



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

---

2/2014

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

**2 / 2014**  
**July – December**

**EDITORIAL BOARD**  
**STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

---

**EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:**  
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

---

**Editor-in-Chief:**

József MARTON, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Executive Editor:**

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Editorial Board:**

Alexandru BOBOC, University of Bucharest, Romanian Academy, Romania  
Erik EYNIKEL, Radboud University, Nijmegen, The Netherlands  
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA  
László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania  
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary  
Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania  
Hans ROTTER, Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, Austria  
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany  
János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania  
Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Advisory Board:**

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary  
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany  
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA  
Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania  
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary  
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany  
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA  
Szabolcs ORBÁN, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania  
Marc RASTOIN, Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, France  
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

**Layout Editor:**

Judit ROBU

YEAR  
MONTH  
ISSUE

(LIX) 2014  
DECEMBER  
2

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

2

---

EDITORIAL OFFICE: B.P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

---

**CONTENTS**

Benone LUCACI: *La purificazione passiva dei sensi in San Giovanni della Croce* ..... 5

Daniel IACOBUŢ: *L'Eucaristia e la Chiesa nelle opere preconciliari di Yves Congar* ..... 31

Corneliu BEREA: *La cattolicità della Chiesa nel pensiero di Yves Marie-Joseph Congar*..... 49

Iulian-Valerian IANUŞ: *Il problema filosofico ed il significato culturale dell'ateismo nell'Umanesimo integrale di Jacques Maritain* ..... 61

Iulian FARAOANU: *Sof 2,1: Il senso dell'invito a raccogliersi* ..... 79

CONTENTS

Cotiso MĂRGULESCU: <i>Tradition und Redaktion in Joh 21</i> .....	95
Zsolt TAMÁSI: <i>Die Vorbereitungen und Wirkungen der ungarischen Nationalsynode aus 1848 und 1849</i> .....	109

## LA PURIFICAZIONE PASSIVA DEI SENSI IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE

BENONE LUCACI<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Der vorliegende Artikel bezieht sich auf eine wichtige Station der mystischen Theologie der katholischen Kirche. Aus der reichen mystischen Literatur des Abendlandes wählt den Opus des Hl. Johannes vom Kreuz aus, um aus dessem Werk: *Notte oscura* den erläuternden Weg, der zu Gott führt, im Detail zu analysieren. Den für die Menschen sich stellenden inneren Weg, der den sich öffnenden Gottes zeigt, betrachtet der Mystiker als eine Art Auf-Probe-Stellung. Der Autor des Artikels zeigt auf literarische Parallellstellen aus der mystischen Theologie der katholischen Kirche.

**Schlagwörter:** San Giovanni della Croce, notte oscura, cammino dell'uomo, purificazione passiva dei sensi, purificazione attiva.

Il presente lavoro vorrebbe dare un contributo alla riflessione sulla "ricerca di Dio nei mistici", offrendone un paradigma concreto in San Giovanni della Croce; particolarmente nella sua opera *Notte oscura*.

La storia dell'umanità non è altro che *un lungo cammino dell'uomo alla ricerca di Dio* o, secondo la Rivelazione cristiana, *un cammino di Dio alla ricerca dell'uomo*; il cammino di quel Dio che si è rivelato come *Dio-Amore*, che crea tutto per il bene e la felicità dell'uomo: "che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi [...]?" (*Sal* 8,5 ss.).

La convinzione di base in cui convergono i filosofi di tutte le scuole è che *l'essere uomo* è qualcosa di più che vegetare o moltiplicarsi. La lunga storia dell'umanità non è altro che *un lungo cammino dell'uomo alla ricerca di Dio* o, secondo la Rivelazione cristiana, *un cammino di Dio, alla ricerca dell'uomo*, il cammino di quel Dio che si è rivelato come *Dio-Amore*, che crea tutto per il bene e la felicità dell'uomo: "che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi [...]?" (*Sal* 8,5ss.). Sant'Agostino scriveva: "Ci hai creati per te, Signore, e inquieto è il cuor nostro, finché non riposa in te."<sup>2</sup>

Sulla base della Rivelazione biblica, il Concilio Vaticano II propone ancora una volta l'interrogativo: "Che cosa è l'uomo?" (Cf. *GS* 10-12), rispondendo che "fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio" (*GS* 19).

Se i mistici in generale, sono profondi interrogatori dell'esistenza umana e allo stesso tempo, uomini di grande personalità ed acuti introspettori delle

---

<sup>1</sup> Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, email: benoluc@yahoo.it.

<sup>2</sup> AGOSTINO, *Confessionum*, Lib. I, 1: PL 32, 661.

intime dimensioni dell'uomo<sup>3</sup>, questo si può dire per eccellenza di San Giovanni della Croce, che, senz'altro, è uno dei più grandi mistici cristiani di tutti i tempi. Per lui, l'uomo è centro e vertice di quanto esiste sulla terra, ma, allo stesso tempo, è un essere finito, limitato, con una costituzione ontologica e dinamica che lo apre e lo spinge alla ricerca di Dio. L'uomo e Dio dialogano nell'ordine della natura e della grazia; si tratta di un dialogo di amore, di salvezza per l'uomo.<sup>4</sup> Il Santo Dottore è uno dei mistici che interpella l'uomo di ogni epoca, soprattutto quello che vuol entrare in una comunione sempre più profonda con Dio. Nella sua opera *Notte oscura* San Giovanni della Croce mette in risalto, tra l'altro, un lungo itinerario di purificazione che deve percorrere l'anima nel suo desiderio di unirsi a Dio.

In questo articolo intendiamo esporre e spiegare nello spirito dell'insegnamento del Santo Dottore una piccola, ma importantissima parte del progresso spirituale dell'anima, *la notte oscura dei sensi o la purificazione passiva dei sensi*. Questa *notte dei sensi*, come la chiama spesso San Giovanni della Croce, rappresenta una fase transitoria dalla meditazione alla contemplazione infusa, fase in cui s'incontrano l'attività umana e l'azione divina.

Nella nostra presentazione useremo molti citati attingendo direttamente alla sua opera proprio perché ci sembra che molto spesso il testo originale è così chiaro che non necessita nemmeno delle spiegazioni. Per quanto riguarda la collocazione del tema della *purificazione* nelle opere di San Giovanni, questo è descritto in due delle sue opere principali: *Salita del Monte Carmelo* e *Notte oscura*. Il Dottore Mistico lo concepisce diviso in due grandi parti: il primo riguarderebbe la *notte o purificazione attiva*, e il secondo *la notte o purificazione passiva*. Ognuna poi di queste *notti* sarebbe suddivisa in *notte del senso* e *notte dello spirito*. I lavori del Dottore mistico sono entrambi ispirati dalle stesse otto strofe del poema da lui composto, di cui commenta effettivamente solo due, e ne inizia la terza, però per la parte del libro di cui ci occupiamo, è sufficiente riportare qui la prima strofa:

In una notte oscura,  
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,  
oh, sorte fortunata!,  
uscii, né fui notata,  
stando la mia casa al sonno abbandonata.

<sup>3</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1942, 38–39.

<sup>4</sup> P. NICOTRA, *L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di S. Giovanni della Croce*, Diss. ad lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Roma, 1970, 18.

La vita spirituale viene presentata nei due capolavori suaccennati di S. Giovanni della Croce come l'itinerario verso Dio di un pellegrino che sceglie la via direttissima della montagna impervia. La *Salita* spiega il modo di raggiungere la cima del monte, cioè l'alto stato di perfezione che sarebbe proprio l'unione dell'anima con Dio. Viene trattato perciò il cammino e il modo con cui l'anima deve disporsi per giungere in breve a questa unione. E' il lavoro dell'anima, chiamato *attivo*, perché è la volontà che, coerente alla grazia di Dio opera o coopera con Lui per la sua purificazione. Vi sono consigli utilissimi per liberarsi da ogni bene naturale, per raggiungere la perfetta *nudità* che porterà alla piena libertà di spirito.

Il lavoro personale di spogliamento che l'anima deve compiere riguardo ai suoi sensi esterni ed interni è descritto nel libro I della *Salita*. Il libro secondo illustra la notte attiva dello spirito per quanto riguarda l'intelletto, mentre la purificazione attiva della memoria e della volontà è analizzata nel terzo libro. Questa è l'azione personale dell'anima, e San Giovanni la chiama appunto *purificazione attiva*.

Ma essa, anche spinta a tali estremi di generosità, come si vede nel terzo libro della *Salita*, resta di per sé insufficiente, ed è necessario che Dio intervenga con la sua azione purificatrice, avvolgendo nella duplice *notte dei sensi e dello spirito* l'anima stessa che in tal modo subisce *passivamente* l'iniziativa sconcertante del Signore. Di questa *passiva purificazione* parlano i due libri della *Notte oscura*.

Riprendendo le stesse strofe, il Dottore mistico considera che l'anima le pronunzi vivendo ormai nella perfezione, che è l'unione di amore con Dio, dopo che

ha già superato le dure e tormentate prove interiori poste lungo la *via stretta che conduce alla vita eterna*, di cui parla il Signore nel vangelo (Mt 7,14) e attraverso cui abitualmente essa passa per giungere alla sublime e felice unione con Dio.<sup>5</sup>

Secondo il proposito del Santo nelle prime due strofe si doveva parlare degli effetti delle due purificazioni spirituali, quella della parte sensitiva e quella della parte spirituale dell'uomo in senso passivo, cioè operata da Dio. Nelle altre sei dovevano essere esaminati i vari e mirabili effetti dell'illuminazione

---

<sup>5</sup> *Notte oscura*, Prolog., (Per le opere di San Giovanni della Croce, faremo le citazioni classiche abbreviate, cioè per "Salita del Monte Carmelo" – *Salita*, per "Notte Oscura" – *Notte*, ecc., seguite dal numero del libro, del capitolo e del paragrafo. La traduzione italiana è stata presa da SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, San Paolo, Ginisello Balsamo, 2001).



spirituale e dell'unione di amore con Dio, ma effettivamente l'Opera termina con un brevissimo commento alla sola terza strofa.

E' questo dunque lo schema del dittico *Salita-Notte*: la *notte attiva* e la *notte passiva* che sono due aspetti complementari di uno stesso lavoro di purificazione risultato dalla collaborazione di Dio e dell'anima. Noi ci occuperemo in seguito solo del primo libro della *Notte oscura* che tratta appunto della *purificazione passiva dei sensi*.

Per quanto riguarda la chiarificazione di alcuni termini che ricorrono spesso nella sua opera, questa sarà fatta in diversi momenti di questo lavoro, secondo le esigenze. Vogliamo però subito dire che non bisogna confondere la *purificazione passiva spirituale* con la *purificazione della mistica neoplatonica di Plotino*, che nella preparazione all'unione con Dio chiede la liberazione di ogni elemento sensibile, incluso in qualsiasi determinazione intellettuale. Questa purificazione non lascia posto per le sofferenze, è frutto dei propri sforzi, non ha gli effetti della purificazione passiva e ne nega il carattere gratuito e soprannaturale.<sup>6</sup>

## 1. Le ragioni della purificazione passiva dei sensi

### 1.1. Le imperfezioni dei principianti

Secondo Giovanni della Croce, la via propriamente mistica comincia, non con le grazie di unione, ma con l'entrata in quella che lui chiama la notte dello spirito<sup>7</sup> e questa inizia

quando Dio la fa uscire dallo stato dei principianti, cioè di coloro che si servono ancora della meditazione nel cammino spirituale, e la trasferisce gradatamente in quello dei proficienti, cioè quello dei contemplativi.<sup>8</sup>

Però, l'attivo entrare nella notte oscura è possibile all'anima solo perché la grazia di Dio, lungo tutto il cammino, la previene, conduce e sostiene. Per i principianti, però, questa grazia non ha ancora il carattere della *notte oscura*. Essi vengono piuttosto trattati da Dio come i bambini piccoli di una tenera madre, che li porta in braccio e li nutre con dolce latte. Così loro trovano grande gioia e consolazione in tutti gli esercizi spirituali – nella preghiera, nella meditazione e nella mortificazione – viene loro partecipata grande gioia e

<sup>6</sup> I. RODRIGUEZ, "Purificazione", in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* 3, Roma, 1992, 2095.

<sup>7</sup> P. AGAESSE, M. SALES, "Mystique" in AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualità*, X, Paris, 1980, col. 1958.

<sup>8</sup> *Notte*, 1, 1, 1.

consolazione. Questa gioia diviene per loro una ragione importante che li spinge a darsi agli esercizi spirituali. Non avvertono quale imperfezione vi sia racchiusa e in quante colpe incappino nei loro esercizi virtuosi<sup>9</sup>:

Occorre quindi sapere che quando l'anima si decide a servire solo Dio, abitualmente viene da lui nutrita nello spirito e diventa l'oggetto delle sue compiacenze, come fa una madre amorosa verso il suo tenero bambino: lo scalda con il calore del suo seno, lo nutre con latte gustoso e con cibi delicati e dolci, lo porta in braccio e lo copre di carezze. Ma a mano a mano che cresce, la madre diminuisce le carezze, gli nasconde il suo amore tenero, lo distacca dal suo dolce seno, sul quale pone aloè amaro; facendo poi discendere il bambino dalle braccia, lo fa camminare sulle sue gambe, perché superi le limitazioni proprie dell'infanzia e acquisti le caratteristiche dell'uomo adulto. La grazia di Dio, come madre amorosa, si comporta allo stesso modo con l'anima [...] <sup>10</sup>

Il Santo comincia la prima parte del suo trattato sulla *notte oscura* con una profonda analisi dello stato d'animo dei principianti, cioè di quelli che sono ancora nella via purgativa, dimostrando, con esempi incisivi, come nei principianti si trovino molte imperfezioni:

Così l'anima prova grande gioia nel trascorrere lunghi periodi e addirittura notti intere in orazione; ha piacere di darsi alle penitenze, è contenta di digiunare, si consola nel frequentare i sacramenti e occuparsi delle cose divine. Ma nonostante si dedichi a queste pratiche con impegno e assiduamente, ne approfitti e se ne serva con la più grande cura, tuttavia, da un punto di vista spirituale, abitualmente si comporta con molta fiacchezza e imperfezione. Difatti è spinta a queste pratiche ed esercizi spirituali dalla consolazione e dal gusto che vi prova e, non essendo ancora temprata dagli esercizi di una dura lotta per acquistare la virtù, commette molte mancanze e imperfezioni in queste pie pratiche. <sup>11</sup>

Parlando di queste imperfezioni, l'Autore fa prima di tutto una trasposizione nel campo spirituale dei sette vizi capitali (l'orgoglio spirituale, l'avarizia spirituale, ecc.), intendendo di mostrare poi le ragioni per cui le anime, già convertite a Dio, e decise a servirlo, dopo qualche tempo devono subire una nuova e profonda purificazione interna, cioè, devono passare per una notte oscura e purificatrice:

A tale scopo parlerò dei sette vizi capitali, enumerando alcune delle molte imperfezioni che i principianti commettono in ciascuno di essi. In questo

<sup>9</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, Roma, 2003<sup>2</sup>, 55.

<sup>10</sup> *Notte*, 1, 1, 2.

<sup>11</sup> *Notte*, 1, 1, 3.

modo si potrà chiaramente constatare quanto si comportino da bambini. Si potranno, altresì, notare i vantaggi che apporta la notte oscura [...], perché libera e purifica l'anima da tutte queste imperfezioni.<sup>12</sup>

A motivo di spazio e tenendo conto dello scopo di questo nostro lavoro, non intendo analizzare dettagliatamente ciascuno dei sette vizi spirituali, ma vorrei solo dare uno sguardo generale agli aspetti su cui San Giovanni insiste di più.

Il primo vizio che egli commenta è *la superbia*, vissuta in diverse forme:

I principianti, proprio perché agli inizi, si sentono pieni di fervore e sono molto diligenti nelle cose spirituali e negli esercizi di pietà. Ora, anche se è vero che le cose sante di per sé inclinano all'umiltà, tuttavia lo stato imperfetto dei principianti provoca in essi un certo orgoglio segreto che li induce a qualche soddisfazione per le loro azioni e per se stessi. Di qui nasce in loro una certa vanità, talora molto grande, di parlare delle cose spirituali in presenza di altri e, a volte, di voler loro insegnare più che essere disposti a imparare.<sup>13</sup>

A volte la causa di questa superbia è proprio il demonio che “accresce nei principianti il fervore e il desiderio d'intraprendere queste e altre opere, perché aumentino in superbia e presunzione.”<sup>14</sup>

Un altro vizio presente nei principianti è *l'avarizia spirituale*, causata dal fatto che essi non sono contenti della vita spirituale che Dio dona loro:

Sono molto scontenti e insoddisfatti perché non trovano la consolazione che si aspettavano dagli esercizi di pietà. Molti non si stancano mai di chiedere consigli o di apprendere regole di vita spirituale, di possedere o di leggere una grande quantità di libri che trattano di questo argomento. Spendono più tempo in questo che nel praticare la mortificazione o nel perfezionare la povertà di spirito come dovrebbero. Oltre a questo, si caricano d'immagini e di corone del rosario molto originali; ne lasciano alcune per prenderne altre; le cambiano e le ricambiano [...]<sup>15</sup>

Numerose sono poi le imperfezioni causate dal terzo vizio capitale che è *la lussuria*:

Molte volte, infatti, accade che durante gli stessi esercizi di pietà insorgano, anche se non si vogliono, moti di sensualità e atti disordinati. A volte ciò si verifica persino quando lo spirito è immerso in una

---

<sup>12</sup> *Notte*, 1, 1, 3.

<sup>13</sup> *Notte*, 1, 2, 1.

<sup>14</sup> *Notte*, 1, 2, 2.

<sup>15</sup> *Notte*, 1, 3, 1.

profonda orazione o si sta celebrando il sacramento della penitenza o dell'eucaristia.<sup>16</sup>

Tramite numerosi esempi il Santo spiega come si sviluppa questo vizio che spesso inganna, perché lo spirito dei principianti pensa che molte volte il piacere o l'affetto a qualche cosa spirituale o a qualche persona nasce dallo spirito di Dio, e non da lussuria. Egli avverte che in tali casi l'uomo deve controllare sé stesso e ne dà consigli importanti:

Difatti, se cresce l'amore sensuale, immediatamente si vede l'anima raffreddarsi nell'amore per Dio, dimenticarsi di lui al ricordo dell'altro e provare rimorsi di coscienza. Al contrario, quando l'amore di Dio cresce in un'anima, questa si raffredda nell'amore sensuale e lo dimentica.<sup>17</sup>

Parlando delle cause di tutti questi moti lussuriosi San Giovanni ne indica tre: il piacere che la natura prova nelle cose spirituali, il demonio e la paura di provare ancora queste sensazioni e rappresentazioni turpi. Partendo dallo stesso immagine del bambino che è allontanato dal seno materno e a cui mancano le carezze della mamma, il Santo parla delle imperfezioni provenienti dal vizio dell'*ira*:

Difatti, quando (i principianti) non assaporano più le soavità e le delizie delle cose spirituali, naturalmente si trovano disorientati e, a causa di questo dispiacere interno, si comportano sgarbatamente; si adorano molto facilmente per qualsiasi inezia e a volte si rendono persino insopportabili. Tali fenomeni si verificano spesso quando, durante l'orazione, hanno provato qualche raccoglimento sensibile molto piacevole. Nel momento in cui non provano più la sensazione piacevole, essi si ritrovano naturalmente nell'aridità e nella svogliatezza. Assomigliano al bambino che viene allontanato dal seno materno che stava gustando con piacere.<sup>18</sup>

Altri invece sovente cercano di evitare la propria sensibilità in misura molto esagerata con diversi tormenti e penitenze. E siccome non trovano la piena soddisfazione che ne aspettavano, diventano impazienti, scontenti e non trovano più il fervore per continuare gli esercizi spirituali.

Non hanno la pazienza d'aspettare il momento in cui Dio vorrà esaudirli. Anche questo comportamento è contrario alla suddetta mansuetudine spirituale. Non vi può esser miglior rimedio a tale situazione che la purificazione della notte oscura.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Notte*, 1, 4, 1.

<sup>17</sup> *Notte*, 1, 4, 7.

<sup>18</sup> *Notte*, 1, 5, 1.

<sup>19</sup> *Notte*, 1, 5, 3.

Un altro gruppo di imperfezioni consiste nelle diverse forme della *gola spirituale*, di cui il Dottore Mistico afferma che, nell'una o nell'altra forma, si trova più o meno quasi in tutti principianti. Queste imperfezioni provengono dalla inclinazione egoistica di cercare il piacere negli esercizi spirituali. Ecco come egli descrive la gola spirituale:

Molti di loro, ingolositi dal piacevole gusto che provano in tali esercizi, cercano più il sapore dello spirito che la purezza del cuore e la debita discrezione, virtù da Dio richieste e a lui accette lungo il cammino spirituale. Così, oltre all'imperfezione che commettono ricercando questi piaceri, la loro golosità li spinge a pretendere ancora di più [...] alcuni si ammazzano a forza di penitenze e altri si debilitano con i digiuni, dandosi a pratiche superiori alle proprie forze, senza l'ordine e il consiglio di nessuno [...] Costoro sono molto imperfetti, sono persone irragionevoli [...], il demonio domina molti di costoro al punto di spingerli alla gola, eccitando i loro gusti e appetiti.<sup>20</sup>

Il Santo avverte che se questo vizio non è domato, cresce facilmente e si trasforma in un egoismo pericolosissimo. A questo proposito egli da molti eloquenti esempi:

Vedrete molti di costoro insistere con i maestri spirituali per ottenere ciò che a loro piace, e metà lo ottengono quasi per forza. In caso contrario, si rattristano come bambini, si mostrano svogliati e credono di non servire Dio quando non li si lascia fare quello che vorrebbero.<sup>21</sup>

In seguito il Santo mostra come questi principianti guidati dalla gola vanno alla confessione ed alla santa comunione senza rispetto e senza timore, ma soltanto mossi da questa oscura ricerca dei piaceri spirituali:

Quando si comunicano, tutta la preoccupazione consiste nel cercare qualche sensazione e qualche gusto più che nell'adorare e lodare umilmente Dio presente in loro. E si attaccano tanto a quest'idea che, se non vi trovano qualche gusto o consolazione sensibile, pensano di non aver fatto nulla.<sup>22</sup>

Simile modo di agire si verifica anche negli altri esercizi di devozione, come orazione, meditazione, ecc. Essi, come osserva il nostro Autore, “non si stancano mai di leggere libri e di passare da una meditazione all'altra, e vanno a caccia della soddisfazione del proprio piacere nelle cose di Dio.”<sup>23</sup> Nel capitolo

---

<sup>20</sup> *Notte*, 1, 6, 1-2.

<sup>21</sup> *Notte*, 1, 6, 3.

<sup>22</sup> *Notte*, 1, 6, 5.

<sup>23</sup> *Notte*, 1, 6, 6.

7 della *Notte oscura* San Giovanni offre ancora nuovi esempi di imperfezioni intorno all'*invidia* e l'*accidia spirituale* che in generale non sono che ulteriori derivazioni e sviluppi dei vizi nascenti dalla *golosità spirituale*. Tutti questi vizii spirituali, a cui l'Autore offre grande spazio, cioè sette capitoli del primo libro della *Notte oscura*, non sono che una deviazione pericolosa della vera e retta via della perfezione che è, dice il Santo, "l'aspro sentiero della croce"; deviazione pericolosa perché, appunto, mentre lo spirituale la segue, nascono nuove imperfezioni, cresce la scontentezza e l'inquietudine. Questa presentazione dello stato d'animo dei principianti e delle imperfezioni che vi si trovano offre la ragione principale della necessità della purificazione passiva dei sensi, di cui parleremo nel seguente paragrafo.

## 1.2. La necessità della purificazione passiva dei sensi

Per Giovanni della Croce il fine specifico della purificazione è, d'una parte, la sottomissione alla volontà di Dio, il progresso nella perfezione, l'acquisto della libertà spirituale, il poter incontrare Dio nella sua immediatezza e, dall'altra, il progresso nella preghiera contemplativa in quanto via all'unione con Dio. In questo senso, lo sforzo umano non può giungere a realizzare completamente questa purificazione che supera le nostre normali possibilità. È necessaria l'azione di Dio. Perciò l'itinerario della purificazione risulta composto, come abbiamo già detto, di due aspetti: *attivo* e *passivo*. È necessario dunque un doppio lavoro: l'uno *attivo*, con cui l'uomo, distaccandosi da ogni cosa, concentra tutto il suo amore in Dio; l'altro *passivo*, eseguito da Dio ma accettato dall'uomo con umiltà, pazienza e amore. Con questo intervento Dio suscita l'amore dell'anima e nell'anima, la quale a sua volta lo indirizza e lo concentra su Dio.<sup>24</sup>

Per Giovanni della Croce la necessità della purificazione passiva dei sensi si fonda dunque principalmente sull'impossibilità dell'anima di arrivare all'unione con Dio con le sue proprie forze, a causa delle sue innumerevoli imperfezioni. Secondo il nostro Autore, sin dall'inizio della vita mistica, Dio mette nell'anima un grande desiderio di unirsi a lui: tramite uno sforzo coraggioso e perseverante essa si spoglia e si mortifica con l'aiuto della grazia. Però verrà il momento in cui non potrà più andare avanti da sola. È necessario che Dio intervenga per fare in essa ciò che lei non può più fare attivamente. Questa "passività" dalla parte dell'anima non è altro che lasciar intervenire Dio affinché agisca.<sup>25</sup> Perciò, quanto la *notte attiva* ha iniziato, deve essere completato con la *notte passiva*, cioè da Dio stesso:

<sup>24</sup> J. STRU, "Purificazione", in L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI (eds.), *Dizionario di mistica*, Roma, 1998, 1050.

<sup>25</sup> AGAESSE, SALES, col. 1959.

Malgrado il suo impegno, l'anima non può con le sue forze raggiungere quella purificazione che la dispone, sia pure minimamente, all'unione con Dio nella perfezione dell'amore. Occorre che Dio prenda l'iniziativa e la purifichi nel fuoco [...].<sup>26</sup>

Il Santo accentua con insistenza la necessità di una profonda purificazione dei sensi, senza la quale si rimarrebbe allo stadio dei bambini che sentono sempre il bisogno di essere accarezzati e così non possono “crescere”:

In realtà, ogni anima agisce secondo il grado di perfezione che possiede. Ma poiché non ha avuto modo di acquisire delle abitudini forti, necessariamente si comporterà con la debolezza di un esile bambino. Bisogna esporre con più chiarezza questa verità e mostrare come siano imperfetti nella virtù i principianti.<sup>27</sup>

Ma come liberarsi da queste numerose imperfezioni e vizi che si trovano ancora nei principianti? Infatti, molte imperfezioni vengono eliminate con una diligente e costante *purificazione attiva*, come l'Autore spiega nella *Salita*. Ma poi egli sottolinea,

Quando queste prove capitano a tali persone a motivo della loro malinconia, esse di solito non se ne liberano finché non guariscono da quest'umore, inoltrandosi nella notte oscura che a poco a poco le purifica di tutti questi mali.<sup>28</sup>

Certamente l'Autore non nega l'importanza ed il valore dell'azione purificatrice attiva da parte dello spirituale stesso, anzi egli afferma:

È necessario, però, che l'anima, da parte sua, faccia quanto le è possibile per perfezionarsi, al fine di meritare che il Signore la sottoponga a quella purificazione che la guarisce da tutte le imperfezioni da cui non era riuscita a liberarsi da sola.<sup>29</sup>

Però, questa *purificazione attiva* da parte del principiante stesso non potrà mai riuscire “del tutto e neppure in gran parte” sradicare le “reliquiae peccati”, essendo incapace da sola, di arrivare al fondo dell'anima e ristabilire la originaria armonia tra la sensibilità e la spiritualità nella persona umana:

---

<sup>26</sup> *Notte*, 1, 3, 3.

<sup>27</sup> *Notte*, 1, 1, 3.

<sup>28</sup> *Notte*, 1, 4, 3.

<sup>29</sup> *Notte*, 1, 3, 3.

[...] l'anima non può purificarsi completamente nemmeno da queste imperfezioni, come anche dalle altre, finché Dio non la colloca nella purificazione passiva di quella notte oscura.<sup>30</sup>

E' con queste parole che San Giovanni della Croce mette in rilievo la necessità della purificazione passiva ed ne indicano il motivo più sublime: *l'unione del perfetto amore con Dio*. Tale unione non è affatto possibile quando vi sono ancora tanti ostacoli come i soprannominati vizi ed imperfezioni. Questi ostacoli debbono sparire e poiché l'uomo stesso con le sue deboli forze è incapace di sradicare quelle imperfezioni, deve lasciare che Dio stesso prenda l'iniziativa purificatrice, deve rimanere *passivo* o meglio, deve soltanto aprirsi all'azione divina purificatrice. Perciò il Dottore Mistico la chiama *purificazione passiva*.

L'anima deve essere completamente purificata da ogni inclinazione disordinata della sensibilità, in lei non può rimanere neanche la più piccola imperfezione, neanche un semplicissimo abituale attaccamento a piccole cose:

l'anima ottiene questi grandi beni spirituali quando, con il favore della notte, si allontana effettivamente [...] da tutte le cose create e si eleva verso i beni eterni. Ciò costituisce una felice e fortunata sorte per l'anima: prima di tutto perché è una grande vittoria aver spento le passioni e gli affetti che la inclinavano alle cose create; in secondo luogo, perché sono pochissimi coloro che soffrono e perseverano nel passare per *questa porta stretta* e seguire *la via angusta che conduce alla vita*.<sup>31</sup>

Il distacco dalle *cose terrene* viene delineato come una notte che l'anima deve attraversare e questo in triplice senso: sotto il profilo del punto di partenza, del cammino e della mèta. Punto di partenza è il desiderio per le cose di questo mondo che l'anima deve negare. Questa negazione però la getta nell'oscurità e come nel nulla. Perciò viene detta notte.<sup>32</sup> Infatti, l'affetto ad ogni tipo di bene terreno è un ostacolo per il progresso nella perfezione. Questo aspetto è illustrato da San Giovanni tramite un bellissimo esempio che ci spiega ancora più chiaramente la necessità della purificazione totale dei sensi che non può avvenire in altro modo che mediante la notte oscura:

Poco importa che un uccello sia legato a un filo sottile o grosso; anche se sottile, finché sarà legato, è come se fosse grosso, perché non gli consentirà di volare. È vero che è più facile spezzare il filo sottile; ma

---

<sup>30</sup> *Notte*, 1, 3, 3.

<sup>31</sup> *Notte*, 1, 11, 4.

<sup>32</sup> STEIN, 50.



anche se facile, finché non lo spezza, non vola. Così accade all'anima che è attaccata a qualcosa.<sup>33</sup>

L'amore è quello che rende libera la volontà da tutte le cose, poiché deve amare Dio sopra tutto. Tutto questo, però, è possibile solo quando è annullato il desiderio per ogni creatura:

Chi vuol essere mio discepolo rinneghi se stesso, prenda la sua croce su di sé e mi segua. Chi vuol salvare la sua vita, la perderà; ma chi perde la sua vita [...] per mio amore, la salverà. (Mc 8,34 ss.)

Tale cammino di spogliamento è indicato come il *cammino stretto* che solo pochi trovano (Cf. Mt 7,14). Il cammino che conduce all'alto monte della perfezione può essere percorso solo da coloro che nessun peso fa retrocedere.<sup>34</sup>

Dopo tutto quello che abbiamo esposto finora, sempre attenendoci al testo di San Giovanni della Croce, è chiaro che la notte oscura del senso o la purificazione passiva dei sensi è necessaria affinché l'anima, liberata dalle molte imperfezioni e vizi spirituali, possa uscire dallo stato iniziale dei principianti, ossia dalla via purgativa, ed entrare nella via illuminativa dei proficienti.

## 2. L'itinerario della purificazione passiva dei sensi

### 2.1. In che cosa consiste l'esperienza della "notte oscura dei sensi" e come si svolge?

In genere si dà il nome di *notte oscura* a quella parte dell'itinerario mistico segnata da un'esperienza spirituale profonda e prolungata, caratterizzata dalla sensazione di aridità, oscurità, vuoto, vissuta e interpretata come assenza ed abbandono di Dio.<sup>35</sup> Il tema, in diverse forme è presente nella Sacra Scrittura e in alcuni autori già prima di Giovanni della Croce (Gregorio di Nissa, Dionigi Areopagita ecc.), però il nostro Autore descrive, analizza e organizza con un'abilità e originalità particolare questa aridità, presentando un quadro generale di tutto lo svolgimento della *notte* che costituirebbe una fase necessaria e molto importante di ogni progresso spirituale. Nelle sue opere, specialmente nella *Notte oscura*, il Santo ci dimostra che la *via illuminativa* deve essere preceduta da una grande crisi spirituale, una vera *notte*, e ne fa un "ritratto" presentando anche i fenomeni che l'accompagnano, quando comincia,

---

<sup>33</sup> *Salita*, 1, 11, 4.

<sup>34</sup> STEIN, 68.

<sup>35</sup> F. R. SALVADOR, "Notte oscura" in L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, N. SUFFI (eds.), *Dizionario di mistica*, 913.

come si svolge e quale è il suo carattere specifico che la distingue dagli altri stati passeggeri di malinconia o da qualsiasi altro malumore.

Il punto di partenza della sua dottrina è la convinzione che Dio ha creato le anime degli uomini per sé, vuole unirle a sé e donare loro l'incommensurabile pienezza e l'ineffabile beatitudine del suo stesso Essere, della Sua vita divina: già in questa vita. Questa è la mèta a cui esse devono tendere, con tutte le loro forze. Però il cammino per giungervi è aspro e faticoso. La maggioranza si arresta lungo la strada. Pochi giungono ai primi inizi, mentre un piccolo numero giunge alla mèta. Per colpa dei pericoli del cammino; per i pericoli da parte del mondo, del nemico maligno e della propria natura, ma anche per ignoranza e carenza nella guida appropriata. Le anime non comprendono che cosa stia accadendo in loro e, raramente, trovano qualcuno che possa aprire loro gli occhi. Il Dottore Mistico si offre come guida esperta.<sup>36</sup> Secondo lui, l'oscurità, l'aridità, il vuoto sono sentimenti profondi e generali che coinvolgono la persona sul piano sensibile, personale e teologale. Questo fenomeno di aridità spirituale di solito accade così: qualche tempo dopo la conversione alla vita interiore intensa e generosa, al principio della quale le anime degli spirituali generalmente vengono dotate di soavi consolazioni e piaceri, specialmente nella meditazione e nell'orazione, essi cadono nello stato di desolazione spirituale, nella scontentezza, nell'esperienza di un certo vuoto spirituale. Allora incomincia una sua vera crisi spirituale. E' proprio una vera *notte* per l'anima, un'esperienza terribile di desolazione. Ecco come descrive il Santo questo stato:

Quanto più gusto e gioia provano in questi esercizi spirituali, tanto più credono di essere illuminati dal sole delle grazie divine. Ma il Signore li priva di questa luce, chiude la porta delle sue delizie e dissecca le sorgenti delle acque spirituali di cui essi gustavano in lui la dolcezza ogni volta e per tutto il tempo che lo desideravano.<sup>37</sup>

Si tratta di una vera e propria opera di Dio che interviene nell'esperienza del soggetto, però, in una situazione così complessa e confusa, è necessario discernere se si tratta di *notte*, di *tiepidezza* o di *depressione* (per la verifica Il Santo ci presenta alcuni *segni*, di cui noi ci occuperemo in un altro paragrafo):

Il Signore opera la spoliazione delle loro facoltà, dei loro affetti e sentimenti, sia spirituali che sensibili, sia esteriori che interiori. Lascia al buio l'intelletto, arida la volontà e vuota la memoria; getta gli affetti dell'anima nella più profonda afflizione, nell'amezza e nell'angustia;

---

<sup>36</sup> STEIN, 37–38.

<sup>37</sup> *Notte*, 1, 8, 3.

priva l'anima del sentimento e del gusto che essa provava precedentemente nei beni spirituali. Tale privazione è una delle condizioni richieste perché s'introduca nell'anima e si unisca ad essa la forma spirituale dello spirito che è l'unione d'amore.<sup>38</sup>

La meditazione e la preghiera, che prima era così piena di delizie spirituale, riesce loro impossibile:

Il Signore li lascia, dunque, in tenebre così profonde che essi non sanno dove andare con l'aiuto dell'immaginazione e del ragionamento. Sono incapaci di meditare come prima; i loro sensi interiori sono come annegati in queste tenebre.<sup>39</sup>

Ogni affetto rimane freddo ed invece dell'attrazione per le opere pie che prima avevano, ora provano ripugnanza:

sono in preda a una tale aridità che non solo non ricavano frutto e gusto dalle cose spirituali e dai buoni esercizi nei quali erano soliti trovare delizie e gioie, ma, al contrario, in queste stesse pratiche non trovano che disgusto e amarezza.<sup>40</sup>

Il soggetto affetto non solo che sente aridità, oscurità, tormento, miseria, peccato, impotenza, ma pensa addirittura che Dio è adirato, lo castiga e lo abbandona con ragione, "pensano di avere in sé motivi più che sufficienti per essere aborriti e rifiutati da Dio, giustamente e per sempre."<sup>41</sup> L'unico appoggio teologale e psicologico è costituito in questo cammino di oscurità, aridità e vuoto dalle tre virtù "fede oscura e viva, speranza certa e carità perfetta".

Accanto a questo fenomeno generale dell'aridità, all'esperienza della desolazione, del buio e dell'amarezza, questa prima crisi delle anime devote è accompagnata da grandi altri fenomeni caratteristici:

Di solito, è accompagnata da terribili tribolazioni e tentazioni nei sensi. È una prova che dura a lungo, in alcuni più, in altri meno. Alcuni sono assaliti dall'angelo di Satana (2Cor 12,7), un vero e proprio spirito di fornicazione, che frusta i loro sensi con odiose e possenti tentazioni, oppure tormenta il loro spirito con brutti pensieri e la loro immaginazione con rappresentazioni molto vive nella fantasia, infliggendo loro maggior dolore della stessa morte. A volte coloro che attraversano questa notte sono tentati dallo spirito di bestemmia: tutti i loro pensieri e concetti sono attraversati da esecrande parole blasfeme. Anzi molte volte vengono

---

<sup>38</sup> *Notte*, 2, 3, 3.

<sup>39</sup> *Notte*, 1, 8, 3.

<sup>40</sup> *Notte*, 1, 8, 3.

<sup>41</sup> *Notte*, 2, 7, 7.

suggerite all'immaginazione con tanta forza da indurli quasi a pronunciarle, procurando loro grande tormento.<sup>42</sup>

Però, ciò che al soggetto sembra abbandono e magari castigo è, in realtà, un gesto manifesto dell'amore e del potere divino: "Dio istruisce segretamente l'anima e le insegna a perfezionarsi nell'amore, senza che essa faccia nulla o sappia come avvenga."<sup>43</sup> La illumina e purifica in forma *passiva*<sup>44</sup> per mezzo della "contemplazione infusa", luce divina che illumina e abbaglia, irrita per la sua immensa chiarezza e per l'indisposizione dell'anima; la fa vivere e agire con nuovi criteri e motivi che non comprende.<sup>45</sup> La *purificazione passiva* consiste quindi nel fatto che la volontà umana riceve il suo impulso ad agire unicamente dalla volontà di Dio. Parlando di tutte queste sofferenze, travagli che l'anima deve sopportare nel periodo della purificazione, San Giovanni della Croce non intende dunque spaventare ma, al contrario, egli vuole mostrare a queste anime una sicura uscita dal buio spirituale e condurli verso la luce del puro amore divino. Dio manda tutte queste, affinché castigati e schiaffeggiati, si esercitino indurendo i sensi e le potenze, e si dispongano all'unione della sapienza:

Quando sono provati e tartassati in questo modo, essi si esercitano, si preparano e adattano i loro sensi e le loro facoltà all'unione con la Sapienza [...]. Se l'anima non è tentata, esercitata e messa alla prova con pene e sofferenze, non può affinare i suoi sensi per accogliere la sapienza [...]. Se a questo punto l'anima è veramente umiliata, lo è in vista dell'esaltazione cui è destinata.<sup>46</sup>

Perciò tutti quei travagli sono nient'altro che un salutare castigo. Il nostro Autore dunque con la descrizione della notte oscura dei sensi ci da una speranza e suscita l'amore verso Dio che misteriosamente infonde la luce della carità durante questo tempo di aridità e desolazione, perché, Dio si comporta: "come fa una madre amorosa verso il suo tenero bambino [...]."<sup>47</sup>

<sup>42</sup> *Notte*, 1, 14, 1-2.

<sup>43</sup> *Notte*, 2, 5, 1.

<sup>44</sup> Il termine *passiva* può risultare equivoco perché di solito suggerisce dimenticanza, inazione, apatia. In questo caso, invece, implica partecipazione libera e docile da parte dell'uomo sottomesso a questa prova. La funzione purificatrice e unitiva non si ottiene per la semplice sensazione di oscurità, aridità, vuoto spogliamento, tormento. La *notte passiva* richiede maggiore fermezza ed audacia della *notte attiva* giacché mantiene la fedeltà ad un progetto sconosciuto.

<sup>45</sup> SALVADOR, 914.

<sup>46</sup> *Notte*, 1, 14, 4.

<sup>47</sup> *Notte*, 1, 1, 2.

Così l'esperienza dell'aridità, dell'amarezza e della desolazione, per quanto sia tanto dolorosa per il principiante, è invece un segno che Dio prepara tale anima per una nuova luce, una nuova e più profonda gioia spirituale.

## 2.2. I segni della purificazione passiva dei sensi

Come abbiamo già visto<sup>48</sup>, per San Giovanni della Croce, per essere liberata da tutti i difetti, l'anima dev'essere "svezzata" dal latte delle consolazioni ed essere nutrita con un cibo più sostanzioso. La grazia di Dio, come una madre con il suo bimbo, lo insegna a camminare da solo. In questo senso, Dio lascia l'anima nell'oscurità, così che non sa dove andare con la sua immaginazione e il suo pensiero. Tutti i pii esercizi appaiono loro ora insipidi, anzi controproducenti. Questa aridità spirituale, il disgusto e l'amarezza nelle cose divine che generalmente accompagnano la notte dei sensi, possono avere spesso anche diverse altre cause, come peccati, imperfezioni, indisposizioni fisiche, debolezze, tiepidezze, ecc. Perciò per il nostro Autore sarebbe un grande errore credere che ogni aridità in cui cade l'anima sia una purificazione dalla parte di Dio che la chiama alla contemplazione e in questo senso, subito dopo aver descritto lo stato di aridità che subisce l'anima durante la *purificazione passiva dei sensi*, San Giovanni avverte:

Quest'aridità molte volte può derivare non dalla notte o purificazione dei sensi, bensì dai peccati, imperfezioni, debolezze, tiepidezze, oppure da qualche cattivo umore o indisposizione fisica. Per questo motivo indicherò qui alcuni segni per discernere [...]. A tale proposito tre sono i segni principali.<sup>49</sup>

Per non confondere quindi *la vera notte dei sensi* con lo stato d'animo causato dai temporali malumori, indisposizioni, tiepidezze ecc., c'è veramente bisogno di conoscere i veri *segni* per mezzo dei quali sarà possibile distinguerli. San Giovanni della Croce ne presenta dunque tre principali e consacra al loro commento l'intero capitolo 9 del primo libro della *Notte oscura*.

Il primo compito di questi *tre segni* è quello di farci riconoscere l'origine dell'aridità in cui è caduta l'anima.

a) Il primo segno consiste nel non sentire nessuna attrazione né per le cose di Dio, né per le creature:

Infatti, allorché Dio introduce l'anima in questa notte oscura per condurla all'aridità e purificarla dall'appetito sensitivo, non le permette di provare consolazioni in cosa alcuna. Da ciò si riconosce abbastanza bene che tale aridità e disgusto non provengono da colpe o imperfezioni commesse

---

<sup>48</sup> *Notte*, 1, 1, 2; 1, 12, 5.

<sup>49</sup> *Notte*, 1, 9, 1.

recentemente; se così fosse, la natura dovrebbe sentire qualche inclinazione o attrazione per qualcosa di diverso da Dio. Difatti, quando la volontà si lascia andare a qualche imperfezione, si sente subito inclinata, più o meno fortemente, verso questa medesima imperfezione, secondo il piacere o l'affetto riversati su di essa.<sup>50</sup>

Molte anime cadono nell'aridità senza aver commesso nessuna infedeltà volontaria. Inopinatamente si sono trovate trasportate da una regione dove raggiava la luce calda del sole divino in un deserto polare; nessun alimento, né per l'immaginazione, né per il cuore. Questo cuore però non vuol altro che Dio e rimane fedele al suo Diletto. Qui, col disgusto per l'orazione, viene congiunto il disgusto per le creature. Il primo segno si è così verificato.<sup>51</sup> Tramite questo segno il dottore mistico esclude una delle cause dell'aridità molto comune nella vita spirituale: l'infedeltà, i peccati commessi, che sempre lasciano nell'anima qualche inclinazione verso le creature. Questo segno però non basta per distinguere la vera notte dei sensi dalle simili esperienze causate da malinconia o da qualche indisposizione fisica. Perciò San Giovanni della croce da un altro segno più convincente.

b) Il secondo segno, con cui l'Autore vuol escludere un'altra causa comune, dell'aridità, che è la tiepidezza, consiste in una profonda ansietà, angoscia e preoccupazione che preme l'anima invasa dall'idea che forse non serve più Dio come prima e con sollecitudine volge il pensiero a Dio, temendo di tornare indietro nella vita spirituale:

ci si preoccupa di non servire Dio, anzi di regredire, perché non si prova più gusto nelle cose divine. Ciò dimostra che il disgusto e l'aridità non provengono da fiacchezza e tiepidezza. Difatti è proprio della tiepidezza non preoccuparsi molto né avere sollecitudine per le cose di Dio.<sup>52</sup>

Esponendo questo secondo segno della notte oscura, l'autore aggiunge ancora toccanti spiegazioni contrapponendo l'aridità e la tiepidezza, e dando così agli spirituali un mezzo per distinguere con sicurezza il vero stato della purificazione dei sensi dallo stato causato da tiepidezza, imperfezioni o malinconia. Infatti, la tiepidezza è un raffreddamento della vita spirituale, una diminuzione dello slancio con cui l'anima perseguiva alla perfezione ed è caratteristica alle anime incostanti, con temperamenti emotivi e mobili guidati principalmente dall'immaginazione<sup>53</sup>, invece nell'aridità purificatrice, al contrario, domina

---

<sup>50</sup> *Notte*, 1, 9, 2.

<sup>51</sup> G. DI S. M. MADDALENA, *La contemplazione acquisita*, Firenze, 1938, 72.

<sup>52</sup> *Notte*, 1, 9, 3.

<sup>53</sup> DI S. M. MADDALENA, 72.

sempre il desiderio di servire Dio e lo spirito si fortifica mentre la parte sensitiva, per la mancanza del gusto, demorde e si sente priva di forze.<sup>54</sup>

Dunque, l'anima non si preoccuperebbe per nulla se la sua aridità fosse fondata nella sua tiepidezza. Giovanni della Croce finisce la sua spiegazione con una osservazione molto importante affermando che nell'aridità purificatrice "la parte sensitiva è molto abbattuta, fiacca e avvilita a causa del poco piacere che trova nell'agire, mentre lo spirito è pronto e forte (cf. Mt 26,41)."<sup>55</sup>

c) Parlando del terzo segno, che è ancora più importante per conoscere la vera notte purificatrice dei sensi, Giovanni della Croce afferma che questo consiste nell'incapacità, da parte dell'anima, di meditare o di discorrere servendosi dell'immaginazione, come faceva prima, per quanti sforzi compia:

Ora Dio comincia a comunicarsi all'anima non per mezzo dei sensi, come in precedenza; non per mezzo dell'attività discorsiva che compone e ordina le cognizioni; ma per mezzo dello spirito puro, nel quale non si sviluppa il ragionamento. Le si comunica in un atto di semplice contemplazione, a cui non possono giungere i sensi interni ed esterni della parte inferiore.<sup>56</sup>

Questa contemplazione oscura ed arida per l'uomo sensitivo è "qualche cosa di nascosto e, anche per colui che la possiede, misteriosa [...]".<sup>57</sup> L'impossibilità di meditare discorrendo per mezzo delle immagini sensibili non può derivare da qualsiasi malumore o indisposizione corporale; perché, afferma il Santo:

Se, infatti, la causa fosse questa, e quell'umore svanisse, in quanto è per sua natura mutevole, l'anima impegnandosi potrebbe recuperare il potere di prima e le potenze ritroverebbero il loro appoggio. Ma non è così nella purificazione dell'appetito sensitivo, perché, appena ha inizio, aumenta sempre più l'impossibilità di discorrere con le potenze.<sup>58</sup>

Infine, dobbiamo ancora specificare che San Giovanni della Croce parla dei tre segni anche nella *Salita*<sup>59</sup>, però li mette in un'ordine diverso (*l'impossibilità di meditare* è messo al primo posto, poi *il disgusto per le cose esterne* ecc.). Questa diversità tuttavia non significa che l'autore nella *Salita* parli di altra cosa, ma è soltanto un altro aspetto della medesima purificazione

---

<sup>54</sup> STEIN, 56–57.

<sup>55</sup> *Notte*, 1, 9, 3.

<sup>56</sup> *Notte*, 1, 9, 8.

<sup>57</sup> *Notte*, 1, 9, 6–8.

<sup>58</sup> *Notte*, 1, 9, 9.

<sup>59</sup> *Salita*, 2, 13, 1–4.

dei sensi: nella *Salita* l'aspetto attivo, nella *Notte* l'aspetto *passivo* dello stesso stato di purificazione dei sensi.

Questa conoscenza e questo discernimento dell'azione divina, tramite i tre segni, secondo il Santo, è molto importante, perché da esso dipende anche il modo con cui l'anima spirituale deve comportarsi in seguito per non ostacolare quella provvidenziale aridità e purificazione che in questo tempo le viene concessa da Dio.

### 2.3. I mezzi della purificazione passiva dei sensi

Dopo quello che abbiamo detto fino adesso, dobbiamo chiederci: che cosa deve fare l'anima stessa dal canto suo per aiutare questo sviluppo della purificazione, quali mezzi deve adoperare? Secondo San Giovanni della Croce, è chiaro che l'anima non può fare niente che possa influire attivamente su tutto questo sviluppo della purificazione passiva dei sensi, perché qui l'unico *agente* è Dio. Ma il Santo ripetutamente parla anche della parte dell'uomo in questa provvidenziale *notte*. La *passività* dell'anima durante la notte dei sensi esige che gli spirituali che vi sono introdotti da Dio, non pongano ostacoli all'azione divina che a mano a mano si estende nell'anima.

La prima cosa che si chiede è che l'anima non tenti, a tutti i costi, di meditare quando incomincia sentire crescenti difficoltà circa tale esercizio:

Sarà già molto se conserverà la pazienza e persevererà nell'orazione, pur non facendo altro. L'unica cosa da fare è lasciare l'anima libera, sgombra e al riparo da tutte le conoscenze e i pensieri, non preoccupandosi di cosa dovrà pensare o meditare.<sup>60</sup>

Questo costituirebbe l'aspetto negativo della collaborazione umana nella purificazione passiva dei sensi; egli deve, cioè, preoccuparsi solo di non ostacolare l'azione divina che nasce allora nell'anima. Però, subito dopo, il Dottore Mistico aggiunge che c'è anche un lato positivo di questa collaborazione umana nel tempo d'aridità per i sensi, e questo è la quiete ed amorosa avvertenza in Dio:

Si limiterà soltanto a un'attenzione piena d'amore e di pace in Dio, evitando ogni preoccupazione, desiderio ardente o semplice voglia di gustarlo o di sentirlo. Tutte queste pretese, infatti, turbano e distruggono l'anima dalla pacifica quiete e dal dolce riposo della contemplazione che le viene concesso.<sup>61</sup>

Altrimenti, se l'anima ancora sempre cercasse di insistere nel discorso oppure nelle altre pratiche di pietà cercando consolazioni, adoperando i suoi sforzi

---

<sup>60</sup> *Notte*, 1, 10, 4.

<sup>61</sup> *Notte*, 1, 10, 4.



umani, distruggerebbe tutto quello che la nascente contemplazione infusa ha già fatto di buono nell'anima:

Se l'anima vuole fare qualcosa di sua iniziativa con le facoltà interiori, non farà che disturbare e perdere i beni che Dio sta imprimendo in lei attraverso la pace e la quiete dello spirito.<sup>62</sup>

Il Santo tuttavia è ben lontano da qualsiasi concezione quietistica. Ogni volta che parla di ozio, di quiete, di annichilazione delle potenze dell'anima, non asserisce che sia abolito il loro atto vitale di intendere e di amare, ma soltanto che la comunicazione soprannaturale risparmia loro la fatica dell'opera.

Nel caso in cui accade che la notizia amorosa nell'anima sparisca è necessario adoperare la meditazione per aiutarsi, per mettersi di nuovo a contatto con la divina grazia che opera nell'anima:

È vero che in alcuni principianti non si verifica una notte continua al punto tale d'impedire loro di gustare talvolta qualche dolcezza o consolazione sensibile. Data la loro debolezza, forse non conveniva operare un distacco netto nella loro vita. Ciò nonostante, essi penetrano sempre più nella notte, lasciando poi da parte l'opera della purificazione sensitiva se sono chiamati ad altezze sublimi.<sup>63</sup>

Tutto ciò che l'anima può e deve dunque fare per lo sviluppo della grazia della contemplazione nascente durante il periodo critico della purificazione passiva dei sensi, è una duplice cooperazione: cooperazione negativa e cooperazione positiva. La cooperazione negativa consiste nel non disturbare l'azione divina facendo sforzi inopportuni per ritornare alla meditazione. La cooperazione positiva consiste nello sguardo amoroso di fede.

Un altro fattore importante che può aiutare o ostacolare l'anima nel tempo della purificazione passiva dei sensi è il direttore spirituale. È necessaria una direzione spirituale sicura<sup>64</sup>, in cui il direttore spirituale deve accertarsi che la purificazione è dovuta all'azione divina. Egli deve dirigere lo spirituale in conformità al suo stato d'anima e alla finalità voluta da Dio tramite la purificazione passiva.<sup>65</sup> Nella *Fiamma*, San Giovanni della Croce rivolge critiche molto aspre agli inesperti ed imprudenti direttori spirituali che non sanno affatto guidare le anime per la retta strada della perfezione.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> *Notte*, 1, 10, 5.

<sup>63</sup> *Notte*, 1, 9, 9.

<sup>64</sup> *Notte*, 1, 10, 2.

<sup>65</sup> RODRIGUEZ, 2098.

<sup>66</sup> *Fiamma*, III, n. 43.

Tutti questi mezzi contribuiscono alla contemplazione infusa che nasce sin dai primi istanti della notte dei sensi e che in principio è così debole, però va sempre aumentando e si distende come una luce d'amore che infiamma l'anima, la fa lucida e la riempie di entusiasmo spirituale, traendola verso l'unione amorosa con Dio. Per favorire dunque la purificazione passiva dei sensi e poi la contemplazione infusa convergono e collaborano questi e anche tanti altri mezzi in diversissime forme adattate individualmente a ciascuna persona umana. Noi, anche per motivi di spazio, ci soffermiamo qui con questo aspetto.

### 3. I vantaggi della purificazione passiva dei sensi

L'anima che si abbandona e fa l'esperienza dura dell'aridità spirituale della *notte dei sensi* non è mai abbandonata e non rimane senza ricompensa, anzi, sperimenta ciò che dice il verso secondo del cantico della *Notte: l'infiammazione d'amore*.

La contemplazione, infatti, non è altro che infusione segreta, piena di pace e d'amore per Dio che, all'occasione, infiamma l'anima d'amore, come essa fa intendere nel verso seguente: *con ansie, dal mio amor tutta infiammata*.<sup>67</sup>

All'inizio quest'infiammazione di amore abitualmente non verrà neppure percepita. L'anima sente piuttosto solo aridità e vuoto, dolorosa angoscia e preoccupazione. Se sperimenta qualcosa, è più una sollecitazione dolorosa e nostalgica verso Dio, una dolorosa ferita d'amore. Solo più tardi ella riconoscerà che Dio, con la notte dei sensi, vuole purificarla e sottomettere i sensi allo spirito.<sup>68</sup> San Giovanni della Croce dedica ampio spazio per parlare degli innumerevoli vantaggi e beni che l'anima ne ritrae. Secondo lui, l'aridità e il buio spirituale della notte, l'impossibilità di meditare, la mancanza di qualsiasi consolazione nell'esercizio delle pratiche devote è solamente un velo, sotto il quale va sviluppandosi una segreta e benefica azione divina:

La notte o purificazione degli appetiti è vantaggiosa per l'anima a motivo dei grandi beni e profitti che le procura, anche se, come ho detto, a lei sembra che glieli tolga. Come Abramo fece gran festa quando svezò il figlio Isacco (Gn 21,8), così in cielo ci si rallegra quando Dio toglie un'anima dalle fasce, non la tiene più in braccio, ma la fa camminare sui suoi piedi. E ci si rallegra anche perché, togliendole il latte e il nutrimento delicato e dolce dei bambini, le dà a mangiare il pane con la crosta e fa sì

---

<sup>67</sup> *Notte*, 1, 10, 6.

<sup>68</sup> STEIN, 59.

che vi prenda gusto. In quest'aridità e notte dei sensi comincia a essere offerto il cibo dei forti allo spirito libero e distaccato da ogni consolazione sensibile. Questo pane è la contemplazione infusa [...].<sup>69</sup>

Come accennavamo sopra, i vantaggi sono numerosi però noi ci soffermeremo solo sopra alcuni di loro che abbiamo considerato più importanti.

Il primo e principale vantaggio consiste nella conoscenza di sé e della propria miseria.<sup>70</sup> L'anima spogliata da tutto il piacere sensibile e dalle sensibili consolazioni, può vedere senza velo la propria verità di sé stessa; è una propria e profonda *esperienza della verità*:

Dio illumina l'anima, e questa non solo conosce la sua grettezza e la sua miseria, come ho detto, ma altresì la grandezza e l'eccellenza di Dio. Spenti infatti gli appetiti, i gusti e gli attaccamenti sensibili, l'intelletto ha acquistato la purezza e la libertà necessaria per comprendere la verità.<sup>71</sup>

Da questa esistenziale esperienza della miseria, guardando su di sé e sulle sue proprie opere finora fatte, scaturiscono nell'anima ormai tanti altri vantaggi e beni spirituali, e il primo fra tutti è un cambiamento fondamentale dell'atteggiamento verso Dio:

Anzitutto, sorgono nell'anima maggior rispetto e affabilità nei suoi rapporti con Dio, condizioni richieste quando ci si avvicina all'Altissimo. Ora, qui l'anima trova ciò che non faceva quando godeva dei gusti spirituali e delle consolazioni. Questo favore dei gusti le suggeriva nei confronti di Dio più audacia di quanto non convenisse, meno rispetto e poca soggezione verso il Signore.<sup>72</sup>

Durante la notte dei sensi l'anima acquista anche molte virtù. Tra questi la prima è l'umiltà:

Dall'aridità o deserto della notte dei sensi l'anima ricava anche l'umiltà di spirito, virtù contraria al primo vizio capitale, cioè la superbia spirituale, di cui si è parlato in precedenza. Quest'umiltà, che proviene dalla conoscenza di sé, purifica l'anima da tutte le imperfezioni d'orgoglio in cui cadeva al tempo della sua prosperità.<sup>73</sup>

L'orgoglio di un tempo scompare quando in se stessa non trova più nulla che offra il motivo a guardare gli altri dall'alto in basso; piuttosto appaiono ora più

---

<sup>69</sup> *Notte*, 1, 12, 1.

<sup>70</sup> *Notte*, 1, 12, 2.

<sup>71</sup> *Notte*, 1, 12, 4.

<sup>72</sup> *Notte*, 1, 12, 3.

<sup>73</sup> *Notte*, 1, 12, 7.

perfetti e nel cuore cresce amore e stima per loro. Infatti, l'umiltà è il vantaggio che subito si verifica col crescente progresso della purificazione passiva. Il Santo dico che l'umiltà, distrutta la superbia, ha ora la strada libera per estendersi nell'anima e che dall'umiltà nascono tante altre virtù, come sarebbe l'amore verso il prossimo, la sottomissione, l'obbedienza ecc. Poi scompaiono anche tutti i disordini e le inquietudini. Al loro posto subentra una profonda *pace* e una *costante memoria di Dio*. Dispiacere a Lui è l'unica preoccupazione che allora rimane.

Il Dottore Mistico enumera poi tutti gli altri vantaggi e immensi beni opposti ai rispettivi vizi della vita spirituale che abbiamo analizzato prima: invece di essere tanto affetta dall'avarizia spirituale, che prima non dava mai all'anima la piena soddisfazione che il senso richiedeva, ora essa è diventata sempre pronta a compiere umilmente tutto, benché senza propria soddisfazione:

In questa notte arida e oscura l'anima si libera anche dalle imperfezioni che provengono dall'avarizia spirituale. Essa bramava ora questo ora quell'altro bene spirituale; non si sentiva mai soddisfatta di alcuni esercizi di pietà, a motivo del desiderio delle dolcezze e delle soddisfazioni che trovava in essi. Ora, invece, in questa notte arida e oscura è completamente trasformata.<sup>74</sup>

In seguito, in tutto il capitolo 13, il Santo commenta i vantaggi, i beni e le virtù che si contrappongono alle altri vizi capitali.

Questi sono i principali vantaggi che troviamo enumerati da San Giovanni, però non sono gli unici. Ci sono tanti altri beni tra cui, il più importante è che la *purificazione passiva dei sensi* fa sì che l'anima ora conquisti una tale larghezza e indipendenza di spirito, che contro di essa non possono più fare niente i più accaniti nemici di essa: demonio, mondo e carne:

In questo stato si libera straordinariamente dalle mani dei suoi tre nemici, che sono il mondo, il demonio e la carne; infatti, scomparendo il sapore e il gusto sensibile per le cose, né il demonio né il mondo né la sensualità hanno armi o forze contro lo spirito.<sup>75</sup>

Infine lo stato generale che rimane nell'anima dopo la purificazione arida e dolorosa dei sensi, è una grande pace e sicurezza nei confronti di Dio. Niente può più turbare la anima, perché l'armonia tra le potenze è già ristabilita, la parte inferiore, ossia la sensibilità soggetta allo spirito e la volontà umana completamente conforme alla volontà divina. Ora, secondo l'espressione poetica del Dottore Mistico, la parte inferiore o gli appetiti sensitivi sono stati

---

<sup>74</sup> *Notte*, 1, 13, 1.

<sup>75</sup> *Notte*, 1, 13, 11.

mortificati e assomigliano ad una “casa addormentata”. In questa soave pace della notte lo spirito è ormai completamente libero di uscire e gode l’intima gioia di volare verso la completa unione mistica con Dio. Allora l’anima griderà: *Oh, sorte fortunata!* E le sarà chiaro il significato del verso “uscii, né fui notata.” Così, è stata liberata dalla servitù in cui i sensi la mantenevano, ha liberato sempre più la sua inclinazione da tutte le creature e l’ha rivolta verso i beni eterni. La notte del senso fu per lei la porta stretta (Mt 7,14), che la condusse alla vita. Ora deve procedere sullo stretto cammino nella notte dello spirito.<sup>76</sup>

### Conclusionione

Dopo aver analizzato con tante citazioni, soprattutto dal primo libro della Notte, in che cosa consiste, come si svolge, quali sono i mezzi, i segni della purificazione passiva dei sensi, possiamo adesso delineare alcune conclusioni che s’impongono.

La purificazione passiva dei sensi è un’esperienza molto particolare dell’anima e segna una fase importante della vita spirituale delle anime che desiderano la perfezione. Per San Giovanni della Croce questa aridità della notte dei sensi è una fase transitoria dalla vita spirituale dei principianti alla vita spirituale dei proficienti, o in altre parole, dalla via purgativa alla via illuminativa del cammino spirituale delle anime devote. Questa purificazione passiva dei sensi, come un fenomeno ordinario nella vita degli spirituali, è stata già descritta dagli altri autori spirituali prima di San Giovanni della Croce, ma il nostro Autore dedica all’esperienza molto più spazio e va fino in fondo, desiderando mettere in luce le cause più profonde di questa aridità e incorporare tutto nell’insieme del progresso della vita spirituale. Nelle sue opere principali: *Salita del Monte Carmelo* e *Notte oscura* egli spiega la purificazione dei sensi e tutti i fenomeni che l’accompagnano con tanta acutezza psicologica e scopre ai nostri occhi una luce misteriosa e totalmente nuova.

Un’altra conclusione potrebbe riferirsi al rapporto tra l’azione divina e l’azione umana durante questa purificazione. Come abbiamo visto, lo sforzo umano non può giungere a realizzare completamente questa purificazione che supera le nostre normali possibilità. E necessaria l’azione di Dio, perciò l’itinerario della purificazione in quanto cammino di unione con Dio risulta composto di due aspetti, di un doppio lavoro: l’uno, attivo, con cui l’uomo, distaccandosi da ogni cosa, concentra tutto il suo amore in Dio; l’altro, passivo, eseguito da Dio ma accettato dall’uomo con umiltà, pazienza e amore. Con

---

<sup>76</sup> STEIN, 59.

questo intervento Dio suscita l'amore dell'anima e nell'anima, la quale a sua volta lo indirizza e lo concentra su Dio.

Un'altra conclusione che possiamo dedurre è che il metodo di San Giovanni della Croce si rivela molto prezioso per la direzione delle anime. Egli è riuscito a dare ragione dei fenomeni più oscuri che si incontrano nella vita spirituale, indagando sulla causa intima del fenomeno della notte oscura dei sensi è dando in seguito i criteri per poterla individuare nelle singole anime, distinguendolo da fenomeni simili, ma dovuti a cause diverse (ricordiamo i famosi tre segni distintivi). Le opere del Santo sono piene di luce e di calda intimità spirituale. Le anime possono facilmente ritrovare nelle opere del Santo il loro ritratto spirituale e un grande amore paterno del vero e saggio direttore spirituale che sa guidare con sicurezza verso la mèta della perfezione anche per le tenebre dense e le aridità desolanti.

Infine, vorrei finire questo lavoro sottolineando di nuovo l'attualità di San Giovanni della Croce e del suo insegnamento riguardo la purificazione passiva dei sensi. Riferendosi a questo aspetto, Anastasio Ballestrero<sup>77</sup>, con argomentazioni diverse, considera il nostro Autore come molto attuale sotto diversi aspetti: storico-artistico-letterario, filosofico-teologico, spirituale, *dottore del nulla*, dottore della croce, dottore della fede e dottore della felicità. Oltre quello che abbiamo già detto, mi sembra utile sottolineare proprio quest'ultimo aspetto. Nonostante il titolo del libro che abbiamo commentato, nonostante l'aridità e l'oscurità che l'anima deve attraversare e patire, San Giovanni della Croce può essere considerato un dottore della gioia, della felicità. Infatti, felicità, gaudio, letizia sono termini che ricorrono continuamente nella sua prospettiva spirituale. L'uomo è nato per la felicità e il santo non elude questa esigenza; il suo vocabolario riflette il senso della bellezza, della gioia, della gloria di Dio. La bellezza di Dio e delle sue opere non finiscono mai di stupire e di innamorare; la gioia che abita nel cuore e nella vita dell'uomo che, finalmente liberato attraverso le notti della purificazione, scopre di essere fatto per Dio. Possiamo veramente concludere dicendo che l'attualità di San Giovanni della Croce è forte e provvidenziale.

---

<sup>77</sup> A. BALLESTRERO, "Attualità di san Giovanni della Croce" in P. G. RAITIERI (ed.), *San Giovanni della Croce teologo e mistico*, Milano, 1992, 7ss.



## L'EUCARISTIA E LA CHIESA NELLE OPERE PRECONCILIARI DI YVES CONGAR

DANIEL IACOBUT<sup>1</sup>

**Abstract.** This article presents the key ideas of Yves Congar's theological reflections on the relationship between the Eucharist and the Church, reflections made prior to the Vatican II Council. It refers, more specifically, to rediscovering the historical reality of the Church as the new "People of God", and its relationship with the Eucharist, seen as the sacramental event which generates and, at the same time, reflects the Church's communion along its pilgrimage in time. Another key contribution is emphasizing on the Holy Spirit's role in the celebration of the Eucharist and in building the Ecclesiastical Body of Christ. At the same time, Congar points out at the Eucharistic synaxis as being the place where the Church's mission is fully expressed, both through the common priesthood of all the baptized and through the ordained priesthood of some of its members. A special ecclesiological and liturgical importance is given to the active participation of the faithful to the celebration of the Eucharist. Building on the relationship between the Eucharist and the Church, Congar establishes the framework for a theology of the laity which will later be thoroughly studied, during Vatican II and by the post-Vatican II ecclesiology.

**Keywords:** Yves Congar, Eucharist, Church, liturgy, history, priest-hoodly people, Holy Spirit, active participation, communion, theology of the laity.

### 1. Premessa

Yves Congar<sup>2</sup> (1904–1995) è il teologo della Chiesa che ha segnato indelebilmente il rinnovamento ecclesologico del Novecento, preparando, partecipando e cogliendo i frutti dell'evento ecclesiale più importante del secolo: il Concilio Vaticano II. Il teologo domenicano francese si numera tra gli iniziatori di un metodo di lavoro teologico che ha cercato la sintesi tra i dati tradizionali del cristianesimo e le esigenze della vita del suo tempo, in una doppia fedeltà alla verità del passato ed alle esigenze vitali del presente. Grazie al suo approfondimento intellettuale del senso della Chiesa può essere considerato uno dei profeti dell'ecclesiologia di comunione che è stata indicata

---

<sup>1</sup> Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Iosif" din Iași,  
email pr\_danieliacobut@yahoo.it

<sup>2</sup> J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris, 1967;  
A. NICHOLS, *Yves Congar*, Roma, 1991.



dal Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 come la chiave interpretativa dell'ecclesiologia conciliare.<sup>3</sup>

In questo articolo intendiamo presentare i punti salienti della riflessione preconciare di Congar sul rapporto tra l'Eucaristia e la Chiesa, i quali rappresentano, a nostro avviso, un suo contributo fondamentale all'ariscoperta della Chiesa nella sua realtà storica, come Popolo di Dio, e dell'Eucaristia, come evento sacramentale che realizza e manifesta questo Popolo nel suo cammino nel tempo. Ci limitiamo quindi a prendere in considerazione le opere preconciari del nostro autore con lo scopo di far emergere il cammino percorso di questa tematica verso la sua trattazione durante il Concilio Vaticano II. Certamente il tema che ci interessa è presente anche nelle opere che Congar ha prodotto in seguito al Concilio, nelle quali peraltro si potrebbe osservare una crescita d'interesse in merito al rapporto qui studiato.<sup>4</sup> Nelle opere preconciari tuttavia va segnalato il suo metodo di lavoro che dona un fondamentale peso alla storia e alla storicità della Chiesa, scoprendo così l'influsso dell'Eucaristia nella realizzazione e manifestazione del nuovo Popolo di Dio.

## 2. L'Eucaristia: realizzazione della Chiesa

Durante il periodo preconciare, Yves Congar ha dedicato la sua attenzione al rapporto Eucaristia-Chiesa quasi unicamente nell'ambito della trattazione di temi ecclesiologici più ampi: disponiamo infatti di un solo articolo che analizza particolarmente il nostro tema<sup>5</sup>, altre opere congariane menzionandolo nel corso

---

<sup>3</sup> D.M. DOYLE, "Journet, Congar and the roots of communion ecclesiology", in *Theological Studies* 58 (1997), 462: "Along with the contributions of his Jesuit compatriot Henri de Lubac, his work is synonymous with the development of communion ecclesiology in the mid-20th century".

<sup>4</sup> Y. CONGAR, "L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique", in *La Liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, 241–282; L'idea dei sacramenti maggiori o principali, *Concilium* 1 (1968), 35–47; *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, *La Maison Dieu* 115 (1973), 7–29; *Un peuple messianique. Salut et libération*, Paris, 1975; "Unis dans le baptême, désunis dans l'eucharistie?", in *Nicolaus* 9 (1981), 249–261; "Doctrines christologiques et théologie chez Luter", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982), 169–197. Una presentazione dell'intera ecclesiologia congariana nella luce dell'Eucaristia si trova nella tesi dottorale di Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma, 1998.

<sup>5</sup> Y. CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église de la nouvelle alliance", in *La vie spirituelle* 350 (1950), 347–372.

del loro sviluppo.<sup>6</sup> È un rapporto quindi che, nonostante Congar abbia riconosciuto che si trovava nella direzione del suo lavoro<sup>7</sup>, non ha ricevuto una trattazione sistematica. Cercheremmo di presentare gli elementi più importanti del legame Chiesa-Eucaristia così come emergono nei diversi punti dell'ecclesiologia di Congar, cominciando dal carattere sacramentale della Chiesa, dimensione che la Chiesa acquista grazie al suo apparato sacramentale, nel quale l'Eucaristia è il cuore.

La Chiesa appare nelle opere di Congar come una comunione basata sui sacramenti, comunicata dallo Spirito e che si radica, per lo Spirito, nella Santa Trinità.<sup>8</sup> Questa sua sacramentalità, seguendo il principio dell'Incarnazione, mette in evidenza come la realtà spirituale, divina e trascendente che la Chiesa è per la sua origine, si "incarna" in strutture sociali, sacramentali e canoniche: "L'Église existe précisément par l'union de ces deux plans de réalités. Elle est essentiellement, pour les Pères tout comme pour la liturgie, l'assemblée, le 'symbole' réel, efficace, le sacrement, de l'invisible et du visible, de la grâce ou du salut et de leurs moyens ou cadres visibles."<sup>9</sup> La Chiesa è quindi sacramentale per essenza: così come i sacramenti stessi, anche essa ha una struttura simbolico-reale. Una realtà visibile e sociale rinvia intimamente ed efficacemente a una realtà invisibile: la realtà storica e istituzionale simboleggia realmente la realtà mistica che agisce in essa, il mistero redentore di Cristo. La Chiesa è un sacramento in senso lato che, così come i sacramenti in senso stretto, realizza l'unicità della mediazione redentrice di Cristo per il mondo intero. Per questo la costituzione del Corpo mistico nel suo essere profondo si attua attraverso la causalità sacramentaria e la sua unità è l'effetto del sacramento eucaristico, in quanto i sacramenti, come tutta la Chiesa, prolungano l'Incarnazione del Verbo e seguono la logica del suo teandrisimo: "c'est le baptême qui nous incorpore à lui, et c'est l'eucharistie qui nous fait être tous un seul corps, son corps."<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1953, 84–91, 106–112; "La participation des fidèles à l'offrande de l'eucharistie", *Lumière et Vie* 7 (1952), 54–72; *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, 246–307; *Le mystère du Temple*, Paris, 1958, 207–239; "Théologie de l'Église particulière", in *Mission sans frontières*, Paris, 1960, 15–52; "Eucharistie et achèvement du monde en Dieu", in *Les voies du Dieu vivant*, Paris 1962, 207–216; *Sainte Église*, Paris, 1963, 239–273.

<sup>7</sup> Sulla congiunzione tra i temi ecclesiologici e quelli liturgici che trova nel legame Eucaristia-Chiesa il nodo più unitivo, Congar afferma: "Une telle conjonction répond trop bien à la nature des choses et à mes propres directions de travail pour que je ne m'y sente pas merveilleusement à l'aise", CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 347.

<sup>8</sup> J. FAMEREE, *L'Éclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église*, Leuven, 1992, 308.

<sup>9</sup> Y. Congar, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Roma, 1962, 229.

<sup>10</sup> Congar, *Esquisses*, 30.

La Chiesa si costruisce quindi attraverso i sacramenti, ma tra questi è l'Eucaristia quella che realizza la sua unità di Corpo mistico e, al contempo, manifesta la sua natura di corpo comunionale di Cristo.

### A) L'osmosi tra il corpo sacramentale e il corpo ecclesiale di Cristo

La ragione della centralità dell'Eucaristia nella costituzione della Chiesa sta nel suo essere memoriale del mistero pasquale di Cristo, nel quale si è realizzata la salvezza dell'umanità.<sup>11</sup> Spiegando il sacrificio salvifico di Cristo che ingloba i sacrifici degli uomini<sup>12</sup>, Congar osserva come Cristo è l'alfa (A) o inizio e l'omega (Ω) o fine di ogni rapporto tra uomo e Dio, che deve essere un rapporto di comunione: diventare il tempio comunionale di Dio. Ma lui è l'alfa da solo per noi, attraverso tutti i suoi *acta et passa in carne*, mentre è l'omega con noi, nel suo corpo comunionale che noi costituiamo con lui e in lui, e lui in noi. Il mistero dell'alfa (o mistero pasquale) e il mistero dell'omega (o mistero parusiaco) sono lo stesso mistero, ma in due stati di pienezza diversi: il primo dove Cristo è la nostra pienezza, il secondo dove noi siamo la sua pienezza. L'intervallo tra questi due momenti corrisponde al tempo della Chiesa, che è riempito dall'azione congiunta dello Spirito Santo e dell'istituzione ecclesiastica (sacramenti e corpo apostolico). Questi due agenti dell'opera di Cristo, l'uno interiore e l'altro esteriore, hanno come legge quella di prendere dal Cristo – alfa e dai suoi *acta et passa et dicta in carne* affinché il suo corpo cresca fino al suo omega.

Tra i sacramenti, esiste uno che realizza a titolo eccezionale questo legame tra *acta et passa Christi in carne* e la *tota redempta civitas* del suo corpo comunionale definitivo:

nous parlons évidemment de l'eucharistie ou corps sacramentel qui partage avec le corps charnel de Jésus (A) et son corps communionnel (Ω) le même nom de corps du Christ. Ce mystère sacramentel du corps du Christ, que les apôtres ont reçu le commandement de célébrer "jusqu'à ce qu'il vienne" (1 Cor 11,26), forme précisément le lien entre le corps

---

<sup>11</sup> "Le sacrifice de la messe est essentiellement et principalement le mémorial, la célébration sacramentelle du sacrifice de la croix; celle-ci reproduit sacramentellement et applique le sacrifice du Christ, au cours du temps et de l'espace, jusqu'à ce qu'il revienne. A ce titre, elle a le même contenu et le même célébrant que celui de la croix. Même contenu: le sacrifice du Christ pour nous, donc le sacrifice de notre chef, incluant celui de nous tous. Même célébrant, le Christ, mais en tant qu'il a disposé que cela serait 'fait' par la bouche et les mains de ses apôtres", CONGAR, "La participation des fidèles", 57.

<sup>12</sup> Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, 205–215.

charnel ou historique du Verbe incarné et son corps communionnel, entre le temple qu'il est tout seul et le temple que nous devons être ensemble.<sup>13</sup>

Il senso dell'Eucaristia quindi è quello di costruire nel tempo della Chiesa il corpo comunione di Cristo. Essendo il sacramento del mistero salvifico della croce, il cui scopo era proprio quello di riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi (Cf. Gv 11,52), l'Eucaristia realizza la nostra piena incorporazione a Cristo: "c'est suprêmelement par le sacrement du corps du Christ que nous devenons mystiquement corps de Jésus-Christ; c'est en nous assimilant tous à celui qui, du ciel, nous attire à soi, que nous devenons solidairement son Corps (mystique)."<sup>14</sup> Questo dato fondamentale viene espresso dalla teologia dicendo che l'effetto proprio dell'Eucaristia, la *res tantum* in termini scolastici, è la realizzazione dell'unità del Corpo mistico.<sup>15</sup> Tale profondo rapporto tra l'unità della Chiesa e il sacramento eucaristico si riflette anche nell'uso della stessa parola, corpo, per designare la realtà eucaristica e quella ecclesiale, come anche della parola comunione sia per designare il nutrimento col corpo del Signore, sia per nominare la nostra vita nella Chiesa, la comunione cattolica.<sup>16</sup>

Quando si tratta di spiegare come avviene la nostra incorporazione a Cristo e così anche la nostra unità nel suo corpo comunione, Congar ricorre all'analogia con il processo dell'alimentazione. Così che se nell'ordine fisico colui che mangia assimila il nutrimento e se lo incorpora nella sua unità sostanziale, nella logica eucaristica le cose si rovesciano in quanto il potere d'assimilazione non è in noi ma è in Cristo ed è lui che assimila noi, che ci nutriamo con il suo corpo sacramentale. Per questo il teologo domenicano applica all'Eucaristia una frase che S. Agostino aveva detto riferendosi alla verità: "Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me."<sup>17</sup>

Il ruolo supremo dell'Eucaristia, sacramento del corpo sacrificato di Cristo, è quindi quello di essere il legame dinamico tra il corpo personale di Cristo e quello comunione, unendoli e nutrendo quest'ultimo così come lo stelo nutre la sua spiga con la forza che gli viene dalle radici.<sup>18</sup> Una stretta solidarietà, un

<sup>13</sup> CONGAR, *Jalons*, 212.

<sup>14</sup> CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 360.

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, 103.

<sup>16</sup> "Avant d'excellents exégètes modernes, un scolastique, Albert le Grand, avait noté que la désignation de l'Église comme corps du Christ se fondait dans le rapport essentiel qu'elle avait au corps du Seigneur sacramentellement présent et actif parmi nous", CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 360.

<sup>17</sup> CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 355-356.

<sup>18</sup> Y. CONGAR, *Sainte Église*, Paris, 1963, 254.

forma di osmosi lega dunque il corpo sacramentale e il corpo ecclesiale di Cristo, il primo abitando il secondo, formandolo e costituendolo come segno e strumento attraverso il quale la Chiesa diventa corpo comunionale di Cristo:

Le moyen par lequel ce qui s'est accompli dans le corps né de Marie passe dans le corps dit "mystique" (nous préférons le nommer "communional") que nous sommes appelés à devenir, est le sacrement du corps du Christ, le mémorial de sa Pâque célébré dans le pain et le vin. Le corps physique du Seigneur, pris en nourriture dans le sacrement, fait pleinement de nous ses membres et forme son corps communional. Tel est l'enchaînement dynamique des trois formes d'un même mystère. Ainsi le corps sacré qui a été, entre l'Annonciation et la Croix, le temple parfait de Dieu sur la terre, la réalisation parfaite de la vraie Religion du Père, se forme, par l'action accordée de son Esprit et du sacrement qui contient son mystère essentiel, un corps total dans lequel il est comme la tête, et nous les membres.<sup>19</sup>

Il corpo carnale di Cristo, nato da Maria, prende forma nel suo corpo eucaristico o sacramentale per esistere nel suo corpo comunionale. Nella successione di queste tre realtà Congar situa il segreto dell'idea della sacramentalità cattolica.<sup>20</sup>

La comunione ecclesiale dei fedeli, l'unità della Chiesa, sono dunque di carattere essenzialmente sacramentale ed eucaristico:

Nous ne pouvons donc pas communier sans nos frères. Nous ne communions au Corps vrai du Seigneur qu'en communiant en même temps à son Corps mystique; la "fraction du pain" comporte inséparablement la présence du Seigneur qui nous unit en lui et celle de la multitude qui a part à sa rédemption: "Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps tout en étant plusieurs" (1Cor 10,17): c'est tout le mystère du Corps mystique.<sup>21</sup>

Il corpo personale di Cristo presente nell'Eucaristia, fa che si formi il suo corpo ecclesiale, perché tutti coloro che mangiano di questo pane, diventano lo stesso corpo di Cristo. Congar, partendo dalla prima lettera di S. Paolo ai Corinzi, vede qui chiaramente una relazione causale.

## **B) Lo Spirito Santo nell'Eucaristia**

La celebrazione eucaristica, cuore della sacramentalità della Chiesa, rappresenta anche l'evento nel quale la Chiesa istituzionale o visibile si congiunge e si fonda in un'unità organica con il Corpo mistico: "la célébration

---

<sup>19</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 287.

<sup>20</sup> Famerée, 302.

<sup>21</sup> CONGAR, *Esquisses*, 111.

collective, extérieure et visible des mystères du salut fait effectivement advenir le salut; l'Église-institution procure la réalisation du Corps mystique."<sup>22</sup> Congar riesce così a congiungere i due aspetti della Chiesa: come società e per questo determinata dal ordine istituzionale e gerarchico, con l'aspetto interno o di comunione determinato dall'azione dello Spirito Santo. Così parla dei due agenti che costruiscono la Chiesa, all'esterno il corpo apostolico, e all'interno lo Spirito Santo. Questa costruzione avviene nel modo più eccellente nell'Eucaristia, poiché "la vie sacramentaire, et surtout l'eucharistie, célébrée par un prêtre médiateur, fait de l'Église en plénitude, le corps du Christ. L'Église n'est pleinement corps du Christ que par la médiation sacerdotale, par l'eucharistie."<sup>23</sup>

La congiunzione dello Spirito e dell'istituzione apostolica nella realizzazione del Corpo di Cristo evidenzia come lo Spirito non soltanto accompagna il ministero, ma interviene per costituirlo e per realizzare autenticamente e dal di dentro la consacrazione che fanno visibilmente i ministri già istituiti: la consacrazione dei ministri risulta dall'opera congiunta dello Spirito Santo e del corpo apostolico. Il termine del ministero associato così allo Spirito Santo nella sua propria costituzione, autorità e atti è la costruzione del corpo di Cristo.<sup>24</sup> Lo Spirito è quindi legato ai gesti sacramentali visibili compiuti dal ministero cristiano: qui si fonda la necessità di un intervento dello Spirito Santo nell'Eucaristia e dunque la necessità dell'epiclesi per la sua celebrazione. Infatti, lo Spirito Santo è, insieme al ministero apostolico o l'istituzione ecclesiale, l'agente realizzatore dell'opera di Cristo, loro ruolo comune essendo di applicare attraverso lo spazio e il tempo la causa universale di salvezza realizzata in e per Gesù Cristo: "Le rôle propre du Saint-Esprit est, d'une part, de donner à l'institution la vie et le mouvement (et, *en ce sens*, l'efficacité), d'autre part, d'approprier aux personnes et de leur intérioriser les dons de Dieu."<sup>25</sup>

Emerge in questo modo l'importanza dell'azione dello Spirito Santo nella realizzazione della Chiesa. Agendo congiuntamente al ministero nella celebrazione eucaristica, lo Spirito porta la moltitudine dei fedeli all'unità di un solo corpo ecclesiale di Cristo. Tale considerazione dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa conduce a vederla soprattutto come 'comunione', in quanto è

<sup>22</sup> CONGAR, *Esquisses*, 112.

<sup>23</sup> CONGAR, "Théologie de l'Église particulière", 36.

<sup>24</sup> "A partir de la Pentecôte, l'apostolat et l'Esprit agissent conjointement et les accroissements de l'Église s'opèrent sans cesse par leur action", CONGAR, *Esquisses*, 146.

<sup>25</sup> CONGAR, *Esquisses*, 155.

proprio lo Spirito Santo colui che realizza la *koinonia*.<sup>26</sup> Essendo lo Spirito il principio della comunione nell'unità del corpo ecclesiale<sup>27</sup>, l'effetto proprio della celebrazione eucaristica di costruire il corpo ecclesiale si verifica grazie alla sua azione che attualizza la forza salvifica della Pasqua di Cristo. Appare così l'importante merito di Congar di aver messo in rilievo il ruolo dello Spirito Santo nell'Eucaristia e nella realizzazione della comunione ecclesiale, aspetto che diventerà ancora più presente nella sua opera postconciliare.

L'Eucaristia, memoriale della nuova alleanza compiuta nella Pasqua di Cristo, è il sacramento attraverso il quale il nuovo popolo di Dio, continuatore e compimento del popolo d'Israele, diventa veramente Corpo di Cristo, comunicando alla stessa vita filiale di Cristo.<sup>28</sup> Essa è il legame dinamico che, nella potenza dello Spirito e con il servizio del ministero apostolico, incorpora ogni credente al corpo comunione di Cristo. Nel cammino storico della Chiesa, nuovo popolo di Dio e Corpo di Cristo, l'Eucaristia realizza la sua costruzione e crescita verso il mistero parusiaco della consumazione finale del tempio comunione di Dio, quando Dio sarà "tutto in tutti" (1Cor 15,28). Diventare un unico tempio filiale, questo è il fine o la causa finale della Chiesa. L'Eucaristia, corpo sacramentale di Cristo, costituisce questo strumento attraverso il quale la Chiesa diventa supremamente Corpo di Cristo e tempio di Dio: infatti, comunicando al pane spezzato, i fedeli formano "avec Jésus, leur tête céleste, un seul corps de vie offerte et filiale, un seul corps pascal de mort e de résurrection."<sup>29</sup>

### 3. L'Eucaristia: manifestazione della Chiesa

Nello stesso momento quando l'Eucaristia realizza il corpo comunione di Cristo, essa rivela anche l'essenza interiore della Chiesa, il mistero salvifico che la abita. Si tratta di un mistero di comunione con Dio, realizzato da Cristo nel suo mistero pasquale e attualizzato nella potenza dello Spirito Santo, che

---

<sup>26</sup> A. GALEANO, "La eclesiología de Yves Congar", in *Franciscanum* 22 (1980), 185.

<sup>27</sup> Per appoggiare quest'affermazione della funzione ecclesiale unificante dello Spirito, Congar rimanda alla formula liturgica *in unitate Spiritus Sancti*: Y. CONGAR, *Pentecôte – Chartres 1956*, Paris, 1956, 55.

<sup>28</sup> "C'est tout le mystère du Corps mystique qui a sa place ici. On voit qu'il est au cœur du dessein de Dieu et donc du mystère de l'Église qui est la réalisation même de ce dessein. L'Église est le peuple de Dieu, le véritable Israël. Mais, sous la nouvelle et définitive Disposition, le peuple de Dieu ne réalise sa qualité qu'en devenant aussi corps du Christ: car il n'entre en terre promise et en possession de son héritage qu'en devenant participant de la vie proprement céleste et filiale qui est dans le Christ Jésus", CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 353.

<sup>29</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 219.

per questo è anche un mistero di comunione di coloro che hanno accettato questa salvezza essendo incorporati a Cristo. Congar mostra ripetutamente che nella celebrazione eucaristica, oltre che a essere realizzata, la Chiesa viene anche manifestata come una Chiesa interamente e organicamente sacerdotale, profondamente comunionale nei segni attraverso i quali viene messa in atto. Infatti, il sacramento del corpo di Cristo “ne peut se célébrer que corporativement, en église (1Cor 11,18), sous la présidence active d’un ministre qualifié.”<sup>30</sup>

Questa valenza rivelatrice appartiene in diversi gradi d’intensità a tutta la liturgia cristiana. Analizzandola, Congar associa strettamente al fondamentale carattere sacramentale della liturgia tre altri aspetti: essa si rivela sensibile esteriore, visibile o corporale, collettiva o comunitaria e gerarchica o ministeriale.<sup>31</sup> Queste dimensioni del culto ecclesiale hanno anche la valenza di manifestare lo stesso mistero del corpo comunionale di Cristo. Ora, al centro della liturgia cristiana si trova indubbiamente l’Eucaristia: “tout le culte de l’Eglise – prières, office choral, sacramentaux, consécrations et bénédiction –, historiquement comme théologiquement, découle des sacrements, singulièrement de l’eucharistie, et s’organise autour de celle-ci.”<sup>32</sup> Cerchiamo di analizzare come per Congar queste tre aspetti della celebrazione eucaristica manifestano le dimensioni fondamentali del mistero ecclesiale.

### **A) L’Eucaristia manifesta la comunione ecclesiale**

Congar mostra come l’Eucaristia segue sul suo piano e nella propria maniera la logica teandrica dell’Incarnazione, la quale richiede l’utilizzo degli elementi sensibili della creazione.<sup>33</sup> Così anche il Corpo mistico realizzato dall’Eucaristia non è una realtà in tutti i suoi punti invisibile e spirituale, ma si realizza in legame organico come una Chiesa visibile, con una realtà comunionale-comunitaria e istituzionale. Per questo, presentando l’immagine della Chiesa nelle lettere di san Pietro come autentico tempio di Dio, Congar evidenzia questo aspetto sensibile dell’Eucaristia e, conseguentemente, della Chiesa: “Mais le corps du Christ n’est pas invisible, d’ordre purement représentatif et intérieur: sacramentel-eucharistique ou communionel-ecclésial, il est (dans le premier cas, quant aux espèces) sensible, étendu et localisé.”<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 219.

<sup>31</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 222–233.

<sup>32</sup> CONGAR, *Jalons*, 276.

<sup>33</sup> CONGAR, *Esquisses*, 107.

<sup>34</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 225.



Una prima dimensione manifestata dalla celebrazione eucaristica sarebbe quella della localizzazione della Chiesa in un luogo particolare, in una comunità radunata. Precisando che i fedeli sono incorporati direttamente alla Chiesa universale, Congar riconosce anche il fatto che essi fanno parte di una Chiesa particolare che celebra l'Eucaristia:

ces communautés locales, si elles méritent le nom d'Églises locales, ont ce caractère de représenter le mystère total de l'Église. Qu'est-ce que cela implique pour qu'elles le représentent vraiment? A mon avis, elles mériteront le nom d'Église particulière, au sens fort du mot, si elles *représentent* vraiment *l'Église totale, le sacrement total de salut*. Cela implique l'existence de l'ensemble des moyens de construire le corps du Christ, surtout de l'eucharistie, qui est celui qui noue le tout et qui, chrétiennement parlant, fait qu'il y a corps du Christ. [...] Pour qu'il y ait vraiment Église locale, il faut l'eucharistie, il faut un sacerdoce.<sup>35</sup>

Tra queste comunità locali esiste però una comunione fondata nell'identità della fede professata e soprattutto nella celebrazione della stessa Eucaristia. Tale comunione si esprime, secondo Congar, attraverso i gesti di solidarietà tra i cristiani, tra le chiese, ma supremamente tra i vescovi che celebrano l'Eucaristia nella chiesa particolare che servono, poiché la loro comunione costruisce la comunione delle chiese.<sup>36</sup>

Un'altra dimensione del mistero ecclesiale, quella escatologica, viene manifestata dagli stessi segni eucaristici: il pane e il vino.<sup>37</sup> Questi rappresentano nell'Eucaristia l'offerta delle primizie della creazione compiuta in rendimento di grazie per i doni di Dio. Nello stesso tempo, grazie alla loro elaborazione da parte dell'uomo, essi sono segni delle primizie del lavoro umano, ma anche della gioia della loro condivisione che nel mondo biblico ha un preciso connotato di speranza: "ce sont vraiment les prémices de la création, mais élaborée par l'homme et connotant l'espérance d'un renouvellement par Dieu: cette reprise, cet aboutissement, ce renouvellement, auxquels la création

<sup>35</sup> CONGAR, "Théologie de l'Église particulière", 47-48.

<sup>36</sup> "L'identité de la foi professée et des sacrements célébrés, entre des communautés locales relativement autonomes, fonde précisément la communion. Celle-ci s'exprime dans des gestes de solidarité entre les chrétiens, entre les églises, entre les évêques qui représentent ou personnifient ces églises: la communion des églises se réalise dans la communion des évêques. C'est une solidarité, une concorde dans le biens de l'Alliance, c'est-à-dire de l'union avec Dieu, et, à partir de Lui, entre nous", Y. CONGAR, "De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle", in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, 232.

<sup>37</sup> Y. CONGAR, "Eucharistie et achèvement du monde en Dieu", in *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, 207-216.

aspire.”<sup>38</sup> Ora, gli elementi del pane e del vino, che rappresentano le primizie della creazione e del lavoro umano, ma anche, la povera offerta del popolo credente, il segno del suo movimento verso la comunione con Dio, sono trasformati da Cristo nel tempio vivo del suo corpo vivente. In questa nuova condizione essi tornano agli offerenti come nutrimento, affinché essi siano assimilati a Cristo. Così viene annunziato e promesso che l’insieme della creazione, avendo nell’umanità il suo centro cosciente e vivente, sarà portata per Cristo, con Cristo e in Cristo a Dio.<sup>39</sup> Essendo realizzata e nutrita da questo Pane escatologico, Pane vivo della vita eterna, la Chiesa vive nella speranza della piena manifestazione e consumazione del piano di Dio che vuole portare tutto a se, costituendo Cristo come il Capo, il principio unificatore, il Tutto che abbraccia e porta a pienezza non solo l’umanità ma tutta la creazione.<sup>40</sup>

Approfondendo il mistero della Chiesa, Congar lo indica anche con la formula presa dal Credo: *Communio sanctorum*, intendendola nel doppio senso di comunione dei sacramenti (*sancta*) e dei santi (*sancti*).<sup>41</sup> Ora questa comunione ecclesiale, che è l’unità interiore tra i membri del Corpo mistico, servizio fraterno e unanimità, si manifesta e consiste in una comunità di fede, segnata dalla parola apostolica, in una comunità di vita fraterna, e in modo speciale in una comunità di preghiera e di culto, formata supremamente attraverso la partecipazione comune allo stesso pane eucaristico.<sup>42</sup> Dunque l’Eucaristia forma la comunione ecclesiale, ma, nello stesso tempo, tale comunione prende forma, si manifesta nella dimensione comunitaria della celebrazione eucaristica.

La considerazione dell’Eucaristia come comunione dei santi, conduce Congar a manifestare l’opportunità per la celebrazione eucaristica latina di ritrovare o di riprendere i segni di comunione con i quali le prime generazioni cristiane manifestavano tale dimensione fondamentale della Chiesa:

les signes classiques sont la concélébration, la ‘station’ par laquelle l’évêque va célébrer dans les différentes communautés, et le *fermentum*, ou l’envoi des eucharisties, ou, à la rigueur, faute d’eucharistie, l’envoi des eulogies. Bref, tout ce qui réunit à la célébration unique, tous les signes possibles.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> CONGAR, “Eucharistie et achèvement”, 211.

<sup>39</sup> Congar esprime questo profondo significato escatologico citando abbondantemente le antiche preghiere eucaristiche, tra le quali spicca la prefazione dell’anafora delle *Costituzioni apostoliche*, presentata interamente alla fine del articolo; cfr. CONGAR, “Eucharistie et achèvement”, 215–216.

<sup>40</sup> CONGAR, “Eucharistie et achèvement”, 212.

<sup>41</sup> CONGAR, *Pentecôte – Chartres 1956*, 82.

<sup>42</sup> CONGAR, *Pentecôte – Chartres 1956*, 81.

<sup>43</sup> CONGAR, “Théologie de l’Église particulière”, 37.

La dimensione comunitaria dell'Eucaristia deriva dal fatto che, essendo primariamente il memoriale del sacrificio di Cristo, essa è anche il sacrificio della Chiesa in una doppia maniera.<sup>44</sup> Prima di tutto, la celebrazione sacramentale del sacrificio di Cristo è un atto della Chiesa: offerta della Chiesa del sacrificio di Cristo. I fedeli prendono parte a questa oblazione offrendo il sacrificio attraverso i loro sacerdoti, ma anche insieme ad essi. Infatti, il memoriale del Signore, anche se viene effettuato da un solo sacerdote, interessa veramente tutta la Chiesa e richiama gli indispensabili voti, preghiere ed espressioni liturgiche del acconsentimento attivo attraverso le quali il popolo stesso si unisce al sacrificio dell'altare e lo ratifica.<sup>45</sup>

Congar considera che occorre sottolineare il valore propriamente ecclesiologico e liturgico della partecipazione comunitaria del popolo: infatti, la consacrazione sacramentale ha luogo per la Chiesa e nel suo seno; essa è condizionata dalla fede e dall'unità della Chiesa. La consacrazione eucaristica e tutte le celebrazioni liturgiche sono operate dalla grazia di Dio o dallo Spirito Santo alla preghiera del popolo cristiano. Nella Chiesa esiste sempre comunicazione gerarchica e acconsentimento comunitario.<sup>46</sup> Tale acconsentimento comunitario trova espressione liturgica durante tutta la celebrazione eucaristica, specialmente nella risposta che i fedeli danno all'invito del sacerdote durante l'inizio della preghiera eucaristica (*Dignum et justum est*), nel rito del bacio della pace, al quale il Medioevo donava una grande importanza, e soprattutto

dans les différents *Amen* par lesquels le peuple exprime son union et son consentement profond à la célébration du mystère. *Amen* signifie: Oui, c'est solide, c'est vrai! Il apparaît déjà dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament, comme l'acclamation par laquelle une assemblée souscrit à ce qu'un seul a prononcé. L'antiquité chrétienne nous montre quelle place l'*Amen* tenait dans la vie liturgique des fidèles qui le prononçaient soit à la fin du canon, de toutes leur forces, soit dans le rite de la communion, après la réception du pain et du vin, soit après les paroles de la

---

<sup>44</sup> CONGAR, *Jalons*, 274–284.

<sup>45</sup> “mouvement de l'homme, don de Dieu, usage par l'homme de ce don, s'enchaînent organiquement. ‘Offerimus de tuis donis ac datis’, disons-nous à la messe. Par quoi nous désignons les oblats pris parmi les biens reçus du Créateur, mais aussi, très certainement Jésus-Christ s'offrant à Dieu, que les oblats désignent et contiennent alors sacramentellement. Nous prenons, non seulement des dons de Dieu, mais de son Don parfait, le Fils unique, le vrai Pain descendu du ciel, pour l'offrir à Dieu et en faire notre culte spirituel”, CONGAR, *Jalons*, 276.

<sup>46</sup> CONGAR, *Jalons*, 284.

consécration, comme en témoigne saint Augustin et comme un certain nombre de liturgies, surtout orientales, l'ont encore.<sup>47</sup>

La partecipazione di tutto il popolo di Dio alla celebrazione eucaristica trova il suo fondamento nel sacerdozio comune a tutti i battezzati, aspetto approfondito in modo particolare dal teologo francese.

## **B) L'Eucaristia manifesta la struttura ministeriale della Chiesa**

Il carattere collettivo e gerarchico della celebrazione eucaristica manifesta come la Chiesa è interamente e organicamente sacerdotale, in quanto l'assemblea radunata per il memoriale del sacrificio di Cristo appare chiaramente strutturata e organica: "tous y sont actifs, mais inégalement, et quelques-uns y ont une fonction au bénéfice des autres, soit en vertu d'un don spirituel occasionnel soit en vertu d'une mission comportant indissolublement une charge et une grâce correspondante."<sup>48</sup> Congar affronta il tema del legame tra l'Eucaristia e la struttura ministeriale della Chiesa nell'opera monumentale *Jalons pour une théologie du laïcat*, soprattutto nella parte consacrata alla partecipazione laicale alla funzione sacerdotale della Chiesa.<sup>49</sup>

L'autore stabilisce una stretta correlazione tra sacerdozio e sacrificio. Nell'economia cristiana, i diversi sacrifici o sacerdozi sono interamente veri e spirituali, in quanto appartengono al culto in spirito e verità inaugurato da Cristo (cfr. Gv 4,24). Il sacrificio di Cristo e il suo sacerdozio ingloba quegli degli uomini: alla vigilia della sua morte, Cristo ha anticipato il sacrificio della croce, che integra tutti gli aspetti del sacrificio di Cristo e del suo sacerdozio, e ne ha istituito un sacramento per il culto e il nutrimento degli uomini tra la pasqua e la parusia. Cristo ha ordinato agli apostoli di fare il memoriale di quello che Lui stesso ha fatto e di annunciare sacramentalmente la sua morte: "d'une part, un sacerdoce proprement sacramentel a été institué en même temps que le sacrement du sacrifice du Christ; d'autre part, ceux qui sont prêtres au titre de ce sacerdoce ne le sont que pour représenter sacramentellement le Christ."<sup>50</sup>

Attraverso l'Eucaristia e gli altri sacramenti, il Cristo viene partecipato nella Chiesa sotto due forme: il Cristo è la realtà della vita della Chiesa in quanto essa è il suo corpo comunione che non è ancora realizzato in pienezza; il Cristo è anche per la Chiesa lo strumento e la strada per realizzare questa

---

<sup>47</sup> CONGAR, "La participation des fidèles", 62.

<sup>48</sup> CONGAR, *Le mystère du Temple*, 220.

<sup>49</sup> CONGAR, *Jalons*, 159–313.

<sup>50</sup> CONGAR, *Jalons*, 213.

comunione di vita filiale indirizzata verso il Padre.<sup>51</sup> La Chiesa è dunque attualmente sotto un regime di exteriorità e di dualità, quello di un sacerdozio di santità interiore e di un sacerdozio di celebrazione di un culto sacramentale. Il sacerdozio di santità consiste nel gioire della comunione con Dio e di offrire a lui un culto di lode, ma non propriamente un sacrificio; è dunque meno strettamente o propriamente sacerdotale che il sacerdozio sacramentale, che si riferisce a un sacrificio strettamente e propriamente detto, quello di Cristo.

Inoltre, sacerdozio spirituale della vita santa (offerta reale del sacrificio di se stesso) e sacerdozio sacramentale non si identificano rispettivamente al sacerdozio dei fedeli e al sacerdozio dei ministri: infatti, il sacerdozio sacramentale designa nello stesso tempo il sacerdozio liturgico o sacramentale dei fedeli e il sacerdozio liturgico o sacramentale dei ministri. Il sacerdozio sacramentale dei fedeli è il sacerdozio comune e battesimale che fa l'offerta sacramentale del sacrificio di Cristo, che comprende il nostro, attraverso un potere attivo per partecipare spiritualmente o misticamente, mentre il sacerdozio sacramentale dei ministri è il sacerdozio gerarchico o ministeriale che fa l'offerta sacramentale del sacrificio di Cristo, che comprende il nostro, attraverso un potere attivo di celebrare o consacrare. Questa è la modalità nella quale Congar propone l'insegnamento tradizionale: cioè che esiste un unico sacerdote, Cristo; che tutti i fedeli hanno una reale qualità sacerdotale, essendo incorporati a Cristo al doppio titolo della consacrazione sacramentale del battesimo e della vita santa; che i vescovi e i presbiteri hanno, per l'utilità della Chiesa, il ministero degli atti sacerdotali di Cristo, particolarmente del memoriale eucaristico.<sup>52</sup>

Considerando dunque il sacerdozio sacramentale che permette la celebrazione nella Chiesa del sacrificio di Gesù Cristo, Congar è condotto a distinguere nel sacerdozio due gradi corrispondenti a due posizioni chiaramente distinte che sono costituite l'uno per l'altro attraverso una consacrazione sacramentale:

---

<sup>51</sup> “Principe de tout, il est participé comme terme et il est participé comme moyen. Cette double participation répond au double rapport que, d’après le Nouveau Testament, le Seigneur a à l’égard de son Église: un rapport de puissance et un rapport d’animation. [...] C’est un même Christ qui est à la fois transcendant à son corps par sa puissance et immanent par sa vie; c’est un même corps qui est à la fois communion de vie réconciliée et filiale, et moyen, ministère ou sacrement de cette vie. Il reste que cela détermine dans l’Église une dualité d’aspects dont une exacte perception donne le secret d’une ecclésiologie catholique. [...] C’est ainsi que nous pouvons comprendre l’existence en elle d’une double participation au Christ prêtre: l’une selon le rapport d’animation, de pure et simple communion, qu’il a avec son corps, l’autre selon le rapport de puissance sur le corps et moyen de communion”, CONGAR, *Jalons*, 216–217.

<sup>52</sup> CONGAR, *Jalons*, 195.

par le baptême (et la confirmation), tout fidèle est constitué le célébrant des mystères du Christ, et singulièrement de son Eucharistie, pour s'y unir et en faire sa nourriture; par le sacrement d'Ordre, c'est-à-dire l'imposition apostolique des mains en vue du ministère, quelques-uns parmi les fidèles sont ordonnés en vue de faire activement l'Eucharistie.<sup>53</sup>

Questo significa che ogni cristiano battezzato partecipa attivamente, ciascuno secondo la propria funzione, alla celebrazione dell'Eucaristia, in quanto è tutto il Popolo di Dio che celebra il memoriale della Nuova Alleanza, con i ministri al suo interno: la sacramentalità dei ministeri si situa sempre nel quadro della sacramentalità comune e globale della Chiesa.<sup>54</sup> Appare chiaro che il ministro della gerarchia è prima di tutto un battezzato, che partecipa al sacerdozio spirituale di tutti i fedeli e, in quanto tale, deve offrire la sua vita come ostia spirituale.

Per configurare meglio le diverse funzioni nella celebrazione eucaristica, Congar distingue nel culto pubblico della Chiesa, il culto che proviene dagli uomini verso Dio e il culto di Cristo stesso, celebrato dalla Chiesa in forma sacramentale. Le due forme rappresentano insieme il culto e il sacrificio della Chiesa per il suo Dio. Quello che viene alla Chiesa dall'alto è il culto e il sacrificio di Gesù Cristo, del quale Lui solo e personalmente è l'autentico sacerdote. Per questo, la Chiesa lo celebra *in persona Christi*, attraverso la mediazione dei ministri gerarchici e nella potenza dello Spirito Santo. In questa celebrazione sacramentale, il sacerdote agisce come ministro di Cristo, *in persona eius*, e non propriamente come ministro della Chiesa che presiede una comunità di culto.<sup>55</sup> Invece, nella parte del culto della Chiesa che sale dal basso, non dal Capo ma propriamente dal corpo, il sacerdote agisce come rappresentante della comunità, presiedendo l'assemblea eucaristica, *in persona Ecclesiae*:

le prêtre est bien un délégué de la communauté en tant qu'il est simplement le président de l'assemblée de prière. Mais lorsqu'il consacre ou absout, il est autre chose et plus qu'un délégué ou un ministre de la communauté: il est le ministre de Jésus-Christ. Il ne faut oublier aucun des deux aspects, tant de l'Église que de la messe.<sup>56</sup>

Il ruolo dei fedeli nella celebrazione eucaristica è dunque propriamente spirituale. Questi ne partecipano a titolo del loro sacerdozio di battezzati, non celebrando come il ministro gerarchico, ma acconsentendo, ricevendo e

<sup>53</sup> Y. CONGAR, *Sainte Église*, Paris, 1963, 259.

<sup>54</sup> FAMEREE, 125.

<sup>55</sup> CONGAR, *Jalons*, 267-270.

<sup>56</sup> CONGAR, "L'Eucharistie et l'Église", 372.

unendosi.<sup>57</sup> In quanto l'Eucaristia è il memoriale del sacrificio di Gesù Cristo compiuto una volta per tutte, questa è effettuata solo dai ministri gerarchici, ministri sacramentali di Gesù Cristo. Essa è propriamente l'atto del sacerdozio sacramentale trasmesso per l'imposizione delle mani apostoliche. Ma, al contempo, è l'atto di tutta la Chiesa in quanto in essa esiste un tale sacerdozio. Pertanto tutto il corpo deve unirsi alla sua celebrazione attraverso delle modalità specifiche. Congar, ricordando la *Mediator Dei* di Pio XII, afferma che anche i fedeli offrono il sacrificio eucaristico, per mezzo dei loro sacerdoti e con essi. La tradizione liturgica offre una ricca testimonianza su questo dato:

un grand nombre de 'secrètes' du sanctoral et même du temporal expriment aussi l'idée de s'offrir soi-même avec le Christ et par le Christ. Vraiment, pour la liturgie, l'offrande du sacrifice eucharistique est la chose de toute l'Église, et si seuls les prêtres ordonnés ont le pouvoir d'opérer la célébration sacramentelle, toute la *plebs sancta* s'unit et coopère à cette célébration. Dans les liturgies égyptiennes, une acclamation effective du peuple répond au passage du canon où se trouvent ces mots chargés de sens. Cette part du peuple chrétien s'est souvent exprimée dans des gestes tels que, de nos jours, l'offrande des hosties.<sup>58</sup>

Segno dell'esercizio liturgico del sacerdozio battesimale dei fedeli è anche quello di offrire il pane e il vino per la celebrazione, oppure nelle prime generazioni cristiane, i doni di latte, miele, ceri o l'elemosina con una processione al momento dell'offertorio. Tali gesti sono accompagnati da tanti testi liturgici che

dissent sans cesse "Nous vous offrons", entendant par là tout le peuple, sans qu'on puisse dire que cet "offerimus" concerne seulement l'offrande des oblats et n'englobe pas bien plutôt également celle du sacrifice, celle de la Victime divine dont l'oblation sacramentelle se fait par et dans nos oblats mêmes.<sup>59</sup>

Queste formule liturgiche mostrano come la partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico consiste anche nell'offrire se stessi, compiendo una immolazione spirituale, come ostie spirituali.<sup>60</sup>

L'attenzione del teologo domenicano è rivolta soprattutto al valore ecclesiologico della partecipazione dei fedeli nella celebrazione eucaristica come

---

<sup>57</sup> CONGAR, *Jalons*, 248–249.

<sup>58</sup> CONGAR, "La participation des fidèles", 56.

<sup>59</sup> CONGAR, *Jalons*, 291.

<sup>60</sup> "Les fidèles s'offrent eux-mêmes, accomplissant une immolation spirituelle (morale) dont ils sont eux-mêmes les prêtres mais qui intéresse la messe à la fois comme son contenu et comme son fruit", CONGAR, "La participation des fidèles", 65.

esercizio del loro sacerdozio battesimale, e per questo segnala come in una ecclesiologia che vede la Chiesa come comunione, “le consentement actif du peuple chrétien s’exprimant en prières, en vœux, en acclamations, est un élément indispensable de la célébration.”<sup>61</sup> Anche se la ratificazione da parte dei fedeli non è necessaria alla stretta validità del sacramento, essa appartiene al valore di segno che la comunità radunata ha rispetto alla natura della Chiesa. Sempre per affermare la partecipazione dei fedeli al sacrificio di Cristo, Congar mostra quanto è importante la comunione dei fedeli sotto le due specie considerando che in queste e attraverso la loro separazione il sacrificio di Cristo è sacramentalmente rappresentato e rinnovato.<sup>62</sup> La comunione è come il termine e nello stesso tempo il sigillo di tutti i sacrifici incorporati nell’Eucaristia e, per questo, è il modo più concreto e pieno di partecipazione dei fedeli al banchetto eucaristico.<sup>63</sup>

Nell’Eucaristia tutti i gradi del sacerdozio del corpo sacerdotale, in principale il sacerdozio battesimale in unione con il sacerdozio gerarchico, sono manifestati e messi all’opera sotto la sovranità dell’unico e autentico sacerdote, Gesù Cristo. Grazie al carattere del battesimo e della confermazione, i fedeli sono abilitati a partecipare all’Eucaristia assistendo attivamente alla sua celebrazione, mentre i ministri, grazie al carattere del sacramento dell’ordine, sono abilitati a celebrare attualizzando il sacrificio di Cristo. Tutto si svolge secondo una legge profonda della vita della Chiesa, “loi selon la quelle il y a sans cesse dans l’Eglise, communication hiérarchique et consentement communautaire.”<sup>64</sup>

#### 4. Conclusione

Nonostante Yves Congar non abbia dedicato uno studio approfondito al legame Eucaristia-Chiesa nella sua riflessione preconciliare, tale rapporto emerge come uno dei pilastri della sua ecclesiologia, contribuendo così alla preparazione dell’ecclesiologia del Concilio Vaticano II. La dimensione sacramentale della Chiesa, presente in modo notevole nelle opere congariane del periodo preconciliare, rappresenta il punto di svolta per la comprensione dell’Eucaristia e per stabilire il suo ruolo centrale nella comunità ecclesiale. In continuità con la Tradizione vivente della Chiesa, espressa nei suoi monumenti, la Liturgia e i Padri, il nostro autore vede nell’Eucaristia il legame dinamico che unisce il corpo personale di Cristo con il suo corpo comunione, lo strumento che costruisce e realizza il Corpo mistico di Cristo. L’Eucaristia realizza la Chiesa nella forza

---

<sup>61</sup> CONGAR, “La participation des fidèles”, 62.

<sup>62</sup> CONGAR, “La participation des fidèles”, 67.

<sup>63</sup> CONGAR, *Jalons*, 294.

<sup>64</sup> CONGAR, “La participation des fidèles” 63.



dello Spirito Santo, l'agente interno della Chiesa e del suo apparato sacramentale, e attraverso la mediazione del corpo apostolico che rappresenta sacramentalmente il Cristo, Sommo Sacerdote. Quindi, senza la celebrazione eucaristica non c'è la Chiesa. Essa accogliendo il dono dalle mani di Cristo, costituisce l'elemento essenziale dello stesso mistero eucaristico. Dall'altra parte l'Eucaristia è celebrata propriamente perché la Chiesa esiste: essa suppone la sua esistenza. Questa doppia interdipendenza ha trovato posto nell'opera di Congar e, grazie anche a lui, è entrata a fare parte della riflessione ecclesiologica conciliare.

L'Eucaristia è il fatto primario e costitutivo della Chiesa. Per questo, Congar vede in questo sacramento la principale congiunzione del sacerdozio battesimale e ministeriale nella Chiesa. La Chiesa come comunità dei fedeli, presieduta da un ordinato, offre al Padre la riattualizzazione dell'unico sacrificio di Cristo, e fa questo nella potenza dello Spirito Santo che è invocato sul pane e sul vino, e sui comunicanti.

Oltre a realizzarlo, l'Eucaristia anche manifesta il mistero del Corpo comunione di Cristo, lasciando emergere una Chiesa interamente e organicamente sacerdotale, profondamente comunione nei segni attraverso i quali viene messa in atto. Un'idea particolarmente interessante, presente nell'opera di Congar, riguarda l'attiva partecipazione dei fedeli all'Eucaristia. Questa viene integrata nella concezione della Chiesa come Popolo di Dio in cammino nella storia, concetto che permette di affermare l'eguaglianza di tutti i fedeli nella loro dignità cristiana e insieme l'ineguaglianza della distribuzione dei loro compiti di membri della Chiesa. La teologia del laicato di Congar non si limita a presentare il ruolo passivo, accogliente, dei fedeli, ma tenta, con l'aiuto della Tradizione, di riscoprire anche il suo carattere attivo nella celebrazione eucaristica. In modo particolare la partecipazione propria dei fedeli si esprime nell'offerta della loro vita, con Cristo, nel sacrificio eucaristico, che ha un segno esterno nella partecipazione al consenso comunitario dato al presidente, segno di unità e fedeltà della Chiesa.

Questo ultimo aspetto ci appare come il più importante merito del nostro autore nell'approfondimento del legame tra la Chiesa e l'Eucaristia. Adottando il metodo storico che prende in considerazione la storicità stessa della realtà ecclesiale e dei suoi gesti sacramentali, dunque anche dell'Eucaristia, Congar prepara la strada per i teologi che nell'epoca postconciliare indagheranno con il suo metodo l'osmosi tra l'Eucaristia e la Chiesa. Sintetizzando, possiamo affermare che Congar ha dato un doppio contributo alla riflessione sul rapporto Eucaristia-Chiesa: uno che concerne la metodologia da applicare, e un altro, di tipo contenutistico, che sullo sfondo del rapporto Eucaristia-Chiesa mette le basi di una laicologia cattolica. In questo senso l'indagine preconciliare del nostro autore ha avuto il ruolo di aprire nuove vie di ricerca per il periodo postconciliare nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica di comunione sviluppata a partire dal Concilio Vaticano II.

## LA CATTOLICITÀ DELLA CHIESA NEL PENSIERO DI YVES MARIE-JOSEPH CONGAR

CORNELIU BEREĂ<sup>1</sup>

**Abstract.** This article is an attempt to analyse the understanding of Yves M.-J. Congar (1904–1995), about the catholicity of the church. The manner in which we understand the reality of the Church and its principles of unity determines the way we do understand also the catholicity. The French theologian takes into consideration the unity of the church from three perspectives: Ecclesia de Trinitate, Ecclesia in Christo, Ecclesia ab hominibus. The catholicity of the church is to be conceived as the dynamic universality of the unity, because the church, in order to be one and because it cannot be but one, has to bring her life up to the whole humanity. A correct understanding of the relationship between catholicity and unity will determine directly the significance of the mission of the Church.

**Keywords:** catholicity, unity, Congar, Ecclesia, universality, mission.

Per Yves Congar la cattolicità, come proprietà essenziale della Chiesa, può essere intesa soltanto in rapporto alla sua unità. Già nel suo primo libro del 1937, vale a dire *Chrétien désunis. Principes d'un "œcuménisme" catholique*, l'autore domenicano specificava che una nozione della cattolicità si può sviluppare solo in relazione a un mistero di comunicazione della vita intratrinitaria nell'umanità, allo scopo di radunarla nell'unità della redenzione, della nuova creazione.

Al centro della sua prospettiva il teologo situa *il piano di Dio*, che include la comunicazione della vita divina alle sue creature. Ad una moltitudine di esseri è comunicata l'unica vita intratrinitaria, affinché le varie parti dell'umanità, sparse nel mondo, si riunissero nell'unità comunicata e ricevuta. La cattolicità (movimento verso il mondo) è inseparabile dalla ricerca dell'unità (movimento di ritorno verso Dio), perché il termine del piano di salvezza è l'umanità redenta, vale a dire l'umanità in cui risplende la pienezza della vita divina. *Gloria Dei, homo vivens*, scriveva S. Ireneo, in una formula conosciuta e spesso ripetuta pure da Congar, che riunisce in poche parole l'economia della venuta di Dio nel mondo con quella dell'umanità rigenerata, ritrovata e pienamente riconciliata in Dio.

---

<sup>1</sup> Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Iosif" din Iași,  
email: corneliubereasvd@gmail.com.

Questo piano divino salvifico si sviluppa nella storia, a partire dalla creazione, che altro non è se non il primo atto della storia. L'attenzione del teologo si indirizza innanzitutto all'opera della S. Trinità, all'unità che deriva dalla sua vita. L'unità e la cattolicità della Chiesa trovano qui la loro prima fonte.

L'evento decisivo del piano di Dio è l'Incarnazione del Verbo, che inaugura una volta per tutte l'ultima tappa del piano salvifico e stabilisce la Chiesa come Corpo mistico di Cristo. L'unità e la cattolicità della Chiesa sono contemplate a partire dalla cattolicità del Capo del Corpo, Cristo.

La Chiesa è società e comunione, è popolo di Dio in cammino verso la pienezza del Regno: questo è il terzo aspetto della cattolicità, vista come movimento missionario per radunare le varie parti dell'umanità nell'unità della fede e della carità, nell'unità della grazia. Parte integrante della storia umana, la Chiesa è organizzata in una maniera che riflette pienamente la sua realtà terrestre: un ministero gerarchico che assicura la celebrazione dei sacramenti, un magistero che continua l'insegnamento di Cristo. L'aspetto visibile della Chiesa, *societas fidelium*, è inseparabile dal suo mistero, l'istituzione è inseparabile dalla vita della Chiesa, una vita in cui è attiva la grazia dello Spirito. La Chiesa cattolica dunque, è in continua dilatazione della sua cattolicità, continuando la missione del suo Capo e Principio, Cristo, allo scopo di fare del mondo un tempio unico di gloria e di verità.

## 1. Ecclesia de Trinitate

L'unità della Chiesa è una comunicazione ed un'estensione dell'unità stessa di Dio. La vita che è eternamente nel seno del Padre, dopo essersi comunicata in Dio stesso per costituire la società divina, quella delle Tre Persone della santa Trinità, è, per grazia, comunicata alle creature spirituali, agli angeli prima di tutto, a noi poi. *È questo la Chiesa: l'estensione della vita divina a una moltitudine di creature.* [...] Non propriamente una società degli uomini con Dio; ma è la società divina stessa, la vita di famiglia di Dio allargata all'umanità, assumendo l'umanità in sé. Tutto qui viene dall'alto e procede dal seno del Padre.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *Chrétien désunis. Principes d'un "œcuménisme" catholique*, Coll. Unam Sanctam 1 (1937), 59–60: "L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu. La vie qui est éternellement dans le sein du Père, après s'être communiquée en Dieu lui-même pour y constituer la société divine, celle des Trois Personnes de la sainte Trinité, est, par grâce, communiquée aux créatures spirituelles, aux anges d'abord, puis à nous. C'est cela l'Église: l'extension de la vie divine à une multitude de créatures. [...] Non pas proprement une société des hommes avec Dieu; mais la société divine elle-même, la vie de famille de Dieu étendues à l'humanité, assumant l'humanité en soi. Tout ici vient d'en haut et procède du sein du Père".

La frase in corsivo è fondamentale: senza il piano divino che include l'auto-comunicazione di Dio a una moltitudine di esseri, non esisterebbe la Chiesa e non si potrebbe parlare di una sua unità e cattolicità. La comunicazione della vita divina è un'affermazione radicata nelle Scritture, sia nell'AT sia nel NT, ed è parte integrante della rivelazione. Un primo accenno al tema della comunicazione si vede già nell'atto della creazione dell'uomo, e nella vita di Abramo si vede un primo momento in cui si parla di una promessa divina d'eredità.

Sia il tema della comunicazione sia quella dell'eredità appaiono anche nel NT. Essere coeredi di Dio significa essere associati al mistero di Cristo, entrare nel suo Regno, regnare con lui. In lui siamo figli che partecipano alla vita dello stesso Padre. La comunicazione dell'eredità si realizza dall'alto, attraverso il dono della grazia, che è sempre *di Cristo*, e non è mai un frutto delle nostre energie o impegni.

La Chiesa è la comunità di coloro che sono chiamati a partecipare all'eredità del Padre e ai beni dell'Alleanza. Questa partecipazione comincia già da adesso, nella nostra vita terrena, ma è destinata a realizzarsi pienamente soltanto alla fine dei tempi, nella pienezza escatologica del Regno di Dio. „Il Regno è ancora da consumare e la comunicazione che ci è fatta dei beni della Nuova Alleanza è ancora molto imperfetta. Il Regno e i beni dell'Alleanza sono tuttavia, infatti, già effettivamente dati. Veramente, in Gesù Cristo e per lui, le realtà celesti sono scese sulla terra e ci sono state comunicate.”<sup>3</sup>

Siamo coeredi in Cristo (Rm 8,14-17) e concittadini dei Santi (Ef 2,18-19). I fedeli sono la casa di Dio, il suo tempio, il suo popolo in cui egli abita (Ef 2,21; 1Cor 3,16; 2Cor 6,16). La Chiesa è la *communio sanctorum* nel doppio senso dell'espressione: comunicazione e comunità delle realtà sante, che sono i beni dell'Alleanza nuova. La Chiesa è sia la comunità del popolo di Dio sia la comunione fraterna dei partecipanti all'Alleanza. La ragione dell'esistenza della Chiesa nel mondo è l'atto di comunicazione, compiuto da Dio, verso il mondo. Esiste una *unica* vita divina comunicata, un solo Dio e per questo esiste una sola Chiesa, una Chiesa *una*. Siamo tutti uno con Dio e uno tra noi, in Cristo, perché siamo tutti partecipanti a una stessa vita che è la vita di Dio.<sup>4</sup>

---

Corsivo mio. Per indicare il libro, userò d'ora in poi la sigla *CDes*. La traduzione in italiano delle citazioni indicate è mia.

<sup>3</sup> *CDes*, 62: “Le Royaume est encore à consommer et la communication qui nous est faite des biens de la nouvelle Alliance est encore bien imparfaite. Et cependant, Royaume et biens de l'Alliance sont déjà effectivement donnés. Vraiment, en Jésus-Christ et par lui, les réalités célestes sont descendues sur terre et nous ont été communiquées”.

<sup>4</sup> *CDes*, 63.

Tutto ciò che viene da Dio per associarci alla sua vita costituisce “l’anima interiore”, la “forma” della Chiesa, vale a dire “le realtà create, attuate e disposte da Dio per associarci alla sua vita.”<sup>5</sup> Due doni ci associano principalmente alla vita familiare trinitaria:

La fede e la carità, la fede “informata” di carità, sono la forma interiore vivente e l’anima immanente della Chiesa. Per esse e in esse, la vita che è fin dal principio nel seno del Padre e che è feconda nel mistero di Dio, si comunica a noi e ci fa vivere, con Cristo, in Dio, una vita che è la vita della famiglia del Padre stesso. La fede e la carità, difatti, virtù soprannaturali messe in noi, con la grazia da cui procedono, per la virtù dello Spirito Santo, non sono altro che il trapianto misterioso, l’impiantarsi, l’innesto, in noi, della vita di Dio, della vita di conoscenza e di amore di Dio.<sup>6</sup>

I due doni procedono dalla grazia santificante, dono di Dio dato per assimilarci a lui. Congar ama dire che la grazia è il principio della fede e della carità e parla della grazia, *con* la fede e la carità.<sup>7</sup> Che cosa significa avere fede? A questa domanda, il teologo risponde: “Credere è adottare e far vivere in noi il modo di conoscere di un *Altro*.”<sup>8</sup> Attraverso la fede, al di là di uno sguardo puramente carnale, l’uomo accetta una maniera di vedere il mondo e adotta dei criteri e dei principi ispirati dalla sua Parola e dal suo Spirito. Nella fede si accetta una conoscenza divina delle cose e si vive questa conoscenza, illuminando l’intera esistenza umana con la sua luce. Una tale fede può essere soltanto un dono di Dio.

La fede è anche una nuova nascita, nel senso di una nuova immagine, quella di figlio (nel Figlio), che ci è data nel battesimo. La nuova vita donata dall’acqua e dallo Spirito include questa apertura totale e fiduciosa ai misteri di Dio. La fede è destinata a durare soltanto sulla terra; la carità invece, non passerà mai: “Se la fede è lo sguardo di Dio innestato in noi, e trapianta in noi il motivo e l’oggetto della conoscenza divina, la carità è il cuore di Dio

<sup>5</sup> *CDes*, 64: “[...] ce sont les réalités créées produites et disposées par Dieu pour nous associer à sa vie”.

<sup>6</sup> *CDes*, 65: “La foi et la charité, la foi ‘informée’ de charité, sont la forme intérieure vivante et l’âme immanente de l’Église. Par elles et en elles, la vie qui est dès le principe dans le sein du Père et qui est féconde dans le mystère de Dieu, se communique à nous et nous fait vivre, avec le Christ, en Dieu, une vie qui est la vie de famille du Père lui-même. La foi et la charité, en effet, vertus surnaturelles mises en nous, avec la grâce dont elles procèdent, par la vertu du Saint-Esprit, ne sont pas autre chose que la transplantation mystérieuse, l’acclimatation et comme la greffe, en nous, de la vie de Dieu, de la vie de connaissance et d’amour de Dieu”.

<sup>7</sup> *CDes*, 69–70.

<sup>8</sup> *CDes*, 65: “Croire, c’est adopter et faire vivre en nous la connaissance d’un *Autre*”. Corsivo dell’Autore.

inviscerato in noi; essa trapianta in noi il motivo e l'oggetto dell'amore di Dio."<sup>9</sup> In tal modo, attraverso la fede e la carità, la vita di Dio è veramente in noi e ci è comunicata. La Chiesa è come una estensione della Trinità, il mistero di Dio presente nell'umanità. "La Trinità e la Chiesa, è proprio Dio che viene da Dio e che ritorna a Dio riportando con sé, in sé, la sua creatura umana."<sup>10</sup>

L'unione dell'umanità con Dio *in Cristo* è una unione personale, per formare un unico essere divino-umano, ontologicamente e sostanzialmente uno. L'unione dell'umanità con Dio *nella Chiesa* non è personale ma vitale, per formare una realtà divino-umana misticamente una.<sup>11</sup> La Chiesa è *societas hominum fidelium*, una società delle persone umane con le persone divine. L'unità della S. Trinità è il modello e il principio dell'unità della Chiesa. Secondo Congar, da queste affermazioni derivano tre conseguenze:

a. La prima conseguenza è l'unicità della Chiesa, perché la vita di Dio è unica. Proprio per questo c'è anche un unico Signore, un'unica fede, un unico battesimo, un'unica salvezza.

b. Una tale unità non può essere rotta dalla separazione dei membri. L'unità della Chiesa viene dall'alto e rimane eterna perché i principi d'unità sono divini e eterni.

c. Se la vita trinitaria è la salvezza per noi, allora non c'è salvezza che nella Chiesa, come unica realtà in cui la vita divina si comunica.

## 2. Ecclesia in Christo

Tutti i doni sono fatti *in Cristo*: la Chiesa *de Trinitate* è diventata una Chiesa *ex hominibus*, perché *Verbum caro factum est*. Egli è il mediatore tra il Padre e noi, e tutto ciò che è stato detto sulla nostra eredità celeste ha un valore solo perché è lui l'erede. Tutto ciò che siamo, lo siamo in Cristo: figli nel Figlio, eredi nell'erede. Cristo è il Grande Sacerdote dei beni futuri, della città celeste (Eb 12,22; 13,14). Egli è l'immagine di Dio e sempre lui ricostruisce l'umanità toccata dal peccato (Col 3,10).<sup>12</sup> Mediatore, erede, sacerdote, vittima, capo: la realtà della Chiesa è inseparabile dall'opera di Cristo.

<sup>9</sup> *CDes*, 67: "Si la foi est le regard de Dieu greffé en nous, et transplante en nous le motif et l'objet de la connaissance divine, la charité est le cœur de Dieu inviscéré en nous; elle transplante en nous le motif et l'objet de l'amour de Dieu".

<sup>10</sup> *CDes*, 68: "La Trinité et l'Église, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu en ramenant avec soi, en soi, sa créature humaine".

<sup>11</sup> *CDes*, 71.

<sup>12</sup> In un articolo del 1936 Congar precisava che Cristo, nella sua l'unione ipostatica divino-umana, ha assunto non soltanto *valori di umanità* ma "nos humanités individuelles[...] non dans l'ontologie du Christ (il n'y aurait, de ce point de vue, qu'une

Il teologo domenicano insiste molto sulla centralità di Cristo nel piano salvifico e nella Chiesa. I due principi di unità che sono stati trattati alla luce della S. Trinità trovano in Cristo, e più precisamente, *nella sua vita terrena*, il loro vero compimento. La fede e la carità non si possono comprendere se non alla luce dell'Incarnazione del Verbo, della sua presenza umana tra noi e della sua comunicazione che rispetta le esigenze della natura umana nostra.

La totalità della vita è restaurata in Cristo, e questa restaurazione nello spazio e nel tempo è la Chiesa. Essa appare prima di tutto come *cattolica*, perché abbraccia l'universalità dell'essere e degli esseri, in unità. Essa è cattolica perché nel suo capo, Cristo, risiede la pienezza delle energie divine capaci di riconciliare, unire e trasfigurare il mondo.

La cattolicità non ha senso senza l'unità e la santità. Congar spiega:

Questa cattolicità, però, non va senza l'unità né la santità: perché i tre aspetti hanno, in fondo, la stessa realtà come principio. La Chiesa è una perché il Cristo è uno, egli di cui essa è il corpo; è santa perché l'essere che gli è dato da Cristo è un essere santo, celeste, "pneumatico"; è cattolica perché il suo capo ha il potere di comunicarle, e le comunica effettivamente, una vita e un movimento capaci di riunire attraverso di essa, in lui, ogni cosa, quelle che sono nei cieli e quelle che sono sulla terra.<sup>13</sup>

La cosa importante è che questa comunicazione con Cristo e in Lui si realizza non per una vita totalmente personale e invisibile ma attraverso un contatto sacramentale. Congar definisce l'ordine sacramentale come:

un ordine di realtà e di gesti sensibili e sociali di loro natura, in cui si esprime la nostra fede nel Cristo Salvatore e che, in virtù di un'efficacia speciale allegata dal Signore al loro simbolismo, ci abboccano al fatto unico e storico della redenzione e della salvezza costituite in Gesù-Cristo-morto-e-risorto-per-noi.<sup>14</sup>

---

présence potentielle et virtuelle des individus comme tels, tout comme chez nous) mais dans sa connaissance et dans son amour." Y. M.-J. CONGAR, "Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 25 (1936), 495. Corsivo dell'Autore.

<sup>13</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Coll. Unam Sanctam 8 (1941), 23: "Mais cette catholicité ne va pas sans l'unité ni la sainteté: car les trois ont, au fond, la même réalité pour principe. L'Église est une parce que le Christ est un, lui dont elle est le corps; elle est sainte parce que l'être que lui donne le Christ est un être saint, céleste, 'pneumatique'; elle est catholique parce que son chef a le pouvoir de lui communiquer, et lui communique effectivement, une vie et un mouvement capables de réunir par elle, en lui, toutes choses, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre".

<sup>14</sup> *CDes*, 75: "[...] un ordre de réalités et de gestes sensibles et sociaux de leur nature, où s'exprime notre foi en le Christ sauveur et qui, en vertu d'une efficacité spéciale

Il senso dei sacramenti è quello di far vivere in noi *la vita stessa di Cristo*. Sono un mezzo attraverso il quale si attua l'unicità della mediazione di Cristo. Il sacramento significa che la vita divina è la vita di Gesù in noi, realizzando, allo stesso tempo, questa identità. Il legame tra la nostra fede e carità con la vita di Cristo porta l'Autore domenicano a parlare della fede e della carità *sacramentali*, vale a dire quella fede e quella carità del fedele che si nutrono del mistero redentore di Cristo attraverso il battesimo, l'Eucaristia e gli altri sacramenti.<sup>15</sup> *Ecclesia de Trinitate* (e i suoi principi d'unità) è contemplata sempre alla luce della *Ecclesia in Christo*.

### 3. *Ecclesia ex hominibus*

Per arrivare a un discorso più completo sull'unità della Chiesa, Congar aggiunge anche una riflessione sulla Chiesa *ex hominibus*, assemblea di *persone* convocata per ricevere i beni della nuova Alleanza, i beni patrimoniali di Dio. La logica della vita divina è quella di comunicarsi e manifestarsi; la sua pienezza cerca di farsi riconoscere, di trasfigurare e illuminare. Questa è la logica stessa della grazia: trasfigurare la natura, armonizzarla perfettamente, attirarla per farla arrivare alla perfezione e all'immortalità. Riguardo ai credenti in Cristo, la loro trasfigurazione sarà un effetto del loro battesimo.<sup>16</sup>

Questa vita divina è donata secondo la condizione dell'uomo che la riceve, quella di peccatore.

In modo che se, molto realmente, siamo già degli uomini nuovi e dei figli, se abbiamo veramente già la vita eterna, non abbiamo ricevuto tuttavia ancora che un debole inizio della nostra eredità, e noi aspettiamo ancora la salvezza, la libertà gloriosa dei bambini di Dio e la vita dei nostri corpi.<sup>17</sup>

Gli effetti della grazia sono, per il momento, messi come tra parentesi, nel tempo in cui Cristo non regna ancora gloriosamente: questo riguarda sia Cristo nella sua vita tra noi, che i credenti che continuano la sua vita. Cristo stesso è stato il primo a mettere come tra parentesi l'efficacia gloriosa della sua pienezza di grazia (Fil 2,6-7). In lui, le prerogative gloriose "sono tenute in

---

attachée par le Seigneur à leur symbolisme, nous aboutent au fait unique et historique de la Rédemption et du salut constitués en Jésus-Christ-mort-et-ressuscité-pour-nous".

<sup>15</sup> *CDes*, 78.

<sup>16</sup> *CDes*, 79.

<sup>17</sup> *CDes*, 80: "En sorte que si, très réellement, nous sommes déjà des hommes nouveaux et des fils, si vraiment nous avons déjà la vie éternelle, cependant nous n'avons encore reçu qu'un faible début de notre héritage, et nous attendons encore le salut, la liberté glorieuse des enfants de Dieu et la vie de nos corps".



iscacco, o per lo meno messe tra parentesi per la sua vocazione di Salvatore venuto per i peccatori; egli prende la condizione *di noi*, si assoggetta a tutto il condizionamento fisico e sociologico di un uomo.”<sup>18</sup> Il Verbo si è fatto *carne*. La rivelazione della vita divina si è realizzata sotto la forma molto umile di una umanità simile a tutte le altre. Cristo ubbidisce alla legge dell’azione salvatrice di Dio verso gli uomini, la legge dell’Incarnazione:

Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all’impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita. (Eb 2,14-15).

Ciò che ci sarà comunicato immediatamente e direttamente, in maniera personale e interiore, è la vita trinitaria stessa. Questo stato definitivo e nuovo di cose è ciò che S. Paolo descrive come il Regno ancora *da venire*. Ma questo stato escatologico lo dobbiamo aspettare. Per adesso, la nostra condizione terrestre è quella di persone che vivono in una società umana, comunicando e sviluppando una vita spirituale attraverso dei mezzi sensibili, sacramentali, sottomessi alla legge del progresso.<sup>19</sup>

La logica interna dell’umanità richiede dunque anche per la Chiesa non una forma celeste e gloriosa, ma una Chiesa di forma societaria, insegnante, governante, attiva e militante.<sup>20</sup> Anche la rivelazione non è una illuminazione divina immediata interiore in ciascuno di noi (visione celeste) ma indirizzata a un popolo, attraverso dei messaggeri umani, mediatori, con degli eventi storici, oggettivi, collettivi e sociali. Sarebbe stato facile per Dio dichiarare il suo perdono o illuminarci interiormente, ma lui ha scelto di entrare storicamente nella trama del mondo. La Chiesa segue anch’essa questa logica dell’Incarnazione: sensibile e umana da un capo all’altro, e divina da un capo all’altro, teandrica come Cristo.

Per essere salvati non è più necessario appartenere a un popolo specifico (l’Israele) ma a Cristo, attraverso la fede e la carità. L’appartenenza a Cristo si realizza però in un popolo e attraverso un ministero.

---

<sup>18</sup> *CDes*, 81: “sont tenues en échec, ou du moins mises entre parenthèses par sa vocation de sauveur venu pour des pécheurs; il prend notre condition à nous, s’astreint à tout le conditionnement physique et sociologique d’un homme”.

<sup>19</sup> Y.M.-J. CONGAR, F. VARILLON, *Sacerdoce et laïcat dans l’Eglise*, Paris, 1947. In questo bel libro il teologo domenicano riprende le stesse idee, spiegando che la Chiesa, perché è popolo di Dio non ancora arrivato alla sua fine ma in pellegrinaggio verso la sua patria, ha la forma e la qualità di una società terrestre.

<sup>20</sup> *CDes*, 83.

Il Signore ha voluto che i suoi credenti formassero un popolo, una unità da più popoli. Questa Chiesa è la visibilità stessa del Signore, la forma umana del suo corpo. Anche se esistono diverse immagini per la Chiesa, la sua identità è espressa meglio dall'immagine del corpo, che è insieme spirituale e visibile, organico e gerarchico. Il corpo è uno solo e deve rimanere uno e unico. Mantenere la sua unità è il grande incarico dei Dodici. Durante il tempo della Chiesa primaria, l'estensione missionaria della Chiesa si realizza sempre con gran cura di mantenere l'unità, di continuare la Chiesa unica stabilita sin dall'inizio. Di pari importanza è l'aspetto di aiuto fraterno nella Chiesa, della vita di carità degli uni verso gli altri, che edifica il Corpo stesso di Cristo.

Allo stesso tempo, egli ha istituito un ministero apostolico per realizzare questa incorporazione a sé e al suo popolo. La Chiesa è essenzialmente apostolica, sacramentale e gerarchica. L'unità spirituale con Cristo è *inaugurata* dalla fede ma questo inizio deve crescere, deve nutrirsi. I mezzi sono sensibili e collettivi: i sacramenti (particolarmente il battesimo e l'Eucaristia), l'attività generale del ministero apostolico che predica, battezza, impone le mani, consacra ecc[...] I sacramenti sono le realtà che uniscono il piano della Chiesa come Corpo mistico e quello di società organizzata gerarchicamente.

#### 4. La cattolicità intesa come l'universalità dinamica dell'unità

Per molto tempo la cattolicità della Chiesa è stata presentata in un senso geografico e quantitativo. La letteratura apologetica e missionaria menzionava solitamente due aspetti. La Chiesa è cattolica *di diritto*, perché capace e destinata a estendersi nel mondo intero. Essa è cattolica *di fatto*, perché attualmente include un gran numero di popoli, di tutte le nazioni, di tutte le condizioni. Congar è d'accordo con queste affermazioni, precisando che non esiste una cattolicità quantitativa senza una qualitativa.<sup>21</sup>

La cattolicità della Chiesa, considerata come proprietà del suo essere, è l'universalità dinamica della sua unità: la capacità che hanno i suoi principi di unità di assimilare, di colmare, di esaltare, di guadagnare a Dio e di riunire in lui tutto l'uomo e tutti gli uomini, ogni valore di umanità.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cf. anche "Catholicisme", in G. JACQUEMET (ed.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, II, Paris, 1949, 722-725.

<sup>22</sup> *CDes*, 117: "La catholicité de l'Église, considérée comme propriété de son être, est l'universalité dynamique de son unité: la capacité qu'ont ses principes d'unité d'assimiler, de combler, d'exalter, de gagner à Dieu et de réunir en lui tout l'homme et tous les hommes, toute valeur d'humanité".

È molto importante osservare che la cattolicità della Chiesa è espressa in rapporto ai principi di unità presenti nella Chiesa. Questi principi, la fede e la carità (in continuo rapporto alla vita sacramentale), diventano in tal modo anche i suoi principi di cattolicità. Che questi principi siano insieme, l'anima immanente della Chiesa, ha come conseguenza che non esiste una cattolicità (e unità) soltanto nella fede, senza la carità, o soltanto nella carità, senza la fede. L'aggettivo "dinamica" accanto al sostantivo "universalità" esprime l'idea di una capacità potenziale della cattolicità, che si sviluppa e si manifesta progressivamente nel tempo e nello spazio. La Chiesa assume continuamente, nella sua vita, diverse realtà umane.<sup>23</sup>

Questa cattolicità, prima di essere *della Chiesa*, è essenzialmente *trinitaria e cristologica*, esprimendo il rapporto tra l'unità di Dio e la molteplicità delle creature, un rapporto che è inseparabile dal Verbo incarnato e dal suo Corpo, la Chiesa. Il principio della nuova umanità è Cristo stesso. L'unità della nuova umanità con Dio è la realtà stessa della salvezza. Cristo è il principio della redenzione, in Lui si trovano tutte le forze divine, tutti i doni efficaci di Dio che operano questa unione a lui e questa consumazione in lui di tutto il creato.

Considerata dal punto di vista della molteplicità, la cattolicità si fonda sulla causa materiale della Chiesa, vale a dire, la natura umana. La sostanza del Primo Adamo ha sempre potenzialità di svilupparsi e moltiplicarsi in un numero indefinito di esseri, culture, espressioni. Tutta questa ricchezza può trovare nell'unica fede soprannaturale, la possibilità di esprimersi in unità. Da questo punto di vista, la cattolicità sarà l'universalità di tutto ciò che appartiene all'uomo in quanto suscettibile di formare un tutto, di esistere secondo il tutto, di essere portato a un'unità trascendente.

Dal punto di vista dell'unità, la cattolicità deriva dalla pienezza di grazia di Cristo, costituito dal Padre capo e primogenito dell'umanità redenta (Ef 1,22-23; 3,19; 4,10; Col 2,9). Questa cattolicità del Capo è, per la Chiesa, il fondamento della sua cattolicità. Il principio della nuova vita è Cristo incarnato e risorto. Egli è quello che ha portato il fuoco sulla terra e l'unica logica dell'Incarnazione è che il fuoco si accenda in tutto il mondo. L'unica gloria che Dio vuole da noi, e che noi possiamo rendergli, è quella *in Cristo*: la nostra cooperazione ha in vista precisamente di realizzare in Cristo l'umanità redenta da lui. In questo sforzo di inclusione in Cristo niente deve essere ignorato,

---

<sup>23</sup> "Vie de l'Église et conscience de la catholicité", in *Bulletin des Missions* 18 (1938), 153-160.

nemmeno “la minima fibra di quest’umanità che, fatta ad immagine di Dio e ricreata secondo quella di Cristo, deve ritornare al suo modello.”<sup>24</sup>

La cattolicità del Capo è il principio della cattolicità del Corpo: perché viene da Cristo, la Chiesa non può non essere cattolica. I suoi principi di unità gli sono stati dati proprio per poter radunare tutto in unità, nella consumazione in Dio, nella pienezza della vita divina. Congar riprende la definizione della cattolicità della Chiesa, questa volta in funzione di Cristo e della sua opera:

La cattolicità della Chiesa, essenzialmente, è questo: questa capacità che hanno i suoi principi di unità di raggiungere, di trasfigurare, di salvare, di compiere, di riportare all’unità tutto ciò che c’è di umanità per il mondo, tutto ciò che riceve o può ricevere nel mondo un’animazione umana, l’impronta e il movimento di questa creatura unica tra le altre che, fatta a immagine di Dio, è ricreata a immagine di Cristo.<sup>25</sup>

Congar enumera i diversi elementi che lavorano a realizzare l’unità della Chiesa, mostrando che ciascuno di loro ha la capacità universale della cattolicità.<sup>26</sup>

a. La verità divina della fede trasmessa a noi attraverso il magistero apostolico: non solo tutta la verità umana trova una risposta nel tesoro della rivelazione ma anche le aspirazioni dell’umanità, le ultime domande dell’uomo trovano una risposta nella fede.

b. L’incorporazione battesimale: assume l’uomo nell’unità della S. Trinità, e ogni uomo trova la sua immagine perfezionata e trasformata secondo quella del Figlio, principio di salvezza per tutti.

c. I sacramenti: derivano da Cristo, causa universale di salvezza, destinati a realizzare l’unità di tutti con l’intera vita di Cristo.

d. La vita collettiva della Chiesa, con i suoi diversi mezzi di edificazione e aiuto reciproco: qui si trova un tesoro per i bisogni della vita umana, in cui la carità è il mezzo principale della cattolicità come lo è per l’unità.

---

<sup>24</sup> *CDes*, 120: “[...] la moindre fibre de cette humanité qui, faite à l’image de Dieu et recréée à celle du Christ, doit revenir à son modèle”.

<sup>25</sup> *CDes*, 122: “La catholicité de l’Église, essentiellement, c’est cela: cette capacité qu’ont ses principes d’unité d’atteindre, de transfigurer, de sauver, d’accomplir, de ramener à l’unité tout ce qu’il y a d’humanité par le monde, tout ce qui reçoit ou peut recevoir dans le monde une animation humaine, l’empreinte et le mouvement de cette créature unique parmi les autres qui, faite à l’image de Dieu, est recréée à celle du Christ”.

<sup>26</sup> *CDes*, 122–123.

## **Conclusione**

Intesa come l'estensione della vita divina di Dio ad una moltitudine di creature, la Chiesa rappresenta allo stesso tempo la vita della Santissima Trinità allargata alle persone umane. Nella Chiesa, Corpo di Cristo, è una perché uno è il Cristo, suo capo. I membri del nuovo popolo di Dio sono inseriti, attraverso l'unica fede e l'unica carità, nella vita della santità e dell'unità, che scaturisce da Cristo stesso. Questi principi dell'unità sono gli stessi, secondo Congar, che sono attivi quando si tratta di considerare la cattolicità della chiesa, cattolicità che, prima di essere della Chiesa, è trinitaria e cristologica.

## IL PROBLEMA FILOSOFICO ED IL SIGNIFICATO CULTURALE DELL'ATEISMO NELL'*UMANESIMO INTEGRALE* DI JACQUES MARITAIN

IULIAN-VALERIAN IANUȘ<sup>1</sup>

**Riassunto.** Il problema dell'ateismo può e deve essere studiato anche dal punto di vista filosofico. Se l'analisi ha come fondamento una metafisica autentica, allora possiamo osservare che l'ateismo non può essere vissuto nella radicalità ontologica, perché verrebbe distrutta la volontà, che per natura sua cerca il Bene.

Il caso concreto dell'ateismo russo, che ha alla base la filosofia di Marx, è un esempio: alla fine viene vissuto solo al livello etico.

In questo senso, un vero umanesimo, un umanesimo integrale, come quello cristiano, può essere la soluzione giusta per arrivare alla Verità e al Bene.

**Parole chiave:** ateismo, cristianesimo, Dio, umanesimo, Jacques Maritain, fede, marxismo

Il problema dell'ateismo non riguarda solo la fede o una dottrina religiosa. Anche nel campo della filosofia si può approfondire questo atteggiamento dell'uomo: studiando l'uomo nella sua totalità, l'antropologia non può dimenticare questo tema.

Tra i vari discorsi filosofici sull'ateismo, l'*Umanesimo integrale*<sup>2</sup> di Jacques Maritain ha un posto speciale, almeno per quello che riguarda la filosofia cristiana. Vogliamo presentare, brevemente, questo suo discorso, fermandoci soltanto sul suo approfondimento dal punto di vista filosofico. Vogliamo sottolineare le idee principali, e per questo ci soffermeremo soprattutto sul testo di Maritain, testo che prende di mira l'ateismo che parte dalla filosofia di Marx ed è stato vissuto dal popolo russo.

### 1. L'ateismo può essere vissuto?

Dopo aver approfondito le radici dell'ateismo, soprattutto di quello russo, Maritain inizia ad analizzare il problema da un punto di vista filosofico. Una "concezione autenticamente filosofica della volontà umana" ci insegna che, in realtà, l'ateismo, nelle sue radici metafisiche, nel suo radicalismo, *non può essere vissuto*:

---

<sup>1</sup> Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, email: ianusiulian@hotmail.com.

<sup>2</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980.

la volontà infatti va per natura al bene come tale, al puro bene. Dal momento che agisce, agisce per un fine ultimo, che non può essere se non un bene che la soddisfi in modo assoluto. Ora, ove è realmente questo bene, se non nell'essere che è per se stesso la pienezza infinita del Bene?<sup>3</sup>

In base a questo insegnamento, secondo Maritain, la volontà ha come fine ultimo Dio, desidera Dio: “così ogni volontà, anche la più perversa, desidera Dio senza saperlo. Può scegliere altri fini ultimi, optare per altri amori, è ancora e sempre Dio che desidera sotto forme aberranti e contro la propria scelta.”<sup>4</sup>

Cosa succederebbe allora nel caso in cui potesse essere vissuto? Secondo Maritain, in una tale situazione, si avrebbe nient'altro che la disorganizzazione, la distruzione della volontà stessa:

l'ateismo, se *potesse* esser *vissuto* sino alla radice del volere, disorganizzerebbe, ucciderebbe metafisicamente la volontà; e ogni esperienza assoluta dell'ateismo, non per accidente ma per un effetto strettamente necessario, iscritto nella natura delle cose, se è coscientemente e rigorosamente condotta, provoca alla fine la dissoluzione psichica.<sup>5</sup>

Interessante è il fatto che Maritain porta come esempio o come “testimonianza” di questo da una parte la “tragica esperienza di Nietzsche” e dall'altra “la grande intuizione di Dostoievkij realizzata nel personaggio Kiriloff”. Kiriloff incarna “lo sforzo dell'uomo per vivere l'ateismo nelle sue radici metafisiche, nelle sue più profonde radici ontologiche” (il personaggio

---

<sup>3</sup> MARITAIN, 109.

<sup>4</sup> MARITAIN, 109.

<sup>5</sup> MARITAIN, 109. Al riguardo è interessante il commento di Angelo Gnemmi: “Se è vero che *formalmente* il volere tende per sua natura al bene in quanto tale, o al *bene totale* (in conseguenza dell'apertura originaria della ragione umana verso l'essere come totalità), è altrettanto vero, che dal lato *contenutistico* «chi sia o quale realtà sia il bene totale» è, in partenza, soltanto problema, perché è immediato problema la *struttura* del tutto o *chi sia l'Assoluto*: il tutto assoluto originario dell'essere o del valore [...] è la stessa realtà empirica diveniente od invece esiste dell'Altro, esiste l'Eterno, l'*Ipsum Esse per se Subsistens*, identico al Bene Totale e Creatore della realtà empirica? Solo se la soluzione razionalmente fondata del problema dell'Assoluto esige l'affermazione di Dio, torna fondata l'asserzione che la volizione originaria del bene in quanto tale *esercita od implica* la volizione di Dio come Bene Totale Sussistente. Invece, nel discorso del Maritain, il passaggio dall'*idea formale* di bene totale all'*idea contenutisticamente* determinata dallo stesso, si palesa unicamente presupposto. E, quindi, è unicamente dal presupposto dell'esistenza di Dio, che trova appoggio la tesi che l'ateismo assoluto non può essere radicalmente vissuto, perché distruggerebbe la volontà” (A. GNEMMI, “Il problema dell'ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain”, in V. POSSENTI (ed.), *Jacques Maritain oggi*, Milano, 1983, 99).

era convinto che “l’attributo” della sua divinità è l’indipendenza; si suicidò per affermare la sua insubordinazione, la sua “nuova e terribile libertà”). Maritain continua dicendo che, pur non avendo letto San Tommaso, Dostoiëvkij “sapeva bene che il più profondo attributo metafisico della divinità è l’«aseità»”. Siccome Kiriloff era “esistenzialmente ateo”, cerca di manifestare in se stesso questo attributo, “sottomettendo la propria esistenza alla sua indipendenza assoluta.”<sup>6</sup>

## 2. L’ateismo marxista potrà essere vissuto?

Nonostante queste considerazioni, “l’ateismo religioso del comunismo sovietico è lì, innanzi a noi, come un fatto”. Questo potrebbe essere una smentita alla “legge” precedente, “a meno che non si spezzi esso stesso contro questa legge, e il comunismo russo non debba un giorno risvegliarsi – trasfigurandosi – come da un sogno del mattino”.

Solo che il comunismo russo “ha capito la gravità del problema”; ed è per questo, secondo Maritain, che esso “ha intrapreso la creazione di una nuova umanità”:

per il comunismo genuino [...] si tratta di mutare l’uomo al fine di spossessare il Dio trascendente di cui è l’immagine; si tratta di creare un essere umano che sia esso stesso il dio senza alcun attributo sovratemporale della storia e del suo dinamismo titanico; un essere umano che è necessario prima disindividualizzare, e la cui gioia sarà di dedicarsi al tutto, d’essere un organo della comunità rivoluzionaria, attendendo il giorno nel quale troverà, nel trionfo dell’Uomo collettivo sulla natura, una personalità trasfigurata.<sup>7</sup>

Però Maritain sottolinea che qui non si tratta di “vivere l’ateismo nel *suo radicalismo metafisico*, alle profondità ove Dostoiëvkij lo vedeva in Kiriloff”. C’è un altro aspetto che Maritain vuole ricordare: i teorici marxisti, elaborando una

---

<sup>6</sup> MARITAIN, 109–110. Secondo Giuseppe Goisis queste affermazioni sono postulazioni di carattere metafisico che possono condurre il lettore a delle conclusioni, ma poco fondate. Queste affermazioni, ed altre simili, comportano anche un rischio: il rischio possibile di sottovalutare la portata, la consustanzialità dell’ateismo al comunismo; cioè il fatto che il comunismo non possa esser vissuto come ateismo potrebbe condurre il lettore, contro le intenzioni di Maritain, a scivolamenti sul piano interpretativo tali da recare a quel pericolo che consiste nel leggere il comunismo senza la radice marxista, ed il marxismo senza la fondamentale e preliminare opzione ateistica (Cf. G. GOISIS, “La presenza di ‘Umanesimo integrale’ nella cultura italiana”, in P. NEPI, G. GALEAZZI (eds), *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Milano, 1988, 64).

<sup>7</sup> MARITAIN, 110–111.



metafisica, “ritornano ad una specie di ilozoismo, e la loro linea generale filosofica richiede che si attribuisca alla materia qualcosa come l’anima e la libertà”:

se non osano ancora dire, come i vecchi fisiologi dell’Ionia: tutto è pieno d’anima e di divinità diffusa, è proprio in questo senso che sembrano dirigersi; e come potrebbe essere diversamente, dal momento che si mette la dialettica nella materia? L’ateismo metafisico sorto dalla sinistra hegeliana ritorna così a poco a poco alle proprie sorgenti, al vecchio panteismo hegeliano.<sup>8</sup>

In realtà, però, non si deve dimenticare che la questione per l’ateismo marxista “rimane d’ordine etico e morale piuttosto che metafisico”, e questo “a dispetto delle apparenze pseudo-scientifiche” che esso si dà:

è questione di vivere l’ateismo nella sua *traduzione etica*, cioè di ricusare Dio come fine e come regola della vita umana. Questo rifiuto, agli occhi dei comunisti russi, è il primo principio di una vita morale veramente libera, creatrice e degna dell’uomo, perché ignorano Dio e non sanno che egli è la sorgente dell’umano e della libertà creatrice dell’uomo. E più profondamente, nelle sue connessioni subcoscienti più tipicamente russe (e umane), significa anche un risentimento contro Dio e una rivincita contro Dio che l’uomo ricusa di mettere alla testa della sua vita morale perché non gli perdona il mondo e il male – voglio dire l’esistenza del male nel mondo – cioè, in definitiva, [...] la creazione del mondo.<sup>9</sup>

Qui incontriamo di nuovo la parola “risentimento”. Ma in questa riflessione Maritain si riferisce ad un aspetto psicologico più profondo e universale; qui si chiarisce la sua tesi del “risentimento”. Nella prima formulazione il “risentimento” era contingente e storico perché occasionato da inadempienze del mondo cristiano. Ora parla di “risentimento” nel rifiuto etico di accettare Dio come fine e regola della vita umana.

In breve: il risentimento marxista si dirige contro il mondo cristiano, il cristianesimo, la ragione naturale, ma la sua etica mostra chiaramente che si dirige, nel suo eccesso, contro il male che è nel mondo e perciò contro Dio che è autore del mondo, contro la creazione di un mondo finito. In definitiva: il risentimento marxista nasce dallo scandalo del male, che è tentazione di ogni tempo per il cuore dell’uomo, prima ancora che dallo scandalo del male del mondo cristiano che ne è una concretizzazione manifesta e dolorosa.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> MARITAIN, 111.

<sup>9</sup> MARITAIN, 111–112.

<sup>10</sup> L. MORATI, “Il marxismo in ‘Umanesimo integrale’”, in V. POSSENTI (ed.), *Maritain e Marx*, Milano, 1978, 134.

La domanda che si fa Maritain – “ricusare Dio nell'ordine etico, e per qualunque motivo lo si faccia, scegliere un fine ultimo diverso da Dio, non è agli occhi del cristiano il semplice caso del peccatore?” – può mostrare che dal punto di vista teoretico non vi sono delle difficoltà di comprensione; ma non ci sono problemi neanche al livello dell'esecuzione: infatti, il “peccatore” pone in opera “il mistero delle deficienze della libertà.”<sup>11</sup>

### 3. Le risorse della grazia

Rifiutare Dio, a livello speculativo, come fine e regola suprema della vita umana non è necessariamente, per “alcuni spiriti accecati, il rifiuto pratico di ordinare la propria vita a quel medesimo Dio del quale non conoscono più il nome”. Infatti “il cristiano sa che Dio ha molte risorse, e che le possibilità della buona fede vanno più lontano di quel che non si creda”. Può accadere, infatti, che sotto diversi nomi, che non sono quello di Dio, “l'atto interiore di pensiero prodotto da un'anima conduca su una realtà che di fatto sia veramente Dio”. Questo perché

per il fatto della nostra infermità spirituale, può esserci discordanza tra ciò che noi crediamo in realtà e le idee mediante le quali esprimiamo a noi stessi ciò che crediamo e mediante le quali prendiamo conoscenza del nostro credere. A ogni anima, anche ignorante il nome di Dio, anche allevata nell'ateismo, nel momento in cui decide di se stessa e sceglie il suo fine ultimo, la grazia è libera di proporre come oggetto, come cosa da amare sopra tutto, sotto qualunque nome l'anima stessa se la rappresenti [...] quella Realtà assolutamente buona, che merita ogni amore ed è capace di salvare la nostra vita.<sup>12</sup>

Se l'anima, di cui si sta parlando, non ricusa la grazia ed opta per questa realtà, “crede oscuratamente nel vero Dio e sceglie realmente il vero Dio”. Questo accade anche quando l'anima si trova “in buona fede nell'errore” e aderisce “non per colpa sua, ma per colpa dell'educazione ricevuta, a un sistema filosofico ateo”. Ma non si può dire, secondo Maritain, che si nega Dio; in realtà “si nega qualcos'altro che Dio”. Per questo anche un ateo in buona fede, “contro la propria scelta apparente, avrà allora scelto realmente Dio come fine della sua vita”.

Dall'altra parte “verrà un giorno nel quale i problemi fondamentali si porranno di nuovo”. Allora il comunismo russo non potrà far loro posto “che

---

<sup>11</sup> MARITAIN, 112; MORATI, 124.

<sup>12</sup> MARITAIN, 112.

rinunziando ad un errore spirituale originario; e sono queste cose che si vedono nella storia”. Anzi,

verrà un giorno forse nel quale un successore di Lenin proclamerà, a miglior diritto ancora, che l’ateismo è un prodotto della decadenza borghese. Ma allora la Russia sovietica avrà compiuto una nuova rivoluzione e, per salvare la prima, trasmutato i suoi valori.<sup>13</sup>

E quest’ateismo originario “si traduce infatti nel campo della pratica mediante una certa scala di valori”. Non riconoscendo nell’uomo “quelle realtà necessarie alla sua stessa felicità”, realtà che sono di un ordine superiore all’ordine temporale, “vedrà inevitabilmente nella comune opera da prodursi quaggiù il mezzo supremo della felicità umana”. Quest’opera comune non avrà alcuna misura; infatti, qualunque tentativo di imporle una misura “apparirà come un tradimento dell’uomo”. Dio non potrà “riservarsi” niente dell’uomo e “una requisizione totalitaria delle energie dell’uomo si troverà così, alla fine, come un frutto dell’ateismo posto all’origine”. Così,

se l’esperienza delle realtà umane e la resistenza della natura e la presa di coscienza dei problemi fondamentali eliminano poco per volta l’ateismo, questa scala di valori a base di ateismo sarà eliminata nello stesso tempo, e i valori più altamente personali riconosciuti: e anche ciò si accompagnerà non al retrocedere verso un mondo antico, ma a un progressivo rinnovamento dei costumi e delle strutture della civiltà.<sup>14</sup>

#### 4. Un risentimento contro Dio

Dopo aver analizzato le radici dell’ateismo russo ed il suo problema filosofico, Maritain presenta il significato culturale di quest’ateismo.

Una prima considerazione in questo senso ricorda come l’ateismo russo, a livello del popolo russo, non dei suoi teorici, non è legato ad una tradizione razionalistica, così come in Occidente. La “base storica popolare” di quest’ateismo in Russia “è la religione stessa del popolo”. Un popolo che

come una immensa massa dinamica irrazionale può rovesciarsi bruscamente tutt’intera in un senso o in un altro; gettarsi nell’abisso dell’ateismo per una vertigine mistica, per un risentimento contro Dio, o anche rovesciarsi di nuovo e gettarsi in una fede in Dio d’altronde più o meno pura. Su questa base popolare, può edificarsi un ateismo “scientifico”?<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> MARITAIN, 113.

<sup>14</sup> MARITAIN, 114.

<sup>15</sup> MARITAIN, 114.

Quest'ultima domanda fatta da Maritain viene definita dallo stesso autore come “una questione un po' inquietante per i teorici dei senza-Dio”. Anche loro si rendono conto di queste difficoltà, tanto che il risultato fra i giovani è piuttosto “l'indifferenza religiosa”, dovuta “forse in parte al trasferirsi del sentimento religioso su altri oggetti.”<sup>16</sup>

Un altro aspetto importante che Maritain sottolinea è il seguente: “questo brutale ateismo”, questo anti-umanesimo, “rappresenta in qualche modo la fase umanistica della storia del popolo russo”. E “dando a queste parole il loro completo significato culturale” si può dire che “la Russia non ha avuto né Medioevo né Rinascimento”.

A questo punto le considerazioni di Maritain diventano più dirette: senza voler recare offesa alla Chiesa Ortodossa, Maritain constata che “culturalmente, psicologicamente, uno sviluppo religioso aberrante si è prodotto in vaste regioni del pensiero e del popolo russo”.

Infatti, se da una parte “la natura e la ragione non vi hanno mai preso i loro posti rispettivi, se “l'ordine naturale come tale non v'è stato mai riconosciuto” e se “il razionale v'è stato sempre tenuto in sospetto”, dall'altra parte

un sentimento religioso d'origine terrestre e pagana, un messianismo contenente molti elementi frammischiati, un culto della santa terra russa, una mistica che si sviluppava soprattutto in sette pullulanti e che drenava ogni specie d'impurità, tutto ciò invadeva le strutture nozionali e visibili della tradizione cristiana, paganizzata così dal didentro. I concetti cristiani erano allora come di colpo disorganizzati in virtù di un processo interno e nascosto.<sup>17</sup>

In altre parole si trattava di un “*sovranaturalismo* eccessivo” che tendeva a “disprezzare la ragione e di considerare la natura come un ‘processo di corruzione’” e di un “*paganesimo* che cresceva parassitariamente nel suo interno”; insieme “formavano un complesso indissolubile che invocava una catastrofe.”<sup>18</sup>

Eppure per effetto di una rivoluzione, rivoluzione che “si dà come scopo di razionalizzare la vita sino a eliminare ogni più piccolo elemento di mistero” e “al fondo della quale agiscono potenti correnti irrazionali”, per effetto di questa rivoluzione “la ragione e la natura hanno forse probabilità di ritrovare il loro posto nella struttura culturale del mondo russo”. Questo ateismo, questo anti-umanesimo rappresenta dunque in qualche modo la fase umanistica del popolo russo.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> MARITAIN, 114; MORATI, 137.

<sup>17</sup> MARITAIN, 115.

<sup>18</sup> MARITAIN, 115.

<sup>19</sup> MARITAIN, 115; MORATI, 137.

Qui, “al termine più aberrante dell’umanesimo antropocentrico e sotto le specie del materialismo e dello scientismo più ingannevoli”, avverrà una purificazione come “attraverso il fuoco”; sarà “l’aprirsi di una possibilità per il popolo russo d’una presa di coscienza dei valori propri alla natura e alla ragione”. Di lì uno sviluppo storico che dovrà, “se non nell’intera massa, almeno in parte”, condurre ad “un raddrizzamento che ristabilirà i veri valori culturali”.

Così si potrà capire “il punto di vista ‘post-rivoluzionario’” proprio a un certo numero di cristiani russi: questi, partendo dalla rivoluzione d’ottobre, “pensano che ne deriveranno germinazioni del tutto nuove in rapporto alla rivoluzione stessa”; anzi, a volte sperano che “avendo così bruciato le tappe, la Russia vedrà, forse più presto d’altri paesi, disegnarsi i lineamenti di una nuova cristianità”. Maritain invece prevede, a breve termine, “possibilità inattese di espansione e di eroica lotta spirituale” per una rinascita cristiana. Coloro che condurranno questa lotta dovranno essere “illuminati e liberi da tutto fuorché da Dio.”<sup>20</sup>

Vanno sicuramente sottolineate anche le considerazioni fatte da Maritain in una nota riguardo alla parola “umanesimo”. Per Maritain l’espressione “umanesimo socialista” è diventata la “parola d’ordine comunista”; a questo umanesimo “si domanda di scegliere nella tradizione umanistica occidentale una certa parte, quella orientata verso la glorificazione dell’uomo ‘emancipato’”. Anche qui, secondo Maritain, “il comunismo rimane fedele al suo postulato ateistico”, solo che

questa nuova parola d’ordine, obbligandolo a tale scelta, lo condanna ad un atteggiamento più “settario” invero che “umanistico”, e a un mesconoscimento dommatico delle più profonde sorgenti storiche dell’umanesimo e d’una parte essenziale delle sue ricchezze.<sup>21</sup>

Un’altra conseguenza che scaturisce da questa nuova “parola d’ordine” è la seguente: legando espressamente “la concezione proletaria del mondo a una tradizione in ultima analisi borghese”, visto che “niente è più borghese dell’umanesimo razionalistico e ateo”, questa nuova parola d’ordine

implica un rinnegamento o in ogni caso un considerevole indebolimento della pretesa originaria della rivoluzione comunista verso il generamento di un uomo radicalmente nuovo. Quando si vede quali siano stati i frutti dell’umanesimo antropocentrico per la civiltà borghese, ci si può domandare quale vantaggio avrebbe il proletariato ad assorbire la stessa filosofia e se è proprio onorarlo il volerlo far diventare erede di ciò che v’è al mondo di più stolto: il libero pensiero borghese.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> MARITAIN, 115–117; MORATI, 137.

<sup>21</sup> MARITAIN, 116.

<sup>22</sup> MARITAIN, 116.

Però Maritain è ottimista. Secondo lui in questo “slancio verso un umanesimo socialista” si può trovare

una oscura premessa d'una concatenazione storica, che si concluderà forse ben diversamente di quel che non si pensi. Perché l'umanesimo antropocentrico dei tempi moderni è legato in modo vitale a una tradizione umanistica più profonda e più antica e a sorgenti religiose, senza le quali non può essere assolutamente capito. E quando un giorno, in Russia, si studieranno di nuovo questa sorgenti, si rischierà allora di riconoscerne il valore.<sup>23</sup>

Alla fine del primo capitolo dell'*Umanesimo integrale* Maritain parlava di due concezioni pure: quella atea e quella cristiana. La concezione atea pura l'abbiamo appena vista. Nella posizione cristiana pura, invece, secondo Maritain “è riconosciuto non il Dio dei filosofi, ma il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe”; in questa stessa concezione “l'uomo è conosciuto come l'uomo del peccato e dell'Incarnazione, avente come centro Dio e non se stesso”, è un uomo “rigenerato dalla grazia”.

Ma anche qui Maritain distingue due posizioni: da una parte una posizione “arcaicistica” della scuola protestante contemporanea, una posizione “d'anti-umanesimo primordiale”, di “annullamento dell'uomo innanzi a Dio”. Maritain la identifica soprattutto con la dottrina di Karl Barth: “egli non vuole ascoltare che Dio solo”, “rifiuta e misconosce il carattere strumentale dell'umano nella Chiesa”; il suo errore è quello di “credere che la grazia non vivifichi”.

Dall'altra parte c'è la posizione “‘integralista’ e ‘progressista’ del cattolicesimo” che “trova le sue armi concettuali in San Tommaso d'Aquino”: il compito del cristiano è di “salvare le verità ‘umanistiche’ sfigurate da quattro secoli di umanesimo antropocentrico”. In questo caso “si tratta di un rifacimento totale delle nostre strutture culturali e temporali”, e della loro “trasformazione sostanziale”, cioè del “passaggio a una nuova età di civiltà.”<sup>24</sup>

Seguono a questo punto delle considerazioni su una “nuova età di cultura cristiana”. In questa nuova età di cultura la creatura è “riabilitata in Dio”. Questo è un umanesimo teocentrico “radicato là ove l'uomo ha le sue radici”, cioè in Dio; è un “umanesimo integrale, umanesimo dell'Incarnazione”. Quest'umanesimo si può realizzare soltanto se si avrà un “progresso della coscienza che la creatura ha di se stessa, e insieme del mistero della croce che si compie in lei”. Infatti, soltanto una “presa di coscienza più perfetta e pienamente spirituale” può riparare

---

<sup>23</sup> MARITAIN, 116.

<sup>24</sup> MARITAIN, 117–118.

“i danni prodotti da una coscienza infelice e divisa”; soltanto “una evangelica coscienza di sé può vincere la tragedia della coscienza di sé naturalistica”.

Sul problema della libertà e della grazia sarà la teologia di San Tommaso a “dominare” una nuova cristianità. Liberata dall’umanesimo antropocentrico, questa nuova cristianità capirà che, come insegna Tommaso d’Aquino,

non è col disputare il terreno alla causalità divina che il filosofo può affermare e riconoscere di fronte a Dio la libertà creata, in tutta la misura in cui comporta dall’essere e dal bene; ma col riconoscere che in tutta questa misura la libertà creata *riceve* dalla causalità divina, e col riconoscere che essa è invasa, traversata, imbevuta sino alla sua ultima utilizzazione dalla causalità creatrice.<sup>25</sup>

Per quanto riguarda il problema dell’uomo, “lo sguardo del cristiano” scruterà il “mistero della sua natura creata”, e lo farà con “una *coscienza di sé evangelica*”. Questa coscienza ha “due caratteri principali: si conosce senza cercarsi; i giudizi di valore che pone sono puramente spirituali, puri da preoccupazioni sociologiche”. La stessa coscienza “può raggiungere e scrutare la persona umana nel suo valore di persona e senza dissociarla, può scoprire la propria tessitura spirituale come immagine di Dio”. In più, essa “implica un rispetto evangelico della natura e della ragione”, ed anche della grandezza originaria dell’uomo mai completamente oscurata dal male.”<sup>26</sup>

Sempre all’interno delle considerazioni sulla nuova cristianità Maritain dedica altre pagine al marxismo ed all’umanesimo socialista. Sono conoide-razioni su cui si deve rivolgere l’attenzione.

## 5. L’uomo nel marxismo

### 5.1. Contro l’uomo del liberalismo borghese

Dopo aver affermato che la filosofia sovietica ritorna, “contro l’eredità ideologica di J. J. Rousseau, ad un certo pessimismo”<sup>27</sup>, Maritain ricorda che “c’è per essa un uomo del peccato, un *vecchio uomo* da distruggere”. Per questo “è necessario mutare l’uomo”; l’uomo di cui si parla è “l’uomo ‘piccolo borghese’, l’uomo del liberalismo borghese”.

Quest’uomo borghese “appare come una produzione farisaica e decadente”, “preferisce all’amore le finzioni giuridiche” e “all’essere preferisce

---

<sup>25</sup> MARITAIN, 121.

<sup>26</sup> MARITAIN, 122–123.

<sup>27</sup> MARITAIN, 123. Importante è il chiarimento fatto da Maritain nella nota: “Diciamo a un *certo pessimismo*: la filosofia sovietica continua ciononostante a dipendere da una radice rousseauiana e da una filosofia ottimistica-assoluta dell’uomo”.

le finzioni psicologiche”. Esso “ha negato tutto il male e l’irrazionale in lui in modo da poter gioire della testimonianza della propria coscienza, da essere contento di sé”; così, prende dimora “nell’illusione e nell’inganno d’una falsa coscienza di sé nominalistica”. Dall’altra parte,

fa grande uso di moralismo e spiritualismo, è animato da una devozione, spesso sincera e ardente, verso verità e virtù d’ordine naturale, ma le vuota del loro contenuto prezioso e le rende in qualche modo miche, perché le ha separate dal Dio vivente e dall’amore, perché è deista o ateo, ed è lui che ha insegnato l’ateismo ai suoi alunni ed eredi comunisti.<sup>28</sup>

Secondo Maritain, lo sforzo di Marx “sarà stato quello di denunciare la menzogna di questa falsa coscienza”. Ed è questo uomo borghese che il comunismo vuole mutare “meccanicamente e dal di fuori, con mezzi tecnici e sociali, con la chirurgia e l’azione plasmatrice della pedagogia e della propaganda”. Il problema è che così il comunismo “aggredisce non solo quest’uomo borghese, ma l’Uomo nella sua stessa natura, e nella sua dignità essenziale, in quanto immagine di Dio”, ed anche, “come primo ambiente sociale propriamente umano, la famiglia con la propria vita, economica e spirituale, e con le sue primordiali esigenze di diritto naturale”.

Così l’uomo viene visto come “una semplice energia della vita comune”, e questo perché “per la filosofia marxista, ogni valore trascendente, qualunque esso sia, è legato allo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo.”<sup>29</sup>

## **5.2. Il marxismo e l’uomo**

Secondo Maritain il marxismo vive una tragedia; una tragedia che consta in questo:

volendo, a ragione – ma senza aver preso coscienza dei problemi propri alla persona – trovare una uscita da questa disperazione e da questa decomposizione della persona umana nella quale sfocia la dialettica dell’umanesimo antropocentrico [...], è esso stesso tributario dell’umanesimo borghese nella sua metafisica più aberrante e più inumana e porta quest’ultima: l’ateismo, immanentismo, antropocentrismo, al suo più alto punto di esasperazione.<sup>30</sup>

Lo sforzo per “restaurare l’essere umano nella gioia del lavoro e nella gioia del vivere” porterà a dei “risultati ancora più fallaci di quelli dell’umanesimo classico”, perché esso è “privo delle basi metafisiche

---

<sup>28</sup> MARITAIN, 124.

<sup>29</sup> MARITAIN, 124–125.

<sup>30</sup> MARITAIN, 125.



indispensabili”. Si è proposto un buon fine, cioè quello di “elevare la massa degli uomini a una vita autenticamente sociale e politica”, però

questo fine è mancato, se si rifiuta di capire che la vita sociale e politica della comunità terrena è senza dubbio una vita alta e difficile ma ordinata a qualcosa di meglio, e che risponde senza dubbio ad aspirazioni primarie della persona umana, della persona in quanto persona, ma non alle più elevate né alle più radicali, le quali esigono di passare a comunioni superiori.<sup>31</sup>

Ma, secondo Maritain, può darsi che l’uomo, pur in una esperienza come quella del comunismo russo, “ritrovi certe molle elementari della sua realtà ontologica”; così potrà cominciare, anche se ad un “prezzo terribile”, di “sormontare le impossibilità finali e le dissociazioni della fase borghese dell’antropocentrismo”. E sicuramente, “in ragione della facilità del pensiero dialettico”, il marxismo “sarà sempre pronto a integrare o a pretendere d’integrare tutti questi umani rinnovamenti.”<sup>32</sup> Ma va sottolineato che il marxismo, da sé,

non tende a restaurare l’unità dell’essere umano se non domandandogli di abdicare alle sue più intime esigenze a profitto del monismo della vita collettiva; e che, nello sforzo d’integrazione [...], confessa una profonda inumanità, perché lo compie solo pretendendo di piegare l’uomo al volere dei suoi decreti. Che importa ciò a cui lo piega? L’essenziale è di conservare il dominio sull’uomo.<sup>33</sup>

In questo modo “l’essere umano diviene pieghevole come un guanto” (ed “abbiamo sotto i nostri occhi strani spettacoli di obbedienza passiva”). La posizione di Maritain è franca:

se un giorno un successore di Stalin ordinerà ai suoi popoli di adorare gli elettroni o di piegare il ginocchio davanti alle sante immagini, in entrambi i casi si avrà ragione di inquietudine: a qualunque oggetto applichi la sua volontà, il cesaropapismo insulta la persona umana e Dio.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> MARITAIN, 125.

<sup>32</sup> MARITAIN, 126. Questo è possibile, come spiega lo stesso Maritain, perché il pensiero dialettico “conserva ovunque, e nello stesso Marx, quella ambiguità, quella virtù di ‘mistificazione’ così bene denunciata da lui in Hegel e che permette ad ogni istante d’aprire ovunque qualunque porta per una sedicente virtù d’uno sviluppo interno della logica del sistema”.

<sup>33</sup> MARITAIN, 126.

<sup>34</sup> MARITAIN, 126.

## 6. U.R.S.S. e marxismo

Maritain inizia questo discorso con un'affermazione rilevante: per una "giusta critica del marxismo" si devono "distinguere certe intuizioni vere dai falsi principi e dalle concettualizzazioni erronee che le hanno deformate sin dagli inizi". Riporta anche tre situazioni di questo tipo:

- a. Marx ha veduto l'importanza essenziale del regime di produzione nella sua evoluzione; c'è nel materialismo storico una verità mal formulata e che una filosofia la quale applicasse al movimento della storia i principi dell'ilemorfismo potrebbe salvare: ma in Marx è sciupata da un monismo ateo di origine hegeliana;
- b. Marx ha visto il carattere usuraio che lo spirito capitalistico ha impresso all'economia moderna; ha concettualizzato questa intuizione in una teoria erronea del plusvalore;
- c. Marx ha visto che la lotta di classe è la conseguenza effettiva del sistema capitalistico e che il grande compito storico dei tempi moderni sarà l'emancipazione sociale del proletariato; ma ha bloccato questa intuizione con un messianismo di guerra sociale inespriabile e una falsa filosofia dell'uomo e del lavoro, la quale conduce a socializzare l'essere umano tutto intero.

Oltre a questo, sarà sempre necessario "disgiungere" il giudizio da darsi sul marxismo, che "è una essenza dottrinale astrattamente considerata", e quello da darsi sugli sviluppi della Russia sovietica. Questi sviluppi "concernono attività umane concrete", attività che pur "poste sotto il segno del marxismo" sono "sottomesse alle interferenze di causalità proprie alle realtà esistenziali"; esse subiscono "l'influsso dell'esperienza, le resistenze e le pressioni di vita e le necessità concrete, particolari allo stato storico della Russia". Ma "l'ambiguità", che Maritain aveva sottolineato nella dottrina marxista, "aumentata considerevolmente e sempre più dall'intervento dei fattori storici concreti", si ritroverà, "sul piano dell'esistenza, nel comunismo russo."<sup>35</sup>

Da una parte, Maritain, affidandosi a delle "inchieste in buona fede" sottolinea degli aspetti positivi: una "economia arretrata" ha percorso "stupefacenti tappe"; questo, poi, ci annunzia il "germinare" nella Russia "una forma di civiltà nuova". Così si ha la "sensazione" che "in un paese dove la schiavitù e i costumi derivatine avevano durato così a lungo" si abbia la "fine di una secolare umiliazione sociale".

Da un'altra parte, sulla base di "altre testimonianze di una eguale buona fede", si può osservare il "completo disprezzo della persona umana e la durezza, i mezzi di terrore" ed il "dispotismo burocratico" col quale il sistema

---

<sup>35</sup> MARITAIN, 126-127.

“è messo in opera”. Il “totalitarismo comunista”, come le altre forme di totalitarismo, distrugge la “libertà di pensiero”, vuole “socializzare la persona e lo spirito” e mette in atto il “lavoro di sterminio della religione.”<sup>36</sup>

Tutto questo per far vedere le difficoltà di un giudizio “obiettivo e imparziale”. Se da una parte lì è “in divenire qualcosa la cui importanza è innegabile per l’evoluzione delle condizioni dell’esistenza umana”, dall’altra parte c’è “un grande male spirituale” che “incrudelisce sugli uomini”. Come mai tutto questo? Secondo Maritain, è l’unione tra il “carico d’errori portati dal marxismo con verità prigioniera” e “certe caratteristiche del temperamento russo” che “rende così forte la parte negativa della nuova civiltà che s’elabora nella Russia sovietica”. In più,

in virtù di uno di quei nodi di fortuna e di sfortuna cui la storia è adusata, le sistemazioni sociali e le nuove forme di vita, di valore molto diverso, che vi giungono all’esistenza, si trovano oggi ad essere dominate di fatto da forme intellettuali e spirituali che l’angelo dell’ateismo ha ottenebrato e reso inumane.<sup>37</sup>

## 7. Umanesimo socialista e umanesimo integrale

Maritain ricorda che “l’espressione ‘umanesimo socialista’ è notevolmente più vasta dell’espressione ‘umanesimo marxista’”. Ed anche se non ogni socialismo è necessariamente ateo, rimane un dato importante che va sottolineato:

anche nelle sue forme non marxiste o al di là del marxismo, il socialismo procede da una concezione dell’uomo, del lavoro e della società gravata d’errori e di deficienze alla quale solo nuove sintesi potranno porre riparo.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> MARITAIN, 127–129. In una ampia nota Maritain riporta dei testi sulla persecuzione religiosa in Russia, sul modo in cui essa veniva fatta.

<sup>37</sup> MARITAIN, 130–131.

<sup>38</sup> MARITAIN, 131. Per non essere frainteso Maritain chiarisce nella nota a che cosa si riferiscono queste affermazioni: “Pensiamo qui, per ciò che riguarda l’uomo, alla concezione umanistica antropocentrica e naturalistica o più esattamente cristiana-laicizzata[...]; per ciò che riguarda il lavoro, a una concezione che, pur suscitando a buon diritto una etica della dignità del lavoro, lega di fatto tale etica all’evizione delle finalità d’ordine contemplativo e immanente [...]; per ciò che riguarda la società, a una società che fa dell’*opus oeconomicum* (‘amministrazione delle cose’ e specialmente produzione industriale) l’opera per eccellenza della città, e che trascura certi diritti primari della persona e della società domestica”.

Maritain continua la sua riflessione riconoscendo nell'umanesimo socialista “un grande slancio verso verità che non si potrebbero trascurare senza gran danno e che interessano molto alla dignità umana”. Ma, nello stesso tempo, Maritain “crede” che

l'errore fondamentale di una filosofia atea, o almeno le deficienze originarie [...], guastino questo slancio e con ciò deformino e disumanizzino le diverse concezioni morali e sociali elaborate da questo umanesimo, di guisa che sarebbe grande illusione credere che col giustapporre semplicemente l'idea di Dio o le credenze religiose all'umanesimo socialista, si farebbe una sintesi vitale e fondata su verità. No, una rifusione generale è richiesta.<sup>39</sup>

In più Maritain crede che l'umanesimo integrale “è capace di salvare e di promuovere, in una sintesi fondamentale diversa, tutte le verità affermate o presentite dall'umanesimo socialista”; può fare questo “unendolo in modo organico e vitale a molte altre verità”. In questo, secondo Maritain, lo stesso nome di “umanesimo integrale” è “particolarmente adatto”.

Maritain ricorda anche degli aspetti per i quali il socialismo va apprezzato: nel XIX° secolo è stato “una protesta della coscienza umana e dei suoi istinti più generosi contro mali che gridavano verso il cielo”, ha “svegliato” il “senso della giustizia e il senso della dignità del lavoro” ed “ha amato i poveri”; secondo Maritain “lo si può criticare efficacemente solo rimanendogli su molti punti debitori”. Però

i disinganni che ha già recato agli uomini non sono con tutto ciò che più amari. È una strana pietà constatare che gli errori di filosofia generale e di filosofia sociale da cui dipende originariamente hanno sciupato in esso tante risorse, e si sono aggravate col suo ingrandirsi e, finché durano, lo separano così fortemente dal pensiero cristiano. Dureranno sempre? Sono primordiali e dipendono tutti dal misconoscere l'eterno nell'uomo.<sup>40</sup>

All'affermazione di Marx – “è facile essere santi, quando non si vuole essere umani” – Maritain risponde che, in quel caso, “non si è né umani né santi”; anzi, non è facile neanche di essere umani senza voler essere santi, perché l'uomo è nato “per tendere alla perfezione dell'amore”, un amore che “trasforma realmente tutto il nostro essere”; e questo non lo può fare “alcuna tecnica sociale né alcun lavoro di rieducazione”, ma soltanto “il creatore dell'essere”: “ed è ciò che si chiama santità”. In più, secondo Maritain,

---

<sup>39</sup> MARITAIN, 131.

<sup>40</sup> MARITAIN, 132.

per quanto un ateo possa essere generoso, l'ateismo pietrifica alcune fibre profonde della sua sostanza; il suo amore degli uomini è una rivendicazione violenta del loro bene, che sorge anzitutto come una forza che spezza perché sorge dalla pietra, si urta alla pietra, a un universo di esseri umani che gli sono impenetrabili.<sup>41</sup>

Ben diverso da questa generosità di un ateo è l'amore dei santi. Per Maritain "l'amore dei santi è una forza unificante e vivificante, e diffusiva del bene perché fa di loro, stroncati e consumati, una fiamma che trionfa della impenetrabilità degli esseri."<sup>42</sup>

Maritain aggiunge, infine, un altro "rilievo" al suo discorso sull'umanesimo marxista. Secondo Maritain, "il vero umanesimo non è manicheo"; non si può dire lo stesso dell'umanesimo di Marx:

legato dalle origini [...] alle concezioni di Feuerbach e all'ateismo come condizione e mezzo della cessazione dell'alienazione spirituale dell'uomo (il comunismo essendo la condizione e il mezzo per la cessazione dell'alienazione, più sostanziale ancora, del lavoro umano) l'umanesimo di Marx è per eccellenza un umanesimo di quel tipo *manicheo* [...]. Obbliga così a respingere nelle tenebre tutta una parte dell'eredità umana, in quanto è stata religiosa.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> MARITAIN, 133–134.

<sup>42</sup> MARITAIN, 134.

<sup>43</sup> MARITAIN, 134. Maritain fa riferimento qui alla sua opera *Strutture politiche e libertà*. Lì, in riferimento ai razionalisti, dice che essi sono obbligati ad una specie di manicheismo storico (cosa a cui il pensiero cristiano si sottrae). Infatti, quando la misura assolutamente prima e fondamentale a cui tutto il resto è riferito, quando il bene primo è qualche cosa di umano, questo bene ha un contrario e questo contrario, essendo opposto al bene primo, non può essere che la funzione del male.

Così, se il bene primo è la libertà politica, vi saranno nella storia elementi puramente tenebrosi: la "tirannide" opposta a questa libertà. Se il bene primo è la ragione cartesiana, vi saranno delle età e delle filosofie ugualmente votate alle pure tenebre e da cui il progresso del pensiero non può aspettarsi alcun bene. Se la storia è il divenire stesso, vi saranno ancora degli elementi semplicemente odiosi: quelli che rifiutano di marciare al passo con la storia. È per ciò che la lotta, in tutti questi casi, ha un carattere così amaro.

Più avanti, dopo aver ricordato che la religiosità è un'eredità storica dell'umanità, Maritain sottolinea due difficoltà fondamentali per l'umanesimo antropocentrico: 1) esso comincia con un processo umanamente catastrofico; per arricchire l'umanità, deve farle innanzitutto denunciare un'eredità alla quale tutta la storia è legata; 2) poiché è impossibile un umanesimo integrale senza integrarlo ad una religione, e poiché tutte le

Contrariamente a questo, l'umanesimo integrale, cristiano può assumere tutto "perché sa che Dio non ha l'opposto e che tutto è irresistibilmente trascinato dal movimento del governo divino". Maritain è convinto che anche "le forze storiche invase dall'errore hanno loro malgrado servito Dio" e che attraverso loro è passata "contemporaneamente alla spinta delle energie d'illusione, la spinta delle energie cristiane nell'esistenza temporale".

Per l'umanesimo integrale si deve trasformare l'uomo; parlando in termini cristiani, si deve passare dall'"uomo vecchio" all'"uomo nuovo". E questa trasformazione, per Maritain, richiede

da un lato che siano rispettate le esigenze essenziali della natura umana e quella *immagine di Dio* e quel primato di valori trascendenti i quali permettono [...] e preparano un rinnovamento; dall'altro che si capisca che un tale mutamento non è opera dell'uomo solo, ma prima di Dio e dell'uomo con lui, e che non è effetto di mezzi estrinseci e meccanici, ma di principi vitali e interni.<sup>44</sup>

Questo breve approccio al discorso di Maritain ci permette di affermare che l'ateismo, nelle sue radici metafisiche, nel suo radicalismo, non può essere vissuto. Si può affermare questo in base ad una concezione "autenticamente filosofica della volontà": la volontà, per natura, tende al puro bene, agisce per un fine ultimo che è un bene che la soddisfi in modo assoluto. Questo bene si trova nell'essere, che è la pienezza infinita del Bene. Così ogni volontà desidera Dio, anche senza saperlo. Se l'ateismo potesse essere vissuto nel suo radicalismo, fino alle radici del volere, ucciderebbe metafisicamente la volontà.

Eppure "l'ateismo religioso" del comunismo russo era un fatto, una realtà. Ma per Maritain esso non era un ateismo vissuto nel radicalismo metafisico. Le varie forme di ateismo del passato e del tempo presente devono essere viste come "traduzioni etiche", come modi di vivere, non di pensare. Così è più facile di oltrepassare al di là di questo atteggiamento ed arrivare, con l'intelletto e la volontà, alla Verità e al Sommo Bene. E questo perché la grazia ha le sue risorse e le possibilità della buona fede vanno più lontano di quel che non si creda.

---

religioni esistenti debbono, per ipotesi, essere eliminate, non resta al umanesimo, di cui si parla, che fondare una nuova religione.

Maritain vorrebbe sapere se i partigiani contemporanei dell'umanesimo razionalistico o scettico abbiano preso consapevolezza del dovere che loro incombe. Se essi ricusano una tale missione, si offre a loro una risorsa, ed una sola: cambiare l'uomo. È la soluzione russa: creare un'umanità perfettamente atea. Al riguardo si veda J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968, 68-70.

<sup>44</sup> MARITAIN, 136.



## SOF 2,1: IL SENSO DELL'INVITO A RACCOGLIERSI

IULIAN FAROANU<sup>1</sup>

**Abstract.** This study intends to offer an answer concerning the sense of the invitation to „come together” launched by the prophet in Zeph 2,1. The previous context can suggest a measure of defense in the face of the imminent judgment of God. Although the judgment action of the Lord's day may lie in the background, the author insists on the aspect of salvation. In order to obtain this salvation, the people of Israel, to whom the prophetic oracle is addressed, must convert, radically changing their attitude, sincerely seeking God and his saving justice. The appeal launched by the prophet comes to confirm the action of God, who, in his mercy, orients everything towards the conversion of the sinners, so that they may turn back from their wicked ways and live.

**Keywords:** Zephaniah; to come together; the Lord's day; convert; Israel; nation; chaff; justice; judgment; salvation.

### Introduzione

Il libro di Sofonia pare sia uno tra i meno studiati della Bibbia. Questa apparente mancanza di interesse nei suoi confronti e il suo fascino misterioso hanno suscitato il desiderio di comprendere qualcosa di più del suo messaggio profetico.

Guardando il contesto, nella prima parte del suo libro il profeta dipinge il giorno del Signore. Dopo la descrizione dell'imminenza del giudizio nel primo capitolo (a causa della diffusione dei peccati), il brano 2,1-3 esorta il popolo a raccogliersi in vista di questo terribile giorno di Yhwh.

Il presente studio vuole chiarire, almeno parzialmente, il senso del raduno chiesto alla comunità di Israele espresso in 2,1. Nello stesso tempo, vuole gettare un po' di luce sull'identità del destinatario di questo oracolo profetico.

### 1. Testo: critica testuale e confronto con le versioni

Premessa: nella *BHS (Biblia Haebraica Stuttgartensia)* non è segnalata nessuna variante testuale. La *Massora parvae* (7) indica che i due verbi iniziali ricorrono insieme solo in questo frammento.

2,1a (TM): וְקִוְּשׁוּ וְקִוְּשׁוּ

LXX: συναχθητε και συνδέθητε

Vg: *convenite, congregamini*

---

<sup>1</sup> Institutul Teologic Romano-Catolic “Sf. Iosif” din Iași: email faroanu@yahoo.com.



1Q15 pZeph: *htqw ššw wqw š w*

T: *'tknsw w'yty w'tqrbw* (“radunatevi e venite e avvicinatevi”).

La maggioranza degli studiosi sono unanimi nel riconoscere la difficoltà e la singolarità delle due parole iniziali di questo versetto. Esistono diversi problemi: la difficoltà di individuare la radice del verbo, la ripetizione della stessa parola e la sua rara presenza nella Bibbia.

Prima di tutto si deve identificare la radice del verbo. Generalmente si sostiene che essa sia *qšš*, che ha il significato originario di “raccolgere, radunare” ed è un denominativo da *qš*.<sup>2</sup> La parola ricorre altre sei volte nell’Antico Testamento sempre al polel. Le ricorrenze hanno il complemento oggetto paglia (in Es 5,7.12) o legna (in Nm 15,32.33 e 1Re 17,10.12).

In Sofonia però l’uso è particolare: manca il complemento oggetto (né legna, né paglia) e il riferimento non è alle cose, ma agli uomini. Inoltre, si tratta dell’unica volta in cui il verbo è usato al hitpael e in coppia con un imperativo qal.

A causa di queste particolarità, in passato è stata proposta l’idea di far derivare il termine da un’altra radice. Già nella Bibbia ebraica di Kittel si proponeva di sostituire *qšš* con *qdš*. Un altro sostituto era la radice *bwš*. Ma non c’è nessun appoggio nei manoscritti per giustificare una tale operazione. Inoltre, si cambiano le consonanti e le modifiche del testo non sono consigliabili.

Analogamente, si è voluto far derivare la parola da una radice con delle affinità nella flessione. La radice più vicina sarebbe *qšh*, mentre le altre proposte come sostituto sono: *nkš* o *ykš* (“mettere una trappola”).<sup>3</sup> L’azione di mettere una trappola può essere intesa nel senso di piano progettato contro qualcuno (cf. Dt 1,25). Si deve dire che queste idee non hanno sostegno nel testo e non lo rendono più comprensibile<sup>4</sup>.

I ipotesi più recenti si sono ispirate alle affinità della parola con l’arabo *qawisa* (seccarsi, diventare vecchio) o con l’accadico *qiššatu* (paglia, legna secca). Su questa linea si situa una posizione di A. Berlin, che prende come punto di riferimento la parola *quš*<sup>5</sup> (paglia di legno). Anche se originariamente il termine si riferiva alle cose, non c’è nessun impedimento di interpretarlo metaforicamente in relazione all’assemblea.

<sup>2</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, “qšš”, in *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, Leiden-Boston-Köln, 1998, 860-861.

<sup>3</sup> Cf. le diverse varianti in J.M.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edinburgh, 1948<sup>3</sup>, 221. Cf. la rassegna presente in A. SPREAFICO, *Sofonia*, Genova, 1991, 120-121.

<sup>4</sup> J.M.P. SMITH, 212.

<sup>5</sup> A. BERLIN, *Zephaniah*, Garden City (NY), 1994, 95.

Nonostante tutte queste possibilità, insieme a tanti studiosi, è da preferire la lettura massoretica mantenendo la radice *qšš*, la quale è presente in ebraico.

Un altro problema è suscitato dalla ripetizione della stessa radice. Secondo qualcuno, può trattarsi della corruzione del testo originale<sup>6</sup> o l'interpolazione delle parole. Tuttavia, il doppione potrebbe avere una spiegazione diversa, nell'intenzione dell'autore di sottolineare un'idea rafforzando la parola. Dall'altra parte, la ripetizione era un procedimento letterario frequente nei libri dell'Antico Testamento.

Un successivo passo avanti, in vista della comprensione del senso delle due parole iniziali, è il confronto con le versioni. La Vulgata, il Targum e il peshet a Sof di Qumran seguono abbastanza fedelmente il TM, anche se il Targum riporta alcune spiegazioni. La LXX interpreta l'ebraico, aggiungendo un altro verbo *syndeō*. Questo viene usato in circa 10 passi e traduce diversi verbi ebraici, con sfumature diverse. Sof 2,1 LXX si può tradurre con "riunitevi insieme, raccoglietevi."<sup>7</sup>

Infine l'ultimo passo, la traduzione. La scelta è tra un senso proprio del verbo e uno più figurativo. Un primo gruppo di esegeti<sup>8</sup> accentua la denominazione da *qš* e includono il termine nella traduzione, evidenziando anche la relazione con *mws* di 2,2 ("raccogliersi come si raccoglie la paglia").

Altri<sup>9</sup> preferiscono lasciare il termine aperto anche al senso di raccoglimento o ad altre possibili interpretazioni.

Alla fine si deve tener conto del consenso quasi generale delle versioni. Allora, sembra opportuno mantenere il significato primario del verbo proveniente da *qš*, sottolineando di più la forma hitpael. Ulteriormente si può adattare il verbo al concetto di radunare un popolo, peraltro presente in Ger 4,5 e Gl 2,15. La traduzione finale sarebbe "raccoglietevi, radunatevi".

2,1b (TM): הָגִי לְאֵל נִכְסֵי

LXX: τὸ ἔθνος τὸ ἀπαίδευτον

Vg: *gens non amabilis*

1Q15 pZeph: -hgwy l' nksf

<sup>6</sup> G. BERNINI, *Sofonia – Gioele – Abdia – Giona*, Torino, 1972, 50.

<sup>7</sup> H.G. LIDDEL, R. SCOTT, "syndeō", in *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Oxford, 1996. La versione di Simaco riporta altre forme verbali: *sullegete e sunete*.

<sup>8</sup> O. PALMER ROBERTSON, *The Books of Naum, Habakkuk and Zephaniah*, Grand Rapids (MI), 1991, 289. Anche SPREAFICO, 120; BERLIN, 95; H. IRSIGLER, *Zefanja*, Freiburg im Breisgau, 2002, 195–196.

<sup>9</sup> J.M.P. SMITH, 211. 221. Cf. anche R.L. SMITH, *Micah-Malachi*, Waco (TX), 1984, 129: "raccoglietevi insieme e radunatevi".

T: *'m dr' dl' hmyd lmtb l'wryt'* (“o, popolo della generazione che non desidera di ritornare alla legge”).

Il termine *gôy* ricorre più di 550 volte nella Bibbia ebraica. In Sofonia appare sette volte. La forma plurale riguarda i popoli pagani (2,11; 3,6; 3,8). Al singolare in stato assoluto l'accento è a qualche popolo straniero (2,5 e 2,14). In 2,9 c'è una forma nello stato costruito, mentre in 2,1 si trova l'unica ricorrenza sofonia di nome singolare articolato. Le versioni seguono il TM, mentre il Targum rende con *'m*, a cui aggiunge una specificazione riguardante la legge.

Qualche difficoltà fa il verbo *ksp*, il cui senso base è “tagliare a pezzi” o “diventare pallido”, “essere senza colore.”<sup>10</sup> L'assenza del colore si avvicina al bianco o all'argento, esempio tipico di metallo chiaro.

Il termine ricorre altre cinque volte nell'Antico Testamento: Gn 31,30 e Sal 84,3 (nifal), Sal 17,12 e Gb 14,15 (qal), in genere con un senso più metaforico: desiderare, avere nostalgia. Spesso è seguito da *l'* e si specifica anche l'oggetto del desiderio.

Il verbo ha affinità con *keseq*, presente in 1,18. Le particolarità dell'uso che ne fa Sofonia sono: la mancanza del complemento oggetto e la ricorrenza in forma negativa, unica in tutto l'Antico Testamento.

Anche in questo caso sono state emesse proposte alternative. Un'ipotesi avanzata era far derivare la parola dalla radice araba *kasafa* e l'accadico *kasāpu*. Il senso base è “tagliare in pezzi”, il quale viene traslato in “perdere il colore, essere vergognato.” Diffatti molti traducono con “gente senza vergogna.”<sup>11</sup> L'ipotesi si basa sul significato del verbo *ksp* al nifal, cioè “diventare pallido, attraverso la vergogna”: si passa dall'arrossimento al colore bianco, pallido.

Questa interpretazione proviene anche dalle versioni. La LXX usa *apaideutos* (senza vergogna), termine che appare circa 16 volte, specialmente nei libri sapienziali Proverbi e Siracide. Il significato è “non istruito”, allusione alla correzione di Dio.<sup>12</sup> Un significato simile si incontra in Is 26,11 dove il termine viene riferito al popolo.

Il Targum specifica il popolo e aggiunge l'oggetto del non desiderare, considerando il verbo all'attivo.

La Vulgata interpreta con il termine “amare”, nel senso di “gente non desiderata, non amabile” (a causa del peccato?). Sia la LXX, sia la Vulgata

<sup>10</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, “ksp”, in *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic*, 448.

<sup>11</sup> J.M.P. SMITH, 212: lui usa “unabashed”. Cf. anche PALMER ROBERTSON, 291; cf. R.L. SMITH, 132, che traduce con “shameless”.

<sup>12</sup> M. HARL et alii, *Les douze prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Paris, 1999, 320. 349. Il concetto di *paideia* ritorna anche in 3,2.7.

hanno la tendenza a interpretare il testo ebraico. L'espressione "gente non desiderata" si può intendere, sia nel senso di non essere desiderata da Dio, oppure gente che non desidera Dio.<sup>13</sup>

Alla fine, la scelta rimane tra i due sensi dell'impallidire, sia a causa del desiderio arduo, sia per la vergogna. Restando al TM e al significato del termine in altri passi dell'Antico Testamento, la traduzione migliore sarebbe "che non desidera"<sup>14</sup> (passiva e pallida). L'interpretazione è confermata dalla tradizione di Qumran e dal Targum.

In conclusione, dopo questa ricerca filologica e il paragone tra le versioni, si può proporre una traduzione del versetto: "Raccoglietevi insieme e, su, radunatevi, o, popolo che non desidera."

## 2. Il contesto: Sof 2,1-3

### 2.1. Critica testuale e confronto con le versioni: Sof 2,2.3

Prima di proseguire, una premessa sul pesher di Sof 1,18-2,2 a Qumran. Il commentario qumranico è una ripresa quasi testuale del TM. Il v. 1a invece è spostato dopo il v. 2a.<sup>15</sup>

In seguito, un breve confronto delle espressioni di Sof 2,2.3 con le versioni per poter offrire una traduzione quanto possibile fedele all'originale.

a) בְּטָרִם לָרֶחַק חָק

Una prima difficoltà è la corruzione del testo, per cui si propone la lettura del verbo *dhq* all'imperfetto plurale *l' tdhqw* (in questo caso, la traduzione possibile è "allontanare").<sup>16</sup> Si tratterebbe dell'omissione delle consonanti 'alef e waw e di una metatesi *dalet-taw*.

Ma come si è già detto, questo è difficilmente accettabile perchè si cambia il testo e non c'è una simile indicazione nei codici. Inoltre, questo verbo si trova solo in Giud 2,18 e Gl 2,8. Infine, la variante "prima di allontanare" sembra una *lectio faciliior* che renderebbe il testo più comprensibile. Nel nostro caso è preferibile la *lectio difficilior*, "prima che il decreto esca."

Un'altra emendazione è quella di Smith che suggerisce di leggere *thyw ldq*.<sup>17</sup> L'ipotesi è difficilmente sostenibile, perché cambia il testo consonantico.

<sup>13</sup> E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin, 1991, 142.

<sup>14</sup> SPREAFICO, 120; IRSIGLER, 196. In BERLIN, 96 si trova: "unwanted".

<sup>15</sup> Cf. 1Q15 pZeph, in *Discoveries in Judean Desert*, I, 80, pl XV.

<sup>16</sup> G. GERLEMAN, *Zephania textkritisch und literarisch untersucht*, Lund, 1942.

<sup>17</sup> J.M.P. SMITH, 222, il quale traduce "before you become dust"; e continua "like chaff that passes away". Cf. anche R.L. SMITH, 129: traduce con "takes effect".

Una seconda difficoltà è l'uso di *trm*, seguito in genere da un verbo finito. Le eccezioni, oltre a Sof 2,1, sono Ag 2,15 dove appare prima di un infinito e Is 17,13.14, insieme a un sostantivo. Sembra che Sof 2,1 abbia delle affinità con il testo isaiano, dove il destinatario sono le nazioni ed è presente la parola *k<sup>e</sup>mōš*<sup>18</sup>, vicina al testo di Sofonia.

Riguardo le versioni, la LXX omette l'ebraico *hōq*, e include il termine *genesthai* riferito a *hymās*.

Il Targum spiega aggiungendo delle parole: *'d l' t<sup>w</sup>pwq 'lykwm gzyrt byt dyn' wthwn* ("prima che il decreto della corte sia emesso contro te, e diventerai"). La Vulgata è piuttosto fedele al testo ebraico.

In conclusione, attenendoci al TM e seguendo la tradizione ebraica nel Targum e a Qumran si può tradurre "prima che il decreto esca". La variante proposta è conforme allo stile del profeta, il quale accentua la sovranità di Dio che guida con i suoi decreti la storia.

b) כְּנֹזֶן עֵבֶר יוֹם

Una prima questione è il suggerimento della *BHS* di leggere *'ōbēr* al posto di *'āḥar*, quindi un participio, come nella versione dei LXX dove si trova *paraporeuomenon*. Di per sé la variante è possibile perchè non cambia le consonanti, ma è preferibile rimanere al testo originale.

L'altra difficoltà è la parola *yôm*. La LXX e la Peshitta la omettono, mentre il Targum e la Vulgata la interpretano. In Targum si trova *lkmsw' m'ydr' dnsb' rwh' wktl' d'dy mn qdm ywm'*, "come pula dall'aia che il vento porta via e come ombra che passa prima del giorno."

Nonostante i dubbi si può tradurre "il giorno come la pula passa."

c) בְּטָרָם לֹא יָבוֹא עֲלֵיכֶם חֲרוֹן אַף יְהוָה

L'unica osservazione è l'assenza di queste parole in alcuni manoscritti. Però la maggioranza dei codici contengono il testo riportato dalla *BHS*.

Si può notare una doppia negazione<sup>19</sup> e la stessa frase ripetuta quasi in modo identico in seguito. La traduzione può essere: "prima che venga su di voi il fuoco dell'ira del Signore", in concordanza con le versioni che in genere seguono il TM.

Il v. 3 non presenta maggiori questioni discusse dal punto di vista testuale. Il Targum e la Vulgata traducono fedelmente, mentre la LXX omette la parola *'aešer*, sostituisce la parola *pā'ālû* con l'imperativo *ergazesthe*.

<sup>18</sup> BERLIN, 96–97.

<sup>19</sup> Cf. invece R.L. SMITH, 129, traduce con "nothing", riferendosi a 1,12. Cf. BERLIN, 97: la doppia negazione ha determinato qualcuno a tradurre "cosicché [...] non".

Inoltre, viene usato il verbo *apokrinomai* al posto di 'anāwāh. Una delle spiegazioni può essere l'uso di una *Vorlage* diversa da parte della LXX.<sup>20</sup>

## 2.2. Traduzione: Sof 2,1-3

<sup>1</sup> Raccoglietevi insieme e su, radunatevi, o, popolo che non desidera

<sup>2</sup> prima che esca il decreto, come la pula il giorno passa;  
prima che venga contro di voi il furore dell'ira di Yhwh,  
prima che venga contro di voi il giorno dell'ira di Yhwh.

<sup>3</sup> Cercate il Signore, voi tutti poveri del paese, che avete operato il suo diritto,

cercate la giustizia, cercate l'umiltà!

Forse sarete messi al sicuro nel giorno dell'ira di Yhwh.

## 3. La struttura di Sof 2,1-3

Il frammento 2,1-3 è un'unità letteraria abbastanza evidente. Un argomento importante sono gli elementi testuali, i quali offrono una coesione interna. L'unità comincia con due imperativi (v. 1) e finisce con tre imperativi (v. 3) che formano un tipo di inclusione. Un altro elemento unificatore sono le parole che si ripetono per tre volte<sup>21</sup>: *b'eterem* (prima) nel v. 2, il verbo *baqq<sup>e</sup>šû* (cercate) nel v. 3 e la parola *yôm* (giorno) nei vv. 2 e 3 associata all'ira di Yhwh.

Insieme al vocabolario, si può apportare un altro indizio strutturante, quello del criterio di colui che parla: Dio in 1,14-18 e il profeta in 2,1-3.

Inoltre, il testo analizzato introduce un nuovo genere letterario: cinque ammonizioni che esprimono l'appello al pentimento. E infine, l'ultimo elemento, i nuovi destinatari: Giuda, mentre in 1,18 erano tutti gli abitanti della terra.

Questa unità viene confermata anche dal testo della LXX diviso in dieci paragrafi con l'alternanza di oracoli e parole del profeta. Il brano 2,1-3 è il quarto paragrafo e contiene esortazioni per tutti gli umili della terra.<sup>22</sup>

Molti autori sono d'accordo nel considerare 2,1-3 un'unità letteraria. Un primo gruppo di esegeti<sup>23</sup>, tra cui Robertson e Irsigler, collegano quest'unità alla seconda parte del libro, che inizia dal capitolo 2. Per O. Robertson la prima parte, 1,2-18, con il tema il giorno di Yhwh è nello stile dichiarativo. La seconda, 2,1-15, è in contrasto perchè incomincia nello stile di ammonizione.

<sup>20</sup> Gli studiosi riconoscono la varietà dei manoscritti della LXX e la molteplicità delle varianti testuali.

<sup>21</sup> SPREAFICO, 36. Si tratta della seria ternaria, espressione della definitività.

<sup>22</sup> HARL et alii, 317-318.

<sup>23</sup> PALMER ROBERTSON, 289. Cf. IRSIGLER, 189. La pericope 2,1-3 è inclusa negli otto oracoli del libro, organizzati in questo modo secondo l'analisi strutturalista.

H. Irsigler considera la sezione 2,1 – 3,8 la seconda parte del libro, la quale inizia con due imperativi e ha un tema diverso.

Un secondo gruppo di studiosi<sup>24</sup> tra cui Spreafico e R. Smith accettano l'unità di 2,1-3, ma la collegano alla prima parte del libro. Per Spreafico, nella prima parte sono due sezioni: 1,2-6 e 1,7-2,3. Il brano 2,1-3 è l'ultima sottosezione. L'elemento unificatore è il "giorno". Poi ci sono richiami di vocabolario presenti in 1,1-18: *'sp* in 1,2.3; *bqs* in 1,6; *yom 'ebrāh* in 1,15.18. Il secondo autore, R. Smith, identifica in 1,7-2,3 la prima parte del libro. L'unità 2,1-3 ne è inclusa per motivi di contenuto e vocabolario. Il v. 4 è ponte di transizione e lega l'idea del giorno con gli oracoli contro le nazioni.

Una posizione vicina ha A. Berlin. La sua analisi prende l'insieme di 2,1-4, ma riconosce il ruolo di transizione di 2,4, il quale può appartenere sia a 2,1-3, che alla sezione seguente. Tuttavia *kiy* è la conclusione di 2,1-4 e si afferma la continuità tra il v. 3, l'urgenza di cercare il Signore e il v. 4, la motivazione di tale ricerca. La parola *hwy* in v. 5 fa cominciare un'altra sezione. Comunque i brani presi in analisi non sono unità a sè stanti perchè il libro è unitario.<sup>25</sup>

Su un fronte opposto si situa J.M.P. Smith. Per lui in 2,1-7 c'è un poema rivisto da molti editori, composto di quattro strofe, ognuna con due versi. La prima strofa è 2,1-2a: ammonimenti ai filistei nell'imminenza del giorno di Yhwh. I versetti 2bc e 3 riguardanti Israele sarebbero delle aggiunte. Il v. 2b è una glossa perchè la frase anteriore era nonintelligibile, mentre 2c è una ripetizione della stessa espressione. Nel v. 3 c'è una fraseologia addatta ad una letteratura più tardiva. Inoltre c'è un'interruzione tra 2a e 4 e la non conferma del *qīnā*-ritmo.<sup>26</sup> L'idea avanzata da Smith presenta più problemi. Anzitutto, le ragioni portate per considerare molti versetti come aggiunte non sono convincenti. Le ripetizioni possono essere un mezzo stilistico. Inoltre, l'idea di un poema con quattro strofe, probabilmente non si ritrova in Sofonia.

Per quanto riguarda l'inclusione di 2,1-3, o nella prima parte o nella seconda, non è facile decidere. Si preferisce considerare il brano l'inizio della seconda parte. Esistono dei motivi testuali e stilistici: gli imperativi che si adattano ad un inizio di oracolo, le ripetizioni che accentuano l'appello al pentimento, la parola *gōy*, che si ritroverà lungo il secondo e il terzo capitolo. Inoltre, quello che precede il brano, cioè 1,14-18 è considerato un'unità letteraria ben definita avendo come tema il giorno del Signore. Il v. 18 è una conclusione con carattere universale e riguarda tutti gli abitanti della terra. Di

<sup>24</sup> SPREAFICO, 35–36; R.L. SMITH, 131–133.

<sup>25</sup> BERLIN, 19, 99.

<sup>26</sup> J.M.P. SMITH, 211, 214, 220, 221.

più, appare una cesura “nel fuoco della gelosia” presente anche in 3,8 che potrebbe dividere il libro in tre parti.

Tuttavia sono da tener presenti i legami con il cap. 1, soprattutto il vocabolario comune (“argento”, “giorno”, “cercare Yhwh”) e la tematica del giorno di Yhwh.<sup>27</sup>

Il brano 2,1-3 fa iniziare una nuova parte con la proclamazione di un programma di cambiamento mediante gli imperativi. Esso si presenta come una sezione di transizione tra l'annuncio del giorno di Yhwh e gli oracoli contro le nazioni.

Per quanto riguarda il significato, il primo versetto esprime un ordine, il secondo un ammonimento e il terzo una minaccia. La minaccia è messa in relazione con l'ira di Yhwh e avrà effetto se non si cercherà il Signore. L'avvertimento è un invito positivo ed esprime la benevolenza di Yhwh, il quale non vuole la morte, bensì che gli uomini abbiano la vita mediante la conversione.

#### **4. Commento: il destinatario e lo scopo dell'invito**

##### **4.1. Il destinatario: Israele o popoli pagani?**

La parola *gôy* ha l'articolo definito con riferimento ad un popolo determinato. Le versioni in genere hanno inteso il popolo di Giuda come destinatario dell'oracolo.

Il peshet di Sof 1,18-2,2 affermava che la parola riguarda tutti gli abitanti di Gerusalemme. Nello stesso senso si esprime anche il Targum. Poi Esichio di Gerusalemme e Cirillo di Alessandria, ispirandosi alla LXX hanno intravvisto come destinatario il popolo di Israele, il quale non obbedisce alla Legge e deve essere educato.<sup>28</sup>

Tra gli esegeti molti sostengono che il popolo di Giuda è il destinatario a cui si riferisce il profeta che parla, tenendo presente anche il significato del verbo *ksp*. Il popolo non impallidisce perché o non desidera o non si pente del suo peccato. Per Smith il popolo è proprio Giuda. Gli argomenti principali a sostegno di questa tesi sono: l'azione di cercare Yhwh e la giustizia; poi, il legame con il tema del giorno di Yhwh la cui venuta riguardava i diversi gruppi del popolo nel cap. 1. Per Robertson l'urgenza del pentimento si riferisce a Giuda, che si deve abbassare ed è assomigliato alla pula.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> HARL et alii, 322.

<sup>28</sup> HARL et alii, 349.

<sup>29</sup> R.L. SMITH, 130, 132. PALMER ROBERTSON, 290–291.



J.M. Smith<sup>30</sup> sostiene invece che i filistei sarebbero i destinatari delle parole di 2,1-3 perché di Israele si era già parlato nel capitolo 1. Inoltre, è difficile pensare che Sofonia si rivolge ad un gruppo di Israele con il termine *gôy*. In 2,1-2a si tratta di avvertimento a Filistea in vista della vicinanza del giorno di giudizio.

La difficoltà sta nel considerare 2,2b-3 come glossa, mentre proprio in questi versetti si parla di cercare Yhwh e la giustizia. Nello stesso tempo, l'allusione ai poveri del paese fa pensare agli abitanti di Israele. Infine, contrariamente al parere di Smith, non c'è una base per sostenere che il termine „gente” possa riferirsi ad una categoria di Israele.

Un successivo passo avanti permette di precisare meglio le persone a cui il profeta si riferisce. Con molta probabilità, sono quelli nominati nel primo capitolo: la gente che pratica l'idolatria, l'ingiustizia e che brama il benessere. In contrapposizione con i poveri del paese, loro non desiderano e non cercano Yhwh, la giustizia e l'umiltà<sup>31</sup>, come si afferma anche in 1,6.

Per chiarire l'identità dei destinatari dell'oracolo, una parola sui poveri della terra. Chi sono i poveri della terra? Gli umili sarebbero gli indigenti, i poveri economicamente, in contrapposizione con i ricchi menzionati in 1,8-14, i quali trovano sicurezza nei loro beni. Spesso i ricchi sono quelli che hanno il potere e costituiscono l'oggetto delle critiche del profeta.

Sofonia parla di poveri reali, gli indigenti, gli oppressi, le vittime del potere e dello sfruttamento.

In un secondo momento, si può vedere in questi poveri quelli *'anāwîm*, persone che confidano nel Signore. Si tratta di quelle persone fedeli alla legge (anche in Am 8,4; Is 11,4; Sal 76,10), le quali hanno la capacità di cercare Yhwh e la giustizia. La ricerca della giustizia, dell'umiltà ha un eco in Mic 6,8.<sup>32</sup> Il contrasto è con 1,6. L'appello riguarda il cercare Dio e la sua giustizia, così esiste una possibilità di essere preservati.

I poveri sono una categoria importante. Nella visione sofonia, Dio permette a Gerusalemme di sopravvivere grazie a loro. Di più, il fatto di

---

<sup>30</sup> J.M. P. SMITH, 211–213.

<sup>31</sup> SPREAFICO, 124. L'assenza del complemento oggetto per *niksap* è voluta lasciando aperta l'identificazione delle realtà non desiderate. Cf. però IRSIGLER, 203: il popolo sono quelli di Giuda in opposizione con gli abitanti di Gerusalemme. Le ragioni: l'uso di *gôy* e non *'am*, e il riferimento a Ger 8,14 sono piuttosto deboli.

<sup>32</sup> BERLIN, 98. Cf. PALMER ROBERTSON, 294. Lui parla del “popolo della terra” di 2Cr 21,23-24. Probabilmente non è un gruppo specifico, ma proprio la categoria degli *'anawim*. Cf. anche SPREAFICO, 125.

riconoscere il povero coincide in realtà con il riconoscere la persona e la presenza di Yhwh e praticare la giustizia.

Questo accento messo sui poveri precede l'interesse della Chiesa per queste persone. Infatti, l'opzione fondamentale della comunità di Cristo sarà a favore dei poveri.

Concludendo, il destinatario dell'invito profetico non può essere che il popolo di Israele chiamato a cercare Dio, la giustizia e l'umiltà per poter resistere nel giorno dell'ira e per continuare a rimanere nella benedizione e nella vita, frutti dell'alleanza. Questo richiamo ha una dimensione ampia e riguarda tutti i membri del popolo: i ricchi, che devono prendere coscienza del peccato, e i poveri, i quali devono camminare sulla via della ricerca di Dio, della giustizia e dell'umiltà.

La situazione storica a cui il profeta fa riferimento potrebbe essere quella del periodo della riforma di Giosia, sul piano politico, sociale e religioso. Sofonia denuncia il sincretismo religioso, la corruzione dei costumi e l'ingiustizia e chiede la loro eliminazione, ritornando alla fedeltà al Signore per conservare in questo modo anche l'identità di popolo eletto.

Nel libro di Sofonia è centrale l'annuncio del giudizio contro Giuda e contro i popoli (i filistei, Moab, Ammon, Etiopia). Il giudizio divino sarà più severo contro le genti (saranno distrutti se non riconosceranno Dio), ma non sarà risparmiato neanche Giuda. Insieme agli oracoli di giudizio, appaiono gli oracoli di salvezza.

Sofonia si iscrive sulla linea profetica che considera Israele il centro dell'annuncio di salvezza. Israele rimane il popolo eletto, è la luce che irradia le nazioni pagane che camminano nelle tenebre. Tuttavia, esiste una possibilità di salvezza anche per i pagani, a patto di riconoscere i poveri e di impegnarsi per la giustizia.

#### **4.2. Il tema dominante in 2,1-3: l'esortazione alla conversione**

L'invito iniziale è, in primo luogo, il radunarsi insieme per evitare la distruzione. Questo ammonimento esiste in altri passi dell'Antico Testamento (Gl 1,4; 2,15; 3,11; Ger 4,5-8)<sup>33</sup> e può essere messo in parallelo con Sof 1,2 dove si decreta un annientamento universale (*'sp*). Di fronte alla minaccia del giorno dell'ira, il popolo deve ravvedere la sua condotta.

Quindi, dopo aver descritto le caratteristiche e l'imminenza del giorno del Signore, si esorta il popolo ad un cambiamento di atteggiamento.

Il richiamo è insistente, l'uso dell'imperativo avendo lo scopo di rafforzare l'idea, ulteriormente amplificata dalla ripetizione dello stesso

---

<sup>33</sup> J.M. P. SMITH, 212.

verbo.<sup>34</sup> Allora, la ripetizione del verbo può essere un motivo stilistico per mettere in rilievo il bisogno di raccogliersi.

L'appello del profeta parte dall'immagine del raccogliere la paglia. La necessità del raccoglimento viene fondamentalmente a causa della dispersione. Però i motivi del raduno sono due. In primo luogo, la paglia si accende subito e brucia nel fuoco come in Is 5,24; 47,14; Gl 2,5 e Es 15,7. In questo caso, il popolo deve evitare la stessa sorte della paglia che il fuoco dell'ira può bruciare in un istante.

In secondo luogo, la paglia è un materiale leggero, insignificante e può valere qualcosa solo se è raccolto insieme nei covoni. Di qui, l'esigenza di essere uniti nella fedeltà a Yhwh.

Probabilmente il senso più evidenziato è quello di un radunarsi in vista del giorno di Yhwh preannunciato lungo il primo capitolo, giorno di giudizio e di collera<sup>35</sup>, in collegamento con 1,18 e con 2,2.

Questo invito è urgente, aspetto sottolineato dalla ripetizione per tre volte del termine "prima".<sup>36</sup> Le caratteristiche del giorno sono la sua inesorabilità, perché il decreto uscirà. Dio ha proclamato il giorno e questo sarà attuato. La certezza del giudizio deve rafforzare l'impegno per un comportamento richiesto dall'alleanza.

Nello stesso tempo, si mette in risalto la signoria di Dio sulla storia. Egli guida le vicende storiche e si manifesta sovrano anche sulla tappa finale di questa storia.

Una seconda caratteristica è la repentinità del giorno del Signore, perché passerà come la pula. Si mette in evidenza pure la brevità del tempo che ha la durata della vita della paglia.

L'invito a raccogliersi contiene, in questo caso, anche un ammonimento, così da non avere la stessa sorte della pula, spazzata via dal vento o bruciata facilmente nel fuoco.

Su un altro piano, si può intravedere l'intento di convocare l'assemblea per essere istruita alla via della verità, che è proprio Yhwh. Il raduno del popolo non è indipendente dal Signore, ma è in realtà un invito a ritornare a Lui.

L'invito alla conversione è rivolto probabilmente a tutti. Però sono di mira soprattutto gli empi, menzionati in 1,2-3. Chi sono questi *r<sup>e</sup>šā'im*? Il termine si incontra per circa 133 volte nel TM, e risulta essere una espressione molto usata. E' incontrata di più nei libri didattici e sapienziali, nei Salmi (51

<sup>34</sup> PALMER ROBERTSON, 290. Cf. BERLIN, 96: discorso parallelo.

<sup>35</sup> BERLIN, 96; PALMER ROBERTSON, 290-291.

<sup>36</sup> PALMER ROBERTSON, 292. L'immagine della pula, oltre a significare l'abbassamento, sottolinea la brevità del tempo rimasto per la conversione.

volte), in Proverbi (41 volte) e in Giobbe (16 volte) in questa forma. Nei libri profetici appare solo 15 volte e la ricorrenza di Sof 1,3 con la preposizione 'et è abbastanza singolare.

Spesso la parola è usata in opposizione a *šadiq* (giusto) e ha una connotazione sapienziale. In Sofonia è usata in coppia con una parola molto rara e manca un riferimento sapienziale.

È possibile vedere nell'uso che ne fa Sofonia, la ripresa del motivo del diluvio di Gn 6-8, la distruzione di tutti gli esseri con la motivazione del peccato dei *r<sup>e</sup>šā'im*; gli empi sono quelli che si oppongono al giusto (Noè). Il loro peccato è causa di distruzione anche per gli esseri viventi. Si ha quindi un riflesso di una visione deuteronomistica della storia.

Si può pure proporre un parallelismo con Dt 4,16-18: l'idolatria delle figure di animali, l'adorazione dell'esercito del cielo. L'autore si riferisce ai *r<sup>e</sup>šā'im* di Giuda o a tutti gli idolatri.

In base a questi parallelismi, il termine usato da Sofonia potrebbe voler interpretare il senso del giudizio divino in relazione all'idolatria causata dalle immagini di animali. Anche qui, il modo di parlare pare sia deuteronomico e sapienziale, gli empi sono opposti ai giusti. Essendo Sof 1,2-3 l'unica allusione esplicita al motivo del diluvio come distruzione, è probabile che ci sia stata anche l'esigenza di cercare la causa del male anche al di fuori dell'uomo. In questo caso gli animali inducono l'uomo all'idolatria rendendoli *r<sup>e</sup>šā'im*. Tuttavia, il responsabile principale del male rimane l'uomo.

Un fatto negativo è l'influenza degli empi sui deboli. Spesso il loro comportamento fa inciampare gli altri nella fede.

L'esortazione alla conversione è messa in relazione con l'arrivo del giorno di Yhwh (*yōm 'adonay*). Questo giorno si presenta come una realtà visibile che si impone. Sofonia sottolinea l'imminenza di questo giorno dell'ira divina a cui nessuno può sfuggire. Nello stesso tempo, è messa in risalto la regalità di Yhwh che manifesta la sua potenza.

L'intervento di Dio è giudiziale e ha come destinatari gli uomini. Per questo, contiene anche la connotazione di giorno di punizione. L'intento però non è la distruzione, né della natura, né dell'uomo, bensì la conversione che porta alla vita. L'intervento divino può sembrare indirizzato verso il cosmo, però riguarda soprattutto quelli che si sono allontanati da Dio, rifiutando di dare ascolto a Dio e riconoscerlo come il Signore dell'universo.

La prima azione punitiva di Yhwh consiste nel sacrificare i funzionari pubblici per la loro inclinazione alle usanze straniere e il rifiuto ad operare la giustizia.

Un altro risvolto del giudizio è il retribuire ad ognuno secondo le sue opere, mostrando che i beni materiali non sono solo frutto del potere umano,

ma essi dipendono soprattutto da Dio. L'uomo riceve tutto come dono e deve riconoscere la sua dipendenza dal Creatore.

Alla fine, il giorno del Signore, più che azione punitiva nei confronti del cosmo e dell'uomo, vuole sradicare ogni malvagità ed ogni forma di ateismo pratico. Il giorno di Yhwh rimane una manifestazione della potenza di Dio con conseguenze drammatiche. Essenzialmente è un giorno di giudizio, però accentua la possibilità della conversione.

La conversione di cui parla il profeta ha come leitmotiv l'idea del "cercare". In Sof 2,1-3 viene ripetuto per tre volte l'imperativo "cercate": il Signore, la giustizia e l'umiltà. Al centro sta l'esortazione a cercare Dio, per cui si può presupporre che il popolo aveva abbandonato il Signore, camminando dietro agli idoli. Abbandonare Dio è il peccato più grave, che genera conseguenze negative. Il profeta è molto sensibile all'abbandono di Yhwh, espresso nella pratica dell'idolatria e del sincretismo.

Si mette in risalto la ricerca della persona di Yhwh, accentuando il bisogno di una relazione personale ed esistenziale, l'unica via di salvezza. La ricerca di Yhwh è la proposta primaria e fondamentale di Sofonia. L'invito del profeta non è un semplice appello al pentimento, ma un'esortazione alla conversione, nel senso di ritornare ad Yhwh, cambiare la via del male per ritrovarsi nella presenza del Signore. Si tratta di un ritorno all'alleanza con il desiderio di amare Dio, Colui che ha manifestato sempre la sua benevolenza nei confronti del popolo.

I segni del ritorno al Signore sono la ricerca della giustizia e dell'umiltà. La vera giustizia e l'autentica umiltà hanno comunque il loro punto di riferimento e la loro fonte in Dio. In fin dei conti, solo Yhwh è in grado di indicare la vera strada della giustizia e dell'umiltà.

Alla fine, si deve evidenziare il primato dell'iniziativa divina. In realtà, il raduno del popolo e la sua conversione avvengono per l'invito della voce di Dio che chiama gli uomini a sé, senza stancarsi mai. Il Signore è il protagonista, l'agente principale della promessa per Giuda e per le genti.

Esiste un motivo che ha affinità con Dt 30,15-20, testo in cui si nota come il senso della vita si trova solamente nel Signore. Il vero senso dell'esistenza, la gioia, la protezione e tutti i beni si trovano solo in Dio.

L'ira del Signore si scatena contro l'ignoranza e l'allontanamento da Dio. Per non camminare verso la morte, bisogna cercare incessantemente il Signore. E' necessario "essere docile prima di tutto al Signore, essere fedele alla giustizia, ed essere umile e fiducioso nel suo nome" (3,12). L'impegno massimo, da cui deriva tutto, è quello del cuore, il centro dell'attività umana. Se il cuore è docile e ascolta la voce di Dio, allora si attuano la giustizia e l'umiltà, garanzia dei rapporti umani giusti, sia nei confronti di Dio, sia a riguardo dei fratelli.

## **Conclusionione**

L'invito del profeta diventa sempre più insistente, una volta che il popolo ha preso consapevolezza dell'arrivo del giorno di Yhwh. Questo giorno terribile è un ammonimento e una minaccia per il popolo, presentando il pericolo dell'annientamento. Tuttavia, al di là del giudizio punitivo, il messaggio profetico offre anche la soluzione per sfuggire all'ira imminente del Signore. Un primo passo per mettersi al sicuro è il raccogliersi.

L'appello al raduno potrebbe essere, in primo luogo, un invito all'unità. Il motivo dell'unità dell'assemblea è comunque lo stesso Yhwh. Il popolo eletto è la comunità delle dodici tribù di Israele che sta davanti a Dio e riconosce la sua regalità. Una regalità che si manifesta anche per via del giudizio nel giorno della sua ira.

Si può trovare anche un senso metaforico, cioè la dimensione del raccoglimento, interiorizzare la Parola e la Legge per una più profonda adesione a Dio. L'assemblea del popolo è convocata per ascoltare la voce del Signore e rinnovare l'impegno di camminare sulle vie della sua volontà.

Tuttavia, nonostante lo sfondo del giudizio, l'appello a raccogliersi (radunarsi) è essenzialmente esortazione al pentimento e alla conversione, a cambiare la strada del male e dell'ingiustizia e orientarsi verso Dio. Il linguaggio profetico può partire dall'accusa e dalla minaccia, però l'intento è la conversione per rimanere nell'alleanza e avere la vita.

Dopo aver compiuto l'azione di raccogliersi, tutto il popolo è invitato a cercare il Signore e la via della giustizia nell'umiltà. Questa è l'unica strada per avere vita e ricevere la salvezza. La ricerca sincera della presenza di Yhwh (abbandonando ogni forma di idolatria) produce un cambiamento di tutte le relazioni e le realtà. Questa ricerca rimane però frutto dell'iniziativa di Dio, sempre fedele alle sue promesse e pieno di misericordia nei confronti del suo popolo.



## TRADITION UND REDAKTION IN JOH 21

COTISO MĂRGULESCU<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Der Autor des vorliegenden Artikels untersucht eine bibeltheologische Fragestellung: ob Joh 21 ein einheitliches Teil des Johannesevangelium bildet, oder einen klaren Nachtragscharakter vorweist. Er deckt in diesem Zusammenhang unterschiedliche Traditionen auf und weist auf eine eindeutige Redaktionsarbeit.

**Schlagwörter:** Joh 21, Nachtrag, szenische Einheitlichkeit, Spannungen und Widersprüchen innerhalb des Kapitels, Verschiedene Traditionen, Joh 21 und Lk 5,1-11, Joh 21,25.

Trotz einiger neueren Stimmen, die sich für die Einheitlichkeit des ganzen Johannesevangeliums einsetzen,<sup>2</sup> besteht unter den Forschern ein weitverbreiteter Konsens bezüglich des Nachtragscharakters von Joh 21.<sup>3</sup> Es stellt sich aber die Frage, wie der Autor des Nachtragskapitels seinen Stoff eingearbeitet hat: welche Quellen ihm zur Verfügung standen, und wie er damit umgegangen ist. Zur Beantwortung dieser Fragen erweist sich ein Blick auf die literarischen Eigenschaften von Joh 21 als sehr hilfreich.

---

<sup>1</sup> Babeș-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Iuliu Maniu str. 5, 400095 Cluj-Napoca, e-mail: cotisom@yahoo.com

<sup>2</sup> E.C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, London, <sup>3</sup>1954, 656; M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, <sup>5</sup>1936, 520–521; G. REIM, “Johannes 21 – ein Anhang?“, in J.K. ELLIOTT (Hrsg.), *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday*, Leiden, 1976, 330–337, 335–336; H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (= HNT 6), Tübingen, 2005, 772–774.

<sup>3</sup> Vgl. z. Bp. W.G KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, <sup>18</sup>1976, 141–142; A. WILKENHAUSER, J. SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, <sup>6</sup>1973, 312; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, <sup>18</sup>1964, 542; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (= HThKNT 4), Bd. 3, Freiburg, 1975, 406–410; R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, Bd. 2, New York, 1970, 1077–1082; J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes. Kapitel 11–21*, Bd. 2, Gütersloh, <sup>3</sup>1991, 758–759; R.A CULPEPPER, *Anatomy of the fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, 1983, 96; M. THEOBALD, “Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion“, in H. CANCEK, H. LICHTENBERGER, P. SCHÄFER (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen, 1996, 219–254, 239; J. ZUMSTEIN, „Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21)“, in J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich, <sup>2</sup>2004, 291–315, 298.



## 1. Die Einheitlichkeit des Kapitels

Joh 21 wird durch eine klare „*szenische Einheitlichkeit*“<sup>4</sup> zusammengehalten.

Nach der Einleitung mit *μετὰ ταῦτα* (V. 1), die einen unbestimmten zeitlichen Sprung von den Ereignissen in Kap 20 ausdrückt, besteht eine Abfolge der Ereignisse von der Nacht bis zum frühen Morgen, die durchgehend ist. Obwohl V. 14 diese Abfolge stört, wird durch die temporale Angabe *ὅτ' οὖν ἠρίστησαν* die zeitliche Einheitlichkeit der zwei Hauptteile des Kapitels bewahrt.

Der Ort, an dem die Ereignisse stattfinden, wird in V. 1 angegeben: am See von Tiberias. Im weiteren wird kein Ortswechsel angegeben und obwohl ab 21,15 dem Schauplatz des Gespräches zwischen Jesus und Petrus keine Bedeutung zukommt, kann man dafür wegen der zeitlichen Verknüpfung der Szenen denselben Ort voraussetzen.<sup>5</sup> So wird auch die Einheitlichkeit des Ortes gewährt.

Es besteht auch eine Einheitlichkeit der handelnden Personen. Im zweiten Teil des Kapitels treten zwar die anderen Jünger hinter Jesus, Petrus und dem Lieblingsjünger in den Hintergrund<sup>6</sup>, aber schon im ersten Teil galt das Interesse des Autors diesen drei Personen. Auch ist der Lieblingsjünger im zweiten Teil kein aktiver Aktant, doch spielt er durch die Kommentare des Verfassers, der Frage des Petrus und der Antwort Jesu eine zentrale Rolle.

Allein der V. 25 fällt aus dieser einheitlichen Szenerie heraus. Hier wird nur an die Person Jesu geknüpft und an seine Taten im Allgemeinen verwiesen, ohne aber mit einem konkreten Bezug auf die zuletzt berichteten Ereignisse. Auch steht der Verb *οἶμαι* (I. Person singular) in V.25 in Spannung mit dem *οἶδαμεν* in V.24. Darum habe ich diesen Vers bei der Gliederung auch nicht zur Einheit 21,1-24 gezählt.

Damit sind wir zu den *Spannungen und Widersprüchen* innerhalb des Kapitels gelangt. Auch die Einheit Joh 21,1-24 weist viele literarische Unebenheiten auf.

Zunächst fällt V. 14 auf, der zu früh kommt, denn er unterbricht die Erscheinung Jesu, die in folgenden Versen weitergeht. Doch scheint dieser Vers – wie schon bei der Gliederung gezeigt wurde - vom Verfasser bewusst an diese Stelle eingesetzt worden sein, um den ersten Abschnitt (1-14) als

<sup>4</sup> C. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, Tübingen, 1994, 316.

<sup>5</sup> WELCK, 316.

<sup>6</sup> Allerdings wird in der ersten Frage Jesu an Petrus (V. 15) durch das *πλέον τούτων* auf sie noch hingewiesen.

Verknüpfung zu den vorausgehenden Erscheinungen im Kap. 20 und Vorbereitung der zweiten Szene (15-24) abzuheben.

Innerhalb des ersten Abschnittes (1-14) sind folgende Unebenheiten zu beobachten:

1. In V. 4 erkennen die Jünger Jesus nicht. Trotzdem führen sie seinen Befehl ohne weiteres aus (V. 6).<sup>7</sup> Dass Jesus zunächst nicht erkannt wird, verwundert auch wegen V. 1 und 14, wo gesagt wird, dass es sich um die dritte Erscheinung Jesu handelt.

2. In V. 7 erscheint der Lieblingsjünger, der aber im V. 2 nicht ausdrücklich erwähnt wurde.<sup>8</sup> Dieser Vers unterbricht auch die Geschichte vom Fischfangwunder.

3. Nachdem der Lieblingsjünger Jesus erkannt hat, teilt er seine Erkenntnis Petrus mit, der daraufhin ins Wasser springt (V. 7). Vom Erkenntnis der anderen Jünger wird nicht berichtet. Erst in V. 12 wird von ihrem Wissen um die Identität Jesu berichtet.

4. V. 9 steht in Spannung zur bisherigen Erzählung. Nachdem die Jünger mit Hilfe Jesu einen so wunderbaren und großen Fang gemacht haben, verwundert, dass am Ufer auf dem Feuer schon Fisch brät. In V. 10 fordert Jesus trotzdem die Jünger auf, vom eben gefangenen Fisch zu holen. V. 13 knüpft hingegen wieder an V. 9 an. Jesus gibt den Jüngern von Fisch und Brot, das schon vorher auf dem Feuer war.

5. In V. 8 ziehen die Jünger mit großer Mühe das Netz hinter sich her. Erst in V. 11 zieht Petrus das Netz – und zwar allein! – ans Land.

6. Nachdem Petrus in V. 7 ins Wasser gesprungen ist und offensichtlich zu Jesus geschwommen ist,<sup>9</sup> „scheint Jesus keine Notiz von ihm zu nehmen!“<sup>10</sup> Er tritt erst in V. 11 wieder in Vordergrund, wo er die Aufforderung Jesu erfüllt.

7. Die Aufforderung Jesu *δεύτε ἀριστήσατε* (V. 12), die in Folge von V. 10 nahelegt, dass die Jünger aus den eben gefangenen Fischen essen sollen, steht in Spannung mit dem V. 13, wo Jesus selbst Brot und Fisch gibt.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> BULTMANN, 543.

<sup>8</sup> BECKER, 761.

<sup>9</sup> Wenn sein Ankommen auch nicht erwähnt wird, deutet V. 8 (*οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον*) und das *ἀνέβη* aus V. 11 darauf hin, dass er ans Land geschwommen ist (vgl. L. HARTMAN, „An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21“, in D. HELHOLM, L. HARTMAN (Hrsg.), *Text-Centered New Testament Studies*, Tübingen, 1997, 69–87, 75).

<sup>10</sup> BULTMANN, 544.

<sup>11</sup> BULTMANN, 544; HARTMAN, 75.

8. Der Symbolismus von 21,1-14 und 21,15-17 ist ganz unterschiedlich. Während im ersten Teil das Bild vom Fischfang enthalten ist, bringt 21,15-17 das typisch joh Hirten- bzw. Schafensymbolik ins Gespräch Jesu hinein.<sup>12</sup>

9. Im zweiten Abschnitt fällt auf, dass die Deutung des Wortes Jesu in V.18 auf den Tod des Petrus hin nicht selbstverständlich ist. Es wird erst durch den Kommentar in V. 19 auf den Tod hin gedeutet.

10. Zwischen 21,22 und 21,23 besteht ein syntaktischer Bruch. Man hat in 23c den Eindruck, Jesus habe den Satz dem Lieblingsjünger gesagt, während in V.22 er eindeutig an Petrus gerichtet wurde.

11. Nach V.24 soll der Lieblingsjünger „all das“ geschrieben haben. Aber aus V.23 kann man auf den Tod dieses Jüngers schließen. Auch erscheint in V.24 ein Kreis, der in erster Person spricht und von der Wahrheit des Zeugnisses des Lieblingsjüngers berichten.

12. Auffallend ist auch die Verflechtung von mehreren *Gattungen* in den 25 Versen des Kapitels.

Ganz eindeutig handelt es sich im ersten Teil des Kapitels (21,1-14) um ein Fischfangwunder. Die Erzählung enthält wichtige gattungsspezifische Elemente eines Geschenkunders<sup>13</sup>: der Auftritt der Hilfsbedürftigen (Jünger) und die Charakterisierung der Not (V. 2f.), der Auftritt des Wundertäters (V. 4), die Herstellung des Kontakts (V. 5f.), die Anweisungen des Wundertäters (V. 6a), die Konstatierung des Wunders (V. 6b) und die Demonstration (11b). Lk 5,1-11 stellt die offensichtliche Parallele zu dieser Wundererzählung dar.

Nach Angabe der Rahmenbemerkungen ist der erste Teil (21,1-14) ein Erscheinungsbericht. Es handelt sich um den speziellen Fall einer österlichen Wiedererkennungsgeschichte<sup>14</sup>, wie aus Joh 20,11-16 und Lk 24,13-32 bekannt. Elemente eines solchen Erscheinungsberichts in Joh 21 sind das mysteriöse Auftreten Jesu am Ufer, das Nicht-Erkennen durch die Jünger (V. 4) und das spätere Wiedererkennen (V. 12)

Ab V. 9 kommt ein Mahlbericht hinzu, das an die wunderbare Speisung mit Fisch und Brot (Joh 6,1-15) erinnert.<sup>15</sup> Oft wird auch die Mahlszene von

<sup>12</sup> BROWN, 1084.

<sup>13</sup> Nach R. PESCH, R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, Bd. 3, Frankfurt a. M., 1976, 101.

<sup>14</sup> BECKER, 763.

<sup>15</sup> Vielfach wird auch auf die Emmausgeschichte in Lk 24,13-35 (vgl. BULTMANN, 545; BROWN, 1094; F. NEIRYNCK, „John 21“, in *NTS* 36 (1990), 321–336, 324; HARTMAN, 81; J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6*, Stuttgart, 1988, 416) als Parallele zur Wiedererkennungsgeschichte in Joh 21,1-14 hingewiesen. Man verweist dabei auf die

Joh 21 als Teil der Wiedererkennungsgeschichte angesehen<sup>16</sup>, was für die Quelle, die hier eingearbeitet wurde, auch stimmen mag. Die uns vorliegende Geschichte endet aber nicht wie in Lk 24,31 mit dem Wiedererkennen Jesu beim Mahl, sondern mit dem Mahl selbst. Das Moment des Wiedererkennens durch die Jünger wird nach vorne verlagert und nicht eindeutig geschildert<sup>17</sup>. Nur in V. 12 wird ein schwacher Hinweis auf das schon vorhandene Wissen der Jünger um die Identität Jesu gegeben. Durch diesen abgeschwächten Erkennungshinweis und die Umstellung des Mahls nach der Wiedererkennung, verselbstständigt sich das Mahlgeschehen von der Wiedererkennungslegende und bekommt einen starken Akzent. Auf dieser Weise und durch den Bezug zu Joh 6 erhalten die letzten Verse der Erzählung den Charakter eines eucharistischen Mahlberichtes, der nicht mehr der Wiedererkennung dient, sondern vielmehr eucharistische Ausprägung besitzt.<sup>18</sup>

---

Verbindung zwischen österlichem Mahl und Wiedererkennung durch die Jünger in V. 12f. und auf die Handlung Jesu in V. 13 (Jesus gibt das Brot den Jüngern, vgl. Lk 24,30). Auch eine Beziehung zu Lk 24,41-43 wird wegen der Frage Jesu in V. 5 und des Mahls mit Fisch angenommen (vgl. 1094; NEIRYNCK, 324). In Lk 24,30f. erfolgt aber die Wiedererkennung erst aufgrund der Handlung Jesu und nicht davor, ferner erfolgt eine Wiedererkennung in Joh 21 schon in V. 7 (wenn auch nicht durch alle Jünger), beim Mahl dagegen wird nur vom Wissen der Jünger nicht von einer Wiedererkennung berichtet. Die Nähe zwischen Joh 21,13 und Lk 24,30 ist durch die eucharistische Ausrichtung beider Stellen zu erklären. Aber dass heißt nicht, dass der Verfasser von Joh 21 sich an die Emmausgeschichte anlehnt. Vielmehr stützt er sich auf den eucharistisch ausgerichteten Text des JohEv im Kap. 6. Joh 21,13 zeigt eine größere Nähe zu Joh 6,11: ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὑψαρίων ὅσον ἤθελον. Sowohl Joh 6,11 als auch Lk 24,30 weisen die traditionsgeschichtliche Verbindungen zum Abendmahlbericht auf (vgl. Mk 24,30; Mt 26,26; Lk 22,19). Die Frage nach dem Essen hat ebenfalls eine Entsprechung in Joh 6,5. In beiden Fällen verrät der Text, dass Jesus schon weiß, was er tun wird (vgl. die Formulierung μὲ τι προσφάγιον ἔχετε in Joh 21,5 und den Erzählerkommentar in 6,6).

<sup>16</sup> BECKER, 763; SCHNACKENBURG, 412; K. BERGER, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen, 1987, 326.

<sup>17</sup> Die Erkenntnis des Lieblingsjüngers in V. 7 kann nicht als Teil des Wiedererkennungslegende angesehen werden, da sie zu früh kommt und nicht allen Jüngern mitgeteilt wird.

<sup>18</sup> Die eucharistische Ausrichtung der Mahlszene ergibt sich durch die Verbindung zu Joh 6. Wenn auch das JohEv von der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl nicht berichtet, so Lk 24,30 an Lk 22,19: „καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς“; vgl. Mk 14,22; Mt 26,26.

Im weiteren Verlauf des Kapitels ist eine Berufungserzählung und Einsetzung in die Funktion (Installation)<sup>19</sup> auszumachen (V. 15-17), gefolgt von zwei Verheißungen und ihrer Deutung (V. 18f. bzw. 22f.).

Am Ende des Kapitels ist auch ein Summarium, der die weiteren, in diesem Evangelium nicht niedergeschriebenen Taten Jesu erwähnt (V. 25).

Diese große Menge an Unebenheiten innerhalb des Kapitels deutet darauf hin, dass der Verfasser seinen Material aus verschiedenen Quellen geschöpft hat und ihn zu einer Einheit bearbeitet hat. Es stellt sich aber die Frage nach den benutzten Quellen und der Vorgehensweise des Verfassers bei seiner redaktionellen Arbeit

## 2. Die Quellen

### 2.1. Joh 21 und Lk 5,1-11

Unter den genannten Berührungen mit den synoptischen Traditionen ist die Nähe von Joh 21,1-14 (15-17) zu Lk 5,1-11 am offensichtlichsten. Folgende Elemente sind den beiden Erzählungen gemeinsam:

Die Ortsangabe von Joh 21,1 (See Tiberias) entspricht der von Lk 5,1 (See Gennesaret). Petrus und die Zebedäussöhne treten in beiden Geschichten auf, und zwar als Fischer (Joh 21,2; Lk 5,10). In beiden Erzählungen wird von einem erfolglosen nächtlichen Fischfang berichtet (Joh 21,3; Lk 5,5). Eine Aufforderung Jesu, das Netz auszuwerfen erfolgt in beiden Fällen, gefolgt von der Ausführung und einem beeindruckenden Erfolg (Joh 21,6; Lk 5,4-8). Auch von einer Reaktion der Jünger wird berichtet, wenn auch in unterschiedlicher Weise (Joh 21,7; Lk 5,8f.). In beiden Fällen ist Jesus der *κύριος* (Joh 21,7; Lk 5,8). Es wird in beiden Geschichten von den Netzen gesprochen (Joh 21,11; Lk 5,6). Auch die Boote werden in beiden Fällen ans Land gezogen (Joh 21,11; Lk 5,11). In beiden Erzählungen spielt Petrus eine zentrale Rolle und erhält im Anschluss eine Beauftragung (Joh 21,15-17; Lk 5,10). Beide Erzählungen benutzen den wunderbaren Fischfang als Anlass, die Jünger und bes. Petrus im Kontrast und in der Wahl zwischen fischen und geistlichem Dienst (Menschen fischen) zu zeigen.<sup>20</sup>

Andererseits sind auch die Unterschiede zwischen der johanneischen und der lukanischen Fassung der Fischfanggeschichte erheblich:

Bei Lukas wird der Fischfang nicht mit einem Mahl verbunden. Das Mahl in Joh 21,12 entspricht vielmehr Joh 6,1-15 (Essen von Brot und Fisch).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> BERGER, 373.

<sup>20</sup> T. WIARDA, "John 21,1-23: Narrative Unity and its Implications", in *JSNT* 46 (1992), 53–71, 70.

<sup>21</sup> U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1998, 321.

Bei der Ortsangabe spricht Joh 21,1 vom See von Tiberias, während Lk 5,1 den See Gennesaret angibt. In der Jüngerliste von Joh 21,2 erscheinen auch Nathanael und Thomas, die bei Lk fehlen. In der lukanischen Fassung steht Jesus im Boot (Lk 5,3), während er bei Joh am Ufer steht (Joh 21,4). Die Frage Jesu „*μὲ τι προσφάγιον ἔχετε;*“ hat keine Entsprechung bei Lk. Jesus wird in Joh 21 nicht sofort erkannt, was bei Lk gar keine Frage sein kann. Auf der anderen Seite antwortet Petrus auf die Aufforderung Jesu mit einem Kommentar (Lk 5,5), bevor er den Auftrag erfüllt, während die Jünger in Joh 21,6 den Wunsch Jesu unmittelbar erfüllen. Der Reaktion des Petrus auf das Wunder (Lk 5,8) entspricht die von Joh 21,8 nur bedingt, denn sie erfolgt infolge der Erkenntnis des Lieblingsjüngers. Bei der Feststellung des Wunders erwähnt Lk, dass die Netze zu reißen begannen. In Joh 21,11 dagegen zeigt die Zahl der Fische und das unbeschädigte Netz die Größe des Wunders. Lk weiß von zwei Booten, die die Fische aufnehmen (5,2), während bei Joh die Jünger in einem einzigen Boot sitzen. Bei Lk erfolgt der Fischfang weit vom Ufer entfernt (5,4), bei Joh dagegen in der Nähe des Ufers (21,8). In Lk 5,10 wird Petrus zum Menschenfischer berufen, was auf seine zukünftige Missionsarbeit hinweist. In Joh 21,15-17 wird Petrus zum Hirten berufen, wird also zu einem pastoralen Amt beauftragt.<sup>22</sup>

Die sprachlichen Gemeinsamkeiten der zwei Erzählungen sind so gering<sup>23</sup>, dass eine literarische Abhängigkeit<sup>24</sup> zwischen den zwei Erzählungen

<sup>22</sup> S.O. ABOGUNRIN, „The Three Variant Accounts of Peter’s Call: A Critical and Theological Examination of the Texts“, in *NTS* 31, 1985, 593.

<sup>23</sup> Sie sind auf einzelne Wörter (*νυκτός* und *οὐδέν* – Joh 21,3; Lk 5,5; *εἶπεν* und *δίκτυον* – Joh 21,6; Lk 5,4, *κύριος* – Joh 21,7; Lk 5,8; *ἵστημι* – Joh 21,4; Lk 5,1) und die Wendung *πλήθους τῶν ἰχθύων* (Joh 21,6) – *πλήθος ἰχθύων* (Lk 5,6) begrenzt und sind stoffbedingt (vgl. ABOGUNRIN, 593).

<sup>24</sup> Dass Joh Lk gekannt und benutzt hat, behaupten NEIRYNCK, 336; THYEN, 779. KÜGLER, 415 stellt fest, dass die Berührungen zwischen den zwei Geschichten nicht so eng sind, „daß sofort literarische Abhängigkeit angenommen werden mußte“. Da aber die Joh Vorstufen nicht mehr zu rekonstruieren sind, hält er trotzdem die These einer direkten Abhängigkeit von Lk 5,1-11 für „die nächstliegende Lösung“. G. BLASKOVIC, „Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11; Joh 21,1-14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt“, in S. SCHREIBER, A. STIMPFLER (Hrsg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, Regensburg, 2000, 103–120, 118f. nimmt für die Beziehung von Joh 21 und Lk 5,1-11 sowohl literarische Abhängigkeit als auch Intertextualität an. Als Beweis für die literarische Berührung der zwei Texten sieht er das Motiv vom Reißen/Nicht-Reißen der Netze beim Fischfang. Die Übernahme von Motiven legt jedoch nur einen traditionsgeschichtlichen, eventuell auch überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang nahe, nicht aber eine direkte literarische Abhängigkeit.

nicht angenommen werden kann.<sup>25</sup> Sonst würde man erwarten, dass in Joh 21 mindestens einige wörtliche Übereinstimmungen zur luk Erzählung bestehen. Damit wird aber nicht gesagt, dass zwischen den zwei Texten keine Beziehung besteht. Die vielen Übereinstimmungen beweisen, dass es sich um zwei Versionen derselben Geschichte handelt.

Man hat versucht in Joh 21,1-14 durch Schichtenaufteilung eine Fischfangtradition als Vorstufe zu erkennen, die eine von der von Lk benutzten Vorlage unterschiedliche Version derselben Tradition enthalten habe.<sup>26</sup> Diese Vorlage sei nach Meinung einiger Forscher schon als österliche Geschichte erzählt worden und habe auch schon das gemeinsame Mahl am Ufer enthalten.<sup>27</sup> Andere Autoren gehen von einer nicht österlichen Fischfangtradition und einer Erscheinungstradition (Wiedererkennungslegende) aus, die mit redaktionellen Elementen zusammengebunden wurden.<sup>28</sup>

Die Schichtenaufteilung in Joh 21 führt aber zu keinem ausreichenden Ergebnis. Die Rekonstruktion der vorjoh Texte ist unmöglich.

Vor allem bleibt die Wiedererkennungslegende<sup>29</sup> sehr hypothetisch. Sie hat keine Einleitung<sup>30</sup>, und auch das Ende der Geschichte liefert in V. 12 nicht eine Wiedererkennung, wie sie zu erwarten wäre (vgl. Joh 20,16; Lk 24,31), sondern spricht von einem schon vorhandenen Wissen der Jünger<sup>31</sup>. Die

<sup>25</sup> ABOGUNRIN, 587; WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 321.

<sup>26</sup> BROWN, 1090; WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 321f; ABOGUNRIN, 594.

<sup>27</sup> BULTMANN, 545f.; G. KLEIN, „Die Berufung des Petrus“, in *ZNW* 58 (1967), 1–44, 35. Nach WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 322 hat der Autor eine mündliche Überlieferung von einer Erscheinungsgeschichte aufgenommen, in der das Wunder eines reichen Fischfangs mit dem Wunder eines Mahles mit dem Auferstandenen verschmolzen war.

<sup>28</sup> R. PESCH, *Der reiche Fischfang (Lk 5,1-11/Joh 21,1-14). Wundergeschichte – Berufungsgeschichte – Erscheinungsbericht*, Düsseldorf, 1969, 42–52; R.T. FORTNA, *Gospel of Signs*, Cambridge, 1970, 97; BECKER, 762f.; BROWN, 1094; SCHNACKENBURG, 410–413; E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen, 1980, 595; THEOBALD, 239.

<sup>29</sup> Dieser Tradition werden i. A. die Verse 4.7-9.12f. zugeordnet (vgl. PESCH, 148). BECKER, 762 sieht V. 7 als redaktionell; SCHNACKENBURG, weist V. 7a der Redaktion, 7b-8 dagegen der Fischfangerzählung zu.

<sup>30</sup> PESCH, 148f. will diese Schwierigkeit mit der Behauptung lösen, dass die Erzählung von der Erscheinung ebenfalls am See Tiberias spielte, und darum leicht mit der Fischfanggeschichte verschmolzen werden konnte. Dafür gibt es aber Anhaltspunkte weder im Text des Joh 21, noch in den anderen österlichen Wiedererkennungs geschichten des NT. Außerdem deutet in unserer Geschichte nichts auf eine Bindung de

<sup>31</sup> KÜGLER, 413f.

Erkenntnis des Lieblingsjüngers kann ebenfalls schwer als Teil der Wiedererkennungslgende angesehen werden. Die Einführung des Lieblingsjüngers in V. 7 deutet auf die Hand des Redaktors<sup>32</sup>, und außerdem bilden die Verse 7-8 die Reaktion des Lieblingsjüngers und des Petrus (vgl. Lk 5,8) auf das Fischfangwunder und sind daher eher mit diesem verbunden.<sup>33</sup>

Aber auch die Scheidung der Fischfängerzählung von redaktionellen Elementen erweist sich als schwierig. Zunächst ist die Zuordnung der Verse, die von dieser Tradition übernommen werden sollen, auch nicht einheitlich, sondern es bestehen sehr große Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Vorschlägen.<sup>34</sup> Auch wird die Ablösung der Fischfängerzählung von einer redaktionellen Textschicht durch die sg. joh Echos (die Wiederaufnahme von Elementen aus Joh 1-20) erschwert, die die Ortsangabe (V. 1), die Jüngerliste (V. 2), das Auftreten Jesu am Ufer (V. 4) und die Reaktion auf das Wunder durch das Lieblingsjünger (V. 7) betreffen. Hebt man sie als redaktionale Zusätze von der Erzählung ab, dann fehlen der übriggebliebenen Geschichte wichtige Elemente der Wundererzählung.

Wenn vorjoh Stufen der aufgenommenen Traditionen nicht auszumachen sind und auch keine literarische Abhängigkeit zu Lk 5,1-11 besteht, woher nimmt dann der Verfasser von Joh 21 seinen Material?

## **2.2. Joh 21,1-24 als Versuch einer Annäherung von verschiedenen Traditionen**

Wir haben gesehen, dass eine gewisse Beziehung zu Lk 5,1-11 wegen der inhaltlichen Nähe beider Erzählungen bestehen muss. Wenn diese Beziehung auch nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit zu verstehen ist, besteht doch die Möglichkeit, dass der Verfasser von Joh 21 die luk Erzählung mittelbar benutzt hat, d.h. sie entweder irgendwann gelesen hat oder sie ihm erzählt wurde. So könnte man erklären, warum zwischen den zwei Fassungen des Fischfangwunders viele inhaltliche, aber ganz geringe sprachliche Gemein-

<sup>32</sup> Der Lieblingsjünger ist uns nur aus dem JohEv bekannt. Dass er an dieser Stelle auftritt, entspricht der Intention des Verfassers, ihn schon an dieser Stelle in seiner Beziehung zu Petrus zu zeigen, und so die Gegenüberstellung der zwei Jünger im zweiten Teil des Kapitels (V. 15-24) vorzubereiten.

<sup>33</sup> KÜGLER, 414.

<sup>34</sup> H.-P. HEEKERENS, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion*, Stuttgart, 1984, 116 weist nur V. 3b.6.14a dieser Quelle zu; für PESCH, 148f. gehören V. 2-4a.6.11 zur Fischfanggeschichte; für FORTNA, 87-98 sind es die V. 1-4a.(5)6.7b.8b.10f.(12a)14a; SCHNACKENBURG, 411f. weist 2f.(6)7b-8.11 der Fischfangtradition zu; BECKER, 761ff. die V. 2-6.11.



samkeiten bestehen. Das Stichwort für die Beziehung beider Erzählungen ist demnach die Intertextualität.<sup>35</sup>

Dafür, dass die (mittelbare) Vorlage der Fischfanggeschichte von Joh 21 Lk 5,1-11 und nicht eine andere, uns nicht mehr erhaltene selbständige Tradition ist, findet man einen Beweis, wenn man einen Blick darauf wirft, wie Lk diese Erzählung gestaltet hat.

Lk folgt i. A. dem Aufbau seiner markinischen Vorlage. Besonders in 4,23-6,11 folgt er ganz dem Konzept von Mk 1,21-3,12. Diese Ordnung wird allein durch die Einfügung von Lk 5,1-11 zwischen die Notiz vom Weg nach Kafarnaum (Lk 4,42-44 par Mk 1,35-39) und die Heilung des Aussätzigen (Lk 5,12-16 par Mk 1,40-45) unterbrochen.

Die Fischfängerzählung kommt bei Mk nicht vor, aber Lk übernimmt darin zwei Stellen aus Mk. In den ersten drei Versen erkennt man die Seeszenarie vom Anfang der Gleichnisrede (Mk 4,1f.).<sup>36</sup> Am Ende der Erzählung zitiert Lk das Wort Jesu aus Mk 1,17, der Berufung der ersten Jünger (Mk 1,16-20), allerdings richtet sich Jesus hier nicht wie bei Mk an Petrus und Andreas, sondern nur an Petrus: ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν (Lk 5,11). Ebenfalls aus Mk 1,16-20 übernimmt Lk auch die Söhne des Zebedäus, die hier schon mit Petrus zusammen fischen und vom Wunder beeindruckt sind (V. 10). Darum werden schon am Anfang der Erzählung nicht ein Boot (wie in Mk 4,1) sondern zwei erwähnt.

Es ist wegen dieser markinischen Parallelen höchst unwahrscheinlich, dass die ganze Einheit aus dem Lk Sondergut stammt.<sup>37</sup> So ist es offensichtlich, dass Lk selbst die Szene in 5,1-11 geschaffen und die Berufung des Petrus zum Menschenfischer mit dem Fischfangwunder verbunden hat.<sup>38</sup> Dabei verfolgt er eine bestimmte Intention.

Im Unterschied zu Mk und Mt bringt er die Berufung der ersten Jünger nicht am Anfang seines Evangeliums. Für Lk kann von der Berufung (Lk 5,10) und der vorbehaltlosen Nachfolge des Petrus (Lk 5,11) erst dann die Rede sein,

<sup>35</sup> W.S. VORSTER, "The Growth and Making of John 21", in J.E. BOTHA, W.S. VORSTER (Hrsg.), *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*, Leiden, 1999, 199-215, 207.

<sup>36</sup> Neben sprachlichen Berührungen (εἰς πλοῖον ἐμβάντα in Mk 4,1 und ἐδύδασκει αὐτούς in Mk 4,2 – ἐμβας δὲ εἰς ἕν τῶν πλοίων und ἐδίδασκει τοὺς ὄχλους in Lk 5,3) weisen auch folgende Motive auf Mk 4,1f.: der Ort am See, der Andrang des Volkes, das Einsteigen ins Boot, die Lehre vom Boot aus, das Hören des Wortes durch das Volk (vgl. BLASKOVIC, 107).

<sup>37</sup> F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 1,1-9,50), Bd. 1, Zürich, 1989, Bd. 1, 229

<sup>38</sup> BLASKOVIC, 107f.

nachdem er seine Heilungen<sup>39</sup> und Dämonenaustreibungen gesehen (Lk 4,38-41), seine Lehre gehört hat (Lk 5,1-3), und nun durch das an ihn selbst erwirkte Geschenkwunder des großen Fischfangs überwältigt worden ist.<sup>40</sup>

Ferner konzentriert sich Lk hier im Unterschied zur Erstberufung der Jünger von Mk 1,16-20 auf die Person des Petrus. Damit wird Lk 5,1-11 zu einem typisch petrinischem Text mit programmatischem Charakter, denn Petrus spielt im weiteren Verlauf des gesamten Lk Doppelwerks eine bedeutsame Rolle.<sup>41</sup> Das Wort Jesu vom Menschenfischen wird zur Berufung für die zukünftige Aufgabe des Petrus als Weiterführer der Tätigkeit Jesu (Menschen für das Reich Gottes bewerben). Das Fischfangwunder hat dabei eine „unterstützend-metaphorische Funktion“<sup>42</sup>.

Die Szene vom wunderbaren Fischfang wurde also von Lk selbst geschaffen. Er hat das bei Mk an mehreren Jünger ergangene Menschenfischerwort auf Petrus konzentriert und es mit dem Wunder als symbolisches Vorzeichen der späteren Mission verbunden. Aus seiner Vorlage in Mk 1,16-20 bringt er in die Fischfanggeschichte auch die Zebedäussöhne und den Gedanken der Nachfolge der Jünger ein (V. 11). All diese Elemente sind auch in Joh 21,1-24 finden. Auch dort erfahren Petrus und die Zebedäussöhne das Fischfangwunder, das symbolisch auf die spätere Mission hindeutet und das weitere Gespräch Jesu mit Petrus vorbereitet; Petrus wird in V. 15-17 trotz seiner Sündhaftigkeit<sup>43</sup> zu einem besonderen Dienst berufen. In Joh 21,18-22 ist schließlich auch von der Nachfolge des Petrus und des Lieblingsjüngers die Rede. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass all diese Motive dem Verfasser von Joh 21 in einer dem

<sup>39</sup> Besonders die Heilung seiner Schwiegermutter bringt Petrus schon in eine besondere Beziehung zu Jesus (vgl. ABOGUNRIN, 590).

<sup>40</sup> T. SÖDING, „Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens“, in *Resurrection in the New Testament* (FS J. LAMBRECHT), Leuven, 2002, 207–232, 217: „Lukas lässt das Wunder wirken, bevor er Petrus zum Menschenfischer erklärt (5,10), weil auf diese Weise nicht nur eindrucksvoll die Vorgabe der überreichen Gnadengeschenke deutlich wird, von dem die Berufenen leben werden, sondern zugleich der unendliche Abstand zwischen dem »Sünder« und dem »Kyrios« (5,8), der aber gerade nicht den Menschen vernichtet, sondern der Grund all seiner Hoffnung ist.“

<sup>41</sup> S. Lk 8,45; 9,20; 12,41; 18,28; 22,31-34.54-62; 24,12.34 und die ersten 15 Kapiteln des Apg (vgl. W. RADL, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1-9,50*, Freiburg, 2003, Bd. 1, 301f.).

<sup>42</sup> BLASKOVIC, 108.

<sup>43</sup> Wenn die dreifache Frage Jesu an Petrus in Joh 21,15-17 auf dessen dreifache Verleugnung anspielt, dann entspricht dies dem Bekenntnis des Petrus als *ἀνὴρ ἁμαρτωλός* in Lk 5,8.

Lk 5,1-11 parallelen, selbstständigen Quelle vorgelegen hat. So erweist sich die Fischfängerzählung des Lk als die Hauptquelle für das Nachtragskapitel des JohEv.

Wir haben weiter oben gesehen, dass der Autor von Joh 21 den Text des Lk nicht vor sich gehabt haben kann, da eine literarische Abhängigkeit des Textes nicht nachzuweisen ist. Vielmehr dürfte er die Geschichte entweder von einer früheren Lesung in Erinnerung gehabt haben, oder sie aus Erzählungen nicht-joh Christen, mit denen er in Verbindung stand, gekannt haben. Die Verbindung zwischen Lk 5,1-11 und Joh 21 ist also mit einer indirekten Abhängigkeit im Sinne der Intertextualität zu erklären.

Der Verfasser hat aber die Fischfanggeschichte nicht einfach mit anderen Wörtern erzählt. Er hat auch weitere Motive aus synoptischen Traditionen eingearbeitet: das österliche Mahl (Lk 24,30f.) und die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa (vgl. Mk 16,7; 14,28; Mt 28,7.16-20). Andererseits aber hat er auch die vielen joh Echos und eine offensichtlich alte joh Tradition über dem „Bleiben“ des Lieblingsjüngers bis zur Wiederkunft Jesu (V.22)<sup>44</sup> eingebracht. Die Berufung des Petrus hat er gründlich ausgearbeitet. Mit dem Rückblick auf die dreifache Verleugnung hat er die Rehabilitierung des Petrus zum wahren Jünger Christi (wofür die Voraussetzung die vorbehaltlose Liebe ist) geschaffen und das Wort von der Berufung zum Menschenfischer mit dem joh Bild des Hirten ersetzt, der nicht mehr so stark auf die Mission<sup>45</sup>, wie eher auf die Führungsrolle des Petrus in der Kirche hinweist.

---

<sup>44</sup> BECKER, 769; BROWN, 1118; SCHNACKENBURG, 415. BULTMANN, 547 und THEOBALD, 239 dagegen halten Joh 21,18-23 für eine Komposition des Verfassers. Ob diese Tradition ihren Ursprung in den Aussagen Jesu von Mk 9,1; 13,30 hat, ist nicht mehr nachzuvollziehen. Sie ist eher im Kontext der Naherwartung, die dem ganzen frühen Christentum eigen war, zu sehen (vgl. auch bei Paulus 1 Thess 4,15; 1 Kor 13,11, in 1 Pet 4,7 oder Offb 22,20). Jedenfalls existierte sie nach Zeugnis von Joh 21,23 schon zu Lebzeiten des Lieblingsjüngers, als an ihn ergangene Verheißung. THYEN, 792 stellt die These auf, das Jesuswort von Mk 9,1 sei auf den Apostel Johannes übertragen worden, nachdem er – trotz der Verheißung des Märtyrertodes zusammen mit Jakobus in Mk 10,35-40 – seinen Bruder überlebt hat. Der Evangelist habe von dessen späteren Tod gewusst und habe in Joh 21,22f. dem Apostel Johannes, der der fiktionale Autor seines Evangeliums sei, „ein bleibendes Denkmal“ gesetzt. Doch für eine solche Verbindung der alten Tradition mit der Person des Apostels Johannes fehlt jeder textlicher Beweis.

<sup>45</sup> Der Verfasser von Joh 21 löst wieder die Spannung auf, die in der Lk Erzählung zwischen dem Fischfang mehrerer Jünger und der Einzelberufung des Petrus entstanden ist. Die Fischer-Symbolik bezieht sich bei ihm auf alle Jünger, wenn auch hier Petrus derjenige ist, den Fang verwaltet (V. 11). Alle Jünger werden also zur Mission berufen, aber nur Petrus erhält das Hirtenamt.

So gelang dem Verfasser eine geniale Verbindung der synoptischen und johanneischen Traditionen. Diese Annäherung der Traditionen wurde auch durch das neuartige Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger in V. 7<sup>46</sup>, die Rehabilitation des Petrus in V. 15-17 und das Nebeneinander der unterschiedlichen aber in beiden Fällen von der Nachfolge bedingten Rollen der zwei Jünger unterstützt.

Es verwundert nicht, dass die Verbindung so vieler Elemente sich nicht einfach machen ließ. Der Verfasser konnte nicht vermeiden, dass im Text inhaltliche Spannungen auftauchten.

So gelingt ihm nicht, die Diskrepanz zwischen dem Fischfang und dem Mahl einzuebnen. Das Mahl besteht – als Echo zu Joh 6,1-15 - aus Brot und Fisch, die nach V. 9 schon am Ufer auf die Jünger warteten. Die Verbindung zum Fischfang erfolgt durch die Aufforderung Jesu in V. 10, von den gefangenen Fischen zu holen. Aber wegen der symbolischen Bedeutung des Fischfangs<sup>47</sup> lässt der Verfasser in V. 13 trotzdem den Eindruck erwecken, Jesus gebe seinen Jüngern von den in V. 9 erwähnten Fischen.<sup>48</sup> Die gefangenen Fische werden letztlich nicht als Speise für die Jünger gebraucht. Der Verfasser erkennt hier die Schwierigkeit der Menschenfischer-Metapher, und das ist auch ein Grund, sie in V. 15-17 mit der joh Hirtenmetaphorik zu ersetzen.<sup>49</sup>

Die Hervorhebung des Petrus und des Lieblingsjüngers<sup>50</sup> und die

<sup>46</sup> Im Unterschied zu Joh 13,23-26 und 20,8 teilt hier der Lieblingsjünger seine Erkenntnis auch Petrus mit.

<sup>47</sup> Dass hier auf den zukünftigen Missionserfolg angespielt wird, zeigt neben dem Menschenfischer-Wort in der 1k Fassung auch die genaue Zahlangabe von 153 Fischen in V. 11 (vgl. J. WERLITZ, „Warum gerade 153 Fische? Überlegungen zu Joh 21,11“, in ST. SCHREIBER, A. STIMPFLE, 135).

<sup>48</sup> Darum auch die Spannung zwischen den Aufforderungen in V. 10 (*ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν*) und V. 12 (*δεῦτε ἀριστήσατε*) einerseits und die Angabe in V. 13 andererseits, dass Jesus selbst kommt und den Jüngern das Essen austeilt (vgl. HARTMAN, 75).

<sup>49</sup> NEIRYNCK, 321–336, 328f.

<sup>50</sup> Dass der Lieblingsjünger erst in V. 7 ausdrücklich erwähnt wird, dürfte Absicht des Verfasser sein. Er baut eine Analogie zum übrigen Evangelium auf. In Joh 1,35 wurden zwei Jünger erwähnt, von denen einer als Andreas, der Bruder des Petrus, genannt wurde, während der andere unbekannt blieb. Der Lieblingsjünger wurde erst in Joh 13,23 ausdrücklich erwähnt. In Joh 21,2 ergänzen ebenfalls zwei unbenannte Jünger die Liste der Fischer. Der Lieblingsjünger wird wiederum erst an einer entscheidenden Stelle, in V. 7, genannt, wo er sich durch sein besonderes Erkenntnis aufweist. So weckt der Autor von Joh 21 den Eindruck, der Lieblingsjünger sei einer der zwei unbenannten Jünger vom V. 2 und durch den Rückverweis auf Joh 1,35 identifiziert er auch den dort unbenannten Jünger mit dem Lieblingsjünger. (Dieser Rückverweis wird auch noch durch die anderen zwei

Schilderung ihrer Beziehung zueinander erzeugte weitere Spannungen im Text. Aus der Reaktion des Petrus in Lk 5,8 bildete der Verfasser eine kleine Szene in der nur auf diese zwei Jünger und auf ihre Beziehung zueinander und zu Jesus konzentriert wird, die aber den Verlauf der Erzählung vom Fischfang der sieben Jünger stört. Auch die Spannung zwischen V. 11 (Petrus zieht das Netz alleine ans Land) und V. 8 (die anderen Jünger schleppen das schwere Netz) entsteht durch die Hervorhebung des Petrus. Und der syntaktische Bruch zwischen V. 22 und V. 23 kommt durch die Einarbeitung der joh Tradition als Verheißung Jesu an den Lieblingsjünger in das Gespräch mit Petrus zustande.

### 2.3. Joh 21,25

V.25 weicht durch seine hyperbolische Formulierung („die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen“) und im Stil<sup>51</sup> von Joh 21,1-24 ab und stammt darum wahrscheinlich aus einer anderen Hand. In Anlehnung an V.20,30 wollte der Schreiber dieses Verses anmerken, dass trotz Kap.21 längst nicht alles über Jesu Taten geschrieben wurde. Er benutzt dabei eine im rabbinischen und griechischen Schrifttum nicht seltene Floskel. So soll z.B. Rabbi Eliezer ben Hyrkanos, der Schüler des Rabban Jochanan ben Zakkai gesagt haben: „Wenn alle Meere Tinte und alle Rohrstengel Schreibstifte und alle Menschen Schreiber wären, so könnten sie nicht aufschreiben, was ich aus der Schrift und der Traditionswissenschaft gelernt, und was ich von den Gelehrten in der Akademie gehört habe; und doch habe ich von meinen Lehrern nur so viel weggenommen, wie ein Mensch, der seinen Finger ins Meer taucht, und durch das Lehren habe ich nur so viel verloren, wie der Schminkstift zum Schminken aus dem Schminkröhrchen nötig hat.“<sup>52</sup>

---

Verbindungen zur Geschichte von der Berufung der ersten Jünger in Kap 1 verstärkt: der Name des Nathanael in V. 2 und die Anrede Simon, Sohn des Johannes in V. 15-17 – vgl. Joh 1,45; 1,42.) Damit erweist sich der Lieblingsjünger als einer von den ersten Jünger Jesu und auch sein Zegnis (vgl. V.24) gewinnt ein besonderes Gewicht.

<sup>51</sup> καθ'έν ist nur mit εἷς καθ'εἷς in der Ehebrecherin-Perikope 8,9 vergleichbar; die verschränkte Konstruktion der Nebensätze mit dem Hauptsatz; ξωρῆσαι (ein seltener Infinitiv Futuri), ἀντὸν οἶμαι τὸν κόσμον sind dem Evangelisten und auch dem Stil des Kap.21 fremd (vgl. SCHNACKENBURG, 448).

<sup>52</sup> H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch, München, <sup>4</sup>1965, 587.

## DIE VORBEREITUNGEN UND WIRKUNGEN DER UNGARISCHEN NATIONALSYNODE AUS 1848 UND 1849<sup>1</sup>

ZSOLT TAMÁSI<sup>2</sup>

**Abstract.** The Roman Catholic Church was getting into a new situation with the revolutionary changes it planned to standardize his point of view on a national synod in 1848. The documents of the intensive preparations shed light on it, that it is independent of a state, priesthood agreeing in the development of Catholic exterior autonomy drew up different viewpoints on the space of the inner reforms. The Episcopal arm the synodical syllabus sidelined more minor order ideas tightened. Proposals prepared for a canceled national synod in the previous year in 1849 came into the foreground again, ideas making the parliamentary system possible stressed. In 1849 the national synod was not held, but under the revolutionary years worked out, proposals which can be accepted canon law wise in the century's second party the church inner reform, and they constituted grounds for the Catholic autonomy mainly.

**Schlagwörter:** Nationalsynode, Reformpläne, Diozöansynode Siebenbürgens 1848 und 1849

In 1848 wurde der Plan der katholischen ungarisch-nationalen Synode verfasst. Die Gründe für die Nötigkeit der Versammlung der Synode kann man in zwei Gruppen teilen: einerseits die Nötigkeit der gerechtfertigende Rede des kirchlichen Vorstands, im veränderten rechtlichen Rahmen der Revolutionären Rechtspflege, andererseits die, wegen des Wegfallens der Inkraftsetzung der Nationalsynode aus 1822 noch immer aktuellen, sowie die inzwischen aufgetauchten inneren kirchlichen Reformen haben die Ausführungen der Nationalsynode vordringlich gemacht. Die verfassten Reformpläne sind, unabhängig von dem, in 1848 weggefallene Nationalsynode, in 1849 ins Vorfeld geraten. Die Nationalsynode konnte wegen den militärischen Ereignissen wieder nicht stattfinden, aber die Reformpläne sind ständige Begleiter der katholischen kirchlichen Bewegungen aus dem 19. Jahrhundert geworden.

Die Nötigkeit der Einigung der Synode ist im Frühling des Jahres 1848 in allen ungarischen Diözesen sehr schnell erschienen. Eigenartigerweise treffen wir uns mit weitgehend zusammenklingenden Meinungen, als im April-Mai des Jahres 1848 der Akzent auf die Organisation der diozösischen Synode in der

---

<sup>1</sup> This research was supported by the European Union and the State of Hungary, co-financed by the European Social Fund in the framework of TÁMOP-4.2.4.A/ 2-11/1-2012-0001 'National Excellence Program' – (A2-MZPD-12-0172).

<sup>2</sup> Gymnasia Lehrer für Geschichte, Tg. Mures, [tamasizsolt@yahoo.com](mailto:tamasizsolt@yahoo.com)

Eingabe der dekanamtlichen Priesterschaft und den Plänen des diozösenleitenden Bischöfen und den Generalvikaren fällt. Die kirchliche Presse war ab dem ersten Moment der Organisierung entscheidend. Die „Religio und Erziehung“ hat die, die Nötigkeit der diozösischen Lösung heraushebenden Schreibungen ständig publiziert und hat über die sich darauf beziehende und sie vorbereitenden Arbeiten berichtet.<sup>3</sup> Dadurch hat sie die Einheitlichkeit der Vorbereitungen grundsätzlich beeinflusst.

Bei der Konzipierung des diozösischen Plans hat eigenartigerweise im Kreis der Anregender, trotz der Vakanz des Bischofssitzes der Kapitel aus Esztergom und Vác früher und kraftvoller die Organisierung begonnen,<sup>4</sup> als die, sich dazu anschliessenden Bischöfe aus Rozsnyó, Pécs und Székesfehérvár, die auf die diozösischen Thematik unter den ersten Vorschläge gegeben haben. Die offizielle Ankündigung der Nationalsynode erfolgte mit einer bedeutenden Verspätung. Gemäß der am 11. Mai geschiedenen Konzipierung des ersten Synodenplanes, nur am 20. Juli.<sup>5</sup> Inzwischen hat das Problem des Vorstandes den Oberklerus besetzt. Wegen der Vakanz des Primaser Sitzes wollte man den Erzbischof aus Kalocsa für diese Stelle nominieren, er konnte das aber wegen ärztlichen Gründen nicht übernehmen. So ist die Wahl auf den siebenbürger Bischof gefallen, der aber offiziell in der Arbeit der ungarischen Nationalsynode nicht teilnehmen durfte, bis die Union Siebenbürgens mit der Genehmigung des Herrschers sich nicht verwirklichte. Die Verkündung der Union ist kalendarisch fast mit der Ernennung als Primaser des sathmaren

<sup>3</sup> DANIELIK J., „Az egyházi zsinatokról, különösen honunkat illetőleg II”, in *Religio és Nevelés*, V/27. 2. April, V/28. 6. April, V/29. 9. April, V/30. 13. April 1848. Die kirchliche Presse hat auch über die Berufung der Diozösensynoden ständig berichtet. In *Religio és Nevelés*, V/38-39. 14. 18. Mai 1848. Über die Vorbereitungen der Synoden können wir in den Druckspalten der Kirchenberichte Einzelheiten lesen. Das erste Bericht erschien am 14. Mai 1848 in der 38. Nummer.

<sup>4</sup> Das Kapitel aus Gran hat am 2. Mai, der aus Waitzen am 11. Mai gemeldet, dass die Vorbereitungen der Nationalsynode angefangen sein müssen, und dass die Sitzungsprotokolle aus jeder Diozöse eingeschickt werden soll. Gyulaféhevári Érseki és Főkáptalani Levéltár [Karlsruher erzbischöfisches und hauptkapitelisches Archiv] (GYÉFKL), Fond: Püspöki Iratok [Fond: Bischofsschripte] (PI) – 687/1848. – *Az esztergomi főkáptalannak a magyarhoni kath[olikus] egyház valamennyi főpásztoraihoz intézett fölszólítása*, Esztergom, 2. Mai 1848; Váci Püspöki és Káptalani Levéltár. Püspöki Hivatal Iratai. Egyházmegyei Zsinatok, 1848. [Waitzener bischöfisches und kapitelisches Archiv. Bischofssitzschripte. Diozösenbezirkschripte. 1848.] (VPKL) – *Protocollum consistorialia* 1847–1849, 11. Mai 1848.

<sup>5</sup> GYÉFKL, PI. 994/1848. Pest, 1848. július 20.: *Hám János levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz a zsinati pontokról*.

Bischofs Hám János koinzidiert, so wurde schließlich das Problem des Vorstandes am 25. Juni gelöst.

In mehr als einem vergangenen Monat hat der Unterklerus einen sehr intensiven Aufbruchsstimmung begonnen, seine radikalen Reformpläne begann er landesweit mit Hilfe von offizieller und unoffizieller Kommunikation,<sup>6</sup> fast ganz einheitlich auszuarbeiten. Darunter haben seine erheblichen Abänderungsbestrebungen im Bereich von der Folgsamkeit und der kirchlichen Verwaltung neben dem Episkopat auch in der Zivilregierung häftige Besorgnisse ausgelöst. Der letztere, als Anhänger der fried samen Verwandlung, konnte sich gar nicht für einen zufälligen „Palastkampf“ im Inneren der katholischen Kirche freuen.

Die Interpretation des „nationalen“ Charakters der Synode hat nebenher neue Fragen aufgeworfen: wird sich eine ungarische nationale, oder eine katholische Synode aus Ungarn verwirklichen. Gemäß der ersten Möglichkeit der Deutung die, in einer ungarischen Sprache, aber man hätte egal welchen katholischen Ritus der Synode verwirklichen müssen, weil so wären daraus die griechisch-katholischen Ruthenen und die Rumänen ausgeblieben. Die Analyse der Vorbereitung zeigt, dass sich prinzipiell die zweite Deutung verwirklicht hat: gemäß des liberal-nationalen Begriffs haben sich nicht nur die ungarischen, sondern auch die Katholiker aus Ungarn (neben den Römisch-Katholischen auch die Griechisch- und Armenisch-Katholischen, unabhängig von der Ethnie) für die Synode vorbereitet.<sup>7</sup>

Die Vorschläge auf die Ernennung der Bischöfe hatten eine ausragende Bedeutung aus der Sicht der Beziehungsbestimmung zwischen der Kirche und dem Staat. Diese Reform-Vorstellungen zeigen zugleich, welche Grundprinzipien die Meinung der Unter- und Oberklerus bei der Verfassung der kirchlichen Autonomie unterschieden haben. Das pressburger Gerichtswesen aus April 1848 hat zwar mit der Aussage der Religionsgleichheit, der Reziprozität, und mit der Beseitigung des staatsreligiösen Charakters der katholischen Kirche die Erlöschung der staatlichen Eingriffe theoretisch vorhergesehen, während er mit der Legalisierung der ministerialen Regierungsforms aus der kirchlicher

---

<sup>6</sup> Aus diesem Sichtpunkt hat das 12 pünktiger Memoire der budapester Priester die größte Wirkung ausgeübt. Siehe: *Nemzeti Újság*, 23, 26, 28. April 1848., Nr. 683, 684, 686.

<sup>7</sup> MOL, Mikrofilm 795., Religions- und Unterrichtsministeriums Aktenzeichen 4665: *Lemény János beadványa a Vallás és Közoktatási Minisztériumhoz*. 5. August 1848.; MOL, Mikrofilm 795. Esztergomi primási levéltár. Hám János kinevezett primás egyházkormányzati iratai [Grander Primaserarchiv. Kirchenregierungsschri fte von Hám János ausgenannter Primaser]. 640. Kopie: *Erdélyi Vazul nagyváradi görög-katolikus püspök beadványa a Vallás és Közoktatási miniszterhez*. Großwardein, 13. August 1848.; BENDÁSZ I., *Az 1848–1849-es szabadságharc és a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye*, Ungvár, 1997.



Amtsführung auch das in Perspektive gesetzt, daß die Besetzung des katholischen Bischofssitzes sogar von einer Kontrasignatur eines protestanten Ministers abhängig wird.<sup>8</sup>

Wegen der zweiseitigen Charakter der bürgerlichen Rechtspflege hat die katholische Kirche eindeutig formuliert, dass die Ernennung der Bischöfe ausschließlich das Recht der Kirche sein soll, und damit wurden die Grundlagen der katholischen Autonomiebewegungen verfasst, die das Jahrhundert begleitet haben. Während die weittragenden prinzipiellen Zustimmungen aus den Protokollen, Memoiren, und in den Pressen veröffentlichten Stellungnahmen, die vor der Nationalsynode aus 1848 auf jedem Ebene festgelegten klerikalen Konsultationen ganz sichtbar waren, zeigt die Analyse der Dokumente, dass die Oberklerus den Akzent, mit der Anwendung der kirchlichen Rechte eindeutig auf die päpstliche Bestärkung gelegt hat.<sup>9</sup>

Während sie in einer sehr delikaten Gleichgewichtsfrage wegen der kirchlichen Interessenverteidigung mit der Religions- und Unterrichtsministerium mitgewirkt, und die Besetzung des leeren Bischofssitzes durch die landesherrliche Ernennung gedrängt haben,<sup>10</sup> haben sie es trotzdem formuliert, dass sie die landesherrliche Ernennung, die ministeriale Kontrasignatur kanonrechtlich nicht als geltend annehmen werden.

Aus diesem Sichtpunkt ist es relevant, dass in der Verfassung der Thematik der Nationalsynode nur die Bischöfe teilgenommen haben, die über päpstlicher Bestätigung verfügten. Sie haben auch darauf aufgepasst, dass auch der Nationalsynode vorbereitenden Komiteevorsitz nur von den, mit kirchlicher Bestätigung verfügten Bischöfen besetzt werden.<sup>11</sup> Das Gewicht des Themas konnte man vor allem im Bereich des Vorsitzes der Nationalsynode abmessen. Obwohl Hám János selber,<sup>12</sup> der in 1848 staatlich ernannter, aber kirchlich nicht bestätigter Fürstprimas, die Möglichkeit des Vorsitzes von dem, mit kirchlicher Bestätigung verfügter, zwischen den Bischöfen als Rangälter

<sup>8</sup> TÖRÖK J., *A katolikus autonómia-mozgalom 1848–1871. Adalékok a magyar liberális katolicizmus történetéhez*, Budapest, 1941, 17.

<sup>9</sup> TOMCSÁNYI L., *A főkegyúr szerepe a püspökök kinevezésénél*, Budapest, 1922, 53.

<sup>10</sup> ADRIÁNYI G., „Püspökök kinevezése és elmozdítása 1848–1849-ben“, in *Új Ember Kalendárium*, 1999, 49.

<sup>11</sup> Lonovics József, der Erzbischof aus Erlau, Zichy Domokos, der Bischof aus Wesprim, Szcitovszky János, der Bischof aus Fünfkirchen, Rudnyánszki József, der Bischof aus Neusohl, und Ocskay Antal, der Bischof aus Kaschau.

<sup>12</sup> Die Denkschrift von Hám János verstärkt auch, dass auf der Nationalsynode Nádasy Ferenc, der kollotschauer Erzbischof präsiert hätte, weil die Bestätigung der in 1848 ernannten Bischöfe aus Rom nicht angekommen waren. SCHEFFLER J., *Hám János szatmári püspök emlékirata 1848-49-ből*, Budapest, 1928, 11.

geltender einziger Erzbischof, Nádasdy Ferenc annahm,<sup>13</sup> hat der Religions- und Unterrichtsminister, Eötvös József konsequent den Vorsitz von Hám János ins Aussicht gesetzt.<sup>14</sup> Die im Hintergrund erweisliche Spannung zeigt ganz gut, dass die Grundprinzipien, die danach im zweiten Teil des Jahrhunderts erschienen haben, seit dem Beginn der Trennung des Staates und der Kirche ganz konkret festgeknüpft wurden.

Ein ähnlicher Vorgang kann auch im Feld der Besetzung der Bischofsitze in der Deutung der Unterklerus abgegrenzt werden. Einen ausragenden Einfluss unter den Diozösenberatungen hatte der stuhlweißenburger Klerus, der durch eine geheime, demokratisierende, parlamentäre Wahlmethode die Möglichkeit der Alleinwahl der Bischöfe durch die Klerus vorausgesehen hat. Das gedruckte Sitzungsprotokoll der Beratungen<sup>15</sup> gelang in jede der Diozösen, erschien aber auch in der kirchlichen Presse, was die Identifizierung der ähnlichen, demokratischen Lösungsvorschläge auch in den anderen Diozösen weitgehend eingeschränkt hatte.

Die Eigentümlichkeit der parlamentären Regierungsform ist, dass gerade wegen dem Erfolg der katholischen Autonomiebestrebungen, die auch von der Oberklerus beanspruchte Rollenverpflichtung der katholischen Laiengefolschaften<sup>16</sup> in den radikalischen Plänen auf den Vorgang der Bischofsnominierung erweitern wollten. Und obwohl das nicht so sehr allgemein geworden ist, hat die in 1849 von Horváth Mihály geplante Nationalsynode die Möglichkeit einer volldemokratischen Kirchenregierung in sich getragen. Im Fall der, auf der Ebene der Besetzung der Bischofssitze verfassten unter- und oberklerischen Grundprinzipien wurde so erweislich, dass beide Sichtpunktsysteme mit grundsätzlicher Dauerwirkung über die Gesinnung der katholischen Kirche bestimmte. Obwohl die Rolle der Laien laut den radikalistischsten Plänen aus 1848 kanonenrechtlich nicht festgemacht wurde, hat sie das auch

---

<sup>13</sup> LAKATOS A., SARNYAI C. M. (Hg.), *1848/49 és ami utána következett. Válogatott dokumentumok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848–1851 közötti anyagából. (Forráskiadvány)*. Kalocsa, 2001, 67. Pest, 1. August 1848. *Nádasdy Ferenc érsek nemzeti zsinatot hirdető körlevele*.

<sup>14</sup> Esztergomi Prímási Levéltár [Grander Primaserarchiv] (EPL) 1309. Hám János primás 1848-1849 [Hám János Primaser, 1848-1849]. *Eötvös József Vallás és Közoktatási Miniszter levele Hám János esztergomi primáshoz*. Pest 22. August 1848. Ministerial Aktenzeichen: 3911/843, Primaser Aktenzeichen: 166.

<sup>15</sup> OSZK, Kisnyomtatványtár. Kny.1848.2 /130. *Munkálata a' székesfejevári megyebeli papság által 1848-diki május 25-kén és 26-án tartatott tanácskozmányi ülésekből kiküldött egyházi középponti választmányinak*.

<sup>16</sup> ELMER I., *A haza, az egyház és a trón érdekében. A magyar katolikus egyház 1848-1849-ben*, Budapest, 1999, 14.

heute geltende Konsistoriumssystem durch die Wichtigkeit ihrer Rollenverpflichtung grundsätzlich begründet. In der siebenbürger Diözese, die prinzipielle Möglichkeit der Ausbau der, schon aus der Zeit des Fürstentums geltende, vor allem in finanziellen Fragen mit entscheidungbringender Rolle wirkende, Laien und Geistlichen verbindenden gemischten statusähnlichen diozösischen Ratsorganen wurde in jeder ungarischen Diozöse schon in 1848 befürwortet.

Nach dem Drehbuch aus 1848 hätten über die ausgesendeten Synodensynodenpunkte mit der Summierung der Vorschläge der Dechantbezirke die Beschlüsse auf Diozösensynoden verfasst müssen, deren Zusammenfassung den Stoff der Nationalsynode gebildet hätten.

In der Praxis ist aber in den meisten Diozösen nicht zu den vorbereitenden Diozösensynoden gekommen. Grund dafür war, dass in den gehaltenen vorbereitenden Dechantsitzungen (Tschanad, Erlau, Siebenbürgen, Raab, Kollotschau, Fünfkirchen, Stuhlweißenburg, Steinamanger, Waitzen, Großwardein, Wesprim)<sup>17</sup> der, die radikalen Änderungen drängende Unterklerus viel zu heftig aufgetreten hat, so dass das ungarische Episkopat als Folge der Abstimmung mit dem Religions- und Unterrichtsminister die Ausarbeitung der Synodenbeschlüsse nur in einfachen, und meistens geschlossenen klerikalen Versammlungen geplant hat.<sup>18</sup>

In den Diozösen, wo die vorbereitenden Diozösensynoden trotzdem stattgefunden haben (Tschanad, Erlau, Siebenbürgen, Kollotschau),<sup>19</sup> haben die

<sup>17</sup> VPKL Protocollum consistorialia 1847–1849. *Jegyzőkönyve az 1848 augusztus 22-23-24-én tartott középponti választmányinak. Jegyzőkönyve a Veszprémi Megyebeli Papság folyó évi September hó 12-én tartott tanácskozmányi ülésének*; Szombathelyi Püspöki Levéltár. 1848. Nemzeti zsinat. [Die Bischofsarchiven aus Steinamanger. 1848. Nationalsynode.] 16. Juli 1848.: *Megyei köztanácskozmány jegyzőkönyve.*; Veszprémi Püspöki Levéltár [Die Bischofsarchiven aus Wesprim] (VPL), Protocollum exhibitorum. 535/1848. *Megyei köztanácskozmány jegyzőkönyve.* 17. Juni 1848, 771/1848 – 12. September 1848: *Jegyzőkönyve a Veszprémi Megyebeli Papság folyó évi September hó 12-én tartott tanácskozmányi ülésének*; Pécsi Püspöki Levéltár [Die Bischofsarchiven aus Fünfkirchen] Protocollum 1848. 1014/1848; Győri Püspöki Levéltár [Die Bischofsarchiven aus Raab] Miscellane 13. *Jegyzőkönyve a győri püspökmegyebeli Clerus, 1848-ik évi kisasszonyhó 22, 23, és 24-ik napjain tartatott, tanácskozmányának.*

<sup>18</sup> *Ferenc érseknek az Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszterrel június 3-5. között tartott püspökkari találkozóóról és az ez alakalomból folytatott püspökkari tanácskozásokról.* 10/a. Buda, 1. Juni 1848. Erste Meldung. In LAKATOS, SARNYAI, 27.

<sup>19</sup> GYÉFKL, Fond: Egyházmegyei Zsinatok [Fond: Diozösenbezirkschifte] 1085/1848. *Az erdélyi egyházmegyei zsinat jegyzőkönyve*; LAKATOS, SARNYAI, 81–83; *Girk György [kalocsai] püspök, érseki helyettes összefoglalója a megyei tanácskozmányon*

Teilnehmer versucht dieses Forum eigenständig zu interpretieren, damit die Beschlüsse unabhängig von der Nationalsynode geltend werden können. In der Interpretation des unteren Klerus, wegen der kirchenrechtlichen Möglichkeiten der Diözösensynode hat die Gerichtspflege auf einem unterem Niveau als vorteilhafter erwiesen

Gleichzeitig wollten die Kommitatsbischöfe wegen der Vermeidung der Verstöße der kanonenrechtlichen Disziplin die Entscheidungen in Stelle der Haftungsübernahme auf diözösischer ebene auf die Nationalsynode überlassen. Die Summierung der auf die Nationalsynode eingesandten Urteilspläne hat gemäß der derzeitigen Forschungen nicht mehr stattgefunden,<sup>20</sup> so fiel auch die Nationalsynode selber aus. In das graner Primaserzentrum sind die siebenbürger, kollotschauer, rosenauer, fünfkircher, stuhlweißsenburger und graner Vorschläge hineringeraten, beziehungsweise der Auszug der Sitzungsprotokolle erschien in der Zeitschrift der Religion und Unterrichtswesen.<sup>21</sup> Dieser letztere ist auch deswegen sehr wichtig, weil die Vorstellungen, die so von der Öffentlichkeit bekannt wurden, konnten auf Langstrecke die ungarisch-katholischen Kirchenreformbestrebungen bestimmen

In der revolutionären Stimmung, die auf einer sehr breiten Skala bewegende, eine ganze Reihe von Vorschläge verfassende Meinung des Klerus wurde von der Seite der Diözösenleiter in 1848 stufenweise eingeschränkt und sie haben die Ausarbeitung einer solchen Thematik ausgeführt, mit deren Hilfe der institutionale Rechtsschutz und eine gemäßigte disziplinäre Reform in den Vordergrund gerückt haben.

Grundsätzlich haben die Diözösenleiter die Skala der Vorschläge eingeschränkt, aber die, im Vorgang der Herausbildung der Thematik formulierter,

---

*történekről.* Ohne Datum; Egri Főegyházmezei Levéltár [Erlauer hauptdiözösisches Archiv] Synodus 1820-1848. Protocoll 1032/1848; Csanádi Püspöki Levéltár [Die Bischofsarchiven aus Tschanad], Protocol. Exedit ex Exhibit OFF.Dioc. Csanad. 1848. a 1. Jan usque ut Dec. 986/1848.

<sup>20</sup> Vereinzelt sind die Sitzungsprotokolle vor den Ausschusspräsidenten geraten. Zum Beispiel auf dem wesprimer Bistum neben dem siebenbürger Sitzungsprotokoll (registriert am 10. Oktober unter der Nummer 828/1848), unter der Nummer 820/1848 wird ein am 2. Oktober aufgezeichnetes Protokoll mit der Oberschrift: „*Rozsnyói püspök Ő m[é]lt[ósá]ga a Megyei tanácskozmány határozatait a nemzeti zsinatra felterjesztendő némely tárgyak iránt ōméltóságának kellő használat végett átküldi*” bzw. unter der Nummer 822/1848 ein, am 4. Oktober aufgezeichnetes Protokoll mit der Oberschrift: „*Nagym[é]lt[ósá]gu Kalocsai Érsek megyei tanácskozmányának a nemzeti zsinat trágýaira vonatkozó határozatait átküldi*” aufgelistet. VPL Protocollum exhibitorum, 820/1848, 822/1848, 828/1848.

<sup>21</sup> *Religió és Nevelés*, V/38. 14. Mai 1848., V/41. 25. Mai 1848., V/45. 8. Juni 1848.

und im breitem Umfeld verbreitete, unterstützte, aber auf den offiziellen Diozösenberatungen unbeachteten Gesichtspunkte blieben auf langer Strecke entscheidend, und teilweise haben sie auch in der Vorbereitung der in 1849 geplante Synode mitgewirkt.<sup>22</sup>

Die konkreten Vorbereitungen der Nationalsynode aus 1849 sind keineswegs mit einer solchen organisierten archivarischen Datenreihe erforschbar, die im Fall der Vorbereitungen aus 1848 zur Verfügung stehen. Die vorbereitenden Arbeiten aus 1849 sind wegen Quellenmangel schwerer einzudämmen. Der Quellenmangel kann dadurch interpretiert werden, dass die Nationalsynode aus 1849 unter den militärischen Umständen des Freiheitskampfes nur in den letzten Tagen der Revolution angekündigt wurde.

Wegen der vielen militärischen Ereignissen aus dieser Periode gaben es sehr wenige Möglichkeiten für die Organisation der Klerikerkongregation, und wo das trotzdem stattgefunden hat, blieben die Sitzungsprotokolle nur dann bestehen, wenn diese, oder Teile aus diesen irgendeine Presse, oder Publikation veröffentlichte. Die Vergeltung, beziehungsweise die Abänderung der Besetzung des Primaserstuhls war dem Ereignis zu nahe, so auch wenn möglicherweise diese Sitzungsprotokolle ins Zentrum hineingeraten sind, war es wohlbegründet diese, dem Selbstverteidigungsmechanismus der Kirche entsprechend, sowie wegen der Abweisung der politischen Rechenschaftsforderung der Kleriker zu vernichten.

Horváth Mihály, Religions- und Unterrichtsminister, ernannter tschanader Bischof, versuchte die überschattete, mit oberklerikaler Striktion ins Hintergrund gedrängte Vorschläge aus 1848 in die Konsultationen der Nationalsynoden aus 1849 einbeziehen, und so hat er neben der Beteiligung der Gefolgschaften ein parlamentäres Einzelregierungssystem vorprojiziert.<sup>23</sup>

Diese Überlappungen zwischen den zwei Plänen der Nationalsynoden, sowie die Beharrung der Bezirkskleriker neben ihren Vorschlägen, die aus den Sitzungsprotokollen aus 1848 gut ausliesbar sind, zeigen ganz gut, dass die Reformpläne aus 1848 ihre Wirkung auf lange Strecke gut ausgeübt haben. Das in den Kronstädter Blätter publizierte Sitzungsprotokoll der Klerikerver-

<sup>22</sup> Die am 22. Juni 1849 im *Közlöny* erschienene Verordnung unter der 635. Nummer hat den Diözösen vorgeschrieben, dass sie die Sitzungsprotokolle der Beratungen oder der Synoden aus 1848 unterbreiten sollen. MOL H56 Mikrofilm 31154. 64/1849.

<sup>23</sup> Die kritische Ausgabe des originellen Konzepts des Aufrufs: FAZEKAS Cs., „Még egyszer Horváth Mihály autonómia-kongresszussal kapcsolatos felhívásáról (1849)“, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3–4 (1999), 271–275.

sammlung aus dem 11. Juni 1849<sup>24</sup> macht die Feststellung möglich, dass der, während des Freiheitskampfes die Anweisungen des Anzeigeblattes (= *Közlöny*) folgenden, den Freiheitskampf unterstützender Klerus viel öffener auf die nationalsynodischen Pläne von dem tschanader ernannter Bischof, und in der Szemere Regierung als Religions- und Unterrichtsminister geltender Kirchenoberhaupt reagierte.

Ein enger Zusammenhang gibt es zwischen den Besterbungen der Kleriker, die in den Diozösen dechantbezirklich entscheidend waren, und die den Freiheitskampf und Revolution auch politischerweise befürwortet haben, beziehungsweise den Kleriker, die bereit waren sich in den radikalen National-synodenplan aus 1849 einzubeziehen, und die gleichzeitig auch engagierte Unterstützer des Freiheitskampfes waren.

Der betroffene Klerus repräsentierte zumeist die jüngere Altersklasse, die konkludieren lässt, dass sie in den kirchlichen Reformen aus dem zweiten Teil des 19. Jahrhunderts noch als aktive Personen erschienen konnten, und so als die langstreckende Geltendmacher der revolutionären Bestrebungen wurden.

Paralell damit, dass sich die bürgerlichen und politischen Bestrebungen aus 1848 im zweiten Teil des Jahrhunderts stufenweise verwirklichten, entwickelte sich auf dem Anlaß von 1848 die katholische Autonomiebewegung und wurden die innerkirchlichen Reformen eingeführt.

---

<sup>24</sup> GYÉFKL, Fond: Személyi Hagyaték [Fond: Persönlicher Nachlass]. Kovács Miklós püspök. *Zerich Tivadar levele a püspökhöz* (Aus der Brassói Lap Nr. 17. 11. Juni 1849. – *ausgeschrieben dem Bischof von Zerich Tivadar zugesendet*).