante libertà. Perché creata così, ha il dovere e il diritto di ricercare la verità senza esservi costretta, libera da coercizioni esterne, dall'essere impedita ad agire in conformità con la sua coscienza; libera di comporre *personalmente* il proprio rapporto con Dio.

Benché il testo della *Dignitatis humanae*, approvato definitivamente dal Concilio Vaticano II, avesse accolta la nuova prospettiva di fondazione del diritto alla libertà religiosa, non più radicandolo, come era avvenuto anche poco prima nella *Pacem in terris* su una coscienza retta (cf. *PT* 6), bensì sulla *dignità* di ogni uomo, non cessarono all'interno della Chiesa le polemiche e le resistenze. Non furono pochi coloro che ritennero la nuova giustificazione del diritto, nonostante fosse incentrata sull'intrinseca capacità di ricercare il vero, il bene e Dio, come uno scivolamento verso l'indifferentismo religioso, verso una concezione laicista e neutrale dello Stato nei confronti della religione. Tali opposizioni non risparmiarono coloro che promossero quella primavera conciliare che consentì di riconoscere ad ogni uomo, sulla base della sua dignità,

<sup>14</sup> I. SANNA, *Pietro Pavan e gli anni del Concilio*, 229.

<sup>15</sup> Cf. J. GROOTAERS, *Paul VI et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa e mondo al Concilio*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1991, 87.

e non tanto dell'appartenenza ad una religione, il diritto alla libertà religiosa. Non ne fu escluso Pietro Pavan che era già contrastato per altre ragioni, e cioè per aver contribuito alla stesura della *Pacem in terris*, anche in quella parte in cui, senza parlare esplicitamente del marxismo o dei regimi comunisti, si esprimeva la possibilità di una convivenza con essi, essendo possibile distinguere tra false dottrine filosofiche e movimenti socio-politici (cf. *PT* 56-57). Ma su questo si ritornerà più avanti.

Dal breve resoconto che Rosemary Goldie – docente nell'Istituto pastorale della Pontificia Università Lateranense, già sottosegretario del *Consilium de Laicis* – fa dell'intensa e convinta partecipazione di Pavan alla IV sessione del Vaticano II, in cui venne discusso ed approvato lo schema riemendato sulla *Libertà religiosa*, emerge in tutta la sua forza la valenza storica che egli attribuiva al riconoscimento del diritto alla libertà religiosa da parte della Chiesa. Senza tale riconoscimento, si sarebbe verificato un grave ritardo rispetto ai segni dei tempi, e la Chiesa avrebbe subito una clamorosa sconfitta culturale<sup>16</sup>. Non avrebbe favorito l'impianto di un *ethos* aperto alla Trascendenza, finendo così per ostacolare e danneggiare la sua stessa missione evangelizzatrice.

La Chiesa, secondo Pavan, doveva poter far avanzare nella storia la sua proposta di unità e di universalità non mediante istituzioni decorativamente cristiane, ma riconoscendo e difendendo la libertà di tutti, secondo determinati principi. Mentre essa si fa paladina della libertà di tutti, difende la propria. Per far questo, la Chiesa non deve assolutamente rinunciare alla rivendicazione della verità. Il riconoscimento della libertà di coscienza di cui essa si fa promotrice è, infatti, congiunto all'affermazione della dignità delle persone, che è data dalla loro capacità di ricercare la verità, in quanto sono inclinati ad essa per creazione. La Chiesa, proponendo il diritto alla libertà religiosa, non intende proporre una libertà generica e vuota, indifferente rispetto alla verità, al bene e a Dio. Rimanda, invece, ad una libertà avente un rapporto immediato e costitutivo con la ricerca della verità, del bene e di Dio. Conformemente alla dignità della persona, *la verità non può essere conosciuta che nella luce della verità*, mai mediante l'uso di mezzi coercitivi.

Ciò, a conti fatti, per Pavan equivaleva a difendere *la capacità degli uomini di pervenire alla verità*, contro lo scetticismo che minacciava di far sprofondare le culture e la comunicazione nell'indifferenza e nel nichilismo. Anni dopo, in lucida sintonia con queste prospettive, nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II affermerà che per la Chiesa, rispetto alla evangelizzazione e alla difesa della dignità dell'uomo, non vi è oggi urgenza maggiore di questa: «por-

<sup>16</sup> Cf. R. GOLDIE, *L'unità della famiglia umana*, 47-59.

tare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza»<sup>17</sup>.

Il duplice pianto di Pavan – dapprima, quando gli organi direttivi del Concilio avevano ritenuto di non far votare lo schema sulla libertà religiosa; e poi, quando fu approvato in seguito all'intervento decisivo di Paolo VI – ci dice anzitutto quanto egli desiderasse vedere una Chiesa rinnovata, fiduciosa più nella forza del Vangelo e nella testimonianza dei credenti che in una protezione paternalistica e formale del potere civile, che considera la religione *instrumentum regni*. In secondo luogo, mostra la sua fedeltà all'esigenza di non ridurre il cristianesimo a nessuna delle sue concretizzazioni storiche. Il cristianesimo, in quanto religione sovranaturale, trascende ogni cultura particolare, ogni civiltà. È intrinsecamente universale.

### 3. Più che sociologo: uno dei maggiori pensatori politici del personalismo comunitario e relazionale

Pavan non può essere considerato un mero sociologo nel senso moderno della parola. Per far comprendere la sua tempra di pensatore personalista e la sua attualità, ci limitiamo a tratteggiare alcune linee fondative del denso saggio *La democrazia e le sue ragioni*, pubblicato nel 1958 dall'Editrice Studium<sup>18</sup>, che può essere considerato il vertice sia del pensiero politico del cardinale sia di quello del suo tempo. Si è scelta una tale opera, anche perché essa è la miniera da cui Pavan ha attinto a piene mani per comporre la bozza della *Pacem in terris*, della quale celebriamo quest'anno il cinquantenario della promulgazione.

#### 3.1. Pietro Pavan e Jacques Maritain

Per misurare la grandezza del pensiero di Pavan, torna utile un fugace raffronto con uno dei più grandi intellettuali cattolici del secolo scorso, e cioè il filosofo francese Jacques Maritain, che il pensatore trevigiano conosceva profondamente, sebbene se ne differenziasse in vari punti. Se Maritain può essere definito il filosofo cristiano della democrazia, ciò può essere anche detto di Pavan, senza nulla togliere al primo.

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* (14-09-1998) 102, in *AAS* 91 (1999) 84.

<sup>18</sup> Del noto saggio pavaniano è stata curata una riedizione dalla stessa Edizioni Studium, con un'ampia introduzione di M. Tosò: P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 2003. A tale riedizione ci riferiamo per le citazioni in questo saggio.

Il filosofo francese, dalla tempra più spiccatamente speculativa, in *L'uomo e lo Stato* concentra la sua indagine sulle categorie di base (Nazione, corpo politico o società politica, Stato, popolo, sovranità, bene comune), nonché su questioni vitali per la democrazia, quali: la razionalizzazione morale dei mezzi; il fondamento etico-giuridico costituito dai diritti naturali; l'oggetto della "fede" temporale o secolare che la deve animare; i soggetti profetici ovvero le minoranze di *choc*<sup>19</sup>. Pavan, invece, mediante un procedere meno parcellizzato, in *La democrazia e le sue ragioni* si ferma sugli elementi sostanziali, strutturali e metodologici della democrazia, sul rapporto intimo di questa con la natura dell'uomo considerata, nel suo dinamismo etico-spirituale, fondamento imprescindibile sia dell'autorità che del bene comune. Entrambi prestano attenzione alla dimensione mondiale e alla convergenza della democrazia con il cristianesimo, opponendosi a concezioni relativistiche e laiciste della prima.

Proprio con riferimento a quest'ultimo aspetto, occorre sottolineare come la loro teorizzazione delle principali categorie della vita politica avviene in *contesto di fede*. Detto altrimenti, la loro filosofia politica presuppone l'influsso benefico della rivelazione e del cristianesimo che, sebbene non siano una filosofia, portano in sé contenuti che possono essere sviluppati e approfonditi razionalmente.

Questi due grandi pensatori sono così confermati in una visione non pessimistica dell'uomo, in un realismo ispirato da ottimismo, che segna indelebilmente la loro riflessione sullo Stato e sulla democrazia, considerati derivanti da forze sane che il peccato non può distruggere totalmente<sup>20</sup>.

In una concezione luterana della natura umana decaduta e sostanzialmente corrotta, lo Stato è necessario non per conseguire un bene, che è il pieno sviluppo della vita umana, ma a causa del peccato. È necessario, cioè, *ratione peccati*, non *ratione boni perficiendi*. L'ordine naturale umano, fondamentalmente corrotto, precluderebbe l'esistenza di una legge morale naturale, e quindi verrebbe meno per lo Stato e per la maggioranza la regolazione da parte del diritto naturale.

Dal canto loro, Maritain e Pavan non ritengono che lo Stato sia una realtà artificiale, creata da una ragione arbitraria, come per i contrattualisti. Non

<sup>19</sup> Cf. J. MARITAIN, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it., *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1981<sup>4</sup>.

<sup>20</sup> Come spiega il cardinale J. Ratzinger, si tratta di un realismo che è ispirato dalla fiducia che nell'uomo l'immagine di Dio non può mai essere totalmente distrutta dal peccato, perché la scintilla della luce divina continua a sussistere nella creatura umana. «Questa scintilla può far rivivere la *recta ratio*, la vera ragione dell'uomo e può far rivivere le esigenze della persona umana in uno sviluppo sia pure difficile, complicato, lento» (J. RATZINGER, *Il mio amico Pavan*, in AA.VV., *Sussidiarietà. Pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*, 18).

è nemmeno un male minore (Rousseau) o addirittura un male in sé (Marx). Lo Stato, invece, è espressione dell'essere umano orientato dalla sua stessa natura al conseguimento del bene: «*Civitas est a natura inclinante et ratione perficiente*»<sup>21</sup>. Stato e democrazia – afferma lapidariamente Pavan – sono soprattutto realtà spirituali. Entrambi sono frutto non di un'esistenza umana fallimentare o mediocre, bensì delle sue migliori potenzialità e capacità, di cui hanno bisogno per fiorire, al pari del Vangelo e della grazia di Cristo che guarisce la debolezza dell'uomo.

3.2. La libertà né radicale né indifferente al vero e al bene è cardine della vita sociale e democratica, chiave risolutiva delle aporie della filosofia moderna

Nell'antropologia pavaniana, che mostra alcune somiglianze anche con la visione di Gabriel Marcel<sup>22</sup>, è particolarmente importante e decisivo proprio il concetto di *libertà*. Grazie ad esso, Pavan ritrova per la filosofia politica il punto di intersezione tra etica personale ed etica sociale che i moderni hanno reciso. L'uomo, teso verso la Verità, aperto al Bello, impegnato nel Bene, è finalizzato a vivere in comunione di verità e di amore con Dio nel Cristo. In forza di questo rapporto *essenziale* ed *esistenziale*, è dotato di una libertà che non è radicale o indifferente a tutto. La libertà non è prima della persona, del suo naturale orientamento alla verità e al bene<sup>23</sup>. Si radica su di questo, che, essendole previo, la dota di un dinamismo interno, aprendola al Vero e al Bene.

Il libero arbitrio, all'origine dell'azione umana e della genesi della società umana, è frutto di una connessione reciproca fra intelletto e volontà, i quali si determinano reciprocamente sotto rapporti differenti, dipendendo entrambi dall'essere o natura dell'uomo, che li inclina alla conoscenza della Verità divina e all'amore del Bene divino.

Ebbene, proprio un simile concetto di libertà, non radicale né indifferente al vero e al bene, che differenzia la filosofia sociale pavaniana e dei vari tomisti da quella moderna, può, a nostro avviso, contribuire alla soluzione delle aporie implicite nelle teorie etiche neoliberali.

Per queste – siano esse neoutilitariste, neocontrattualiste, neokantiane o fondate sul discorso pubblico – la *libertà individuale* si muove ineluttabilmente all'insegna del relativismo morale e dell'utilitarismo. Alla base delle nuove teorie etiche liberali sta, infatti, la concezione della libertà di un sog-

---

<sup>21</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Polit.*, VII, lect. 4.

<sup>22</sup> Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, Borla, Roma 1980.

<sup>23</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, 151-152.

getto portatore di interessi, ma svincolato da qualsiasi dato normativo previo. Non muovendo da una naturale inclinazione al vero e al bene, il soggetto decide circa il tipo di morale da adottare nella vita pubblica in modo radicale. Lo fa ricorrendo a beni largamente condivisi in una data società, di valore puramente sociologico e storico e perciò contingenti (relativismo storico); o rifacendosi ad una razionalità che punta a massimizzare gli interessi di ognuno e gli interessi medi (neoutilitarismo); o ancora, legandosi a principi di massima universalizzazione, accettabili da qualunque agente razionale (neocontrattualismo).

All'interno dell'attuale etica liberale si crea dunque, come già rilevato, una dicotomia del soggetto morale. Si dà, da una parte, la concezione personale di bene dei singoli, in cui ciascuno persegue ciò che più gli aggrada optando per valori soggettivistici, utilitaristici, individualistici (concezione soggettivistica su cui non si può fondare un vivere sociale in termini di giustizia). Dall'altra, si ha la morale, che riguarderebbe solo la vita pubblica, che si pretende fondata non su personali concezioni del bene, né tantomeno sulla base di premesse religiose, ma su regole morali razionali convenute, universalmente condivise.

Con simili premesse, la libertà politica viene praticamente consegnata al non senso, in quanto sarebbe al servizio di una libertà individuale priva di contenuti morali oggettivi.

«Infatti» – scrive Giuseppe Abbà – «lo scopo della morale pubblica dovrebbe essere, secondo le teorie liberali, quello di far possibile a ciascuno di perseguire la propria soggettiva concezione del bene e la correlativa forma di vita. Se questa però, come sostengono le teorie liberali, non è razionalmente sostenibile, non c'è ragione di perseguire la propria né di comportarsi secondo le richieste convenute della morale pubblica. Ma allora non c'è nemmeno ragione di richiedere che uno modifichi la propria concezione del bene in modo da renderla compatibile con la morale pubblica»<sup>24</sup>.

Qui diventa più evidente il problema cruciale del collegamento tra etica privata ed etica pubblica: come possono dei cittadini, che nella sfera privata sono inevitabilmente utilitari, egoisti e dunque immorali, divenire soggetti morali nella vita pubblica? Pubbliche virtù possono forse derivare da vizi privati?

Simile problema può trovare soluzione solo se si riconosce che si stabilisce una continuità di senso tra libertà individuale e politica, per il fatto che

---

<sup>24</sup> G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 262.

entrambe sono espressioni, differenti ma unite, di un'identica natura e tensione al bene. Tale continuità è, dunque, garantita dalla capacità della persona, più volte evidenziata da Pavan, di ricercare il vero e il bene sommi e, in particolare, di esprimere giudizi pratici. Loro tramite, l'uomo riconosce come vero il *telos* umano e lo persegue come un bene, che è tale in ragione della sua perfezione reale, indipendentemente da decisioni e da desideri particolari. Tali capacità accompagnano *sempre* l'agire dell'uomo e stanno alla base della sua *condotta morale*, che possiamo definire come l'individuazione e l'organizzazione di un piano di vita che viene orientato, anche nella specifica realizzazione di un ordine sociale adeguato, al conseguimento di un'esistenza pienamente umana, in armonia con le esigenze manifestate dalle inclinazioni naturali. Se l'uomo è guidato dalla considerazione della vita come un tutto, dall'assiduo impegno di dare un ordine ai fini e ai beni in linea col fine e col bene ultimi, la sfera privata non potrà essere scissa dalla sfera pubblica. L'etica individuale trova svolgimento nell'etica pubblica, sulla base di una radice comune: le inclinazioni al vero e al bene che sostanziano la ragion pratica.

3.3. La risemantizzazione della democrazia passa attraverso l'ermeneutica personalista dei concetti di società, Stato, autorità e bene comune

*La democrazia e le sue ragioni* risulta essere, come in parte già detto, una vera e propria risemantizzazione o rifondazione dello Stato democratico. Ciò avviene mediante il ripensamento delle principali categorie politiche, alla luce del loro *fondamento, soggetto e fine* che sono le persone reali. E, più precisamente, nell'ottica della loro comune dignità, grazie alla quale esse sono protese al compimento in Dio. La comune dignità realizza per tutte le persone o cittadini una medesima natura antropologica ed etica, una stessa propensione alla vita buona: queste precedono e impongono la costituzione della società e dello Stato democratico. La stessa autorità e il bene comune derivano la loro esistenza e la loro essenza dall'insopprimibile dignità umana e dalle sue esigenze di bene.

3.4. La società umana, realtà essenzialmente spirituale e comunionale

In linea con il suo realismo, Pavan spiega origine, natura e fine della socialità umana in modo non aprioristico e deduttivo. Solo dopo un'*analisi ontofenomenologica* abbastanza dettagliata dei bisogni del corpo e delle esigenze dello spirito, dell'impulso psicologico di comunione e di stima, della necessità

di cooperare nell'ambito economico per la produzione di beni e di servizi, della parola tramite cui si comunica e si effonde vicendevolmente la propria vita spirituale, della testimonianza della storia, il filosofo trevigiano conclude affermando l'*intrinseca socialità dell'uomo* e la sua *relazionalità*: la persona giunge al suo compimento umano in Dio, vivendo in società, cooperando, ricevendo e donando se stessa, vivendo in comunione con le altre persone<sup>25</sup>.

È su questi nuclei teorico-pratici che prende forma concreta il suo personalismo comunitario e relazionale, differenziandosi da posizioni culturali pervase da individualismo o collettivismo. Su queste basi antropologiche ed etiche viene spiegato il sorgere della società come ente *sui generis*, la cui essenza viene costruita nello spazio e nel tempo, grazie soprattutto ad un dono reciproco.

### 3.5. Origine e natura della società, ovvero le ragioni del suo fondamento metaeconomico

Il tomista Maritain cerca di illustrare le cause della società su un piano più squisitamente metafisico – egli parla di *individualità* e di *personalità*, andando alla ricerca delle *cause ultime* –, insistendo in particolare sulle perfezioni-capacità dello spirito umano, che lo rendono strutturalmente aperto alla vita sociale non solo in termini di indigenza, ma anche di generosità ontologica. Da parte sua, Pavan recensisce, fra quelle che possiamo chiamare *cause penultime*, la capacità di comunicare, la *parola*<sup>26</sup>. Sebbene possa sembrare secondario rispetto all'esegesi maritainiana, in realtà il riferimento pavaniano all'argomento aristotelico-tomista, che pone all'origine del vivere sociale l'universalità logica, per cui le persone comunicano tra loro sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto, consente di mostrare meglio l'attitudine del pensiero di Tommaso ad eventuali confronti con l'antropologia relazionale e con l'etica comunicativa contemporanee, quali ad esempio quelle di Karl-Otto Apel e di Jürgen Habermas.

Maggiori meriti acquisisce poi Pavan nei confronti della cultura contemporanea, se si pone mente in particolare alla tendenza abbastanza diffusa – si pensi qui a Robert Nozick<sup>27</sup>, scomparso qualche tempo fa – di equiparare la società umana e politica ad una società di tipo economico. Per Pavan, carat-

<sup>25</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, 121-126.

<sup>26</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, I, 1.

<sup>27</sup> Cf. soprattutto R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, tr. it., *Anarchia, Stato ed utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.

teristica prima della società umana, società in senso forte, è la spiritualità, la comunione tra i componenti.

«La società umana» – scrive – «si attua in un complicatissimo e fitto intreccio di rapporti, in uno svariato ed ininterrotto succedersi di azioni e reazioni. Ma è soprattutto nel mondo del sapere, dell'arte, della morale, della politica e del diritto che gli uomini vivono tra loro in più profonda ed intensa comunione. Se dalla società vengono eliminati tutti i rapporti che attengono alla vita dello spirito, la società cessa di essere una convivenza umana e si risolve in un aggregato di corpi o una coesistenza di forze meccaniche brutalmente cozzanti le une contro le altre. Del resto è naturale che sia così. Giacché gli uomini sono soprattutto spirito; e uno spirito non può essere raggiunto, mosso ed impegnato che dai valori spirituali quali sono la Verità, la Bellezza, il Bene, la Giustizia, la Felicità»<sup>28</sup>.

La convivenza umana trova, peraltro, il suo vitale alimento più in un codice etico che in uno economico, e cioè nel culto della Verità, della Bellezza, del Bene, della Giustizia e, ultimamente – poiché questi valori trascendenti ed universali ne manifestano l'essenza – in Dio.

### 3.6. L'apertura alla Trascendenza garanzia di una sana laicità

Questa prospettiva sulla convivenza, intesa in termini comunionali, aperta alla Trascendenza, avente cioè il suo principio vivificatore in Dio, può apparire in contrasto non solo con l'accentuato pluralismo odierno, spesso impregnato da atteggiamenti agnostici e relativistici, ma anche con la stessa concezione liberale di democrazia radicantesi su una ragione propensa all'immanentismo. Per Pavan, invece, una vera democrazia è connessa con un sano pluralismo ideologico, che non è da confondersi con un'attitudine scettica dello spirito:

«La convivenza democratica mentre da una parte non domanda mai che si venga meno alla fedeltà alla propria visione di vita, d'altra parte esige che nel terreno della concretezza o in ordine ai contenuti storici del bene comune si sia disposti a trovare punti d'incontro che rendano possibile e feconda la collaborazione; punti d'incontro che vanno sempre attuati, com'è ovvio, nell'ambito delle norme supreme dell'agire umano e nel riconoscimento dei diritti fondamentali dell'uomo»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, 129.

<sup>29</sup> *Ivi*, 176.

L'orientamento a Dio della persona non contrasta né l'autonomia dell'ordine democratico, né pregiudica il legittimo pluralismo ivi implicato. L'apertura personale alla Trascendenza consente sia alla società civile che alla democrazia di non strutturarsi come assoluti, bensì come ambienti ove si devono realizzare condizioni adeguate per il conseguimento di un fine che le oltrepassa, in quanto fine ultraterreno ed eterno. Detto diversamente, l'apertura a Dio è criterio guida per la loro organizzazione e ordinazione alla crescita umana globale. Quando gli uomini non vedono nella Verità, Bellezza, Bontà, Giustizia altrettanti richiami di un Dio trascendente unico e personale, il mondo umano si scinde, l'*ethos* della società civile è privato di un centro unificatore, i popoli divengono estranei gli uni agli altri. È l'incomunicabilità e l'autoreferenzialità. Il tessuto sociale si frammenta, la democrazia perde la sua anima propulsiva<sup>30</sup>.

In breve, affermare che Dio è principio vivificatore della convivenza umana non significa farsi propugnatori di convivenze all'insegna di assolutismi oppressivi o di totalitarismi intolleranti sul piano civile e politico. Significa, piuttosto, proporre per queste due aree un ordine che si fonda sulla subordinazione pratica della vita al fine superiore della conoscenza e dell'amore di Dio.

Entro questo quadro culturale si delinea la *sana laicità* dello Stato democratico e il corretto rapporto con la vita buona dei cittadini. Lo Stato democratico non deve proporre un ideale di vita buona o determinare le scelte fondamentali dei cittadini, sostituendosi ad essi. Suo compito è rendere loro possibile la vita virtuosa, consentendo la concreta accessibilità ai beni necessari, materiali e spirituali.

Uno Stato democratico ministeriale alle persone concrete non può essere radicalmente neutro, ossia indifferente nei confronti degli orizzonti generali del bene umano. Le istituzioni pubbliche devono agire tenendo presente tutto ciò che può far fiorire o mortificare la vita umana. Simile orizzonte ideale è tenuto vivo dalle varie famiglie spirituali – specie quelle religiose – che compongono la società civile, la quale innalza lo Stato come casa comune.

La tendenza odierna ad emarginare la religione privatizzandola, non riconoscendone la funzione pubblica – ciò che ha portato, nella *Carta dei diritti dell'Unione Europea*, a ignorare la soggettività giuridica delle Chiese – per Pavan non tutelerebbe e non promuoverebbe quei mondi vitali ove è coltivata l'apertura alla Trascendenza, fondamento di ogni ordine morale, compreso quello della società<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Cf. *ivi*, 129-130.

<sup>31</sup> Per l'approfondimento di queste prospettive si rinvia al saggio M. Toso, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002, ora rivisto ed ampliato, in *Id.*, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006, 179-244.

### 3.7. Verità e democrazia

L'ordine morale nella vita sociale e politica non può essere creato per imposizione, come negli Stati totalitari e dittatoriali. È conquistato e diffuso mediante una ricerca libera e responsabile della verità aperta al Vero e al Bene sommi e non dall'uso della forza. «Rinvigorimenti effettivi e durevoli nella convivenza» – osserva Pavan – «si riscontrano solo quando gli uomini si aprono gli uni agli altri e riattivano la loro comunione nel mondo dello spirito»<sup>32</sup>. Detto diversamente, la qualità morale della convivenza civile e politica dipende dal grado di apertura, libera e retta, delle persone ai valori superiori, spirituali e religiosi.

Per quanto affermato non è difficile accorgersi che le prospettive di Pavan sul rapporto tra verità e democrazia sono sensibilmente diverse da quelle di Hans Kelsen – per il famoso giurista di origine austriaca la verità uccide la democrazia –, come anche da quelle di Bruce Ackerman che, qualche decennio più tardi, enfatizzerà l'importanza della neutralità del dialogo pubblico e delle regole procedurali, presupponendo che tutte le concezioni di vita si equivalgono<sup>33</sup>. Per Pavan, che anticipa in certo modo Giovanni Paolo II<sup>34</sup>, un diffuso scetticismo in campo metafisico-morale prelude a regimi assoluti assorbenti, facilmente degeneranti in totalitarismi intolleranti. Vera libertà e vera democrazia prosperano là ove la luce della verità si afferma gradualmente, dissipando le nebbie dell'errore<sup>35</sup>.

### 4. Il conforto di un amico speciale: il cardinale Joseph Ratzinger

Come si è già accennato, al cardinale Pavan, pur essendo una persona mite e solare, non mancarono le occasioni di sofferenze ed incomprensioni, che gli costarono le inspiegabili opposizioni ed ostracismi. In una sua testi-

<sup>32</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, 129.

<sup>33</sup> Cf. B.A. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven (CT) 1980, tr. it., *La giustizia sociale nello Stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>34</sup> «Oggi» – afferma Giovanni Paolo II – «si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alla forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* [01-05-1991], 46, in *AAS* 83 [1991] 850).

<sup>35</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, 185.

monianza, offerta in occasione del centenario della nascita di Pavan, Mons. Loris Francesco Capovilla, già segretario del beato Giovanni XXIII, ebbe a dire che colui che fu grande collaboratore nel concepire e nello stendere la *Pacem in terris*, dopo la morte del Pontefice, sperimentò un lungo periodo di isolamento, da cui lo trasse Giovanni Paolo II nel 1985, ventidue anni dopo la promulgazione della grande enciclica, creandolo cardinale a 81 anni<sup>36</sup>. Sulla sua strada, però, il cardinale poté incontrare amici che mai lo dimenticarono e ne furono grandi estimatori. Tra di essi vi è da annoverare il cardinale Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI.

Il cardinale Ratzinger ebbe modo di scrivere che l'amicizia con Pavan maturò molto tardi, verso la fine della sua vita. Conoscendolo più da vicino, nell'incontrarlo presso le Figlie della Chiesa, e percependo in lui un'anima realmente francescana, poté trovare finalmente risposta ad un suo dubbio. Questo era suscitato dalle parole di Gesù che benedice il Padre perché ha nascosto ai sapienti e agli intelligenti (cf. *Mt* 11,25) "queste cose" (il mistero Trinitario e il mistero dell'Incarnazione) per rivelarle ai piccoli e ai semplici. Le domande che si poneva Ratzinger erano: un intellettuale deve ritenersi, allora, un "escluso"? Siccome le cose della fede sono rivelate solo ai piccoli e ai semplici, non si deve far uso dell'intelligenza?

«Conoscendo il cardinale Pavan» – scrive Joseph Ratzinger – «non solo ho trovato ma ho visto la risposta. Lui era senza dubbio sapiente e intelligente ma con una sapienza che non aveva oscurato la semplicità del cuore. Al contrario, aveva creato la vera e profonda semplicità; quella che fa vedere. Così ho capito che esiste una sapienza che non solo non contrasta con la semplicità, ma che la vera sapienza fa semplici e fa tenere gli occhi aperti sui misteri di Dio»<sup>37</sup>.

Si fa qui riferimento al card. Ratzinger soprattutto perché, nel suo breve scritto appena citato, egli fa capire come la *Pacem in terris* e, per conseguenza, Pavan siano stati ingiustamente strumentalizzati, perché sostennero la possibilità di distinguere tra false dottrine filosofiche e movimenti socio-politici.

«Tutti sappiamo che la *Pacem in terris*» – scrive Ratzinger – «ha attirato l'attenzione soprattutto sul punto dove il Papa, senza parlare esplicitamente del marxismo o dei regimi comunisti, si esprimeva sulla possibilità di una convivenza. Per questo è stata strumentalizzata dalla politica, il che mi ha stimolato ad interessarmi in maniera particolare di questo testo per vedere cosa l'En-

<sup>36</sup> Cf. L.F. CAPOVILLA, *Un ricordo ammirato del Cardinale Pavan*, in AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana*, 212.

<sup>37</sup> J. RATZINGER, *Il mio amico Pavan*, 21-22.

ciclica dicesse veramente. Mentre la leggevo pensavo anche di intravedere, assieme alla figura di Papa Giovanni, quella del suo amico e ho scoperto che il punto fondamentale era la distinzione di due realtà. La prima era la ideologia dominante: inflessibile, invariabile e, come dice l'Enciclica, "ispirata da una filosofia falsa sull'origine, l'essenza e il destino del mondo e dell'uomo". Si trattava di una constatazione molto precisa: un "no" ad una ideologia falsa, che non interpreta bene l'essenza dell'uomo, del mondo, del suo destino, la sua origine. Ma il Papa, e con lui il professore Pavan di quel tempo, distingueva da questa ideologia dominante un'altra realtà. Diceva in sostanza che nonostante la dominazione di questa ideologia falsa e inflessibile la realtà apre qualche volta, qua e là, anche altre strade. La realtà costringe a cercare altre vie, secondo una *recta ratio*, una sana ragione, che corrisponde alle esigenze profonde della persona. Si tratta di realtà che offrono la possibilità di certi contatti e rapporti che devono essere accettati e coltivati in quanto possono essere considerati porte che potrebbero aprire qualche possibilità di coesistenza. Sempre parlando *sicut insipiens*, tale visione a me sembrava molto importante e molto interessante; dotata di grande chiarezza a livello dottrinale, filosofico e del pensiero fondamentale sull'uomo e sul mondo ma con anche un realismo ispirato da ottimismo. Anzi, direi non semplicemente da ottimismo ma da una fiducia nelle forze sane e nella creatura uomo. La fiducia cioè che nell'uomo vive sempre la ragione e può superare tutti gli impedimenti e le barriere ideologiche. È la fiducia che nell'uomo l'immagine di Dio non può mai essere totalmente distrutta e la scintilla della luce divina vive nella creatura umana. [...] Mi sembra che la realtà abbia finalmente confermato questa visione. [...] Abbiamo visto» – prosegue il card. Ratzinger – «che la realtà è più forte delle ideologie e che la *recta ratio*, la luce di Dio, è una realtà. Quando parliamo di realismo spesso pensiamo soltanto alle cose materiali: ai poteri militari, economici o ad altre cose di questo genere, mentre dimentichiamo che anche questa realtà invisibile, che sembra apparentemente impotente, è invece qualcosa di concreto. Nel crollo dei governi dell'Est hanno cooperato tanti fattori ma mi sembra che non si possa negare che proprio la scintilla della luce divina nell'uomo sia stata determinante in questo processo. È stata così confermata la visione di quella Enciclica. Per questo motivo non parlerei più di "ingenuo ottimismo", come molti hanno fatto in quel momento nei confronti del Papa e forse anche del professor Pavan. Penso infatti che quella, più che ottimismo, fosse speranza. Speranza che a lunga scadenza Dio ha ragione»<sup>38</sup>.

Pietro Pavan, dunque, secondo il card. Ratzinger, assieme a Giovanni XXIII, ha avuto ragione. La storia si è incaricata di smentire gli avversari. Ma, annota Mons. Loris Capovilla, ciò che ha reso grande Pavan non è tanto l'aver avuto ragione, quanto piuttosto l'essere vissuto fedele a Dio e alla sua Chiesa. In tutto ciò che gli capitò, la sua condotta è stata luminosa, per aver condiviso

---

<sup>38</sup> *Ivi*, 18-19.

la sorte di Gesù, senza recriminazioni e lamenti. I credenti appartengono a una grande famiglia, i cui membri sono strutturalmente limitati e soggetti ai condizionamenti che bloccano e schiacciano. Pavan è da porre tra le grandi figure del XX secolo, che hanno vissuto un martirio incruento. Uomini e preti come lui vengono da lontano e conducono lontano, sulle strade della bontà e della scienza, della pazienza e della fiducia<sup>39</sup>.

*5. Conclusione: una nuova risurrezione storica del Corpo Mistico del Cristo e il protagonismo dei christifideles laici*

A fronte dei momenti difficili della Chiesa odierna, è illuminante la visione che guidava Pavan nel suo non facile impegno culturale ed apostolico. Egli era fermamente convinto che, in un contesto di forte secolarizzazione, che si riflette anche nella Chiesa sino ad intaccarne la vita e la sopravvivenza, è incominciata, inaspettata, attraverso la figura carismatica di Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, una nuova risurrezione storica del Corpo mistico del Cristo.

«Come nel Cristo storico e della Fede si susseguono i momenti che conducono alla Sua morte e alla Sua risurrezione, così anche nel Cristo mistico, che è la Chiesa, attraverso i secoli e i millenni si alternano i momenti che si potrebbero dire, in un certo senso, di morte e momenti di risurrezione. Cioè momenti in cui la Chiesa storicamente viene a trovarsi in situazioni di crisi e sembra quasi che scompaia; poi, non si sa come, riemerge, risorge e si verifica una nuova e spesso sorprendente risurrezione storica del Cristo Mistico»<sup>40</sup>.

Con il Vaticano II, si può dire che nella vita e nella storia della Chiesa si inizia un nuovo corso, che si ispira a criteri di fondo già intuiti e delineati dal beato Giovanni XXIII. Criteri che si possono ridurre a tre: a) il *criterio dei beni-valori posseduti in comune*: informando la svolgimento della sua missione al criterio che assume come punto di riferimento ciò che unisce gli uni con gli altri e non ciò che divide, la Chiesa instaura un nuovo rapporto di dialogo e di molteplici possibili collaborazioni in molti campi con gli Ebrei, l'Islam, i Protestanti, gli Anglicani, gli Ortodossi, con tutte le altre Religioni, con gli stessi atei. E instaura pure un nuovo rapporto con i Poteri pubblici delle comunità politiche; b) il *criterio dei "segni dei tempi"*, su cui

<sup>39</sup> Cf. L.F. CAPOVILLA, *Un ricordo ammirato del Cardinale Pavan*, 215-216.

<sup>40</sup> P. PAVAN, *Chiesa fermento*, 100.

già si è detto sopra, parlando in maniera più compiuta del *discernimento*; c) il *criterio pastorale*: ovvero l'approfondimento dottrinale dei contenuti della fede e la presentazione di essi da parte di *tutta* la Chiesa – gerarchia, religiosi e laici insieme – non imponendoli, non appiattendosi sulle mode, ma spiegando come essi rispondano alle aspirazioni e alle attese legittime degli esseri umani di oggi<sup>41</sup>.

La risurrezione storica del Corpo Mistico di Cristo, che ha la sua origine ultima nell'azione dello Spirito Santo, si avvale, come affermato, della collaborazione di tutte le componenti della comunità ecclesiale. Il desiderio di una Chiesa più evangelica, meno compromessa col potere, non deve, però, indurre a trascurarne la *dimensione secolare* e a rinunciare ad incarnare nelle istituzioni civili i valori umani e cristiani. Al riguardo, è fondamentale l'opera dei *christifideles laici*. Essi hanno il compito di ordinare il mondo a Cristo, mediante una "fermentazione" cristiana che, mentre avviene sulla base di un'azione autonoma, richiede, per sua stessa natura, un rapporto vitale con i pastori della Chiesa, da cui i laici attingono l'alimento della grazia e la luce della fede. La Chiesa è una comunità che è comunione con Gesù Cristo. Chi non vive in quella comunione diviene un tralcio secco.

Il convincimento della rinascita della Chiesa è ben presente nello stesso Benedetto XVI, nel momento in cui stava per lasciare il ministero petrino. È Dio che guida e fa crescere la Chiesa, afferma il pontefice. La Parola di verità del Vangelo è la forza della Chiesa, è la sua vita. Il Vangelo purifica e rinnova, porta frutto, ovunque la comunità dei credenti lo ascolta e accoglie la grazia di Dio nella verità e nella carità. Paradigmatico è il tono di speranza, che guida il bilancio del suo pontificato e che, come in Pietro Pavan, vede il futuro soprattutto nelle mani del Signore e nello stare con Lui:

«È stato un tratto di cammino della Chiesa che ha avuto momenti di gioia e di luce, ma anche momenti non facili; mi sono sentito come san Pietro con gli Apostoli nella barca sul lago di Galilea: il Signore ci ha donato tanti giorni di sole e di brezza leggera, giorni in cui la pesca è stata abbondante; vi sono stati anche momenti in cui le acque erano agitate ed il vento contrario, come in tutta la storia della Chiesa, e il Signore sembrava dormire. Ma ho sempre saputo che in quella barca c'è il Signore e ho sempre saputo che la barca della Chiesa non è mia, non è nostra, ma è sua. E il Signore non la lascia affondare; è Lui che la conduce, certamente anche attraverso gli uomini che ha scelto, perché così ha voluto. Questa è stata ed è una certezza, che nulla può offuscare»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. *ivi*, 102-105.

<sup>42</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza Generale* (mercoledì, 27 febbraio 2013), in *L'Osservatore Romano*, 28 febbraio 2013, 1.

Mario Toso  
toso@pul.it  
Pontificio Consiglio Giustizia e Pace  
Piazza San Callisto 16  
00120 Città del Vaticano

### *Summary*

The Author lists Cardinal Pietro Pavan (1903-1994) among the most important figures within the Catholic social movement of the twentieth century, most of all because of his noteworthy contribution to the preparation and development of the “evangelization of the social sphere”, for which he should be defined as a “Father of the Church”. In addition to collaborating in the preparation of numerous social documents – from John XXIII’s *Mater et Magistra* to Paul VI’s *Populorum Progressio* – Pavan proposed a social doctrine for the Church understood as *discernment* and as *prophecy*, that is, as the capacity to discern in the world the signs of the times and to interpret them in the light of the Gospel. In addition, during the Second Vatican Council Pavan proposed human dignity – that is, its being *capax veri, boni et Dei* – as the foundation for religious liberty. Finally, Pavan manifested constant attention to the *christifideles laici*, whose activity he thought should be directed at incarnating Christian values in social institutions with the aim of ordering the world to Christ.

# L'ESPÉRANCE D'UN ENFER VIDE SELON BALTHASAR. THÈME CENTRAL OU LATERAL ?

Pascal Ide\*

« Nul ne peut sortir de moi :  
ou bien il y est pour expier ses fautes,  
ou bien il y est par miséricorde »<sup>1</sup>.

« Le mal expirera »<sup>2</sup>.

L'une des positions les plus originales et les plus délicates de la pensée de Hans Urs von Balthasar<sup>3</sup> réside dans sa conception de l'enfer. La constance quasi-invariable de l'affirmation, son ancienneté, son insistance<sup>4</sup> laissent soupçonner que, de prime abord latérale (voire anecdotique<sup>5</sup>), cette thèse tient

---

\* Prêtre du diocèse de Paris, ancien chef de service de la section Université à la Congrégation pour l'Éducation catholique, Rome.

<sup>1</sup> Sainte CATHERINE DE SIENNE, *Le livre des dialogues*, suivie de *Lettres*, trad. Louis-Paul Guigues, Seuil, Paris 1953, réédité 2002, chap. XVIII, 83. Le Docteur de l'Église rapporte une parole intérieure qu'elle attribue au Père.

<sup>2</sup> V. HUGO, cité par J.-L. CHRÉTIEN, « L'offrande du monde », in *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998, 151-201, ici 176, note 1 (Épiméthée).

<sup>3</sup> Le propos de cet article se fondera principalement sur les seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de Balthasar, on appelle la *Trilogie* (1961-1987) : *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (trad. fr. : *La Gloire et la Croix*) ; *Theodramatik* (trad. fr. : *La Dramatique divine*) ; *Theologik* (trad. fr. : *La Théologique*).

<sup>4</sup> Le thème de l'eschatologie constitue un fil rouge de la pensée balthasarienne, depuis sa thèse de doctorat en germanistique, soutenue à Zürich en 1930, jusqu'à la leçon spéciale qui s'est tenu à la Faculté de théologie de Trier le 18 avril 1988, soit un peu plus de deux mois avant sa mort (*Apokatastasis*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 [1988] 169-182), sans oublier ses deux écrits de circonstance, *Was dürfen wir hoffen ?*, Johannes, Einsiedeln 1986, Johannes, Einsiedeln-Trier 1989<sup>2</sup>; *Espérer pour tous*, trad. H. Rochais et J.-L. Schlegel, DDB, Paris 1987 et *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Ostfildern, Schwabenverlag 1987 : *L'enfer. Une question*, trad. Jean-Louis Schlegel, Le Cerf, Paris 1988. *Kleiner Diskurs* fut réédité avec en annexe l'article *Apokatastasis* Johannes, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1999) ; cet article se trouve en appendice de l'édition italienne de l'autre ouvrage : *Was dürfen wir hoffen ? (Sperare per tutti)*, Jaca Book, Milano 1989, 117-134).

<sup>5</sup> L'histoire a commencé par une polémique, lors d'une conférence de presse tenue à Rome en 1984, à l'occasion de la remise du Prix international Paul VI. À un journaliste l'interrogeant sur ce sujet, Balthasar

au cœur de la théologie balthasarienne par des attaches souterraines peut-être nombreuses, en tout cas, assurément profondes. *Epilog* – l’ouvrage qui, en 1987, clôtura les quinze volumes de la *Trilogie* – ne s’achève-t-il pas par une méditation sur l’espérance universelle<sup>6</sup> ? Par ailleurs, la dernière citation scripturaire de l’*opus magnum* de Balthasar ne lie-t-elle pas cette thématique de l’espérance à l’amour : « l’amour “espère tout” (1 Co 13,7) » ? Fondant théologiquement et théologiquement l’universalisme dans la *caritas*, elle rejoint ainsi la théo-logique du don.

Nombreux sont les travaux qui ont été consacrés à cette affirmation de Balthasar. Nous y renvoyons<sup>7</sup>. L’originalité de ce propos est double : systématiser les arguments du théologien suisse ; surtout montrer que, loin d’être latérale, cette thèse se rattache immédiatement au centre de sa théologie qu’est l’amour de don<sup>8</sup> ; plus précisément elle illustre l’un des trois rayons où se

---

avait répondu : « L’enfer existe, mais personne ne peut dire qui et combien s’y trouvent – il pourrait même être vide ». Au journaliste qui avait titré de manière polémique et déformante « L’enfer est vide », Balthasar avait répondu en publiant en italien sa *Petite catéchèse sur l’enfer*, qui fut reprise, à l’insu de son auteur, dans l’édition allemande de *L’Osservatore Romano* (21 septembre 1984, 1). La controverse s’est poursuivie jusqu’à sa mort et est loin d’être achevée. Sur son histoire qui reste encore à écrire, on peut consulter J. AMBAUM, *Hoffnung auf eine leere Hölle. Wiederherstellung aller Dinge ? Hans Urs von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, in *Com (D)* 20 (1991) 33-46 ; *Le salut pour tous ? Le concept de l’espérance du salut chez Hans Urs von Balthasar*, in *Com (F)* 16 (1991) 54-70.

<sup>6</sup> Cf. E : III.3.c.

<sup>7</sup> Bibliographie secondaire sur l’enfer chez Balthasar : J. AMBAUM, *Hoffnung auf eine leere Hölle* et la trad. *Le salut pour tous ?* ; I. ANDEREGGEN, *Inferno vuoto?. Un confronto con l’infernologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Fides Catholica* 4 (2009) 2, 415-444 ; A. M. HAAS, *Impulse und Impressionen : Höllenabstieg Christi und Hoffnung für alle. Hans Urs von Balthasars eschatologischer Vorstoß*, in *Theologie der Gegenwart* 49/1 (2006) 60-65 ; M. HAUKE, *I Santi e l’inferno vuoto. Note critiche sull’ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar*, in *Fides Catholica* 4 (2009) 1, 229-260 ; T. R. KRENSKI, *Für alle? Von der Pflicht, für alle zu hoffen : Hölle, Höllenfahrt und universale Hoffnung im Werk Hans Urs von Balthasar*, in *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft* 55 (1993) 27-29 ; C. KRUIJEN, *Salut universel ou double issue du jugement : “Espérer pour tous ?” Contribution à l’étude critique d’une opinion théologique contemporaine concernant la réalisation de la damnation*, Université pontificale « Angelicum », Faculté de théologie, Roma 2008, chap. 2, 56-146 ; T.E. OAKES, *Christ’s Descent into Hell : The Hopeful Universalism of Hans Urs von Balthasar*, in G. MACDONALD EUGENE (ed.), « *All shall be well* ». *Explorations in Universalism and Christian theology from Origen to Moltmann*, Wipf & Stock Publishers, Oregon 2011 ; Id., *Descensus and development : a response to recent rejoinders*, in *International Journal of Systematic Theology* 13 (2011) 3-24 ; J. R. SACHS, *Current Eschatology. Universal Salvation and the Problem of Hell*, in *Theological Studies* 52 (1991) 227-254 ; J. SERVAIS, *Communion, universalité et apocatastase : espérer pour tous ?*, in *Com (F)* 21 (1996) 5, 49-67 ; S. STANCZYK, *Konzeptionen der Hölle in der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert im deutschen Sprachraum*, Innsbruck, Thèse de théologie, 1989, 139-239 ; J.-H. TÜCK, *Höllensabstieg Christi und Hoffnung für alle: Hans Urs von Balthasars eschatologischer Vorstoß*, in *Neue Zürcher Zeitung* 13/14 (2005) 187, 64. Ce paragraphe a grandement bénéficié de discussions répétées avec Christophe Kruijen, prêtre metzain, dont la thèse sur perdition et universalisme est citée ci-dessus – ainsi que de plusieurs dialogues avec Barbara Hallensleben, alors Doyen de la Faculté de théologie de l’université de Fribourg en Suisse.

<sup>8</sup> Pour un exposé détaillé, cf. P. IDE, *Une théologie de l’amour. L’amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles 2012 ; pour une première présentation, cf. Id., *Hans-Urs von Balthasar, théologien de l’amour*, in *Képhas* 28 (2008) 65-76.

diffRACTe cet amour – la kénose, la fécondité et l'enveloppement – à savoir le dernier<sup>9</sup>.

### 1. Thèse

À la question de l'existence de l'enfer ou, plus précisément, de la perte éternelle de l'homme, on peut apporter trois et seulement trois réponses : la damnation est une réalité (autrement dit, certains individus sont exclus du Royaume) ; elle est une possibilité réelle ; elle est impossible. Depuis l'introduction de *L'apocalypse de l'âme allemande* à la sous-section finale de *Theologik* II, Balthasar incarne les positions extrêmes par deux figures concrètes. En effet, toute réponse se situe entre les deux « principales formes patristiques de l'eschatologie "existentielle" [*“existentialer”*] : Origène et Augustin »<sup>10</sup>, le premier défendant l'universalisme sous la forme de l'apocatastase<sup>11</sup> et le second le combattant dans sa théorie de la *massa damnata*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> En effet, si le libre don radical de soi va jusqu'à la désappropriation et au dépouillement total de soi, l'événement kénotique présuppose la profusion extatique d'un don gratuit : seul peut se vider ce qui est déjà rempli ; il convient donc de rendre compte de cette plénitude jaillissante, et tel est le sens de la fécondité qui est généreuse autocommunication jusqu'à l'excès. Enfin, kénose et fécondité introduisent une "distance" : celle-ci est « la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz [...] allerest Liebe ermöglicht*] » (*La Dramatique divine*. 4. *Le dénouement*, trad. inconnue, Culture et Vérité, Namur 1993 [désormais TD 4], 91 ; *Theodramatik*. 4. *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983 [désormais DD 4], 92-93). Mais s'il requiert l'éloignement, l'amour veut encore davantage l'union. Pour être sauvegardée, voire avivée, sans menacer l'unité, cette distance demande à être contenue ou englobée ; aussi appelle-t-elle un troisième visage du don : l'enveloppement. Pour un exposé détaillé de ces trois visages de l'amour, cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*. Le don dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar, Peeters, Leuven 2013, 1<sup>ère</sup> partie, respectivement chap. 1 (la kénose), 2 (la fécondité) et 3 (l'enveloppement). Un premier aperçu est donné dans P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar ? Propositions et prolongements*, in D. GONNEAUD - PH. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éds.), *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*. Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, Socéval Éd., Magny-les-Hameaux 2006, 259-304.

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. 1. *Der deutsche Idealismus*, A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937, 8. Cf. *Theologik*. 2. *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985 (désormais TL 2), 315.

<sup>11</sup> Cf. H. CROUZEL, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in *Gregorianum* 59 (1978) 291-329 ; ID., *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine*, in W. A. BIENERT – U. KÜHNWEG (Hg.), *Origeniana septima. Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, University Press-Peeters, Leuven 1999, 311-315 ; A. MÉHAT, "Apocatastase". *Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956) 196-214. De manière plus générale, cf. la note bibliographique en DD 4, 245, note 131 ; TD 4, 244, note 1.

<sup>12</sup> Cf. *De natura et gratia*, 5, 5 : CSEL 60, 236 ; *De civitate Dei*, 15, 2 et 21, 12 : BA n. 37, 432-434 ; cf. P. FREDRIKSEN, *Masse*, trad. H. Perrin, in A.D. FITZGERALD (éd. originale), M.-A. VANNIER (éd. fr.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe n<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris 2005, 946-948. *Bibliographie in situ*. « La faute originelle a pour suite à elle seule, en principe, de faire du genre humain une *massa damnationis*

Autant ce cadre est clair, autant il est délicat de l'appliquer à la position défendue par Balthasar. En effet, d'un côté, il affirme la possibilité de la perte pour l'homme et se refuse de tomber dans l'apocatastase : « l'Écriture nous interdit de nier la possibilité de ce “non ouvert” [*“Nein ins Angesicht”*] »<sup>13</sup>. De l'autre, « dans l'esprit d'Origène »<sup>14</sup>, il s'interroge non seulement sur la réalité, *de facto*, de la damnation (existe-t-il quelqu'un en enfer ?), mais sur sa possibilité même, *de jure* : « Nous ne savons pas – écrit Balthasar dans la dernière page d'*Épilogue* – si une liberté humaine est capable de se refuser [*verweigern kann*] jusqu'au bout à l'offre [*Angebot*] que lui fait l'Esprit de lui donner sa liberté propre et véritable [*die wahre eigene Freiheit zu geben*] »<sup>15</sup>, autrement dit de pécher sans rémission. C'est ainsi qu'il donne son plein accord à un texte d'Edith Stein selon lequel une décision libre contre Dieu est « infiniment improbable [*unendlich unwahrscheinlich*] »<sup>16</sup>. Et nous allons voir que le dispositif éthique, christologique et trinitaire mis en place ne laisse aucune possibilité de penser et même simplement se représenter l'existence de l'enfer.

Par ailleurs, l'interprétation idoine de la position balthasarienne sur l'enfer requiert de comprendre que sa perspective n'est pas tant celle de la foi (que faut-il croire quant à l'existence d'hommes perdus ?) que celle de l'espérance (ne doit-on pas espérer que tous les hommes soient sauvés ?). En effet, le Bâlois octroie à cette vertu théologique une portée et une efficacité plus grandes que celles qu'on lui accorde usuellement<sup>17</sup>. À la suite de Charles Péguy, il en fait même une attitude proprement divine : le théologal rejoint ici totalement le théologique<sup>18</sup>. En effet, espérer pour tous suppose une vitalité à la mesure de l'humanité entière ; or, justement, chez le poète et essayiste français, l'espérance ressemble à la joie de l'enfant qui, se promenant, fait vingt fois l'aller retour lorsque l'adulte fatigué peine à parcourir une seule fois le chemin : « Il y a, pour le poète, quelque chose de cette vitalité [*Vitalität*] enfantine dans l'espérance théologique »<sup>19</sup>. Au fond, les deux thèses extrêmes partagent

---

condamnée aux supplices de l'enfer ; seuls sont sauvés ceux que la miséricorde divine sort de cette masse et qui sont baptisés » (A.-J. GAUDEL, *Péché originel*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/1 [1933] 275-606, ici 400).

<sup>13</sup> *La Dramatique divine*. 3. *L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Culture et Vérité, Namur 1990, 325 ; *Theodramatik*. 3. *Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln 1980, 326.

<sup>14</sup> Cité par W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1976, 1991<sup>2</sup>, 83.

<sup>15</sup> *Épilogue*, trad. C. Dumont, Culture et Vérité, Bruxelles 1997, 90 ; *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987, 97. On notera l'audace de la formule qui, ici, s'interroge non plus sur la réalité de l'enfer mais sur sa possibilité.

<sup>16</sup> *L'enfer*, 67 ; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 69.

<sup>17</sup> Cf., par exemple, le long développement en TD 4 : I.B.3 (« La figure de l'espérance chrétienne »).

<sup>18</sup> Ce que l'on appelle « vertu théologique » traduit, chez Thomas d'Aquin, le latin « *virtus theologica* ».

<sup>19</sup> *DD* 4, 166 ; *TD* 4, 166.

la même prétention à la certitude : l'assurance qu'il y ait des damnés ou celle, contraire, qu'il n'y en ait pas ; la seule manière de sortir de cette présomption d'un savoir sur l'eschatologie est d'entrer dans l'espérance.

Il demeure que le théologien suisse argumente. Si l'on met de côté les démonstrations tirées de la théologie des sources<sup>20</sup> pour se centrer sur les démonstrations qui proviennent de la théologie systématique, celles qui militent en faveur de la posture universaliste sont de quatre ordres : anthropologique ; éthique ; christologique ; trinitaire. Or, en leur principe ultime, ils se résolvent tous dans la théo-logique de l'enveloppement.

## 2. Argumentation anthropologique

Le premier argument est d'ordre anthropologique : le péché au sens le plus radical du terme est la rupture d'avec Dieu ; mais l'homme peut-il rompre avec son origine ? Il semble que Balthasar hésite à tirer une telle conclusion. La liberté conjugue deux pôles : autodétermination et consentement<sup>21</sup>. Or, l'autonomie est inapte à refouler son hétéronomie fondatrice qui est théonomie : « le sceau [*Siegel*] de Dieu demeure imprimée (*eingebrennt*, littéralement : “brûlée”) en sa structure [*Struktur*] »<sup>22</sup>. Mais l'image biblique du “sceau” (*sphragis*) ne dit pas autre chose que la dépendance, l'enveloppement de la liberté finie dans la liberté infinie – tout en renvoyant à la problématique bonaventurienne de l'*impressio*.

Il faut ajouter un autre argument, développé par Grégoire de Nysse : l'unité de la nature humaine<sup>23</sup>. Cette unité spécifique se réalise dans l'universel concret qu'est le Christ total : « le Christ total n'est autre que l'humanité totale ». Mais « comment la face du Christ total serait-elle toute radieuse et tournée vers le Père, si certains traits de ce visage, de cette unique et indivisible image du Père, restaient déformés par le péché ? »<sup>24</sup>. Or, tout en identifiant cette position à l'apocatastase et en estimant que Grégoire de Nysse apporte à cette « idée chère à Origène » « un fondement ontologique »<sup>25</sup>, Balthasar ne la critique pas.

<sup>20</sup> Les sources sont importantes en creux, car elles laissent la place vacante pour sa propre eschatologie. En effet, Balthasar estime que l'enseignement de l'Écriture est ambigu – ou plutôt, selon le métaprinzip de bipolarité, en demeure à deux séries non conciliables d'assertions –, le Magistère silencieux, et la Tradition de plus en plus souple après le raidissement augustinien.

<sup>21</sup> Cf. TD 2.1 : 2.B.3 (« La liberté finie »).

<sup>22</sup> DD 4, 274 ; TD 4, 274. Cf. TD 4 : 2.B.4.a (« Le Bien absolu comme liberté »).

<sup>23</sup> Ce point est longuement abordée dans la première partie de H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, § 3 à 6.

<sup>24</sup> *Ivi*, 59.

<sup>25</sup> *Ivi*, 58.

### 3. Argumentation éthique

Ce qui est vrai de la structure ontologique de la liberté vaut *a fortiori* de sa mise en œuvre. D'anthropologique, la perspective devient alors éthique : tout refus opératif de l'origine entitative est une véritable « contradiction [*Widerspruch*] »<sup>26</sup>. Vue du côté de l'agir humain, la question de l'enfer se résume à celle de sa condition de possibilité, à savoir : commettre un péché mortel *simpliciter* est-il possible ? La formulation de l'interrogation est simple ; en revanche, son contenu est « des plus obscurs [*dunklere*] »<sup>27</sup>.

Tout d'abord, Balthasar envisage le péché d'un point de vue non pas moral mais théologique<sup>28</sup> : « Le critère du comportement juste ou pécheur [*den Massstab für das rechte und falsche Verhalten*], c'est l'imitation de Jésus, la vie en son Esprit »<sup>29</sup>. À l'objection selon laquelle les parénèses pauliniennes détaillent longuement vertus et vices, il répond que, « en définitive, les péchés apparaissent toujours pour lui [Paul] des manquements à l'amour [*Verfehlungen gegen die Liebe*], comme il s'incarne dans le Christ »<sup>30</sup>. Notre auteur restreint ensuite et encore davantage le péché à « ceux qui s'opposent à l'œuvre trinitaire de réconciliation, en pleine conscience [*mit vollem Bewusstsein*] et ouvertement »<sup>31</sup>, de sorte que la faute de l'homme converge vers le seul refus de dépendre de Dieu : être soi signifie alors être *par soi* ; l'auto-possession se transforme en une totale autarcie. En effet, Balthasar craint avant tout le prométhéisme des pécheurs – dont la figure emblématique est l'homme de l'époque moderne – qui « refusent de recevoir [*empfangen*] quoi que ce soit de lui [Dieu], afin de produire d'eux-mêmes leur propre fruit [*befruchten*] »<sup>32</sup>. Cette rupture résume, selon lui, l'essence de tout péché. Et comme l'amour ouvre à Dieu, il n'y a désormais plus de défaillance que vis-à-vis de la charité. C'est ainsi que Balthasar juxtapose « dans le contraire du péché, dans l'amour [*in das Gegenteil der Sünde, in Liebe*] »<sup>33</sup> comme s'ils étaient parfaitement équivalents. Enfin, l'auteur de la *Trilogie* introduit un dernier critère restrictif : le péché doit être considéré à l'échelle de toute une

<sup>26</sup> *DD* 4, 275 ; *TD* 4, 274.

<sup>27</sup> *DD* 3, 325 ; *TD* 3, 326.

<sup>28</sup> Traditionnellement, par exemple, chez saint Thomas d'Aquin, la matière ou l'objet du péché mortel porte non seulement sur Dieu mais aussi sur tout ce qui, fini, conduit à Dieu (cf., par exemple, *STh* Ia-IIæ, q. 88). Or, étrangement, les rares fois où il traite du péché, Balthasar ne fait jamais allusion, ne serait-ce que pour les réfuter, à ces analyses (cf., par exemple, *TD* 3 : 2.D.3.b [« L'analogie du péché »]).

<sup>29</sup> *Ivi*, 161 ; 167.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, 325 ; 326.

<sup>32</sup> *Ivi*, 335 ; 336.

<sup>33</sup> *DD* 4, 122 ; *TD* 4, 122.

existence. En effet, pour que l'amour trinitaire ne puisse libérer un homme de son entrave, il faudrait que le « pécheur se soit identifié à son "non" à Dieu [*mit seinem Nein gegen Gott derart identifiziert*] », « qu'une créature puisse s'identifier à son refus [*mit seiner Weigerung identifizieren können*] »<sup>34</sup>. Une telle coïncidence est-elle envisageable ? « Pour condamner purement et simplement, il faudrait que le Juge divin ne rencontre rien de contraire [*nichts Entgegengesetztes*] capable de relativiser l'écart [*Abwendung*] »<sup>35</sup> du pécheur, ce qui ne paraît pas tenable<sup>36</sup>.

On le voit, cette triple réduction affole le concept de péché mortel au point de le rendre impossible : quelle créature se murerait-elle jusqu'au bout dans sa rupture ? Or, ce processus de concentration a comme focalisé l'attention sur le lien de dépendance entre l'homme et Dieu pour en déclarer la rupture définitive impossible<sup>37</sup>. Mais l'enveloppement est l'autre nom de cette inconcevable solution de continuité entre l'homme et Dieu. La vacuité de l'enfer excipe donc une nouvelle fois de l'inclusion divine.

#### 4. Argumentation christologique

Un troisième type d'argument est tiré de la christologie et, précisément, de la sotériologie. Le Christ sauve l'homme en se substituant à lui<sup>38</sup>. Or, le Sauveur prend la place du pécheur, en subissant la ténèbre et l'angoisse de la séparation d'avec Dieu, à un point qui dépasse toute représentation. En un mot, il a vécu l'enfer : « L'abandon de Jésus par Dieu [*Jesu Gottverlassenheit*] » est « précisément [*eben*] l'enfer [*der Hölle*] »<sup>39</sup>. Au nom de la loi du surplus divin<sup>40</sup>, il a vécu un éloignement de Dieu infiniment plus douloureux qu'aucun homme ne le vivra jamais. Ici, mystérieusement, et nous revenons à Péguy, l'abandon de l'homme, qui est « le dernier [*das Letzte*] en l'homme quand il est parvenu à la fin de son égarement », rejoint « le don [*Hingabe*]

<sup>34</sup> DD 3, 325 ; TD 3, 326. Assurément, il existe une proximité entre cette thèse et les tenants de l'option fondamentale ; pour autant, Balthasar n'y fait jamais allusion dans la *Trilogie*.

<sup>35</sup> DD 4, 272 ; TD 4, 271.

<sup>36</sup> Cf. les développements *ivi*, 268-274 ;

<sup>37</sup> Il semble que c'est ainsi que Balthasar interprète le péché des démons qui deviennent des "non-personnes" (cf. *La Dramatique divine*. 2. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, trad. R. Givord avec la collab. de C. Dumont, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1988 [désormais DD 2.2], 392-395 ; *Theodramatik*. 2. *Die Personen des Spiels*. 2. *Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978 [désormais TD 2.2], 454-458).

<sup>38</sup> Cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*, 137-145.

<sup>39</sup> DD 3, 312 ; TD 3, 313.

<sup>40</sup> Cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*, 255-271.

qui est ce qui est le dernier [*das Letzte*] en Dieu le Père, le Fils et l'Esprit »<sup>41</sup>. Mais, en son essence, le péché n'est rien d'autre que cette rupture, avec la culpabilité en plus. Par conséquent, le Christ s'est substitué à *tout* homme, y compris le plus pécheur. Inefficace serait donc l'acte rédempteur si un seul homme pouvait en être exclu. Par l'enveloppement, qui est synonyme d'inclusion, le Messie exclut donc l'exclusion. Dans l'image – qui est plus qu'une image – de la nuit, se conjoignent la kénose et le péché.

Le même argument peut se présenter sous une forme légèrement différente et plus concrète, car elle envisage la substitution sous la forme d'une rencontre des libertés, celle du Christ et celle du pécheur, cela jusqu'après la mort de ce dernier. Ainsi qu'il l'a fait le Samedi saint, le Fils vient à la rencontre de l'homme qui meurt perdu, isolé dans son péché ; or, dans cet isolement presque absolu, l'homme éprouve enfin sa totale impuissance, son absolue vulnérabilité ; comment pourrait-il dès lors se refuser à l'amour qui s'approche et ne pas enfin s'ouvrir à Dieu ? C'est ainsi qu'Adrienne, citée par Balthasar, affirme que « le cas de Judas n'est réglé [*berieinigt*] qu'au-delà [*jen-seits*] de la Croix (il demeure caché dans la Croix), c'est-à-dire dans l'enfer »<sup>42</sup>. La conclusion d'un important article de 1973 sur la substitution expose très clairement cette explication :

« Pour ceux-ci, le choix – par lequel ils ont choisi leur moi à la place du Dieu de l'amour gratuit [*anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe*] – est définitif. Le Fils mort descend dans cet irrémédiable [*Endgültigkeit*] (de la mort), [...] incapable de toute solidarisation active [*aktiven Solidarisierung*] [...]. Il est mort avec eux (mais par un ultime amour [*letzten Liebe*]). C'est précisément par là qu'il perturbe la solitude absolue [*absolute Einsamkeit*] que recherche le pécheur. Le pécheur qui veut être “damné” [*verdammt*] loin de Dieu le retrouve dans sa solitude, mais comme Dieu qui, dans l'impuissance absolue de l'amour [*absoluten Ohnmacht der Liebe*], [...] se solidarise avec celui qui est en voie de se damner [...]. La liberté créée est respectée, mais elle est récupérée [*eingeholt*] et encore une fois reprise par en-dessous [*untergriffen*] (“*inferno profundior*” : Grégoire le Grand<sup>43</sup>). C'est seulement dans la faiblesse absolue [*absoluten Schwäche*] que

<sup>41</sup> DD 4, 168 ; TD 4, 167.

<sup>42</sup> A. VON SPEYR, *Passion nach Matthäus*, Johannes, Einsiedeln 1957, 71, cité en *ivi*, 257, note 164 ; 255, note 17.

<sup>43</sup> Cette citation allusive et non référencée est plus complète, commentée et référencée dans H.U. VON BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, trad. R. Givord, Cerf, Paris 1981, reprise dans coll. Foi vivante, 357, 1996, 185 (*Theologie der drei Tage*, Johannes, Einsiedeln et Freiburg-im-Breisgau 1990, 160) : *Moralia*, L. 10, ch. 9 (*PL* 75, 929 a ; pas de trad. dans la collection Sources chrétiennes) : « Lui qui est plus haut que tous les cieus, est aussi *inferno profundior*, quia transcendendo subvehit », ce que l'édition française de *Communio* traduit : « Le Christ est descendu plus profond que l'enfer, et du coup l'a transcendé et proprement subverti » (*Descendu aux enfers*, 6 [1981] n° 1, exergue). L'exégèse du texte pose au moins deux

Dieu veut communiquer [*vermitteln*] à la liberté créée par lui le don de l'amour [*das Geschenk der [...] Liebe*] qui brise en ouvrant [*aufbrechenden*] tout cachot et détend [*lösenden*] toute crispation : dans la solidarisation de l'intérieur [*Solidarisierung von innen*] avec ceux qui refusent toute solidarité. *Mors et vita duello...* »<sup>44</sup>.

Or, la substitution atteste ici un enveloppement. Le Christ s'est tellement substitué à tout pécheur, il l'a tellement inclus en lui, que le pécheur le plus endurci ne saurait résister. Lors de son *descensus ad inferos*, le Sauveur englobe tout homme d'une double manière, par en-dessous (*untergriffen*) et de l'intérieur (*von innen*)<sup>45</sup>. Ce double enveloppement (par le fondement et par interiorisation) empêche la liberté humaine de se situer hors de l'espace créé par Dieu. Dès lors, la phrase célèbre de l'abbé Huvelin à Charles de Foucauld (« le Christ a tellement pris la dernière place que personne ne pourra la lui enlever ») ne peut s'interpréter que dans un sens universaliste et eschatologique.

### 5. Argumentation trinitaire

Un dernier argument vient d'être évoqué : comment penser un espace – infernal – extérieur à la Trinité des Personnes ? La perte doit enfin s'envisager du point de vue trinitaire. Cette raison ultime sera aussi la plus décisive, car elle éclairera pleinement le caractère central de l'argument tiré de l'enveloppement divin : l'espace infini ménagé par Dieu en Dieu interdit toute extériorité.

En effet, en son essence, le péché est séparation d'avec Dieu. Or, la mission rédemptrice du Fils consiste à assumer les ténèbres de la séparation, la responsabilité du péché étant exceptée ; plus encore, on l'a vu, le Christ a souffert de la rupture du péché infiniment plus que le pécheur le plus endurci et le plus éloigné de Dieu. Mais, ainsi que le montre longuement la section centrale de *Die Handlung*, la déchirure interne de la Passion est depuis toujours déjà comprise dans la distance encore plus grande qu'est la diastase infinie introduite par les processions divines. Par conséquent, l'enveloppement

---

questions. D'une part, s'agit-il de l'"enfer" ou des "enfens" ? Or, les Pères peinent à discerner les deux états eschatologiques que, ultérieurement, la théologie scolastique distinguera. D'autre part, quel est le sens de la métaphore spatiale "plus profond" qui peut être interprétée dans un sens plus ou moins figuré et être attribuée soit au Christ dans sa descente, soit à l'amour divin ?

<sup>44</sup> H.U. VON BALTHASAR, "Über Stellvertretung", *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1974, 401-409, ici 408-409 ; traduit sous le titre *Au cœur du mystère*, trad. R. Brague, *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne* 41 (1973) 2-9.

<sup>45</sup> Cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*, 379-386, notamment 383-384.

trinitaire est fondement et condition de possibilité non seulement de la *Stellvertretung*, mais d'une implication éthique et eschatologique d'importance. Quelle que soit l'intensité et la profondeur de la révolte du pécheur, celui-ci ne peut se détacher totalement de la volonté divine : « dans chaque “non” [*Nein*] que [le pécheur] prononce, au moment où il choisit son état définitif, il ne peut manquer de percevoir aussi le faible écho d'un “oui” [*Ja*] et l'annonce d'un renversement [*Verheissung*] de sa situation »<sup>46</sup>. Et Balthasar de citer un des tout derniers textes de Bernanos, daté de 1948 : « Combien il est doux de penser que nous ne cessons jamais tout à fait, même quand nous l'offensons, d'aspirer à ce qu'il désire, dans le sanctuaire le plus intime de notre âme »<sup>47</sup>.

Formulons-le autrement. Il est devenu banal aujourd'hui d'affirmer que l'existence d'un enfer non-vide constituerait un échec de l'amour. Balthasar dit aussi que la damnation serait une défaite de l'*agapè* divine – qu'aucune prétendue victoire du point de vue de la justice ne peut venir compenser : « celui qui retiendrait qu'il est possible que même un seul individu (sauf sa propre personne) se perde ne pourrait pas aimer sans réserve »<sup>48</sup>. Toutefois, le théologien helvète déchiffre cette assertion en un sens christologico-trinitaire. Qu'une liberté créée se déroberait une limite à l'amour du Père manifesté en Jésus-Christ qui lui-même est rendu possible par l'*Urdrama* du Dieu unitrine.

C'est à cette lumière que Balthasar revisite, en la réinterprétant de fond en comble, la thématique, biblique et traditionnelle, de la “colère” de Dieu – thématique qui, en retour, vient confirmer la fondation de la vacuité de l'enfer dans l'enveloppement trinitaire. En effet, l'herméneutique classique a oscillé entre deux positions : la négation de toute colère en Dieu ; son attribution univoque à celui-ci, l'*orgè Théou* étant alors lue comme l'attestation d'une condamnation massive de l'humanité pécheresse. Contre la première, Balthasar cite le *De Ira Dei* que Lactance écrivit contre l'opinion, unanime à l'époque et inspirée par les épicuriens et les stoïciens, selon laquelle Dieu peut manifester de la colère sans renoncer à son *apatheia*<sup>49</sup>. De même, l'auteur de la Trilogie affirme avec force l'existence du *pathos*

<sup>46</sup> A. VON SPEYR, *Sieg der Liebe (Röm 8)*, 61, citée en *DD* 4, 128 ; *TD* 4, 128.

<sup>47</sup> *Ivi*, note 229 ; note 26. Il s'agit d'un recueil d'écrits bernanosiens rassemblés et publié par les soins de Balthasar dans sa propre maison d'édition.

<sup>48</sup> M. HAUKE, “*Sperare per tutti*”? : *Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar*, in AA. VV., *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*. Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano, 25-26 maggio 2000, in *Rivista di Teologia di Lugano* 6 (2001) 195-220, ici 202.

<sup>49</sup> Cf. LACTANCE, *La colère de Dieu*, 4 (et aussi 5), éd. et trad. C. Ingremeau, Cerf, Paris 1982, 98-109. Cité en *DD* 3, 314 ; *TD* 3, 315.

divin de la colère que le péché de l'homme suscite : comment Dieu pourrait-il accepter sans frémir l'éloignement de l'homme ? « Dieu s'irrite contre le pécheur [*Sünder*] à cause de son péché [*Sünde*] : voilà l'affirmation qui traverse l'Écriture du premier livre au dernier »<sup>50</sup>. Contre la seconde affirmation, Balthasar relit la colère divine à partir non point du jugement de condamnation mais de la miséricorde. Si le péché éloigne l'homme de Dieu, l'amour l'en rapproche et Dieu qui n'est qu'amour ne peut en rien consentir à ce que la créature prenne ses distances vis à vis de lui. La colère se comprend donc toujours « à l'intérieur [*innerhalb*] de sa grâce et de son alliance d'amour ; aussi n'exclut-elle pas la miséricorde, au contraire elle doit plutôt être considérée comme un acte de miséricorde »<sup>51</sup>. Or, l'adverbe *innerhalb* ici employé est celui que Balthasar utilise pour signifier l'enveloppement. On pourrait donc traduire que la colère est contenue dans l'espace de la grâce miséricordieuse, celle-là est un moment de celle-ci. De même que le "oui" de l'amour englobe un "non" nécessaire<sup>52</sup>, la colère constitue « le non catégorique [*das kategorische Nein*] de Dieu au comportement adopté en face de lui par le monde »<sup>53</sup>. Là encore, l'argument se fonde sur l'impossible exclusion de l'homme hors de l'espace trinitaire, donc sur l'introduction de toute réalité non divine en Dieu même.

Une objection se lèvera inévitablement. Si Dieu enveloppe tout, rien ne peut lui être extérieur. Mais l'Écriture affirme l'existence de "ténèbres extérieures" et emploie l'expression "jeter dehors". Tel le fils dit "prodigue" s'éloignant de son père en *regio dissimilitudinis*, le pécheur ne se tient-il pas à distance de Dieu ?

Une distinction opérée par Balthasar apporte une première réponse. Le seul changement envisageable n'est pas le passage « d'un "en dehors de Dieu" à un "au dedans de Dieu" [*von einem "Ausserhalb Gottes" zu einem "Innerhalb Gottes"*] », mais un processus qui s'effectue au sein même de Dieu « selon l'ordre de la proximité permanente à Dieu [*gleichbleibenden Nähe zu Gott*] et de son immanence en lui [*Immanenz in ihm*] »<sup>54</sup>. Ainsi le péché sera considéré comme un exil loin de Dieu, mais interne aux espaces trinitaires infinis. Ensuite et plus profondément, Balthasar n'a pu totalement éviter toute séparation entre Dieu et l'anti-divin. De fait, il a expulsé ce dernier hors de l'espace trinitaire –

<sup>50</sup> *DD* 3, 314 ; *TD* 3, 315.

<sup>51</sup> *Ivi*, 315 ; 316-317.

<sup>52</sup> Cf. N. JEAMMET, *La haine nécessaire*, PUF, Paris 1995<sup>2</sup>.

<sup>53</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. 3. Théologie. 2. Nouvelle Alliance*, trad. R. Givord, Aubier, Paris 1975 (désormais *GC* 3.2), 179 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3.2. Theologie. 2. Neuer Bund*, Johannes, Einsiedeln 1969 (désormais *H* 3.2.2), 191.

<sup>54</sup> *DD* 4, 360 ; *TD* 4, 361.

qu'il appelle « le diabolique »<sup>55</sup>, « le reste non récupérable »<sup>56</sup> ou, avec Dante (et le visionnaire de l'Apocalypse)<sup>57</sup> et surtout avec Adrienne von Speyr, l'"effigie [*Effigie*]". Selon la dirigée de Balthasar, les effigies « sont constituées par ce que l'homme, en péchant, à prêté [*geliehen hat*] de sa propre substance [*Substanz*] au péché commis »<sup>58</sup>. On pourrait dire qu'elles sont à la fois substantialisées pour pouvoir être expulsées hors de Dieu, et dépersonnalisées pour que le pécheur pardonné demeure en lui. Selon cette conception, « la puissance du miracle de la Croix » opère une séparation entre « ce qui, dans le pécheur, mérite la damnation » et sera « joint au reste non récupérable [*unverwendbaren Rest*] » de la personne qui, elle, est sauvée<sup>59</sup>. L'enfer est alors représenté comme un espace réduit à l'extrême et conçu comme le péché du monde hypostasié et dissocié du pécheur : « il ne reste [*bliebe*] alors en enfer, sous le signe de la condamnation définitive de Dieu, que le péché, mais séparé du pécheur [*vom Sünder getrennte Sünde zurück*] par l'efficacité de la Croix »<sup>60</sup>. En effet, le Vendredi saint, et plus encore le Samedi saint, le Christ opère une séparation en quelque sorte "chirurgicale"<sup>61</sup> entre pécheur et péché, de sorte que la totalité des personnes est en droit d'espérer le salut :

« Après le vendredi saint [...] vient encore le dernier pas, le plus paradoxal et le plus mystérieux [*paradoxeste und geheimnisvollste*] dans cette obéissance

<sup>55</sup> TD 4 : 2.A.3.

<sup>56</sup> Ivi : 2.B.4.d.

<sup>57</sup> Saint Jean et Dante Alighieri « n'ont vu que des "images" [*Bilder*] du mal, des effigies [*Effigien*] » (*La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. 2. Styles. 1. D'Irénée à Dante*, trad. R. Givord et H. Bourboulon, Aubier, Paris 1968, 408 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 2. Fächer der Stile. 2. Laikale Stile*, Johannes, Einsiedeln 1962, 457). Ici, le terme "effigie" ne présente pas le sens technique qu'il aura avec Adrienne. Évoquant plutôt ce que Lucrèce appelle un "simulacre", il vise à donner un statut épistémologique et non ontologique à la vision de l'enfer et des damnés.

<sup>58</sup> TL 2, 398 ; T 2, 324.

<sup>59</sup> Cf. DD 4, 293 ; TD 4, 293.

<sup>60</sup> Ivi, 287 ; 287.

<sup>61</sup> Cet adjectif est employé par le père Bot dans son ouvrage sur l'enfer. Listant sept représentations de l'enfer qui visent à en nier la réalité éternelle et cherchent à le réduire à une simple possibilité, il qualifie la sixième d'"enfer chirurgical" : c'est « la représentation du châtiment éternel sous la forme d'une destruction partielle de l'homme damné » (J.-M. BOT, *Osons reparler de l'enfer*, L'Emmanuel, Paris 2002, 98). Dans ce cadre, il cite la position défendue par Jean ELLUIN – « Chaque homme est en partie sauvé, en partie condamné [...]. Le dernier jour [...] la séparation radicale [...] se fera à l'intérieur de chaque personne [...]. Car le feu de l'Amour divin, par cela même qu'il est un feu de Vie pour tout être comme tel, est feu consommant pour le "contre-être" du mal. [...] Il s'agit d'un feu déchirant, bien différent du feu restaurateur du purgatoire et du feu vivifiant de la grâce » (*Quel enfer ?*, Cerf, Paris 1994, 42-43) –, mais, étrangement, Balthasar y échappe. En revanche, celui-ci sert d'illustration pour la catégorie suivante qui est la dernière, "l'enfer hypothétique" (*Osons reparler de l'enfer*, 102 s) ; mais cette répartition, qui n'est pas exclusive de la précédente, montre ainsi que le critère de distinction n'est pas homogène et que la typologie proposée manque de rigueur.

d'amour [*Liebesgehorsams*] : la descente en enfer, ce qui, dans l'expérience et l'interprétation nouvelles de l'"enfer" [*Hölle*] par Adrienne, signifie exactement : la descente dans cette réalité du péché [*Sünden-Wirklichkeit*] que la Croix a séparée [*abgetrennt*] de l'homme et de l'humanité, dans ce qui est éternellement et définitivement réprouvé [*verworfen*] loin de Dieu, ce en quoi Dieu ne pourra jamais être et que doit traverser [*hindurchzugehen*] le Fils mort dans une ultime obéissance de mort [*letzten Totengehorsam*] pour retourner au Père, afin d'apprendre à connaître aussi cette extrémité la plus étrangère à Dieu [*Äußerste, Gottfremdeste*], ces latrines [*Senkgrube*] du monde causées par l'abus de la liberté humaine »<sup>62</sup>.

Cette séparation entre pécheur et péché achève la logique de l'*admirabile commercium*. De même, que, lors de la Passion et, plus encore, lors du *descensus*, le Christ vit en tout l'expérience du péché, la culpabilité exceptée, de même permet-il au pécheur de vivre en tout l'expérience d'être sauvé de son péché, alors qu'il en est coupable. Désormais, « ce qui est étranger, c'est uniquement le péché [*Das Fremde ist lediglich die Sünde*] »<sup>63</sup>. Ce dernier argument, sans conteste le plus original et le plus solidaire de la totalité de la théologie balthasarienne, de ce fait aussi le moins compris et le moins repris, fait donc dépendre l'universalisme eschatologique de la logique du don comme enveloppement : espérer pour tous, c'est englober chaque homme, y compris le plus pécheur dans l'amour infiniment miséricordieux du Père qui ne peut en soustraire que la partie incompatible et au préalable dépersonnalisée<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> H. U. VON BALTHASAR, *L'institut Saint-Jean. Genèse et principes*, trad. P. Catry et J. Servais, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1986, 51-52; *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar gegründete Johannesgemeinschaft*, Johannes, Einsiedeln 1984, 2004<sup>2</sup>, 64.

<sup>63</sup> *DD* 4, 244 ; *TD* 4, 243.

<sup>64</sup> Il demeure une autre difficulté dont il n'est pas certain que la théologie balthasarienne présente les ressources, au moins explicites, pour la résoudre. Au fond, l'enfer n'a jamais été possible que pour un seul être – le Christ : « L'enfer n'est pas une simple menace pédagogique [*erzieherische Drohung*], ni une "simple possibilité" [*blasse Möglichkeit*] : il est la réalité [*Wirklichkeit*] que connaît éminemment celui qui est abandonné de Dieu [le Christ], parce que personne ne peut éprouver, même d'une manière rapprochée, un abandon de Dieu aussi terrible [*furchtbare Gottverlassenheit*] que celui du Fils éternellement uni par essence [*wesensverbundene*] au Père éternel » (*L'amour seul est digne de foi*, trad. R. Givord, Aubier-Montaigne, Paris 1966, réédition Parole et silence, Saint-Maur 1999, 73 ; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963, 62. Cf. les développements de *GC* 3.2 : 5.3 ou *H III*.2.2 : 1.5.f : *L'enfer*). Or, l'on vient de voir que la relique du péché, l'effigie, est par essence extra-trinitaire. Mais, la lumière théologique ultime rendant compte de l'enveloppement est le nécessaire fondement de toute l'économie créée et, *a fortiori*, salvifique, dans le mystère trinitaire. Comment dès lors expliquer que ce que la Trinité ne peut habiter, le Christ ait pu le visiter ? Le principe monadologique d'enveloppement universel trouverait-il ici une limite ? Comment cette limite ne rejallirait-elle pas, par voie de conséquence, sur la conception même du péché et la permission du mal ?

## 6. Épilogue

Cette constance de, et cette insistance sur, la thématique d'un enfer vide ou impossible entretient donc un lien intrinsèque et profond, mais caché, avec le cœur vivant de la théologie balthasarienne qu'est l'universelle inclusion trinitaire. Relisons l'affirmation concernant les relations entre le Christ enveloppant et la personne humaine enveloppée : « ce qui est englobé, même si c'est une réalité libre, est essentiellement *déterminé* [*wesentlich bestimmt*] par la réalité englobante »<sup>65</sup>. Appliquée à la rédemption, on pourrait dire que le "non" du pécheur est toujours déjà embrassé par le "oui" trinitaire manifesté et vécu dans le Christ jusqu'à l'extrême. Dit autrement, l'hypothèse d'une âme damnée contredit orthogonalement tout ce que la nouveauté de la Révélation en Christ nous apprend de Dieu, c'est-à-dire s'oppose à ce que le Christ nous exprime de l'amour absolu du Dieu trinitaire et précisément du troisième aspect du don qu'est l'environnement.

Si l'enveloppement semble être la catégorie centrale conduisant Balthasar à l'espérance universelle<sup>66</sup>, on ne saurait – pas plus ici qu'ailleurs – le désolidariser des deux autres réfractions du don d'amour : kénose et fécondité. Assurément, la kénose salvifique du Christ par laquelle il éprouve, plus profondément que toute créature pécheresse, l'aliénation du péché, englobe tout homme. Plus encore, c'est au nom même de ce que l'amour se donne, et se donne avec une profusion et une gratuité indicibles, que l'on est en droit de se poser la question de sa réception ou plutôt de sa non-réception<sup>67</sup>. La prise de conscience beaucoup plus aiguë de la centralité de l'amour dans la théologie chrétienne actuelle, ainsi que son interprétation à partir non pas de l'essence divine, mais de la Croix du Christ, ne conduit-elle pas à une relecture du mystère de l'enfer qui ne sacrifie rien à sa radicalité tragique<sup>68</sup>? Dès lors, le

<sup>65</sup> *DD* II.2, 11 ; *TD* II.2, 12. Souligné par moi.

<sup>66</sup> Karl-Heinz MENKE propose de relier universalisme et espérance par le biais de l'image de "place" qui est au cœur du concept-symbole de *Stellvertretung* : « La "place" [*Stelle*] – ainsi que l'exprime l'image – où se trouve rassemblé tous ceux qui ne sont pas en communion avec Dieu, devient, dans l'événement du Vendredi Saint, du Samedi Saint et du dimanche de la Résurrection, une "place" en espérance » (*Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1991, 309).

<sup>67</sup> Cf. le passage déjà cité de *É*, 90 ; *E*, 97.

<sup>68</sup> Dans son dernier ouvrage – auquel une citation du pape François lors de son premier Angelus (du dimanche 17 mars 2013) a fait une publicité inespérée –, le cardinal Walter Kasper confirme cette relecture balthasarienne de la perte en clé d'amour (*Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012 : *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo*, Queriniana, Brescia 2013, 165-173). D'abord, il propose une analyse détaillée des opuscules de Balthasar sur l'enfer – rappelant par exemple, la double série d'affirmations scripturaires contrastées, les premières relatives à la volonté salvifique universelle de Dieu, les secondes relatives à l'existence d'un

silence du Magistère qui, tout en ayant condamné l'apocatastase, n'a jamais voulu engager son autorité en se prononçant formellement sur l'existence (ce qui est plus que la possibilité réelle) d'hommes damnés, pointerait-il non pas tant vers une sorte de lieu commun théologique, *de fede* mais non *de fede definita* (à l'instar, par exemple, de la Rédemption), que vers une réserve (au double sens du terme) providentielle permettant de penser à frais nouveaux la question de la perdition ou plutôt de l'attitude théologale d'espérance universelle<sup>69</sup> ?

Pascal Ide  
110bis, rue de Vaugirard  
F-75006 Paris  
pi.roma@laposte.net

### Summary

The well known affirmation of Balthasar: hope for all – otherwise called the hope for an empty hell – is neither anecdotal nor does it come late in his thought. This article seeks to demonstrate that it belongs to the living heart of Balthasar's theology, which is the gift of love. After reviewing the precise meaning of this thesis (1), the article deploys four orders of arguments that militate in favor of the universalist position: anthropological (2); ethical (3); Christological (4); trinitarian (5). These orders are harmonised in a theology of envelopment. Furthermore, love is diffracted into three rays: kenosis, fecundity and envelopment. The enduring effort of the Swiss theologian to

---

jugement final, donc de la menace d'une damnation éternelle. Ensuite, Kasper dit son adhésion à la position prise par le théologien suisse, qui, évitant avec équilibre le double écueil, optimiste de l'apocatastase, pessimiste de la *massa damnata*, sort de la polémique en relisant les énoncés de l'Écriture « en tenant compte de leur genre littéraire » (166) : il s'agit de paroles non pas informatives, mais performatives, qui d'un côté invitent à se confier à la miséricorde de Dieu et de l'autre encouragent à se convertir. Enfin, et nous venons d'y faire allusion, le cardinal allemand réinterprète la position de Balthasar à partir de ce qui, pour lui, est le *Grundbegriff* de l'Évangile, la miséricorde divine : « c'est le propre » de celle-ci « de ne pas ignorer notre liberté » (168) ; « dans sa miséricorde, Dieu maintient ouverte une possibilité de salut pour tout être humain » (169) ; « un signe de cette miséricorde infinie et patience de Dieu [...] est la doctrine du purgatoire » (169). En relisant la théologie balthasarienne de l'enfer dans la lumière de la miséricorde (qui est la forme supérieure de l'amour), Kasper confirme donc notre proposition.

<sup>69</sup> Mon propos n'était donc pas d'argumenter *pro* ou *contra* la thèse de Balthasar, mais de montrer que les critiques qui lui ont été adressées n'ont pas vu la pointe théologique de son argumentation, donc demeurent partiellement inopérantes. C'est notamment à partir de l'évaluation de la notion d'enveloppement (cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*, 669-677) que la conception balthasarienne de l'enfer devrait être revisitée.

defend an empty or impossible hell is in continuity with an intimate and deep, but sometimes hidden relationship with the burning core of his thought: *Deus caritas est.*

# IL SENSO ECCLESIALE DEL BATTESIMO

*Giovanni Tangorra\**

Il battesimo ha una posizione assolutamente originale nell'economia cristiana, dove è il primo dei sacramenti, non solo per la cronologia o la visibilità, ma in quanto *initium* ai molteplici aspetti del mistero: trinitario, pasquale, escatologico<sup>1</sup>. È il sacramento "originario", che determina l'accesso alla salvezza, e "fondamentale", che regge ogni altra costruzione. In ecclesiologia è sinonimo di ingresso al punto che senza di esso non si può compiere alcunché di ecclesiale. Una volta celebrato fa del credente un essere relazionale e della Chiesa, per definizione, una comunità di battezzati. Queste pagine hanno lo scopo di ravvivare questo significato: richiamandone l'esigenza, il collegamento con le principali immagini di Chiesa nella prima tradizione, il modo in cui i testi battesimali del Vaticano II ordinano alcuni temi ecclesiologici.

## *1. La porta della Chiesa*

Nonostante la sua importanza strani destini hanno accompagnato la storia del battesimo: meno studiato degli altri, spesso depositato in un'infanzia lontana, declassato alla condizione di nota anagrafica, fatto oggetto di statistiche, condizionato da una radicalizzazione eucaristica. Il fatto di averlo alle spalle ha

---

\* Professore Straordinario di *Ecclesiologia*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Ciò spiega perché ciascuno di questi aspetti può diventare oggetto di uno specifico approfondimento. Sulla dimensione trinitaria, che in qualche modo riassume l'intera riflessione dogmatica, cf. P. CODA, *Uno in Cristo Gesù: il battesimo come avvenimento trinitario*, Città Nuova, Roma 1996 (la sezione ecclesiologica è alle pp. 85-108). Il battesimo, come gli altri sacramenti, sta diventando centrale nel campo dell'etica, cf. M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, Cittadella, Assisi 2008. Più problematica è la pastorale dove gli studi si stanno moltiplicando, per iniziare: D. BONIFAZI e altri, *Il battesimo come fondamento dell'esistenza cristiana, Convegno organizzato ad Ancona e Fermo dall'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona*, Massimo, Milano 1998. Per la spiritualità sono invece sempre preziose le meditazioni di P.T. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Cerf, Paris 1960, che con intelligenza anticipatrice dedica al rapporto con la Chiesa un capitolo a parte, pp. 61-84.

impedito la conoscenza dei suoi contenuti, che risultano poco noti a numerosi fedeli, mentre la polemica col protestantesimo l'ha depotenziato nella costruzione dell'ecclesiologia. In campo ecumenico rimane il sacramento sul quale ci si è meno divisi, il fondamento della comune fede trinitaria e il segno di appartenenza all'unica Chiesa di Cristo, tuttavia qui pure si stenta a raggiungere il reciproco riconoscimento. Sul rapporto con l'eucaristia, il primato di questa è fuori discussione e Tommaso d'Aquino ricorda che essa è *omnium sacramentorum finis*, in un modo che «mediante il battesimo l'uomo è ordinato all'eucaristia»<sup>2</sup>. Altra cosa, però, è un diffuso monismo eucaristico, che porta a trascurare altri aspetti della vita cristiana o a dimenticare che anche il battesimo è memoriale del mistero pasquale di Cristo, «sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius»<sup>3</sup>. Esso dispiega le risorse generatrici della pasqua permettendo e non solo precedendo la stessa celebrazione eucaristica. Lo ricorda l'antica regola della *Didaché*: «Nessuno mangi né beva della vostra eucaristia, tranne i battezzati nel nome del Signore»<sup>4</sup>.

L'anomalia maggiore è di «descrivere l'effetto del battesimo in termini marcatamente individualistici»<sup>5</sup>. Anziché costituire il popolo di Dio, esso sembra portare l'uomo a normalizzare i suoi rapporti con Dio, in un incontro io-tu che esclude il noi. Il dono della sua figliolanza è spesso percorsa in solitaria, senza la fraternità che porta a concludere la liturgia battesimale con la recita del "Padre nostro". Lo prova la frequente assenza di motivazioni ecclesiali da parte dei genitori che chiedono il battesimo per i loro figli. L'immagine della Chiesa resta sullo sfondo, come qualcosa di astratto, un'istituzione impersonale che gestisce il sacramento o come incontro riservato a due soggetti, il ministro e i destinatari. Queste osservazioni provano un legame ecclesiale incerto, l'estraneità a un elemento essenziale che è pure la condizione necessaria per poi vivere l'evento battesimale. L'opinione critica è condivisa. Kurt Koch giunge ad osservare che «nessun altro sacramento è stato così individualizzato e privatizzato come il battesimo, sacramento basilare della Chiesa. Esso, infatti, non è stato più, in larga misura, inteso e celebrato come sacramento d'iniziazione alla Chiesa, ma si è basato, e lo è ancora, soprattutto sulla salvezza individuale del singolo uomo»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> TOMMASO D'AQUINO, *STh* III, q. 73, a. 3. Tommaso parla di un *votum eucharistiae* del battesimo, della confermazione e in genere di tutti i sacramenti, su questa dottrina, cf. J.-M. TILLARD, *Le "votum eucharistiae"*. *L'eucharistie dans le rencontre des chrétiens*, in *Miscellanea Liturgica in onore di S.R. Giacomo Lercaro*, vol. 2, Desclée, Roma 1967, 143-194.

<sup>3</sup> TOMMASO D'AQUINO, *STh* q. 73, a. 3, ad 3.

<sup>4</sup> DIDACHÉ, 9, 5 (edizione di A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1981<sup>3</sup>, 35).

<sup>5</sup> F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 2003<sup>2</sup>, 141.

<sup>6</sup> K. KOCH, *Il battesimo cristiano*, in *Communio* 199 (2005) 34.

Lo studio può dimostrare che le cose non sono così nette e che il rapporto ecclesiale è stato trascurato da un certo punto in poi, senza mai essere negato. Guardandosi all'indietro s'incontrano varie testimonianze, tra cui il bel testo del concilio di Firenze: «Primo di tutti i sacramenti è il battesimo, porta d'ingresso alla vita spirituale, per mezzo di esso diventiamo membra del Cristo e del corpo della Chiesa» (DH 1314). L'anello si è allentato nel momento in cui la coincidenza tra il dato ecclesiale e il dato sociale faceva dell'ambiente stesso un grande contenitore iniziatico. Non è quindi un caso se, immersi in una crisi di identificazione, si torni a parlare del significato ecclesiale del battesimo o del divenire cristiani in una Chiesa, con maggiore insistenza. Ciò non giustifica una ecclesiologia che ha preferito orientarsi in una direzione clericale, rendendo la Chiesa una realtà estranea ai suoi stessi membri ed abituando "il semplice battezzato" a sentirsi un isolato. Oggi le cose sono effettivamente cambiate ed è difficile che un autore o un rituale non rilevinò lo stretto legame tra battesimo e Chiesa, in una visione unitaria con quella che è ormai chiamata l'iniziazione cristiana<sup>7</sup>. Tuttavia resta la sensazione di un masso erratico, che occupa i testi di sacramentaria più che quelli di ecclesiologia.

Non mancano distrazioni su ciò che in passato poteva occupare tutto il campo, come la remissione dei peccati<sup>8</sup>. È la via indicata dal Credo dove il battesimo, vale la pena ricordarlo, è l'unico tra tutti e sette i sacramenti a trovare un posto. Il battesimo è la prima penitenza che libera dai peccati, ma essa pure ha una dimensione ecclesiologica, perché «la remissione del peccato non è possibile che tramite la Chiesa (*non nisi in Ecclesia dari*)»<sup>9</sup>. Si dimostra che la riflessione su ogni tema teologico non può prescindere dalla Chiesa che rende il mistero presente e operante. Il vero problema non è la salvezza eterna dei singoli, perché si può essere giusti in molti modi e Dio salva attraverso diverse vie, ma di radunare per Dio un soggetto interlocutore del suo progetto. Il fine del lavacro è perciò la nascita a una vita ecclesiale. Non c'è altra via. Per quanto indispensabili, il desiderio, e persino la conversione e la fede, non bastano a generarla, «se questa non è anche una vita-nel-battesimo, poiché solo se si è battezzati si può morire e risorgere con Cristo»<sup>10</sup>. A sua volta il battesimo re-

<sup>7</sup> Un fatto significativo è l'inserimento di una voce autonoma in un recente dizionario di ecclesiologia, cf. C. SCORDATO, *Battesimo e Chiesa*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 85-101. Per la bibliografia rimando a questo studio, mentre quella che sarà alla base del presente articolo apparirà dalle note seguenti.

<sup>8</sup> Su questo singolo tema cf. R. GERARDI, *Il battesimo "in remissionem peccatorum"*, in D. BONIFAZI e altri, *Il battesimo come fondamento dell'esistenza cristiana*, 60-75.

<sup>9</sup> CIPRIANO, *Ep.* 70, 2 (CCL III C, 507).

<sup>10</sup> R. SCHULTE, *La conversione (metànoia) come inizio e forma della vita cristiana*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis. 10. Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1978, 205.

sponsabilizza la totalità della Chiesa in un processo relazionale della grazia. Ne deriva l'impossibilità di concepire questo sacramento come un affare privato. Per il Vaticano II tutti i sacramenti sono *sacramenta Ecclesiae* e ognuno di loro «è ordinato all'edificazione del corpo di Cristo» (SC 59), ma nella Chiesa «gli uomini entrano mediante il battesimo come per la sua porta» (LG 14; AG 7).

Fisicamente rappresentata dal costume di costruire i battisteri alle porte delle chiese o di cominciare il rito con l'accoglienza al portale, seguito dall'ingresso processionale, la metafora della porta si adatta bene al primo sacramento, benché vada corretta la sua percezione transitoria. La usano Tommaso d'Aquino, che chiama il battesimo «ianua sacramentorum, principium spiritualis vitae, ianua regni caelesti»<sup>11</sup>, e il concilio di Trento, per dire la differente posizione della Chiesa rispetto al battesimo e alla penitenza (cf. DH 1671). La porta della Chiesa è Cristo. È lui «la porta delle pecore» (Gv 10,7), che «apre una porta che nessuno può chiudere» (Ap 3,8), «ostium apertum in coelo» (Ap 4,1). La Chiesa è al suo servizio, tuttavia il rapporto è così stretto che accade anche quanto scrive Henri de Lubac e cioè che «il cristiano si unisce con Cristo per mezzo della sua unione con la comunità»<sup>12</sup>. Cristo non è senza la Chiesa e questa non è senza di lui, «nascere da Dio significa essere inseriti nel Cristo totale, corpo e membra»<sup>13</sup>. Porta della Chiesa, il battesimo è porta dei sacramenti che senza di esso non potrebbero essere celebrati, ed è *porta fidei* (At 14,27), perché, come scrive papa Francesco nella *Lumen fidei*, «la trasmissione della fede avviene in primo luogo attraverso il battesimo» (LF 41).

## 2. Il raduno del popolo

Il Nuovo Testamento non autorizza a trascurare l'atto personale: il battesimo è un sacramento che va richiesto ed esige un processo di conversione, tuttavia, nell'insieme, si constata che «non è possibile separare l'aspetto "individuale" dall'aspetto "sociale"; e con l'unione personale al Cristo è donata anche l'incorporazione nella "comunità" del Cristo»<sup>14</sup>. Memore dell'esempio

<sup>11</sup> TOMMASO D'AQUINO, *STh* III, q. 68, a. 6; q. 69, a. 7; q. 73, a. 3. La mancanza di un articolo esplicito non vuol dire che Tommaso non abbia una ecclesiologia del battesimo (e della sacramentaria). È sufficiente considerare l'opuscolo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (tr. it. di C. Militello, in *O Theologos* 2 [1975] 127-206), che riporta la definizione fatta propria dal concilio di Firenze, su citata.

<sup>12</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978, 51.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in Id., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 31

<sup>14</sup> L. SCIPIONI, *Il battesimo: incorporazione al Cristo e alla Chiesa*, in *Sacra Doctrina* 48 (1967) 457-474, qui 472.

e delle disposizioni fondatrici del Risorto (*Mc* 16,16; *Mt* 28,18-19), la Chiesa ha subito manifestato la consapevolezza di essere inviata nel mondo per radunare i popoli nel discepolato di Cristo. È il fine dell'evangelizzazione, Cristo è venuto per «riunire insieme i figli di Dio dispersi» (*Gv* 11,52), e raccogliere da tutte le genti «un popolo per il suo nome» (*At* 15,14). Sul piano della riflessione teologica del battesimo è la dimensione cristologico-soteriologica a emergere con più chiarezza, mentre quella ecclesiologica non ha numerosi testi di supporto. Lo annota Heinrich Schlier portando però una importante precisazione: «Il battesimo incorpora il battezzato alla Chiesa e al corpo di Cristo. Niente nel Nuovo Testamento fa uscire esplicitamente questo significato, ma la cosa è presente dappertutto»<sup>15</sup>.

1. Gli Atti degli Apostoli offrono una vasta documentazione sulle condizioni d'ingresso e sul modo di essere Chiesa. Se rimane oscura la vicenda del battesimo degli apostoli, ma le parole di Gesù interpretano la pentecoste come un essere «battezzati nello Spirito Santo» (*At* 1,5)<sup>16</sup>, e Pietro si preoccupa di precisare che il battesimo conferirà ai suoi uditori lo stesso dono (*At* 2,38), è indiscussa una prassi battesimale che Luca pone in contatto col progressivo espandersi della Chiesa. Ascolto, conversione e fede portano al battesimo, quando «cominciavano a credere uomini e donne si facevano battezzare» (*At* 8,12). L'apostolato di Paolo segue il medesimo schema: «Ascoltando Paolo, credevano e si facevano battezzare» (*At* 18,8). Ma l'opera non termina qui e alla celebrazione del battesimo segue sempre l'aggregazione alla comunità preesistente. Speculare è la conclusione del discorso di Pietro che congiunge in un unico atto l'essere battezzati (*baptisthêsan*) e l'essere aggiunti (*prosethêsan*): «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone» (*At* 2,41). Dopo la narrazione del battesimo di Paolo si dice che egli si riunì «insieme ai discepoli che erano a Damasco» (*At* 9,19) e, poco più avanti, con un altro verbo aggregativo, *kollaomai*, che va a Gerusalemme per «unirsi» ai discepoli di quella città (*At* 9,26).

L'atto del credere/essere battezzati ha, perciò, un esito ecclesiale. Raphael Schulte lo ritiene evidente, «venir-battezzati e venir-uniti (alla comunità) costituisce un unico e medesimo processo», e aggiunge: «Non disponiamo di alcuna testimonianza neotestamentaria che ci permetta di supporre che qualcuno sia stato aggregato alla comunità (Chiesa) senza aver prima ricevuto il

<sup>15</sup> H. SCHLIER, *Le temps de l'Église: recherches d'exégèse*, Casterman, Tournai 1961, 127.

<sup>16</sup> Sulla questione, che comprende quella dell'origine del battesimo come rito iniziatico in seno alla comunità cristiana, cf. A. GOOSSENS, *Baptême et Église. Une relecture*, in *Questions Liturgiques* 72 (1991) 142-158; S. LÉGASSE, *Alle origini del battesimo. Fondamenti biblici del rito cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 143-160.

battesimo, e nemmeno che si sia mai concepito il battezzato come un individuo che si trova (e rimane) al di fuori della comunità di salvezza»<sup>17</sup>. L'uso dei passivi di queste citazioni rispecchia le forme verbali dei racconti battesimali, portando a considerare il primato dell'iniziativa divina. La Chiesa è una *congregatio* che sorge dalla *convocatio* divina, infatti Luca precisa che era «il Signore (che) ogni giorno aggiungeva alla comunità coloro che erano salvati» (At 2,47). Unificata da questo intervento divino la Chiesa svolge una mediazione partecipata che porta l'intera comunità a interagire con l'evento, sottomettendola all'azione dello Spirito, capace di aprirla a nuove situazioni, come l'accoglienza dei pagani nella vicenda del battesimo di Cornelio (cf. At 11,1-12,18).

Questi aspetti portano a considerare l'elemento della ministerialità. Sulla scorta di quello giovanneo, e a differenza di altri modelli circolanti<sup>18</sup>, il battesimo cristiano non è mai autoconferito ma richiede l'azione mediatrice dei discepoli (cf. At 8,26-39; 9,13-17). Ciò vuol dire che non si dà auto-ingresso e che non è il candidato ad aprire la porta del primo sacramento, bensì la Chiesa che lo accoglie generando in sé nuovi membri, che poi condividono la sua stessa vita. Il dato lucano, si completa infatti con il riconoscimento ai neobattezzati di uno *status* che li abilita a una serie di diritti e doveri in ordine a una vita ecclesiale che i sommi s'incaricano di restituire alla Chiesa di sempre: l'ascolto (*marturia*); la *fractio panis* e la vita comune (*koinonia*); il servizio di carità (*diaconia*) (At 2,42; 4,32-35; 5,12-16). È stato Adam Möhler a mettere in luce questo principio, scrivendo:

«Nessuno può santificarsi da solo con l'atto battesimale, ma dipende piuttosto da coloro che già appartengono alla comunità. Né alcuno entra in collegamento con i compagni solo per un momento, per il periodo cioè necessario all'esecuzione dell'azione sacra, il collegamento viene infatti stabilito affinché rimanga, e la comunione iniziata affinché continui sino al termine della vita»<sup>19</sup>.

L'immagine di Chiesa che ci consegnano gli Atti degli Apostoli può essere riassunta nelle due denominazioni di *Ekklesia* e *adelphoi*. La prima

<sup>17</sup> R. SCHULTE, *La conversione (metànoia)*, 197. Jacques Guillet conferma che nell'opera lucana «non si può credere in Gesù Messia a titolo semplicemente personale, bisogna entrare nella sua comunità» e che tale ingresso è dato dal battesimo, cf. J. GUILLET, *L'ingresso nella Chiesa secondo gli Atti degli Apostoli*, in *Communio* 26 (1976) 15.

<sup>18</sup> Parlare del battesimo cristiano porta a confrontarlo coi «numerosi» battesimi dell'antichità, tra cui quello dei proseliti che fu tra i più celebri e diffusi fino alla distruzione di Gerusalemme, cf. S. LÉGASSE, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 77 (1976) 3-40; A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Desclée, Paris 1981.

<sup>19</sup> A. MÖHLER, *Simbolica* § 37, Jaca Book, Milano 1984, 281-282.

identifica la comunità permanente dei battezzati (universale e locale), ma anche le assemblee in atto, attestate con tale frequenza che, senza, non si riuscirebbe a rendere conto dell'ecclesiologia lucana. I cristiani sono "tutti insieme", "nello stesso luogo", "unanimi" e lo Spirito interviene quando la comunità è riunita (cf. *At 2,1*). La Chiesa eredita la promessa del *Qahal* e «ha coscienza di costituire un *yahad*, una realtà unica, assemblea o comunità, cui il Signore aggiunge quotidianamente nuovi membri»<sup>20</sup>. L'altra denominazione esprime i rapporti che i cristiani vengono a stabilire tra loro a seguito del battesimo. Non è una fraternità carnale, ma accoglie tutto l'uomo, fino a far dire che «nessuno tra loro era bisognoso» (*At 4,34*). Gli Atti danno l'archetipo di una Chiesa ideale, che sarebbe fuori tempo mitizzare con ingenui ritorni, tuttavia costituiscono un motivo perenne di ispirazione e confronto. Essi sviluppano la grazia battesimale in una concreta situazione ecclesiale, facendo comprendere che

«vivere da battezzati significa vivere nella reciproca accoglienza e nel mutuo servizio della carità, rendendo testimonianza del dono compiutosi in Cristo e nello Spirito. Dove il battesimo è vissuto autenticamente, scompare la triste e anonima folla delle solitudini e nasce la comunità messianica della nuova alleanza, fraternità caratterizzata da rapporti autentici, frutto di docilità allo Spirito e di reciproca generosità»<sup>21</sup>.

2. Se gli Atti si caratterizzano per lo stile narrativo, Paolo enuncia principi che danno al battesimo una concezione talmente ampia da sfociare nel concetto di "nuova creazione", da Boismard interpretato in senso battesimale. È il mondo nuovo che ha inizio e di cui il Cristo è la cellula iniziale, «attraverso il battesimo, nella fede, tutti gli uomini possono incorporarsi in esso»<sup>22</sup>. La Chiesa ricapitola questo progetto e l'apostolo dà per scontato che l'ingresso in questa comunità messianica avvenga attraverso il battesimo *éis Christon*, in corrispondenza alla prima alleanza, quando «tutti furono battezzati in rapporto a Mosè (*éis ton Moysen*) nella nube e nel mare» (*1Cor 10,2*).

L'immagine ecclesiologica preferita dell'apostolo è, notoriamente, quella del corpo di Cristo. Oggi interpretata in senso esclusivamente eucaristico, essa

<sup>20</sup> J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 289. Per la vita della comunità primitiva le pp. 277-290. Due espressioni tipiche dell'ecclesiologia lucana sono *epi tò autó* e *homothymadón*, cf. P.S. ZANETTI, *Enôsis - epi to auto, un dossier preliminare per lo studio dell'unità cristiana, all'inizio del II secolo*, EDB, Bologna 1969; G. TANGORRA, *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa*, EDB, Bologna 2012<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> B. FORTE, *La parola della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 173.

<sup>22</sup> M.E. BOISMARD, *Baptême et renouveau*, in *Lumière et Vie* 27 (1956) 103-118, qui 117.

è invece quella che dà il testo più esplicito sul rapporto tra la Chiesa e il battesimo: «Noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito (*en éni pneumatì*) in un solo corpo (*eis en sôma*)» (1Cor 12,13). Il corpo, come si dice nel verso precedente, è quello di Cristo, ma poiché l'oggetto dell'azione è il "noi tutti", se ne deduce che l'intervento dello Spirito nel battesimo è di saldare la Chiesa al Cristo, facendo dell'una il corpo dell'altro. L'apostolo comunica la consapevolezza di una comunità che, nella fragilità di un cammino storico, non è semplice seguace di un maestro lontano, ma vive con lui un rapporto così vivo da esserne la presenza. Il ragionamento è lo stesso con cui, nella medesima lettera, l'apostolo parla dell'eucaristia (cf. 1Cor 10,16-17), congiungendo così i due sacramenti maggiori nella grazia di fare del Cristo e della Chiesa un corpo solo. L'eucaristia perfeziona il vincolo, ma è la grazia del battesimo a generarlo. Così esposto il concetto d'incorporazione appare teologicamente più ricco di quello di aggregazione, che rischia sempre l'interpretazione sociologizzante. Esso colloca il battesimo a un livello ontologico, diventando il «sacramento che non solo recluta alla Chiesa ma il sacramento dell'unione a Cristo che costituisce la Chiesa»<sup>23</sup>.

La conseguenza dell'incorporazione «è una "concorporazione" di tutta la Chiesa in una misteriosa unità»<sup>24</sup>. Attraverso l'unità in Cristo il battesimo stabilisce l'unità tra i credenti. Ma è proprio questa che l'apostolo vede minacciata, denunciando a partire dalla sua lettera la competizione di gruppi in gara per i carismi e per una pretesa aristocrazia ecclesiale fondata sul nome dei ministri da cui avevano ricevuto il battesimo (1Cor 1,12-13). La parnesi dell'apostolo si fa teologica: essendo compiuto nel nome di Cristo, e non nel nome di questo o quello, il battesimo è principio unificatore del suo corpo ecclesiale, non di una fazione, per cui non esiste chi è più o chi è meno Chiesa dell'altro. I ministri sono dei collaboratori, mentre la comunità è il «campo di Dio, edificio di Dio, tempio di Dio» (1Cor 3,9.17). Lacerando la cristologia battesimale quei gruppi stavano lacerando l'ecclesiologia battesimale. La pluralità non è cancellata, «infatti il corpo non è formato da un membro solo, ma da molte membra» (1Cor 12,14), non si è tutti "occhio" o "udito" e «ognuno è corpo di Cristo secondo la propria parte» (1Cor 12,27). L'armonia tra i due elementi avviene eleggendo la carità a carisma più grande, «tutto si faccia tra voi nella carità» (1Cor 16,14).

Le conseguenze relazionali del battesimo si estendono alle diverse categorie di persone col celebre testo di Gal 3,27-28: «Quanti siete stati battez-

<sup>23</sup> F.J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien: son origine, sa signification*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1946, 57.

<sup>24</sup> H. DE LUBAC, *Cattolismo*, 53.

zati vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (cf. *1Cor* 12,13; *Col* 3,9-11). Il vestito è l'effetto cristificante del battesimo, l'unione-identificazione in Cristo, che unifica gli uomini tra loro, determinando il superamento delle tradizionali discriminazioni che condizionavano il rapporto salvifico. Il contrasto è ancora con l'uomo vecchio, che qui depone le vesti del conflitto, indossando l'abito nuovo di una figliolanza identica per tutti e che per questo produce il raduno fraterno. «Mediante il battesimo – scrive Udo Borse commentando il testo – gli uomini portano tutti la stessa veste, che non li rende solo simili a Cristo, ma che, in lui, li congiunge l'un l'altro in unità»<sup>25</sup>. La legge era un pedagogo, ora è venuto Cristo che tramite la Chiesa accoglie tutta l'umanità che egli chiama. L'argomentazione è teologica, ma in epoche in cui le separazioni religiose, etniche e sessiste giocavano un ruolo politico-culturale, non è fuori luogo attribuire al primo sacramento, dato senza condizioni sociali, il merito di aver educato all'uguaglianza e contribuito alla comunione dei popoli.

3. L'immagine della Chiesa corpo di Cristo ritorna nella lettera agli Efesini, in relazione al ruolo del Cristo-capo, espresso in termini di superiorità e d'influsso vitale. Poiché il Cristo «è dato alla Chiesa come capo su tutte le cose» (*Ef* 1,23), l'ecclesiologia si arricchisce della visione cosmica della nuova creazione, che si è visto essere un concetto battesimale. Ciò consente di precisare di quale Chiesa si sta parlando. Se negli Atti ci si trova di fronte a tre tipologie e nella lettera ai Corinti prevale quella locale, qui si è di fronte a una sua dilatazione universale. Il corpo di Cristo è l'unica Chiesa sparsa nel mondo. Si affaccia la questione dei criteri che possono assicurare tale comunione, che il contesto della lettera fa intravedere come un bene in pericolo. Il brano di 4,4-6 intende dare una risposta a questo problema. Il tono dei versi è solenne, liturgico, e l'elenco dei fattori di unità rientra nel genere delle proclamazioni di fede: «Un solo corpo e un solo spirito [...]; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (*Ef* 4,4-6). Dopo aver posto in rilievo l'azione dello Spirito Santo, il testo dà una triade teologica che comprende il battesimo. Sacramento dell'unione con Cristo, esso è vincolo interno alla comunità, ma la sua funzione unificante eccede le Chiese che sono in un determinato luogo e si estende al corpo universale-cosmico di Cristo, mantenendolo «in vincolo pacis» (*Ef* 4,3).

Questa lettera ha un altro brano battesimale, che apre diversi collegamenti teologici: con la parola, con il sacrificio della croce e con l'escatologia

<sup>25</sup> U. BORSE, *La lettera ai Galati*, Morcelliana, Brescia 2000, 212.

(cf. *Ef* 5,25-27). È anche uno dei brani più espliciti sulla dimensione ecclesiale del primo sacramento, paragonabile a *1Cor* 12,13, per il fatto che ha per soggetto diretto la Chiesa. Questa è rappresentata attraverso l'immagine sponsale, nell'atto della sposa che si appresta alle nozze con la cerimonia del lavacro. Non è però lei a compiere questo gesto, bensì il Cristo che la purifica e la santifica e che per questo «ha dato se stesso per lei». I verbi esprimono il movimento di chi riceve un'azione amorosa e danno al battesimo un significato di unione e di cura da parte di Cristo, che «in esso ama la Chiesa con lo stesso amore con cui si sacrificò per lei»<sup>26</sup>. Il fine è di «renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata». Il movimento apre una traiettoria escatologica. Nonostante l'oggi santificante, il battesimo rimanda a un traguardo ultimo, che lo rende anche sacramento della speranza, perché è solo nell'*eschaton* che la sposa potrà distinguersi in tutto questo splendore.

La prima lettera di Pietro, ritenuta una grande catechesi rivolta a un'assemblea battesimale<sup>27</sup>, non ha le nozioni della Chiesa corpo o sposa di Cristo, ma ne riporta molte altre, per lo più attraverso il filtro della lettura tipologica: l'arca, la casa, il tempio, il gregge, il popolo. Tutte sono poste in relazione al battesimo, che «non porta via la sporcizia del corpo, ma è invocazione di salvezza rivolta a Dio, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo» (*1Pt* 4,21). Esso inserisce nella «casa di Dio» (*1Pt* 4,17), di cui Cristo è il fondamento e ognuno la pietra viva. La pietra è un materiale compatto, le sue basi sono quindi solide, ma la costruzione non è terminata e gli appena nati devono crescere nella salvezza continuando a nutrirsi del cibo della parola e del latte degli altri alimenti spirituali. Inoltre, poiché il tempio è la casa dei sacerdoti, il testo non esita ad attribuire questo titolo ai battezzati, che lo abitano «per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo» (*1Pt* 2,5). Il v. 9 dell'inno 2,1-10 è un denso florilegio di citazioni bibliche, con titoli d'Israele applicati ai cristiani: stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo di Dio. Quest'ultimo è il più chiaro riferimento di tutto il Nuovo Testamento. Il battesimo distingue dal non-popolo e fa uscire da quella condizione per inserire nel nuovo popolo. Questo vive nel mondo nella condizione umile dello straniero e del pellegrino (cf. *1Pt* 1,17; 2,11), ma è animato dalla gioia della speranza (cf. *1Pt* 1,3.6) e dall'amore fraterno (cf. *1Pt* 1,22).

<sup>26</sup> R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2010<sup>3</sup>, 237.

<sup>27</sup> Cf. E.M. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris 1961.

### 3. La madre feconda

Nell'analisi patristica, qui limitata al periodo antenico, il battesimo è il sacramento che insieme all'eucaristia riceve le maggiori attenzioni. Dai testi traspaiono gli apprezzamenti e l'entusiasmo per un'esperienza dal profondo impatto esistenziale. «Con l'aiuto dell'acqua rigeneratrice, fu lavata la miseria della mia vita precedente; una seconda nascita fece di me un uomo nuovo e allora vidi aprirsi le porte chiuse e brillare le tenebre»<sup>28</sup>, scrive Cipriano, giungendo a distribuire la sua fortuna ai poveri. La dimensione ecclesiale emerge sotto due principali punti di vista: nell'effetto, in quanto essere battezzati vuol dire appartenere alla Chiesa, e nella mediazione, che assegna alla comunità un ruolo generatore, caratterizzato dall'immagine della madre.

1. John Kelly attesta che nei primi tre secoli «il battesimo è stato il rito universalmente accettato di ammissione alla Chiesa»<sup>29</sup>. Anche qui, però, il dato è più acquisito che riflesso. Esso affiora dai motivi storico-salvifici del linguaggio tipologico e dal modo in cui il sacramento è celebrato e vissuto. Formulazioni più dirette si avranno nel periodo delle grandi elaborazioni, quando un Giovanni Crisostomo potrà guidare i suoi battezzandi con l'esortazione: «Nulla sia per voi più apprezzabile dell'ammissione alla Chiesa»<sup>30</sup>.

La tipologia porta i primi autori a cercare l'anticipazione del battesimo nei *magnalia Dei* della storia passata. In questo modo si ottiene il duplice effetto di porre le sue radici nella rivelazione e di rendere il singolo consapevole d'inserirsi in una storia più grande di lui. *Typos* classico è l'Esodo, già menzionato da Paolo (1Cor 10,6), e che Tertulliano considera «la figura più illuminante»<sup>31</sup> del battesimo, influenzando i padri dopo di lui. L'omogeneità

<sup>28</sup> CIPRIANO, *Ad Donatum*, 4 (CCL III A, 4-5).

<sup>29</sup> J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Mulino, Bologna 1972, 238. La ricostruzione del periodo patristico si avvale di studi notevoli, cf. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères*, PUF, Paris 1953; A. STENZEL, *Il battesimo. Genesi ed evoluzione della liturgia battesimale*, Paoline, Alba 1962 (monografia completa che esamina i cambiamenti del rito fino alla sua unificazione nel Messale Romano); A. HAMMAN, *Le baptême d'après les pères de l'Église*, Grasset, Paris 1962 (un'antologia della predicazione battesimale dei padri, corredata da una puntuale introduzione); B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Cerf, Paris 1966 (che estende la ricerca al periodo moderno).

<sup>30</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, 5, 46 (edizione di A. Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma 1982, 110).

<sup>31</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, 9, 1 (CCL 1, 284). Una rassegna sui vari tipi battesimali è offerta da M. MAGRASSI, *Vivere la liturgia*, La Scala, Noci 1978, 101-120. Il riferimento al Mar Rosso (esteso all'episodio della manna per collegare il battesimo all'eucaristia) è stato studiato da J. DANIELOU, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in *Recherches des Sciences Religieuses* 33 (1946) 402-430, mentre l'analisi del simbolismo in relazione all'immaginario greco è oggetto delle considerazioni di H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, EDB, Bologna 2012<sup>2</sup> (ed. or. 1957), 87-106. La ricchezza simboli-

degli avvenimenti è letta in chiave di prefigurazione-compimento e se lo stesso Tertulliano fa diventare il diavolo “un egiziano”, il Mar Rosso si trasforma nella piscina battesimale, che ottiene il risultato analogo di inaugurare la nascita del nuovo popolo. Anche Origene trova il primo sacramento nelle vicende egiziane, scrivendo che queste «contengono il mistero del battesimo», e ne accentua l’aspetto pasquale, confermato dalla cornice liturgica: è però la Pasqua del terzo giorno «in cui Dio comincerà a condurvi e a mostrarvi il cammino di salvezza»<sup>32</sup>. Il principio di questi accostamenti è rilevato da Eliseo Ruffini, sostenendo che essi sono una chiara allusione alla nascita della Chiesa come popolo escatologico, «allo stesso modo che la liberazione dall’Egitto e l’esperienza salvifica dell’esodo è sfociata nella formazione della prima *Eccllesia*, il *Qahal* del deserto»<sup>33</sup>.

Una variante della tipologia è il simbolismo, strettamente ispirato al ruolo dell’elemento acquatico nella storia della salvezza, ma con la possibilità di compiere incursioni nel mondo greco. Più che spiegare la natura del battesimo, esso serve a rilevarne il significato, rinvigorendolo con la densità del linguaggio evocativo. L’acqua è molto presente nelle Odi di Salomone, un testo poetico che contiene l’eco delle vicende del Mar Rosso, e nella Lettera di Barnaba che vede nel battesimo la possibilità di rivivere la vicenda d’Israele, collegando i due popoli e le due alleanze. Essa scrive che con l’acqua del battesimo «diventiamo un tempio perfetto per Dio»<sup>34</sup>. Il maggior esponente è, ancora una volta, Tertulliano, che attinge abbondantemente alla Scrittura. L’acqua è per lui «*substantia antiqua, divini Spiritus sedes*», «non ci si deve perciò stupire se le acque del battesimo producono vita»<sup>35</sup>. L’immagine è usata in molti modi, ma soprattutto per dire la grazia rigenerante del battesimo. La scarsa possibilità di un’applicazione alla Chiesa, che il dottore africano rende con la figura della barca che naviga nel mare del mondo, è supplita dalla geniale allegoria della torre sulle acque del Pastore di Erma: «La torre che vedi costruire, sono io la Chiesa che ti sono apparsa ora e prima [...]. Ascolta perché la torre viene costruita sulle acque: la nostra vita fu salva e sarà salva mediante l’acqua»<sup>36</sup>.

---

ca interna al rito battesimale è posta in evidenza da G.H. BAUDRY, *Le baptême et ses symboles: aux sources du salut*, Bauschesne, Paris 2001.

<sup>32</sup> ORIGENE, *Omelie sull’Esodo*, 5, 2 (edizione di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1981, 101).

<sup>33</sup> E. RUFFINI, *Iniziazione cristiana*, in G. BARABAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1979<sup>2</sup>, 677.

<sup>34</sup> LETTERA DI BARNABA, 4, 11 (edizione di F. Scorza Barcellona, Sei, Torino 1975, 87).

<sup>35</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, 3, 4 (CCL 1, 279).

<sup>36</sup> PASTORE DI ERMA, 11, 3.5 (edizione di A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, 331).

2. Il simbolismo ha terreno fertile in ecclesiologia, dove spiccano le figure femminili. Anche il Pastore di Erma vede la Chiesa nelle sembianze di una donna, ora vecchia e ora giovane, a seconda della sua capacità di rigenerarsi nella penitenza. Domina la trilogia della Chiesa sposa, vergine e madre, opposta alla figura della sterile e in un parallelismo con Maria: entrambe nel ruolo della seconda Eva ed entrambe vergini e partorienti per l'azione dello Spirito. Scrive Metodio di Olimpo: «Voi avete applicato ai battezzati le sue doglie che raggiungono nel battesimo il loro compimento [...]. E se la Chiesa nella sua gestazione prova dolore, finché il Cristo non sia formato e generato in noi, ciò è perché ogni uomo santo con la sua partecipazione a Cristo nasca in quanto Cristo»<sup>37</sup>. Per Clemente di Alessandria la Chiesa è una vergine-madre, che genera attraverso il *Logos*. Non lo segue Origene, che privilegia la figura della sposa, mentre l'applicazione battesimale è più chiara in Tertulliano, che conclude il suo *de baptismo* rivolgendo queste ultime parole ai battezzandi: «Voi che state per risalire dal bagno santissimo della nuova nascita, voi che per primi state per tendere le vostre mani in preghiera presso una madre e con dei fratelli (*apud matrem cum fratribus*)»<sup>38</sup>.

Il più affezionato a questa immagine ecclesiologica è, però, Cipriano, del quale Joseph Plumpe scrive che «Mater Ecclesia ei semper in ore est»<sup>39</sup>. La Chiesa è madre che nel battesimo genera figli a Dio Padre, non si limita a concepirli ma svolge un'attività *post-partum* perché li nutre e li fa crescere, comportandosi da madre misericordiosa verso coloro che hanno deviato (*lapsi*). L'analisi va oltre e apre lo scenario della prima grande questione battesimale, nota come controversia sul battesimo degli eretici. Questa pagina storica è basilare per lo studio del rapporto tra Chiesa e battesimo, al tempo stesso attuale perché getta luce sulle moderne discussioni ecumeniche. La linea di Cipriano s'appoggia sulla funzione materna della Chiesa:

«Poiché la nascita dei cristiani avviene nel battesimo, e poiché la generazione e la santificazione del battesimo avviene soltanto presso la sposa di Cristo, che può partorire e generare spiritualmente dei figli a Dio, dove e da chi e per chi sarebbe

<sup>37</sup> METODIO DI OLIMPO, *La verginità* (edizione di N. Antonino, Città Nuova, Roma 2000, 120-121).

<sup>38</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, 20, 5 (CCL 1, 295).

<sup>39</sup> J.C. PLUMPE, "Mater Ecclesia". *An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington 1943. Due altri studi sulla maternità della Chiesa sono: K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità madre dei credenti negli scritti dei padri della Chiesa primitiva*, Ecumenica Editrice, Cassano M. 1974 (ed. or. 1958 e con l'aggiunta di un'importante ampia introduzione di Congar che analizza la questione del soggetto); H. RAHNER, "Mater Ecclesia". *Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Jaca Book, Milano 2011<sup>3</sup> (dove si dà una raccolta di testi patristici).

nato chi non è figlio della Chiesa? Perché uno possa avere Dio come padre, deve prima avere la Chiesa come madre»<sup>40</sup>.

È il caso di eretici e scismatici, contro i quali Cipriano rivolge il noto assioma dell'*extra Ecclesiam nulla salus*, considerando nullo il loro battesimo, dunque la necessità di “battezzare” più che “ri-battezzare” i rientranti, entrando in conflitto con la sede romana.

L'interesse della questione è di determinare la posizione della Chiesa nella celebrazione dei sacramenti. Poiché essa è per definizione *sacramentum unitatis*, chi si separa non è nella condizione ecclesiale necessaria per tramettere la grazia perché i suoi sacramenti non sono *sacramenta Ecclesiae*. Il ragionamento ha una sua forza persuasiva, altrimenti si dovrebbe ammettere l'indipendenza del battesimo e la possibilità arbitraria di costruire con esso tutte le Chiese che si vuole. Il richiamo a *Ef* 4,4-6 gioca un ruolo fondamentale: se c'è un'unica Chiesa dev'esserci un solo battesimo. Il lato debole è invece nel concetto di Chiesa. Non possedendo la distinzione agostiniana tra sacramento valido e sacramento fruttuoso, né la sua ecclesiologia escatologica, la posizione ciprianea concentra la sua visione sulla realtà visibile-istituzionale. Ciò che si può sapere della posizione di papa Stefano è, invece, la sua difesa del principio tradizionale, attestato dall'usanza romana, e una logica cristologica del battesimo che, in quanto atto divino, esige la sottomissione della Chiesa. Egli pure, però, segue un percorso ecclesiologico, perché i battezzati dagli eretici non lo sono in nome di una fede arbitraria, ma nella fede della Chiesa, lasciando inoltre intendere «che spetta alla Chiesa decidere sulla validità o meno di un sacramento in determinate situazioni, compreso il caso in cui il ministro non faccia parte dell'ambito ecclesiale»<sup>41</sup>.

3. La liturgia battesimale è quella che per Pierre Camelot «esprime in modo vivente l'incorporazione alla Chiesa»<sup>42</sup>. L'autore pone in rilievo il clima nuziale e gioioso, dicendo che la liturgia «ama presentare il battesimo come il mistero delle nozze del Cristo con la Chiesa, del Cristo con l'anima cristiana. La gioia battesimale è, si osa dire, una gioia nuziale, la gioia dello sposalizio

<sup>40</sup> CIPRIANO, *Lettera* 74, 7 (edizione M. Vincelli - G. Taponecco, Città Nuova, Roma 2007, 285). Nella lettera 71, Cipriano spiega che non “ribattezza” ma “battezza”.

<sup>41</sup> A. NOCENT, *San Cipriano e la controversia battesimale*, in *Dizionario di spiritualità biblico-Patristica*. 6. *Battesimo-Purificazione-Rinascita*, Borla, Roma 1993, 211. Louis Villette rende l'*impasse* ecclesiologico scrivendo che «Cyprien ne semble pas concevoir en effet que l'Église puisse exercer invisiblement une action sanctificatrice, ou sacramentelle, en dehors des frontières visible de l'unité» (L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament à Saint Augustin*, vol. 2, Bloud & Gay, Paris 1959, 131).

<sup>42</sup> P.T. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, 68.

spirituale»<sup>43</sup>. La ricostruzione della liturgia pone in maniera ancora più evidente dinanzi all'immagine materna della Chiesa, che essa non teorizza ma pone in atto attraverso la celebrazione dei suoi riti. È il momento dell'azione procreatrice in cui la Chiesa si trova totalmente impegnata, nei suoi organismi istituzionali come nella partecipazione organica dei suoi membri. La comunità accompagna le varie tappe, dalla preparazione al momento finale che visualizza l'inserimento con l'accoglienza nell'assemblea radunata. Su questa si moltiplicano le testimonianze. È attestata dalla *Didaché* ed è presente nel noi narrante di Giustino: «Quanti si convincono e credono alla verità di ciò che insegniamo e diciamo [...] con noi pregano e digiunano. Quindi sono da noi condotti nel luogo dov'è l'acqua e sono rigenerati con il rito con cui anche noi fummo rigenerati»<sup>44</sup>. L'assemblea che accoglie, inoltre, è radunata per la celebrazione eucaristica.

Più dettagliato è il Rituale della *Tradizione apostolica*, dove si scorge un'ecclesiologia pneumatologica. Radunata intorno al suo vescovo nella varietà dei carismi e dei ministeri, la comunità locale recluta, garantisce, riceve, esamina e istruisce i candidati. Qui pure s'incontra l'assemblea, che prega per la discesa dello Spirito e riceve i neofiti col rito *in Ecclesia ingredientur* per la celebrazione eucaristica, scambiandosi il bacio di pace che prima del battesimo non può essere dato «poiché non è ancora santo»<sup>45</sup>. L'azione liturgica mostra già notevoli segni di organizzazione, si prolunga nella durata e si arricchisce di nuove istituzioni battesimali, ciascuna delle quali ha una sua componente ecclesiale. Il catecumenato, ad esempio, non è solo istruzione ma periodo di progressiva aggregazione alla Chiesa e di addestramento a una vita ecclesiale, esso si svolge nella Chiesa locale ed è sentito come «un dovere comunitario»<sup>46</sup>. Gli studi di Michel Dujarier fanno intravedere anche nel padrinateo una figura espressiva della maternità della Chiesa<sup>47</sup>, lo stesso si può dire del battesimo dei bambini che troverà la migliore rappresentazione nell'immagine agostiniana della Chiesa che li porta in braccio<sup>48</sup>.

Un rito essenziale per comprendere la posizione della Chiesa nel sacramento del battesimo è la professione di fede, con la quale si compie la stessa

<sup>43</sup> *Ivi*, 163-164.

<sup>44</sup> GIUSTINO, *Apologia* I, 61; 65 (edizione di L. Rebuli, EMP, Padova 1982, 109, 115).

<sup>45</sup> TRADIZIONE APOSTOLICA, 18 (edizione di B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Westfalen-Aschendorff, Münster 1963, 41).

<sup>46</sup> C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, Borla, Roma 1993, 94.

<sup>47</sup> Cf. M. DUJARIER, *Le cathécuménat et la maternité de l'Église*, in *La Maison Dieu* 71 (1962) 78-93.

<sup>48</sup> Cf. AGOSTINO, *Prima lettera a Bonifacio*, 22, 40 (PL 44, 570). Per il battesimo dei bambini nella Chiesa antica: J.-C. DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, Cerf, Paris 1967; A. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Morcelliana, Brescia 1973.

celebrazione. Azione libera della persona che aderisce, essa è nella realtà espressione della *fides Ecclesiae*, nei suoi contenuti e nel soggetto che la pronuncia. È una prova ulteriore della maternità ecclesiale, che dà ai nuovi figli la sua fede. Col passare del tempo il nucleo trinitario si dilata fino a includere il *credo Ecclesiam*, attestato per la prima volta nell'*Epistula Apostolorum* del 170 circa (DH 1), che diventa occasione per riflettere sulla Chiesa anche come oggetto della fede<sup>49</sup>. La *Tradizione apostolica*, che presenta la forma dialogica, non lo conosce ma riformula il terzo interrogativo: «Credi tu allo Spirito Santo nella santa Chiesa?». Le interpretazioni su questo prolungamento sono diverse: Pierre Nautin lo intende come complemento di luogo, cioè la Chiesa in cui si compie l'azione dello Spirito<sup>50</sup>, mentre Bernard Botte accredita l'idea che il battezzando non poteva professare l'adesione personale se non «dans et par l'Église»<sup>51</sup>. Raggiunta la formulazione definitiva in raccolte che verranno chiamate Credo o Simbolo, questi insegnamenti diventano insieme al “Padre nostro” parte integrante di un altro rito battesimale suggestivo: la *traditio-red-ditio*. Il suo impulso ecclesiologico dispiega la *fides Ecclesiae* in una dimensione diacronica e sincronica, responsabilizzando ogni generazione cristiana nella sua recezione e comunicazione<sup>52</sup>.

#### 4. Un fondamento per l'ecclesiologia

Porta della Chiesa il battesimo è anche una porta per l'ecclesiologia. Il Vaticano II fornisce molte risposte a chi vuole seguire questo percorso riuscendo a far capire perché mai il primo sacramento debba interessare chi fa una teologia della Chiesa. L'obiettivo di questo paragrafo è di limitarsi a

<sup>49</sup> Per l'origine battesimale delle professioni di fede, cf. M. FIEDROWICZ, *Teologia dei padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010, 204-259; sul percorso storico cf. B. SESBOUÉ, *La storia delle professioni di fede*, in L. PIETRI (ed.), *Storia del cristianesimo. Religione - Politica - Cultura*. 1. *Il nuovo popolo di Dio (dalle origini al 250)*, Borla-Città Nuova, Roma 2003, 714-721. Il tema della Chiesa soggetto-oggetto del Credo è approfondito da P. RIO, *Soggetto*, in P. GOYRET - S. MAZZOLINI - A. MUSONI - M. DE SALIS - P. RIO - G. TANGORRA, *Dono e compito. La Chiesa nel simbolo della fede*, Città Nuova, Roma 2012, 19-75.

<sup>50</sup> Cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*, Cerf, Paris 1947, 13-27.

<sup>51</sup> B. BOTTE, *L'assemblée dans la Tradition apostolique*, in *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge XXIII<sup>e</sup> Semaine d'études Liturgiques*, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 87.

<sup>52</sup> Il rito è stato studiato dallo Stenzel, che ne vede le origini nella liturgia occidentale prima che orientale, collocando la datazione tra la fine del III secolo e l'inizio del IV, cf. A. STENZEL, *Il battesimo*, 185-190; 204-207. La *Tradizione Apostolica* non lo conosce, mentre sant'Agostino gli dà molta importanza usandolo ampiamente nelle catechesi ai suoi battezzandi, cf. V. GROSSI, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Augustinianum, Roma 1993.

ordinare i testi “battesimali” del concilio raccogliendoli in tre nuclei di approfondimento: la liturgia, la costituzione della Chiesa e l’ecumenismo. Una premessa importante tocca il rapporto con l’eucaristia. Dove non lo si dice esplicitamente, è il caso dei passaggi ecumenici, appare ovvio che tutti i testi la presuppongono e che essa non può mai essere esclusa quando si parla di una piena incorporazione alla Chiesa. Entrambi i sacramenti sono donati da Cristo e quindi non può esserci alcuna forma di rivalità; piuttosto si deve comprendere come essi debbano essere visti insieme. Ciò che ha inizio con il battesimo viene rinnovato e sostenuto dall’eucaristia, tuttavia non è sostituito o assorbito. È così possibile riconoscere al primo sacramento una ecclesialità specifica e la possibilità di fare ecclesiologia in un certo modo piuttosto che in un altro.

1. La liturgia manifesta la vera natura della Chiesa, a se stessa e al mondo, ed «è soprattutto in essa che il mistero della Chiesa è annunciato, gustato e vissuto»<sup>53</sup>. La stretta corrispondenza fa sì che le due concezioni si influenzino reciprocamente. È dunque normale cercare nella *Sacrosanctum concilium* una ecclesiologia, che alcuni autori trovano addirittura più compiuta della *Lumen gentium*<sup>54</sup>. La Chiesa è colta nella sua duplice fisionomia invisibile-visibile, disposta «in modo tale che quanto in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all’invisibile, l’azione alla contemplazione, il presente alla città futura alla quale tendiamo» (SC 2); e universale-locale, con il vertice del n. 41 che qualifica l’assemblea presieduta dal vescovo come *praecipua manifestatio Ecclesiae*.

Il battesimo non spicca in quantità e i suoi testi teologici sono piuttosto di maniera, se si eccettua la bella sintesi del n. 6, di chiara impronta paolina. Per Henri Bourgeois è la prova che la Costituzione liturgica tenda piuttosto a minimizzarlo, «rispecchiando ancora una mentalità di cristianità, per la quale l’eucaristia è il maggior segno sacramentale, mentre il battesimo è più un rito di passaggio e di integrazione che la sorgente di una spiritualità permanente nella vita cristiana»<sup>55</sup>. La valorizzazione ecclesiologica avviene in maniera

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus* (04-12-1988), 9 (EV 11/ 1579).

<sup>54</sup> È la tesi, discutibile, di G. DOSSETTI, *Per una “Chiesa eucaristica”. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II*, a cura di G. ALBERIGO - G. RUGGIERI, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>55</sup> H. BOURGEOIS, *I sacramenti secondo il concilio Vaticano II*, in B. SESBOUË - H. BOURGEOIS - P. THION, *I segni della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 227. Un studio che spazia sui vari aspetti della teologia battesimale del Vaticano II, compresa la sua prospettiva ecclesiale, è: K.J. BECKER, *L’insegnamento sul battesimo del Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive*, Cittadella, Assisi 1987, 641-686. Rimando anche alla voce *Battesimo* in S. GAROFOLO - T. FEDERICI, *Dizionario del concilio ecumenico Vaticano II*, Unedi, Roma 1969, 649-654; a M. FLORIO, *Il sacramento del battesimo*, in

indiretta, sentendo che sta guidando il passaggio da un'immagine di liturgia giuridico-organizzatrice a una che è «una specie di sviluppo della teologia del battesimo, dove la Chiesa non è altro che il “noi” dei battezzati»<sup>56</sup>. Il paradigma è direttamente suffragato dai nn. 5 e 26 che anticipano l'autocomprensione sacramentale della Chiesa e la concezione ciprianea della *plebs adunata* della *Lumen gentium*, affermando che «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento di unità” (*sacramentum unitatis*), cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò esse riguardano l'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano, secondo la diversità degli stati» (SC 26).

Questa visione porta a riproporre un tema che i precedenti rituali avevano dimenticato e cioè l'assemblea, uno dei principali punti di forza del rinnovamento liturgico. L'opera apostolica ha il compito di generare i figli di Dio e se i mezzi per farlo sono “la fede e il battesimo”, il fine è il raduno in un'assemblea che partecipa alla cena del Signore nella carità (cf. SC 10). La Costituzione si collega all'assemblea fondatrice della pentecoste e alle altre che si sono succedute nel tempo, richiamando la connessione di Atti 2,14 tra l'essere battezzati e l'essere radunati, ma il fine è ancora quello di «riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale con la celebrazione dell'eucaristia» (SC 6). Il primato dell'assemblea può essere interpretato come una versione liturgica di ciò che la *Lumen gentium* compirà in termini ecclesiologici, rovesciando l'ordine dei capitoli secondo e terzo. Prima c'è la convocazione del popolo di Dio e al suo interno si trovano le specificazioni ministeriali o le celebrazioni che esso deve compiere. La valorizzazione ecclesiologica proviene dal riconoscimento di una presenza di Cristo in essa, «lui che ha promesso: “Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro” (Mt 18,20)» (SC 7).

Il testo più chiaro sul fondamento battesimale della liturgia s'incontra in quello che è stato definito «il ritornello della Costituzione»<sup>57</sup>, vale a dire la partecipazione: è “la madre Chiesa” a

«desiderare ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione delle celebrazioni liturgiche, che è richiesta

---

M. FLORIO - C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale*, vol. 1, EDB, Bologna 2004, 85-108, e ad alcuni punti che ho sviluppato in G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il concilio*, EDB, Bologna 2012<sup>2</sup>.

<sup>56</sup> Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*. 7. *L'evento salvifico della comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>, 464.

<sup>57</sup> G. BARAUNA, *La partecipazione attiva principio ispiratore e direttivo della costituzione*, in ID. (ed.), *La sacra liturgia rinnovata dal concilio*, Elledici, Leumann (TO) 1964, 135-199, qui 136. Cf. G. TANGORRA, *La riscoperta del significato ecclesiale della partecipazione*, in F. BATTIATO (e altri), *Il significato pasquale della celebrazione cristiana*. Atti del XLV Convegno liturgico-pastorale dell'Opera della Regalità di N.S.G.C., Centro Ambrosiano, Milano 2004, 67-82.

dalla natura della stessa liturgia e alla quale il popolo cristiano, “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato” (1Pt 2,9; cf. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo (*vi baptismatis ius et officium*)» (SC 14).

È anche l'unico passaggio in cui si accenna al sacerdozio dei fedeli, tema che il testo affronta molto discretamente. La via preferita per affermare la partecipazione è ecclesiological: il ministro ordinato tutela l'apostolicità e assicura il riferimento cristologico ma non esaurisce il carattere ecclesiale del rito. Per questo si sceglie il vocabolo della presidenza, sostenendo che egli non è solo e che pronuncia le preghiere «a nome di tutto il popolo santo e di tutti gli astanti» (SC 33). Accompagnata dagli aggettivi di *actiosa, conscia, plena*, la partecipazione è stimata «non qualcosa di estrinseco o di accessorio, alle azioni liturgiche ma pienamente rispondente alla natura stessa della liturgia, che è azione di tutto il popolo di Dio»<sup>58</sup>. La *praecipua manifestatio* è nella partecipazione dell'assemblea, rammentando pure, contro alcuni eccessi coreografici, che non è una partecipazione puramente esteriore, ma quella che dispone in modo debito «a onorare Dio ed esercitare la carità» (SC 59).

Va riconosciuto che molta strada è stata fatta per conferire tutti questi caratteri alla celebrazione eucaristica. Che questa sia l'azione di una Chiesa radunata, e che costituisca il luogo di varie forme partecipative, nel rispetto dei ruoli, sono cose abbastanza accolte e in molte situazioni vissute. Ma paradossalmente si è complicato ciò che per gli altri sacramenti sembrava più semplice. È il caso del battesimo, la cui celebrazione appare ancora riservata ai pochi intimi e dove l'assemblea non è invocata con la stessa insistenza. Il problema non è di poco conto perché è «da questo punto di vista che abbiamo perduto una certa sensibilità riguardo al carattere comunitario del battesimo»<sup>59</sup>. Molte incertezze potrebbero qui trovare una chiave di soluzione, il pedobattesimo e l'autocomprensione della comunità che, «nel partecipare alla celebrazione battesimale, si ritrova famiglia di Dio, popolo sacerdotale, regale, profetico, un insieme di figli radunati nell'Unigenito del Padre, in forza dello Spirito, mentre un'altra persona (una o più), cioè il battezzando, sta divenendo figlio adottivo del Padre»<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> R. FALSINI, *L'educazione liturgica e la partecipazione attiva*, in F. ANTONELLI - R. FALSINI (edd.), *Commento alla Costituzione liturgica*, Opera Regalità, Milano 1965<sup>3</sup>, 202.

<sup>59</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1982<sup>2</sup>, 142.

<sup>60</sup> A.M. TRIACCA, *Partecipazione*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1441.

2. Per la *Lumen gentium* il battesimo è il perno sacramentale che tiene insieme una serie di temi ecclesiologici. Esso «conforma a Cristo» (LG 7), «eleva allo stato di figli di Dio» (LG 11), «ottiene la salvezza» (LG 24). I primi due capitoli hanno una base battesimale, e le espressioni “tutti”, “insieme”, “noi”, sono una sua evidente allusione. Celebrato nel nome della Trinità, il battesimo non è solo segno dell'appartenenza visibile, ma introduce la Chiesa al mistero della comunione trinitaria, conferendole l'identità di «popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4). Esso «incorpora a Cristo e costituisce popolo di Dio» (LG 31); serve «a raccogliere in unità i figli di Dio» (LG 32); a «riunire nel popolo di Dio e inserire nell'unico corpo di Cristo» (LG 33); attraverso l'unzione dello Spirito Santo consacra il tempio, «per essere un'abitazione (*domum*) spirituale e un sacerdozio santo» (LG 10); rende la Chiesa madre, che «mediante la predicazione e il battesimo genera alla vita nuova i figli» (LG 64). Il n. 15 dell'*Ad gentes* attribuisce quest'azione allo Spirito Santo, riprendendo l'antica immagine del fonte battesimale come utero ecclesiale che genera a nuova vita i credenti in Cristo e li raccoglie nell'unico popolo di Dio.

Il cambio di prospettiva è rispetto alla nozione societaria o per lo meno ad alcuni aspetti di questa visione, come la prevalenza del tratto giuridico e di rapporti interni subordinanti che portavano a una difesa unilaterale del principio gerarchico. Se questa nozione partiva dal sacramento dell'ordine, fissandolo tra Dio e il popolo, il concilio pone in quella posizione il sacramento del battesimo, ottenendo l'effetto di estendere il soggetto alla *congregatio fidelium*. È ciò che Congar chiama il primato dell'ontologia battesimale:

«Esporre i valori comuni a tutti i membri della Chiesa, *prima* di ciò che li può differenziare secondo i loro uffici, o lo stato proprio di vita [...]. Il primo valore è la qualità di discepolo, la dignità propria dell'esistenza cristiana come tale o la realtà di un'ontologia di grazia, in seguito, all'interno di questa realtà, una struttura gerarchica propria di un'organizzazione sociale»<sup>61</sup>.

La conseguenza è di equiparare gli elementi essenziali della Chiesa. A seguito del suo dono invisibile, il battesimo precede ogni distinzione e diventa principio visibile di uguaglianza, «quanto alla dignità e all'azione nell'edificare il corpo di Cristo, che è comune a tutti quanti i fedeli», e di reciproco servizio perché «la distinzione posta dal Signore tra sacri ministri e il resto del popolo di Dio include anche la loro congiunzione» (LG 32).

<sup>61</sup> Y. CONGAR, *Ecco la Chiesa che amo*, Queriniana, Brescia 1979<sup>2</sup>, 9.

Nel battesimo è posta la radice dell'abilitazione al *triplex munus*. Unendo al Cristo e alla Chiesa, esso elargisce il dono sacerdotale, profetico e regale, che dal capo passa al corpo. Non è solo il riconoscimento di una dignità, ma di vivere in pienezza la vita cristiana. Rilevante appare il recupero del sacerdozio battesimale, che si era perso per la polemica antiluterana. Johan Adam Möhler l'aveva introdotto nella sua ecclesiologia e la dottrina conciliare gli è debitore in molti punti. La *Lumen gentium* lo attualizza in due campi: il quotidiano, con l'offerta di una vita santa e testimoniale, e l'azione liturgica. Questo secondo compito precisa che il diritto-dovere della partecipazione non si fonda solo sulla natura ecclesiale della liturgia, come dice la *Sacrosanctum concilium*, ma anche sulla natura ecclesiale del sacerdozio: «I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo (*fideles per baptismum in Ecclesia incorporati*), sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale» (LG 11). In virtù del battesimo essi «concorrono ad offrire l'eucaristia (*in oblationem eucharistiae concurrunt*)» (LG 10), «offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa» (LG 11).

La funzione profetica era tra le più trascurate nella letteratura ecclesiologica, il Concilio la rivaluta facendo della parola di Dio un elemento costitutivo della vita ecclesiale. In questo percorso si inserisce soprattutto la *Dei Verbum*, che non cita mai il battesimo, e in genere la vita liturgica salvo alcuni isolati ma preziosi riferimenti (cf. DV 21; 24-26). Si avverte però la ripresa comunitaria dell'argomento, che porta a riconoscere le "attività comuni" con cui il popolo di Dio fa progredire la tradizione (cf. DV 8) e a esortare «tutti i fedeli cristiani a imparare la "sublime scienza di Gesù Cristo" (*Fil 3,8*) con la frequente lettura delle divine Scritture» (DV 25). Il battesimo fa della Chiesa il *partner* dialogico della rivelazione e luogo del suo ascolto, responsabilizzando il popolo, nella diversità dei ruoli, a custodirla, riconoscerla e trasmetterla. La *Lumen gentium* ne parla al n. 12, riproponendo l'antico tema del *sensus fidei* come *locus theologicus*. Esso è un altro dono del battesimo e riguarda «l'insieme dei fedeli (*universitas fidelium*)», il suo principio ispiratore è lo Spirito, mentre il magistero fa da guida. Il n. 35 si rivolge ai laici, dicendo che Cristo, «il grande profeta» adempie il suo ufficio «non solo per mezzo della gerarchia, ma anche per mezzo dei laici».

Nel battesimo, considerato seme di ogni vocazione (cf. LG 11; 44; PO 12), troviamo inserite le tre classiche articolazioni di clero, religiosi e laici, con rapporti reciproci fondati sul principio della comunione fraterna. Al clero si rammenta che è il battesimo ad autorizzare il conferimento del sacramento dell'ordine e che la loro condizione di battezzati è permanente, di modo che «insieme a tutti coloro che furono rigenerati nell'acqua del battesimo i presbiteri sono fratelli tra fratelli, quali membra dello stesso e unico corpo di Cristo, la cui edificazione è confidata a tutti» (PO 9). Il rapporto tra battesimo e vita consacrata

è ancora più espressivo. La mancanza di un sacramento specifico porta a qualificarla come una scelta radicale della logica battesimale, così da «raccolgere in più grande abbondanza i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici» (LG 44). La vita consacrata diventa così un segno che parla a tutti i battezzati. Nelle sezioni dedicate ai laici il primo sacramento fa da principio strutturale. Il legame consacrazione-missione, che per i vescovi aveva portato a ritrovare la loro dignità e il loro potere non per via giuridica ma sacramentale, vale per laici, cioè «i fedeli cristiani che, incorporati a Cristo con il battesimo, vivono nel mondo» (AG 15). Il battesimo li abilita a render la Chiesa «presente e operosa (*praesentem et actuosam*)» nel mondo (LG 33).

Altri due campi di omogeneità battesimale sono la santità e la missione. Inserendo la prima nella Costituzione sulla Chiesa, il Concilio dà già indicazioni sulle sue intenzioni di far uscire il discorso da una riserva. Essa è possibile a ogni cristiano e il suo codice si trova nell'ontologia battesimale, indicata da Paolo come base del suo sviluppo. La santificazione è l'impegno derivante dalla santità ricevuta nel battesimo (cf. *Rm* 6,1-11). Guida di questo cammino sono le virtù teologali, che il singolo riceve dal battesimo e che può vivere solo nella Chiesa che è «santa, comunità di fede, di speranza e di carità» (LG 8). Fra le tre, la carità è *donum primum et maxime necessarium*, essa «regola tutti i mezzi di santificazione, dà loro forma e li conduce al loro fine» (LG 42). Il concilio tratta la spinosa questione della presenza del peccato nella Chiesa, ponendosi in una posizione dialettica. La santità del battesimo non è l'impeccabilità, come sosteneva l'antico Gioviniano, ma include la continua purificazione, inserisce in una Chiesa che «comprende nel suo seno i peccatori, (che) è santa e insieme ha bisogno di purificazione (*sancta simul et semper purificanda*), perciò si dà incessantemente alla penitenza e al rinnovamento» (LG 8; cf. 15; *GS* 43; *UR* 4)<sup>62</sup>.

L'argomento della missione dà l'occasione di citare alcuni dei quindici testi battesimali dell'*Ad gentes*. Il Decreto riprende il *triplex munus* in modo più dinamico, avvertendo che lo statuto battesimale impedisce la divisione tra cristiani attivi o passivi. «Tutti i fedeli cristiani, infatti, dovunque vivono, sono tenuti a manifestare con l'esempio della vita e la testimonianza della parola l'uomo nuovo, che hanno rivestito nel battesimo, e la forza dello Spirito Santo, dal quale sono stati rinvigoriti con la confermazione» (AG 11). Il n. 36 parla di obbligo, stabilendo una relazione tra l'essere chiamati/raccolti e l'essere inviati:

<sup>62</sup> Un punto sulle varie posizioni teologiche, compresa quella conciliare, del rapporto tra Chiesa e peccato è in E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 731-751. Per la dimensione ecclesiale delle virtù teologali, cf. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001, 209-255

«Tutti i fedeli, come membra di Cristo vivente, al quale sono stati incorporati e configurati mediante il battesimo, la confermazione e l'eucaristia, hanno l'obbligo di cooperare all'espansione e alla dilatazione del suo corpo» (AG 36). I tre sacramenti determinano anche il fine della missione che è l'edificazione della Chiesa, «affinché gli uomini, rinati mediante la parola di Dio, con il battesimo siano aggregati alla Chiesa, la quale, in quanto corpo del Verbo incarnato, riceve nutrimento e vita dalla parola di Dio e dal pane eucaristico» (AG 6). La missione è diversificata secondo le vocazioni, ma l'identità missionaria è comune. Il testo più riuscito su questo concetto è *Apostolicam actuositatem* 2: «Nella Chiesa c'è diversità di ministero, ma unità di missione».

Quest'ultimo Decreto affronta l'argomento dell'apostolato dei laici, che al tempo del concilio era molto discusso. Si trattava di stabilire se attribuirlo a un mandato giuridico oppure a un fondamento teologico. L'unica corrispondenza battesimale dell'*Apostolicam actuositatem* risponde al problema, unendo i primi due sacramenti: «I laici derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo capo. Infatti inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della cresima, sono deputati dal Signore stesso all'apostolato» (AA 3; cf. LG 33). Ciò che s'intende con "apostolato" lo sintetizza il n. 2, identificandolo, sostanzialmente, con la missione, che per i laici apre uno spazio specifico nel mondo. Per alcune sue forme, e soprattutto quando la propria azione assume una veste ufficiale, interviene un riconoscimento dell'autorità ecclesiastica, «che prende il nome di mandato» (AA 24). Il testo parla pure dei carismi, regolandoli con la formula del "diritto-dovere" dei laici di esercitarli per l'edificazione della Chiesa. Ne aveva già parlato la *Lumen gentium* (12), in entrambi i casi senza risolvere la questione del loro rapporto col battesimo. Per Congar «l'aver riportato i carismi all'interno dell'ecclesiologia è uno dei fatti più significativi del concilio»<sup>63</sup>.

Come si è visto le citazioni uniscono, a volte, il battesimo agli altri due sacramenti della confermazione e dell'eucaristia, e ciò avviene soprattutto nell'*Ad gentes* che fa incontrare la formula «sacramenti dell'iniziazione cristiana» (AG 14). La confermazione è frequentemente associata al battesimo nei testi dell'apostolato, mentre l'eucaristia è rivolta al compimento e alla crescita di tutti gli aspetti della vita ecclesiale. Essa sta però spesso da sola e, collezionando i suoi testi, è possibile comporre una "ecclesiologia eucaristica" del Vaticano II. Più trascurata appare invece la confermazione, che non

<sup>63</sup> Y. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1977, 71. Per approfondire il tema in rapporto a una teologia del laicato nella dottrina conciliare, cf. G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, in *Gregorianum* 68 (1987) 57-101.

riceve grandi attenzioni, salvo le poche righe del n. 11 della *Lumen gentium*. Oggi la teologia è concorde nel ritenere battesimo e confermazione come due momenti di un unico evento, tuttavia, poiché la seconda ha la sua sacramentalità, nasce il problema della sua grazia specifica. La linea conciliare è quella della *perfectio baptismi*, per cui gli effetti sono gli stessi, ma in un processo di gradualità che comporta il perfezionamento di alcuni doni del battesimo. Il n. 11 ne individua tre, rendendoli con l'uso del comparativo, tra di essi c'è l'effetto ecclesiologico: «Col sacramento della confermazione (i battezzati) vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa» (LG 11).

3. L'ultimo tema porta a considerare gli articoli dell'appartenenza. Il n. 14 della *Lumen gentium* fa coincidere la necessità del battesimo, fondandola su Gv 3,5, con la necessità della Chiesa. L'argomentazione coordina le due necessità all'unica mediazione di Cristo che si rende presente nella Chiesa. Tale necessità, che rovescia la formula dell'*extra Ecclesiam nulla salus*, deriva dal fatto che solo l'effettiva appartenenza alla Chiesa garantisce tutti i mezzi di salvezza. Si tratta, in altre parole, di rispondere positivamente al progetto divino che è di «santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro, ma di costituirli in un popolo» (LG 9; cf. AA 18). E per questo la Chiesa è necessaria anche per il battesimo, al tempo stesso questo è necessario per la Chiesa, perché il popolo entra in essa, *per ianuam*, attraverso il battesimo. Citando Agostino si ricorda però a coloro che sono “dentro” che l'unità esteriore deve essere accompagnata dall'adesione interna. Poiché la Chiesa è una società visibile animata da una comunione di fede, amore e speranza, lo stesso battesimo non porta alla salvezza «anche se è incorporato (*incorporetur*) alla Chiesa, colui che non persevera nella carità, e rimane nella Chiesa soltanto col corpo ma non col cuore (*corpore sed non corde*)» (LG 14). Per coloro che sono “fuori” non si esprime un giudizio, è però evidente che non si trovano nella condizione di svolgere questa vita ecclesiale, almeno sul piano dell'atto. Tuttavia il n. 16 modula pure per loro un'appartenenza, dicendo anche «coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo sono ordinati (*ordinantur*) al popolo di Dio in vari modi» (LG 16)<sup>64</sup>.

Questo modo dinamico di articolare l'appartenenza apre varie porte al rapporto ecumenico, che la dottrina conciliare presenta con una prospettiva prettamente battesimale. I principali riferimenti si concentrano nella *Lumen*

<sup>64</sup> Ci si chiede se questi modi, oltre a quello della buona coscienza, non renda possibile estendere l'idea del battesimo di desiderio che LG 14, seguendo la tradizione, applica ai catecumeni. Sembra andare in questa direzione la Lettera dell'allora S. Uffizio all'arcivescovo di Boston dell'8 agosto 1949, parlando di desiderio implicito (DH 3870). La questione è strettamente legata all'ecclesiologia ed è uno dei temi classici della sistematica battesimale, vedi F. COURTH, *I sacramenti*, 150-159.

*gentium* e nell'*Unitatis Redintegratio*. Dopo aver superato in LG 8 l'esclusiva identificazione tra corpo mistico e Chiesa cattolica, la Costituzione attribuisce allo Spirito Santo la presenza di beni salvifici comuni, non solo tra i singoli individui ma a livello comunitario. Sono beni interiori ed elementi visibili, che costituiscono fattori di unità e che giustificano lo statuto ecclesiale delle comunità non cattoliche, sebbene in misura diversificata, con il protestantesimo e l'ortodossia. LG 15 mette al primo posto il fatto «che sono battezzati», traendone due dirette conseguenze: riconoscere ai non cattolici la dignità del nome di «cristiani» e che la Chiesa è con essi «congiunta (*coniunctam*) per molteplici ragioni», anche se «non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro». Subito dopo si dà l'elenco delle molteplici ragioni, riaffermando il «battesimo che li unisce a Cristo». L'opzione battesimale ha varie implicazioni nel dialogo ecumenico, la principale che persegue la via conciliare è di dare una base sacramentale e non puramente antropologica al cammino verso l'unità<sup>65</sup>.

Il Concilio non ignora però le differenze e la rinuncia della *Lumen gentium* a impiegare il termine di *incorporatio*, preferendo quello di *coniunctio* per parlare dei cristiani non cattolici, marca l'esistenza di un problema di unità. L'*Unitatis redintegratio* risulta più chiarificatrice inserendo nell'ecclesiologia di comunione il principio di gradualità, che porta a distinguere tra una comunione *plena-non plena* e una comunione *perfecta-non perfecta*. Il sostantivo conferma l'esistenza di una comunione reale, che il testo fonda, ancora una volta, sul dato oggettivo del battesimo: «Coloro infatti che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta (*etsi non perfecta*), con la Chiesa cattolica» (UR 3). L'aggettivo indica invece la coscienza degli impedimenti che si oppongono alla comunione piena che sono tali da ripercuotersi sulla nota storica della cattolicità, in quanto impediscono «che la Chiesa realizzi la pienezza della cattolicità a lei propria in quei figli che le sono certo uniti col battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione» (UR 4).

Il n. 22 del Decreto, che in origine portava il titolo più mirato «il sacramento del battesimo», è una teologia battesimale a sfondo ecumenico. Il cambio di intestazione in «la vita sacramentale» fu giudicato positivamente per la possibilità di allargare la comunione ad altri sacramenti. Si conferma che

<sup>65</sup> La questione resta comunque aperta a nuovi sviluppi e c'è chi considera la cosa troppo o troppo poco. Per Jean-Marie Tillard il riconoscimento comune del battesimo significa che quel che ci unisce è molto più di quel che ci divide, tuttavia egli pure nota che le oscillazioni dipendono dal fatto che, allo stato attuale, non si è ancora dato al battesimo la sua giusta misura ecclesiologica, mentre «du baptême au dernier viatique, l'existence chrétienne n'est rien d'autre que la vie dans la grâce baptismale» (J.-M. TILLARD, *Perspectives nouvelles sur le baptême*, in *Irénikon* 51 [1978] 175).

non è attraverso il battesimo che passa la linea di demarcazione tra l'essere o il non essere in comunione. Esso rappresenta piuttosto «il vincolo sacramentale dell'unità (*vinculum unitatis*)», ma si riafferma la sua natura incipiente, che confluisce nella sua relazione con l'eucaristia. Questa è proposta come meta finale, ma non per motivi simbolici bensì perché indica la presenza di un problema più ampio che sta nel rapporto tra una ecclesiologia battesimale e una ecclesiologia eucaristica<sup>66</sup>. Il battesimo, dunque, non è tutto ed è principio di un cammino, è l'indicativo di una comunione esistente che diventa imperativo della comunione da raggiungere. «La questione ecumenica è tutta qui: partire dalla imperfetta comunione verso la terra promessa della perfetta comunione, che non sarà una confusione ecclesiale ma riconoscimento nell'altra Chiesa di ciò che ciascuna Chiesa ritiene indispensabile per essere riconosciuta tale»<sup>67</sup>.

### 5. Conclusione

“La porta parla”, scriveva Romano Guardini, qui si è cercato di mostrare quanto essa parli alla Chiesa. La celebrazione del battesimo la implica a vari livelli, innanzitutto nel rispetto all'iniziativa divina. Se la Chiesa fosse una creazione umana non avrebbe bisogno del battesimo, salvo interpretandolo come un rito burocratico o esoterico di aggregazione. In quanto convocata dal Padre e radunata dalle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, le è invece necessario, perché «se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (*Gv* 3,5). Il battesimo, inoltre, fa la Chiesa in tutte le sue possibili autocomprensioni di popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito, ed è fatto dalla Chiesa, restituendola al suo ruolo di sposa e di madre. La grazia del battesimo mette pure in gioco il concetto di comunione, che parte dal Cristo «il primogenito di molti fratelli» (*Rm* 8,29). Il dinamismo di queste costruzioni esige però che siano attualizzate da altri momenti di una vita ecclesiale che si nutre di parola e di eucaristia.

Tra le profezie del primo sacramento rientra l'esclusione di ogni forma di privatismo. Esso raggiunge il singolo per inserirlo responsabilmente in una comunità. È inoltre il sacramento di tutti, persino dei bambini, che impedisce alla Chiesa di cedere alle tentazioni elitarie. C'è sempre il sogno legittimo di comunità confessanti, cenacolo ardente di comunione e di missione, ma nella Chiesa dovrebbe esserci posto anche a chi, per varie ragioni, può rivendicare

<sup>66</sup> Cf. A. GONZÁLEZ-MONTES, *Ecclesiologia battesimale ed ecclesiologia eucaristica. Per una metodologia di un'ecclesiologia ecumenica*, in *Studi Ecumenici* 10 (1992) 63-93.

<sup>67</sup> G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, Cittadella, Assisi 2005, 26.

solo il battesimo come forma di appartenenza. Alcune durezze pastorali si spiegano con una scarsa teologia battesimale. La sua totale estensione, che non fa preferenza di persone, e che si riversa sulla stessa sua ministerialità, depone a favore della sua cattolicità. Alle ricchezze teologiche si aggiungono i valori antropologici, come il rispetto della libertà, della scelta fondamentale, del processo di liberazione che strappa l'uomo alla solitudine, illuminando il suo bisogno umano di riunificazione, di sentirsi parte di uno stesso popolo e di una stessa cultura.

L'analisi del significato ecclesiale del battesimo ha davanti a sé molti altri compiti, teologici e pastorali, che qui sono stati solo accennati. I primi comportano uno studio ulteriore su questioni che animano il dibattito odierno, come il concetto di iniziazione, in ciò che la precede e nella relazione con gli altri due sacramenti. Vi sono poi quelle legate al battesimo dei bambini, all'ecumenismo e al dialogo interreligioso. Più problematica è la pastorale, che spesso interviene per ridimensionare le inevitabili idealizzazioni del teologo. Diventa sempre più difficile incontrare comunità che hanno memoria del proprio battesimo o che nutrono l'autocoscienza ecclesiale. La storia mostra che le due cose vanno di pari passo, il rimedio sta perciò nello stesso problema. Occorre una pastorale che torni a parlare del senso ecclesiale del primo sacramento e di una ecclesiologia che sappia fare spazio al principio battesimale. Richiamare la presenza della madre nella comunità radunata può risvegliare appartenenze addormentate. Vuol dire, in concretezza, celebrare il sacramento del battesimo nel ventre generante dell'assemblea.

La porta del battesimo delimita la *domus Ecclesiae*, la «casa spirituale» (1Pt 2,5), edificata «per mezzo dello Spirito» (Ef 2,22), ma essa non è fatta per restare chiusa. Si può scegliere di stare di qua o di là e finché non la si varca non è possibile dire di aver scoperto o fatto esperienza di ciò che essa racchiude. È vero che è il primo passo, che la sua grazia può essere perduta e che ha bisogno di essere continuamente alimentata, ma è il battesimo a trasformare, in modo permanente e ontologico, gli estranei in figli e fratelli, istituendo con quella casa un legame indissolubile. Esso porta in sé il programma di una vita ecclesiale e guida l'intero cammino. Il «vostro battesimo rimanga per voi come uno scudo», scrive Ignazio di Antiochia. Può essere il suggerimento per una migliore conclusione.

Giovanni Tangorra  
giovanni.tangorra@tin.it  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

*Summary*

Baptism can be spoken about in many ways and from a variety of points of view. This article intends to relaunch its ecclesial significance by asking that it be given a more central place within theological reflection. Baptism is the sacrament that inserts a person into the People of God and makes him a member of the Body of Christ. It insures the unity of the Church and disposes all members to live out a concrete expression of ecclesial life. After considering some scriptural perspectives along with the first theological and liturgical tradition concerning the principal images of the Church, the Author examines the baptismal texts of Vatican II and traces a conciliar way of relating the first sacrament with a number of ecclesiological themes. The pastoral conclusion of the article consists in holding to the importance of this vision in order to overcome the contemporary crisis of ecclesial self-understanding.

# COMUNITÀ E CHIESA NELL'ANALISI FENOMENOLOGICA DI EDITH STEIN

## Spunti di riflessione teologica a partire dalla *Internationale Edith-Stein-Bibliographie* di F. Alfieri

Nicola Salato\*

La riflessione fenomenologica sulla comunità e le sue implicanze ecclesio-  
logiche svolge un ruolo centrale nell'ultima fase della ricerca di Edith Stein<sup>1</sup>;  
questa sollecitazione sull'importanza della vita associata nella sua vicenda  
biografica e speculativa, è stata riportata in auge recentemente da una ricerca  
bibliografica di Francesco Alfieri. Questi, nelle premesse del suo libro *Die Re-  
zeption Edith Steins*<sup>2</sup>, ha potuto cogliere, attingendo alla testimonianza di Suor  
Maria Amata Neyer, come lui stesso “confessa” nell'*Einführung*, il *fil rouge*  
che guida gli scritti steiniani: «ricerche vissute in uno spirito comunitario»<sup>3</sup>.  
L'ambiente vitale nel quale maturano le ricerche della fenomenologia si può  
ritenere «essere la nota distintiva per “rileggere” i suoi scritti: la specificità  
della produzione steiniana sta nel fatto che il suo lavoro fin dall'inizio è un

---

\* Professore Associato di *Ecclesiologia*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, sez.  
san Luigi, Napoli.

<sup>1</sup> Cf. N. SALATO, *Senza vita di grazia non c'è Chiesa. Fenomenologia della persona e teologia della  
Chiesa nel pensiero di Edith Stein*, OCD, Roma 2010. Edith Stein, pur toccando tematiche ecclesio-  
logiche, non scrive riflessioni esplicite sul tema della Chiesa. Ella coglie i fermenti di rinnovamento ecclesio-  
logico del suo tempo, non solo per influenza di J.A. Möhler, J.H. Newman, M.J. Scheeben e R. Guardini, ma anche  
grazie ai soggiorni presso l'Abbazia benedettina di Beuron, centro di propagazione del movimento litur-  
gico, che ha avuto un ruolo centrale nel rinnovamento ecclesio-  
logico del “secolo breve”. Infatti, «il rino-  
vamento della coscienza ecclesiale trovò un luogo privilegiato nel movimento liturgico» (A. ACERBI, *Due  
ecclesiologie a confronto. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*,  
EDB, Bologna 1975, 34). Di grande rilievo sono anche le idee che la Stein matura riguardo la coscienza  
ecumenica della Chiesa, che è il luogo (*Lichtung*) in cui Dio s'incarna nel mondo e nella storia, realizzando  
la salvezza dell'umanità anche “oltre i confini della Chiesa visibile”. La Chiesa è quella realtà in cui la  
comunione empatica ha la sua massima realizzazione, essa è «quella struttura che nell'ambito di tutti gli  
ordinamenti terreni è più vicina al regno degli spiriti celesti» (E. STEIN, *Essere finito ed Essere Eterno. Per  
una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma  
1999<sup>3</sup>, 429; d'ora innanzi con EES).

<sup>2</sup> F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012). Fest-  
gabe für M. Amata Neyer* (Sondernummer des Edith Stein Jahrbuches), Vorwort von U. Dobhan, Geleitwort  
von H.-B. Gerl-Falkovitz - A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.

<sup>3</sup> *Ivi*, 34.

lavoro comunitario»<sup>4</sup>. L'aspetto interpersonale non "inghiotte" la persona, ma la sprona verso una ulteriore conoscenza di se stessa, infatti «per vivere la dimensione comunitaria, luogo nel quale matura e si concretizza la relazione interpersonale, occorre prendere atto della nostra individualità personale in tutte le sue manifestazioni»<sup>5</sup>. Su questo "terreno" fenomenologico matureranno nella Stein quelle riflessioni ecclesiologiche, "sparse" nei suoi scritti, che anticiperanno di gran lunga i traguardi del Vaticano II.

### 1. La comunità nell'analisi fenomenologica

La comunità è l'insieme di individui in relazione fra loro e legati da fattori di diversa natura (religiosa, etnica, linguistica, politica...); uno degli elementi strutturanti all'interno di essa è la maturazione da parte delle persone di una specifica identità. «La questione della chiarificazione della possibilità di comprensione reciproca tra gli esseri umani le stava molto a cuore» – scrive R. Ingarden – «così come la questione della possibilità della creazione di una comunità di persone che non fosse necessaria soltanto dal punto di vista teorico, ma anche per la vita e in un certo modo per lei stessa»<sup>6</sup>. La riflessione sulla intersoggettività è un aspetto peculiare all'interno della scuola fenomenologica, infatti non è possibile parlare di un essere umano individuale, senza pensarlo formato all'interno di una comunità. È decisiva questa istanza:

«Io vedo, ascolto, faccio esperienza, scrive Husserl, non solo con miei sensi, ma anche con quelli degli altri e gli altri non esperiscono unicamente mediante i loro sensi ma anche con i miei, ciò si verifica attraverso il comunicarsi della presa d'atto»<sup>7</sup>.

Soltanto all'interno di una vera intersoggettività si diventa persona; senza l'altro/a<sup>8</sup> non si ha la possibilità di crescere, di sviluppare la propria

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, 42.

<sup>6</sup> «Die Frage nach der Klärung der Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung zwischen den Menschen hat sie am meisten bewegt, also die Frage nach der Möglichkeit der Schaffung einer menschlichen Gemeinschaft, welche nicht nur theoretisch, sondern auch für ihr Leben, in gewisser Weise für sie selbst sehr nötig war» (R. INGARDEN, *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 [1979] 472).

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XIII - Erster Teil 1905-1920), hrsg. von I. Kern, Deen Haag, Martinus Nijhoff 1973, 197. L'analisi della *Intersubjektivität* occupa buona parte del *Nachlass* husserliano (Husserliana XIII-XV), che copre un periodo che va dal 1905 al 1935.

<sup>8</sup> La persona, in questa prospettiva, non può essere vista come assoluta individualità, fondata su se stessa, ma in una dimensione intersoggettiva e comunitaria che, paradossalmente, esalta la sua individual-

personalità; anche nella vita della comunità bisogna distinguere tra coscienza (*Bewußtsein*) e vissuto (*Erlebnis*). La comunità si sperimenta come *vissuto comunitario*, senso di appartenenza reciproca, ma non esiste una vera e propria coscienza (*Wir-Bewußtsein*) indipendente dalla coscienza del singolo; la coscienza appartiene alla persona, “io”. Qui si gioca la differenza con Scheler che attribuisce anche alla comunità, persona collettiva, una coscienza, definendola come un orientamento degli atti costantemente compresi nella coscienza di una “persona totale e finita”. Come la persona rimane monoliticamente nella sfera trascendentale ed entra nel mondo solo attraverso gli atti che compie mediante il suo corpo, così anche la comunità, secondo Scheler, viene nel mondo attraverso gli specifici atti interpersonali, ad esempio: comandare, ubbidire, promettere, giurare, compatire. Si condivide il concetto scheleriano del reciproco aprirsi della persona e della comunità negli atti personali, ma non si accetta la definizione assolutamente trascendentale della persona (singola o collettiva) che solo attraverso i suoi atti liberi entrerebbe nel mondo. La Stein non vede la comunità come persona in senso proprio. Essa ha un proprio flusso di vissuti, composto a sua volta dai diversi dei singoli soggetti, uniti, però, in un vissuto comunitario per l'unità di senso dei singoli. Questo flusso di vissuti, come, ad esempio, i sentimenti della simpatia o antipatia tra famiglie o tra popoli, che possono durare anche secoli, supera l'esistenza degli individui, influenzando nel loro sviluppo personale e coinvolgendo diverse generazioni di membri.

«La vita dell'essere umano è una *vita comunitaria* ed è uno *sviluppo nel quale ci si condiziona reciprocamente*. Vivere in comunità con gli esseri umani significa, in buona misura, vederli agire e agire con loro; vivere nelle azioni dell'essere umano, vederle nascere e finire, essere formati da esse e, attraverso esse, aiutare altri a formarsi: la vita umana è una *vita culturale*. Il mondo dell'essere umano è un mondo spirituale pluriforme fatto di persone individuali e di comunità, di forme sociali e opere spirituali. Egli sta in esso, vive in esso, guarda dentro esso, in esso gli vengono incontro l'esistenza e l'umanità»<sup>9</sup>.

ità. Infatti, «la réalisation de la communauté, selon Edith Stein, intervient lorsque ses membres sont libres et conscients de leur responsabilité réciproque et de leur responsabilité envers la communauté» (D. CHARDONNENS, *Edith Stein et le mystère de l'Église*, in *Teresianum* 51 [2000] 76).

<sup>9</sup> «Menschenleben ist *Gemeinschaftsleben* und ist *Werdegang in Wechselbedingtheit*. Mit Menschen in Gemeinschaft leben heißt sie wirken sehen und mit ihnen zusammenwirken; unter Menschenwerken leben, Menschenwerke entstehen und vergehen sehen, von ihnen gebildet werden und andere durch sie bilden helfen: Menschliches Leben ist *Kulturleben*. Die Menschenwelt ist eine vielgestaltige geistige Welt von individuellen Personen und Gemeinschaften, von sozialen Formen und Geisteswerken. In ihr steht er, in ihr lebt er, in sie schaut er hinein, in ihr begegnet ihm Menschendasein und Menschentum» (E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Bearbeitet und eingeleitet

Si sottolinea il delicato passaggio dall'io individuale all'io comunitario, ossia come la persona «possa entrare in comunità di vita (*Lebensgemeinschaft*) con altri soggetti»<sup>10</sup>; a questo livello si parla di vissuto; non esiste un «soggetto comunitario», in quanto il soggetto è sempre individuale, vi è però un vissuto comunitario. L'esempio che viene riportato è il caso di una truppa a cui è venuto meno il comandante; la tristezza non è soltanto del singolo: ad essa partecipano tutti i suoi membri. Infatti è possibile parlare di questa comunione solo se si riconosce l'altro come soggetto e non come oggetto (*Körper*); «quando un soggetto accetta l'altro come soggetto e non gli sta di fronte, ma vive con lui e viene determinato dai suoi moti vitali in questo caso i due soggetti formano una comunità»<sup>11</sup>. Inoltre, nel ricercare quali vissuti individuali siano adatti a costituire un tale vissuto si affronta la tematica della sensibilità e dell'intuizione sensibile. Il fatto che nell'ambito della sensibilità non esiste alcun vivere reciproco ma un ricevere in senso stretto così come viene sottolineato da Scheler, va compreso alla luce del fatto che egli ritiene che le sensazioni estranee e i sentimenti sensibili siano accessibili attraverso la deduzione analogica. La Stein ritiene, invece, che questo sia possibile attraverso l'entropatia.

L'io della persona, nonostante la sua particolarità e la sua singolarità, può entrare in una *comunione di vita* con altri soggetti, così come il soggetto individuale può diventare parte di un soggetto sovraindividuale perciò si conclude affermando che «nella vita attuale di una tale comunità di soggetti o di un soggetto comunitario si possa costituire anche un flusso di vissuto sovraindividuale»<sup>12</sup>. Questa connessione tra individui è

«accessibile mediante l'empatia o la co-empatia, ed eventualmente può persino essere sentita più adeguatamente rispetto a chi ne è stato colpito, ma la tristezza empatizzata in quanto tale presenta, rispetto al contenuto di senso vissuto in modo originario, anche se quest'ultimo è penetrato pienamente in essa, una

---

von B. Beckmann-Zöllner, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, 31; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000, 69).

<sup>10</sup> «[...] eingehen kann in eine *Lebensgemeinschaft* mit anderen Subjekten» (E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, 113; tr. it. *Individuo e comunità*, 162). Questa «comunità di vita» con altri soggetti è possibile proprio perché la Stein pone l'idea di persona alla base della comunità; si rileva, anche qui, l'influsso scheleriano. «La comunità ha il suo fondamento ultimo nell'idea di persona e i valori supremi non sono quelli della comunità ma quelli della persona» (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 201).

<sup>11</sup> «Wo dagegen ein Subjekt das andere als *Subjekt* hinnimmt und ihm nicht gegenübersteht, sondern mit ihm lebt und von seinen Lebensregungen bestimmt wird, da bilden sie miteinander eine *Gemeinschaft*» (E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, 111, tr. it. *Individuo e comunità*, 159-160).

<sup>12</sup> «[...] im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividuellem Erlebnisstrom konstituiert» (*ivi*, 113; tr. it., 162).

modificazione di senso, che permette di designare come individuale il significato stesso, indipendentemente dalla colorazione del suo vissuto»<sup>13</sup>.

In questi passaggi riecheggiano le teorie di Tönnies, del suo libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*<sup>14</sup>. Secondo Tönnies i gruppi si differenziano a seconda della volontà sociale: quando prevale la “volontà naturale” come il legame sociale madre-figlio si ha la *Gemeinschaft* (comunione di sentimento, emozioni...); quando invece prevale la “volontà razionale”, legame sociale finalizzato al conseguimento dei fini prefissati, si ha la *Gesellschaft*. Inoltre, proprio per dare risalto a questi aspetti e per evidenziare la centralità della comunità nella vita associata<sup>15</sup>, viene elaborata dalla Stein una chiara distinzione tra massa e società.

La massa, a differenza della *communitas*, viene definita come «una connessione di individui che si comportano con uniformità, manca ad essa la vera unità interiore di cui vive il tutto»<sup>16</sup>; essa denota un carattere esclusivamente oggettivistico dell'uomo e si pone come negazione dei valori e della struttura personale; contraddice il senso della libertà e della trascendenza e dà vita ad un mondo spersonalizzato (il mondo che Heidegger<sup>17</sup> definisce della “chiacchiera”). Infatti, abolisce la comunicazione interpersonale, perché la relazione entropatica si dà in modo del tutto apparente o non si dà affatto. La massa ha quindi solo una vita psichica, inficiata nel comportamento, e le è estranea la dimensione spirituale. «La loro vita psichica si attua soltanto in modo uniforme a quella degli altri, essi sono legati in unità tra loro dalla comunanza spaziale e conseguentemente ad essa»<sup>18</sup>. Non c'è possibilità di maturazione, quindi, all'interno della massa, dove «un individuo si trova a subire l'influenza della forza vitale di un altro»<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> «Er ist dem verständnisvollen Ein- und Mitfühlen zugänglich – kann evtl. sogar darin adäquater gefühlt werden als von dem Betroffenen selbst –, aber die eingefühlte Trauer als solche zeigt doch dem ursprünglich erlebten Sinnesgehalt gegenüber, auch wenn er voll in sie eingegangen ist, eine Sinnesmodifikation, die es gestattet, den Sinn selbst und abgesehen von seiner Erlebnisfärbung als einen individuellen zu bezeichnen» (ivi, 115; tr. it., 165).

<sup>14</sup> Cf. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und der Socialismus als empirischer Kulturformen* [ed. or. 1887], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

<sup>15</sup> Cf. E. BERNBECK, *Individuum und Gemeinschaft bei Edith Stein*, in *Carmelus* 14/1 (1967) 3-62.

<sup>16</sup> «[Die Masse] ist ein Zusammen <sic> sich gleichförmig verhaltender Individuen. Es fehlt an einer inneren Einheit, aus der heraus das Ganze lebte» (E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, 202, tr. it. *Individuo e comunità*, 259).

<sup>17</sup> Cf. A. CRIMALDI, *Edith Stein interprete di Heidegger*, in *Synaxis* 12 (1994) 467-511; C. FABRO, *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, in *Humanitas* 33 (1978) 485-517.

<sup>18</sup> «Ihr psychisches Leben geschieht nur *gleichförmig* mit dem der anderei, die durch räumliches Beisammensein mit ihnen zur Einheit verbunden sind, und zwar *infolge* dieses Beisammenseins» (E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, 202, tr. it. *Individuo e comunità*, 259).

<sup>19</sup> «[...] Individuum unter dem Einfluß der Lebenszustände des anderei steht» (ivi, 202; tr. it., 259).

Per quanto concerne la società si delinea la realizzazione di un'unione personale e spirituale; infatti, nella società gli individui sono tendenzialmente legati per uno scopo, manca tra loro, però, il legame personale che è proprio della comunione. La società è caratterizzata dalla razionalizzazione dei rapporti ed è mancante di una storia e di una tradizione. Inoltre, manca alla società, come alla massa, un'unità di vita, infatti nella comunità «gli individui si offrono spontaneamente l'uno all'altro, sono aperti gli uni verso gli altri e non hanno l'atteggiamento artificioso della società, in cui ci si considera reciprocamente degli oggetti, chiudendosi»<sup>20</sup>.

In definitiva, occorre evidenziare l'importanza di questo aspetto nei confronti della singola persona, perché essa deve offrire attraverso l'educazione (aspetto questo che sarà fortemente ripreso nei suoi successivi studi sulla persona), la possibilità di trasformare le potenzialità della persona in *habitus*. Siamo distanti dal pensiero heideggeriano, dove l'Esserci viene a perdersi al di dentro dell'anonimato, del mondo della “chiacchiera” (il mondo del “man”, cioè del *si* impersonale), confondendosi nell'agire di tutti quanti gli altri. L'Esserci infatti è chiuso in se stesso, anche per quanto concerne il pensiero sulla morte. Per Heidegger vi sarebbe esperienza della propria morte, ma non di quella degli altri; «l'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esser-ci in se stesso»<sup>21</sup>. La fenomenologia naturalmente non condivide questo pensiero. La morte viene infatti esperita attraverso il semplice veder morire l'altro; è in relazione agli altri, dunque, che si diventa persona.

Questa “idea” di comunità presenta delle forti connessioni con il mistero della Chiesa, anche se questa non si riduce alla semplice associazione o aggregazione. Non a caso la stessa *Qāhāl*-assemblea israelitica non fu mai «considerata come una massa d'individui giustapposti, e sempre essa rimase “un tutto vivo, che comportava una delimitazione organica dei diritti, delle responsabilità e dei doveri di ognuno” (J. Hempel)»<sup>22</sup>. La concezione, maturata dalla Stein, sulla Chiesa poggia, come un edificio, le sue fondamenta sull'analisi fenomenologica della persona umana, dando vita ad una impostazione epistemologicamente innovativa per la stessa ecclesiologia (correlazione persona/Chiesa<sup>23</sup>).

<sup>20</sup> [...] wenn und so weit die Individuen einander naiv hingegeben sind, füreinander „geöffnet“ sind und nicht jene künstliche „Gesellschaft“ – Einstellung haben, in der eine den anderen als Objekt betrachtet und sich gegen ihn verschließt» (*ivi*, 172; tr. it., 226).

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1970, 394.

<sup>22</sup> J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, tr. it. G. Bernabei, Città Nuova, Roma 1968, 19.

<sup>23</sup> Cf. N. SALATO, *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesio-logico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

## 2. La Chiesa – Comunità: tra natura, libertà e Grazia

In ragione di quanto detto, nell'ultima parte del suo *opus magnum*, la Stein evidenzia che l'unione di Cristo-capo, con le membra ossia la Chiesa-come comunione di persone, avviene attraverso la «natura, la libertà e la grazia»<sup>24</sup>, categorie fondamentali per un'antropologia filosofica. La natura è lo stato in cui gli uomini nascono, indica i caratteri propri di ciascuna persona. L'essere umano è infatti dotato di corpo materiale (*Körper*), che lo indica nella sua concretezza o fisicità. L'espressione esteriore o fisicità del corpo è animata, però, da una sorta di sentimento interiore che genera un'energia che lo pervade<sup>25</sup> e che lo rende espressione di vita vissuta (*Leib*).

Quindi, un corpo che ha sensazioni non è semplicemente fisicità, ma è organico-vivente. «Perciò è il mio corpo vivente (*Leib*) e non solo corpo (*Körper*), è il mio “corpo vivente”, è mio come nessun'altra cosa è mia, perché abito in esso come nella mia dimora “innata” e sento ciò che succede in esso, e sentendo lo percepisco»<sup>26</sup>. La natura, vista nella sua corporeità, ha un ruolo fondamentale, perché ogni conoscenza inizia con la percezione, la quale utilizza i sensi, che sono funzioni del corpo. Esso viene ad essere quindi il luogo della manifestazione degli eventi dell'anima, per cui anche l'ira, l'angoscia che io posso avvertire, si trasformano immediatamente in atteggiamenti corporei.

Ritorna qui lo stesso discorso che Husserl aveva fatto a proposito del rapporto *Leib* e *Geist* che sono uniti in modo del tutto peculiare:

«L'uomo nei suoi movimenti nelle sue azioni, nei suoi discorsi, nei suoi scritti ecc. non è una mera connessione, il collegamento di una cosa detta anima e di un'altra detta corpo proprio. Il corpo proprio (*Leib*) è, in quanto tale, un corpo proprio colmo della psiche. Ogni movimento del corpo proprio è colmo di psichicità, il venire e l'andare lo stare in piedi e lo stare seduto, il correre e il ballare ecc.»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> EES, 532.

<sup>25</sup> Cf. E. STEIN, *Introduzione alla Filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>26</sup> EES, 389.

<sup>27</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini con rev. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002. Quest'opera apparve per la prima volta come contributo al primo volume dello *Jahrbuch*, diretto dallo stesso Husserl (pubblicata ad Halle nel 1913, riedita da M. Niemeier nel 1922 e nel 1928). Un'altra edizione riveduta e corretta dallo stesso Husserl apparve come terzo volume della collana *Husserliana* pubblicata dall'Archivio-Husserl di Lovanio, grazie a W. Biemel, nel 1950. Gli altri due volumi *Ideen II* e *III*, apparvero nel 1952 nei volumi IV e V della collana *Husserliana*, sempre a cura di M. Biemel. La Stein nel 1918 aveva preparato per il maestro una seconda elaborazione di *Ideen II*, si può quindi supporre che Husserl avesse dato alla Stein una serie di manoscritti lasciandole la possibilità di scegliere (cf. M. BIEMEL, *Introduzione del curatore dell'edizione originale*, in E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia*, XI-XVII, 633).

Il corpo ha un ruolo fondamentale, così anche «chi riceve in sé il corpo del Signore, vedrà santificato il suo stesso corpo vivente»<sup>28</sup>. In un saggio del 1932, la Stein afferma che le parole evangeliche del Verbo fatto carne stanno a dimostrare, che anche lo spirituale si rende visibile attraverso il corpo. Riguardo al tema della natura corporea dell'uomo, ella si preoccupa successivamente di comprendere se il «nucleo (*Kern*) della persona»<sup>29</sup> s'identifichi con l'anima, se cioè l'anima formi tutta la persona, se stessa e il corpo, oppure se nel fondo dell'interiorità si debba cercare il principio formale, un'anima dell'anima<sup>30</sup>.

Questo non è possibile comprenderlo fino in fondo, in quanto il sovransensibile pur esprimendo la nostra natura resta sempre qualcosa di misterioso e di non facile accesso.

«Siccome l'anima è una realtà spirituale personale, il suo intimo, la sua particolarità intrinseca, insomma la sua essenza da cui scaturiscono le sue forze e l'interazione della sua vita non sono soltanto cosa ignota, che noi ammettiamo come dato per spiegare i fatti spirituali, sperimentabili, ma sono anche qualcosa che può divenirci chiaro e tangibile pur se rimane sempre misterioso»<sup>31</sup>.

Collegato al rapporto natura-corpo, c'è il tema della libertà, che è la capacità della persona di disporre di sé: la persona si auto-determina nella libertà in rapporto a se stesso, all'altro e al mondo. Ciascuno

«[...] è libero perché è “padrone delle sue azioni”, perché determina da sé la propria vita mediante atti liberi. Gli atti liberi sono la prima sfera di dominio della persona. Poiché però attraverso il suo agire essa ha un influsso informante sul corpo e sull'anima, la “natura umana” che le è propria è sotto il suo dominio; e poiché può intervenire mediante la sua azione spirituale-corporea anche nel mondo circostante, esercita un potere anche su di esso che può definire “mio”»<sup>32</sup>.

La concezione della libertà è sulla linea di Tommaso<sup>33</sup>; infatti la Stein evidenzia che se Dio è la causa prima della grazia, la libertà dell'uomo che colla-

<sup>28</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, 96.

<sup>29</sup> E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003, 261.

<sup>30</sup> Cf. *ivi*, 263.

<sup>31</sup> E. STEIN, *Il castello interiore*, in *Id.*, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, antologia di testi a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, 145-146.

<sup>32</sup> EES, 397.

<sup>33</sup> Sulla libertà in S. Tommaso si veda *STh* I, q. 83; I-II, q. 17; II-II, q. 183; III, 8, 3 ad I; *Contra Gentes* III, 135; *De Malo* q. VI.

bora con Dio ne è la causa seconda; questo si collega al principio generale di Tommaso “la grazia suppone e perfeziona la natura”. L'uomo possiede come proprio solo l'atto libero, ed è quindi con la libertà propria che, può acquisire meriti soprannaturali. Questi aspetti erano emersi già nei suoi primi scritti, soprattutto in riferimento alla corrente empirista e a D. Hume; tale corrente di pensiero, togliendo all'uomo la possibilità di trascendere ciò che è empiricamente verificabile, abolisce la capacità dell'uomo di un reale rapporto di conoscenza con Dio.

Sul tema della natura e della libertà s'inserisce quello della grazia, che è un dono libero e gratuito di Dio in cui Egli comunica se stesso all'uomo rendendolo partecipe delle relazioni divine. Il carattere della grazia è dialogico/personale, in quanto la grazia non toglie all'uomo la libertà, ma anzi lo rende libero<sup>34</sup>.

«La Grazia è lo Spirito di Dio che viene, l'amore divino che si riversa su di noi. Nella fede la grazia che abbiamo ricevuto oggettivamente viene da noi assunta soggettivamente [...]. La Grazia che prende dimora nell'anima, diviene, nella fede, visibile allo spirito, spiritualmente acquisita. Inoltre essa viene attivamente afferrata dall'anima, ricevuta come sua proprietà»<sup>35</sup>.

La Stein, come Tommaso<sup>36</sup>, definisce la grazia non solo come l'amore di colui che dona, ma anche la risposta di colui che riceve il dono. È quanto la teologia scolastica ha tradizionalmente trattato sotto la categoria di grazia increata e creata; la prima corrisponde a Dio stesso che si auto-comunica in Cristo, mediante lo Spirito mentre la seconda è risultato ed effetto della presenza di Dio nell'uomo.

<sup>34</sup> Viene superata “tacitamente” l'annosa questione della salvezza dell'uomo e del suo rapporto con Dio. Edith Stein evidenzia, anche a partire dalla sua personale vicenda biografica, che Dio non salva senza il concorso dell'uomo. Questi sono gli stessi risultati del Concilio di Trento, sessione VI, c.1, can. 5-6. Si veda al riguardo: *DH* 1521, 1555, 1556; di fatti contro Giansenio che affermava l'irresistibilità della grazia di Dio, viene dichiarato che la volontà umana può resistere alla grazia (*DH* 2002-2204).

<sup>35</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in ID., *Natura Persona Mistica*, 112.

<sup>36</sup> Tommaso parla della grazia come «dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo» (*STh* I-II, q. 110, a. 1.), inoltre è «una partecipazione della natura divina» (*STh* I-II, q. 110, a. 1). La grazia «risiede nell'essenza dell'anima. Infatti, l'uomo, come partecipa alla conoscenza divina con la virtù della fede mediante la facoltà dell'intelletto e all'amore divino con la virtù della carità mediante la facoltà volitiva, così partecipa alla natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione, mediante la natura dell'anima» (*STh* I-II, q. 110, a. 4). Allo stesso modo, Tommaso parla della componente umana nell'esperienza della grazia come *qualitas* e *donum abituale* che assume nella persona; su questo interessante tema si può vedere l'accurata presentazione di G. MANCA, *La Grazia. Dialogo di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 81-93 (*Presenza divina e grazia creata nella Summa Teologica di san Tommaso d'Aquino*).

La grazia fonda la libertà e questa non entra in competizione con essa, ma stabilisce un “dialogo di comunione”. La libera iniziativa della grazia di Dio, non rimane estrinseca alla natura dell’uomo,

«[...] la vita di grazia non può restare separata dalla vita naturale, ma deve diventare una sola cosa con essa; la grazia non può non penetrare l’uomo tutto intero, anima e corpo. Quando l’intelletto, è illuminato dalla “luce soprannaturale”, questo significa che la grazia ha aperto gli occhi dello spirito per le verità di fede; ma, in questo momento, le verità soprannaturali non restano accanto a ciò che è conosciuto con l’intelletto naturale (questo sarebbe possibile solo se l’uno o l’altro o entrambi fossero un “sapere morto”, e non vivo possesso dello spirito), ma deve verificarsi un confronto; perché l’intelletto è uno, e quanto possiede conoscitivamente è un’unità; ciò che di nuovo vi accogliamo, lo accogliamo sulla base di ciò che abbiamo già fatto spiritualmente nostro [...]»<sup>37</sup>.

La grazia determina l’uomo sia a livello ontologico sia esistenziale; Dio comunica se stesso nella sua essenza uni-trina e l’uomo diventa partecipe della natura divina. La partecipazione alla vita divina non relega l’uomo in una sorta di stasi intellettuale e spirituale, in quanto la grazia non chiude la ricerca della verità bloccando così la propria formazione scientifica:

«la grazia non libera lo studioso cristiano dalla necessità di una profonda formazione scientifica per quanto questa sia raggiungibile da lui, così come d’altra parte non lo esenta dai doveri professionali naturali. Chi non volesse curarsi di questo, confidando senza motivo sull’aiuto della grazia, rimarrebbe di gran lunga indietro rispetto al ricercatore profondo e coscienzioso non cristiano»<sup>38</sup>.

La Chiesa, però, non è solo il mezzo di salvezza, lo strumento privilegiato di cui Dio si serve per comunicare la grazia, è la salvezza stessa nella sua forma storica e visibile. «È la nuova vita della grazia, che vivifica la Chiesa e che per suo tramite è comunicata ai suoi membri. Senza vita di grazia non c’è Chiesa»<sup>39</sup>.

In definitiva, il recupero ad opera della Stein di una corretta istanza intersoggettiva, su di uno sfondo teologico, contribuisce a costruire un’immagine di Chiesa che è in linea con quel movimento di rinnovamento del XX secolo, attraverso cui l’ecclesiologia esce dal tunnel “asfissiante” di una concezione

<sup>37</sup> E. STEIN, *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1994, 115.

<sup>38</sup> EES, 58-59.

<sup>39</sup> *Ivi*, 430.

“solo” societaria, giuridicamente costituita e organizzata, e inizia a percorrere le strade di una teologia della Chiesa non falsata dagli esiti nefasti del soggettivismo di una certa filosofia moderna<sup>40</sup>. Una tale caratterizzazione tesa a recuperare l'interpersonalità dell'uomo, facilita l'unione della dimensione umana e quella divina nella Chiesa superando, già a suo tempo, la visione gerarchica, basata esclusivamente sulla visibilità.

### Conclusione

Tornando alla ricerca di Alfieri, che ci ha offerto l'occasione di riflettere su alcuni aspetti, oggi di grande rilievo per la *ragione teologica*, sempre nell'*Einführung*, egli ritiene indispensabile, per la comprensione del contesto comunitario degli scritti della Stein, il confronto con altre due filosofe: Hedwig Conrad-Martius<sup>41</sup> e Gerda Walther<sup>42</sup>. La prima ha avuto uno stretto contatto con la Stein, non solo per scambio di idee e di riflessioni, ma anche per un legame di profonda amicizia e la condivisione di un'altra confessione cristiana. Lo stesso Alfieri attraverso lungimiranza ermeneutica e lunghi soggiorni presso la *Bayerische Staatsbibliothek* (che raccoglie il *Nachlass* della Conrad-Martius e della Walther) ha potuto rendersi conto di questo profondo scambio intellettuale tra le tre filosofe, nato già nelle prime frequentazioni al Circolo di Göttingen. Gli scritti e il *Nachlass* della Stein, (compresi i manoscritti), furono originariamente conservati presso l'Archivio Husserl di Lovanio, fondato dal francescano H.-L. Van Breda e in un secondo momento custoditi nel Carmelo di Köhln. Alfieri ha studiato, in un soggiorno presso l'Archivio francescano di Sint-Truiden (Olanda), il carteggio personale di Van Breda, nel quale ha visto il grande interesse di costui per i manoscritti della Stein; tale interesse si è successivamente concretizzato nell'edizione dei primi due volumi della *Edith Steins Werke* (ESW), rispettivamente *Kreuzeswissenschaft* (1950) e *Endliches*

<sup>40</sup> Cf. X. TILLIETTE, *L'idea della Chiesa nella filosofia moderna*, in ID., *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorizio, AVE, Roma 1994, 173-270.

<sup>41</sup> Una bibliografia completa delle opere di H. Conrad-Martius, dei suoi articoli, saggi, e traduzioni, e della letteratura critica sulla sua figura e sul suo pensiero si trova in F. ALFIERI, *Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity Illustrated by Eberhard Avé-Lallemant*, in *Axiomathes* 18 (2008) 515-531; ID., *Bio-bibliographical Note*, in *Axiomathes* 18 (2008) 533-542; ID., *Nota Bio-bibliografica su Hedwig Conrad-Martius*, in A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (edd.), *Edith Stein - Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Giuseppe Laterza, Bari 2010, 463-483.

<sup>42</sup> In egual misura Alfieri ha anche curato una bibliografia completa dei manoscritti di Gerda Walther, conservati nell'archivio della *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco: F. ALFIERI, *Nota Bio-bibliografica su Gerda Walther*, in A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (edd.), *Edith Stein - Hedwig Conrad-Martius - Gerda Walther. Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità*, Giuseppe Laterza, Bari 2011, 825-850.

*und ewiges Sein* (1950). In seguito, con il trasferimento dell'Archivio steiniano al Carmelo di Köln, continuò l'edizione critica delle opere (ESW), ma non più sotto la direzione dell'*Husserl-Archiv*. Il grande merito di M.A. Neyer, oltre a quello di recepire l'importanza del fondamento comunitario degli scritti steiniani, è stato, indubbiamente, quello sia di continuare le ESW sia di sostenere l'interessante programma di H.-B. Gerl-Falkovitz che prevedeva una nuova edizione delle opere dal titolo *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA).

Il lettore della ricerca di Alfieri avrà a disposizione un quadro pressoché esaustivo degli scritti della Stein: la prima sezione riguarda le opere (ESW) in lingua tedesca, e tutte le traduzioni che si sono avute nel corso degli anni. Lo stesso criterio viene seguito per le ESGA: si procede ad elencare la serie di volumi editi in lingua tedesca, per poi passare in rassegna le numerose traduzioni che si sono avute nel tempo. Segue la bibliografia secondaria (studi) sull'Autrice che è suddivisa per annate e per ordine alfabetico, utilizzando una numerazione progressiva. Nella bibliografia secondaria oltre alle monografie sull'autrice e ai volumi collettanei sono presenti anche le recensioni di questi testi. Alfieri, dove lo ha ritenuto necessario, ha indicato alcuni suggerimenti o piste di lavoro, elaborate in questi anni di ricerca. Inoltre, laddove è stato possibile, sono stati inseriti anche i codici ISSN ed ISBN affinché il lettore sia agevolato nella reperibilità dei testi. Gli studiosi del pensiero della Stein non potranno non munirsi di questo prezioso strumento di lavoro, che in oltre 500 pagine, riporta ben 2855 titoli, costituendo un punto di riferimento per chi voglia orientarsi nella sua opera che nella scuola fenomenologica brilla per l'altissimo rigore metodologico e la profonda onestà intellettuale e i cui riverberi sul pensiero teologico sono ancora da recuperare e valorizzare.

Nicola Salato  
 nicola.salato@virgilio.it  
 Pontificia Facoltà Teologica  
 dell'Italia Meridionale  
 – sez. san Luigi  
 Via Petrarca, 115  
 80122 Napoli

### *Summary*

The characteristic that marks the impressive wealth of mature reflection of Edith Stein (1891-1942) is the implied correlation between philosophy and theology. This note which takes as its point of departure a recent research

of the literature by Francesco Alfieri, tries to grasp the developments of her personal ecclesiological concept of community as developed in a contribution that appeared in the *Jahrbuch* edited by Husserl. The union between the community – not only as a simple “aggregation” of people – and the Church, is based on three fundamental dimensions: nature/body, freedom and grace. It is from these aspects that we can speak of the Church in its inherent tension between charism and institution.



## **RECENSIONI**



A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et "Lumen gentium"*, Lethielleux-Groupe DDB, Paris 2011, 630 p.

Non del tutto compreso quand'era in vita, posto in ombra da un concilio che non l'ha visto protagonista, e ancora di più da un post-concilio che sembra averlo dimenticato, Charles Journet (1891-1975) resta uno degli autori più acuti del panorama ecclesiologicalo del XX secolo. Teologo della Chiesa, tema principale della sua produzione, egli s'inserisce nella corrente rinnovatrice con l'elaborazione di un pensiero originale, anche se il radicamento nella grande tradizione lo fa sentire passato. Tra i suoi meriti non si possono dimenticare l'intensa attività culturale, intessuta di dialogo con i movimenti del proprio tempo e culminata nella fondazione della rivista *Nova et Vetera* (1926); l'impegno per una teologia in grado di cogliere le sfide di un secolo segnato dall'orrore di due guerre mondiali e, non ultima, l'integrità di una vita interamente spesa al servizio del Vangelo. Tra i suoi grandi estimatori vi sono personaggi di spicco, come J. Maritain, Y. Congar e soprattutto Paolo VI, che gli è debitore di tante idee sulla Chiesa e che lo creò cardinale il 22 febbraio 1965, permettendogli di partecipare all'ultima sessione del concilio, quando però la *Lumen gentium* era già stata approvata.

Il voluminoso saggio di Alexandra Diriar, arricchito da una prefazione del cardinal Cottier, rende in qualche modo giustizia al grande maestro, accollandosi una prova non semplice, frutto di una tesi dottorale che le è valso il premio H. de Lubac. Anche se non è nominato, Journet è tutto nel titolo, mentre il sottotitolo presenta l'intenzione di riprendere il n. 7 della *LG*. Lo si fa esaminando le convergenze e lasciando intendere quanto il teologo ginevrino avrebbe potuto contribuire a una migliore sistemazione dell'articolo. La ricerca è disturbata dalle frequenti critiche all'ecclesiologia postconciliare, di cui si raccolgono i frutti, ma verso la quale si rivolge l'accusa di aver de-teologizzato il discorso sulla Chiesa. Se ne comprende la ragione: l'autrice intende dimostrare come ciò dipenda dal fatto di aver praticamente cancellato la nozione della Chiesa corpo di Cristo, equivocando le intenzioni del Vaticano II. La rivalutazione di questa immagine, pilastro dell'ecclesiologia *journetiana*, diventa perciò lo scopo centrale dell'opera, fino a considerarla «concept régulateur en ecclésiologie» (126).

Il lavoro si presenta diviso in tre parti, ognuna composta di due densi capitoli, a loro volta corredati da un invasivo apparato di note a piè di pagina. I titoli delle sezioni danno l'impressione di un libro nel libro, tuttavia i frequenti quadri sintetici, e l'abilità a procedere per incastro, saldando in successione i vari argomenti, aiutano ad avanzare con ordine e a non perdere di vista il filo conduttore. I tre nuclei di approfondimento sono comunque molto chiari: l'ec-

clesiologia della *LG*; i presupposti filosofici dell'analogia antropologica, base della nozione di Chiesa corpo di Cristo; l'esplorazione di alcuni contributi del card. Journet. Metodo e linguaggio sono specialistici e lo è anche il proposito che, detto in termini più ampi, compie un'operazione di scavo nell'ontologia e nella linguistica ecclesiale, aprendo il dibattito con una domanda identitaria di grande impatto: «Quand nous parlons d'«Église», qu'entendons-nous désigner?» (190). Il pensiero di Journet fa da leva per l'elaborazione delle risposte. Il vasto materiale impedisce una recensione dettagliata, per cui mi limiterò a segnalare due passaggi: il primo sulla questione conciliare e il secondo sullo specifico di Journet.

Il Vaticano II è punto di partenza per l'acquisizione dei dati e perché considerato come uno spartiacque della nozione della Chiesa corpo di Cristo, con il passaggio dall'interesse del periodo precedente alla rimozione successiva. L'autrice attesta tale allontanamento con alcune note bibliografiche che suscitano un evidente imbarazzo (vedi la nota 6 di p. 131); s'impegna quindi a sfatare l'idea che tale oblio sia dipeso dalla volontà dei padri conciliari. Parere diffuso, infatti, è il declassamento conciliare di questa immagine: a livello quantitativo, per avervi dedicato il solo numero 7 della *LG*, e qualitativo, per aver privilegiato altre nozioni che nel postconcilio hanno poi avuto maggior fortuna: popolo di Dio, sacramento e comunione. La risposta segue due piste: un bilancio di questi *trois concept-clés*, per rilevare difetti e pregi della loro ricezione (i primi prevalgono però sui secondi), e la rilettura del concilio, al fine di onorare la «réelle présence de la notion d'Église corps du Christ» (133).

Lo studio conciliare attraversa una rigorosa analisi degli Atti, con l'esame dei numerosi interventi dei padri e delle discussioni in aula. Il malessere intorno alla nostra nozione è evidente, essa giunge alla sua redazione finale solo dopo aver attraversato il guado di quattro nodi interpretativi: l'esclusivismo, il sociologismo giuridico, lo spiritualismo e l'inadattabilità ecumenica. Più che commentare il testo finale (poteva essere opportuno), l'autrice mostra i vari retroscena del cammino del n. 7 della *LG*, consentendo di comprendere le linee ecclesologiche di allora. Si riconoscono le perplessità e le reticenze, tuttavia si può affermare che il Vaticano II *conforte l'hypothèse* di non aver affatto abolito l'immagine ma piuttosto di averla purificata e rilanciata. Ciò è stato ottenuto tornando alla visione paolina-patristica e con un'operazione di "equilibratura", data dal ricorso all'analogia (il *tamquam*) e all'immagine della Sposa, che meglio tutela la distinzione tra il Cristo e la Chiesa. Si ricorda, perciò, che non era in discussione la nozione, «mais la manière dont elle était appliqué» (187).

Lo sviluppo di questa tesi procede di pari passo con la riflessione su altri temi, che pure hanno conosciuto percorsi tortuosi nella storia della *LG*. Due su tutti: la definizione dello Spirito "anima della Chiesa" e la questione

*de membris*. Sul primo c'era il rischio del monofisismo ecclesiologico che ha guidato il graduale passaggio dall'uso assoluto del primo schema («Spiritus est Anima») alla sfumatura del testo attuale («seu anima»). Tuttavia Diriarit ritiene che il concilio non abbia bloccato la terminologia e difende con calore l'idea che si possa ancora parlare «de l'Esprit Saint comme âme de l'Église» (153), anche perché i padri sono stati poi paradossalmente concordi nel definire lo Spirito “principio di vita, unità e moto”, che altro non è se non la definizione essenziale dell'anima. Ciò conferma la necessità di un'analisi antropologica che, come si è accennato, occupa tutta la seconda parte e che viene giudicata come la seconda causa dell'oblio della nozione di Chiesa corpo di Cristo. Sull'altra questione sono note le fatiche del *de membris*, tali da farne l'ostacolo principale alla definizione univoca della Chiesa corpo di Cristo. Alla fine si preferì non usare il termine e trasferire l'intera questione nel capitolo sul popolo di Dio, coi tre gradi di appartenenza (cf. *LG* 14-15). Ma anche qui le cose non sono del tutto scontate e l'autrice solleva l'esigenza di una chiarificazione linguistica, ritenendo che l'uso analogico del termine “membro” permetterebbe «une solution se prêtant à moins d'ambiguïté» (171).

All'opera di Journet sono esplicitamente dedicati i due capitoli finali. La volontà di ricollegare un filo interrotto nel discorso “teologico” sulla Chiesa, col rimedio di riproporre l'immagine di Chiesa corpo di Cristo, trova nella scelta dell'autore ginevrino una tappa quasi obbligata. Il compito assunto non è però di ricostruire tutta una ecclesiologia, bensì di «confronter quelques-unes de ses intuitions avec le debat actuel» (334). Tra i punti salienti: il legame tra ecclesiologia e soteriologia; la correlazione tra ecclesiologia, cristologia e pneumatologia; la capacità di tradurre la complessità della Chiesa in un procedimento che non trascura le altre nozioni; l'analogia antropologica (dell'uomo corpo e anima) con cui Journet ha affrontato quella che considerava una questione capitale e cioè il rapporto tra il divino e l'umano nella Chiesa; la coestensività.

Ogni sistema è retto da alcuni principi chiave e, senza fare torto agli altri, mi sembra che due emergano con chiarezza: la carità e la coestensività. L'oscillazione del suo tempo tra il visibile e l'invisibile della Chiesa condusse Journet a cercare le vie di una ecclesiologia unitaria, trovandola nella nozione del Corpo di Cristo. Questa veniva però spiegata tramite l'originale intuizione dell'analogia antropologica appresa alla scuola aristotelico-tomista. La Chiesa (come Cristo e come l'uomo) si compone di una dimensione invisibile (l'anima) e di una visibile (il corpo), i due aspetti non si confondono ma sono inseparabili e interagiscono tra loro. L'anima è l'elemento trascendente, il corpo è l'elemento visibile con le sue diverse componenti, comprese quelle istituzionali. Il ruolo dell'anima nel corpo è quello esercitato dallo Spirito nel

corpo ecclesiale. Egli è il principio vitale della Chiesa, come l'anima lo è per ogni essere vivente. Per evitare il fraintendimento ipostatico Journet elaborò la distinzione tra anima increata (lo Spirito Santo) e anima creata (la carità), quest'ultima intesa come *point de contact* che rende la Chiesa atta a ricevere i doni di grazia. Da virtù riservata alla spiritualità individuale, la carità entra in ecclesiologia con l'autorità di una componente essenziale. Diriar lo dice scrivendo che «definir la charité come âme créé de l'Église c'est placer celle-ci au coeur de la définition de l'Église» (429).

La relazione della Chiesa con Cristo e con lo Spirito passa attraverso l'amore. Questo amore è nel tutto, ma quanto più i membri sapranno agire nell'amore, tanto più manifesteranno l'essere della Chiesa. Per non cadere nel romanticismo, Journet lo cristifica e, da buon sistematico, lo compone di vari elementi. Detto in breve, con le sue stesse parole, è la «carità in tanto che culturale, sacramentale, orientata».

L'eucaristia assume un valore tutto particolare, perché sacramento dell'amore e dell'unità della Chiesa, ma Diriar pone in rilievo anche il concetto di comunione dei santi con cui il teologo svizzero risolveva la questione dei peccatori. Questi restano membri della Chiesa non tanto a causa della fede, come voleva la posizione tradizionale, ma della solidarietà che unisce all'amore dei giusti. La comunione nell'amore è intercomunicazione e la carità, dono creato dell'Amore increato, informa e unisce la Chiesa. Quanto queste idee siano entrate nel concilio lo si vede, per esempio, dalla nozione di "comunione" della *LG*, e dalle parole pronunciate da Paolo VI nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare: «Dobbiamo protenderci verso la "Chiesa della carità"» (*EV* 1/ 166\*).

L'esposizione del principio di coestensività rappresenta l'aspetto più innovativo del volume. Non che l'idea fosse sconosciuta, ma lo erano il metodo argomentativo e le sue applicazioni a problemi che oggi stanno all'ordine del giorno, come la mediazione salvifica della Chiesa, l'interpretazione dell'*Extra Ecclesiam nulla salus* e il dialogo interreligioso. La definizione più esauriente del principio è in una citazione dello stesso Journet: «Dov'è l'anima della Chiesa, lì è il suo corpo; viceversa, dove è il corpo della Chiesa, là è la sua anima». L'autrice eleva il concetto a una dignità assiomatica e ne fa la radiografia, esaminandone validità, attualità e implicazioni. In nome della coestensività ritiene improponibili le teorie correnti che risolvono la questione distinguendo tra una grazia ecclesiale e una non ecclesiale (Dupuis). La Chiesa non è mai separata dal Cristo e dallo Spirito e se essa appartiene al disegno di Dio allora non può mai essere esclusa in ogni discorso sulla salvezza.

L'obiezione principale sta nel rapporto con lo Spirito e cioè se una simile tesi non rischi d'identificare la sua azione con l'azione della Chiesa sottra-

endogli quello spazio di libertà che non pochi autori definiscono come un agire “al di fuori dei confini della Chiesa”. Il modo in cui l’autrice espone la risposta di Journet riporta alla domanda essenziale posta all’inizio di questa recensione. Si tratta, infatti, di chiarificare cosa si intenda con il termine “Chiesa”: se lo si comprende in senso restrittivo, limitandosi a indicare gli elementi istituzionali o la comunità dei battezzati, si ritorna alle precomprensioni della manualistica, mortificandone la vera natura; se invece si accoglie una visione ampia, come quella percorsa dalla prospettiva dell’*Ecclesia ab Abel*, se ne potranno cogliere gli autentici spazi di realizzazione. Il principio di coestensività rende analogica anche la visibilità e permette di riconoscere all’interno di un medesimo corpo diversi gradi di appartenenza, in potenza e atto, perfetta o virtuale. Il risultato di questo approccio è in una frase spesso ripetuta dallo stesso Journet, «l’Église, l’unique Église, est plus vaste qu’elle ne sait». Nell’intenzione dell’autrice essa spiega il senso del volume e lo conclude: la Chiesa corpo di Cristo «è presente ovunque sono presenti il Cristo e lo Spirito. Le sue frontiere sorpassano ciò che possiamo immaginare, perché sono a misura di un amore che “supera ogni conoscenza” (Ef 3,19)» (548).

Che dire al termine di questo percorso, per forza di cose riassuntivo? Si tratta innanzitutto di cogliere la provocazione di fondo. Che da parte dell’ecclesiologia contemporanea vi sia stato se non l’abbandono, per lo meno una disattenzione verso la nozione della Chiesa corpo di Cristo è innegabile. Un sintagma ecclesiologico nato sotto il segno del rifiuto (Vaticano I) e che nel periodo immediatamente precedente al Vaticano II aveva visto un autentico schieramento di forze favorevoli, appoggiate dal magistero (Pio XII); che non molto tempo fa appariva come la migliore definizione in grado di convogliare il riscatto da un’ecclesiologia societaria, sembra in effetti giunto al capolinea. Benché le motivazioni siano, forse, da ricercare anche nel fatto che il tema ha esaurito prospettive ulteriori di ricerca, questa rimessa a fuoco non va sottovalutata. Il monito della Commissione teologica è stato molto forte: «Senza il ricorso al paragone del corpo di Cristo applicato alla comunità dei discepoli di Gesù, è assolutamente impossibile cogliere la realtà della Chiesa» (EV 9/1683). Tuttavia tornare a farne il concetto regolatore, valutandolo come quello che meglio tutela la “teologia” della Chiesa, appare eccessivo, visto che anche le altre nozioni sono teologiche, compreso il vituperato “popolo di Dio”.

La ripresa del pensiero di Journet merita certamente un elogio. Esempio di una ecclesiologia speculativa, il suo nome è oggi quasi sinonimo di conservazione, un giudizio affrettato che non tiene conto di qualità che invece ne fanno addirittura un precursore della LG. La sua indagine sull’essere della Chiesa, in un tempo ostacolato dalla comprensione “bellarminiana” (nel libro di Diriar c’è troppo anti-bellarminismo) e dal dualismo seguito alla Riforma

tra diritto e carità, merita di essere approfondita. Per una giusta collocazione può essere utile ricordare l'opinione di due degli autorevoli ammiratori citati all'inizio. Maritain riconosce spesso il debito teologico, confessando: «Per comprendere il mistero della Chiesa non conosco guida migliore del card. Journet, che da più di cinquant'anni è il mio maestro in questo campo» (*La Chiesa di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1977<sup>3</sup>, 18). Nel suo principale libro sulla storia delle dottrine ecclesiologicalhe, Congar (che nelle recensioni coeve non ha comunque risparmiato critiche) trova invece lo spazio per dedicare al teologo svizzero un posto in quello che è stato chiamato "il secolo della Chiesa", definendolo in questi termini: «L'opera dogmatica più profonda in ecclesiologia è stata quella di Charles Journet» (*L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 465).

Eppure è diventato difficile, oggi, trovare un ecclesiologo che lo citi, almeno non in qualche fredda nota bibliografica relegata in fondo alla pagina. Il rilancio paziente e appassionato di Diriarth giunge quindi a proposito. La sua rilettura non ha solo valore storico-archeologico ma è una recezione teologica rigenerante. Il lettore acquista la possibilità di familiarizzarsi con concetti e teorie che se da una parte lasciano il gusto di tornare a leggere i testi del cardinale ginevrino, dall'altra costringono a pensare. La stretta connessione tra ecclesiologia, antropologia e soteriologia; la ricollocazione della carità e, soprattutto, l'esposizione del principio di coestensività, sono convincenti e aprono vasti orizzonti. Inoltre non si perde mai tempo nell'interessarsi a un grande autore e quello che Journet può ancora dire è stato messo in evidenza. Qui pure, tuttavia, è possibile qualche osservazione. Senza riprendere alcune critiche di contenuto contemporanee all'epoca dei fatti (celebre la disputa con E. Mura sulla distinzione tra anima increata e creata), resta il disagio per l'uso del metodo filosofico (le quattro cause) e l'assenza di una prospettiva storica. I concetti sono importanti, ma essi possono produrre l'uso eccessivo di tecnicismi e di un linguaggio astratto, cui non sfugge lo stesso volume recensito.

Giovanni Tangorra

J. ERNESTI, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 374 p.

*Il Papa dimenticato - Der vergessene Papst*, la biographie que Jörg Ernesti, professeur d'histoire de l'Église à l'Institut philosophico-teologico de Bresanone (Brixen), vient de consacrer au pape Paul VI emprunte son titre à un documentaire diffusé sur la RAI en décembre 2006. A la différence d'autres

biographies du pape brescian publiées récemment en Italie (Giselda Adornato, Cristina Siccardi, Andrea Torielli), elle se concentre pour l'essentiel sur les années du pontificat (1963-1978). La vie de Giovanni Battista Montini jusqu'à son élection au trône de Pierre (21 juin 1963) n'occupe qu' "une place modeste" dans l'économie de l'ouvrage (une quarantaine de pages sur plus de trois cents). Ce choix, discutable pour les années de l'enfance et de la formation à Brescia où les sources sont nombreuses (notamment la très riche correspondance familiale), est en revanche pleinement justifié pour la période romaine (FUCI, Secrétairerie d'Etat) et l'épiscopat milanais où les archives sont encore en grande partie inaccessibles. En historien scrupuleux, l'A. se refuse de trancher là où les documents ne le permettent pas. Sur la question, tant débattue, de la nomination de Montini à l'archevêché de Milan en novembre 1954, sans se prononcer sur le fond (*Abschiebung oder Qualifizierung ?*), il observe toutefois qu'elle représentait "tout sauf une humiliation" (*alles andere als seine Demütigung*) pour le futur pontife, comme aurait pu l'être sa nomination dans un diocèse de moindre importance. Les déclarations successives de l'archevêque Montini et par la suite du pape Paul VI ne laissent d'ailleurs pas entrevoir la moindre critique à l'égard de Pie XII. C'est d'ailleurs l'une des clefs d'interprétation de l'ensemble du pontificat: Paul VI est bien plus l'héritier de Pie XII que de son prédécesseur immédiat Jean XXIII. L'A. reprend largement à son compte ce jugement de l'hebdomadaire *Der Spiegel* à la fin du concile : « Der Karriere, dem Temperament, dem Charakter und der Auffassung von seinem Amt nach hat er weit mehr mit Pacelli als mit Roncalli gemein » (125). A la différence de ses deux prédécesseurs, Paul VI n'avait fait aucune expérience à l'étranger avant le pontificat : en ce sens, il fut, bien plus qu'eux, « un pape italien » (312) si l'on entend par là l'extrême attention qu'il porta jusqu'à la fin de son règne aux affaires italiennes. L'épilogue tragique de l'affaire Moro en est le plus bel exemple : la supplique vibrante adressée par le vieux pape malade à Dieu, lors des funérailles de l'homme d'Etat italien en la basilique Saint-Jean-de-Latran le 9 mai 1978, sont à ranger, selon l'A., parmi les textes les plus importants du pontificat. La périodisation de ce dernier, qui correspond aux trois principaux chapitres de l'ouvrage, est assez classique : la période du Concile (1963-1965), la crise de l'après-Concile (1966-1970), le renouveau des dernières années (1971-1978). L'A. met bien en lumière le rôle décisif du pape Montini à Vatican II dont il sortit complètement "épuisé" aux dires de ses proches. C'est à son activité inlassable de "médiateur" entre la majorité et la minorité que l'Eglise post-conciliaire doit d'avoir évité un schisme de grande ampleur. Sa disparation prématurée à la fin du Concile lui aurait d'ailleurs assuré une autre place dans l'histoire : « Man hätte in ihm einen grossen Reformier sowie den "Retter des Konzils" gesehen

und ihn zu den grössten Päpsten der jüngeren Pastgeschichte gezählt » (306). L'ouvrage s'attarde longuement sur les deux réformes les plus significatives du pontificat : la réforme liturgique, la réforme de la Curie. Alors que son rôle exact dans la mise en œuvre de la première reste encore largement à découvrir sur la base des sources, l'impulsion qu'il donna à la seconde ne fait aucun doute : « Bei der Reform der Kurie erwies sich Paul VI also tatkräftig, zielstrebig, sicher und kundig wie in kaum in einem Berich » (155). Tout en soulignant l'importance des développements en matière d'œcuménisme, l'A. pointe l'une des faiblesses de la politique de dialogue de Paul VI à l'égard de l'orthodoxie: n'avoir pas réussi à associer le patriarcat de Moscou à ses rencontres au sommet avec le patriarche de Constantinople. L'image positive de Paul VI s'est considérablement obscurcie après la publication de l'encyclique *Humanae vitae* (20-08-1968). En quelques jours, le pape du dialogue et du progrès social est devenu "le pape de la pilule" (*Pillen-Papst*). L'A. ne minimise pas l'importance de ce tournant majeur, mais se refuse d'y voir une césure absolue entre deux moments du pontificat. Il fait observer, de manière assez intéressante, que si le rappel plutôt ferme (*erret omnino, qui arbitretur*) de la doctrine traditionnelle de l'Eglise en matière de contraception a pu éloigner de nombreux couples de la pratique religieuse, l'éloge du mariage et de la famille a pu dans le même temps favoriser la crise du sacerdoce et de la vie religieuse. La politique d'ouverture à l'Est (la fameuse Ostpolitik) est l'objet d'une appréciation mitigée dans la dernière partie du livre. Sans en méconnaître les mérites pour la survie des Eglises derrière le rideau de fer, l'ouvrage se montre assez sévère sur ces effets à moyen terme : « Man mag sogar umgekehrt fragen, ob nicht die vatikanische Ostpolitik den inneren Widerstand der Christen im Osten letztlich geschwächt und damit zu einer Verlängerung ihrer Leiden beigetragen » (275). Ce jugement très critique sur l'Ostpolitik tend toutefois à en minimiser les résultats en matière de défense des droits de l'homme (que l'on songe à la participation du Saint-Siège à la conférence d'Helsinki et à ses suites). Plus convaincantes sont, en revanche, les pages, très neuves, que l'A. consacre à l'art moderne. Soulignant la grande sensibilité de Paul VI à l'égard de la création contemporaine, surtout dans le domaine des arts plastiques (peinture, sculpture), l'A. n'hésite pas à parler d'un "style paulinien" en matière d'architecture religieuse (Le Corbusier, Botta, Böhm). Après les tourments de l'après-Concile, l'Année Sainte de 1975, véritable succès populaire, semble inaugurer une phase plus sereine du pontificat. Le dernier Paul VI annonce déjà Jean-Paul II : qu'il s'agisse de la reprise en main disciplinaire (surtout à l'égard des traditionalistes de Mgr Lefebvre), mais aussi, de manière plus surprenante, de "l'invention" des Journées mondiales de la jeunesse lors du dimanche de Rameaux en 1975. L'A. insiste,

en conclusion, sur “l’ambivalence” (*Zwiespältigkeit*) du pontificat : à la fois ouvert et conservateur, réformiste et attaché à la tradition, très “Européen” et sensible aux problèmes du Tiers-Monde. Sans apporter d’éléments fondamentalement nouveaux, s’appuyant en avant tout sur les textes de Paul VI et les témoignages publiés de ses proches (son secrétaire Mgr Pasquale Macchi, le philosophe Jean Guitton), la biographie solide et sans fioritures de Ernesti renouvelle, sur bien des points, par l’acuité de ses jugements d’historien, notre regard sur un pape injustement “oublié” auquel l’histoire ne pourra que rendre justice comme l’écrivait son successeur, le cardinal Albino Luciani, le futur Jean-Paul Ier, au lendemain de sa disparition.

*Philippe Chenaux*

E. HERMS, *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 496 p.

E. HERMS, *Kirche in der Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 454 p.

I due volumi sono a firma di Eilert Herms, teologo evangelico-luterano tedesco, professore emerito e già decano della Facoltà evangelica dell’Università di Tubinga, noto come studioso di F. Schleiermacher e come autore di importanti monografie su temi di teologia sistematica, gnoseologia ed etica, ma anche come quello studioso la cui proposta di rivedere criticamente il metodo del dialogo ecumenico attirò, negli anni ’80, l’attenzione di J. Ratzinger (cf. *Luther und die Einheit der Kirchen* [1983], ripubblicato in J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 119-130), dando inizio a un proficuo e finora ininterrotto scambio epistolare tra i due teologi e alla nascita, nel 2001, di un’Area internazionale e interconfessionale di ricerca con sede all’Università Lateranense (una presentazione dei risultati più recenti dell’Area si trova in A. SABETTA [ed.], *Fidei doctrinae fundamentum*, LUP, Città del Vaticano 2013).

Herms considera le due monografie, contenenti suoi testi apparsi in riviste e in miscelanee, a cui sono stati aggiunti alcuni contributi finora mai pubblicati, un’unica opera di ecclesiologia. Esse toccano numerosi argomenti ecclesiologici, affrontati da e ricondotti verso un unico punto d’interpretazione, straordinariamente importante per la concezione della Chiesa: l’idea di dover riconoscere che la “visibilità corporea” – ossia la *Leibhaftigkeit*, da intendere come “spazialità terrena”, “istituzionalità” – fa parte dell’essenza stessa della Chiesa, per cui la Chiesa è luogo terreno e intrastorico della verità del Vangelo. Come viene ben spiegato nell’introduzione al volume *Kirche*

- *Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, si tratta di un modo di vedere che non è in opposizione alla classica definizione luterana della Chiesa come realtà essenzialmente nascosta. Al contrario: rispecchiando le originarie intuizioni ecclesologiche della Riforma, esso protegge tale definizione di fronte ai pericolosi fraintendimenti verificatisi in diversi periodi della storia, quando la teologia e la prassi del protestantesimo hanno ridotto il significato del termine “nascondimento” alla sola “invisibilità”, giudicando l’aspetto visibile della vita ecclesiale – inclusa la sua struttura e, in alcuni casi, persino la sua dottrina – come “tradizione puramente umana” e, quindi, non essenziale e superflua. L’Autore mette subito in chiaro: l’intenzione originaria della Riforma non è quella di distinguere nella Chiesa tra ciò che in essa è visibile e ciò che è invisibile, per conferire poi importanza all’invisibilità, ma quella di proporre una rinnovata concezione della sua “corporeità” visibile (cf. XIII).

I sedici capitoli del primo volume e i quindici del secondo offrono una ricca e rigorosa riflessione che approfondisce la visione della complessa realtà della Chiesa e, a partire da essa, la dinamica delle relazioni tra le Chiese e, inoltre, tra queste e la società. Il tutto elaborato e concretizzato, nelle sue applicazioni ecclesologiche, sul fondamento di un unico orizzonte ermeneutico: quello della teologia fondamentale, ossia della teologia della Rivelazione. A parere di Herms, questo orizzonte è il più appropriato per parlare della Chiesa, dato che è l’unico che riesce a mettere in luce la ricchezza del suo essere *creatura* e *instrumentum Verbi* e, di conseguenza, la realtà della *cooperatio* tra Dio e l’uomo che tale essere implica. Infatti, la Chiesa è il luogo dell’attuarsi della verità dell’azione creatrice/sostenitrice di Dio Trinità, che poi è la stessa verità concernente la Rivelazione in Cristo: cioè che Dio trinitario agisce, conferisce la grazia quando e come a Lui piace, ma non senza un coinvolgimento “corporeo”, “visibile”, “percepibile con i sensi” di coloro che sono stati creati a Sua “immagine e somiglianza”. Come l’incarnazione del *Logos* del Padre mediante lo Spirito Santo si è svolta in condizioni di coinvolgimento della vita “corporea” degli uomini e di loro *cooperatio*, e come la forma originaria dell’Evangelo, la vita testimoniale di Gesù, aveva l’aspetto della “corporeità”, anche la testimonianza dell’Evangelo che Gesù ha fondato come strumento della Sua testimonianza, la comunità dei credenti appunto, non può che essere “corporea”.

Secondo Herms, la chiave di volta dell’ecclesiologia sta nel comprendere in modo corretto, corrispondente cioè alle intenzioni originarie dell’evento della rivelazione di Dio in Cristo, il significato e le implicazioni della “corporeità” di cui si fa menzione. Essa, come già detto, implica l’importanza nella Chiesa di ciò che è “visibile”, ossia di quelle dinamiche e di quegli aspetti che sono propri della “visibilità” di una realtà che possiede “forma sociale”. Una

“forma sociale”, però, corrispondente all’agire di Dio trinitario, che «mediante il Suo autoripresentarsi nella testimonianza corporea di vita del Suo *Logos* incarnato, per mezzo dello Spirito Santo, ha creato la comunità di fede come comunità corporea *in modo tale* (e in quanto *tale*) e *per lo scopo*, affinché la forma corporea di vita di questa comunità – ossia la corporea (cioè ordinata istituzionalmente) prassi della sua originaria testimonianza compiuta con responsabilità – possa venir utilizzata, fino alla fine dei tempi, come strumento del Suo autoripresentarsi, per mezzo dello Spirito Santo, nella corporea prassi testimoniale della Chiesa» (xviii).

Allo stesso tempo, pur nella consapevolezza di una simile (“corporea”) partecipazione *cooperativa* all’agire salvifico di Dio, corrispondente alle dinamiche originarie del Suo stesso autorendersi presente, la comunità dei credenti deve essere conscia della responsabilità per la propria “forma sociale”, la propria “visibilità” (istituzionale, dottrinale, culturale/liturgica...), e perciò deve saper apprezzare e curare tale forma. Detta responsabilità implica che ogni “agire corporeo”, “visibile”, “istituzionale” della Chiesa debba essere un agire responsabile. Ed è proprio questa la verità che ha voluto rimarcare la Riforma, mettendo in luce che «il corporeo vivere e agire degli uomini continua a svolgersi nelle condizioni poste dall’illuminazione ricevuta mediante la rivelazione di Cristo e dalla loro partecipazione al Corpo di Cristo secondo la legge di una *cooperatio* tra uomini e Dio» (xvi). Dunque il vivere e l’agire “corporeo” della comunità sono responsabili solo quando la forma della sua testimonianza e la sua efficacia sono prive di tendenze di “attivismo”; solo quando rimangono nella mano di Dio, il quale, mediante il Suo autorendersi presente nella Parola, tramite lo Spirito, continua a creare e mantenere la comunità dei credenti.

Queste considerazioni ecclesologiche rappresentano la cornice tematica e, soprattutto, ermeneutica all’interno della quale l’Autore iscrive e sviluppa tutti i capitoli dei due volumi. I primi due capitoli del volume *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, dedicati ai temi del neoprottestantesimo e della concezione luterana della Chiesa, sono un’appassionata riflessione apologetica sulla necessità di riscoprire ciò che è implicito e ciò che costituisce i confini dell’identità storica (“corporea”) della Chiesa. Pur trattandosi di un’identità in divenire, essa non può essere fluida, mutante, così come non lo può essere il Vangelo testimoniato da Gesù Cristo. Il terzo e il quarto capitolo contengono, perciò, un tentativo di riflessione sul fondamento che è e dev’essere presente nella Chiesa come garanzia della sua identità storica quale comunità di Cristo. I capitoli successivi affrontano la questione dell’ordine nella Chiesa – in particolare dell’ufficio pastorale e dottrinale (Pfarramt, Lehramt...) – come aspetto essenziale della “corporeità” ecclesiale. Esso,

spiega l'Autore, non è affatto in contrapposizione all'autorità del canone biblico, dato che questo è, sì, normativo per la vita e la forma sociale "corporea" della *communio Christi fidelium*, ma non si può dimenticare che il canone dell'originaria testimonianza cristiana necessitò di essere fissato in modo rigoroso e da parte di un'autorità. Tale fatto mette in luce come istanza di prima importanza l'ufficio episcopale e il Magistero.

Herms dedica a questo tema – solitamente poco frequentato da parte della teologia protestante – una lunga riflessione, articolata in più capitoli, esaminando le condizioni sotto le quali tale ufficio è da considerare parte strutturale, e quindi imprescindibile, dell'essenza della Chiesa quale strumento del Vangelo di Cristo. Come per i temi precedenti, anche in questo caso cerca di rimarcare il contributo della Riforma alla corretta comprensione e prassi dell'episcopato e del Magistero, facendo allo stesso tempo una critica disamina di quelle posizioni teologiche e di quelle situazioni storiche del protestantesimo moderno e contemporaneo che hanno frainteso e, di conseguenza, relativizzato tali uffici. Lo stesso spirito di rispettosa e comunque puntuale revisione critica – desiderosa di richiamare i cristiani di confessione evangelico-luterana al vero valore e significato delle intenzioni riformatrici di Lutero – anima l'ultimo capitolo del primo volume (*L'importanza per le Chiese evangeliche del movimento ecumenico della Chiesa romano-cattolica*, 443-464), concepito come discorso di congedo dalla Facoltà di Tubinga. Esso merita di essere letto con attenzione per diversi motivi.

Prima di tutto perché si tratta di un testo che, insieme all'introduzione, funge da chiave interpretativa di tutto il primo volume, introducendo le intuizioni di fondo della posizione ecclesiologica dell'Autore. Allo stesso tempo, chi conosce il prof. Herms da vicino non può non riconoscere che esso contiene una ben riuscita sintesi di quelle che sono le idee e le posizioni basilari della sua teologia ecumenica, molte volte capita con difficoltà sia da parte romano-cattolica che evangelico-luterana. Herms scrive come chi è fiero di appartenere alla tradizione ecclesiale e teologica della Riforma, considerandola un dono per tutta la cristianità. Ecco perché non ritiene serio e fruttuoso quel dialogo ecumenico tra cattolici e luterani che non riesce a valorizzare la specificità di tale tradizione. Tuttavia egli scrive con la consapevolezza di chi conosce anche i punti deboli del luteranesimo, quelli che si creano quando subentra una visione limitante della sua vita e prassi ecclesiale e del suo patrimonio dottrinale e teologico. È per questo che l'Autore, convinto della necessità di un "aggiornamento" delle Chiese luterane, pone ai loro responsabili e ai loro teologi una serie di precise domande, riguardanti, in particolare, la cura della Chiesa come istituzione. Ma prima ancora egli invita a riacquisire uno sguardo più ampio sulla Chiesa, sulla sua vita, prassi e dottrina, che veda la

Chiesa come parte integrante del complesso e dinamico contesto dell'evento salvifico di Dio trinitario. Esso è stato riproposto dal Concilio Vaticano II, dando impulso per la Chiesa cattolico-romana ad un significativo rinnovamento, che, a parere di Herms, non può che essere desiderato anche da parte della cristianità evangelico-luterana.

Il secondo volume, *Kirche in der Gesellschaft*, si occupa di temi riguardanti il rapporto tra Chiesa e società, studiato e presentato nell'ambito di una concezione teologico-sociologica della Chiesa. Gli argomenti trattati sono: l'importanza della Chiesa per la democrazia; la Chiesa come realtà "di popolo", "regionale", "nazionale", "di Stato", "libera" e "confessionale"; il concetto di religione civile interpretato dal punto di vista della teologia sistematica; le comunità religiose e le Chiese come portatrici di responsabilità sociale; le diaconie nella Chiesa e la società/prassi di mercato: questioni di *governance*; la "efficienza" nel contesto della vocazione ecclesiale; la necessità, le difficoltà e le *chance* delle istituzioni religiose nel contesto delle società complesse; l'interpretazione teologica della visione codiciale (civile/ecclesiastica) della Chiesa come corporazione di diritto pubblico; il contributo delle Chiese al processo di creazione dell'identità sociale nelle società multiculturali; situazioni e prospettive delle Chiese nel contesto dell'unificazione dell'Europa a cavallo tra XX e XXI secolo, e altri ancora.

Collocandosi nell'orizzonte teologico-fondamentale, l'Autore si mostra convinto del fatto che per un fruttuoso approfondimento di tali argomenti sia necessario superare la contrapposizione tra la sociologia teologica e quella extrateologica della Chiesa, contrapposizione che poggia sull'erroneo presupposto di voler considerare i termini della dottrina ecclesiale, sviluppati alla luce della concezione cristiana della realtà, come radicalmente differenti da quelli sviluppati a partire dalle fonti di conoscenza proprie della natura umana. Il fatto è che le possibilità conoscitive che determinano la concezione cristiana hanno una vocazione universale, sono cioè destinate a tutti gli uomini, *strutturalmente* predisposti a poterle avvicinare. L'Autore, di conseguenza, si preoccupa di dimostrare che ogni riflessione sull'esistenza della Chiesa all'interno della società dev'essere fatta nell'ambito di una riflessione più ampia riguardante l'esistenza della religione nel contesto della convivenza umana in generale. Ma il valore di tale scelta ermeneutica è anche teologico, facendo capire che una comunità cristiana può comprendere se stessa in modo appropriato solo se riconosce di essere la compiuta forma intrastorica della realtà chiamata "religione", di essere, insomma, *essenziale* per la convivenza tra le persone umane di tutto il mondo e, perciò, di dover essere sempre e ovunque *avvicinabile* da ognuna di esse. Herms, inoltre, dedica ampio spazio alla riflessione sul nesso tra la dimensione so-

ciale di un gruppo di ispirazione religiosa e le dinamiche interpersonali della società nel senso ampio del termine, annotando giustamente la complessità di tale nesso, dato che le dinamiche sociali di un gruppo religioso si fondano su una concezione della vita e del mondo (della sua origine e della sua finalità) che supera l'ordinaria esperienza sociale.

Molte sono le implicazioni di una simile visione della religione all'interno della società e l'Autore le descrive nella prima parte del volume. Nella seconda parte, invece, presenta e tratta l'esistenza della Chiesa nella società come caso specifico di un'esistenza religiosa, mettendo in luce che la Chiesa, da un lato, è soggetta a tutti quei condizionamenti da parte della società che si verificano nel caso di ogni comunità di ispirazione religiosa, dall'altro, che essa, come tutti gli altri gruppi religiosi, esercita il suo influsso sulla sfera esistenziale della società. Eppure, a parere di Herms, la prospettiva teologico-fondamentale invita la sociologia, in particolare quella teologica, a una lettura più attenta dell'esistenza ecclesiale quale fenomeno sociale; a saper intercettare, cioè, la verità sull'esistenza "corporea" (storica) della Chiesa quale esistenza voluta da Dio per essere luogo visibile del Suo salvifico autorendersi presente nel mondo, nella storia, nella società, mediante il quale Egli invita gli uomini alla comunione con Lui e a instaurare rapporti di unità tra di loro. Il fatto che la visibile "costruzione sociale" della comunità dei credenti rimane, malgrado i condizionamenti storici e sociali, determinata sostanzialmente dall'evento rivelativo di Dio trinitario invita la comunità a vivere la sua esperienza relazionale con fiducia nella promessa del Signore. Anche se il mondo non è ancora in-formato dalla relazionalità vissuta cristianamente, la Chiesa deve continuare a credere che è tramite essa, il suo essere "corpo" visibile, che Dio trinitario intende manifestare agli uomini la propria "multiforme sapienza" (cf. *Ef* 3,10).

I due volumi di Herms permettono, a un lettore cattolico-romano, di imparare molto sull'ecclesiologia di tradizione dottrinale e teologica della Riforma luterana. Tuttavia, i temi e le riflessioni in essi contenuti oltrepassano abbondantemente una cornice strettamente confessionale, sia per la loro importanza sia per il modo in cui l'Autore riesce a condurre le sue rigorose e ben documentate argomentazioni. Certo, lo stile espositivo non favorisce una "lettura vacanziera", ma la fatica di leggere i due volumi viene ripagata dalla possibilità di confrontarsi con un pensiero formulato ed esposto con serietà scientifica, fedeltà alla tradizione della Riforma, e anche, mi si permetta di evidenziarlo, con onestà intellettuale e sincero rispetto nei confronti della dottrina cattolico-romana.

G. MARCONI, *Poesie latine di Jean Racine*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2013, 130 p.

La presente pubblicazione di Giampietro Marconi costituisce il ventiseiesimo volume della collana, oltremodo qualificata per contenuti e metodo, *Scriptores latini*, fondata da Antonio Traglia e diretta dallo stesso Marconi. In essa l'Autore, a lungo professore di Grammatica Latina presso l'Università "La Sapienza" di Roma, sottopone ad approfondita e articolata analisi le poesie latine che il tragediografo francese Jean Racine (1639-1699), storiografo di re Luigi XIV dal 1677, dopo aver abbandonato il teatro, scrisse nel 1656, a sedici anni appena compiuti.

Accuratamente esaminandole a vari e diversificati livelli (*tematico, simbolico-ideologico, retorico-stilistico, linguistico e ritmico-metrico*), per farle comprendere anche nella ricchezza e nella pluralità di quei significati ulteriori o connotativi che, mentre ne arricchiscono lo spessore e quindi le possibilità interpretative, le sottraggono in qualche modo ai limiti del tempo e delle umane circostanze, Marconi ne offre un'interpretazione singolarmente significativa e coerente, frutto di una scrupolosa analisi testuale, di una puntuale rilevazione della rete di riferimenti interni e dell'accurata verifica dei rimandi esterni.

Nell'indagine che conduce Marconi si sofferma con precisione meticolosa sul linguaggio poetico dello scrittore francese, per attribuire alle singole parole il proprio spazio specifico, definirne il valore acquisito dal loro particolare inserimento nel contesto ed evincerne tutti i significati in più rispetto a quelli letterali o denotativi. Consapevole, infatti, che nel linguaggio dei poeti sono le parole, con la loro potenzialità di suono e di immagine, a dare forma di oggetto poetico ai sentimenti e ai pensieri e che in esso ogni cambiamento di termine, ogni variazione nell'ordine dei vocaboli, ogni accostamento, separazione o combinazione ha rilevanza fondamentale, essendo determinante, in poesia, oltre a ciò che s'intende comunicare, il modo in cui lo si esprime, egli procede alla decodificazione dei testi prescelti con attenzione ad esplicitarne gli intenti intimi, i piani compositivi interni e i complessi rapporti che li hanno costituiti in insiemi organici e compatti.

Sperimentando, con Marconi, il lavoro di tessitura con cui Racine costruisce la sua poesia, mai supplendo con la retorica ai contenuti mancanti ma utilizzando quella misura che è segno sicuro di padronanza dei mezzi espressivi al livello di una certa maturità poetica (cf. 72), si può verificare come l'impegno del poeta sia non occupazione misteriosa e indecifrabile, ma arte: una singolare e complessa forma di impresa sapiente e ricercata, che richiede addestramento, esercizio, disponibilità paziente a provare e riprovare, e so-

prattutto una reale conoscenza della lingua e la capacità di caricarla di misteriosi echi e suggestioni allegoriche e analogiche. E si può constatare come l'ispirazione poetica sia non una forza prodigiosa e inspiegabile da cui il poeta è inondato e quasi travolto, ma piuttosto una sollecitazione, una circostanza in cui memorie di pensieri, emozioni, sentimenti e intenzioni affiorano in superficie e si compongono in forme inconsuete, insospettate talora anche per lo stesso poeta, nelle quali, tuttavia, si calano in pieno, per accettazione o contrapposizione, il tempo che le vede nascere, la cultura che esso esprime e la personalità dell'autore, in tutta la sua poliedricità.

Nelle poesie latine del sedicenne Racine ci sono l'esperienza, la maturità e la cultura del giovinetto che, orfano fin da piccolissimo di entrambi i genitori, per scelta della nonna paterna viene educato a Port Royal, alle Petites Écoles, da quelli che i gesuiti appellano come "la setta degli Ellenisti", dove riceve la più solida cultura greca e latina che allora si potesse avere. C'è lo studente diligente e impegnato che trova incentivo e sostegno al suo interesse per i classici greci e latini sia negli insegnanti che li operano e che approntano essi stessi, in direzione di un supporto pedagogico, i volumi di teoria e i testi d'uso sia nella disponibilità libraria, che risulta molto più efficace accompagnata, come è, da *Méthodes* che, mentre presuppongono una precedente, lunga e paziente verifica applicativa, contestualmente dispiegate mettono a frutto i contenuti dei testi in un progressivo approfondimento. E c'è l'allievo attentissimo e tenace, affascinato dalla lettura e appassionato allo studio, che cerca di impadronirsi degli autori antichi riempiendo i bordi delle edizioni (sempre scelte tra le migliori) di trascrizioni letterali, titoletti, note, postille e osservazioni, tutto teso a scoprirne e assorbirne le più intime movenze di stile e le più fini modulazioni di contenuto.

Ampio spazio Marconi dedica all'educazione classica impartita a Port Royal; alla vastità di letture e alla tenace volontà di apprendimento del giovane Racine; alla sua profonda e continua frequentazione degli autori antichi, che sente come ideali compagni di vita con cui conversare e il cui incontro si fa per lui esperienza trasformante e liberante; alle imitazioni, alle citazioni, alle riprese degli scrittori preferiti, che, affascinando la sua sensibilità, determinano le predilezioni del suo intelletto; all'interesse precoce per la delineazione di personaggi concreti al fine di impadronirsi delle loro intime pulsazioni e trasferirle nelle sue creazioni poetiche. Riconoscendogli quindi una disposizione d'animo che si raffina in sottigliezze di pensiero e di stile e che letterariamente si trasforma nell'imitazione dei classici, di cui conserva l'intonazione, la fraseologia, le immagini, gli spunti, le forme e i ritmi, parla, a proposito della poesia di Racine, di "imitazione creativa": dunque nessuna imitazione esteriore, fredda e meccanica, nel concettismo terminologico, nei

moduli linguistici, nella sintassi delle immagini e negli aspetti ritmici; nessun formalismo a detrimento del contenuto; non il convenzionalismo degli imitatori *ab extra* né il peso di una dottrina distaccata a sovraccaricare o alterare la poesia; ma l'originalità e la spontaneità che vengono da una dottrina vissuta e fatta propria. Il giovane poeta, vuol significare Marconi, esprime umanamente i suoi interessi, in cui il culto delle "belle" parole dette dagli antichi si confonde col bisogno di rinnovarle. A questa sua passione per l'espressione limpida ed eletta egli si è votato, non evitando fatiche e impegni: cercando, invece, ritrovando e riproponendo con sincerità parole, espressioni e concetti, studiando gli scrittori nei loro testi con fermezza di intendimenti e con consonanza di sentimenti.

Marconi lascia intendere che il giovane poeta, facendo della realtà indagata una realtà ritrovata, mira non solo a una perfezione formale degna degli antichi, nell'intimo desiderio di collocare la sua poesia nel solco della più forte tradizione letteraria, ma anche a un'elevazione morale sua e dell'uomo in generale. Nella continuità, il pensiero e l'animo degli antichi, i vissuti dei grandi, le azioni dei migliori, le opere dei classici, ripensate come emblema non solo del penoso e trasmigrante destino dell'umanità ma anche della sua eccellenza, e inoltre i miti, le idealizzazioni, i simboli e le massime, quali concentrato di quei grandi valori universali e imprescrittibili che vede offuscati nella presente civiltà tralignata per colpa di uomini avidi e materialisti, confermano in Racine il bisogno di quella elevazione e di quell'intima redenzione senza cui i figli di Adamo non possono sconfiggere in sé l'errore, la bruttura e la colpa.

Il testo ci consegna l'immagine di un poeta nuovo in veste classica, che ricava il sentimento del giusto, l'apprezzamento del bello, la coscienza del diritto e tutto il suo mondo interiore non dall'immergersi nella realtà in cui vive, ma dallo studio dell'antico, compiuto con determinazione e coerenza. E prospetta la poesia di Racine come investigazione e riflessione sul posto che l'uomo occupa nello spazio e nel tempo, riconoscimento esplicito di quel che può la virtù nella vita dei singoli e nella storia dei popoli, netta affermazione del bisogno di dominare i regni del degradato e dell'infimo. Significativa è la descrizione che, all'interno del commento all'*Ad Christum*, viene fatta delle virtù che il poeta riconosce alle ospiti di Port Royal: riservate, caste, spose fidenti del Cristo, oranti, unite in forza dell'amore cristiano, che cementa nella libertà, nella consapevolezza e nella partecipazione, in contatto quotidiano con Dio attraverso la preghiera. Nel commento, poi, all'*In Avaritiam*, in cui Racine dipinge il *vir bonus* come nemico dell'avarizia e dell'avidità, Marconi evidenzia le qualità che il francese riteneva fondanti e costitutive della virtù: la stoica inalterabilità di fronte alla fortuna, con il sostegno della *ratio*; il disprezzo della ricchezza, la quale, senza soddisfare il godimento personale, che

si fa al contrario insaziabile, costituisce un duplice danno alla società, sottraendo capitali che avrebbero potuto creare benessere e potendo sfociare in guerre di depredazione; il concreto piacere di condurre una vita conforme alla generale normalità, senza progetti di ambizione maniacale. La virtù, nel sentire di Racine, è entità superiore capace di rimodellare il mondo e di elevare il *vir bonus*, che, ritiratosi dall'alta società e dai rumori secolari, col pensiero rivolto sempre e solo alle pratiche e alle riflessioni religiose, perviene alla perfezione nel *solum amare Deum*.

Opportunamente Marconi rileva come un alunno educato nell'umbratile e rassicurante abbazia di Port Royal, luogo adatto alla meditazione e all'elevazione dell'animo a Dio nel silenzio di uno spazio libero chiuso al furore del mondo e come riservato all'umanità, non poteva non trovare, nel suo intimo, un aspetto religioso anche in estensione anacronistica. Evidenzia, quindi, la propensione di Racine a leggere negli autori classici anticipazioni cristiane: il suo tratteggiare Virgilio quale profeta sotto traccia del Cristianesimo; il suo percepire Omero come esprime insegnamenti validi per i fedeli, quasi fosse stato toccato dalla Rivelazione; l'infittirsi di sovrapposizioni cristiane col procedere delle letture di Sofocle, il suo tragediografo preferito; la cristianizzazione profonda operata su Platone. E prova come il centro ideativo del giovane poeta francese sia un intreccio tra «il Cristianesimo enfatizzato dall'esperienza di Port Royal e il Classicismo specie nella formulazione oraziana» (91), due anime che si sviluppano profondamente e inestricabilmente interrelate nel suo pensiero e nella sua sensibilità.

Il classicismo di Racine non è ornamento, ma inclinazione naturale, culto delle virtù più generose e sottili, ammirazione per il mondo e l'anima antichi, che si configurano come armonia e temperanza, aspirazione alla sopravvivenza delle memorie umane, apertura dell'animo ai cuori fraterni capaci di comprendere, perché le condividono, speranze, attese e volontà. Il classicismo di Racine, nella sua interpretazione, è esaltazione dei valori umani, interiore sanità e intima armonia, superamento di un sentimentalismo debole e contorto, sentita aspirazione religiosa, lontananza da ogni forma malata di sensibilità. È pertanto il naturale approdo di un giovane poeta che per natura disdegna la banalità, la volgarità e l'ignoranza e per formazione culturale ritrova negli antichi tanti maestri di vita ed educatori dello spirito. Riproponendoli nella loro linfa più vitale, anche se nel ridotto numero di autori che egli legge e rilegge di continuo, Racine, mentre restituisce all'esistenza umana tutto il suo fascino e la sua grandezza, al contempo sollecita a scendere nel cuore dei vissuti personali, recuperando la fiducia nella possibilità di liberare il proprio spirito e di realizzare quella felice sintesi di idealità e realtà in cui si colloca il salutare e vibrante palpito della libertà cristiana.

Per quanto riguarda il cristianesimo di Racine, Marconi configura il sentire religioso del poeta come spinto ad affrontare la navigazione della vita senza mai perdere di vista il porto sicuro di una fede radicata e di un sistema di condotta ben definito, capace di appagare il senso del dovere morale, vincere le titubanze della coscienza e soddisfare tutti i bisogni emozionali. E lo percepisce vissuto come autonomia dello spirito, che, immerso nella meditazione e temprato dalla preghiera, fa dell'afflato religioso pulsione e lievito di vita spirituale, potenza trasfigurante che rassicura e dà senso anche alle avversità, rifiuto di un vivere amorfo che si sprofonda nel vuoto e nel nulla. Per Marconi il cristianesimo di Racine è l'espressione sincera di una concezione del bello, del buono e del ragionevole come di entità aggreganti, evolutive e perfettibili col concorso di anime colte, devote e virtuose. Esso è sentito dal giovane francese non quale dottrina diversa e opposta alle ideologie classiche, ma come rivelazione divina, definitiva, di verità già balenate a grandi uomini vissuti prima di Cristo. Ecco perché il giovane poeta francese si sente autorizzato a immergersi nella paganità. In fin dei conti delle idee religiose sono vive, nello spirito di Racine, soprattutto quelle morali, cui il suo pensiero torna assiduamente, perché giustificatamente, in tale contesto, gli amati autori greci e latini possono essere posti in un'unica successione, senza soluzione di continuità. Racine ama che le verità religiose abbiano il suggello della tradizione filosofico-letteraria, perciò focalizza in particolare quelle che hanno nei classici gli antecedenti. La verità è, sì, quella di Cristo, ma è bello registrare l'incontro di Cristo con i classici, senza contrasti tra il cristianesimo e l'antichità non cristiana, pur sapendo, per istinto ed esperienza, che la ragione, da sola, non può raggiungere l'ultima verità.

Nessun dissidio dunque, in Racine, tra il classicismo e il cristianesimo. L'ideale di una vita appartata e meditativa ma condivisa e il desiderio di una solitudine volontaria e orante, intesa non come piccola condizione personale ma come categoria concettuale, libera da note di empirica mediocrità e capace di riconciliare l'individuo all'umanità, sono in qualche modo la continuazione dell'ideale di raccoglimento cristiano, una forma di asceti: elevazione verso Dio nel religioso, edificazione mentale e spirituale nel letterato. In Racine, suggerisce Marconi, il cristiano tende la mano al letterato per indicargli vie salvifiche di purificazione e redenzione e il letterato introduce il cristiano tra gli uomini amanti del ben parlare e desiderosi di lasciare un'eredità di valori universali. Non si tratta, per il giovane poeta, di accogliere semplicemente le esperienze intellettuali e spirituali degli antichi, ma di riannodare i legami interrotti con il loro mondo, lasciando indietro le deformazioni e le degenerazioni prodotte dal tempo: egli concepisce il presente non come età scissa e diversa dalle precedenti, ma in successione continuativa e ininterrompibile

con le altre, seppur in decadenza e nella necessità, quindi, di risollevarsi e riscattarsi.

Ma quelli descritti sono solo alcuni aspetti di un testo che si presenta straordinariamente ricco di spunti. La rigorosa analisi a più livelli cui Marconi sottopone i componimenti poetici del giovane Racine li illustra, oltre che negli espliciti e impliciti motivi di fondo e secondari, nella strutturazione dei contenuti, nell'assunzione, da parte di espressioni in essi presenti, di valori simbolici o allegorici, nell'originalità espressiva e nel legame con la tradizione classica, nel ricorso mirato alle opportune risorse tecniche, nel valore letterale e connotativo del lessico, negli effetti fonosimbolici e nel ritmo. Nello specifico Marconi indica – e perciò fornisce – gli strumenti idonei a una lettura accurata, a un'osservazione dettagliata, a un'interpretazione critica e a una ricostruzione attenta delle poesie latine, attraverso un procedimento che si ripete più o meno analogo per ciascuna di esse e che si articola nei seguenti nuclei tematici: testo latino; traduzione italiana; struttura compositiva e stilistica, esaminata fin nei minimi particolari e magistralmente esemplificata; allitterazioni, sempre ricercate non per un utilizzo orpellativo, ma per un potenziamento delle valenze espressive; fonosimbolismo, di cui il francese si serve raramente, ma ogni volta in snodi fondamentali e con grande efficacia nel mettere in rilievo particolari connessioni; commento, spazio di singolare ricchezza e particolare interesse per una proposizione dei versi poetici capace di farli percepire come echi di ricerca su problemi morali, ideali ed esistenziali e per la luce che proietta sulla personalità, sulla vita, sulla cultura di Racine, nonché sulla storia da cui nasce la sua poesia: non quella che sta fuori o di fronte al poeta, ma quella che si è incarnata e condensata in lui e con la quale fa i conti il suo spirito. Da ciò la significativa rilevanza data da Marconi a fatti che turbarono profondamente il giovane poeta (primo tra tutti l'ordine di Luigi XIV di distruggere Port Royal e di disperderne gli ospiti) e all'accesa controversia sulla Grazia (cui Racine partecipò vivamente) che oppose Gesuiti e Giansenisti e che vide vicina a questi ultimi la comunità di Port Royal. Si comprende bene come la fruizione del volume, implicante una metodologia estremamente scrupolosa a livello linguistico-filologico, filosofico e semantico-ideologico, richieda l'impegno a una riflessione seria e competente. Tuttavia l'analisi del tutto aderente ai dati, l'assenza di ogni motivo di fraintendimento, l'esposizione fluida e coerente, lo schema di lettura chiaro e preciso nelle argomentazioni e nei riferimenti attraggono, coinvolgono e orientano, agevolando la perfetta comprensione dei contenuti offerti.

Attraverso l'indagine a tutto campo che Marconi compie sulla struttura e sui piani interni delle poesie latine di Racine, sulla loro iperconnotazione e polisemia, sulle loro isotopie e sui processi di transcodificazione, è interessante sperimentare come il linguaggio possa in poesia mirabilmente segmentare e

far circolare l'esperienza propria e altrui, pur rimanendo il suo utilizzo del tutto personale. Parimenti avvincente è seguire il nostro Autore in un'interpretazione dei testi che, letterale e simbolico-allegorica allo stesso tempo, mentre decodifica i messaggi poetici a livello filologico e denotativo e sviscera le strutture dei significati, rileva la pluralità di accezioni implicite nei segni linguistici e sottolinea l'importanza di focalizzare l'attenzione sull'eloquente interazione tra significati e significanti.

Marconi, sempre sollecitando ad afferrare nei componimenti esaminati i rapporti tra il livello superficiale e il livello profondo del dire poetico, ne presenta il linguaggio anche come valutativo e affettivo, come un enunciare, cioè, che ingloba, fondendolo perfettamente, il commento del poeta, il quale interviene con il suo giudizio e la sua reazione sentimentale.

Sono parte integrante del volume anche un componimento poetico quasi certamente non del nostro giovane poeta e l'*Epitafio* di Racine, presentato nel testo originale e in traduzione, raccontato nelle vicissitudini, corredato di una finissima critica testuale e soprattutto straordinario nel ricostruire l'immagine, gli impegni esistenziali e lavorativi, l'opera e la fortuna di uno dei più grandi figli della Francia.

Sotto il forte influsso del presente volume, si può veramente apprezzare il giovane poeta che, di fronte all'amarezza dei disinganni che lo rattristarono per le deformazioni e le contaminazioni degli ideali più puri, di fronte agli ingiustificati attacchi di un cieco potere, di fronte al presumibile naufragio di tante speranze smentite dai fatti, seppe cantare la superiorità della pietà e la virtù sanante della preghiera, dell'amore e dell'unione.

*Nico De Mico*

B. PETRÀ, *Fare il confessore oggi*, EDB, Bologna 2012, 236 p.

Con questo volume B. Petrà affronta la teoria e la pratica del sacramento della riconciliazione ponendosi in ascolto e in dialogo con la sua lunga tradizione ecclesiale, recepita fedelmente ma anche aperta ad una ermeneutica teologica ed etica costruttiva e propositiva.

In tal senso, l'indagine da lui operata sul sacramento costituisce indubbiamente un'opera dai tratti originali, in quanto non si limita al solo scopo di offrire un manuale di teologia morale e sacramentale destinato ai ministri del sacramento della confessione, bensì ha come finalità anche quella di presentare un contributo volto alla maggiore promozione di una loro competenza specifica che sappia individuare, nell'ascolto dei segni dei tempi, piste di riva-

lutazione teorica e pratica dell'arte del "ben confessare" associate all'impre-scindibile consapevolezza che, sempre più, la celebrazione di tale sacramento comporta per il ministro un percorso di preparazione "professionale" (cf. 9).

Per comprendere i segni dei tempi che sempre con maggiore insistenza palesano la "crisi" (perlomeno nella pratica) di tale sacramento e la conseguente urgenza di un suo "rilancio" pastorale in un contesto storico sempre più esigente e impegnativo dal punto di vista morale, l'autore esamina alcuni presupposti culturali e storici alquanto significativi.

In primo luogo, da un punto di vista generale, la sempre più accesa disarmonia tra i contenuti della cultura dominante e la morale cristiana, ma anche, più specificatamente, la discordanza tra i contenuti principali della catechesi e la loro adeguata trasmissione nell'atto celebrativo del sacramento della riconciliazione.

In secondo luogo la necessaria rivalutazione del rapporto tra fede individuale, fede ecclesiale e valida celebrazione del sacramento, laddove si coniugano il ministero del presbitero e il discernimento morale che impegna i singoli penitenti e tutta la comunità cristiana.

Infine, l'emergenza di una sempre più diffusa pretesa di "autonomia morale" (cf. 21), connessa al rifiuto della riduzione legalista della vita morale che rimanda ad una esigenza di verità che si attesta alla coscienza soggettiva anche a partire dalla sua evidenza ragionevole (che dunque va compresa e accolta), e non solo dalla sua autorevolezza proveniente dalla tradizione e dall'istituzione ecclesiale e dunque, in ultima istanza, da Dio stesso.

Sulla base di questi tre elementi si tenta di spiegare il motivo dell'esodo sempre più massivo dal sacramento che si sta compiendo nella Chiesa cattolica da alcuni decenni e che sembra non essere destinato ad arrestarsi, interessando soprattutto le giovani generazioni.

Si tenta anche di individuare percorsi di recupero di una prassi che senza dubbio richiede maggiori competenze e attenzioni sia sul versante dell'impatto culturale che su quella della sua coniugazione con le esigenze di una nuova evangelizzazione la quale non può non tener conto della necessità di una più incisiva comprensione del Mistero della Misericordia di Dio. Come ricordava il card. Ratzinger, il 2 maggio del 2002, in occasione della presentazione della lettera apostolica *Misericordia Dei* su alcuni aspetti del sacramento della penitenza: «l'uomo è rinchiuso nel suo delirio di incolpevolezza», dimentico, nel suo orgoglio, delle debolezze, ferite, errori e peccati che egli dovrebbe piuttosto risanare nella scoperta e nella comprensione della Misericordia del Padre, rivelata in Cristo Gesù e nello Spirito Santo.

Tutto ciò costituisce una sfida per la Chiesa che è chiamata a riconsiderare tutta una serie di aspetti pastorali inerenti l'annuncio della Misericordia

di Dio che non possono essere relegati al solo momento della celebrazione del sacramento.

Proprio per questo l'Autore richiama giustamente l'attenzione sulla mancanza di un'adeguata evangelizzazione a riguardo che sottende la pretesa che la sola celebrazione possa bastare a ri-sensibilizzare il cuore dell'uomo ad un rapporto umile e autentico con Colui che è Amore e Misericordia. Ciò è palesemente falso, dal momento che alla celebrazione accedono prevalentemente coloro che già hanno maturato una certa consapevolezza di tutto ciò, ma non coloro che ne sono estranei.

Come egli rileva: «Il sacramento non può sostituire la grande azione evangelizzatrice della Chiesa intera e può essere adeguatamente posto solo in una Chiesa di credenti formati alla verità della fede e della vita [...]. Il ministro non può fare il confessore se al tempo stesso non esercita direttamente o indirettamente, il suo compito di educatore morale della propria comunità» (26). Il che significa che in riferimento al ministero del confessore, su cui principalmente si sofferma lo studio, sono necessarie almeno tre prese di coscienza che, tra l'altro, scandiscono le tre parti di cui lo studio è costituito.

Esse riguardano rispettivamente: a) l'importanza della sua relazione-integrazione con la comunità ecclesiale quale comunità soggetta all'educazione morale dei presbiteri e a sua volta moralmente educante; b) l'importanza della sua attenzione al corretto svolgimento della celebrazione del sacramento con una particolare cura a che si compiano correttamente gli atti spettanti al penitente; c) infine l'importanza di una rivalutazione del suo ruolo "sacramentale", ma anche "professionale", con specifiche competenze di pastore, giudice e medico.

Per quanto riguarda il primo aspetto del rapporto tra ministero presbiterale ed educazione morale della comunità cristiana (cf. 27- 90) l'autore invita a ripensare teologicamente il sacramento della riconciliazione a partire dalla rivalutazione della figura del presbitero e delle sue funzioni come pastore ed educatore morale, maestro e profeta morale, ma anche come "terapeuta" sacramentale. Non vi è dubbio che nell'articolazione del suo pensiero egli introduca i lettori nella non facile arte del "ragionare nella fede" mettendo in risalto la necessità di operare coraggiosamente un vaglio tra istanze sociali e istanze ecclesiali. A riguardo afferma che, poiché non siamo più in una *societas christiana*, non esiste una coincidenza tra socialità ed ecclesialità. Occorre pertanto distinguere tra spazio sociale e spazio ecclesiale tenendo conto che l'educazione morale dei credenti da un lato richiede una *pastoral moral guidance* e dall'altro l'applicazione sapiente della *legge della gradualità*, poiché il processo di scristianizzazione della società impone che «non si può più partire dal presupposto di una coincidenza tra atti di integrazione sociale

e atti di integrazione ecclesiale» (29). In tale contesto, l'educazione morale dei credenti, se la si intende come un processo di discernimento e assunzione responsabile della verità morale (*discretio moralis*), non può che sottostare ad un unico principio: «uno non deve mai tentare di imporre ciò che l'altra persona non può sinceramente interiorizzare, a meno che non si tratti di prevenire una grave ingiustizia ai danni di una terza persona» (45). Così, il presbitero matura come pastore in proporzione all'emergere della sua capacità di mantenere la tensione fra polo oggettivo e soggettivo dell'esperienza morale. In tal senso non può essergli sufficiente l'apprendimento scolastico: occorrono anche esperienza, ponderatezza di ragionamento, grande sensibilità, pazienza pedagogica e capacità di empatia, aspetti che si possono sintetizzare nella cosiddetta "responsabilità maieutica" che l'Autore descrive come il compito «che i presbiteri hanno di far venire alla luce uomini che nella fede vivano con responsabilità la propria condizione e mettano a frutto i doni ricevuti per l'edificazione della Chiesa» (63).

Sul secondo aspetto che concerne gli atti del penitente – contrizione, confessione, soddisfazione (91-114) – l'Autore si impegna a coniugare regole pratiche a riflessioni spirituali ponendo in risalto come la "professionalità" del confessore vada intesa non in senso mestierante, bensì quale espressione di adeguata competenza che sa *condurre il penitente* all'arte del ben confessarsi. Questo richiede che il confessore sia un qualificato conoscitore della Tradizione vivente della Chiesa, ma che sappia anche applicare tale ricchissimo contenuto nel presente e nella concreta situazione soggettiva del penitente, attento a cogliere il dinamismo della sua vita spirituale guidata dalla grazia di Dio. A partire da ciò, «la celebrazione del sacramento della penitenza nasce da un incontro, l'incontro della grazia preveniente di Dio con l'uomo gravemente peccatore che accoglie l'invito del Signore Gesù e si converte al Vangelo» (93). Questo incontro genera la conversione nel duplice movimento di *uscita* dalla condizione di peccato e di *ritorno* al Signore. È proprio questo duplice movimento della conversione a delineare l'evento dinamico che porta, dalla constatazione del male, al rinnovato incontro con Dio.

Infine, circa il terzo aspetto che attiene il ruolo del confessore (cf. 115-218) chiamato ad avere cuore e competenze "professionali", l'Autore indica tre istanze specifiche: egli, infatti, dovrà essere "giudice" capace di valutare la conversione, "medico" capace di perseguire la guarigione e "pastore" capace di comprensione e consolazione (cf. 130-131). A riguardo si insiste su una revisione dell'approccio del ministro nei confronti del penitente che riduca «il carattere legalista e oggettivistico dei principi per fare spazio ad una visione più personalistica e dinamica dell'agire morale» (168) che tenga conto della necessaria ma non sempre facile coniugazione «tra "il bene come verità ogget-

tiva della vita” e “il bene come soggettiva esperienza di misericordia di Dio”» (170). Si tratta in fin dei conti di riscoprire quel compito pastorale del sacerdote che, in quanto curatore d’anime, non deve mai celare nel suo ministero la realtà dell’unico Pastore la cui volontà d’amore e di misericordia non è mai separata dalla Verità teologica e morale che egli annuncia.

Nell’atto di suggerire piste adeguate a compiere tale coniugazione tra oggettivo e soggettivo, l’Autore si avvale dei principi tradizionali elaborati sulla base di una *praxis confessarii*, che lungo i secoli ha sostenuto il formarsi di veri e propri manuali per confessori con consigli teorico-pratici su come affrontare le diverse tipologie di penitenti (occasionalisti, scrupolosi, abituali...) o affrontare problemi specifici particolarmente attuali oltre che complessi e delicati (rapporti prematrimoniali, contraccezione, masturbazione, omosessualità, divorziati risposati).

Il valore dello studio di Petrà è notevole. Egli, con stile semplice e lineare, articola temi e problemi complessi dietro i quali si intravede la sua grande preparazione storica, teologica, morale, ma anche canonica e pastorale. In ultima istanza, l’Autore riesce a coinvolgere bene i lettori in ciò che si prefigge di raggiungere sin dall’introduzione, tentando di conciliare il rispetto per la Tradizione e le norme ecclesiastiche con le esigenze oggettive e soggettive delle due parti in gioco nella celebrazione del sacramento (confessore e penitente), sebbene occorra rilevare che, *forse*, il peso dato agli aspetti canonici risulta preponderante, lasciando un poco in ombra la rilevanza della presenza di Colui che, nel sacramento, si dona e opera efficacemente a favore del penitente e dell’intera comunità cristiana. In ogni caso, un eventuale squilibrio in tal senso può essere facilmente colmato in seguito all’approfondimento dei preziosi testi magisteriali e teologici a cui l’Autore rimanda ampiamente e costantemente.

Si può inoltre aggiungere, a giustificazione del taglio di indagine assunto nel testo, che l’Autore, avendo presente che per la maggior parte dei confessori è scontato che la validità del sacramento non dipenda dalle qualità soggettive del confessore e del penitente ma dall’azione della grazia santificante della Santissima Trinità, ha certamente preferito dare maggiore attenzione a ciò che non è scontato, ossia al fatto che «la fruttuosità del sacramento è il risultato non solo delle disposizioni del penitente ma anche delle attitudini del ministro» (30).

A integrazione di una teologia sacramentaria dell’*ex opere operato* è sicuramente un bene che l’Autore abbia dato altrettanto rilievo al valore dell’incidenza dell’*ex opere operantis*. Questo comporta che si eviti nella *praxis confessarii* qualsiasi formalismo o ritualismo celebrativo per dare spazio alle rispettive responsabilità del confessore e del penitente. In particolare, un’at-

tenzione maggiore alla teologia dell'*ex opere operantis* non può che stimolare il ministro ordinato ad assumere prima, durante e dopo la celebrazione del sacramento, tutte le dimensioni dell'educazione morale: dimensioni cognitive, affettive e pratico-comportamentali (cf. 37-38).

Probabilmente, una maggiore sottolineatura della teologia sottesa al nuovo rituale del sacramento della riconciliazione, come pure una maggiore attenzione al senso della liturgia quale dinamica essenzialmente relazionale, avrebbe giovato ad una migliore armonizzazione dei dati esposti e ad una valorizzazione della più recente teologia sacramentale conciliare e post-conciliare, la quale coniuga sapientemente dimensioni trinitaria ed ecclesiale della riconciliazione, varietà ministeriale del popolo di Dio e formazione della coscienza morale a partire dalla Parola celebrata.

Daniele Cogoni

P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, 536 p.

A buon titolo, dopo le introduzioni a Tommaso di Weisheipl e di Torrell, questo profilo "storico-filosofico" dell'Aquinate di P. Porro può costituire un punto di riferimento importante per chiunque voglia avere un approccio completo alla vita e alla genesi progressiva, secondo uno sguardo diacronico, del pensiero del Dottore angelico. La mole del volume (oltre cinquecento pagine) e l'ampiezza e precisione dei riferimenti rendono lo strumento davvero fondamentale. Del resto dell'autore ricordiamo l'edizione dei *Commenti a Boezio* (Milano 2007) e di un significativo manuale di storia della filosofia (Roma-Bari 2009 in collaborazione con C. Esposito).

Come precisa da subito Porro, il volume è un profilo storico-filosofico, per quanto Tommaso non si sentisse un filosofo e non avrebbe accettato di essere considerato tale. La pertinenza della scelta di presentare gli aspetti filosofici dell'opera del Dottore Angelico, deriva dal fatto che Tommaso ha sempre tenuto presente le opere dei filosofi (spesso preponderanti nelle citazioni) e non ha mai smesso di leggere e di commentare le opere di Aristotele e di altri filosofi ed ha scelto di farlo (non vi era infatti tenuto, perché non insegnava nella Facoltà delle Arti); inoltre ha riflettuto e chiarito il ruolo insostituibile che la filosofia può continuare a svolgere all'interno della teologia cristiana e, infine, si è considerato "sapiente", e se la sapienza per Tommaso è la teologia fondata sulla rivelazione, nondimeno essa conserva molte delle caratteristiche attribuite da Aristotele alla filosofia. A ciò si aggiunga il fatto che, secondo

Porro, «la dottrina aristotelica delle subalternazione delle scienze [...] è la vera chiave di volta dell'intero edificio della scienza teologica» (16).

L'autore opta per un percorso diacronico: il pensiero di Tommaso è analizzato nel suo stesso farsi, ripercorrendo in ordine cronologico le varie fasi della produzione, evidenziando continuità, ripensamenti, snodi problematici e presentando per ciascuna opera i temi di maggior rilievo. Il cap. I (19-73) ricostruisce gli anni della formazione e del baccellierato. L'analisi si sofferma su due primissimi scritti di Tommaso (siamo intorno al 1255), *I principî della natura* e il *De ente et essentia*, per poi dedicare più ampio spazio al *Comento alle Sentenze*. Di quest'ultima opera sono analizzati i cinque articoli della questione che segue il prologo che permettono una prima messa a punto del rapporto teologia e filosofia, pongono la questione (molto complessa in Tommaso) dell'analogia, riflettono sullo statuto scientifico della teologia e la teoria della subalternazione, chiariscono in che modo sia possibile avvalersi delle argomentazioni nella scienza teologica e, infine, tematizzano la questione della conoscibilità dell'esistenza di Dio. La necessità della teologia, la scienza per eccellenza, che permette di conoscere cose nuove a partire dalle promesse offerte dalla rivelazione (*articula fidei*), ci dice come il tempo della filosofia per Tommaso sia concluso, sia un'esperienza passata. Per questo, la filosofia in quanto tale (non certo il ricorso alla filosofia) è superata, inattuale, una realtà archiviata e proprio per questo fruibile nella sua piena autonomia, come il patrimonio di ciò a cui la ragione naturale può pervenire. Occorre adesso, invece, fare spazio a una nuova scienza ed è questo il senso dell'impresa scientifica di Tommaso: «non si tratta di realizzare una sintesi tra ragione e filosofia da una parte e fede e teologia dall'altra, come se la ragione stesse tutta dal lato della filosofia e la fede tutta dal lato della teologia; si tratta piuttosto di costruire una nuova *scientia* che necessariamente dovrà innalzarsi sulla filosofia, e far leva su di essa – pur muovendo razionalmente, come detto da principî diversi» (69).

Il cap. II si occupa delle opere della prima reggenza a Parigi (1255-1259). Siamo nel pieno dello scontro tra clero secolare e ordini mendicanti con le dispute circa la legittimità per questi ultimi di ricoprire cattedre universitarie. In un clima rovente Tommaso riceve la licenza quindi il dottorato (primavera 1256) e pronuncia come *principium* una lezione sul Salmo 103,16: *Rigans montes*. A questo primo periodo di reggenza risalgono le *Quaestiones disputatae de Veritate*. Dall'opera, che null'altro è se non un trattato sui trascendentali, viene analizzata la questione iniziale con particolare riferimento alla nozione di verità. Secondo Tommaso il vero non è una proprietà in sé delle cose ma dell'intelletto in rapporto alle cose; perciò la celebre formula *veritas est adaequatio rei et intellectus* non è da intendersi «nel senso più

ingenuamente realistico di un puro rispecchiamento, da parte dell'intelletto, dello stato esterno delle cose, ma nel senso che l'intelletto ha la capacità di adeguarsi (conformarsi) alla cosa, aggiungendovi qualcosa che essa ancora non ha» (87). Della scienza di Dio e della conoscenza dei singolari si occupa la II questione. A proposito della conoscenza l'autore invita a ridimensionare la conclusione corrente di un Tommaso campione del realismo noetico: il mito di un Tommaso ultrarealista pare più un'invenzione del neotomismo che un dato oggettivo del suo pensiero (cf. 97). Il capitolo dedica un certo spazio anche ai *Quodlibeta* VII-XI che, secondo il loro genere letterario, costituivano un'occasione straordinaria di confronto e scontro tra colleghi della stessa facoltà. Infine sono analizzati il Commento di due dei cinque opuscoli teologici attribuiti a Boezio: il *De Trinitate* e il *de (h)ebdomadibus*, una scelta – quella del commentare Boezio – che fa di Tommaso un'eccezione, data la perdita di rilievo degli scritti boeziani nel sec. XIII. Ricostruite le diverse ipotesi circa la redazione del *Commento*, opera che, secondo l'autore, «rappresenta forse il testo più significativo di Tommaso intorno alle questioni dello statuto scientifico della teologia da una parte e della metafisica dall'altra» (141) e costituisce il vero e proprio manifesto metodologico di Tommaso (cf. 159), si procede a presentare le tematiche fondamentali: la conoscibilità di Dio, il ruolo della ragione e della filosofia nell'ambito della teologia nella direzione della circolarità, la divisione e i modi della scienza speculativa, la metafisica e il suo rapporto con la teologia.

In un clima ancora di scontro all'interno dell'università si conclude il primo periodo di insegnamento parigino di Tommaso che nel giugno 1259 si reca a Valenciennes per il capitolo generale dei domenicani, un capitolo decisivo per l'organizzazione degli studi in seno all'ordine che si concluse con il riconoscimento del valore dello studio delle arti (della filosofia) oltre che della teologia; fu un vero punto di svolta, vista la proibizione antica delle costituzioni dei domenicani di studiare i libri dei pagani e dei filosofi; la decisione spiega anche perché Tommaso continuerà fino agli ultimi anni della sua vita a leggere e commentare Aristotele. Dopo Valenciennes, probabilmente Tommaso si prende tempo per dare forma all'imponente progetto già iniziato a Parigi, ovvero la *Somma contra i gentili* o più propriamente da chiamare *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*. L'opera non è contro qualcuno, ma è concepita come una meditazione intorno alla verità e alla sua ricerca, cioè alla sapienza, ed è nell'orizzonte di questa ricerca della verità che occorrerà anche confutare l'errore. Del resto la comunicazione della sapienza, quale compito del sapiente cristiano, rappresenta il programma e progetto di Tommaso espresso già in *Rigans montes*. Inoltre l'*Expositio de veritate* intende sviluppare compiutamente il programma del *Super Boetium*

*de Trinitate*: esporre la verità con ragioni dimostrative, risolvere gli argomenti contro la verità e farlo ricorrendo ad autorità che gli interlocutori/avversari possano comprendere e condividere, dunque non scritturali; ora, però, poiché la verità rivelata sorpassa la ragione e di conseguenza fa appello all'autorità – che è inefficace per chi non crede – il compito del sapiente si configura soprattutto in senso negativo, come dimostrazione della non-necessità degli argomenti degli avversari, al fine di mostrare la possibilità delle verità di fede. Illustrata la struttura, l'autore analizza alcune tematiche, in primis l'esistenza di Dio; nella *Summa contra gentiles* incontriamo, infatti, una prima elaborazione delle vie e anche il riconoscimento (cf. I, 14) che il miglior approccio a Dio è quello negativo, senza che questo significhi lontanamente cedere all'irrazionalismo: non si può rinunciare all'esercizio della ragione nonostante l'ammissione dell'eccedenza di Dio rispetto alle possibilità cognitive della ragione. Le grandi *Summae* di Tommaso, scrive l'autore, «andrebbero lette in questa prospettiva: esse non pretendono di sistematizzare o peggio ancora riassumere ciò che Dio è, ma di riconoscere l'inconoscibilità ultima dell'essenza divina, senza che ciò si traduca in una sorta di pigrizia o sacrificio dell'intelletto» (174-175). Tra gli altri temi analizzati abbiamo la funzione del verbo concepito dall'intelletto alla conclusione dell'atto cognitivo (con la revisione tormentata dei cap. 53 e 54), l'esistenza di enti necessari diversi da Dio e installati nel loro essere necessario da Dio stesso, la creazione e le creature, l'anima dell'uomo, la distinzione tra essere e essenza, la dottrina della felicità. In particolare, su quest'ultimo tema, è da registrare l'idea che essendo Dio il fine di tutte le cose e tendendo le cose a Dio secondo la loro natura, l'uomo persegue il fine attraverso l'operazione più elevata, ovvero la conoscenza intellettuale, il che ci dice il primato dell'attività speculativa, che marcherà la differenza con la tradizione francescana nella quale il primato è della volontà che ama Dio, tanto che se per Tommaso la teologia rimane *scientia magis speculativa quam pratica*, per Bonaventura la teologia è pratica, ed ha lo scopo di renderci buoni (*ut boni fiamus*). La presentazione degli altri scritti del periodo in cui Tommaso è assegnato come lettore al convento di Orvieto (dal settembre 1261) conclude il capitolo.

Il 1265 è l'anno in cui Tommaso, per decisione del capitolo provinciale di Anagni, torna a Roma per fondare un nuovo *studium* (a Santa Sabina), nel quale, di fatto, è l'unico docente. Ed è proprio nella breve esperienza dello *studium* che matura l'idea di comporre la *Summa theologiae* per offrire, come dirà lui stesso nel prologo, uno strumento didatticamente più efficace e adeguato agli *incipientes*, a coloro che sono principianti nello studio della teologia. Nel periodo romano vede la luce il *Commento ai Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi, una prima preziosa occasione per Tommaso per fare i conti

con la tradizione platonica di cui respinge la dottrina della separazione delle forme e accoglie la dottrina dei principî, soprattutto nella sua riformulazione neoplatonica e procliana. Ampio spazio l'autore lo dà alla presentazione delle *Questioni sulla potenza*, prima di occuparsi della prima parte della *Summa theologiae*. I punti filosofici analizzati della *Summa* sono le cinque vie della *quaestio* 2 (cf. 268-276) e la problematica della conoscenza. Sempre agli anni di Roma risalgono le *Questioni sull'anima* che «permettono di ricostruire alcuni dei punti fondamentali dell'antropologia di Tommaso, a partire dalla convinzione della fondamentale unità del composto umano – una delle vere e proprie cifre del pensiero tommasiano» (290). Fedele all'ilemorfismo aristotelico, ma pur consapevole del dato teologico che ci parla di un'anima che sussiste autonomamente, Tommaso mentre ripete che l'uomo non è la sua anima, ma sempre l'unione di anima e corpo, vede nell'operazione di conoscere ciò che è intellegibile e immateriale, la condizione che, mentre presuppone il corpo, può essere esplicitata anche indipendentemente dal corpo. Il periodo di Roma segna anche l'inizio dei commenti ad Aristotele. Pur non obbligato a leggere Aristotele, Tommaso «ha deciso di riprendere in mano le opere aristoteliche e di commentarle con grande cura, non solo per rendere Aristotele più intellegibile agli altri (come la pubblicazione dimostra), ma anche, se non soprattutto, per acquisirne personalmente una padronanza ancora più perfetta e sicura, da utilizzare e mettere a frutto nella stesura delle proprie opere teologiche» (310). Il *Commento al De Anima* è il primo di una lunga serie di testi a cui Tommaso si dedicherà soprattutto durante la seconda reggenza parigina e gli ultimi anni a Napoli. A Parigi, in vista della stesura dell'imponente seconda parte della *Summa Theologiae*, Tommaso commenterà l'*Etica Nicomachea* in due scritti. A questi testi e agli altri numerosi commenti aristotelici del secondo periodo parigino l'autore dedica ampia parte del cap. V (cf. 361-363 e 370-403). Naturalmente il secondo periodo a Parigi (1268-1272), dove Tommaso è richiamato in un momento di ripresa delle controversie tra clero secolare e ordini mendicanti, è il tempo in cui vede la luce la seconda parte della *Summa*, nella quale è messo a tema l'agire umano in generale e nei suoi ambiti particolari. L'autore si concentra su alcuni snodi più rilevanti in prospettiva filosofica: le passioni, i principî dell'agire umano, le virtù morali, la legge. Non è trascurata una presentazione delle altre opere del periodo, dal *De malo* al *De substantiis separatis* (cf. 319-335 e 403-453).

Il capitolo conclusivo ci porta a Napoli, dove Tommaso decide di stabilire la sede dello *studium* dopo aver ricevuto dal capitolo di Firenze nel giugno 1272 il compito di fondare un nuovo *studium*. L'ultimo momento del volume è una ricostruzione della posterità e della storia degli effetti della teologia di Tommaso: dalla condanna di Tempier e dei maestri oxoniensi (R. Kilwardy

e G. Peckham) fino alla progressiva affermazione di Tommaso sancita dalla canonizzazione e proclamazione a dottore della Chiesa (1567) e dalla scelta di Tommaso come campione della filosofia perenne da opporre ai *novatores* (l'*Aeterni Patris* e il neotomismo). Un'ampia bibliografia, che fa il punto sulle edizioni e traduzioni delle opere di Tommaso e raccoglie numerosi titoli citati nei capitoli, conclude questo considerevole studio di P. Porro che introduce a Tommaso e lo rende familiare, grazie ad un linguaggio chiaro che non trascura l'analiticità ma permette anche ai "digiuni" di Tommaso di prendere dimestichezza con il suo pensiero e le sue opere così sterminate e ricche.

Antonio Sabetta

J. L. VIVES, *Introduzione alla sapienza. Un manifesto dell'umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa*. Testo latino-italiano-cinese. A cura di C. L. Rossetti, LAS, Roma 2012, 168 p.

Il testo, curato dal prof. C. L. Rossetti, costituisce una vera e propria sintesi del pensiero di Juan Luis Vives, in versione italiana e cinese con l'originale latino, voluta dal *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*, nella collana "Veterum et Coaevorum Sapientia", nata allo scopo di illuminare e sorreggere la vita civile e lo sviluppo culturale cristiano.

Alla sua prima pubblicazione, l'opera – che risale al 1524 – riscuote immediatamente un grande successo, poiché in essa si respira la grande tensione pedagogica e cristiana di Vives, uno dei più grandi filosofi, pedagogisti e umanisti spagnoli dell'umanesimo rinascimentale, amico di eminenti intellettuali, quali Erasmo da Rotterdam e Tommaso Moro, uomini capaci di esprimere, nelle loro opere, il meglio la cultura europea del secolo XVI, in termini di razionalità critica, senso della giustizia e spiritualità religiosa. Il pensatore valenziano, infatti, si ispira al moralista stoico Lucio Anneo Seneca (Cordova, 4 a.C. - Roma, 65 d. C) e con lui condivide «il senso della *gravitas* e della *dignitas* tipicamente romane» (8).

Vives nasce in una famiglia di mercanti di origine ebraica, convertita al cristianesimo. Dopo aver ricevuto una buona formazione iniziale nella propria città natale, si trasferisce a Parigi all'età di 17 anni, per studiare le *Artes* e dedicarsi, in particolare, all'approfondimento degli autori classici. Dal 1514 decide di vivere nei Paesi Bassi, in qualità di precettore del cardinale Guglielmo De Croy; a Lovanio, infatti, stringe un profondo rapporto di discepolato e di amicizia con Erasmo da Rotterdam, che tanta influenza ha sullo sviluppo successivo del suo pensiero. Il 1523 segna lo spostamento di Vives – in qualità di

docente di latino – a Oxford, dove si approfondisce il suo legame di amicizia con Tommaso Moro, conosciuto a Lovanio nel 1515. Gli ultimi anni – dal 1528 al 1540 – trascorrono nella cittadina fiamminga di Bruges, dove il pensatore di origine spagnola si dedica a opere relative alla vita familiare e alla pace in Europa.

Il pensiero di Vives non può essere compreso in pienezza, se non si tiene conto del suo costante riferimento alla filosofia greca e al testo biblico, di cui si avvale per esplicitare il suo ideale di vita cristiana, che si riassume nei termini di spiritualità, temperanza, operosità e dignità dell'uomo in quanto persona.

I 18 capitoli dell'*Introduzione alla sapienza*, contenenti 592 perle di saggezza, rappresentano un vero e proprio faro nell'esistenza del cristiano, poiché lo invitano a valorizzare al meglio l'esperienza quotidiana come via alla verità, attraverso l'uso di una ragione retta, in cui la sapienza filosofica si unisce alla riflessione teologica e biblica. Secondo Vives, infatti, non vi è alcuna contrapposizione fra ragione e fede, poiché le due realtà – anziché essere contrapposte – vengono abilmente integrate, secondo quanto espresso dalla tradizione cattolica: da Clemente d'Alessandria, a Tommaso d'Aquino, al magistero degli ultimi Pontefici.

Ciò che accomuna i temi eterogenei che vengono trattati è la sapienza, intesa come capacità di discernere il bene dal male, attraverso un giudizio di valore espresso secondo coscienza. Il sapiente, infatti, è in grado di assegnare a ogni realtà il suo giusto peso, ponendola in relazione con la vera giustizia. Pur attribuendo all'anima un tradizionale primato sul corpo, Vives non scinde la realtà in modo dualista, mostrando disprezzo per ciò che è materiale, ma cerca di esprimere sempre un giudizio sano, alla luce della virtù e della religione. In tale contesto, la figura di Gesù Cristo diviene un'autentica chiave di volta per la comprensione di tutta l'argomentazione presentata, poiché tutto il vissuto quotidiano riceve luce dagli insegnamenti del Maestro e dalla carità che emerge dalle sue azioni.

L'intento pedagogico dell'opera è chiaro: la vera educazione, secondo Vives, consiste, in ultima analisi, nella capacità di prendere coscienza della dignità e del valore della persona, la cui umanità può esprimersi in pienezza soprattutto dal punto di vista teologico ed etico: l'uomo vale in quanto voluto e amato da Dio, che lo chiama a rispondere all'Amore con la carità di Cristo vissuta nel quotidiano.

Il testo manca di una dedica particolare, a differenza di tutti gli altri testi di Vives: ciò consente di ipotizzare che il contenuto sia rivolto a ciascun lettore in particolare (cf. 13). Il tempo in cui viviamo, infatti, è attraversato da una profonda crisi culturale, che si esprime, anzitutto, come perdita di identità

a livello europeo, mentre – in secondo luogo – assume i caratteri di una vera e propria “emergenza educativa”, che colpisce i singoli e i gruppi sociali di appartenenza (famiglia, realtà sportiva, scuola...).

L’opera di Vives può costituire, quindi, un utile strumento per attingere con discernimento al patrimonio classico e cristiano, oltre che permettere di riscoprire i principi educativi che, nei secoli, sono stati a fondamento del progresso verificatosi in Europa. Come spiega il professor Manlio Sodi, nella presentazione dell’opera, l’*Introduzione alla sapienza* ha, fra le altre cose, il pregio della traduzione in lingua cinese, soprattutto per consentire a ragazzi italiani e cinesi di accedere al pensiero di Vives attraverso «una traduzione piana e accessibile» (6), potendosi confrontare – al tempo stesso – con il testo originale.

I molti semi di saggezza raccolti e diffusi da questo testo, agile e di piacevole lettura, possono contribuire allo sviluppo di un nuovo umanesimo, sull’esempio di quello nato in Europa all’epoca di Vives, oggi, troppo spesso ignorato o sottovalutato. Il progressivo intensificarsi degli scambi umani e culturali con una grande cultura e tradizione, quale quella cinese, ha un duplice valore: costituisce, da un lato, un’opportunità di arricchimento umano e spirituale reciproco; dall’altro, è – per i cristiani europei – un ulteriore stimolo ad approfondire e a valorizzare la propria civiltà più genuina, che rischia di essere travolta da un indifferentismo etico e culturale strisciante e, per questo, ancor più pericoloso.

*Lorella Maria Rota*

G. ZIVIANI, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2011, 310 p.

“La parrocchia resta la comunità normale del cristiano”, scriveva nel 1953 J. Hamer, un periodo in cui il tramonto della cristianità non l’aveva ancora veramente intaccata. Da allora è passato molto tempo, sono cambiati il mondo e il modo di concepire la pastorale, c’è stata la crescita di altre forme di convivenza ecclesiale, e si sono organizzati studi e convegni, dove la parrocchia, a volte un po’ ingenerosamente, è stata bersaglio di critiche, considerata vecchia, superata, tridentina, inadatta ad affrontare le sfide della modernità. Le sue reazioni sono state di rinchiudersi in se stessa, limitandosi a conservare l’esistente, o di riorganizzarsi in forme più dinamiche. In ogni caso, nel bene e nel male, essa è ancora lì dove la situavano le parole di Hamer: la parrocchia rimane la via normale con cui il cristiano normale entra in contatto con

la Chiesa; quella di cui tutti i battezzati fanno parte e tramite la quale sono incorporati alla Chiesa, locale e universale. Questa sua stessa resistenza è perlomeno singolare.

Ma dal 1953 a oggi c'è stato soprattutto il Concilio Vaticano II. Libri che si ispirano al progetto conciliare e che dicono cosa debba fare la parrocchia per aggiornarsi e stare al passo con i tempi, non mancano. Tuttavia se ci si chiede, più concretamente, come la parrocchia ha attraversato il Concilio e che cosa esso ha veramente detto o non detto su di essa, non sempre le risposte sono così immediate. Questo vuoto è ora ricoperto dallo studio di G. Ziviani che, con piglio quasi sistematico, da storico e non solo da teologo, narra la vicenda-parrocchia nel periodo immediatamente *pre, in e post-conciliare*, permettendo un colpo d'occhio su tre fasi strettamente intrecciate tra loro. L'obiettivo, oltre a far emergere un proprio modo di vedere le cose, è di favorire la ricezione conciliare in un settore ancora strategico della vita ecclesiale. Più che raccogliersi intorno al capezzale di un ammalato grave, si tratta di contribuire a superare la transizione, nella convinzione di trovarsi in "un passaggio epocale" che impone nuove scelte.

Il saggio non esplora il tema in modo scolastico, ma dà spazio alle sue molteplici implicazioni, offrendo materiale per riflettere su: strutture, ambienti, problemi giuridici e disciplinari, territorio, missione, vita dei soggetti, dai parroci ai viceparroci e ai laici. Si notano però diverse "uscite dal seminato", alcune delle quali si adattano all'oggetto della ricerca, come il coinvolgimento delle parrocchie nella preparazione del Concilio; la citazione per esteso degli interventi di due parroci "invitati" al Concilio, che meritano di essere letti (168-172; 193-197); il racconto di alcune figure simboliche di parroco della Chiesa italiana (Mazzolari, Milani, Bevilacqua). Altre danno invece l'impressione di leggere due libri in uno: il primo che tratta questioni storiche ed ermeneutiche che animano il dibattito odierno sul Concilio, il secondo dedicato alla parrocchia. La lettura di queste parti sarà comunque utile allo studioso che si occupa di contenuti perché, in ogni caso, quando si vuole fare un'indagine sui testi, occorre avere gli strumenti giusti per farlo.

L'autore non lo dichiara, ma ciò può essere pure una prova indiretta del fatto che, in fondo, il tema "parrocchia" nel Vaticano II non era in grado di dare corpo a una ricerca quantitativa, e forse qualitativa, sufficiente per un saggio monografico. Sul Concilio si dà un primo ragguaglio nella meditata introduzione, scrivendo: «Dire sbrigativamente che il concilio non ha parlato della parrocchia o risolvere la questione applicando a questo soggetto l'eccelesiology di comunione è la via più comunemente seguita e che contiene degli aspetti di verità, ma si può percorrere anche un'altra strada: verificare meglio il primo asserto e, se confermato, capire le motivazioni di questo apparente

disinteresse» (28). La seconda strada è ovviamente quella che l'autore intende intraprendere, riconoscendo al Vaticano II un progetto più implicito che dichiarato della parrocchia, ma non per questo meno espressivo per il cambio culturale ed ecclesiale in atto. Un angolo particolare è riservato alla parrocchia italiana.

Il secondo capitolo entra nel vivo con l'interessante risoluzione di dare uno sguardo al *prima dei vota* della fase antepreparatoria. L'interesse deriva dal fatto che di solito si dà poco spazio a questa documentazione, mentre la sua analisi potrebbe dare un notevole contributo alla comprensione dello stesso Concilio. Ziviani analizza una notevole quantità di testi, confermando quella che è l'impressione immediata di chi accosta anche solo marginalmente questi *desiderata*, e cioè che essi non lasciano per niente immaginare quelli che in realtà sarebbero stati i temi portanti dell'impresa conciliare. Come ciò sia avvenuto, e cosa abbia prodotto un tale cambiamento o "conversione" degli stessi protagonisti che poi hanno costruito il Concilio, sono interrogativi ai quali gli storici non hanno ancora dato sufficiente risposta. Nell'insieme emerge uno spaccato di Chiesa o, come dice meglio il titolo del capitolo, il volto della "parrocchia alla vigilia del concilio".

Nell'elenco di questi *vota* troviamo temi che oggi farebbero sorridere, come le petizioni universali di abrogare l'inaffidabilità dei parroci e l'essenze dei religiosi; ma anche quelle di concedere maggiore autorità ai parroci sui viceparroci o, al contrario, di difendere i viceparroci dallo strapotere dei parroci. Non mancano postulati più dinamici, come l'idea di proporre la vita comune al clero impegnato in parrocchia, di provvedere meglio all'assistenza dei sacerdoti anziani, di distribuire le risorse, umane e territoriali; più innovativi, come la domanda di ripristinare il diaconato permanente; e più pastorali, come l'apertura ai laici. L'autore distribuisce il materiale per zone geografiche, permettendo di "tastare il polso" delle varie situazioni e di dare corso al modo in cui ogni episcopato andava ponendosi di fronte alla novità conciliare. Del gruppo polacco si riporta la proposta dell'allora giovane K. Wojtyła, favorevole a un maggior avvicinamento dei laici, da non considerarsi «un oggetto nella cura delle anime, ma piuttosto un soggetto cooperante» (91).

La massiccia presenza di richieste giuridiche e amministrative è un indice efficace dell'ecclesiologia di allora e della pastorale intesa come azione esclusiva del parroco, con i suoi diritti e doveri. Tuttavia, leggendo tra le righe, si nota che qualcosa stava incrinandosi nel modello classico. L'apertura a nuove proposte, come il progetto della *Mission de France*, l'idea della *pastorale d'ensemble* e un'attenzione maggiore ai problemi delle persone, indicano che stava facendosi strada il disegno di una parrocchia meno statuarica e più mobile, centro di vita ecclesiale e non solo di servizi culturali. In ogni caso ne esce

un panorama solido e tutto sommato positivo della sua organizzazione perché, a meno di credere a un totale distacco dei vescovi dalla situazione reale, se non se ne parla molto in termini diretti è perché la parrocchia, come riconosce lo stesso Ziviani, «sostanzialmente funziona, adempie gli scopi per cui è nata, pur nella diversità delle singole situazioni» (123).

È una legge psicologica, non si cercano rimedi per qualcosa che si dà per scontata e che si pensa andare bene. Ciò può spiegare perché il Concilio parla così poco della parrocchia? In realtà lo ha fatto anche dei preti e non si può dire che questa compagine allora non stesse già annunciando l'inizio di una crisi profonda. Per rispondere adeguatamente a queste e altre domande è necessario entrare nella dinamica del dibattito conciliare e, per ciò che riguarda questa recensione, leggere il capitolo terzo del saggio, che è il più voluminoso e quello che accompagna il lettore *durante* il cammino conciliare sulla parrocchia, dalla fase preparatoria alla sua conclusione. Il materiale è diviso in ordine storico seguendo i quattro periodi conciliari. È una scelta versatile che permette di seguire contemporaneamente gli interventi dei padri e i contenuti dei documenti che vanno via via pubblicandosi, unitamente alle singole attese e alla presa di coscienza collettiva dell'argomento.

Nel primo periodo si osserva già il dislivello del linguaggio e dello spessore teologico dei discorsi rispetto ai *vota*, dove “stupisce” la pronta recezione della svolta pastorale imposta da papa Giovanni all'apertura del concilio, *Gaudet mater Ecclesia*. Nel secondo periodo sale di livello anche la considerazione della parrocchia, che il saggio si appresta a considerare nell'esplicito e nell'implicito di temi collaterali non distanti dal suo modo di essere o di dover essere. Così la *Sacrosanctum concilium* consente di commentare riferimenti diretti come il n. 42, che dà la prima definizione descrittiva della parrocchia, unendola al ministero del vescovo e dicendo che essa «rappresenta in certo modo (*quodammodo*) la Chiesa visibile su tutta la terra» e, al tempo stesso, di affrontare il tema della partecipazione liturgica, che promuove il protagonismo di tutti i fedeli modificando il quadro relazionale di una parrocchia. Il *quodammodo* diventa una sorta di avverbio chiave del lessico parrocchiale, che apparirà anche in altri contesti.

Se la prima Costituzione accosta il tema per via liturgica, nella *Lumen gentium* è invece «l'intera ecclesiologia, nei suoi elementi di novità come in quelli di continuità, a contribuire al delinearci del volto nuovo della parrocchia» (177). La Costituzione non ha nel suo vocabolario il termine “parrocchia” e l'autore deve procedere per “analogia”, focalizzando il *locus theologicus* della Chiesa locale diocesana, comunque indizio di una precisa scelta. Il testo più esplicito è il n. 28, dove risuonano le due denominazioni di «singole comunità di fedeli» e di «porzione di gregge», ritenute significative perché

consentono una riflessione sulla possibile esistenza di forme diverse di comunità, e del territorio “come una caratteristica che apre, piuttosto che chiudere”. La costante preoccupazione di collegare la parte al tutto, conduce i padri conciliari a percorrere una duplice relazionalità: della parrocchia alla diocesi e del prete al vescovo, riconoscendo però a questi ultimi di formare un *unum presbyterium*, in modo da condividere la sollecitudine pastorale.

È la volta del quarto periodo, quello dell’approvazione di vari decreti che l’autore giudica “applicativi” rispetto alla natura e alla missione della Chiesa disegnate nelle grandi costituzioni. Qui pure si colgono pochi riferimenti che tuttavia, a parere di chi scrive, risultano più vivaci e incisivi dei precedenti. Da notare l’informazione storica su alcune scomparse della parrocchia nel testo della *Christus Dominus*, a conferma del fatto che il concilio intendeva rafforzare il ruolo della diocesi. Tuttavia questo decreto ha anche tre articoli espliciti sui parroci (n. 30) e sulla parrocchia (nn. 31-32). A essi si dedica un paragrafo a parte, con il richiamo ad alcuni concetti “nuovi” che potrebbero aprire un vasto campo alla ricerca, come quello del parroco *pastor proprius*, o della *communitas paroecialis*, che fa diventare il parroco «soprattutto il coordinatore della pastorale locale piuttosto che il protagonista unico di essa, perché la preoccupazione primaria non è di conservare e ottimizzare l’esistente, ma di aprirsi alla dimensione missionaria» (201).

L’attenzione ai soggetti si precisa con l’esame della funzione dei presbiteri nella *Presbyterorum ordinis* e dei laici nell’*Apostolicam Actuositatem*, dove al n. 10 troviamo la non celebre dichiarazione che «la parrocchia offre un luminoso esempio di apostolato comunitario, fondendo insieme tutte le differenze umane che vi si trovano e inserendole nell’universalità della Chiesa», e la sua più celebre definizione di «cellula della diocesi (*velut cellula*)», di mazzolariana memoria. Segue la considerazione dell’*Ad gentes* che, pur avendo un solo riferimento esplicito alla parrocchia (se ne potrebbero riconoscere altre due), consente di riflettere sulla sua dimensione ecclesiale e missionaria. Il n. 37 del decreto scrive: «Poiché il popolo di Dio vive nelle comunità, specialmente diocesane e parrocchiali, e in esse in qualche modo appare in forma visibile, tocca anche a queste comunità testimoniare Cristo di fronte alle genti».

Alle pagine 229-232, Ziviani tira le somme della sua ricerca. Riconferma che la parrocchia non può essere valutata come uno degli obiettivi primari del Vaticano II, che la sua terminologia piuttosto oscillante risponde all’intento di aprirsi a forme nuove, ma che è comunque possibile cogliere un dato originale unitario: «La parrocchia non è una struttura di servizio per la cura delle anime, bensì una comunità-soggetto, che contiene la forza e gli elementi della propria esistenza, collegandosi con il tutto della Chiesa locale» (230). Ciò spiega il titolo del volume e il senso dell’ultimo capitolo, dove l’autore si concede

un'ampia divagazione giudicando severamente l'abbandono della categoria conciliare di "popolo di Dio" a vantaggio di quella di "comunione". È un fuori onda finalizzato a dimostrare che lo spostamento ha «nuociuto anche alla valorizzazione e alla crescita della parrocchia» e che «la questione non è solo una *querelle* dell'ermeneutica conciliare, ma riguarda anche la riflessione pratica, in cerca sempre delle vie più adeguate attraverso le quali la Chiesa possa agire e realizzarsi» (275).

Il rapporto causa-effetto non appare, però, così evidente, nonostante il paragrafo conclusivo dedicato al *dopo* Concilio, che vuole fornirne la prova, parlando della "lunga dimenticanza" della parrocchia nel magistero postconciliare. È proprio così? Il calore con cui l'autore difende la sua tesi, ritenendola pregiudicante per il futuro e la crescita della parrocchia merita attenzione e successivi dibattiti. Si possono senz'altro sottoscrivere alcuni punti, soprattutto il distacco storico, rilevando, comunque, che la nozione di popolo di Dio, come quella di comunione, non compariva nel periodo preconciliare, mentre la parrocchia sembrava funzionare. Questo significa che non è solo una questione di categorie. Inoltre, anche la Chiesa comunione non è estranea alle idee sostenute, come quella delle comunità-soggetto, e bene fa l'autore a porre l'accento sulla complementarità più che sull'alternativa. Se invece con questa tesi si vuole denunciare l'azione fagocitante dell'ecclesiologia di comunione rispetto alle altre denominazioni ecclesiologiche, non si può che essere completamente d'accordo.

Si deve riconoscere a G. Ziviani di aver scritto un libro intelligente, che non è il solito ricettario corredato di citazioni conciliari, ma un cammino guidato nei testi ufficiali e meno ufficiali, nella cronaca, nei gesti e nei dibattiti del Concilio. Essi hanno permesso di disegnare una coscienza conciliare della parrocchia e di conoscere il Vaticano II più da vicino. Ciò ha comportato la registrazione di luci e ombre, ma è servito soprattutto a riscoprirne la soggettività comunitaria della parrocchia, contribuendo a far comprendere che la fedeltà al Concilio si gioca anche in questo suo modo di vedere le cose. Il valore ecclesiologico è indiscutibile, ma si è anche dimostrato che la parrocchia non è giunta al capolinea e che è l'ecclesiologia ad aver bisogno di essa e non solo il contrario. Il reciproco scambio fa che la parrocchia porti in sé la realtà complessa della Chiesa e viceversa, e che essa lancia ancora molte altre sfide alla pastorale odierna. Viverla come "la comunità normale del cristiano" può essere una di queste.

Giovanni Tangorra

## **SEGNALAZIONI**



A. DE SPIRITO, *Le api e la penna. Antonio Maria Tannoja entomologo e agiografo del Settecento*, Studium, Roma 2012, 142 p.

Il testo in esame, di Angelomichele De Spirito, docente di Antropologia culturale all'Università di Salerno, ha lo scopo di richiamare l'attenzione del lettore sull'origine e le motivazioni del trattato di apidologia – *Delle api e loro utile e della maniera di ben governarle. Trattato fisico-economico-rustico* – in tre volumi, scritto fra il 1798 e il 1801, da Antonio Maria Tannoja, religioso redentorista, già noto quale primo biografo del Fondatore, Alfonso M. de' Liguori.

Il volume, di agile lettura, si compone di due parti. Nella prima, l'Autore ripercorre, suddividendola in sette capitoli, l'attività di entomologo del Tannoja che – impossibilitato a una vita missionaria attiva da uno stato di salute alquanto malfermo – dedica tutta la sua esistenza a un vero e proprio «apostolato della penna» (9), realizzando, in tal modo, la pienezza della sua vocazione redentorista di educatore e di predicatore. Nella seconda parte (l'*Appendice* documentaria) vengono proposte le composizioni poetiche del religioso, alcune delle quali inedite, che costituiscono un'interessante proposta popolare di vita cristiana santa, particolarmente vicina alla spiritualità di sant'Alfonso.

Pregio del testo è lo sforzo di far emergere come, per Tannoja, la scienza sia, al tempo stesso, osservazione teorico-empirica della natura e occasione di apertura a ciò che è vero, buono e bello. Dalla cura e dallo studio delle api, infatti, il religioso redentorista passa alla contemplazione di Gesù Bambino, per il quale nutre una particolare devozione, stabilendo, in tal modo, una profonda sintonia fra l'impegno scientifico e la sua spiritualità, sintetizzata dall'espressione: *Vide Infantem, crede Deum*.

Lorella Maria Rota

A. DAL POZZOLO, *La fede tra estetica, etica ed estatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, 392 p.

Non è un caso che questa tesi di dottorato ha vinto il prestigioso Premio Bellarmino. Si propone, infatti, come un innovativo tentativo di sintesi speculativo-sistematica, caratterizzato da tanti riferimenti convincenti perché mirati e da una vasta gamma d'intuizioni prospettiche.

La fede (cristiana) viene declinata secondo la sua logica esperienziale. Emerge così tutta la ricchezza pluridimensionale del fenomeno alla quale già accenna il titolo della pubblicazione. Dischiudendo la tradizionale dialettica tra *fides qua* e *fides quae*, l'autore coglie le dinamiche intrinseche e i risvolti

reconditi che animano l'oggetto materiale delle sue riflessioni mai casuali. Proprio nel concreto del vissuto si dispiega l'inconfondibile profilo della fede. Esso rivela dei lineamenti che sono inscindibili dal fascino del bello o – meglio – dal potere talvolta angosciante del sublime, dalla difficile questione dell'agire coerente e dalla misteriosa rottura con ogni possibile definizione concettuale.

In quest'ottica, Dal Pozzolo si confronta con la storia dello spirito in uno dei suoi periodi più originali e fecondi. Evoca i decenni delle grandi riflessioni idealistico-romantiche a cavallo tra il Sette e l'Ottocento stringendo il focus sul pensiero di F. Schiller e di K. W. F. Solger. Questa scelta risulta alquanto felice: le loro categorie estetiche offrono una chiave di lettura per decifrare la fede nei suoi momenti più forti. Si tratta di una realtà che “sposta” o addirittura “rapisce” l'uomo. In questo senso, il testo si colloca esplicitamente vicino ai pilastri del pensiero di H. U. von Balthasar. Credere significa farsi trasformare e riplasmare da un Dio che esercita – attraverso il principio del sublime – tutto il suo potere liberatorio e salvifico.

Già queste indicazioni limitate (e limitanti) rendono evidente che una lettura della pubblicazione di Dal Pozzolo è senza dubbio molto stimolante – e non soltanto in questo momento in cui l'Anno della Fede si chiude.

*Achim Schütz*

F. Ficco, «*Mio figlio sei tu*» (Sal 2,7). *La relazione padre-figlio e il Salterio*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, 148 p.

Il lavoro è stato seguito dal prof. P. Bovati, relatore, e dalla prof.ssa B. Costacurta, correlatore. Nell'Introduzione (7-19) l'autore presenta uno *status quaestionis* sui due punti importanti della tesi: la paternità e la preghiera e infine una descrizione della specificità di questo studio (16-19).

La tesi si sviluppa in due parti, di cui la prima Parte, *La paternità di Dio nell'Antico Testamento* (23-140), è suddivisa in due capitoli, mentre la Seconda Parte, *Dio Padre e il Salterio* (141-322), in tre capitoli. La conclusione (323-350), l'apparato bibliografico, gli Indici (degli autori, dei riferimenti biblici, dei termini ebraici e dei temi) e infine l'Indice Generale (351-449) concludono l'opera.

Nel primo capitolo della prima Parte (23-82) viene trattato il lessico di base sulla paternità e sulla figliolanza attraverso lo studio della terminologia propria e metaforica riferita al padre e al figlio. Il primo capitolo si conclude con la ricerca sul concetto di paternità sostitutiva e su quello di tutela.

Nel secondo capitolo, *La relazione padre-figlio nelle sue componenti strutturali* (83-140) viene studiata l'origine di tale relazione fra nascita e riconoscimento, il suo sviluppo storico e il compimento di questo rapporto tra padre e figlio nell'eredità, come dono del padre e come accoglienza del figlio, e infine nella benedizione.

La seconda Parte, *Dio Padre e il Salterio* (141-322), si apre con una introduzione per chiarire l'interesse metodologico di questo tipo di studio. La seconda Parte è suddivisa a sua volta in tre capitoli, di cui nel primo il *Sal 2,7* è l'oggetto della ricerca, suddivisa in struttura del *Sal 2*, esegesi, genere letterario e confronto con altri testi di Salmi nei quali compare il concetto di paternità di Dio. Nel capitolo secondo (209-262) si prende in considerazione il ricordarsi del figlio nel *Sal 80*, la struttura, l'analisi esegetica e il confronto con testi paralleli nel Salterio. Nel terzo ed ultimo capitolo (263-322) si studia nel *Sal 103* l'idea del padre che perdona. La suddivisione del capitolo corrisponde a quella usata negli altri capitoli: struttura del *Sal 103*, analisi esegetica, misericordia di un padre e giustizia di Dio e infine un richiamo conclusivo su Dio, padre degli orfani (*Sal 68*), e sui Salmi 146-147.

L'opera è corredata da indici ben strutturati che permettono al lettore di poter usufruire con efficacia e con precisione delle varie stratificazioni della ricerca.

Innocenzo Cardellini

D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli*. 1. *Atti 1-12*, EDB, Bologna 2011, 509 p.

Come ricorda l'autore nella prefazione, il volume è il frutto di quindici anni di ricerche, i cui risultati sono confluiti nella redazione avvenuta tra il 2001 e il 2006; l'originale francese è apparso a Ginevra nel 2007 e, dopo quattro anni, in traduzione italiana. L'introduzione (19-35) tratta con cognizione di causa e in modo completo tutte le maggiori questioni legate all'interpretazione del testo lucano (a partire dal rapporto con il secondo vangelo), mentre il commento abbraccia fino al capitolo 12 degli *Atti*; ad un secondo volume, che si spera apparirà presto, viene lasciato il resto dei 28 capitoli di cui è composto lo scritto. Questo il piano dell'opera che egli presenta, un percorso narrativo in cinque tappe, dopo il prologo (1,1-4): I. *Gerusalemme. La comunità con i dodici apostoli* (1,15-8,3); II. *Da Gerusalemme ad Antiochia. L'apertura* (8,4-12,25); III. *Primo viaggio missionario verso le nazioni. L'accordo di Gerusalemme* (13,1-15,35); IV. *Paolo missionario* (15,36-21,14); V. *Da Gerusalemme a Roma. Paolo, un testimone in processo* (21,15-28,31).

Dal punto di vista metodologico Marguerat si avvale sia del metodo storico-critico che dell'analisi narrativa, di cui per altro è uno dei maggiori divulgatori in campo biblico. Alcune linee-guida del commentario si possono cogliere dall'introduzione: Luca è il primo scrittore nell'antichità greco-romana a presentare un movimento religioso attraverso un racconto di tipo storico; negli Atti si rintracciano i motivi tipici dei racconti di origine, in questo Luca intende offrire alla cristianità del suo tempo una memoria che fissi la sua identità (cf. 27); interessante è la sottolineatura dell'impiego da parte di Luca della *syncrisis* nel mettere in parallelo le figure di Gesù, Pietro e Paolo (cf. 29); per quanto riguarda la storicità degli eventi raccontati, Marguerat conclude che «come gli storici ellenistici, Luca raccoglie i suoi dati mediante una ricerca personale, ricomponne attraverso la finzione ciò che non gli offrono le sue fonti e cura la qualità letteraria del testo» (30). Il commento è scritto con uno stile immediato e godibile; 13 riquadri approfondiscono aspetti storici o teologici particolarmente importanti, 5 carte geografiche aiutano a collocare gli avvenimenti. La profondità del commento e il rigore interpretativo fanno del volume un testo di studio, che tuttavia rimane accessibile anche ai non specialisti.

*Giuseppe Pulcinelli*

R. PALAZZO, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2011, 160 p.

Il volume costituisce la pubblicazione della tesi di dottorato discussa presso la Pontificia Università Gregoriana, condotta sotto la direzione del prof. J.-N. Aletti. Dopo un'introduzione e una prima parte in cui si discute essenzialmente sulla storia dell'interpretazione degli *Atti degli Apostoli*, della figura di Pietro e della metodologia adottata (13-44), è la seconda parte quella più consistente (45-106), dove si analizzano i racconti degli Atti in cui è presente Pietro (sono tutti nella prima parte dello scritto lucano, *At* 1-15). Nella terza ed ultima parte (107-125) si mettono in evidenza i singoli tratti che caratterizzano l'identità di Pietro nel racconto lucano, non sotto il profilo della ricostruzione storica del "personaggio", ma della recezione della sua figura nella comunità cristiana in cui l'autore dello scritto si trova a operare.

Il metodo adottato è quello dell'analisi narrativa, senza però trascurare gli elementi indispensabili del metodo storico-critico. L'approccio esegetico narratologico si concentra sul soggetto nel momento cruciale del suo essere narrativamente vivo solo nel mondo del racconto.

Ecco il quadro riassuntivo che Palazzo, dopo le sue analisi, offre sul personaggio che gli Atti consegnano al lettore (127): «Pietro sa gestire le situazioni che gli si presentano. Ha il coraggio di annunciare la Parola anche in contesti difficili. Riprende e rimprovera coloro che non sono veri di fronte a Dio e allo Spirito. È permeabile alla volontà di Dio, nonostante le resistenze iniziali. Sa ritornare sui suoi passi per rileggere le esperienze vissute e divenire strumento di riconciliazione».

*Giuseppe Pulcinelli*

I. SANNA (ed.), *Educare nella postmodernità*, Studium, Roma, 239 p.

Il volume – edito a cura dell'Area di Ricerca “Teologia Filosofia Scienze Umane” dell'*Ecclesia Mater* (PUL), in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale – si avvale del contributo di vari docenti universitari, allo scopo di approfondire il rapporto fra l'educazione e la postmodernità da molteplici punti di vista: teologico, filosofico, pedagogico e giuridico.

Fin dall'introduzione, I. Sanna chiarisce i termini del problema: anzitutto, il tema della postmodernità, «uno stile di vita e di pensiero» (8) caratterizzato da una pluralità di scelte, ma privo dei valori comuni di riferimento, tipici della modernità, tanto da giungere a una vera e propria indifferenza nei loro confronti. In secondo luogo, il concetto di educazione, intesa come espressione di una cultura popolare e di norme sociali condivise, ma lasciata alla libera iniziativa di molteplici soggetti educativi, così da non sapere chi debba effettivamente svolgere tale compito. In questo contesto, gli stessi concetti di uomo e di persona divengono intercambiabili: “uomo” è l'essere vivente che appartiene alla specie umana, mentre “persona” viene inteso ogni essere vivente provvisto di un minimo grado di coscienza.

Per educare nella postmodernità, diviene quindi necessario riferirsi all'idea di “educazione integrale” dell'uomo proposta dal magistero ecclesiale, dal Concilio Vaticano II a Benedetto XVI. Essa consiste sostanzialmente nella proposta di incontro di due libertà – quella dell'educatore e dell'educando – e nell'accettazione del rischio che la libertà dell'educando comporta per l'educatore, chiamato a essere testimone della verità e del bene, per la formazione al retto uso della libertà.

*Lorella Maria Rota*

A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 124 p.

Il saggio del card. Scola si inserisce nelle celebrazioni relative al XVII centenario dell'Editto di Milano. Partendo dai rapporti intercorsi fra il potere politico e religioso nei secoli, vengono prospettate dall'Autore le sfide contemporanee alla libertà di fede e di cultura cristiana.

Nel cap. I, *Un'occasione per riflettere*, si chiarisce la portata storica dell'Editto di Milano riguardo alla libertà religiosa. Il capitolo successivo, *Il lungo travaglio della libertà religiosa: cenni storici*, è dedicato a un rapido excursus sui rapporti fra Stato e Chiesa, dal 313 d.C al sec. XIX. Nel cap. III, *Dignitatis Humanae*, poi, viene analizzata la dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* e il suo influsso sul magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Nel cap. IV, *Il pensiero e la pratica*, inoltre, il concetto di libertà religiosa proposto dalla *Dignitatis Humanae* viene considerato come un punto di partenza per il cristiano, benché gli ostacoli esistenti rendano oggi il tema una vera e propria emergenza. Il cap. V, *Nodi da sciogliere*, analizza alcune situazioni problematiche, emergenti dal concetto di libertà inteso dalla *Dignitatis Humanae*. Nel cap. VI, *Per un cammino comune nella società plurale*, si considerano i rischi che impediscono al cristiano di perseguire il «dovere e quindi il diritto di cercare la verità» (DH 3). L'Autore dedica, infine, il cap. VII, *L'impegno pubblico dei cattolici*, all'impegno cristiano della testimonianza integralmente vissuta, fino all'obiezione di coscienza, se necessario.

Degna di nota è la relazione posta fra la libertà religiosa e la libertà di coscienza individuale, per la realizzazione di uno spazio pubblico realmente aconfessionale, in cui tutti – credenti e non – si possano raccontare e riconoscere reciprocamente.

Lorella Maria Rota

S. ZANARDO, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013, 122 p.

Il libro di S. Zanardo, professore associato di Filosofia morale all'Università Europea di Roma, intende approfondire la realtà del dono, attualmente oggetto di molteplici ricerche e di due opposte interpretazioni: una che, anzitutto, lo ritiene espressione di pura generosità da parte del donatore; l'altra che – al contrario – lo considera un'espressione di potere, per legare l'altro a se stessi.

L'analisi prende il via dalle considerazioni di M. Mauss – primo studioso della realtà sociale del dono, negli anni Venti del secolo scorso – che lo definisce un «fatto sociale, la cui totalità [...] proviene dall'intrascendibilità delle coscienze umane in relazione» (15). Le sue intuizioni vengono approfondite, in seguito, dall'antropologo M. Hénaff – secondo cui il dono è il mezzo per ottenere un riconoscimento sociale e personale – e dal sociologo J. Beaudrillard, che parla del dono come di un «mito della contemporaneità [...]: scambio per avere, o mezzo per dominare» (64). Dal punto di vista filosofico, il dono viene preso in esame secondo due opposte prospettive: un donare e donarsi, secondo J.-L. Marion; un «assolutamente altro dal fenomeno presente» (81), secondo J. Derrida.

Nell'arco di cinque capitoli, ricchi di note e di riferimenti bibliografici, vengono esposte con rigore varie teorie, sociologiche e filosofiche, del dono, viste come espressioni dei bracci – rispettivamente orizzontale (la reciprocità) e verticale (la gratuità) – di un ipotetico asse cartesiano.

Al termine di tale panoramica, l'Autrice formula la propria tesi: donare significa stabilire una «forma di libero legame» (110), così da sentirsi «esseri liberi, responsabili e ricettivi dell'assoluto» (111).

*Lorella Maria Rota*



## **INDICE**



## Articoli

- CLAUDIO ANTONIO TESTI, *Quale teologia per la Terra di Mezzo di J.R.R. Tolkien?* 583
1. Premessa, 583 – 2. La tesi: l'opera di Tolkien è cristiana, 585 – 3. L'antitesi: l'opera di Tolkien è pagana, 590 – 4. La sintesi, 596 – 5. Paganità e armonia con la rivelazione dell'opera tolkieniana, 598 – 5.1. Saggi critici, 598 – 5.1.1. Sulle Fiabe, 598 – 5.1.2. Beowulf: i mostri e i critici, 600 – 5.1.3. Da Beorhtnoth a Galvano: la santificazione dell'etica pagana, 603 – 5.2. Paganità e armonia con Cristianesimo dell'universo tolkieniano, 605 – 6. Cultura cattolica e opera tolkieniana, 607 – 6.1. Chiarificazione del termine "cattolico", 607 – 6.2. L'opera di Tolkien come espressione di una mentalità cattolica, 610 – 7. Conclusione, 611
- MICHAEL FUSS, *Listen to what the Spirit tells the communities. New religious movements between religious creativity and a new pentecostality* 613
1. Reciprocity of anthropology and theology, 617 – 2. A new world religion?, 621 – 3. Dialogue of spiritual experience, 625 – 4. The discussion on "subsistit in", 628 – 5. A new Pentecostality of the Church, 631 – 6. Conclusion, 633
- JAE-SUK LEE, *Antropologia del buddhismo Mahayana. La dignità umana alla luce del messaggio di Buddha* 637
1. Rivelazione del *Dharma* eterno e dignità umana, 638 – 2. Antropologia buddhista: Il *Dharma* eterno nella dimensione umana, 642 – 2.1. Anatman (p: Anatta): Il Non-Sé, 642 – 2.2. *Buddhità* e *Tathagatagarba* (il vero Sé): semi dell'Assoluto (*Dharma*), 644 – 3. Dignità umana nella dimensione cosmica, 645 – 3.1. La Legge di causa ed effetto: il contenuto del *Dharma*, 645 – 3.2. Sapienza del *Shunyata* (vacuità): l'aspetto passivo del *Dharma*, 649 – 4. Dignità umana e non violenza: *Dharma* come principio etico-morale, 651 – 4.1. Dignità umana e non violenza, 651 – 4.2. I doveri dell'uomo alla base della coltivazione della benevolenza, 654 – 5. Il compimento della dignità umana nella liberazione totale dal *dukkha*: il *Nirvana* come rivelazione del *Dharma* eterno, 655 – 6. La figura del *Bodhisattva*: l'apice dell'uomo nel pieno vigore della sua dignità, 658

- INNOCENZO CARDELLINI, *Mosè, il legislatore di Israele* 663  
 La figura di Mosè nelle sue linee generali, 663 – La figura di Mosè legislatore, 666 – Riepilogo, 673
- THOMAS A. BAIMA, *Positive secularism: finding building stones for a theory in the writings of Joseph Ratzinger* 675  
 1. The Problématique of Church-State Relations, 678 – 1.1. Benedict XVI and Nicholas Sarkozy, 680 – 1.2. Two Revolutions: American and French, 681 – 1.3. Religious Freedom, 681 – 1.4. Truth and Tolerance, 683 – 1.5. Culture: Thick or Thin, 684 – 1.6. Church *ad extra*, 686 – 1.7. A Global Ethic or Ethics in a Pluralistic World, 688 – 1.8. The Nation: Ethnicity or Social Contract, 689 – 2. The Christocentric Solution of Benedict XVI, 690 – 3. Toward a Vision of Positive Secularism, 696 – Conclusion, 697
- MARIO TOSO, *Il cardinale Pietro Pavan: protagonista del Concilio Vaticano II e della rinascita del pensiero sociale cristiano. Profazia e testimonianza* 701  
 Premessa: Pietro Pavan antesignano della nuova evangelizzazione del sociale, 701 – 1. Pietro Pavan, “Padre della Chiesa”, 702 – 2. Pietro Pavan: grande protagonista della primavera conciliare, 706 – 3. Più che sociologo: uno dei maggiori pensatori politici del personalismo comunitario e relazionale, 709 – 3.1. Pietro Pavan e Jacques Maritain, 709 – 3.2. La libertà né radicale né indifferente al vero e al bene è cardine della vita sociale e democratica, chiave risolutiva delle aporie della filosofia moderna, 711 – 3.3. La risemantizzazione della democrazia passa attraverso l’ermeneutica personalista dei concetti di società, Stato, autorità e bene comune, 713 – 3.4. La società umana, realtà essenzialmente spirituale e comunionale, 713 – 3.5. Origine e natura della società, ovvero le ragioni del suo fondamento metaeconomico, 714 – 3.6. L’apertura alla Trascendenza garanzia di una sana laicità, 715 – 3.7. Verità e democrazia, 717 – 4. Il conforto di un amico speciale: il cardinale Joseph Ratzinger, 717 – 5. Conclusione: una nuova risurrezione storica del Corpo Mistico del Cristo e il protagonismo dei *christifideles laici*, 720

- PASCAL IDE, *L'espérance d'un enfer vide selon Balthasar. Thème central ou lateral ?* 723  
 1. Thèse, 725 – 2. Argumentation anthropologique, 727 – 3. Argumentation éthique, 728 – 4. Argumentation christologique, 729 – 5. Argumentation trinitaire, 731 – 6. Épilogue, 736

- GIOVANNI TANGORRA, *Il senso ecclesiale del battesimo* 739  
 1. La porta della Chiesa, 739 – 2. Il raduno del popolo, 742 – 3. La madre feconda, 749 – 4. Un fondamento per l'ecclesiology, 754 – 5. Conclusione, 764

- NICOLA SALATO, *Comunità e Chiesa nell'analisi fenomenologica di Edith Stein. Spunti di riflessione teologica a partire dalla Internationale Edith-Stein-Bibliographie di F. Alfieri* 767  
 1. La comunità nell'analisi fenomenologica, 768 – 2. La Chiesa - Comunità: tra natura, libertà e Grazia, 773 – Conclusione, 777

## **Recensioni** 781

A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et "Lumen gentium"* (Giovanni Tangorra), 783 – J. ERNESTI, *Paul VI. Der vergessene Papst* (Philippe Chenaux), 788 – E. HERMS, *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*; E. HERMS, *Kirche in der Gesellschaft* (Lubomir Žak), 791 – G. MARCONI, *Poesie latine di Jean Racine* (Nico De Mico), 797 – B. PETRÀ, *Fare il confessore oggi* (Daniele Cogoni), 803 – P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico* (Antonio Sabetta), 808 – J. L. VIVES, *Introduzione alla sapienza. Un manifesto dell'umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa* (Lorella Maria Rota), 813 – G. ZIVIANI, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, con prefazione di mons. Franco Giulio Brambilla (Giovanni Tangorra), 815

## **Segnalazioni** 821

A. DE SPIRITO, *Le api e la penna. Antonio Maria Tannoja entomologo e agiografo del Settecento* (Lorella Maria Rota), 823 – A. DAL POZZOLO, *La fede tra estetica, etica ed estatica* (Achim Schütz), 823 – F. FICCO, «Mio figlio sei tu» (Sal 2, 7).

*La relazione padre-figlio e il Salterio* (Innocenzo Cardellini), 824 – D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli. 1. Atti 1–12* (Giuseppe Pulcinelli), 825 – R. PALAZZO, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli* (Giuseppe Pulcinelli), 826 – I. SANNA (ed.), *Educare nella postmodernità* (Lorella Maria Rota), 827 – A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica* (Lorella Maria Rota), 828 – S. ZANARDO, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali* (Lorella Maria Rota), 828

## **INDICE DELL'ANNATA**



NICOLA CIOLA, *Insegnare teologia oggi - 5. «Ecclesia Mater et Magistra». Tra lex orandi ed Ecclesiae ordo* 7

NICOLA CIOLA, *Bibbia e cultura* 377

### Articoli

ANGELO AMATO, *Professare la fede* 427

ALENKA ARKO, *Between literal and allegorical exegesis: the cappadocian fathers on hexaemeron* 485

MATIAS AUGÉ, *Le linee di interpretazione dell'attuale riforma liturgica* 149

THOMAS A. BAIMA, *Positive secularism: finding building stones for a theory in the writings of Joseph Ratzinger* 675

INNOCENZO CARDELLINI, *Mosè, il legislatore di Israele* 663

DANIELE COGONI, *Le pubblicazioni di teologia dei sacramenti negli ultimi 25 anni* 265

ENRICO DAL COVOLO, *Ilario di Poitiers: La Trinità. Nota a proposito di una pubblicazione recente* 515

EMERY DE GAÁL, *Theology as lived christian discipleship: Joseph Ratzinger's contribution to a Vatican II understanding of the loci theologici* 435

LUIGI MICHELE DE PALMA, *La Pie postulatio voluntatis di Pasquale II in favore dell'ospedale di san Giovanni di Gerusalemme (1113)* 469

HYACINTHE DESTIVELLE, *Insegnare l'ecclesiologia sub aspectu œcumenico* 113

CARLO FABRIS, *L'approccio codiciale alla questione ecumenica: problemi e prospettive* 199

RICCARDO FERRI, *La relazione come categoria teologica centrale* 59

MARIO FLORIO, *Insegnare l'ecclesiologia: questioni di metodo* 103

MICHAEL FUSS, *Listen to what the spirit tells the communities. New religious movements between religious creativity and a new pentecostality* 613

JOHANNES W.M. HENDRIKS, *Insegnare il diritto canonico alla luce dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II* 189

PASCAL IDE, *L'espérance d'un enfer vide selon Balthasar. Thème central ou lateral ?* 723

KURT KOCH, <i>Unità: illusione o promessa? Aspetti ecumenici nell'anno della fede</i>	401
ANGELO LAMERI, <i>Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti</i>	125
JAE-SUK LEE, <i>Antropologia del buddhismo Mahayana. La dignità umana alla luce del messaggio di Buddha</i>	637
NATALE LODA, <i>Le pubblicazioni di diritto canonico negli ultimi 25 anni</i>	301
AGOSTINO MONTAN, <i>Il diritto canonico come disciplina teologica e canonica: questioni epistemologiche e orientamenti attuali</i>	165
GERHARD LUDWIG MÜLLER, <i>Den Glauben denken</i>	419
ROBERTO NARDIN, <i>La comprensione dei sacramenti alla luce della "sacramentalità" della Rivelazione</i>	137
GIANFRANCO RAVASI, <i>Educazione e comunicazione. Come crescere nella fede in Università</i>	383
NICOLA REALI, <i>Le pubblicazioni di ecclesiologia negli ultimi 25 anni</i>	235
NICOLA SALATO, <i>Comunità e Chiesa nell'analisi fenomenologica di Edith Stein. Spunti di riflessione teologica a partire dalla Internationale Edith-Stein-Bibliographie di F. Alfieri</i>	767
MANLIO SODI, <i>Teologia liturgica: anni di ricerca fruttuosa, quali prospettive? La situazione nell'area italiana</i>	243
GIOVANNI TANGORRA, <i>Nodi di un'ecclesiologia postconciliare</i>	75
GIOVANNI TANGORRA, <i>Il senso ecclesiale del battesimo</i>	739
CLAUDIO ANTONIO TESTI, <i>Quale teologia per la Terra di Mezzo di J.R.R. Tolkien?</i>	583
MARIO TOSO, <i>Il cardinale Pietro Pavan: protagonista del Concilio Vaticano II e della rinascita del pensiero sociale cristiano. Profezia e testimonianza</i>	701
RÉAL TREMBLAY, <i>Écologie et identité filiale</i>	503
DARIO VITALI, <i>«Ecclesia Mater et Magistra»: dall'evento celebrato alla "comunità ordinata"</i>	17
LUBOMIR ŽAK, <i>Essere chiesa come evento dell'actus - intelligentia revelationis</i>	37

**Note**

GERALDO LUIZ BORGES HACKMANN, <i>Testimonianza sulle lezioni di ecclesiologia</i>	337
PIETRO MARANESI, <i>Insegnare teologia sacramentaria</i>	351
KONSTANTIN PEREDERIY, <i>Esperienza di insegnamento</i>	361
DANIELE PINTON, <i>L'esperienza di insegnamento della liturgia presso l'ISSR "Fides et ratio" dell'Aquila</i>	341
VALDINEI DE JESUS RIBEIRO, <i>L'insegnamento del diritto canonico in Brasile. Breve racconto di un'esperienza</i>	355

<b>Recensioni</b>	525; 781
-------------------	----------

<b>Segnalazioni</b>	821
---------------------	-----

<b>Libri ricevuti</b>	565
-----------------------	-----

<b>Indici</b>	365; 571; 831
---------------	---------------