



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2019

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

1 / 2019
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA

László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany

Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONIS, Université de Strasbourg, France

Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany

Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany

Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA

Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA

György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany

James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA

Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany

Szabolcs ORBÁN, Babeş-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXIV) 2019
June
1

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

1

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

C O N T E N T S

ATTILA BODOR: Le visioni profetiche e i versetti innici nel libro di Amos5

IULIAN FARAOANU: L'unità della salvezza nel cantico di Mosè
e dell'Agnello (Ap 15,2-4) 21

KRISZTIÁN VINCZE: Die Vernunft als Organ für das Heilige.
Bernhard Weltes Religionsphilosophie
und die Frage nach dem Wesen des Heiligen 38

IONUT EREMIJA IMBRISCA: Gesù modello di educatore 80

ŞTEFAN ŞUTEU: Reform 500. Wycliffe – a key to a Puzzle
between Calvin and Arminius 102

LE VISIONI PROFETICHE E I VERSETTI INNICI NEL LIBRO DI AMOS

ATTILA BODOR¹

Abstract. This essay will briefly examine two literary forms in the Book of Amos: the prophetic visions (Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4) and the doxologies or hymns (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6). However, the purpose of the present research is not to engage in a historical-critical exegesis but to provide an interpretative framework highlighting the function of these passages within the Book of Amos. First, the five prophetic visions in Am 7-9 will be addressed, examining their particular aspects, such as their structure, classification, and impact. Second, the content, the literary context, and the literary purpose of the three doxologies will be studied, assessing the results of previous research.

Keywords: prophecy, Amos, visions, hymns, doxologies, literary forms

In questo saggio presenterò brevemente due motivi o forme letterari nel libro di Amos: le visioni profetiche (Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4) e i cosiddetti versetti innici (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6). Lo scopo di questo lavoro non è quello di effettuare un'esegesi storico-critica, ma di fornire un quadro interpretativo che mette in rilievo la funzione di questi testi nel libro di Amos. In un primo momento, prendiamo in esame le cinque visioni amosiane in Am 7-9, presentando i loro aspetti caratteristici (forma letteraria, classificazione, funzione). In un secondo momento, analizziamo il contenuto, il contesto letterario e l'impatto dei tre versetti innici, presentando in modo critico anche i risultati delle precedenti ricerche.

1. Le visioni profetiche nel libro di Amos

La visione come percezione ottica di una realtà trascendentale è considerata come “un fenomeno basilare della storia delle religioni”². Tuttavia, la feno-

¹ Professore associato; Università “Babeş-Bolyai” – Cluj Napoca; Facoltà di Teologia Romano-Cattolica, Istituto di Teologia Pastorale; RO-510009 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3; email: bodor.attila@icloud.com.

² “Neben dem Traum und anderen Rastern des Offenbarungsempfanges ist die Vision eine Grundgegebenheit der Religionsgeschichte” (M. FRENCHKOWSKI, “Vision I”, *TRE* XXXV, 117).

menologia delle religioni non può dare una definizione chiara, capace di caratterizzare le visioni di ogni cultura e di ogni tempo³.

Anche nella Bibbia ebraica si trovano delle diverse visioni. Il presente lavoro si concentra solo sui racconti delle visioni profetiche⁴ che, come vedremo, presentano una certa similitudine. Nella letteratura profetica possiamo trovare ventidue racconti di visione⁵: Is 6,1-11; Ger 1,11-12.13-16; 24,1-10; 38,21-22; Ez 1-3; 8-10+11,22-25; 37,1-14; 40-48; Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4; Zac 1,8-15; 2,1-4.5-9; 3,1-7; 4,1-6a+10b-14; 5,1-4.5-11; 6,1-8.

Il motivo letterario della visione ha grande rilievo, poiché l'esperienza visiva e quella uditiva costituiscono i mezzi attraverso i quali Dio comunica il suo messaggio (cf. Am 1,1)⁶. L'elemento comune e caratteristico della visione profetica consiste quindi nel fatto che il promotore, l'autore delle visioni è sempre Yahweh, Dio di Israele.

1.1. *Status quaestionis dello studio delle visioni profetiche*

Fino alla metà del secolo scorso l'oggetto primario degli studi sulla visione profetica non era lo stesso racconto biblico, ma quell'esperienza che stava dietro a un racconto di visione. Al centro degli studi stava per esempio: la conoscenza di Dio nelle visioni, la psicologia dell'esperienza profetica, il rapporto tra la visione e la condotta morale e religiosa del profeta⁷.

³ Per una breve presentazione del fenomeno della visione in diverse religioni vedi FRENSCHKOWSKI, "Vision I", 117-124. Si nota che egli non dà una definizione del fenomeno della visione, ma basandosi sui criteri della fenomenologia delle religioni solo classifica le varie visioni.

⁴ I diversi tipi delle visioni vanno distinti, poiché esse divergono molto. Cf. I. WILLI-PLEIN, "Vision", *NBL* III, 1038-1040.

⁵ Questa lista si trova in S. AMSLER, "La parole visionnaire des prophètes", *VT* 31 (1981) 362.

⁶ Gli studiosi presentano la rivelazione di Dio ai profeti attraverso questi due mezzi: esperienza visiva e quella uditiva. Cf. J. L. SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*. Il profeta, i profeti, il messaggio (Roma 1995) 95-110; P. BOVATI - P. BASTA, "Ci ha parlato per mezzo dei profeti". *Ermeneutica biblica* (Cinisello Balsamo 2012) 81-85.

⁷ A. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament*. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung (*AOAT* 292; Münster 2002), 14-17, all'inizio della sua monografia fa un breve riassunto di questi studi. I pionieri più signifi-

Solo a partire degli anni '60 viene spostato l'accento dall'indagine di tipo "psicologico" sull'analisi della forma letteraria delle visioni profetiche.⁸ Ad esempio, nel 1960 Horst, basandosi sulle osservazioni formali, individua tre diversi "tipi letterari" delle visioni profetiche⁹. La maggioranza degli studi recenti, dunque, non esamina l'esperienza profetica della visione, ma cerca da un lato di descrivere le caratteristiche linguistiche, strutturali e la funzione comunicativa delle visioni¹⁰, e dall'altro lato di classificare questo motivo letterario in diversi tipi¹¹. Inoltre, non mancano né i lavori diacronici che studiano la storia, la formazione dei racconti di visione da Amos fino a Daniele¹².

1.2. La forma letteraria, la classificazione e la funzione delle visioni profetiche

Tenendo presente le osservazioni degli studi recenti (cf. 1.1), che il lettore di oggi non ha accesso all'esperienza del profeta che costituisce la base dei racconti di visione, non cerchiamo di descrivere l'esperienza visiva del profeta, cioè il fenomeno della visione (come gli studiosi hanno fatto fino agli anni '60), ma consideriamo anzitutto il modo, la maniera con cui una visione viene descritta. Quindi, in un primo momento presentiamo le visioni profetiche attraverso l'analisi della loro forma letteraria, poi cerchiamo di categorizzarle, infine viene rilevata la loro funzione.

canti di questa ricerca sono: J. Hänel (1923); F. Heussermann (1932); I. Seierstadt (1946). Fino agli anni '60 solo l'articolo di M. SISTER, apparso nel 1934, ("Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel", *MGWJ* 78, 399-430) esaminava i racconti di visione sulla base della loro forma letteraria.

⁸ Per una breve presentazione dello studio recente delle visioni profetiche cf. J. JEREMIAS, "Vision/Visionbericht – II. Altes Testament", *RGG* VIII, 1127-1128, 1127-1128; BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 17-30.

⁹ F. HORST, "Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten", *EvTh* 20 (1960) 193-205.

¹⁰ Cf. per esempio S. REIMERS, *Formgeschichte der prophetischen Visionsberichte* (Diss. Universität Hamburg; Hamburg 1976); BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*.

¹¹ Oltre l'articolo di HORST (cf. nota 9), vedi B. O. LONG, "Reports of Visions Among the Prophets", *JBL* 95 (1976) 353-365.

¹² Così, per esempio, S. NIDITCH, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30; Chico, CA 1983).

1.2.1. La forma letteraria delle visioni

La maggioranza degli studiosi accetta la struttura bipartita dei racconti di visione profetica¹³. Questi racconti, pur divergendo rispetto al tema, all'oggetto e alle circostanze della visione, possono essere divisi in due parti: 1) la visione e 2) il discorso.

La prima parte, *la visione stessa* inizia con a) una forma del verbo ראה¹⁴ alla 1. pers. sg. (per esempio: Am 7,1: הִרְאֵנִי; Am 9,1: (רְאִיתִי); b) questo verbo viene seguito da una frase nominale introdotta con הִנֵּה¹⁵. Si nota però che non si può generalizzare, perché la costruzione ראה + הִנֵּה + frase nominale si trova anche in altri testi (vedi per esempio Es 3,2) e ci sono dei racconti di visione, in cui il verbo ראה non viene seguito da הִנֵּה e una frase nominale, ma da una proposizione oggettiva. Le eccezioni però sono poche: Is 6,1; Am 9,1; Zac 3,1. Si può concludere, quindi, che nella prima parte dei racconti di visione la costruzione presentata è molto tipica.

La seconda parte, *la parte discorsiva* inizia con a) una forma del verbo אמר, il cui soggetto può essere sia Dio che il veggente; b) dopo questo verbo si trova il primo atto locutivo, un discorso diretto che è sempre una domanda o/e un imperativo; c) la visione finisce con un discorso di Dio o di un angelo. Anche in questa parte sono possibili piccole variazioni, ma ciascuna divergenza dallo schema presentato va spiegata separatamente.

¹³ Tuttavia, AMSLER, "La parole visionnaire des prophètes", 359, non individua la struttura bipartita, ma divide i racconti di visione in quattro parti ("formule d'introduction"; "description"; "dialogue"; "parole divine"). Comunque, anche l'analisi di Amsler evidenzia quasi gli stessi elementi che si trovano in una divisione bipartita. Il presente lavoro si basa sull'analisi di Behrens che analizza in modo più dettagliato la struttura dei racconti di visione e riflette meglio gli elementi costitutivi di questi racconti. Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 32-60.

¹⁴ L'indagine di BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 38-39, mostra che la radice הִרָא non è un elemento costituente nei racconti di visione.

¹⁵ Questo tipo di frase, che si trova anche fuori dei racconti di visione, viene considerato come "frase di sorpresa" (*Überraschungssatz*). Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 48-54.

1.2.2. La classificazione delle visioni

Come abbiamo menzionato, ci sono diverse tentazioni di categorizzare le visioni (per esempio: Sister, Horst, Long). Tuttavia, Sicre afferma giustamente che “davanti a tale varietà è possibile che non si riesca mai a giungere ad una classificazione soddisfacente”¹⁶. Perciò non entriamo nella discussione inutile riguardo alla giusta classificazione, ma sulla base del catalogo di Sicre presentiamo i criteri, secondo cui possiamo suddividere le visioni¹⁷:

- 1) i protagonisti (personaggi celesti o terrestri);
- 2) lo scenario (la corte celeste, un luogo concreto o simbolico ecc.);
- 3) l’oggetto della visione (oggetti, animali o persone);
- 4) quale elemento predomina (visivo o uditivo);
- 5) il punto di vista temporale (la visione si riferisce al futuro immediato o a quello meno prossimo);
- 6) il messaggio (condanna o salvezza).

1.2.3. La funzione delle visioni

Abbiamo notato che gli studi recenti non esaminano solo la forma letteraria dei racconti di visione, ma cercano di rilevare anche la funzione di queste costruzioni letterarie abbastanza rigide. Behrens indica due funzioni fondamentali dei racconti di visione profetica: l’annuncio appellativo e la legittimazione¹⁸.

1) Il fatto che la visione viene divisa in due parti con i verbi ראה e אמר indica che l’immagine vista non può essere interpretata in sé, essa rimanda a un discorso. Si nota inoltre che nella prima parte si trova una cosiddetta *Überraschungssatz*, mentre nella seconda parte un imperativo o una domanda. La giustapposizione di questi due elementi (un elemento visivo e un elemento auditivo) di carattere appellativo indica la prima funzione importante di questi racconti: la visione è un appello molto suggestivo, un’annuncio profetica che vuole richiamare l’attenzione del lettore.

¹⁶ SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 99.

¹⁷ Cf. SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 99-101.

¹⁸ Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 61-75.

2) Inoltre, la descrizione della visione alla 1. pers. sg. e הנה con il suo effetto-sorpresa mettono in risalto l'autenticità del messaggio profetico. Il contenuto della visione sorprende innanzitutto lo stesso veggente, il quale indica una visione fuori di sé, proveniente da Dio. Questi mezzi letterari servono a legittimare il profeta¹⁹. Perciò i racconti di visione vengono spesso collegati a un racconto di vocazione (vedi per esempio Is 6, Ger 1, Ez 1).

3) A queste due funzioni trattate da Behrens possiamo aggiungere una terza, messa in rilievo da Sicre: "In alcune occasioni la visione profetica si caratterizza per il coraggio di vedere quello che gli altri non vogliono vedere, in altre si distingue per la capacità di vedere la realtà in maniera profonda, offrendone una lettura nuova"²⁰. Inoltre, la dissertazione di Fornara rileva che la specificità di ogni percezione visiva consiste nel fatto che nello sguardo è pienamente coinvolto il soggetto vedente, con le proprie qualità e le proprie attese e speranze. All'atto visivo partecipa la persona in quanto tale²¹.

1.3. Gli aspetti caratteristici dei racconti di visione in Am 7-9

Tenendo conto dell'analisi generale dei racconti di visione (cf. 1.2), cerchiamo di applicare i risultati di quest'analisi ai racconti di visione in Am 7-9 e di individuare le loro peculiarità.

¹⁹ L'elemento visivo insieme con quello uditivo serve a qualificare la testimonianza profetica. Il testimone viene costituito dal fatto di aver visto e aver udito. Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986) 240-242; BOVATI – BASTA, *Ci ha parlato per mezzo dei profeti*, 81-82. Si nota inoltre che il carattere di legittimazione della visione può costituire un elemento distintivo fra la visione e il sogno, poiché l'ultimo viene attribuito ai profeti soltanto per denigrarli. Cf. J. E. MILLER, "Dreams and Prophetic Visions", *Bib.* 71 (1990) 401-404.

²⁰ SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 105.

²¹ Qui non entro nella discussione della strategia narrativa come questi racconti cercano di risolvere il problema dell'esperienza visiva di Dio. Per questo vedi R. FORNARA, *La visione contraddetta*. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica (AnBib 155; Roma 2004), che tratta in modo dettagliato questo tema.

1.3.1. La struttura delle visioni

La struttura bipartita della visione, descritta sopra, si trova perfettamente anche nelle cinque visioni di Amos, con una sola differenza in Am 9,1, in cui la frase nominale (FN) è sostituita da una frase oggettiva (F. ogg.).

Am 7,1-3	Am 7,4-6	Am 7,7-9	Am 8,1-3	Am 9,1-4
הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	ראיתי + F. ogg.
ואמר + imperativo e domanda di Amos + parola divina	ואמר + impera- tivo e domanda di Amos + pa- rola divina	ויאמר + do- manda di Dio + parola divina	ויאמר + do- manda di Dio + parola di- vina	ויאמר + im- perativo di Dio + parola divina

Le visioni di Amos presentano chiaramente la struttura descritta. Inoltre, le divergenze nella costruzione dei racconti di visione rilevano la particolarità e dinamica di Amos. Si nota che le visioni possono essere raggruppate in tre gruppi:

- 1) le prime due, in cui si trovano l'imperativo e la domanda, il cui soggetto è Amos; in altre parole c'è un'intercessione profetica;
- 2) la terza e la quarta, in cui non c'è imperativo, ma solo una domanda divina, a cui Amos risponde, cioè il profeta parla meno;
- 3) la quinta, in cui parla solo Dio; qui non c'è neanche minaccia, ma solo la sua esecuzione.

Le visioni presentano quindi un crescendo: a partire della terza visione non c'è intercessione, la minaccia diventa più imminente. Forse a livello letterario questa rottura fra le prime due e le ultime tre visioni può essere spiegata con lo scontro di Amasia (Am 7,10-17), che rivela la corruzione profonda di Israele. Perciò dopo lo scontro l'intercessione sembra essere inutile.

1.3.2. La categorizzazione delle visioni

Per quanto riguarda la categorizzazione delle visioni di Amos, esse entrano in questa classificazione:

- 1) i protagonisti sono Dio e Amos;
- 2) lo scenario non è specificato (Am 7,4 sembra rimandare al cosmo, vedi תהוֹם);
- 3) gli oggetti delle visioni sono prevalentemente terrestri (cavallette, fuoco, un canestro di frutta matura);
- 4) l'elemento visivo e quello uditivo sono in armonia, nessuno prevale;
- 5) l'insieme delle visioni suggerisce un futuro non molto lontano, poiché la quinta visione tratta già dell'esecuzione delle minacce;
- 6) il messaggio è di condanna.

1.3.3. La funzione delle visioni

In Am 7-9 si vedono palesemente tutte le tre funzioni notate:

1) Amos usa un linguaggio molto suggestivo. Quindi, non c'è dubbio che le visioni hanno un forte carattere appellativo.

2) Anche la funzione di legittimazione è molto rilevante. Si nota anzitutto che nelle visioni è inserito lo scontro con Amasia, in cui viene contestata l'attività di Amos (cf. Am 7,12). Le visioni servono quindi a legittimare il profeta.

3) Anche la terza funzione notata, quella interpretativa, è caratteristica nel libro di Amos. Le visioni di Amos svelano, infatti, i problemi. Mentre Amasia vuole far tacere il profeta, cioè vuole nascondere la verità, Amos annuncia le sue visioni che rilevano (danno l'interpretazione) che la corruzione descritta in Am 1-6 avranno delle conseguenze negative. In altre parole, Amos vede quello che gli altri non vogliono vedere.

Concludiamo con tre osservazioni riguardo alla macro-struttura. Le visioni di Am 7-9 rimandano a Am 1,1, che accanto alla parola profetica fa riferimento anche alle visioni (אֲשֶׁר חָזָה עַל־יִשְׂרָאֵל). Inoltre, si può notare un certo rapporto tra questa terza parte del libro (7-9) e la prima (1,3-2,13): il tema principale è la minaccia. Infine, si nota un rapporto speciale tra le visioni di Amos e quelle di Zaccaria nel *corpus* dei Dodici Profeti: mentre all'inizio del *corpus* le visioni di Amos descrivono la condanna, alla fine del *corpus* le visioni di Zaccaria proiettano la salvezza.

2. I versetti innici nel libro di Amos

Gli studi dei versetti innici del libro di Amos (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6) concernono anzitutto due questioni: qual è la loro origine e la loro funzione? Gli studiosi propongono molte soluzioni senza un generale consenso²². Ora presentiamo in modo critico le principali teorie degli studiosi riguardo alle cosiddette “dossologie”, affinché emergano le soluzioni meno accettate e quelle più pertinenti di cui tener conto nella nostra analisi.

2.1. Status quaestionis dello studio dei versetti innici nel libro di Amos

1) Secondo una prima posizione (anzitutto quella di Horst e Wolff)²³ questi versetti sarebbero l'opera di un redattore posteriore, che leggendo il libro di Amos avrebbe commentato le profezie con versetti di un unico inno²⁴. Per i rappresentanti di questa posizione queste “dossologie” costituirebbero una risposta all'annuncio del castigo, in cui il lettore può confessare la signoria di Yahweh. Secondo tale punto di vista il ruolo di questi versetti nel libro di Amos non è primario, poiché li considera come osservazioni marginali di un redattore posteriore. Per quanto riguarda la loro funzione, Horst considerava queste parti inniche come *Gerichtsdoxologien* (“dossologie di giudizio”) e rivelava il carattere giudiziario dei versetti. Anche Wolff accentua la funzione giudiziaria delle “dossologie” e presume che questi versetti sarebbero indirizzati contro il santuario di Betel durante la riforma di Giosia.

²² Per la presentazione dettagliata dello studio dei versetti innici in Amos vedi W. BERG, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45; Frankfurt am Main 1974) 53-75; 123-134; 198-205; 213-240.

²³ Cf. F. HORST, “Die Doxologien im Amosbuch”, *ZAW* 47 (1929) 45-54; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton II: Joel und Amos* (BK 14/1; Neukirchen-Vluyn ²1965) 254-256.

²⁴ Alcuni esegeti cercano di ricostruire l'inno originale, le cui parti sarebbero Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6. Vedi per es. la ricostruzione di WOLFF, *Dodekapropheton II: Joel und Amos*, 255; oppure quella di F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969) 102-103. La ricostruzione di un presupposto inno originale si basa sulla similitudine formale (anzitutto la costruzione partecipiale) tra i frammenti innici di Amos e gli inni del libro di Geremia, di Deutero-Isaia e di Giobbe. Tuttavia, finora nessuno studioso ha potuto ricostruire in modo convincente da questi frammenti innici un unico inno originale.

2) L'articolo di Koch ha invece una posizione ben diversa rispetto alla precedente che, nonostante gli studi più recenti, rimane un punto di riferimento per lo studio dei versetti innici di Amos²⁵. Koch contesta le teorie di Horst e Wolff e mette in rilievo l'importanza di questi versetti. Egli esamina, infatti, ogni unità innica in modo separato (non ciascuna come un unico inno) e analizza il rapporto di unità con il contesto. Da quest'analisi emerge che questi versetti innici non sono semplici osservazioni marginali, ma hanno un ruolo importante nel loro contesto letterario²⁶. Koch non attribuisce questi versetti a un redattore tardivo, ma al primo redattore del libro di Amos, che sarebbe stato molto vicino sia all'epoca che al pensiero dell'autore del libro.

3) Dopo il lavoro di Koch l'importanza dei versetti innici non viene contestata, ma la datazione e la funzione di essi vengono dibattute. I risultati degli ultimi studi riguardo a questo tema divergono molto, perciò è impossibile presentare una posizione comune.

A grandi linee, si possono identificare due modi di interpretazione dei versetti innici in Amos:

1) Alcuni studiosi, come Foresti²⁷ e Mathys²⁸, rifiutano la posizione di Koch, secondo la quale i versetti innici sarebbero stati composti all'epoca di Amos oppure durante la prima redazione del libro, e propongono una datazione esilica o post-esilica, come suggerivano anche Horst e Wolff, oppure Berg²⁹ e Crenshaw³⁰. Identificando questi versetti come testi post-esilici, suggeriscono che essi rappresentino un genere pre-apocalittico. Basandosi su queste osser-

²⁵ Cf. K. KOCH, "Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches", ZAW 86 (1974) 504-537.

²⁶ Anche gli studi più recenti riconoscono la pertinenza dell'analisi di Koch e tengono conto dei suoi risultati. Cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995) 56-58; S. PAAS, "Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos", VT 52 (2002) 253-274.

²⁷ F. FORESTI, "Funzione semantica dei brani partecipali di Amos", *Bib.* 62 (1981) 169-184. Egli analizzando le strutture partecipali degli inni arriva alla conclusione che questa struttura è caratteristica solo nell'epoca post-esilica.

²⁸ H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132; Freiburg – Göttingen 1994).

²⁹ Cf. BERG, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch*.

³⁰ Cf. J. L. CRENSHAW, *Hymnic Affirmation of Divine Justice. The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (SBL DS 24; Missoula 1975).

vazioni, Foresti e Mathys attribuiscono due funzioni a questi versetti: punitiva ed escatologica.

2) Altri studiosi invece argomentano per un'origine antica e datano i versetti innici di Amos nell'epoca preesilica. Dijkstra³¹ rifiuta l'analisi di Foresti e dimostra che gli inni con la struttura participiale non sono caratteristici esclusivamente dell'epoca post-esilica. Recentemente, anche Cox³² accenna delle similitudini tra le parti inniche di Amos e i testi del Vicino Oriente Antico del periodo preesilico. Si nota, dunque, che gli ultimi studi tendono a identificare i testi innici come parti preesiliche del libro di Amos³³. Tuttavia, sembra che nessuna posizione abbia degli indizi sufficienti così da poter determinare in modo convincente l'origine di questi versetti, perciò l'esame della funzione di questi versetti deve basarsi anzitutto sulle analisi sincroniche, che cercano di determinare la loro funzione sulla base del contesto letterario.

2.2. *Analisi di Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6: contenuto, contesto letterario e funzione*

All'inizio di questa parte del lavoro indichiamo quelle osservazioni degli studiosi presentati, che sembrano essere convincenti e che non sono state contestate dalla maggioranza degli esegeti o dagli studi recenti:

1) i versetti innici nella composizione del libro di Amos occupano delle posizioni assolutamente privilegiate (cf. Koch)³⁴;

2) sembra che queste cosiddette "dossologie" non costituiscano un elemento strano, un'aggiunta molto posteriore nel libro di Amos (cf. Horst, Wolff, Berg,

³¹ Cf. M. DIJKSTRA, "Textual Remarks on the Hymn-Fragment Amos 4:13", *Lasset uns Brücken bauen...*. Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (ed. K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN) (BEATAJ 42; Frankfurt am Main 1998) 245-253.

³² Cf. G. M. COX, "The 'Hymn' of Amos: an Ancient Flood-Narrative", *JSOT* 38 (2013) 81-108.

³³ In questa direzione va anche PAAS, "Seeing und Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos", 253-274, che analizza le parti inniche di Amos insieme con le visioni, e identifica sia le visioni che i versetti innici come testi preesilici che sarebbero composti nella stessa epoca, ossia nel periodo preesilico.

³⁴ La maggioranza degli studiosi accetta quest'osservazione di Koch. Cf. per esempio P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2; Roma 1995) 168; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, 56-58.

Crenshaw, Foresti, Mathys), ma siano parti costitutive di Amos (cf. Koch, Dijkstra, Cox); questo significa per la nostra analisi che è giusto cercare delle corrispondenze con il resto del libro (cf. Paas);

3) sembra che il contenuto e il contesto giudiziario/punitivo sia in questi versetti rilevante (cf. Horst, Foresti, Mathys);

4) ciascuna “dossologia” va interpretata nel suo contesto letterario e non va ricostruito un inno ipotetico (cf. per esempio, Wolff);

5) infine, non vanno trascurati due aspetti rilevanti: l’importanza dell’immagine della creazione e dei nominativi divini³⁵.

Ora tenendo presente queste osservazioni cerchiamo di presentare una breve analisi di questi versetti che concerne le seguenti domande: qual è il contenuto (2.2.1), il contesto letterario (2.2.2). Quest’analisi serve a poter determinare l’impatto, cioè la funzione di questi testi (vedi 2.3).

2.2.1. Contenuto

In modo schematico presentiamo le immagini e i nominativi divini:

Am 4,13	Am 5,8-9	Am 9,5-6
<ul style="list-style-type: none"> - plasmatore delle montagne - creatore del vento - chi manifesta il pensiero - chi fa (del)l’aurora oscurità - chi cammina sulle alture 	<ul style="list-style-type: none"> - chi fa le Pleiadi e Orione - chi muta in mattino l’ombra + il giorno in notte - chi chiama le acque del mare + le spande sulla terra 	<p>אדני יהוה הצבאות</p> <ul style="list-style-type: none"> - chi tocca la terra + conseguenze - chi costruisce nel cielo il suo podio - chi chiama le acque del mare + le versa sulla terra
יהוה אלהי־צבאות	<p>יהוה</p> <p>v. 9: chi scatena la rovina</p>	יהוה

³⁵ Vedi per esempio BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, 169; 173; 189; 373-374, che rilevano l’importanza del motivo della creazione.

Come si vede già in questo schema, questi versetti concernono due temi:

- 1) presentazione di Dio con immagini metaforiche;
- 2) la rivelazione del nome di Dio (ricorre in ciascun'unità שמו "suo nome").

Da un lato si nota che queste immagini mirano a rilevare la potenza, la forza creatrice, la signoria di Dio. Queste immagini sono cosmiche e rimandano alla creazione. Questi versetti, infatti, fanno riferimento al racconto della creazione: evocano più specificamente la creazione della luce in Gen 1,3-5, il racconto del diluvio in Gen 6-9. Tuttavia, in Amos non si tratta della creazione, poiché Dio si presenta come il creatore che disfa ciò che aveva fatto all'inizio: la luce diventa oscurità. Dall'altro lato va considerato anche che la rivelazione del nome di Dio rimanda al libro dell'Esodo oppure alla storia dei patriarchi, in cui Dio si presenta con il suo nome. Quindi, il contenuto di queste cosiddette dossologie consiste nella presentazione di Dio creatore e rivelatore, che ora sta per de-creare la creazione.

Tuttavia, va menzionata una difficoltà esegetica: le corrispondenze con la Genesi e l'Esodo vanno considerate con una certa cautela, poiché – come abbiamo visto ci sono degli indizi che spingono alcuni studiosi a considerare i testi innici di Amos dell'epoca preesilica, mentre la maggior parte degli studiosi considera la Genesi e l'Esodo (anzitutto i testi della cosiddetta fonte P che riguardano i nostri temi) dell'epoca post-esilica³⁶. Perciò è difficile stabilire quale testo dipenda dall'altro. Quindi, nonostante i temi della creazione e la rivelazione del nome di Dio, le dossologie amosiane non vanno interpretate mediante i racconti della creazione e della rivelazione divina dell'Esodo.

A nostro avviso, dunque, il contenuto di questi versetti innici non è altro che una teofania divina³⁷, in cui Dio rivela la sua forza creatrice (Dio è Signore sul caos primordiale) e quella de-creatrice (Dio è Signore anche sul caos morale), in cui vengono coinvolti anche gli elementi del cosmo. Si nota che una teofania

³⁶ Cf. per esempio, A. DE PURY, "P^s as the Absolute Beginning", *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (ed. T. RÖMER – K. SCHMID) (Leuven 2007) 99-128. Tuttavia, la datazione post-esilica della fonte P non esclude la possibilità dell'esistenza di diversi racconti di creazione e di un'epopea dell'esodo (cui elementi appaiono in Am 2,9-10; 3,1-2) nell'epoca preesilica, a cui Amos avrebbe avuto accesso. Tuttavia, a nostro avviso, è meglio evitare i riferimenti diretti alla Genesi o all'Esodo, poiché noi conosciamo solo i cosiddetti testi canonici e non quelli racconti antichi che Amos conobbe.

³⁷ Anche BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos, 373-374*, rilevano questo aspetto.

divina appare nei momenti molto importanti (cf. Sinai, Es 19-40) o molto difficili (cf. Sal 18). Ora, occorre vedere quale sia il momento in cui appare Dio nei versetti innici di Amos.

2.2.2. Contesto letterario

Anche questo viene presentato in modo schematico:

Am 4,13	Am 5,8-9	Am 9,5-6
4,6-12: I tentativi di Dio di far ritornare a lui il suo popolo	5,7-13: Annuncio del castigo	9,1-10: Il Signore comanda la distruzione finale

Possiamo notare che il contesto è giudiziario: Dio denuncia i peccati di Israele: fa ricordare la sua bontà (4,6-12), poi annuncia il castigo (5,7-13), la distruzione sempre più imminente (9,1-10). Quindi, questi inni, che secondo la nostra analisi sono teofanie, appaiono nei momenti della disperazione e del giudizio divino.

2.3. La funzione dei versetti innici nel libro di Amos

Basandosi su quest'analisi (2.2), cerchiamo di rilevare la funzione dei versetti innici nel libro di Amos. Ci domandiamo quale sia l'impatto di questi inni, cioè la teofania, l'apparizione di Dio nei momenti del giudizio e del castigo.

1) Come già menzionato, questi inni hanno ovviamente una funzione strutturale e, a nostro avviso, costituiscono il centro o la conclusione dei rispettivi passi. Durante la lettura di questi inni il lettore certamente si ferma, poiché il contenuto è diverso, è più maestoso.

2) Inoltre, essi danno un'enfasi ai rispettivi annunci di castigo. Questi versetti innici mettono in risalto che colui che annuncia il castigo è Dio stesso (vedi il ritornello: יהוה שמו "Yahweh è il suo nome"). Cioè non è il profeta che denuncia i peccati di Israele ma il Dio creatore che può disfare la sua creazione e riportare Israele al suo stato originale, alla non-esistenza.

3) Si nota che la ripetizione del nome di Dio non è causale: Yahweh, il Dio di Israele, è colui che crea il cosmo, condanna i popoli, guida e punisce il suo

popolo e infine a causa della corruzione di Israele sta per disfare la sua creazione. Questi inni collegano, dunque, la creazione e la distruzione con il soggetto comune: Yahweh.

4) Infine, si nota che la teofania cambia tutto: dopo la teofania il mondo non può essere come prima. Tuttavia, qual è l'impatto della teofania? Si nota che dopo questi inni non avvenne la distruzione totale dei nemici come per esempio nel Sal 18. Perciò si deve usare con cautela il termine *Gerichtsdoxologien* (Horst) e anche quello della teofania, poiché i malvagi di Israele non vengono sterminati. Dopo questi inni si trovano solo lamenti funebri oppure annunci di castigo. Qual è allora il senso di questi versetti innici, cioè delle teofanie? Secondo la nostra opinione, la funzione primaria di questi versetti è di dare speranza, di rassicurare i poveri, gli indigenti, che il loro Dio, cui nome è Yahweh, è potente. Quindi, la loro sorte non è senza speranza.

Bibliografia

- AMSLER, S., "La parole visionnaire des prophètes", *VT* 31 (1981) 359-363.
- BEHRENS, A., *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung* (AOAT 292; Münster 2002).
- BERG, W., *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45; Frankfurt am Main 1974).
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986).
- BOVATI, P. – BASTA, P., "Ci ha parlato per mezzo dei profeti". *Ermeneutica biblica* (Cinisello Balsamo 2012).
- BOVATI, P. – MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2; Roma 1995).
- COX, G. M., "The 'Hymn' of Amos: an Ancient Flood-Narrative", *JSOT* 38 (2013) 81-108.
- CRENSHAW, J. L., *Hymnic Affirmation of Divine Justice. The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (SBL DS 24; Missoula 1975).
- CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969).
- DIJKSTRA, M., "Textual Remarks on the Hymn-Fragment Amos 4:13", "Lasset uns Brücken bauen...". *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Cambridge 1995

- (ed. K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN) (BEATAJ 42; Frankfurt am Main 1998) 245-253.
- FORESTI, F., “Funzione semantica dei brani partecipali di Amos”, *Bib.* 62 (1981) 169-184.
- FORNARA, R., *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (AnBib 155; Roma 2004).
- FRENSCHKOWSKI, M., “Vision I”, *TRE XXXV*, 117-124.
- HORST, F., “Die Doxologien im Amosbuch”, *ZAW* 47 (1929) 45-54.
- , “Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten”, *EvTh* 20 (1960) 193-205.
- JEREMIAS, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995).
- , “Vision/Visionbericht – II. Altes Testament”, *RGG VIII*, 1127-1128.
- KOCH, K., “Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches”, *ZAW* 86 (1974) 504-537.
- LONG, B. O., “Reports of Visions Among the Prophets”, *JBL* 95 (1976) 353-365.
- MATHYS, H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132; Freiburg – Göttingen 1994).
- MILLER, J. E., “Dreams and Prophetic Visions”, *Bib.* 71 (1990) 401-404.
- NIDITCH, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30; Chico, CA 1983).
- PAAS, S., “Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos”, *VT* 52 (2002) 253-274.
- PURY, A. DE, “P^s as the Absolute Beginning”, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (ed. T. RÖMER – K. SCHMID) (Leuven 2007) 99-128.
- REIMERS, S., *Formgeschichte der prophetischen Visionsberichte* (Diss. Universität Hamburg; Hamburg 1976)
- SICRE DÍAZ, J. L., *Profetismo in Israele. Il profeta, i profeti, il messaggio* (Roma 1995).
- SISTER, M., “Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel”, *MGWJ* 78 (1934) 399-430.
- WILLI-PLEIN, I., “Vision”, *NBL III*, 1038-1040.
- WOLFF, H. W., *Dodekapropheton II: Joel und Amos* (BK 14/1; Neukirchen-Vluyn ²1965).

L'UNITÀ DELLA SALVEZZA NEL CANTICO DI MOSE E DELL'AGNELLO (AP 15,2-4)

IULIAN FARAOANU¹

Abstract: This paper deals with some ecclesiological and scriptural features of the hymn sang by the victors of the new exodus in Rev 15,2-4. The dominant ideas are the unity and continuity between the two biblical alliances. The hymn reveals the unity between the song of Moses and the song of the Lamb, between the people led by Moses and the people led by the Lamb. The author refers to a single exodus and a single history of salvation. Another reflection considers the Scriptural quote contained in Rev 15,2-4. In this way comes the question of the use of sacred Scriptures in the Apocalypse. John has in mind a unique and united Scripture describing the intervention of God's deliverance to lead his chosen ones into the new Jerusalem.

Keywords: Moses; Lamb; song; Exodus; salvation; Holy Scripture; people of God.

1. Il cantico di Mosè, servo di Dio

Ap 15,2-4 pare sia è l'unico inno dell'Apocalisse che ha un titolo². Nel testo l'autore presenta il canto intonato da coloro che avevano vinto sulla Bestia, la sua immagine e il numero del suo nome. I vincitori³ stanno ritti sul mare di cristallo e cantano «il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello», espressione unica nell'Apocalisse, che richiama l'Antico e il Nuovo Testamento.

Ap 15,2 introduce nell'atmosfera dell'esodo di Israele, con l'allusione al mare di cristallo. Il mare è misto al fuoco, simbolo del giudizio, ed è trasparente, per-

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iași; str. Bd. Carol I, nr.11; 700506 Iași, România; email: faraoanu@yahoo.com

² B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2004, 29.

³ C. DOGLIO, «Il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello», in E. BOSETTI – A. COLACRAI, (a cura di), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, 560: l'unica volta nell'Apocalisse in cui si usa il plurale di „ho nikôn”.

ché purificato⁴. I vincitori trionfanti stanno ritti e cantano il cantico di liberazione, intonato dopo la nuova uscita dall'Egitto.

In questa scena appare Mosè, riferimento chiaro all'Antico Testamento. Secondo alcuni studiosi, l'espressione «canto di Mosè»⁵ è l'unica citazione esplicita anticotestamentaria nel libro dell'Apocalisse. Tuttavia, non è una citazione esatta, bensì un riferimento tematico. La fonte di ispirazione può essere sia Es 15,1-18, che Dt 32,1-43⁶.

La prima fonte di ispirazione per Ap 15,3-4 è considerato appunto il testo di Es 15,1-17. Es 15,1 parla del canto del mare, intonato da Mosè e dal popolo dopo l'uscita dal mare. Gli elementi comuni ad Es 15 e Ap 15 sono: «il canto o il cantare», «il mare», «Mosè, servo di Dio» (Es 14,31), «l'agnello», la polemica con gli idoli e le piaghe che richiamano immagini di vittoria e di liberazione nell'Esodo⁷. Su ventidue vocaboli di Ap 15,3-4, circa sedici sarebbero ripresi da Es 15. Sembra poi, che il cantico ricalchi l'esodo, anche nella prospettiva dell'oppressione. L'antico Egitto, ora è Roma, il faraone è l'imperatore romano e le piaghe sono i flagelli delle coppe. Dal punto di vista tematico poi, il cantico richiama la fedeltà di Dio, il giudizio dei nemici e la liberazione degli eletti. Tuttavia, non si può supporre una dipendenza letteraria⁸, perché Ap 15,3-4 è generico e non allude a eventi pre-

⁴ Cfr. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 120.

⁵ A parere di Doglio, 564, probabilmente è un genitivo soggettivo, «di Mosè». I canti di Mosè e dell'Agnello sarebbero interpretati dai rappresentanti dei popoli delle due alleanze.

⁶ Cfr. J. F. WALVOORD, *The Revelation of Jesus Christ*, Moody Press, Chicago (IL) 1989² (1966¹), 228; G. K. BEALE, *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, 792-793; B. WITHERINGTON III, *Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 206. D. E. AUNE, *Revelation 6-16*, Thomas Nelson, Nashville 1998, 872, fa notare che un altro riferimento ad un canto di Mosè esiste nel Sal 90,1.

⁷ Cfr. R. H. CHARLES, *Revelation*, II, T&T Clark, Edinburgh 1921, 34-35; R. H. MOUNCE, *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, 287; J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Theologischer Verlag, Zürich 2001³ (1984¹), 158. Per G. B. CAIRD, *Revelation*, Hendrickson, Peabody 1999, 197, altri elementi richiamati sarebbero il fumo del Sinai e la tenda dell'alleanza. Per AUNE, 863.872, Is 12,1-6 potrebbe riflettere temi presi da Es 15.

⁸ Secondo J. DU RAND, «The Song of the Lamb because of the Victory of the Lamb», in *Neotestamentica* 29 (1995), 204, non esistono citazioni esplicite di Es 15 in Ap 15. Cfr. AUNE, 903.

cisi (il passaggio del mare; lo scatenarsi delle dieci piaghe). Inoltre, il canto di Ap 15 ha molte affinità con le dossologie dell'Apocalisse⁹.

La seconda fonte di ispirazione per Ap 15,2-4 può essere Dt 32¹⁰. Per Dt 31,30 Mosè stesso è l'autore del canto, che dovrà essere insegnato al popolo (cfr. Dt 32,44). Esistono una serie di elementi comuni anche tra Ap 15 e Dt 32: il vocabolario comune («vere», «via», «opere», «santo¹¹»); l'ordine identico nella sequenza delle parole «erga», «hosoi», «hosios»; le somiglianze tematiche legate alla guerra e alla liberazione. Inoltre, esiste la stessa idea di un Dio Creatore, Giudice e Salvatore e della grandezza del nome del Signore, conosciuta mediante le sue opere e le sue vie nella storia¹².

L'ispirazione da Dt 32 sarebbe confermata da una sua rilettura nella tradizione targumica e sviluppata nella lettura del poema nel culto sinagogale. Dt 32 sarebbe interpretato come un *rib* nei *Targumim*, e manifesterebbe l'ira e i giudizi divini contro l'idolatria. Il cantico sarebbe così un testimone dell'operato di Dio, riletto come annuncio dell'intervento finale di Dio nell'escatologia. Su questa linea, il cantico di Mosè diventerà il cantico dell'Agnello, intonato dai vincitori contro la Bestia. Sia Dt 32, che Ap 15 si situano nel contesto del progetto divino caratterizzato da giudizio e salvezza. Dio giudica e distrugge le forze del male che inducono all'idolatria e salva gli eletti. Quindi, gli eletti devono riconoscere l'unico Dio nei suoi interventi, portare la battaglia contro l'idolatria e mantenere la fedeltà per avere la stessa sorte dell'Agnello risorto.

Oltre alla menzione di Mosè, in Ap 15,3-4 c'è l'apposizione «servo di Dio», titolo che non è molto frequente nell'Antico Testamento (cfr. 2Re 18,12; 2Cr 1,3; 24,8; Dn 9,11), e non ricorre neanche in Dt 32. Probabilmente, Mosè viene defi-

⁹ Cfr. R. MEYNET, «Le Cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau», in *Gregorianum* 73 (1992), 19-55, 43-45.

¹⁰ Cfr. J. MASSYNGBERDE FORD, *Revelation*, Doubleday, Garden City 1980, 247; W. FENSKE, «„Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes“ (Apokalypse des Johannes 15,3f.)», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999), 250-264; DOGLIO, 565-683.

¹¹ Difficoltà fa il termine „hosios” (ricorre ancora in Ap 16,5), riferito a Dio, perché raramente si riferisce alla divinità nell'Antico Testamento (cfr. Dt 32,4; Sal 144,17). Secondo R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, T&T Clark, Edinburgh 1993, 303-304, „hosios” si riferisce alla qualità dell'unico e vero Dio, mentre „haghios” fa riferimento alla santità partecipata alle creature.

¹² Cfr. MASSYNGBERDE FORD, 257; DOGLIO, 570.

nito servo di Dio per sottolinearne l'inferiorità nei confronti dell'Agnello, messo sullo stesso piano di Dio nell'Apocalisse¹³. Esiste un parallelismo con Eb 3,5, in cui Mosè è chiamato servo di Dio, in paragone con Cristo, il Figlio fedele. Per comprendere meglio l'idea «servo di Dio», si deve tener conto che, nell'Apocalisse, la qualifica di «servi» è applicata spesso ai cristiani¹⁴.

Anche nel contenuto, il cantico di Ap 15,2-4 si ispira a diversi testi dell'Antico Testamento¹⁵. Molte espressioni di Ap 15,3-4 sono prese da diversi libri antico testamentari: «grandi e mirabili sono le tue opere» (cfr. Es 15,11; Sal 92,5; 98,1; 111,2; 139,14); «Signore Dio onnipotente»¹⁶ (cfr. Am 3,13; 4,13); «giuste e veraci le tue vie» (cfr. Dt 32,4; Sal 145,17); «le nazioni verranno» (cfr. Sal 86,9-10; Ml 1,11)¹⁷; «chi non temerebbe il tuo nome?» (cfr. Ger 10,6-7; Sal 86,9). Quest'ultima espressione potrebbe esprimere l'universalità del riconoscimento e dell'adorazione di Dio da parte delle nazioni¹⁸. L'idea della salvezza delle nazioni (cfr. Is 2,4; 66,23; Sal 86,9; Ml 1,11) è accentuata in Ap 15. Parallelamente, l'espressione «grandi e mirabili» elogia in stile innico le opere grandiose di Dio a favore di Israele (cfr. Tb 12,22; cfr. anche Dt 28,59-60)¹⁹.

A livello tematico, ci sarebbero alcune affermazioni comuni a Es 15 e Ap 15: a) le opere e i giudizi di Dio sono atti di liberazione del popolo (Es 15,1-12; Ap 15,3-4); b) il popolo redento serve Dio nel santuario celeste (Es 15,13.17; Ap 15,2- il mare di fronte al trono); c) le nazioni temeranno Dio (Es 15; Ap 15,3-4), che è superiore agli dèi²⁰. Le tematiche di Ap 15 sono incluse in un quadro con due coordinate: da una parte, la liberazione e la salvezza e dall'altra, il giudizio giusto di Dio²¹.

¹³ Cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, 286.

¹⁴ Cfr. FENSKE, 257-258.263.

¹⁵ Cfr. G. E. LADD, *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1972, 205.

¹⁶ L'espressione «Signore, Dio Onnipotente» ricorre sette volte nell'Apocalisse: Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22.

¹⁷ Cfr. CHARLES, 36; BEALE, 794.

¹⁸ Cfr. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 121-122. Secondo lo stesso autore, *The Climax of Prophecy*, 302-303, Ger 10,6-7 e Sal 86,8-10 esaltano la superiorità di Dio di fronte agli idoli.

¹⁹ Cfr. BEALE, 794; DOGLIO, 570.

²⁰ Cfr. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 301-302.

²¹ Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse, visione di un mondo giusto*, Queriniana, Brescia 1994, 114.

Ap 15,2-4 si ispira dunque all'antico esodo e alla sua interpretazione negli altri scritti dell'Antico Testamento (la liberazione in Is 12; Sal 105)²². Secondo il suo stile però, l'autore dell'Apocalisse rielabora i testi dell'Antico Testamento. In primo luogo, i titoli per disegnare Dio, diventano in Ap 15, «Signore onnipotente»²³ e «Re delle genti». In secondo luogo, l'aggettivo «dikaios», riferito a Dio in Dt 32, diventa «dikaiai», detto delle «vie» in Ap 15. Infine, non c'è l'esortazione a «dare grandezza a Dio», come in Dt 32, ma si allude ad opere grandi²⁴. In questo modo, Giovanni di Patmos, offre una nuova versione del cantico di Mosè, in cui proclama con nuovi termini la nuova liberazione.

Le modifiche dei testi anticotestamentari in Ap 15 però, sono soprattutto a livello tematico. In primo luogo, si può osservare come il cantico non parli più di Israele, ma di tutti i popoli. Le opere di Dio, che rivelano il suo giusto giudizio, devono portare le nazioni a glorificare e temere Dio (le stesse nazioni offriranno la loro gloria e il loro onore in Ap 21,24-26). Si tratta implicitamente, di un invito alla conversione²⁵, perché tutte le genti vengano e si prostrino davanti al Dio²⁶.

In secondo luogo, Dio è definito il «Re delle genti», che ha giudicato il male ottenendo la vittoria e «Signore onnipotente», che guida tutta la storia, dominando su tutte le cose²⁷. Il cantico può essere considerato una celebrazione del dominio di Dio sulla storia, a partire dalla creazione, passando per gli interventi nella storia di Israele, fino all'atto di salvezza in Cristo morto e risorto²⁸.

Le azioni di Dio nell'Apocalisse richiamano quelle dell'esodo: gli interventi per condurre gli idolatri alla conversione (Ap 8-11) e la salvezza del popolo

²² Cfr. BEALE, 799. Secondo R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 298-300, Is 12 interpreta Es 15 in linea escatologica e universalistica.

²³ Secondo BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 46, il sintagma «Signore onnipotente» può essersi ispirato alla nota espressione «il Signore, Dio degli eserciti» (2Sam 5,10; Ger 5,14; Os 12,6). Si sottolinea la supremazia di Dio e la sua potenza che non tollera altri dèi.

²⁴ Cfr. DOGLIO, 570.

²⁵ Secondo BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 308, il risultato del giudizio divino e della testimonianza della Chiesa sarebbe la conversione delle genti in Ap 15,4 e 11,3-13.

²⁶ Cfr. P. PRIGENT, *Apocalisse*, Borla, Roma 1985, 477; DOGLIO, 572-573.

²⁷ Cfr. CAIRD, 198-199; BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 46; BIGUZZI, 286.

²⁸ Cfr. M. E. BORING, «The Theology of Revelation. „The Lord, Our God the Almighty reigns”», in *Interpretation* 40 (1986), 257-269, 267-268.

nella persona della Donna, messa in salvo in Ap 12. Ma, l'agire universale di Dio (il «Pantocrator» delle genti), supera l'antico esodo²⁹.

Il cantico di Mosè, ispirato sia ad Es 15, sia a Dt 32, è un inno di vittoria per il giudizio divino sui nemici e per la liberazione a favore del popolo di Dio.

2. Il cantico dell'Agnello

L'espressione «il cantico dell'Agnello»³⁰ è unica nell'Apocalisse, perché nei brani precedenti, il riferimento era al «canto nuovo» (cfr. Ap 5,8-14; 14,3).

Il cantico dell'Agnello in Ap 15, può essersi ispirato al Sal 85 LXX, salmo che ha ricevuto una rilettura cristiana, sulla linea della tipologia³¹. Un altro possibile legame può essere ipotizzato con Ger 11,19 (l'agnello condotto al macello), tenendo presente la ricorrenza della stessa parola «arnion». Inoltre, in Ger 11,20 c'è il richiamo alla giustizia di Dio, da mettere in parallelismo con il grido di giustizia da parte dei martiri in Ap 6,9-11³².

Tuttavia, la menzione dell'Agnello in Ap 15,3 è un chiaro indizio neotestamentario. Il cantico dell'Agnello, deve essere riferito al Cristo e alla salvezza da lui ottenuta mediante il sacrificio, la morte e la risurrezione. La menzione dell'Agnello è allusione implicita al suo sangue, mediante il quale i redenti possono conseguire la vittoria (cfr. Ap 7,14; 12,11). L'Agnello è l'artefice dell'esodo, mediante il sangue versato per molti³³.

L'Agnello non è soltanto il Redentore, ma anche Colui che guida il popoli nell'esodo escatologico, Colui che combatte con i nemici per mettere in salvo il suo popolo. Il cantico di Ap 15,3-4 è chiarito così anche dalle tradizioni sulla guerra messianica nell'esodo escatologico. Nella guerra, Cristo conduce la bat-

²⁹ Cfr. BIGUZZI, 286.

³⁰ Secondo Aune, 873, l'espressione «il cantico dell'Agnello» sarebbe una glossa successiva, come lo sono le aggiunte di «Agnello» in diversi passi dell'Apocalisse (7,9.10; 14,4.10; 21,22.23). Non ci sono però argomenti sufficienti per sostenere questa tesi. L'immagine dell'Agnello è poi fondamentale per il libro di Giovanni.

³¹ Cfr. FENSKE, 258-259.

³² Cfr. DU RAND, 206.

³³ Cfr. BIGUZZI, 286.

taglia per instaurare il Regno di Dio. L'esito della battaglia si ha nell'immagine dell'Agnello vittorioso insieme ai 144.000 eletti (Ap 14,1-5)³⁴.

Lo sfondo del cantico dell'Agnello è il nuovo esodo, confermato dall'allusione al mare di cristallo, diverso dall'antico mare dell'esodo. Ora, il mare è purificato ed è dominato, perché ci si può stare sopra (cfr. Ap 15,2).

In questo esodo escatologico, coloro che cantano il cantico sono i vincitori³⁵ sulla Bestia. Il participio presente (vincitori in Ap 15,1) potrebbe essere un argomento a sostegno della tesi della continuità con la storia passata, accentuando il flusso ancora in corso di vincitori³⁶. Si deve tener conto del simbolismo e intravedere nei vincitori la figura dei redenti, sia quelli del passato, che si trovano nel cielo, sia i fedeli nel cammino verso la Gerusalemme escatologica³⁷.

Il cantico di Ap 15 si comprende meglio³⁸ se si mette in parallelo con il cantico nuovo di Ap 14,1-5. In ambedue i testi, sono presenti temi comuni: il tema del canto accompagnato dalle cetre, l'immagine dell'Agnello, il trono divino e i vincitori descritti nelle loro caratteristiche³⁹. In Ap 15 manca il numero 144.000, ma, i numerosi elementi comuni fanno pensare che in Ap 14,1-5 e Ap 15,2-4 si tratti dello stesso gruppo, il popolo di Dio⁴⁰. In Ap 14, il cantico nuovo era dedicato all'Agnello ed era motivato dall'azione di riscatto da parte di Cristo. Si osserva quindi un'evoluzione. Ciò che si annuncia in Ap 5,8-14 e Ap 14,3, sarà realizzato definitivamente in Ap 15,3-4⁴¹.

³⁴ Secondo DU RAND, 208-209, il sottofondo può essere la lotta tra Davide (chiamato agnello) e Goliat (il leone). Il Messia, discendente di Davide vincerà la Bestia, simbolo di Goliat.

³⁵ Secondo CHARLES, 32; LADD, 204, i vincitori sono i martiri. Per BEALE, 791, i vincitori sono tutti i redenti (cfr. Ap 14,1-5).

³⁶ Cfr. U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia 1980² (1971¹), 162.

³⁷ Cfr. DOGLIO, 561.

³⁸ Secondo FENSKE, 257, il senso del cantico in Ap 15,3-4 si comprende tenendo presenti il suo titolo, la relazione con Ap 14,1-5 e le citazioni dell'Antico Testamento riprese in Ap 15,3-4.

³⁹ Cfr. FENSKE, 255. Secondo BIGUZZI, 287, le differenze tra Ap 14 e 15 sarebbero: in Ap 15 manca il numero 144.000 e in Ap 14 non si menzionano la Bestia e l'idolatria.

⁴⁰ Cfr. BIGUZZI, 287.

⁴¹ Cfr. MEYNET, 45.

Guardando il contesto dell'Apocalisse, si osserva come il cantico di Ap 15, sia posto prima dei flagelli delle coppe, premessa per il giudizio e la distruzione dei popoli. L'inno parla dell'intervento di Dio in Cristo, con le sue due coordinate: il giudizio e la salvezza⁴². Tuttavia, l'intenzione dell'autore è quella di presentare il riconoscimento e l'adorazione di Dio da parte delle nazioni, che non sono annientate, ma redente (cfr. Ap 21,24).

Un'altra osservazione tratta dal contesto dell'Apocalisse, riguarda l'inserimento del cantico di Ap 15,2-4 in una scena liturgica, in cui il popolo di Dio rende il culto e la vera adorazione a Dio. Simili scene sono presenti in altri contesti che si riferiscono alla comunità che adora Dio: Ap 7,9-17; 11,15-19; 14,1-5. E' interessante notare come tutte queste scene hanno legami con l'immagine del popolo di Dio.

L'autore dell'Apocalisse ha ripreso e riletto alla luce del Cristo, un canto della tradizione giudaica, già interpretato nei *Targumim*. Il cantico è stato introdotto nelle celebrazioni cristiane della Chiesa primitiva⁴³. E' un inno che insiste sull'universalismo: Dio è re delle genti (Ap 15,3) e tutte le nazioni vengono in pellegrinaggio (Ap 15,4). Le stesse idee universalistiche esistono in altri passi del Nuovo Testamento. In Fil 2,11, si allude ad ogni ginocchio che si piegherà davanti a Dio e in Col 1,20, si esprime il pensiero che tutte le realtà saranno riconciliate con Dio⁴⁴.

L'aggiunta del cantico dell'Agnello al cantico di Mosè, rivela l'interpretazione cristiana. In Cristo, tutti i popoli possono adorare e servire Dio, per opera dell'Agnello immolato⁴⁵. La rilettura fatta da Giovanni di Patmos potrebbe seguire la linea della tipologia: Cristo è il nuovo Mosè che compie il nuovo esodo⁴⁶.

3. L'unità della salvezza e l'unico esodo

In Ap 15,1-3 si può notare un procedimento di combinare insieme aspetti dell'Antico e del Nuovo Testamento per creare un'immagine unica. L'autore mette insieme il cantico di Mosè e quello dell'Agnello.

⁴² Cfr. BEALE, 799.

⁴³ Secondo MOUNCE, 287, l'inno di Es 15 era letto nella sinagoga. Lo stesso è il parere di BARCLAY, 135; DOGLIO, 566.

⁴⁴ Cfr. LADD, 206; BEALE, 799.

⁴⁵ Cfr. FENSKE, 252-253.

⁴⁶ Cfr. ROLOFF, 158.

Il fatto che si parli di Mosè e dell'Agnello in Ap 15,3 solleva la questione se si trattasse di due canti diversi⁴⁷ o di un canto unico⁴⁸, che sia nello stesso tempo di Mosè e dell'Agnello. L'autore presenta, in realtà il testo di un unico canto in Ap 15,3-4, in cui il cantico dell'Agnello riprenderebbe quello di Mosè. Argomenti a sostegno della tesi del canto unico vengono anche dalla grammatica di Ap 15,3: il cantico di Mosè e dell'Agnello è introdotto da un unico «legontes»⁴⁹; il «kai» che unisce i due canti può essere considerato epesegetico⁵⁰: il cantico di Mosè, *che* è il cantico dell'Agnello. L'unicità del canto è deducibile anche dal fatto che non esiste nessuna divisione nei contenuti dell'inno in Ap 15,3-4. Il cantico celebra Dio, il Signore di tutti i popoli, nella sua provvidenza, le sue opere, le vie e le sentenze.

Questo cantico unico è intonato ora dai vincitori sulla Bestia, sulla sua immagine e sul numero del suo nome. E' in questo contesto che appare l'idea del popolo di Dio, intravvisto nei vincitori. Essi proclamano un inno in continuità con gli israeliti dell'antico esodo per celebrare l'intervento di liberazione di Dio. Ora, non si tratta solo di un canto unico, ma anche di un unico esodo.

Se esiste un unico esodo, si può dire che c'è un unico Israele⁵¹ che lo sperimenta. In questo esodo unico, il canto di Mosè fa riferimento al passato, all'intervento di Dio a favore del suo popolo e il canto dell'Agnello si riferisce alla salvezza mediante Cristo, verso il compimento nell'escatologia. L'esodo sarà compiuto definitivamente quando arriveranno le nozze tra la sposa e l'Agnello⁵² nella nuova Gerusalemme.

Anche se esiste l'idea di un esodo unico, il cantico di Ap 15,3-4 mette in risalto il superamento dell'esodo antico. L'intervento di Dio avvenuto mediante l'Agnello, conduce alla salvezza, non solo Israele, ma tutte le genti⁵³. In questo nuovo esodo, la cui guida è l'Agnello, l'accento è posto sull'universalismo. Anche l'idea di Dio è trasformata. Dio è il Creatore, Giudice e Salvatore, non solo di Israele, ma di tutti i popoli. Nei riguardi di Dio poi, si mettono in luce la santità, la giustizia e la sovranità divina, insieme all'opera di instaurare il suo regno.

⁴⁷ LADD, 205, fa notare che il cantico di Mosè è un inno di lode per la liberazione personale, mentre il cantico dell'Agnello canta la liberazione di tutti dall'ostilità della Bestia.

⁴⁸ Cfr. MOUNCE, 286; FENSKE, 264; H. GIESEN, *Offenbarung*, Pustet, Regensburg 1997, 343.

⁴⁹ Cfr. BIGUZZI, 286.

⁵⁰ Cfr. BEALE, 792.

⁵¹ Cfr. BIGUZZI, 286.

⁵² Cfr. MEYNET, 44-46; FENSKE, 261-264.

⁵³ Cfr. BIGUZZI, 286.

Nel nuovo esodo, Dio deve essere visto insieme a Cristo. Dio e Cristo, presentati insieme, è un altro elemento che conferisce unità alla storia della salvezza.

I vincitori appartenenti al popolo unico sono coloro che intonano il cantico di Mosè e dell'Agnello, coloro che hanno osservato i comandamenti di Dio e hanno la testimonianza di Gesù.

L'immagine del popolo di Dio presentato in 15,2-4 è in armonia con quella presente in Ap 21. Il collegamento si stabilisce sulla linea della continuità tra la storia e l'escatologia. Se in Ap 21,12-14 era descritto il popolo dell'alleanza israelitica e dell'alleanza in Cristo nella fase del compimento escatologico, in Ap 15 si tratta dello stesso popolo di Dio, ma visto nel cammino della storia. E' un popolo che, da una parte ha bisogno della protezione di Dio (cfr. il sigillo in Ap 7,3-8; il nome di Dio sulla fronte in Ap 14; la salvazione nel deserto in Ap 12) e, dall'altra parte è unito al Cristo Agnello, unione che garantisce la vittoria contro le forze del male. Il popolo di Dio, già immerso nell'escatologia, è sicuro di vittoria e arriverà al compimento definitivo, nella misura dell'unione con Cristo, Colui che ha vinto la battaglia.

Più in particolare, esistono alcuni elementi che si possono evidenziare in riferimento al popolo di Dio nella storia e nell'escatologia. In primo luogo i personaggi o i simboli del popolo di Dio nella storia saranno ritrovati nel compimento escatologico in Ap 21. Così l'Agnello, menzionato in Ap 14,1-5 e Ap 15,2-4 sarà un'immagine ripresa nell'espressione «gli apostoli dell'Agnello» in Ap 21,14.

Si deve concludere che le stesse caratteristiche di unità e unicità attribuite al popolo della nuova Gerusalemme, si ritrovano nelle immagini con cui viene dipinto il popolo nella storia. Ma, l'accento forte è messo sul popolo unico di Dio, sia quello escatologico, che quello storico. L'unico popolo di Dio rappresentato dalle dodici tribù e i dodici apostoli nella nuova Gerusalemme è l'immagine del popolo che cammina nella storia. Giovanni di Patmos ha in mente un solo Israele di Dio, un popolo con cui Dio ha cominciato un'alleanza in passato, e che in presente deve seguire il Cristo Agnello per arrivare al compimento.

In sintesi, se c'è un cantico unico, se c'è un esodo unico, esiste anche un unico popolo di Dio. Il cantico dell'Agnello che riprende quello di Mosè, parla dell'unità delle due alleanze, del compimento dell'antica economia e il raduno universale dei popoli⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. MEYNET, 45.

4. L'unico popolo di Dio dell'unica Scrittura

Il popolo di Dio è descritto, nel testo esaminato sopra con l'immagine dei vincitori dell'unico esodo (Ap 15,2-4), combinando insieme elementi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il popolo di Dio è dipinto in continuità con le tradizioni anticotestamentarie.

Si è rilevato come una delle note più originali del libro dell'Apocalisse è il procedimento dell'autore di combinare insieme aspetti dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento. In genere, la prima componente menzionata è quella anticotestamentaria: il cantico di Mosè in Ap 15,3. Gli elementi dell'Antico Testamento sono associati spesso a ciò che si ode, la voce in Ap 11,1-3 e in Ap 7,4 (cfr. Ap 5,5). Inoltre, il tratto dell'Antico Testamento è il più delle volte, in relazione a Dio: il Dio Onnipotente in Ap 15,3. La descrizione del popolo di Dio con tratti anticotestamentari è fatta spesso dalla prospettiva del cammino nella storia, in cui c'è bisogno della protezione di Dio nella battaglia contro le forze del male.

La componente neotestamentaria è menzionata subito dopo quella dell'Antico Testamento, senza nessuna spiegazione da parte dell'autore: il canto dell'Agnello. L'aspetto specifico dal Nuovo Testamento è associato spesso a ciò che l'autore vede: la visione dei 144.000 in Ap 14,1-5 (cfr. la Gerusalemme nuova in Ap 21,9-22,5). Infine, i tratti neotestamentari sono spesso riferiti al Cristo Agnello e alla sua opera di redenzione: il cantico di liberazione è quello dell'Agnello (Ap 15). Le due componenti, anticotestamentaria e neotestamentaria sono messe insieme per dipingere un'immagine unica, quella del popolo di Dio. L'unico popolo di Dio è in continuità con l'Israele del passato e riceve la novità del Cristo Messia.

Il fatto messo in evidenza sopra solleva la questione dell'uso delle Scritture nell'Apocalisse. Come in altri casi, Giovanni di Patmos ingloba nella sua descrizione parole, immagini e concetti anticotestamentari in un processo di rielaborazione creativa. Il linguaggio e le immagini della Scrittura sono poi applicati in maniera originale alla nuova situazione della comunità e in relazione al Cristo Agnello.

Si osserva il modo particolare di rapportarsi alla Bibbia da parte di Giovanni di Patmos. Egli poi, non spiega mai le modalità di uso delle sacre Scritture⁵⁵. Una seconda difficoltà riguardo l'uso dell'Antico Testamento consiste nella mancanza

⁵⁵ Cfr. C. DOGLIO, «Il Libro dolce-amaro. L'Apocalisse assimila e metabolizza l'Antico Testamento», in S. ROMANELLO – R. VIGNOLO (a cura di), *Rivisitare il compimento*. Le

di citazioni letterarie esplicite nell'Apocalisse⁵⁶. L'autore dunque non cita direttamente l'Antico Testamento, ma dipende da esso⁵⁷. Accanto al modo allusivo nell'uso dell'Antico Testamento, si rivelano qualche volta riferimenti a singoli versetti (Ap 21,2), mentre altre volte si usano sezioni anticotestamentarie ampie (in Ap 21,1-6; 21,9-17). Talvolta l'autore adotta solo concetti o immagini dalle tradizioni delle Scritture ebraiche⁵⁸.

Un terzo aspetto riguardante l'uso dell'Antico Testamento nell'Apocalisse è costituito dalle aggiunte, cambiamenti⁵⁹ o omissioni nel materiale scritturistico usato. Spesso i testi anticotestamentari sono citati con parole proprie e assorbiti nel proprio discorso. Si constata la libertà nel modificare e trasformare il materiale dell'Antico Testamento, in un lavoro di re-interpretazione, nel contesto del compimento e della restaurazione⁶⁰. Secondo alcuni studiosi, la libertà e la creatività di Giovanni di Patmos nell'uso dell'Antico Testamento verrebbe dalla auto-coscienza dell'ispirazione profetica⁶¹. Anche se Giovanni di Patmos si considera un profeta, però non crea dal nulla. Egli si sente in continuità con i profeti dell'Antico Testamento, riapplica e re-interpreta le tradizioni delle profezie anteriori. Giovanni di Patmos raccoglie le attese e le speranze anticotestamentarie e le interpreta nel loro compimento in Cristo⁶².

Scritture di Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento, Glossa, Milano 2006, 183-230, 183.

⁵⁶ Secondo L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J. H. Kok, Kampen 1965, 36, «Strictly speaking, John did not quote the Old Testament, he used it».

⁵⁷ Cfr. G. K. BEALE, «A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse», in *Biblica* 67 (1986), 539-543, 543.

⁵⁸ Cfr. D. MATHEWSON, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and the Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2003, 233.

⁵⁹ Secondo F. BELLI – I. CARBAJOSA et alii, *L'Antico nel Nuovo*. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008, 19-20, le citazioni dell'Antico Testamento appaiono modificate. Le spiegazioni possono essere: a) la difficoltà dell'identificazione della fonte esatta da cui l'autore si sarebbe ispirato; b) la libertà nel citare e modificare il testo citato; c) la coscienza di rapportarsi non a delle parole da trasmettere fedelmente, ma all'evento Cristo e alla rivelazione di Dio.

⁶⁰ Cfr. A. T. HANSON, *The Living Utterances of God*, Darton, London 1983, 169.

⁶¹ Cfr. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 136.

⁶² Cfr. P. DECOCK, «The Scriptures in the Book of Revelation», in *Neotestamentica* 33 (1999), 392-402. Secondo BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 170-171, la continuità

L'ultima constatazione è il procedimento di combinare vari passi anticotestamentari nell'Apocalisse. L'originalità e la capacità teologico-artistica di Giovanni di Patmos si vede anche nelle immagini complesse che crea, usando più testi e più libri dell'Antico Testamento⁶³.

L'uso particolare dei testi veterotestamentari ha spinto alcuni studiosi a sostenere che Giovanni di Patmos ne fa un uso antologico dell'Antico Testamento. L'autore usa semplicemente le parole, le immagini e i concetti veterotestamentari per i suoi propositi teologici⁶⁴. Gli argomenti sarebbero l'assenza delle formule di citazione dirette e il non tener conto del contesto dell'allusione veterotestamentaria. Tuttavia, l'assenza delle formule di citazione è molto frequente nel Nuovo Testamento. Una causa di tale assenza può essere la conoscenza delle Scritture da parte dei lettori, in comunità in cui l'Antico Testamento era familiare⁶⁵. Le Scritture erano l'orizzonte di pensiero dei cristiani, il linguaggio e la tradizione per la comprensione di sé stessi e del mondo. Di conseguenza, bastavano poche parole dell'Antico Testamento per intuire il messaggio.

In secondo luogo, la fedeltà al contesto è difficile da giudicare, per la presenza di adattamenti e modifiche, praticate anche nella letteratura giudaica⁶⁶. In questo caso, l'idea di un uso antologico dell'Antico Testamento nell'Apocalisse è difficile da sostenere.

Si deve allora concludere che Giovanni non usa semplicemente testi anticotestamentari come semplice materiale linguistico, ma re-interpreta le Scritture⁶⁷ nella sua comprensione teologica della Bibbia. L'interpretazione avviene nel

con l'Antico Testamento e il compimento in Cristo, fanno vedere l'avvento del regno universale di Dio sulla terra.

⁶³ Cfr. DOGLIO, «Il Libro dolce-amaro», 187.

⁶⁴ Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1998² (1984¹), 135-136.

⁶⁵ Cfr. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 33.

⁶⁶ Cfr. J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 286-287. Secondo BEALE, *Revelation*, 1080-1088, il contesto antico testamentario è rispettato.

⁶⁷ Secondo DOGLIO, «Il Libro dolce-amaro», 202-203, un paradigma del modo di rapportarsi alle Scritture da parte di Giovanni di Patmos si può intravedere nella scena del libro dolce-amaro di Ap 10,8-11 (cfr. Ez 2,8-3,3). Esistono due modalità dell'uso delle Scritture: a) l'assimilazione poetica (il dolce): i libri dell'Antico Testamento sono accolti, mangiati, gustati e assimilati nel senso della ri-elaborazione secondo la propria visione;

contesto dell'autorità delle Scritture nel loro insieme, tenendo conto dell'eredità dell'interpretazione giudaica e cristiana. L'Antico Testamento è usato, avendo come sfondo anche i metodi esistenti nella tradizione giudaica (il *midrash*, i *targumim*, la tipologia), ma rileggendo tutto alla luce dell'evento del Cristo. Tuttavia, anche se esistono possibili affinità con la tradizione *midrashica*, *targumica* e rabbinica, l'interpretazione delle Scritture nell'Apocalisse è originale ed è diversa da quella giudaica e dal modo nostro di pensare.

La modalità di usare le Scritture sembra essere la loro ri-lettura e l'adattamento al nuovo contesto, al presente e a Cristo. In primo luogo, si tratta di un lavoro di re-interpretazione. L'autore dell'Apocalisse indica come l'Israele di Dio deve fare memoria delle Scritture, nella coscienza di essere parte della storia sacra. L'ampliamento, le aggiunte e le modifiche erano modalità di ri-raccontare la Bibbia, conservando la fedeltà alla storia raccontata nei libri sacri.

In secondo luogo, l'attualizzazione delle Scritture sacre (nella continuità delle tradizioni) tiene conto del nuovo contesto. Rispetto all'Antico Testamento, sono cambiati i personaggi e i destinatari, ed è cambiato anche il contesto geografico (Asia Minore) e storico (secolo I d.C.). Per comprendere il rapporto tra il contesto a cui si ispira Giovanni di Patmos e il nuovo contesto, si può fare appello all'intertestualità. La tensione tra i due contesti fa capire l'intenzione e il messaggio dell'autore⁶⁸. Si deve poi tenere conto dell'intenzione di Giovanni di Patmos quando usa l'Antico Testamento e del ruolo dei lettori nell'interpretare la natura polivalente e ambigua delle citazioni⁶⁹. Questo aspetto va sulla linea dei due punti di vista: quello dell'autore, che imparte direttive di ascolto, e quello del destinatario, che tiene conto della potenzialità evocativa dei ricorsi all'Antico Testamento.

In terzo luogo, le Scritture sono re-interpretate in riferimento a Cristo. Questa modalità di interpretare le Scritture ebraiche si inserisce nell'ambito della lettura cristologica della Bibbia, praticata nei primi secoli del cristianesimo.

Infine, nell'interpretazione delle Scritture, l'autore compie una rilettura cristiano-messianica dell'Antico Testamento, partendo dall'esperienza del Cristo

b) la trasformazione organica (l'amaro): rivelare anche gli aspetti di amarezza, creare un messaggio nuovo, tenendo presente la novità della morte e della Risurrezione di Cristo.

⁶⁸ Cfr. P. DECOCK, «The Scriptures in the Book of Revelation», 405-406; S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 18-23.

⁶⁹ Cfr. J. PAULIEN, «Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation», in *Studies in the Book of Revelation*, T & T Clark, Edinburgh - New York 2001, 127-128.

risorto e della Chiesa. Al movimento di Dio che si dona all'uomo come singolo e comunità, deve corrispondere il movimento dell'uomo che, a sua volta, si deve donare a Dio. L'uomo deve accogliere il Cristo Vivente, il dono di vita fatto agli uomini e far ritorno a Dio⁷⁰. In Cristo, si instaura un Israele rinnovato. In questa ottica, deve esistere un rapporto reciproco: da una parte si comprende l'Antico Testamento alla luce di Gesù Cristo e della Chiesa, dall'altra, Cristo e la Chiesa sono compresi alla luce dell'Antico Testamento⁷¹.

Tutto questo ha una spiegazione nell'intenzione di creare l'immagine originale di un unico popolo di Dio e dell'Agnello. Nell'unico piano di salvezza e dentro l'unica e l'unitaria storia di salvezza, il popolo unico di Dio cammina verso il compimento escatologico, quando la Gerusalemme scenderà dal cielo per accogliere dentro le sue mura tutta l'umanità.

Bibliografia

- AUNE, D. E., *Revelation 6-16*, Thomas Nelson, Nashville 1998.
- BAUCKHAM, R., *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994.
- BAUCKHAM, R., *The Climax of Prophecy*, T&T Clark, Edinburgh 1993.
- BEALE, G. K., «A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse», in *Biblica* 67 (1986), 539-543.
- BEALE, G. K., *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.
- BELLI F. – CARBAJOSA I., et alii, *L'Antico nel Nuovo*. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008.
- BIGUZZI, G., *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005.
- BORING, M. E., «The Theology of Revelation. „The Lord, Our God the Almighty reigns”», in *Interpretation* 40 (1986), 257-269.
- CHARLES, R. H., *Revelation*, II, T&T Clark, Edinburgh 1921.
- DECOCK, P., «The Scriptures in the Book of Revelation», in *Neotestamentica* 33 (1999), 392-402.

⁷⁰ Cfr. U. VANNI, «L'Apocalisse: rilettura cristiana dell'Antico Testamento», in G. DE GENNARO (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Dehoniane, Napoli 1985, 457-471.

⁷¹ Cfr. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 170-171.

- DOGLIO, C., «Il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello», in E. BOSETTI – A. COLACRAI, (a cura di), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse* in onore di Ugo Vanni, Cittadella, Assisi 2005.
- DOGLIO, C., «Il Libro dolce-amaro. L'Apocalisse assimila e metabolizza l'Antico Testamento», in S. ROMANELLO – R. VIGNOLO (a cura di), *Rivisitare il compimento. Le Scritture di Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento*, Glossa, Milano 2006, 183-230.
- FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- FENSKE, W., «„Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes“ (Apokalypse des Johannes 15,3f.)», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999), 250-264.
- GIESEN, H., *Offenbarung*, Pustet, Regensburg 1997.
- HANSON, A. T., *The Living Utterances of God*, Darton, London 1983.
- KOWALSKI, B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2004.
- LADD, G. E., *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1972.
- MASSYNGBERDE FORD, J., *Revelation*, Doubleday, Garden City 1980.
- MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and the Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2003.
- MEYNET, R., «Le Cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau», in *Gregorianum* 73 (1992), 19-55.
- MOUNCE, R. H., *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- PAULIEN, J., «Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation», in *Studies in the Book of Revelation*, T & T Clark, Edinburgh – New York 2001.
- PRIGENT, P., *Apocalisse*, Borla, Roma 1985.
- ROLOFF, J., *Die Offenbarung des Johannes*, Theologischer Verlag, Zürich 2001³ (1984¹).
- CAIRD, G. B., *Revelation*, Hendrickson, Peabody 1999.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Apocalisse, visione di un mondo giusto*, Queriniana, Brescia 1994.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1998² (1984¹).

VANNI, U., «L'Apocalisse: rilettura cristiana dell'Antico Testamento», in G. DE GENNARO (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Dehoniane, Napoli 1985, 457-471.

VANNI, U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia 1980² (1971¹).

VOS, L. A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J. H. Kok, Kampen 1965.

WALVOORD, J. F., *The Revelation of Jesus Christ*, Moody Press, Chicago (IL) 1989² (1966¹).

WITHERINGTON III, B., *Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

DIE VERNUNFT ALS ORGAN FÜR DAS HEILIGE. BERNHARD WELTES RELIGIONSPHILOSOPHIE UND DIE FRAGE NACH DEM WESEN DES HEILIGEN

KRISZTIÁN VINCZE¹

Abstract: Bernhard Welte, a Catholic priest and German philosopher of religion, has a specific concept of the holy. His concept defies theories which are emphasizing feelings or the irrationality in the experiences of the holy (Schleiermacher – Rudolf Otto – Max Scheler). He identifies the human intellect (Vernunft) as the organ of the holy. This study is meant to unfold the whole horizon of the question of the holy in the philosophy of religion by Welte.

Keywords: philosophy of religion, the holy, instrumental reason, Max Scheler, Rudolf Otto, Friedrich Schleiermacher, ontology, phenomenology of the holy, Verstand und Vernunft.

Eine der wichtigsten Eigentümlichkeiten der Religionsphilosophie von Bernhard Welte ist, dass er die menschliche „Vernunft an sich“ als „Organ für das Heilige“ bezeichnet.² Eine der eigenen Bestimmung gemäße Religionsphilosophie hat auch die Aufgabe, die existentiellen Wurzeln der Religion freizulegen. Ein religiöser Mensch kann auch an seinem sittlichen Ernst, an seiner bewiesenen Verbindlichkeit, an seiner Haltung der Hoheit gegenüber, erkannt werden. Alle diese Merkmale fallen aber schließlich mit dem erkannten und anerkannten *Heiligen* zusammen. Spricht man über irgendwelche Religionsphilosophie, werden jeweils auch die Fragen mitgemeint: *Was ist das Heilige?, Wie kann es erfahren werden?, Was erfährt man eigentlich, wenn man das Heilige erfährt?* Wenn diese Fragen von Welte Antworten finden, opponieren sich jene Tendenzen, die sich grundsätzlich auf Gefühle, Anschauungen oder Irrationalität beziehen. Damit kompensiert Welte eine Richtlinie, die vor allem seit der Aufklärung, obwohl

¹ Dr. Krisztián Vincze, Catholic University Pázmány Péter, Faculty of Theology, Chair for Christian Philosophy, Budapest 1053, Veres Pálné u. 24., vincze.krisztian@htk.ppke.hu.

² B. WELTE, Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie (1950), in B. WELTE, Gesammelte Schriften IV/3., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 193-211, 208. (Abgekürzt als ZLF.)

in unterschiedlichen Perioden mit verschiedenen Betonungen, ständig präsent war. Die Vernunft kann zum Organ des Heiligen auserwählt werden, indem einerseits sie selbst gegenüber der vor allem seit der Aufklärung emporgetauchten Vorstellungen neudefiniert und rehabilitiert wird, und andererseits muss man sich auch dem Begriff des Heiligen aus der Perspektive der Ontologie nähern.

1. Weltes Kritik der instrumentalen Vernunft

Die Zeit der Aufklärung hat eindeutig ein bestimmtes Handicap mit sich gebracht, das die europäische Geistgeschichte nachteilig beeinflusste. Die von Welte angedeuteten Probleme mit der Aufklärung, die sich schon seit dem 16. Jahrhundert entfalteten, sind die Reduktion der Vernunft und jene Bestrebung, die die Religion als Gegner der Vernunft darstellt. Als Folge der Reduktion der Vernunft und dem angeblichen Konflikt zwischen Vernunft und Glauben mussten die Argumente für die Religion eher im Bereich der Gefühle und Anschauungen unterkommen.

Über die Aufklärung gibt Welte eine kurze Analyse in seinem Werk *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*.³ Im ersten Kapitel des Werkes bezieht sich der Autor auf eine Bruchkante in der Geschichte des Verstehens des Glaubens, die mit Luther, mit seinem *sola fides* anfängt. Im Bereich der Philosophie ist Descartes in diesem Zusammenhang als erster zu erwähnen, weil er einen ganz scharfen Kontrast zwischen der objektiven Realität (*realitas obiectiva*) und dem denkenden Subiectum (*res cogitans*) ausarbeitete. Die *res cogitans* bei Descartes musste auch die Rolle auf sich nehmen, seine eigene Gewissheit zu garantieren und die Vernunft fing an, sich gradweise zu der kritischen und autonomen Vernunft umzuwandeln. Die seit Aristoteles im Vordergrund stehende Substanz kommt daraus folgend in eine seltsame Beziehung mit dem erkennenden Subjekt. „Das Denken wird so für sich selber eine *res cogitans*, es wird ein auf sich bestehendes denkendes Ding“. Diese *res cogitans* „setzt sich auf dem Weg der sich versichernden Gewissheit die *realitas obiectiva* gegenüber.“⁴ Indessen ist die alte *Usia* zur objektiven Realität geworden und so begann die Differenz zwi-

³ B. WELTE, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982. (Abgekürzt als WG.)

⁴ Einer der bekanntesten Aufsätze von Welte ist aller Wahrscheinlichkeit nach jener, indem der Autor zwei mögliche Wege des Denkens aufzeigt. B. Welte, Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in

schen Subjekt und Objekt, zwischen Subjektivität und Objektivität zu wachsen, bis die Selbstverständlichkeit ihres Verhältnisses ganz verloren ging.

Bei Immanuel Kant sind diese Tendenzen noch stärker an die Oberfläche gekommen und zwar durch die erkenntnistheoretische kopernikanische Wende. Laut Kant hat sich nämlich die Anschauung nicht „nach der Beschaffenheit der Gegenstände zu richten“, sondern der Gegenstand „nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“.⁵ Die nachkantianische Philosophie meint, dass das Ding für die menschliche bzw. für die wissenschaftliche Erkenntnis nur als Erscheinung, nicht aber als Ding an sich, zugänglich sei. Konsequenterweise erhielt der Mensch als Erkenntnis-Subjekt in der Folgezeit eine immer stärkere Vorrangstellung gegenüber seinem Erkenntnisgegenstand. Dies führt auch dazu, dass Erkenntnis und Anerkenntnis dessen, was etwas aus sich ist, was sich selbst mir zeigt und mich anspricht einfach entfallen.⁶ Das Ding an sich war für Im-

B. Welte, Zur Frage nach Gott, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, 2008, 99-117, 102-103. (Abgekürzt als WPHD.)

Die kleine Schrift über die zwei Weisen des philosophischen Denkens konfrontiert das substantia-zentrierte Denken mit dem relatio-zentrierten Denken. Welte gibt eine kurze Zusammenfassung des philosophischen Begriffes substantia (Usia), der vor allem „die Seiendheit des Seienden“ ausdrückte. Bei Aristoteles war die Usia, die erste Kategorie, d. h. dass alle anderen Seinsweisen und Aussageweisen (alle anderen Kategorien) auf sie bezogen waren – inzwischen war die Usia selbst auf nichts Weiteres bezogen. „Sie ist auf sich selbst bezogen“, und sie wurde in der Sprache durch den horismos (Definition) gefasst. Die klare Definition machte möglich, dass eine Usia „das primäre Subjekt aller Prädikate und damit das, was man später das Objekt genannt hat“, wurde. WPHD, 99-100.

Diese Heraushebung ist maßgeblich für die ganze Entwicklung des europäischen Denkens geworden, sie bildete eine Metaphysik, aus der sich alle „in begrifflichen Aussagen und Definitionen sich bewegende Wissenschaften“ entfalten konnten. Obwohl Aristoteles selbst noch die Beziehungen zwischen dem Wahrnehmenden und Wahrgenommenen, zwischen dem Denken und Gedachten, sah, wurden diese Beziehungen in der Wirkungsgeschichte gradweise vergessen.

Welte weist auf das Werk ARISTOTELES, *Peri Psyches*, 425 b, 431 b. Sie sind Beziehungen, die „jenseits oder diesseits der Kategorientafel liegen. WPHD, 101.

⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVII, XVIII.

⁶ H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 9.

manuel Kant noch vorstellbar, aber nicht mehr erkennbar. Das Erkennen des Menschen vollzieht sich bei ihm – als erster Schritt – durch die Empfindung, in der sich die Substanz als Gegenstand möglicher Erfahrung gibt. Darauffolgend arbeitet im Prozess des Erkennens der Verstand, der als „Vermögen der Regeln“ Begriffe bildet. Die objektive Gültigkeit der Begriffe und der Regeln sind in den „apriorischen und transzendentalen Formen des Erkenntnisvermögens“ begründet.⁷ So ist, nach Welte, die geforderte Objektivität „die Objektivität einer neu begriffenen Subjektivität“ geworden,⁸ die auch jenes Fazit mitbrachte, demnach Gott eine transzendente Illusion sei. Aus dem kantischen System resultierten also ungewöhnliche Neuigkeiten, die später noch intensiver wurden. Die Philosophie selber tendierte danach, zu einer Art objektiven Wissenschaft zu werden. In ihrem Bereich wurde die kritische und logische Objektivität zu einer exklusiven Methode, der zufolge das, „was einmal Substanz genannt wurde, zum objektiven und auch objektivierbaren Bestand geworden“ ist.⁹

Welte bedauert diese immer stärker gewordenen Einstellungen, weil durch sie „der lebendige Lebenszusammenhang zwischen Erkennenden und Erkanntem schwindet“.¹⁰ Zugleich bekam das begriffliche Denken eine ganz neue Bedeutung und die Erkenntnis reduzierte sich nur auf das, was eindeutig und sicher – eben der in der Naturwissenschaft verstandenen Vernunft entsprechend – erkennbar und aussagbar ist.¹¹ Die Kluft, die zwischen dem Denken und dem Sein entstand, ist immer größer geworden, weil sich das menschliche Denken immer mehr nur auf das eindeutig Wahrnehmbare und eindeutig Ergreifbare verkürzte. Diese Kluft ist andersgesagt die Differenz, die zwischen dem Menschen und

⁷ Nicht wie früher in dem Ding an sich!

⁸ WPHD, 104.

⁹ WPHD, 106.

¹⁰ „Es gibt da keine isolierte autonome Subjektivität, aber auch keine dieser bloß gegenüberstehende und von ihr vor- und sichergestellte Objektivität. Es gibt nur lebendige Lebenszusammenhänge, die sich universal entfalten, sich gegenseitig durchdringen und zu einem sinnvollen Ganzen verbinden“. B. WELTE, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg im Breisgau, 1975, 70. (Abgekürzt als ZG.)

¹¹ Schon Hegel tadelte die kantische Philosophie, weil sie die Zuständigkeit der denkenden Vernunft verkürzte, indem die Vernunft als solche auf die moderne, in der Naturwissenschaft verstandene Vernunft reduziert wurde. Diese reduzierte Vernunft deklarierte jegliche Erscheinung Gottes unmöglich; für sie ist Gott kein möglicher Gegenstand mehr. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007, 26-27.

seiner Wirklichkeit besteht. Ihre Entfernung nahm gradweise zu, unterdessen gewann immer mehr Raum und Bedeutung jene künstliche, sekundäre Zwischenwelt, die als das Reich der instrumentalen Vernunft aufkam. Welte erwähnt im Allgemeinen die instrumentale Vernunft in Bezug auf die Philosophie von Max Horkheimer. Er hält die instrumentale Vernunft ferner für jene Vernunft, die sich auf dem Bereich des Verifizierbaren und des Falsifizierbaren bewegt. Sie erfindet Instrumente anscheinend für alles, perfektioniert diese Instrumente kontinuierlich und mündet schließlich in einem „hochentwickelten rationalen Instrumentarium“.¹² Die einzig überhaupt Relevanz besitzenden Fragen der instrumentalen Vernunft sind: *Was ist ersetzbar?* und *Wie ist es ersetzbar?*

Karl Lehmann meint, durch diese Vernunft sei der Mensch der Meister des analytischen Denkens geworden. Der Mensch sei fähig, durch sie alles – egal was es sei – auseinanderzunehmen, zu sezieren, zu zerlegen und zu zergliedern. Diese Denkweise stellt das Seiende als Objekt vor den Menschen, der es durchschaut, erobert und beherrscht. Bei diesen Objekten bezweckt man, zu einer völligen Transparenz zu gelangen, und eine lückenlose Diagnose aufzustellen. Das Problem der instrumentalen Vernunft ist, dass sie mit der ganzen Wirklichkeit auf diese Weise umgehen will, das aber eine große Gefahr mitbringt: Stellt sich nämlich der Mensch auf diesen Stil des Umgangs ein, beschränkt er die Wirklichkeit auf einen bestimmten Typ, wird aber infolge dessen viel ärmer.¹³

Die Kritik von Bernhard Welte bezüglich der Vernunft entfaltet sich im Geist der Heideggerischen Metaphysikkritik weiter, die die abendländische Metaphysik als ein verstelltes Denken bewertet, in dem das Seiende zum Gegenstand gemacht wird.¹⁴ Zum Gegenstand gehören einerseits „der Was-Bestand des Gegenstehenden (essentia, possibilitas)“ und andererseits „das Stehen des Entgegenstehenden (existentia)“. So ist der Gegenstand „die Einheit der Ständigkeit des Bestandes“.¹⁵ In dieser Denkweise wird das Seiende nun verstanden als das, was stehenbleibt, was als mit sich Identisches in der Zeit dauert. Das Seiende ist demnach das Stän-

¹² H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, 12-13.

¹³ K. LEHMANN, *Wer ist Gott?* Vortrag zur Eröffnung der Ringvorlesung zur Gottesfrage in der Katholischen Akademie am 1. April 2008. in Dresden-Meißen, Haus der Kathedrale. <https://kardinal-lehmann.bistummainz.de/texte/texte-2008/dresden>

¹⁴ B. WELTE, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in B. WELTE (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, (Questiones disputatae 51), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970, 101. (Abgekürzt als: FGC)

¹⁵ Welte benutzt hier die Terminologie von Heidegger. FGC, 112.

dige. Als das Ständige wird es aus seiner Beziehung zur Zeit herausgerissen. „Das Seiende oder der Gegenstand bezeichnet nun das, was in der Zeit steht, jedoch so, daß die Zeit gleichgültig an ihm abfließt.“¹⁶ Von hier aus betrachtet der denkende Mensch das Seiende als begriffene Usia, als ein in seinem Wesen Festgestelltes und Fixiertes. Alles, was fest-gestellt, was fixiert wird, wird dem Zugriff des menschlichen Denkens unterworfen. So ist die von Heidegger als vor-stellendes Denken genannte Denkweise fähig geworden, über die Seienden verfügen zu können, und eine technische und instrumentale Welt auszubauen.

„Die so angedeutete epochal bestimmte und ermöglichte Orientierung alles Denkens am Seienden als dem beständigen Gegenstand, Usia, und am vorstellenden feststellenden und sicherstellenden Begreifens dieses Gegenstandes wird von Heidegger Metaphysik genannt.“¹⁷

Eine solche Metaphysik führt doch notwendigerweise zu einer technischen und hochinstrumentalisierten Welt.

Die von der auf die instrumentale Vernunft reduzierte Vernunft verursachte Verarmung des Menschen hat zwei Aspekte: Der Mensch ist der Gefahr der Verwechslung des instrumentellen Gebrauchs mit einem sinnvollen Gebrauchs ausgesetzt. Oft hat er zu spät erkannt, dass seine rationale und technisch konstruierte Welt ihn entpersonalisierte, zur Eindimensionalität nivellierte und ihn als Sache in ein Verwaltungsuniversum einspannte.¹⁸ Zugleich ist er unfähig geworden, „für die planende Vernunft endgültige“, „das Ganze umfassenden Entscheidungen“¹⁹ zu bringen.

1.1. Die instrumentale Vernunft und der Ausfall Gottes

Der zweite Aspekt der im Medium der instrumentalen Vernunft eingetroffenen Verarmung des Menschen ist, dass er die Spuren Gottes nicht mehr finden konnte. Die künstliche Welt, die alles als beherrschbar und gebrauchbar vorfindet, sonderte die Religion von sich ab, sie machte aus der Religion ein Sonderbereich, damit sie „nachdrücklich weltlich und in ihrer Weltlichkeit autonom“

¹⁶ FGC, 112.

¹⁷ FGC, 113.

¹⁸ ZG, 67.

¹⁹ H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, 12.

bleiben könne. Die instrumentale Vernunft schließt von Wesen her den Zugang zum Geheimnis Gottes aus.

In Immanuel Kant erblickt Welte selbstverständlich auch jenen Denker, der den größten Schlag gegen die Argumente um Gottes Existenz gab. *Die Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant verdrängte die Theologie, Metaphysik und Glauben – eben im Namen der kritischen Vernunft – auf schroffe Weise aus dem Raum der Wissenschaftlichkeit. Er meinte, der Verstand des Menschen mit seiner Struktur der Kategorien und die Vernunft mit den regulativen Ideen seien nur zum Arrangement der Sinneserfahrung geeignet. Demnach bevollmächtigt uns unsere Vernunft nicht, *Gott* für mehr als eine regulative Idee zu halten. Nur die praktische Vernunft, und die Erfahrungen des menschlichen Gewissens verpflichten uns, ein Wesen zu mutmaßen, das in sich das Sein und das Gute vereinigt, und das garantiert, dass der Lauf der Welt das menschliche Leben nicht ad absurdum lenkt.²⁰ Jedes menschliche Denken an *Gott*, jede mögliche Gotterkenntnisse, sind durch Kant aus der Kompetenz der Vernunft ausgefallen.

Der von Kant vertretene Rationalismus und mit seinen menschlichen Denkkompetenzen rangen sich dann in Weltes Sicht weiter durch den Positivismus von August Comte bis zum kritischen Rationalismus von Ernst Topitsch und Hans Albert. Diese Denkweisen seien typische Manifestationen des modernen Bewusstseins und sie verraten, dass das moderne Bewusstsein sich wesentlich vom Glauben abwendet. Die Koerzitivkraft dieser Verfahren zwang nämlich den Glauben, sich auf ein „kulturelles Vakuum“ zurückzuziehen.²¹ Der Glaube musste sich gradweise aus dem allgemeinen Bewusstsein entfernen. Geistesgeschichtlich betrachtend meint Welte, dass die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts vielleicht „die letzte, große öffentliche Glaubenserscheinung im Gesamtbewusstsein des Abendlandes“ war. Nach dieser Zeitperiode gelangte die Menschheit aber zu einem positivistischen Wissenschafts- und Fortschrittsglauben, der einen auffälligen Bruch in der abendländischen Geschichte herbeiführte.²² Das 20.

²⁰ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...“ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXI.

²¹ WG, Kap. I, §2. Erscheint später das System von Hegel, bestrebt es eben, den Glauben zum Wissen zu formen, in welchem Wissen sich der Geist als das alles Umfassende, alle Gegensätze in sich dialektisch einbauende aufsteigt.

²² B. WELTE, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 197-223, 212. (Abgekürzt als GSG.)

Jahrhundert beschrieb er oft als Ausfall des Heiligen. Damit wir den erwähnten Bruch besser verstehen, erinnert Welte an das antike Bewusstsein, in dem sich das Heilige an allen Gegenständen und in allen Gegenstandsbereichen zeigte.²³ Egal ob Heiden oder Christen, für alle war das Heilige etwas sich in den Dingen der Welt Enthüllendes. Der heutige Mensch findet aber eine Welt vor sich, die eher nüchtern, sachlich und kühl ist, er erkennt nicht, zumindest kaum aus eigener Erfahrungen, dass sich Heiliges als Heiliges manifestieren würde. Dies alles kann als Folgerung der Tätigkeiten der zur Ausschließlichkeit strebenden instrumentalen Vernunft betrachtet werden.

1.2. Die Frage der religiösen Erfahrungen außer der Kompetenz der Vernunft

Dass die Frage der religiösen Erfahrung im theologischen und religionsphilosophischen Denken der 19. und 20. Jahrhunderten zu einem der wichtigsten Probleme wurde, ist kein Zufall! Viele Autoren widmeten sich solchen Untersuchungen, mit unterschiedlichen methodischen Mitteln und in unterschiedlichen theoretischen Rahmen.²⁴ Die erfahrungs- und erlebnismäßige Begründung der Religion begann mit Friedrich Schleiermacher, auch wenn seine Initiativen nicht ohne Vorgeschichte sind. Schleiermacher wollte die Religion einerseits gegenüber reduktionistischen Betrachtungsweisen schützen, und andererseits eine theologische Alternative zum protestantischen Rationalismus aufweisen. Die reduktive Betrachtungsweisen der Religion meinten, diese sei mit Metaphysik oder mit Moral gleichzusetzen, ihre Ideen seien metaphysische und moralische Gedanken, die mit sonstigen Überlagerungsschichten erscheinen. Die Reduktionen versuchten, die irrationalen Überlagerungsschichten zu entfernen um eine Vernunft-Religion zu konstruieren. Demgegenüber bestrebte Schleiermachers

²³ B. WELTE, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271. (Abgekürzt als HWH.)

²⁴ P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. Kritikus megjegyzések Richard Swinburne elmélete kapcsán* (Die Problematik der religiösen Erfahrung in der analytischen Philosophie. Kritische Bemerkungen Richard Swinburnes Theorie gegenüber), in *Kellék* (15-16), 2000, 155-174.

<http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/15-16/009Losonczi.pdf>

Apologie die Religion als ein Bereich des menschlichen Lebens darzustellen, die über „eigene Erkenntnisweise und autonome Logik“ verfügt.²⁵

Welte kritisiert die Religionsphilosophie von Max Scheler und von Rudolf Otto bissig. Er hält die Werke „Vom ewigen im Menschen“ und „Das Heilige“ von „mancherlei ungeklärten psychologistischen und irrationalistischen Elementen durchgedrungen“.²⁶ Die negative Kritik betrifft sie, weil sie das Heilige „für das kirchliche Bewusstsein“ nicht entsprechend beschrieben. Ein anderer Kritikgrund ist, dass in diesen Werken das Heilige als „eine neben anderen Kategorien stehende Kategorie“ oder als „eine mit anderen parallel gehende Grundweise des Bewusstseins“ erscheint.²⁷ Ein weiteres Problem ist, dass sich das Heilige als im Bewusstsein wesenden Aktmöglichkeit oder Aktnotwendigkeit an sich jenen Realitätsgehalt und Ernstcharakter nicht zeigt, die aber eben für die Gewalt des existentiellen Fragens typisch sind. Summierend sagt Welte, dass diese Annäherungen zum Heiligen in einer „irrational-psychologistischen Dämmerung“ stehenbleiben.²⁸ Als Vorgänger von Rudolf Otto und Max Scheler erwähnt Welte Friedrich Schleiermacher. Durch ihn erhielt „der religiöse Irrationalismus“ „einen neuen Auftrieb“; nach seiner Religionsphilosophie konnte man „führend und erlebend“ glauben.²⁹ Eine solche Art des Glaubens hatte auch die Aufgabe, sich der siegreichen Wissenschaft entgegenzustemmen. Welte vermutet, die Bestrebungen von Schleiermacher, Rudolf Otto und Max Scheler stehen mit der verstellten Vernunft, mit der immer grösser gewordenen Macht der instrumentalen Vernunft in Zusammenhang. Wie wir in dem vorherigen Unterkapitel sahen, verlor die Vernunft ihre Zuständigkeit in der Frage nach Gott, demnach mussten sich neue Wege des Gottsuchens entfalten, die eher gefühlszentriert waren. Diese neuen Wege lehnt Welte aber eindeutig ab. Mit diesen Autoren beschäftigte er sich gar nicht so gründlich, wie mit den großen Provokateuren. Demnach erscheint seine scharfe Kritik ohne Spuren von ausführlicheren Analysen. Die Frage, ob diese Kritiken in dieser Form sachgemäß und gerecht seien, möchte hier nicht beantwortet werden. Vielmehr sind sie an diesem Punkt wichtig, weil Welte eben ihnen gegenüber entgegenstehend die mögliche Erfahrung des Heiligen und die mögliche Begegnung des Menschen mit dem göttlichen Geheimnis

²⁵ P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában*, 157.

²⁶ ZLF, 199.

²⁷ ZLF, 202.

²⁸ ZLF, 208.

²⁹ ZLF, 196.

zurück in die Trasse der Vernunft umleiten möchte. Gefühlszentrierte Begründungen des Glaubens findet also Welte unbefriedigend, an ihrer Stelle versucht er die Vernunft als Herzstück des Heiligen offenzulegen. Wie er es genau verrichtet, sehen wir, nachdem wir Rudolf Otto und Max Scheler kurz wachrufen.

1.3. Schleiermacher – Rudolf Otto – Max Scheler

Rudolf Otto widmete seine Aufmerksamkeit in seinem ersten Werk dem Religionsverständnis von Schleiermacher.³⁰ Er hebt heraus, dass sich Schleiermacher gegen die Folgerungen der kantischen Philosophie und der reduktiven Betrachtungsweisen wehrte. Die Religion hat er mit dem „Belauschen des Universums“ gleichgesetzt, von der Religion kann sich der Mensch „ergreifen und erfüllen lassen“.³¹ Das Belauschen des Universums ist wichtig, weil in ihm alles fähig ist, das religiöse Erleben im Menschen zu wecken. Egal, was den Menschen umfängt, irgendetwas kann gegebenenfalls als bestimmte „Darstellung des Unendlichen“ aufscheinen,³² dabei verbleibt es aber immer in seinem Beschränktsein. Hervorgehoben wird noch, dass die Religion ihrem Wesen nach Anschauung³³ und Gefühl³⁴ ist. Sie sind nämlich jene Medien, in denen das Angeschaute aktiv auf den Anschauenden einwirkt und ihn reizt. Rudolf Otto hat gegenüber Schleiermacher natürlich auch Kritik geübt, aber seine Religionsphilosophie bleibt mit der des evangelischen Pastors verwandt, indem beide vor allem „das nicht Rationale“ als das für die religiöse Erfahrung Maßgebende angeben.³⁵

³⁰ R. OTTO, *Friedrich Schleiermacher, Über die Religion*, Göttingen, 1899.

³¹ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 50.

³² F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 56.

³³ Anschauung „ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“, sie ist deren „Angel“. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 55.

³⁴ „Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.“ (F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, Leitsatz, § 8.)

³⁵ Auf erstaunliche Weise stellt der evangelische Theologe, Thomas Jeising, fest, dass die Konzeption von Schleiermacher eine große Schwierigkeit in sich birgt. In ihr werden nämlich „der Mensch und seine Bewusstseinszustände zum Gegenstand und Maßstab der Theologie.“ Damit kann man Schleiermacher zu jenen Denkern rechnen, für die der Glaube eher als „ein Bewusstsein und kein Vertrauen zum wahren Gott“ ist. Ferner „treffen sich seine Ansichten in vielerlei Hinsicht auch mit postmoderner Gefühlsreligion.“

Rudolf Otto zeigt seine Sonderheit in seinem Werk *Das Heilige*,³⁶ indem er sich nicht mit den Begriffen von Religion und Gott auseinandersetzt, sondern in erster Linie die unterschiedlichen Formen der religiösen Erfahrungen analysiert. Dies geschieht aber so, dass seine Betrachtung sich eben auf die für die Rationalität unzugängliche Seite der Religion konzentrierte. Er hat mit Absicht die rationalen und spekulativen Elemente aus seinen Untersuchungen ausgeschaltet. Da er für die glaubenden Menschen – auch in Übereinstimmung mit Luthers Meinung – den „lebendigen Gott“ offenzulegen versuchte, arbeitete er die wesentlichen Züge jener Erfahrung heraus, in denen der Mensch im Medium eines irrationalen Gefühls auf das *tremendum* trifft.³⁷ Das Heilige ist nach der Definition von Rudolf Otto das Numinose, in dem das Tremendum, das Fascinans, das Majestas als Komponente obwalten. Das Numinose ist das ganz andere, nichts Weltliches und nichts Menschliches ähneln ihm. Rudolf Otto zieht auch andere Religionen und deren Schriften (wie z. B. die Upanishaden) in Betracht, und folgert dann, die vollkommene Form der Religion sei der Mystizismus, d. h. das dem Rationalen entgegengesetzte Irrationale.³⁸ Daraus ergibt sich, dass das Heilige selbst als jene Qualität aufscheint, die sich dem begrifflichen Verständnis, der Möglichkeit der rationalen Annäherung entzieht und als solche unbegreiflich bleibt. Das Heilige, das Numinose, ist in allen Religionen jenes Prinzip, das die

T. JEISING, *Das theologische System Schleiermachers als Hilfe zum Verständnis moderner Religiosität*.

<https://bibelbund.de/2015/06/das-theologische-system-f-d-schleiermachers/>

³⁶ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1991, Verlag C. H. Beck.

Bei dem Titel dieses Werkes ist zu betonen, dass Rudolf Otto das Heilige nicht aus jenem Aspekt prüfte, der in der ihm vorhergehenden Zeitperiode das Heilige immer in Bezug auf Moral und Ethik betrachtete. Ferner war das Heilige jenes Prädikat, durch das das vollkommene Gute zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Tendenz ist typisch dem Autor nach bis zum Anfang des 20. Jahrhundert, und sie aussetzen zu können, benutzt Otto Rudolf eher den Ausdruck *Numinose*. Dieser Begriff wird eigentlich in seinem Werk *Das Heilige* entfaltet. Vgl.: ANDRÁS I, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról* (Horizontalisierung – Über den heutigen Kult des Heiligen), in *Korunk* (27), 2016, 89-95.

³⁷ Vgl.: M. ELIADE, *A szent és a profán* (Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen), Budapest, 1999. (Vorwort.)

³⁸ J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*. Jaca Book, Milano, 2009, 20-21.

Religion zur Religion macht. Ferner ist das Numinose das, was den Menschen in ein eigentümliches Bewusstsein, in das numinose Bewusstsein bringt, das die gut bekannten vier Elemente in sich trägt.³⁹

Das Unternehmen in der Beschreibung des Numinosen von Rudolf Otto geht auch auf den Ursprung und auf die Natur der menschlichen Empfänglichkeit des Numinosen ein. Im Menschen gibt es nämlich einen bestimmten Sinn für das Numinose, der in seiner Freilegung zur kantischen Philosophie anzunähern ist.⁴⁰ Durch diese Empfänglichkeit ist der Mensch fähig, das Numinose zu erfahren, „indem für ihn Fakten der objektiven Welt aufgewertet“ werden, und sie „mit symbolischen Bedeutungen durchgedrungen werden“.⁴¹

Losonczi meint, Otto bestrebe das Numinose ohne jegliche rationale und ethische Aspekte aufzuzeigen, indem er auf „den numinosen Zustand des Bewusstseins“ hinweise. Dieser eigentümliche Zustand kann nicht ergriffen werden, vielmehr wird er angeregt und aufgeweckt.⁴² Otto findet also auf ein nicht-

³⁹ Erstens ruft das Numinose im Menschen das Kreaturgefühl hervor, in dem der Mensch seine radikale Abhängigkeit nachvollzieht. (Dieses Element ernährt sich eindeutig aus dem Religionsverständnis von Schleiermacher: „Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, das heißt, dass wir uns abhängig fühlen von Gott“.) (F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Leitsatz, § 9)

Das zweite Element ist das tremendum, jenes intensives Gefühl, das zu einem mystischen Ungetüm, zum sebastos der Griechen ähnlich ist. Dieses Gefühl hat unterschiedliche Stufen. Das dritte Element ist das mysterium, welcher Begriff darauf hinweist, dass das numinose Objekt sich immer als Geheimnis beweist. Schließlich analysiert der Autor den subjektiven, glückhaften Wert des Numinosen, der das fascinans ist. Das fascinans bewirkt in den Religionen jene Erfahrungen, die Gnade, nirvana (der Buddhisten), Gnosis oder bei den Christen das visione beatificata vergegenwärtigen. J. RIES, *Alla ricerca di Dio*, 21-22.

⁴⁰ Diese Empfänglichkeit für das Numinose ist ein menschliches Apriori, eine ursprüngliche Disposition der menschlichen Vernunft. Vgl.: J. RIES, *Alla ricerca di Dio*, 23.

⁴¹ Vgl.: SZENTISTVÁNYI R., Julien Ries (szerk.): *A szent antropológiaja. A homo religiosus eredete és problémája* (Die Anthropologie des Heiligen. Ursprung und Problem des homo religiosus), in *Buksz* (Kritikai írások a társadalomtudományok köréből / Kritische Schriften aus dem Bereich der Gesellschaftswissenschaften), (16) 2004/3, 263-265. <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00035/pdf/09szemle05.pdf>

⁴² P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában*, 160.

rationales Element der Vernunft auf, das eine formale Fähigkeit des Menschen ist. Aktualisiert wird es, indem zum Subjekt geeignete Erfahrungen gelangen.

Was Max Scheler⁴³ anbelangt, erblicken wir in ihm einen Denker, der sich unter dem Einfluss von Edmund Husserl am Anfang seines Philosophierens den Begriffen *Anschauung* und *Wahrnehmung* zuwandte. Die Phänomenologie ist für ihn zum Hilfsmittel geworden, um eine Werttheorie (Phänomenologie der Werte⁴⁴) und eine Philosophie auszuarbeiten, die – der katholischen Tradition entsprechend – den Rückweg zur Objektivität sicherte. Der katholische Philosoph und Theologe Erich Przywara⁴⁵ nährte gegenüber dem jungen Scheler große Hoffnungen, weil er ihn als potentiellen Gegner der kantischen Philosophie ansah. Während Kant einen Zwiespalt zwischen dem Denken und der Sinneswahrnehmung postulierte, sah Przywara in Schelers Werttheorie jenen Ansatz, der

⁴³ Scheler, Sohn eines protestantischen Vaters und einer jüdischen Mutter, konvertierte im Alter von vierzehn Jahren zum Katholizismus. Das ganze Leben hindurch schwankte er aber „zwischen einer Annäherung zum katholischen Glauben und einer Abkehr vom Katholizismus, dessen strenge Dogmatik er jedoch zu keiner Zeit zu übernehmen schien“. P. LÜBCKE, *Max Scheler: Wert und Person*, in A. HÜGLI – P. LÜBCKE (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, 2002, 119-131, 119.

Seine Werke sind in drei unterschiedliche Perioden einzuordnen: In der ersten bemühte er sich um die Befriedung von Vernunft und Sensibilität, Leben und Denken, zugleich beschäftigte er sich vor allem mit Ethik. Zwei Werke sind wichtig aus dieser Periode: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien* (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900). Seine zweite Periode – die ca. 20 Jahren umfasst – ist im Allgemeinen als seine phänomenologische Periode zu erwähnen. In der dritten, letzten Periode seines Lebens versuchte er, die Probleme der Religion, der Anthropologie und der Wissenssoziologie anzugehen. Sein bekanntestes religionsphilosophisches Werk ist: *Vom Ewigen im Menschen* (1921), in dem man schon seine Entfernung von Katholizismus eindeutig wahrnehmen kann. Vgl.: T. ULLMAN, *Fenomenológia*, in (szerk.) Cs. OLAY– T. ULLMANN, *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest, 2011, 15-70, 46.

⁴⁴ W. HENCKMANN, *Max Scheler, Phänomenologie der Werte*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995, 94-116, 96.

⁴⁵ Nicolai Hartmann, Edith Landmann und Hedwig Conrad-Martius sind in dieser Bestrebung samt mit dem Namen von Scheler erwähnt. E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), in *Schriften II, Religionsphilosophische Schriften* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 123-242, 128.

fähig sei, nicht nur diesen Kontrast, sondern auch den Dualismus zwischen Sein und Wert zu überwinden.⁴⁶ (Przywara war später gezwungen, seine an Scheler gebundene Hoffnungen aufzugeben. Ab 1921 entfernte sich nämlich Scheler immer eindeutiger von dem katholischen Theismus.)

Schelers Werttheorie begreift den Menschen als ein Wesen, in welchem dem Fühlen gegenüber den Denkakten ein Vorrang zukommt. Scheler hebt nicht nur eine bestimmte Erkenntnisleistung des Fühlens heraus, sondern betont auch seine Vorrangigkeit. Die erste menschliche Haltung der Welt gegenüber findet sich in seinen Gefühlen, dem (logischen) kognitiven Denken kommt hingegen nur eine sekundäre Funktion zu. Das logische Denken ist nur als ein nach den Gefühlen auftretender Akt zu betrachten. „Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*.“⁴⁷ Die ersten Reaktionen des Menschen der Welt gegenüber sind Liebe oder Hass und erst nach diesen Gefühlen kann im Menschen über Wille, Bestreben, Begierde und Gedanke gesprochen werden.

Dem Apriori des Fühlens entsprechend kristallisiert sich in Schelers Philosophie der Primat der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit heraus. Bevor die Welt für den Menschen in ihren Gegenständen gegeben ist, fühlt sie der Mensch unmittelbar als eine Werteinheit. Schelers Theorie erfordert also einen Primat der Werte gegenüber der Seienden, wobei dieser Primat die Ableitbarkeit der Werte aus der Ontologie eindeutig ausschließt! Im griechischen Denken und im Christentum meint Scheler den Fehler zu entdecken, der das *summum bonum* mit dem größten, mit dem vollkommensten Seienden identifiziere. Der „in Sein umgestürzte Wert“ führt aber dazu, dass dem Wert eben seine apriori Natur beraubt wird und sich zum bloßen Maß der metaphysischen Vollkommenheit verkehrt. Scheler vermutet, dass eben aufgrund dieses Fehlers die Gefühlsakte im Spiegel der metaphysischen, rationalen Kenntnisse gezwungenerweise dunkel, trüb und verwirrend erscheinen mussten.⁴⁸

Die Dinge sind in ihrem innersten Wesen für Scheler Werte, demnach ist das Sein der Metaphysik abgeleitet und damit inauthentisch. Przywara konnte Sche-

⁴⁶ E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), 162.

⁴⁷ MAX SCHELER, *Gesammelte Werke*, 10, Bern, 1957, 356.

⁴⁸ M. Z. VALE, *Love in the Horizon of Being: Erich Przywara's Engagement with Max Scheler* in B. MEZEI – M. Z. VALE (ed. by), *Philosophies of Christianity: New Approaches to Perennial Problems*, (Forthcoming: 2019).
http://www.academia.edu/36807090/Love_in_the_Horizon_of_Being_Erich_Przywara's_Engagement_with_Max_Scheler

lers Primat von Liebe und Wert nicht annehmen. Stattdessen erörtert er die Differenzierung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf dem Horizont des analogen Seins. Im Jahre 1925 stellte er fest, Scheler gestalte, eben wie Husserl, eine bestimmte Form von transzendentalen Idealismus aus. Seine Wert-Welt ist keine objektive Welt der Wirklichkeit, vielmehr ist sie die Objektivierung von Fühlen und Wollen eines transzendentalen Subjekts. Der Kritik Przywaras gegenüber Scheler können wir nicht im Detail folgen.⁴⁹ Für uns ist an diesem Punkt wichtig, dass im Hintergrund seiner Konzeption der Primat der Werte gegenüber dem Sein und der Primat der Gefühle gegenüber dem Denken gefestigt wurden. In den späteren Unterkapiteln wird es für uns klarer sein, dass auch Welte – ähnlich zum Przywara – „das Interesse am Sein“ und die im Akt des Denkens sich gebenden Erfahrungen voranzubringen versuchte, durch die er die Möglichkeit der authentischen Begründung der Religion erwartete.

Ohne die delikatsten Unterschiede zwischen diesen drei Autoren (Schleiermacher, Rudolf Otto und Scheler) sehen und zeigen zu wollen, reiht Welte sie in die gleiche Gruppe ein, weil sie die Religion durch das Primat der Gefühle begründen. Mit den Gefühlen ist aber das Problem, dass der Inhalt oft vollkommen zufällig ist. Hegel meinte, die Gefühle vermögen allerlei Inhalte in sich bringen – „nicht bloß Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes [...] alles

⁴⁹ Die spannende Kritik Przywaras gegenüber Scheler leitet Vale auf prägnante Weise weiter: Im Namen des Primats der Werte reißt Scheler Religion, Personalität und das Ergreifen Gottes aus dem Horizont des Seins, und versetzt sie in die Welt der Werte, in der die Liebe das metaphysische Zentrum sei. Die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf aus dem Horizont des Seins herauszulösen, und sie auf einen Vor- oder Nicht-ontologischen Bereich zu transportieren, ist aber keine harmlose Initiative! Es ist eigentlich die Verwerfung des Vermittlung-Seins der Geschöpfe, und Versuch einer Konzeption, die das Sein als univok versteht. Summierend merkt Przywara, Schelers System braucht die Korrektur des christlich-aristotelianer Thomismus, die den übertriebenen Platonismus, dem nach die Geschöpfe nur die Ideen Gottes ohne eigenes Anderssein und ohne eigene Intelligibilität sind, zurückschlägt. Die Gleichartigkeit zwischen Gott und Geschöpf ist zugleich Ungleichartigkeit. Diese Ungleichartigkeit ist in Thomas' Gesetz der *causae secundae* philosophisch ausgedrückt. Die Geschöpfe, trotz der innersten Abhängigkeit von Gott, mit eigener Existenz und mit eigenem Wesen ausgestattet sind. M. Z. VALE, *Love in the Horizon of Being*.

Wirkliche und Nichtwirkliche ist in unserem Gefühl.⁵⁰ Seine Vorlesungen über die Religion zeigen auch, dass das Gefühl nicht über die Wahrheit des Gefühlten entscheiden kann. Gott für ein Produkt des Gefühls zu nehmen, kann auch zum „Atheismus“ führen.⁵¹ „Gott ist, ist an und für sich, selbstständig, ist frei. Dies sein Sein finden wir nicht im Gefühl.“⁵²

Welters Ablehnung der gefühlzentrierten Religionsbegründungen kann auf Aspekte der Hegelschen Philosophie zurückgehen. Dies bedeutet nicht, dass die Gefühle keine wichtige Rolle innerhalb der Religion, innerhalb des Lebens des Gläubigen, innerhalb der Erfahrungen eines Gottsuchenden, spielen würden. Hegel setzt aber das Gefühl auf eine zweite Stelle, indem er meint, „was menschlich, was vernünftig ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz, in unserer Subjektivität überhaupt.“⁵³ Für ihn hat die Vernunft Priorität im Zugang zu Gott. Erst in einem zweiten Moment können die Gefühle bestimmte Inhalte, bestimmte Erfahrungen der Vernunft, widerspiegeln.⁵⁴

Gefühlzentrierte Religionsbegründung ist zudem höchst problematisch gegenüber jener atheistischen Denker, die das Wesen der Religion auf „seelischen Bedürfnissen“, auf Emotionen zurückführen,⁵⁵ oder die Rolle der Religion eben mit der Befriedigung von emotionellen Ansprüchen⁵⁶ gleichzusetzen versuchen.

Welters Kritik gegenüber solchen Autoren besagt vor allem, dass sie, obwohl sie einen kategorialen Unterscheid zwischen Heiligem und Profanem feststellen und obwohl sie für das menschliche Bewusstsein dem Heiligen gegenüber eine

⁵⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, G. Lasson (Hg.), Leipzig, 1925, 100.

⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 156.

⁵² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 103.

⁵³ G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, F. Nicolin (Hg.), Hamburg, ³1959, 46.

⁵⁴ Wenn in diesem Kapitel Ausdrücke wie *Erfahrung der Vernunft*, *Erfahrung des Denkens*, stehen, beziehen sie sich – entsprechend ihrem Ursprung aus der Phänomenologie – auf das Ereignis, in dem „sich für das Bewusstsein etwas Neues gibt“, das zugleich auch „das Auftauchen eines früher kaum erahnten Sinnes ermöglicht“. Vgl.: L. TENGELYI, *Tapasztalat és kifejezés* (Erfahrung und Ausdruck), Atlantisz, Budapest, 2007, 345, 346.

⁵⁵ Siehe z. B. die Kritik von John Leslie Mackie. J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

⁵⁶ R. RORTY, Antiklerikalismus und Atheismus, in R. RORTY – G. VATTIMO (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main, 2006., 33-48, 43.

besondere Annäherungsweise vorschreiben, das Heilige dennoch als eine unter den anderen stehende Kategorie bestimmen. Ist das Heilige nur eine der Kategorien, kann man die Momente der menschlichen Freiheit, der ethischen Ernsthaftigkeit und jene Unbedingtheit nicht an sie knüpfen, die aber in der Religion, im Medium des Heiligen, vorausgesetzt sind. Welte wird demnach das Heilige eher im Bereich des Transkategorialen suchen. Indem er das Heilige der menschlichen Vernunft zuordnet, horcht er nicht den unterschiedlichen Modifikationen und Kategorien des menschlichen Geistes, sondern jenem Grund (des Geistes), aus dem sich die unterschiedlichen Modifikationen, die unterschiedlichen Kategorien, entspringen.⁵⁷ Untersuchen wir jetzt die menschliche Vernunft und jene Erfahrung, in der das Heilige für Welte aufscheint.

2. In Richtung der Rehabilitierung der Vernunft

Indem Bernhard Welte in der Glaubensbegründung und in der Erfahrbarkeit des Heiligen die Rolle der Vernunft betont, beschützt er die Religion gegenüber jener Ansätzen, die ihr Wesen in dem Irrationalen oder/und im Medium der Gefühle zu entdecken meinen. Vernunft und Verstand bedeuten umgangssprachlich ungefähr das gleiche: Sie sind die menschlichen Fähigkeiten zu denken, zu urteilen, einzusehen und zu verstehen. Grundlegend grenzen sie sich von den uns Wahrnehmungen und Vorstellungsbilder liefernden Sinnen ab. Zugleich ist es aber wichtig abzuklären, dass die menschliche Sinneserkenntnis eine unentbehrliche Basis für das Denken ist. Es gibt kein Denken ohne Rückgriff auf das Empirische!

2.1. *Unterschied zwischen Verstand und Vernunft*

Will man aber „Vernunft und Verstand auseinander halten“, bietet sich die folgende Unterscheidung an: „Der Verstand analysiert, gliedert auf, bildet Begriffe und zieht Schlüsse und schreitet vom Einzelnen ‚diskursiv‘ (/durchlaufend) von einer Erkenntnis zur anderen fort. Die Vernunft dagegen geht ‚aufs Ganze‘,

⁵⁷ S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 15-73.

auf allgemeine Zusammenhänge und bringt 'synthetisch' (= zusammen-setzend) das Erkannte in gemeinsame Bezüge, um zu vergleichen, abzuwägen und zu werten. Als Zusammenschau will sie erkenntnisleitende Ideen und Prinzipien einsehen.⁵⁸ Auch in der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, die ihre Relevanz vor allem im Bereich der Religionsphilosophie hat, sind die Einsichten von Hegel beachtlich. Religionsphilosophie zu betreiben, sich zum Absoluten zu erheben, ist für den Menschen nur kraft der Vernunft möglich. Der Verstand ist – im Spiegel der Hegelschen Philosophie – das Prinzip der Entgegensetzung, demnach kann er nur in dem Erkennen des Endlichen walten. Das Endliche ist beschränkt und durch anderes Endliches bestimmt. Die beschränkten Seiende stehen zueinander im Gegensatz, welchen der Verstand erkennt und bewusst macht. Wenn Hegel aber über das Absolute spricht, meint er damit auch eine Identität, in der die Gegensätze aufgehoben sind. So ist der Verstand unfähig, das Absolute als die Identität zu ergreifen. Auch wo der Verstand versucht, sich auf die Identität zu richten, versteht er sie nur wieder als ein Begrenztes, nämlich als durch das Endliche Begrenztes. Falls man das Absolute so zu setzen versucht, dass man das Endliche dem Unendlichen gegenüber stellt, kommt man nicht zum (wahren) Absoluten.⁵⁹ Der Verstand spottet eigentlich sich selbst laut Hegel, wenn er beharrlich danach strebt, sich zum Absoluten zu erweitern.

Dem Verstand gegenüber steht die Vernunft, die das Absolute erreichen kann. Diese setzt aber voraus, dass sie „aus dem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt“. Sie muss also alle Trennungen, auf die der Verstand sich versteift, beseitigen, etwa die 'Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [...],

⁵⁸ A. KELLER, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 64-65.

<http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>

⁵⁹ Das Werk der Reflexion ist die Entzweiung in Unendliches und Endliches. Das dem Endlichen gegenüberstellte Unendliche ist aber nicht das wahrhafte Absolute. „Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden: damit ist aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt.“ Beschränktheit aber heißt soviel wie Endlichkeit. So wird das Absolute, dem Endlichen gegenübergestellt, selber zu einem Endlichen. G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, Jubiläumsausgabe, Band I.

W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I. und II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 325.

von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität. 'Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.'⁶⁰

Hegel schreibt dementsprechend den Bestrebungen des Verstandes nur Versagen zu, indem er die Wirklichkeit (das Ganze der Wirklichkeit, d. h. das Absolute) erkennen will. Der Absage der Vernunft an den Verstand kommt entgegen, dass dieser aus sich selber heraus in seinem Bemühen um eine Erkenntnis der Wirklichkeit scheitert. Geht der Verstand nämlich bis zu dem höchsten Gegensatz, den er erreichen kann, dem des Endlichen und des Unendlichen, so gerät er mit sich selber unvermeidbar in Widerspruch. Das Endliche lässt nichts Unendliches zu, das Unendliche lässt indessen nichts Endliches zu.⁶¹ Demnach kann man dem Verstand jenes Schicksal zuschreiben, das in seiner höchsten Entwicklung das Scheitern selbst ist.

In seinem Werk *Religionsphilosophie* reflektiert Welte den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, wenn er Kants Kritik gegenüber der Gottesbeweise überlegt. Die Vernunft bewegt sich auf jenem Bereich, wo auch nach dem Unbedingten, nach der Totalität der Seienden gefragt werden kann, wo die Bedingungen zu jedem gegebenen Bedingten gesucht werden können.⁶² Sie ist also jenes „Organ“, das sich nicht mit einzelnen Seienden beschäftigt, sondern eben ihr Ganzes und ihre Voraussetzungen erforscht. Demnach ist die Vernunft

„das Vermögen der Ideen d. h. des Ausgriffs und des fragenden Entwurfs abschließender Antworten auf alle Fragen, des Entwurfs der alles bergenden Gründe zu allem gegebenen Be-gründeten und Be-dingten in der Welt der objektiven Gegenstände.“⁶³

⁶⁰ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 325.

⁶¹ „Fixiert der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen, so zerstört er sich, denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß, insofern eines derselben gesetzt, das andere aufgehoben ist.“ G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, 51.

W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 326.

⁶² Die Rolle des Verstandes besteht vor allem in der Konstitution der Gegenstände. In den Sinnen melden sich die Gegenstände durch eine Mannigfaltigkeit, die durch die Vernunft zu einer Einheit synthetisiert werden, dann werden sie von ihr in einem Begriff erfasst. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 238-239. (Abgekürzt als RPH.)

⁶³ RPH, 243.

Stellt Welte die Zuständigkeit und die Funktion der Vernunft noch nachdrücklicher dar, bezieht er sich auf die Idee *Gottes* der Vernunft. Darin erreicht die Vernunft das Äußerste ihres Ausstreckens. Die Idee Gottes ist nämlich die höchste Idee, die auch die anderen Ideen umfasst und die die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält. Durch diese Idee, die zugleich die Idee des notwendigen Seienden ist, kann man „die Totalität aller Bedingungen als ruhend denken“.⁶⁴

2.2. Das Äußerste der Vernunft

Bernhard Welte widmete solch delikatene Begriffen wie das *Nichts*, der *Nihilismus* und der zu den vorherigen sich eng knüpfenden *Grenze* große Aufmerksamkeit. Die Erfahrungen des Denkens gegenüber diesen sind wichtig, weil sie eigentlich das Äußerste der Vernunft sind und als solche besitzen sie jenen Geheimnischarakter, der in Weltes Bewertung auf das Heilige und auf das Göttliche hindeuten vermag. Die abendländische Philosophie hielt die Frage der Natur immer für eine große Herausforderung, der Erfahbarkeit und der Wissbarkeit des Unendlichen. Erforscht Welte das Nichts oder die Grenze, stimmt er in jene philosophische Bemühung ein, die nach dem *Unendlichen* fragt. Warum er weniger die Benennung *Unendliche* benutzt und warum öfter die Benennungen *Nichts* und *Grenze*? Ich vermute, auch dadurch möchte er dem Zeitgeist entsprechend denken, da diese Begriffe – die auf negative Weise auf das Unendliche anspielen – in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (auch als Wirkung der Philosophie von Nietzsche) sehr verbreitet waren und oft wiederhallten. Sie zu benutzen trägt für Welte dazu bei, sich unmittelbar an die Gedankenwelt von Nietzsche, Heidegger und Jaspers anzuknüpfen. Das Unendliche, das Nichts, die Grenze geben sich nicht unmittelbar aus dem menschlichen Denken. Die menschlichen Erfahrungen sind alle endlichen Erfahrungen. Ein konkretes Ding zu erfahren, ein konkretes Gefühl zu haben, eine konkrete mathematische Gleichung zu überlegen, alle solche Akte geben uns endliche Gehalte. Die Frage ist demnach, wie und warum wir überhaupt den Begriff des Unendlichen besitzen? Es ist wahr, dass es auch schon gefragt wurde, ob ein solcher Begriff vielleicht nur Illusion und

⁶⁴ RPH, 244.

Irre sei;⁶⁵ oder kann noch sein, dass er bloß die Konkretion von metaphysischen Sehnsüchten sei. Es ist kein Zufall, dass die ganze abendländische Philosophie von den Fragen über das Infinitum begleitet wurde. Das Infinitum ist im Spiegel Descartes, Spinoza, Leibniz zum alleinigen Merkmal von Gott geworden. Edmund Husserl stellte eine unzertrennbare Zusammengehörigkeit von Endlichem und Unendlichem fest. Er gehört mit dieser Akzentuierung zu jenen Denkern, denen nach es kein Endliches ohne das Unendliche geben könnte. Bernhard Welte vertritt eben diese Meinung, er nähert sich aber dem Unendlichen durch die Grenze und durch das Nichts an.

2.3. Die Vernunft und die Grenze

Wenn Welte die menschliche Vernunft „als Organ des Heiligen“ zu charakterisieren pflegt, erwächst seine Behauptung aus jenen Denkversuchen und Experimenten, in denen er die Grenze und das Nichts als von der Vernunft Angebroffenes darstellt. Die Grenze und das Nichts stimmen darin überein, dass sie am Rande des Begreifbaren stehen und als solche fähig sind, die äußerste Ausdehnung der Vernunft erahnen zu lassen. Gleichzeitig deuten sie auf das hin, was für das menschliche Denken nicht mehr objektivierbar, nicht mehr verfügbar ist; wobei sie die Natur der Vernunft unleugbar bestimmen.

Den Begriff *Grenze* studiert Welte in einem Aufsatz, indem er sie unter anderem auch als göttliches Geheimnis bezeichnet.⁶⁶ Grenze gibt es nicht nur zwischen Wissenschaft und Wissenschaft, sondern es gibt auch die Grenze der Wissenschaft selbst. Im ersten Fall markieren die zwischen den Wissenschaften stehenden Grenzen eigentlich die regionale Ordnung der Seienden. Die Seienden sind deutlich und verstehbar, weil sie durch die Grenze ihres Wesens ein stehendes und sammelndes Gepräge haben. Die Grenze ist so Abgrenzung (determinare), sie ist das Bestimmen des Seienden in seinem Wesen. Durch die sich in den Definitionen ausdrückenden Abgrenzungen sind die Seienden voneinander getrennt und separiert. Trifft man auf eine Grenze, merkt „man das Aufhören,

⁶⁵ Hier denkt man vor allem wieder an Immanuel Kant, der transzendente Illusionen aufzufinden meinte. In seiner Philosophie ist das Unendliche als Quelle von antinomischen Gegensätzen identifiziert. L. TENGELYI, *Tapasztalat és kifejezés*, 106-116.

⁶⁶ B. WELTE, Die Grenze als göttliches Geheimnis (1953), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 11-23. (Abgekürzt als GGG.)

das Nicht-mehr-Sein des bisherigen Bereiches“.⁶⁷ Statt eines Dinges ein anderes Ding zu denken, ist demnach nur in Kraft einer Grenze möglich.⁶⁸ Die Abgrenzung der Seienden impliziert, dass sie als diese oder jene konkrete Seiende voneinander unterschiedlich sind. So führt die *determinatio* zu der *distinctio*, die die Unterschiedlichkeit der Seienden gewährleistet. Auf umwerfende Weise ist die Grenze aber auch ein Verbindendes der Seienden zugleich!⁶⁹ Alle voneinander getrennten Seiende in ihren Unterschieden fallen nämlich nie in eine leere Isolation, sondern sie bleiben füreinander benachbart und aufeinander bezogen. So bilden sie trotz ihrer Unterschiede ein *continuum*. Die Grenze trennt also die Seienden, aber „ihr Trennendes ist zugleich auch einend“. Dies ist eine paradoxe Eigenschaft der Grenze.

Die zweite paradoxe Eigenschaft der Grenze ist, dass sie im ersten Blick ein wahrhaftiges Nichts zu sein scheint, doch kann sie nicht nichts sein, denn sie grenzt ja doch die Bereiche der Seienden; sie ist simultan *determinatio*, *distinctio* und *continuum*. Welte nennt die Grenze wegen ihrer gleichzeitigen Negativität und Positivität Rätsel, zu welchem Verständnis man eine andere Denkweise braucht. Diese Denkweise stellt fest, dass die Grenze eigentlich das ganze Sein durchwaltet.

„Grenze ist so das Einssein von allem in der Scheidung von allem. Die Grenze, das als Grenze waltende Wesen, ist alles Durchwaltend und Überwaltend. Sie ist so selber un-begrenzt. Sie hat alles Seiende und alles Mögliche immer schon eingeholt und überholt.“⁷⁰

Die Grenze – aufgrund ihrer eigentümlichen Eigenschaften – muss zu den Urbegriffen und Urworten (z. B. diese, nichts, und) gerechnet werden, die von Natur her „nicht mehr auf weitere Begriffe reduzierbar sind“.⁷¹ Urbegriffe sind

⁶⁷ GGG, 14.

⁶⁸ Die Grenze ist für Welte geeignet, auch die Dynamik des menschlichen Denkens zu erklären. Eine entdeckte Grenze ist nämlich auch das Signal von etwas Nicht-Gewussten, das für die bestimmte Wissenschaft immer bedrängend, zugleich aber Antrieb für den Fortschritt ist. Was noch nicht gewusst ist, reizt und inspiriert das menschliche Denken, nicht nur in seinen streng verstandenen wissenschaftlichen Tätigkeiten sondern auch in seinem alltäglichen Gebrauch.

⁶⁹ GGG, 17.

⁷⁰ GGG, 17.

⁷¹ GGG, 18.

jene Begriffe, denen gegenüber alle menschliche Fragen und Suchen „in den Abgrund des Unergründlichen“, „in den nie begriffenen Anfang vor allem Anfang“, fallen. Dieser Abgrund ist aber zugleich der Ursprung, aus dem sich das erhebt, was ist, aus dem sich alles „als Gestalt und Gebild“ erhebt. An diesem Punkt gelangen wir mit Welte zusammen an jene Grenze, die die Grenze der Wissenschaft als solche, bzw. die Grenze des überhaupt Wissbaren, ist. Diese Grenze streckt sich in diesem Fall aus, wo die Seienden in ihrem continuum von ihrem Ursprung getrennt gesehen sind.

Die Bibel möchte das auf unbegreifliche Weise erfolgende Erheben der begreiflichen Seienden aus diesem Abgrund durch die Schöpfungserzählung angehen. Die Schöpfung in der Bibel ist demnach jene ursprüngliche Grenze – die die Weise des göttlichen Anfangs der wissbaren Welt ist.⁷² Aus dieser ursprünglichen Grenze entspringt die Welt, „und sie entspringt so, dass gleich eine ursprüngliche Grenze entsprungen ist als die alles umwölbende und alles durchstrahlende Klarheit und Scheidung und Verknüpfung.“⁷³

2.4. Die Grenze und das Wort „ist“

Die Grenze als alles Durchwaltende, als Scheidung, Klarheit und Verknüpfung trägt nach Weltes Meinung jene Eigenschaften, die auch dem Wort „ist“ zugeschrieben werden können. Befindet man sich nämlich unter sich unmittelbar bezeugenden Dingen und Objekten in der Welt, kommen sie alle überein, dass sich das Wort „ist“, auf alle bezieht. Wie die Grenze alles durchwaltet, so durchzieht auch das Wort „ist“ alles.

„Das, was das Wort 'ist' sagt, ist ein alles durchziehender Grundzug unseres Daseins. [...] Alles meiner Welt und alles, was ich selber bin, und alle Bezüge in diesem Raume von ich und Welt: Alles dies tritt als seiend her-

⁷² Dass man irgendwie die ursprüngliche Grenze versteht und fähig ist sie wahrzunehmen, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass der Mensch selbst in sich die Fähigkeit eines Schöpfertums, einer Produktivität, in sich trägt. „Das menschliche Schöpfertum künstlerischer Art ist ein lebendiger Spiegel und Abglanz des ersten vor- und übermenschlichen Schöpfertums. Von diesem Spiegel als dem zwar nicht begreiflichen, aber verständlichen und uns Menschen näheren aus kann darum auch jene erste Unbegreiflichkeit und damit das Unbegreifliche der Grenze vielleicht verstanden werden.“ GGG. 20.

⁷³ GGG, 19.

vor, d. h. es zeigt sich in seinem Sein. Dies ist das Äußerste, Umfassendste und Grundlegendste, was in der Unmittelbarkeit unseres Daseins in der Welt für uns an den Tag kommen kann.“⁷⁴

Das Sein und der ihm gegenüber stehende Mensch als Seinsverstehender, kommen im Denken von Welte oft vor. In diesem Zusammenhang ist wieder dieses Moment im Vordergrund, weil der Mensch sich nicht nur nach einzelnen Zügen von Seienden fragt. Wenn man nach einzelnen Zügen von Seienden, oder nach einzelnen Seienden fragt, bleibt immer eine Unruhe zurück, die das Seiende und die Welt in ihrer Fragwürdigkeit übriglässt. Die Antwort auf ein fragwürdiges Seiendes (*Warum ist es so und nicht anders?*) führt nämlich jedes Mal zu weiteren Fragen. Gelangen wir zu einer bestimmten Antwort, sind wir damit einerseits zufrieden, zugleich aber tauchen in uns neue Fragen auf. Das gilt auch für die Wissenschaften. Je mehr sich die Front der Wissenschaft gegen das nicht Gewusste, das wir wissen möchten und sollten, vorschiebt, desto mehr und desto größere und schwerer wiegende Fragen werden möglich. Unsere Fragen den Seienden gegenüber können sich an diesem Punkt derart verwandeln, dass sie sich nicht mehr auf die einzelnen Momente am Seienden fragen, sondern auf das Sein des Seienden selbst. Schließlich kann der Mensch nach dem Sein aller Seienden fragen. Die Frage *Warum ist überhaupt etwas?* erforscht nicht die einzelnen Seienden, oder ihre einzelne Züge, sondern das Ganze der Seienden. Die Frage des Seins der Seienden ist die Frage des Seins aller Seienden. Fragt man demnach *Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?*, gelangt man mit seinem Denken „in einen Raum, in dem er keinerlei Anhalt mehr finden kann. Das menschliche Denken kann sich nur an etwas halten, das auf konkrete Weise ist. Die menschlichen Kenntnisse beziehen sich auf begrenzte Seienden, indem sie definiert, abgegrenzt, bestimmt sind. „Wo aber alles ‘ist’ und damit auch alle Bestimmung entfällt, da entfällt für das Denken aller Halt.“⁷⁵

Wie wir vorher sahen, sind die Bestimmungen in jedem Fall eine Grenze. Überall, wo etwas bestimmt wird, wird eine Grenze gesetzt. Die Frage aber, *Warum ist überhaupt etwas?*, gelangt eben ins Endlose und Unbegrenzte. Dieses Un-

⁷⁴ B. WELTE, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus* (1966), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 24-38. (Abgekürzt bei den folgenden Zitationen als GMA.)

⁷⁵ GMA, 31.

endliche, in das das menschliche Denken in seiner äußersten Frage fällt, bringt das Denken zum Stillstehen. Hier erscheint also jener Abgrund, der in dem Fall der Erforschung der Grenze als die Grenze des überhaupt Wissbaren auftritt. Denkbar ist nämlich nur das, was in Urteilen gefasst, in Bestimmungen definiert werden kann. In den Fällen der Fragen aber, *Warum ist überhaupt etwas?*, *Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts?* findet sich das Denken vor etwas, was gerade nicht gedacht und nicht ausgesprochen werden kann. „In diesem Sinne ist das Denken an das ihm Fernste und Entlegenste gekommen.“⁷⁶

Ich meine, in diesen Gedankengängen erreiche Welte jenen Bereich, in dem der Verstand immer mehr seine Kompetenz aufgeben und seinen Platz der Vernunft überlassen muss. Indem etwas gedacht werden möchte, das aber nicht mehr konkret abgegrenzt, nicht mehr konkret bestimmt ist, kann es für den Verstand nicht als Verstandenes vorkommen. Da die unabgegrenzten und unbestimmten erdachten Gehalte keine den anderen Seienden gegenüberstellbare Gegensätze an sich tragen, entfällt notwendigerweise das Schaffen des Verstandes. Die Vernunft ist jenes Organ, das sich auf jenen Bereich ausdehnt, der für den Verstand nicht mehr behandelbar ist. Die menschliche Vernunft erscheint hier als jene Komponente des Denkens, die ein Maß in sich trägt, durch das sie das Unfassliche wahrnehmen kann. Das Fernste und Entlegenste, zu dem das Denken gelangte,

„scheint andererseits zugleich auch sein Innerstes und Anfängliches und in diesem Sinne sein Nächstes zu sein. Fand das Denken nicht in sich selber das Maß und den Antrieb, welche es bewegten, an keinem Seienden Genüge zu finden und erfülltes Maß? Hätte das Denken sich überhaupt je auf den Weg des Denkens, d. h. des Fragens, gemacht und hätte es dann diese Fragen immer wieder und immer wieder von neuem gestellt, wenn nicht dieses Unfaßliche, das über allem Seienden liegt, immer schon es gerufen hätte und wenn das Denken nicht immer schon insgeheim damit vertraut gewesen wäre und also gewußt hätte, wonach zu fragen sei?“⁷⁷

Zusammenfassend behauptet Welte danach, dass sich an dieser Grenze „ein erster Umriß des Umrißlosen“ ergibt. Vielleicht können alle Endlichen, alle Seienden, ihre Erklärung und ihren Sinn hieraus empfangen.

⁷⁶ GMA, 31.

⁷⁷ GMA, 31-32.

2.5 Die Vernunft und das Nichts

Welte reflektierte oft über das Nichts, und seine diesbezüglichen Gedankengänge sind zu den wichtigsten Teilen seiner Religionsphilosophie zu zählen. Bevor wir sie überblicken, verweisen wir kurz wieder auf Hegel, der die Erscheinung des Nichts treffend in der Scheiterung des Verstandes ausmacht. Die Leitung zur Totalität ist der Wirksamkeit der Vernunft zu danken.⁷⁸ Die konkreten Seienden, die immer genau bestimmt sind, sind als Gegenstände des Verstandes zu betrachten. Aber „das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand und endet im Nichts.“⁷⁹ In dieser Erfahrung vernichtet sich der Verstand, und überlässt den Raum der Vernunft. Indem also dem menschlichen Denken das Nichts erscheint, bewirkt die Vernunft die Selbstaufhebung des Verstandes;⁸⁰ das Denken ist in seiner Erfahrung gefordert, sich auf die Vernunft zu verlassen. Hegels Einsichten über dem sich mit dem Nichts konfrontierenden menschlichen Denken können uns zu einem besseren Verständnis von Weltes Erkenntnis über die Erfahrungen des Nichts helfen.

Welte fängt an, das Nichts sehr vorsichtig zu umkreisen, um seine verschiedenen Bedeutungen klarer zu sehen und voneinander trennen zu können. Aristoteles stellte fest, dass das (griechische) *on*, das Seiende, mehrere Bedeutungen hat. Dies gilt auch für das Nichts, weil auch dieses Wort auf vielfältige Weise gesagt werden kann. Erstens ist das Nichts jenes Wort, durch das man die Verneinung von etwas ausdrückt. Das Nichts ist in diesem Fall der Widerspruch zu etwas. Wenn etwas faktisch existierte, und dann zu sein aufhörte, lässt es das Nichts hinter sich.⁸¹ Zweitens sind für den Menschen der leere Raum und die leere Zeit nichts. Ein leerer Raum entwirft ein mögliches etwas, das er in sich aufnehmen kann. Daher bekommt das Nichts einen dimensional Charakter. Man kennt also das Nichts als das Nichts des leeren Raumes und auch des Zwischenraumes. Über das räumliche Nichts hinaus, kennt man auch die leeren Zeiträume, z. B.

⁷⁸ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 329.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, 51.

⁸⁰ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 329.

⁸¹ B. WELTE, Über die verschiedene Bedeutungen des Nichts (1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 75-83, 75. (Abgekürzt als VBN.)

die leere Ausdehnung der dauernden Stille. Das Nichts zeigt an sich also auf paradoxe Weise eine bestimmte Messbarkeit, sei es räumlich oder zeitlich verstanden. Die Messbarkeit des Nichts erlaubt es in diesen Fällen ferner auch, dass man etwas fortsetzen oder ergänzen könnte. Drittens benutzt man dieses Wort, wenn man etwas mit einem negativen Urteil kennzeichnet. Aufgrund seines Seinsverständnisses strebt der Mensch immer nach etwas Gutem, nach etwas Qualifiziertem und wenn etwas diesen Ansprüchen nicht entspricht, dann kann man sagen: „das war aber gar nichts“! In der vierten Bedeutungsschicht des Nichts markiert Welte den Nihilismus und versteht darunter, dass das qualitative Nichts verallgemeinert wird. Nihilismus vertritt derjenige, der alles in der Welt und alles in seinem Leben für nichtig und so für nichts hält.⁸²

Es ist wichtig zu sehen, dass das Nichts für Welte als die allgemeinste Form, als eine sich auf alle Menschen ausbreitende Gestalt, in dem Aufhören des Daseins, in dem menschlichen Tod, west. Dass wir da sind, dass wir inmitten anderer Menschen und unserer Gesellschaft existieren, dass uns Seienden umfängen, sind die ersten selbstverständlichen Wahrheiten für unser Denken. Unser Dasein ist „die erste fundamentale Tatsache“. Zu den offensichtlichsten menschlichen Erkenntnissen gehört auch, dass der Mensch nicht immer da sein wird, dass der Mensch sterben muss. Das „künftige Nicht-Dasein erscheint jeweils als eine Negation des Daseins“. Diese Negation berührt alle Menschen, niemand und nichts, was menschlich ist, entrinnt dem Nicht-Dasein.⁸³

Nach diesen Bedeutungsvarianten des Nichts wirft Welte die Idee auf, dass das Nichts sich vielleicht als Phänomen ergeben kann. Einem solchen Versuch gegenüber ist man zunächst zweifelnd. Wie könnte sich das Nichts zeigen? Auf diese Frage gibt Welte jene zum Weiterdenken inspirierende Antwort, der nach es „im sinnlichen Bereich positive Erfahrungen des sich zeigenden Negativen des Nichts gibt.“ Man kann z. B. das Schweigen hören, man kann auch das Dunkel sehen. Nur ein Hörender kann feststellen, dass es aktuell keinen Laut gibt und nur ein Sehender kann feststellen, dass nichts zu sehen ist. Obwohl in diesen

⁸² Laut Welte hat die Verallgemeinerung des Nichts auch eine andere Form. Sie verzichtet nicht auf die Realität, weil sie nichtig und nichts ist, sondern sie lässt die Seienden in ihrer Fraglichkeit. „Ob alles nichts und nichtig ist, ist fraglich. Ob alles nicht nichts und nicht nichtig ist, ist auch fraglich. Diese Rede läßt das Nichts offen.“ VBN, 79.

⁸³ B. WELTE, Versuch zur Frage nach Gott (1972/1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 50-64, 58. (Abgekürzt als VFG.)

Fällen der Inhalt der Feststellungen negativ ist, ist dieses Nichts ein Phänomen geworden.⁸⁴ Man muss natürlich auf jene möglichen Irrtümer aufmerksam sein, die beabsichtigen, das Nichts wie ein Ding oder ein Gegenstand zu vergegenwärtigen. Das Nichts kann auf keinen Fall als Substanz oder als Hypostase gesetzt werden, auch wenn gegebenenfalls „unsere Sprache uns dazu zu verführen scheint“.⁸⁵ Zugleich klärt Welte ab, das Nichts könne „keineswegs ein bloßes formales Nichts oder eine bloß formale Negation“ sein. Es kommt auf irgendeine Art zur Gegebenheit, demnach ist es „ein Positivum und in diesem Sinne etwas Positives gerade in seiner Negativität“.⁸⁶

Von hier aus betrachtet steht der Mensch auf einem Scheideweg gegenüber dem Nichts. Das Nichts als Phänomen trägt in sich nämlich eine Zweideutigkeit. Entweder geht es in diesem Fall um „leere Nichtigkeit“, um „einfaches Nichts“.⁸⁷ Oder geht es um ein gefülltes Nichts.⁸⁸ Wie ein dunkler Raum sowohl ganz leer als auch von Gegenständen vollgepackt werden kann, so behält das Phänomen gewordene Nichts seine Zweideutigkeit.

2.6. Die Zweideutigkeit des Nichts und das Sinnpostulat

Das Nichts, das an sich eine Zweideutigkeit zeigt, besitzt nach Welte jene Relevanz, die aus religionsphilosophischem Blickwinkel Konsequenzen hat. Die eine oder die andere Deutung des Nichts ist nämlich für den Menschen jene Frage, derer Beantwortung ihn entweder in die Richtung der Vermutung von Gottes Existenz oder in die Richtung der Behauptung des totalen Nihilismus schiebt. Die Beantwortung dieser Frage kann nicht durch den Verstand getätigt werden. Da das Nichts die Dimension der Endlosigkeit besitzt,⁸⁹ da es kein Ende hat, kann man seine Deutung durch rationale Überlegungen nicht angeben.

⁸⁴ VBN, 80.

⁸⁵ VFG, 58.

⁸⁶ VFG, 53.

⁸⁷ Das Schweigen kann leeres Schweigen sein, indem jemand wirklich nichts zu sagen hat.

⁸⁸ Das Schweigen kann auch ein gefülltes Schweigen sein, indem sich eine Fülle, vielleicht gar Überfülle zu sagender Empfindungen und Gedanken birgt und verbirgt.

⁸⁹ „Was ins Nichtdasein gesunken ist, kehrt niemals wieder. Das Niemals geht niemals zu Ende. Dies ist der Ausdruck der Endlosigkeit des Nichts. Es ist der schweigende Abgrund, in den der Mensch und alles Menschliche immer tiefer fällt und doch nicht weiterfällt.“ B. WELTE, Ein Experiment zur Frage nach Gott (1972), in B. WELTE, *Zur Frage*

Wenn Bernard Welte die mögliche Deutung dem Phänomen des Nichts gegenüber erdenkt, bezieht er sich oft auf den voraussetzbaren Sinn oder umgekehrt auf die voraussetzbare Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. Wenn das Nichts von einem als leeres Nichts gedeutet wird, vertritt man eigentlich den totalen Nihilismus und damit die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. Schreibt aber der Mensch seiner Existenz irgendwelchen Sinn zu, anerkennt er dadurch, dass für ihn das Nichts – sei es als Phänomen rätselhaft, unterweilen erschreckend und drückend – auf etwas Positives verweist. Der Zweifeln von Sinn und Sinnlosigkeit wurde in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine Schlüsselrolle zugeschrieben, worin maßgebend Albert Camus mitwirkte. In dem radikal vertretenen Nihilismus erblickt Welte einen Widerspruch, aufgrund dessen er ihn als wirklich vertretbaren ablehnt. „Das Nichts, als nichtiges Nichts verstanden und ernstlich ins Auge gefaßt, stellt allen Sinn gründlich in Frage. Vor dieser Konsequenz ist, glaube ich, nicht auszuweichen.“⁹⁰ Lebt man sein Leben, kann man genug immanente und kurzfristige Sinnträger finden. Falls man aber den Nihilismus, das leere Nichts annimmt, taucht die Frage auf, sind diese immanenten und kurzfristigen Sinnträger wirklich und im Ernst relevant? Wenn alles einmal nichts sein wird, kann man dann noch den Unterschied zwischen Gut und Böse ernsthaft aufrechterhalten? Wenn alles von dem endlosen Nichts endgültig verschlungen wird, kann ein echter Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Lüge, Freiheit und Knechtschaft, aufrechterhalten werden?

Welte meint, dass das Sinnpostulat von menschlichem Dasein unablässig sei. Egal, was der Mensch vorhat, jede seiner Handlungen impliziert die Fragen – *Was hat dies für einen Sinn?, Wozu ist dies gut?*. Ob reflektiert oder unreflektiert, im Vollzug des Daseins, ist Sinn immer vorausgesetzt. Wenn jemand sich dazu entschließt, in einer Situation zu behaupten, *es habe keinen Sinn*, setzt er noch immer voraus, es sei sinnvoll, dies zu behaupten!

„Aus dem Sinnpostulat und zumal aus dessen solidarischem allgemeinmenschlichen Horizont entspringen offenbar alle Entwürfe, alle Hoffnungen, alle Forderungen der Menschen. Dieses Postulat treibt alle menschlichen, soziale, gesellschaftlichen und kulturellen Bemühungen an;

nach Gott, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 39-49, 41. (Abgekürzt als EFG)

⁹⁰ EFG, 47.

sie kommen je und je in Gang, indem sie als sinnvolle erscheinen und als solche ergriffen werden.“⁹¹

Welte meint, das alles menschliche Leben bestimmende Sinnpostulat durch die ethischen Entscheidungen aufdecken zu können. Ein gelebtes ethisches Postulat kommt dem eingesehenen Postulat zuvor! Weil die Menschen in den unterschiedlichen Formen des mitmenschlichen Leben konkrete Liebe, konkretes Engagement für Gerechtigkeit und Freiheit von anderen Menschen bezeugen, kann der vorausgesetzte Sinn als Tatsache festgestellt werden. Da kein Mensch Ungerechtigkeit und einen unglücklichen, unschuldig leidenden Mitmenschen gleichgültig ansieht, dürfen wir schließen, dass alle einen – vielleicht unreflektierten – Sinn voraussetzen. Alle kennen jene elementaren Erfahrungen dessen, was man das „Gewissen des Menschen“ nennt. Auch wenn die innere Stimme des Menschen nicht in zwingender Form erklingt, bezeugt sie einen eindeutigen Unterschied zwischen Gut und Böse.⁹² Weil man den Unterschied von Gut und Böse, gerecht und ungerecht in sich trägt und dem entsprechend handelt, kann man das eigene Leben und das der anderen nicht gleichgültig betrachten.

Daraus ergibt sich für Welte, dass das Nichts nicht als leeres, als totales Nichts gedeutet werden könne:

„wenn das Nichts in seiner Unendlichkeit und in seiner unentrinnbaren Macht kein leeres Nichts ist, vielmehr Verbergung oder verborgene Anwesenheit der unendlichen und unbedingten und allem Sinn gebenden und verwahrenden Macht. Verborgene Anwesenheit: lautlos, gestaltlos, dunkel, schreckend vielleicht, aber doch Anwesenheit. Man darf aus einsichtigen, wenn schon nicht zwingenden Gründen annehmen, die Ungeheuerlichkeit und die Unbedingtheit des Nichts seien die Zeichen und die Spuren einer ungeheuren und unbedingten, aber entzogenen und verborgenen Wirklichkeit, die allen Sinn wahrt, die den Unterschied aufrechterhält, auch wenn ihn Menschen umzustürzen suchen: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Gut und Böse, und die den unschuldig Leidenden den Sinn ihres leidenden Daseins aufbewahrt auf eine unausdenkliche Weise.“⁹³

⁹¹ VFG, 59.

⁹² EFG, 48.

⁹³ EFG, 48.

Diese auf den sich immer vorausgesetzten grundlegenden Sinn des Lebens beziehenden Gedanken sind nicht originell bei Welte. Er selbst besagt, er schöpfe viel aus der Philosophie von Maurice Blondel,⁹⁴ der einer jener Denker ist, die sich mit dem (oft unreflektierten) Sinnpostulat auseinandergesetzt haben. Welte bringt aber das Sinnpostulat in Zusammenhang mit der möglichen Deutung des sich als Phänomen ergebenden und alle Menschen berührenden Nichts. Wie das Nichts als Phänomen zurecht gedeutet werden kann, *entscheidet jenes Sinnpostulat*, das alle Menschen – auch wenn einige es leugnen – charakterisiert. Das Nichts, das alle Menschen vor allem in dem künftigen Tod und in den sinnlos scheinenden Lebensmomenten berührt, darf nach Welte nicht als leeres Nichts gedeutet werden, denn die menschlichen Handlungen lassen im Allgemeinen einen Sinn erahnen.

3. Die Umriss des Heiligen

Die oben gesehenen Gedanken von Bernhard Welte wollen den Zusammenhang zwischen den Begriffen Grenze, Sein und Nichts aufdecken, indem sie in ihrem Rätselhaft-Sein, in ihrer Unbegreiflichkeit und in ihrer Unbestimmbarkeit eine enge Verwandtschaft aufzeigen. Grenze, Sein und Nichts führen nämlich die menschliche Vernunft zu einer Wand, hinter der man kein konkret Ergreifbares antrifft. Wo sich jegliche sachliche Konkretion auflöst, mündet das menschliche Denken in das Endlose, in das Unendliche. Ferner ist aber das unbestimmbare Unendliche jenes Maß, das mit dem Innersten der menschlichen Vernunft zusammenfällt, das das sachliche Denken überhaupt ermöglicht. Von hier aus kann man nachvollziehen, warum und wie Welte die Vernunft zum Organ des Heiligen markieren möchte.

Das Heilige drückt sich vor jeglichem Bestimmungsversuch, der es zugleich schwächen würde. Das Heilige kann laut Jean-Luc Marion nicht definiert und festgelegt werden, es schmiegt sich zur Sphäre des *Deus absconditus*.⁹⁵ Zugleich vermittelt das Heilige den nicht-definierbaren Seinsgrund des Seienden, indem

⁹⁴ Ein Beispiel dafür ist das Vorwort, in dem Werk: B. WELTE, *Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (1966), in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15-193.

⁹⁵ J.-L. MARION, *A látható kereszteződése* (La croisée du visible), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013, 149.

er dem Unsichtbaren zum Sichtbaren hilft. Das Heilige ist demnach jenes Schaffen, das das Unsichtbare zum Sichtbaren macht.⁹⁶ Mit diesen Einsichten von Marion stehen jene Gedanken im Einklang, mit denen Welte den Umgang der Frage nach dem Heiligen unternimmt. Über das Heilige nachzudenken, bedeutet für ihn, „einem Verborgenen nachzudenken“.⁹⁷ Ferner ist das Heilige einerseits der „Grund der Welt“, andererseits ist es auch „etwas geistig zu Sehendes in der Welt.“⁹⁸

3.1. Das Phänomen des Heiligen

Indem Welte in seinen Reflexionen die menschliche Vernunft an die Grenze zwischen Bestimmbarem und Unbestimmbarem, zwischen Endlichen und Unendlichen, führt, erblickt er jenen Raum, indem er anfangen kann, das Heilige zu verstehen.⁹⁹ In den Erfahrungen von Grenze, Nichts und Sein ist die menschliche Vernunft seiner Meinung nach „in ihrem reinen Grund gedacht und vollzogen“¹⁰⁰ und eben darin ist sie fähig zum Organ des Heiligen zu werden. Die Vernunft ist jenes Maß des Verstehens, das als – der augustinischen Erkenntnis entsprechend – interior intimo meo, als Unbestimmbares und Unendliches in uns west. Dieses Maß ist eigentlich der Ursprung aller „ausdrücklich gewordenen Gestalten unseres Weltbewusstseins“, Ursprung all unser sich konkret artikulierender Bewusstseinsäußerungen, aus ihm entspringen alle Fragen nach den konkret Seienden. Das Maß selbst ist aber Geheimnis, es ist das Undenkbare selbst! An diesem

⁹⁶ J.-L. MARION, *A látható keresztezödése*, 24-25, 37.

⁹⁷ B. WELTE, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1, Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271, 240. (Abgekürzt als: HWH.)

⁹⁸ HWH, 250.

⁹⁹ Thomas Rentsch benutzt den Ausdruck: „an der Grenze der philosophischen Vernunftkenntnis beginnt das Verstehen der Rede von Gott“. Vor allem ernähren sich seine diesbezüglichen Gedanken aus dem von Karl Jaspers betonten Verhältnis von Vernunft und Transzendenz. T. RENTSCH, *Transzendenz und Vernunft: Wie lässt sich ihr Verhältnis heute bestimmen?*, in A. HÜGLI – C. CHIESA (Hrsg.), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, *Studia Philosophica*, Vol. 67/2008, Schwabe AG, Basel, 2008, 53-68, 53.

¹⁰⁰ ZLF, 208.

Punkt behauptet Welte: „Hier erwächst uns die Phänomenalität dessen, was das Wort heilig je auszudrücken versucht hat.“¹⁰¹

Steht man diesem Geheimnis gegenüber, erfährt man jene Einsamkeit, in der man vorerst „nackt und schutzlos nach allen Seiten ausgesetzt“ ist und in der man vor allem vor der Namenlosigkeit des Unbegrenzten Angst hat.¹⁰² Welte eröffnet aber jene Möglichkeit, die in der Selbsthingabe diesem Nichts besteht.

„In der Ausweglosigkeit dieser Situation geschieht dann, und nur dann, wenn ich mich wirklich in sie einlasse, die Verwandlung, und sie ist dann im Grunde schon geschehen. Das namenlose Dunkel, in dem sich nichts zeigt, das mich in die äußerste Not bringt, das mir wie eine Wand erscheint, an die ich vergebens renne, wie ein Abgrund, in den ich haltlos falle, was ist es mit ihm? Übertragt es nicht an Bedeutsamkeit und macht schlechthin alles, was ich an Gegenständen oder Ideen was immer je nennen könnte? Kommt nicht von ihm her mir das ganz ungeheuere Gewicht meines Selbstseins zu? Wäre es leer, wie könnte es mich unendlich betreffen? Wäre es nichtig, wie könnte es sein, dass in ihm für immer verwahrt ist, was jede Handlung, jeden Gedanken und damit das Sein im Ganzen und überhaupt sinnlos oder sinnvoll macht? Das Nichts enthüllt sich im Grunde seiner Namenlosigkeit als die Erscheinung des Unendlichen, alles Seins und alles Sinnes grenzenlos Mächtigen, alles Verwahrenden, als die Erscheinung des Seins Selbst, dessen Abgründigkeit jedes Wort niederschlägt, des Grundes aller Gründe, der im unendlichen Schweigen meine Innerlichkeit berührt: der ungeheuere Schatten Gottes kommt zum Vorschein, liegend auf den Seelen der Menschen.“¹⁰³

Weldes Vorschlag ist demnach jene Reaktion, der nach sich der Mensch jenem Geheimnis hingibt, das er zugleich als das Innerste seines Wesens erkennt. Sei dieses Geheimnis aufgrund seiner Konturlosigkeit unbehaglich oder sei es wegen seiner Verwandtschaft mit dem Nichts geradeaus angsteinflößend, kann sich der Mensch ihm hingeben. Hier kristallisiert sich ein mögliches menschliches Benehmen, das auch bei Marion dargestellt wird. Wie ein Maler dazu aufgefordert ist, sich dem Unsichtbaren hinzugeben, um zur Kenntnis zu kommen, dass er

¹⁰¹ HWH, 246-247.

¹⁰² B. WELTE, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006., 197-223, 214. (Abgekürzt als GSG.)

¹⁰³ GSG, 215-216.

von dem Unsichtbaren gesehen ist, so kann sich der Mensch auch dem Nichts (Unendliche, Unbestimmbare, Undefinierbare, Endlose) hingeben. Die menschliche Hingabe kann zu jener Erfahrung führen, in der „die unendliche Macht und alles durchdringende Gegenwart, wiewohl wesenhaft unaussprechlich, doch den uralten, heiligen Namen des Seins selbst erhalten darf, in dem alles Seiende je und je gründet.“¹⁰⁴ Das Sein selbst wird hier mit dem Adjektiv *heilig* beschrieben und dadurch weist Welte auf einen möglichen Zusammenhang zwischen dem für alle Menschen an der Grenze der Vernunftserkenntnisse ergebenden Nichts und jener „Gottesgeburt“ aus dem Nichts hin, die von Mystikern wie Gregor von Nazianz, Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz bezeugt wurde. Er meint, diese Mystiker erfuhren „das heilige Antlitz des Seins“.

„Ist in ihr kein Gegenstand und keine Idee mehr sichtbar, die das Ja im Ganzen hergäbe, so ist ihr doch das Dunkel und der Abgrund und damit die Unendlichkeit und die schweigende, Sein und Sinn verwahrende Macht als das Letzte und nicht mehr Auszulöschende: Das bleibt, wenn alles versinkt. Der ungeheueren Schatten, der auf diesem Geschlechte liegt, birgt das heilige Antlitz des Seins selbst und enthüllt es in dieser Bergung denen, die den Mut der wesenhaften Weisheit haben.“¹⁰⁵

Die Erfahrung der Mystiker beginnt immer mit dem Hineinsehen in sich selbst. Ihre Gottessuche braucht keine Konzentration auf die Welt und auf den Mitmenschen, sondern vor allem auf sich selbst. Zuerst sah Meister Eckhart ein, dass der Christ die von Gott gemachten Begriffen und Behauptungen stets überschreiten muss, weil keine von ihnen das Wesen des wahren Gottes abdecken. Da Gott „alle Geschöpfe und alle Gedanken übertrifft“, schlägt Eckhart vor, die innere Einsamkeit zu beschauen. Der Mensch muss also seinen gottsuchenden Blick auf sich selbst richten. „Gott ist Dir näher als Du selbst“ – stellt er fest, und durch dieses Prinzip führt er den Menschen zu der inneren Leere und zu dem innerlich erfahrbaren Nichts, die „Voraussetzungen des Erlebens des Göttlichen“ sind.¹⁰⁶ Eckhart nannte das innere Nichts auch jenes „Unwissen“, „in dem man nichts weiß, und in dem sich Gott zeigt und offenbart“.¹⁰⁷ Die anderen Mystiker

¹⁰⁴ GSG, 217.

¹⁰⁵ GSG, 220.

¹⁰⁶ W. NIGG, *A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok* (Das mystische Dreigestirn), Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999, 26, 32, 88.

¹⁰⁷ W. NIGG, *A misztika három csillaga*, 85.

stimmen mit Eckhart darin überein, dass sie in ihrem Inneren etwas Dunkles,¹⁰⁸ Ungreifbares, Unbestimmbares bemerken, mit dem sie ringen, und sie umschreiben es schließlich als Göttliches, als Heiliges, als Gott. Das Ringen weist in diesen Fällen darauf hin, dass diese Mystiker nach vielen leidensvollen Experimenten schließlich den Preis der Selbsthingabe bezahlen. Ihre Selbsthingabe führt sie aber zu jener Entdeckung, die klar macht, dass, was sie als Dunkel und Nichts erfuhren, das „Eigentliche und Höchste und Umfassende“ ist.¹⁰⁹

3.2. Die Vernunft dem Heiligen gegenüber

Indem Bernhard Welte Gott mit und durch die Vernunft antreffen möchte, reiht er sich in jene Tradition ein, die dem christlichen Menschenbild entsprechend dem Begriff *capax Dei* aus dem Aspekt des Intellekts versteht. Thomas von Aquin wird an diesem Punkt wieder relevant für Welte, weil der große Heilige der Vernunft eine herausragende Rolle zuschrieb.¹¹⁰ Ist die Vernunft fähig, sich endlos auszudehnen, ist sie fähig, sich auf jegliche Serien ohne Ende zu richten, ist sie fähig, jegliche gegebene Größe noch weiter zu vergrößern, zeigt sie an sich ein Vermögen dem Unendlichen gegenüber. Bildet und benutzt sie Begriffe, bezieht sie sich durch das allgemeine Wesen der Begriffe auf unzählbar möglichen Individuellen. Solche Befähigungen der Vernunft führten den Aquinaten zur Vo-

¹⁰⁸ K. RUH, *A nyugati misztika története I., A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, (Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.

Das Kapitel über Pseudo-Dionysius Areopagita gibt einerseits einen kurzen Überblick über die Begriffe von positive, negative und mystische Theologie. Andererseits zeigt es auf, wie das Dunkel (*gnophosz*) (ein oftmaliges Motiv bei Areopagita) zum Ausgangspunkt der Gotteserfahrung wird.

¹⁰⁹ GSG, 221.

¹¹⁰ A. BEGHINI, *Contemplazione e conoscenza mistica. La dottrina di Tommaso d'Aquino nella Summa contra Gentiles*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2015. Siehe das Kapitel: 2.3.

raussetzung einer unendlichen Realität,¹¹¹ die er später mit Gott identifizierte.¹¹² Eine solche Realität würde den Bestrebungen der Vernunft entsprechen, indem sie an sich die unendliche Würdigkeit trägt und indem sie sich als unendliche Substanz der Vernunft zeigen würde.¹¹³

Welte versteht hier unter Vernunft, was im Spiegel der thomistischen Ontologie verstanden wurde. Die Vernunft an sich ist das Organ des Heiligen, sie ist fähig zum Heiligen zu gelangen, wenn sie „in ihrem reinen Grund gedacht und vollzogen wird“.¹¹⁴ Wenn das Heilige zur Kompetenz der Vernunft geordert ist, ist es weder irrational, wie die modernistischen und andere Religionstheorien¹¹⁵ dachten, „noch ist sie rational, im gleichen Sinne wie die kategorial begrenzten Denkprozesse der Sachwissenschaften“.¹¹⁶

Die Vernunft als Organ des Heiligen in ihrer möglichen Tendenz, die erfahrenen Grenze, Sein und Nichts zum Heiligen, zu Gott zu binden, entspricht auch jenem Kriterium, das es verbietet, Gott mit Götzen zu tauschen. Das mosaische Gesetz untersagt jeglichen Versuch, Bilder von Gott zu verfertigen. Die menschliche Vernunft gehorcht diesem Gesetz, wenn sie an ihrer Grenze zum Stillstand

¹¹¹ „La potenza intellettuale è in qualche modo infinita poiché può intendere progressivamente un’infinita serie di numeri, figure e proporzioni; inoltre, conosce l’universale che nel proprio ambito è virtualmente infinito.“ THOMAS VON AQUIN, *S.c.G.* II, c 49, n. 5.

„Il nostro intelletto nell’intendere si estende all’infinito: ne è un segno il fatto che, data una qualsiasi estensione finita, il nostro intelletto è in grado di pensare una più grande. Ora, questa apertura della nostra intelligenza all’infinito sarebbe vana se non esistesse una realtà intellegibile infinita.“ THOMAS VON AQUIN, *S.c.G.* I, c 43, n. 7.

¹¹² Ich denke hier auf die Schlussfolgerungen von Thomas von Aquin, wenn er die fünf argumentierenden Wege zu Gottes Existenz verfasst. Am Ende der spekulativen Gedanken der Argumente als Subjekt für die genaue Erklärung gibt er Gott an: *quod omnes dicunt Deum*. (oder als *et hoc dicimus Deum*). THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I, q. 2. a. 3.

¹¹³ „Il desiderio di conoscere, risulta in certo modo insaziabile [...] e l’intelletto che è in potenza i suoi intelligibili, i quali sono infiniti, tende ad essere totalmente attuato secondo tutti gli intellegibili che ha in potenza, ma niente di finito può quietare il desiderio dell’intelletto che col desiderio naturale tende a conoscere una sostanza di dignità infinita, cioè Dio.“ E. DE DOMINICIS, *Il fine ultimo dell’uomo in Tommaso d’Aquino*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XL-XLI, Macerata, 2011, 107-160, 136.

¹¹⁴ ZLF, 208.

¹¹⁵ Unter anderen auch Rudolf Otto!

¹¹⁶ ZLF, 208.

kommt, wo sie kein Bestimmtes, kein Konkretes zu denken und zu sagen vermag.¹¹⁷ Wenn hier etwas Konkretes gesagt wird, kann das nur aus Gnade, durch die Selbstgabe des Unendlichen selbst geschehen.¹¹⁸ Die Erfahrungen von Grenze, Sein und Nichts bezeugen aber jene allgemeinmenschliche Offenheit, die mit dem Medium für das Heilige und dadurch mit dem Zugang zu Gott, gleichgesetzt wird.

Die schwierigste Frage ist, wie und warum man diese Grenzerfahrung der Vernunft als Äußerung und als Anmeldung des Heiligen halten kann? Die wortlose Unendlichkeit des Weltalls z. B. haben sowohl Pascal als auch Nietzsche geschaut, aber ersterer meinte, die stumme Unbegrenztheit sei der Schleier Gottes, wohingegen der zweite Denker in ihr den Hauch des horribelen Nichts zu erkennen meinte. Beide wunderten sich über die sprachlose Unendlichkeit des Universums, aber sie deuteten diese Erfahrung völlig gegensätzlich.¹¹⁹ Das gleiche Phänomen ist für den einen zum Signum Gottes, für den anderen zum Zeichen des endlosen Nichts geworden. Die Frage kann auch auf die Vernunft zugespitzt gestellt werden: Wo divergieren die Vernunft von Pascal und die von Nietzsche? Beide stehen dem gleichen Unendlichen gegenüber, aber sie ziehen unterschiedliche Schlussfolgerungen.

Albert Keller meint, die menschliche Vernunft sei vor allem durch die Ideen zu charakterisieren. Im Unterschied zum Verstand, ist die Vernunft mit ihren Ideen der Ort von Prinzipien, von Grundsätzen, die dann das Schaffen des Verstandes bestimmen¹²⁰. Die Ideen der Vernunft können ihrer Natur entsprechend nicht voll in Begriffe gefasst werden. In diesem Sinne sind sie auch oft vage. Keller behauptet ferner, die Ideen seien eigentlich „Zielentwürfe“. Durch seine Ver-

¹¹⁷ „Wo ich an kein geschnittes Bild, an keinen hohen, ausgedachten Gedanken mich mehr in Verzweiflung klammere, da vernehme ich mit dem Grunde meines Wesens die namenlose Unendlichkeit, die von keines Menschen Hand gemacht, von keinem Gedanken ausgedacht und darum auch von keiner Hand und keinem Gedanken wieder verwerfbar ist.“ GSG, 220.

¹¹⁸ Jesus Christus „gibt dem Namenlosen den Namen Vater.“ Er „erhebt den Anspruch, die Antwort der Gnade zu sein aus dem abweisenden Schweigen des göttlichen Seins selbst.“ GSG, 227.

¹¹⁹ N. FISCHER, *A filozófusok istenkeresése*, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 1995., ford.: KAPOSÍ T.) Agapé, Budapest, 2001, 208, 211.

¹²⁰ Vernunft und Verstand sind ferner zwei Rücksichten menschlichen Erkennens, die nicht ganz scharf voneinander getrennt werden können!

nunft könne der Mensch beurteilen und prüfen, in welchem Maß etwas seinen Zielen entspricht. Die Vernunft hilft, „Werte und Sollen zu erfassen, Handlungen als verantwortbar zu erkennen“.¹²¹ Wer durch seine Vernunft handelt oder eine Entscheidung trifft, geht das Handeln oder Entscheiden mit Urteilsfähigkeit an, damit es vernünftig ausfällt. Erkennen selbst, als Einsicht oder Wissen gefasst, wird noch nicht vernünftig genannt. „Nur entscheidungsbezogene Erkenntnisse können vernünftig heißen, Wahrnehmungen oder Einsichten nicht, ein Urteil schon eher, Hypothesen, Pläne, Annahmen oder Glauben ohne weiteres, wenn sie dem Anspruch der Vernunft genügen.“¹²²

Im Unterkapitel *Die Zweideutigkeit des Nichts und der Sinnpostulat* wurden die möglichen Deutungen des Nichts auf die Tatsächlichkeit des Sinnpostulats bezogen. Indem Welte die Deutung des Nichts als „nichtiges Nichts“ ablehnt und eher für die Deutung des Nichts als „verborgene Anwesenheit“ plädiert, vertritt er jene Vernunft-Konzeption, der nach die Ideen der Vernunft oft vage, aber ihre Erkenntnisse in ihrer Entscheidungsbezogenheit mehr oder weniger vernünftig klassifiziert werden können. Der Mensch ist ein entwerfendes Wesen, er antizipiert in seinen Handlungen einen Sinn. Dass der Mensch einem anderen Menschen zuhört, an jemanden denkt, dass er anderen hilft, dass er anderen gegenüber Bemühungen, Freundschaft, Hilfsbereitschaft bezeugt, setzt einen antizipierten Sinn voraus, von dem aus diese Handlungen als vernünftig bewertet werden. Die Entstehung des antizipierten Sinnes kann folgenderweise erklärt werden: Zu unserem Leben gehört, dass wir seine singuläre Totalität nicht als ganze vergegenständlichen, erkennen oder gar in all seiner Tiefe wenig oder kaum bewussten Schichten durchschauen können. „Nur von unserer zeitlich-endlich-diskursiven, je gegenwärtigen Lebenspraxis aus, die wir von der antizipierten Zukunft her verstehen, können wir Aspekte unseres bisherigen Lebens erinnern, thematisieren, reflektieren und beurteilen. Unsere praktische Selbsterkenntnis ist endlich und begrenzt wie unsere empirischen und theoretischen Erkenntnismöglichkeiten.“¹²³ Es ist also die Nichtobjektivierbarkeit der Zukunft und der Totalität unseres Lebens, die einen vorausgesetzten Sinn von uns erfordert. Wenn Welte meint, dass die Deutung des Nichts als das nichtige Nichts

¹²¹ Es geht hier um den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft!

¹²² A. KELLER, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 66.

<http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>

¹²³ T. RENTSCH, *Transzendenz und Vernunft*, 57.

nicht wahrhaft vertreten werden kann, bezieht er sich auf jenes Sinnpostulat, durch das die Menschen in ihren konkreten Lebenshandlungen auf den Unterschied zwischen Gut und Böse, gerecht und ungerecht, wahr und falsch, stets bestehen. Auch die pessimistischen Menschen leben ihr Leben entsprechend diesen Unterschieden. Obwohl sie das Leben meistens als *vanitas* umschreiben, tragen ihre Handlungen gegenüber anderen Menschen die oben erwähnten Unterschiede. Das bedeutet, dass sie vor allem solche Unterschiede anerkennen, obwohl es unmöglich ist, das Maß ihrer Präsenz in der Totalität der Welt und überhaupt die Frage ihrer Allgemeingültigkeit exakt zu erkennen. Es scheint, die Vernunft habe die Aufgabe, den Menschen dort durch Entscheidungen vorzuschieben und ihm Erkenntnisse zu gewähren, wo er mit dem Verstand nicht mehr rechnen kann.¹²⁴ Die möglichen unterschiedlichen Entscheidungen und die von der Vernunft vertretenen Erkenntnisse sind aber aus dem Aspekt klassifizierbar, welches Maß der Vernünftigkeit sie zeigen. Wenn der Mensch in seinem eigenen Leben diese Unterschiede vertritt, wenn er auf sie besteht, ist es von seiner Seite vernünftiger, das Nichts als verborgene Anwesenheit zu deuten. Nach Welte ist es viel vernünftiger dem Nichts gegenüber die verborgene Anwesenheit als das nichtige Nichts zu vertreten. Vernünftiger eben aufgrund der im gelebten Leben bezeugten, erkannten und zugleich anerkannten Unterschiede.

Nach Welte befähigt also die Vernunft den Menschen zur Gottessuche: nicht die instrumentale Vernunft, die uns zu einem erfinderischen Tier macht, die uns präzise Prognosen über die Zur-Verfügungstellbaren gewährleistet, sondern jene Vernunft, die mit dem Unbestimmbaren, mit dem Unendlichen rechnet, d. h. jene Vernunft, die entscheidungsbezogen ist und durch die wir die Realität dennoch in ihrer Totalität zu ergreifen versuchen.

¹²⁴ Fährt man mit Auto auf der Autobahn im dicken Nebel, ist es vernünftiger viel langsamer als gewöhnlich zu fahren. Die Augen (der Verstand) können nichts darüber vorher sagen, ob auf unserem Weg, auf der Autobahn, gefährliche Hindernisse stehen. Kann sein, dass wir auch bei dem nebeligen Umstand die ganze Strecke mit der gewöhnlichen Geschwindigkeit von 130 km/h fahren könnten, ohne einen Unfall zu haben. Aber keiner bestreitet, in diesem Fall ist es vernünftiger, eine Entscheidung zur geringen Geschwindigkeit zu treffen.

Literaturverzeichnis:

- ANDRÁS István, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról* (Horizontalisierung – Über den heutigen Kult des Heiligen), in *Korunk* (27), 2016, 89-95.
- BEGHINI, Alessandro, *Contemplazione e conoscenza mistica. La dottrina di Tommaso d'Aquino nella Summa contra Gentiles*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2015.
- DE DOMINICIS, Emilio, Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso d'Aquino, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XL-XLI, Macerata, 2011, 107-160.
- FISCHER, Norbert, *A filozófusok istenkeresése, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 1995., ford.: KAPOSÍ T.)* Agapé, Budapest, 2001.
- HENCKMANN, Wolfhart, *Max Scheler, Phänomenologie der Werte*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995, 94-116.
- KELLER, Albert, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 64-65. <http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>
- LEHMANN, Karl, *Wer ist Gott? Vortrag zur Eröffnung der Ringvorlesung zur Gottesfrage in der Katholischen Akademie am 1. April 2008.* in Dresden-Meißen, Haus der Kathedrale. <https://kardinal-lehmann.bistummainz.de/texte/texte-2008/dresden>
- LENZ, Hubert, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989.
- LOOS, Stephan, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 15-73.
- LOSONCZI, Péter, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. Kritikus megjegyzések Richard Swinburne elmélete kapcsán* (Die Problematik der religiösen Erfahrung in der analytischen Philosophie. Kritische Bemerkungen Richard Swinburnes Theorie gegenüber), in *Kellék* (15-16), 2000, 155-174, <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/15-16/009Losonczi.pdf>
- LÜBCKE, Paul, *Max Scheler: Wert und Person*, in A. HÜGLI – P. LÜBCKE (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, 42002, 119-131.

- MARION, Jean-Luc, *A látható kereszteződése* (La croisée du visible), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013.
- NIGG, Walter, *A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok* (Das mystische Dreigestirn), Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999.
- OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C. H. Beck., München, 1991.
- PRZYWARA, Erich, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), in *Schriften II, Religionsphilosophische Schriften* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 123-242.
- RENTSCH, Thomas, *Transzendenz und Vernunft: Wie lässt sich ihr Verhältnis heute bestimmen?*, in A. HÜGLI – C. CHIESA (Hrsg.), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, Studia Philosophica, Vol. 67/2008, Schwabe AG, Basel, 2008, 53-68.
- RIES, Julien, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*. Jaca Book, Milano, 2009.
- RORTY, Richard, *Antiklerikalismus und Atheismus*, in R. RORTY – G. VATTIMO (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main, 2006., 33-48.
- RUH, Kurt, *A nyugati misztika története I., A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, (Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Theologischer Verlag Zürich, 2012.
- SPAEMANN, Robert, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007.
- TENGELYI, László, *Tapasztalat és kifejezés* (Erfahrung und Ausdruck), Atlantisz, Budapest, 2007.
- ULLMAN, Tamás, *Fenomenológia*, in Cs. OLAY – T. ULLMANN (szerk.), *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest, 2011, 15-70.
- VALE, Matthew, Z., *Love in the Horizon of Being: Erich Przywara's Engagement with Max Scheler* in B. MEZEI – M. Z. VALE (ed. by), *Philosophies of Christianity: New Approaches to Perennial Problems*, (Forthcoming: 2019). http://www.academia.edu/36807090/Love_in_the_Horizon_of_Being_Erich_Przywara's_Engagement_with_Max_Scheler
- WEISCHEDL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I. und II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

- WELTE, Bernhard, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271.
- WELTE, Bernhard, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006., 197-223.
- WELTE, Bernhard, Die Grenze als göttliches Geheimnis (1953), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 11-23.
- WELTE, Bernhard, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in B. WELTE (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, (Questiones disputatae 51), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.
- WELTE, Bernhard, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus (1966), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 24-38.
- WELTE, Bernhard, Ein Experiment zur Frage nach Gott (1972), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 39-49.
- WELTE, Bernhard, Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (1966), in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006.
- WELTE, Bernhard, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 197-223.
- WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008,
- WELTE, Bernhard, Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, 2008, 99-117.
- WELTE, Bernhard, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982.
- WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg im Breisgau, 1975.
- WELTE, Bernhard, Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie (1950), in B. WELTE, Gesammelte Schriften IV/3., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 193-211.

GESÙ MODELLO DI EDUCATORE

IONUT EREMIJA IMBRISCA¹

Abstract: The paper *Jesus as the Model of an Educator* aims to present Jesus Christ as model of all educators. In the process of spiritual accompaniment, we begin with the model of Jesus. It is Jesus as teacher who has first educated us to have faith and has taught us how to be in a relationship with the Father. How does Jesus educate? What specific things does he teach us? These two questions will help us to develop our argument. To the first question we will respond by beginning with the person of Jesus. We will highlight that he is a teacher because he has learned. The educational method used by Christ is related to his person, to the way in which he grew and his capacity to learn. The relationship between Jesus and the disciples represents another way to respond to the question at hand. Jesus chose twelve disciples and during a long period of formation he taught them patiently to be humanly mature. However, Jesus does not limit himself to the education of the disciples but offers this same education to all men. What does Jesus teach us? This is the second question to which we shall offer a response. Above all, we will highlight that Jesus, the Good Shepherd, teaches us to serve. Jesus inspires us to live well and to love, evermore disposed to serve in the concrete situations in which we find ourselves.

Key words: Jesus Christ, Educator, spiritual accompaniment, relationship, the disciples.

Introduzione

Su Gesù educatore ci sarebbe tantissimo da dire² ma è importante partire sempre dalla convinzione che il fondamento primo e lo scopo ultimo di tutto un processo educativo-formativo è essere in Cristo. Questo è importante sottolinearlo perché le forme di educazione possono cambiare nel tempo ma il fondamento non cambia mai. Se nella formazione viene meno il fondamento, si rischia

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic “Sf. Iosif”, Iași; str. Vascauteanu, 6, 700462 Iași; imbriscaionut@yahoo.com.

² C. M. MARTINI, *Dio educa il suo popolo*, Milano 1987, 48.

di perdere tutto, perché si costruisce senza una base solida. «Essere in Cristo significa imparare da Lui: non semplicemente in modo esteriore, ma lasciare che Lui – dal di dentro – formi in noi una persona nuova»³.

Ogni educatore alla fede è invitato a guardare a Cristo prima di cominciare il suo lavoro, perché è Lui che per primo ci ha educati alla fede. Per questo motivo il punto di partenza di questo lavoro è la persona di Gesù Cristo, che non è un Maestro che insegna dall'esterno una teoria ma qualcuno che insegna una relazione con il Padre. Lo scopo del suo insegnamento è quello di formare il nostro cuore. Nel desiderio di sviluppare quest'argomento cercheremo di rispondere a due domande: *come educa Cristo? e a che cosa educa Cristo?*

Gesù è maestro perché ha imparato. Infatti il metodo educativo di Cristo si trova in una relazione con la sua persona, con il suo modo di crescere e con la sua capacità di imparare. A questo punto allora sorge la domanda: che cosa ha imparato Gesù? Si deve dire che Gesù ha imparato anzitutto a crescere in una famiglia, accettando umilmente il limite umano. La Parola di Dio è diventata uomo, «cioè Dio ha assunto, ha accettato e ha voluto condividere la nostra umanità»⁴. Poiché ha voluto assumere la natura umana, Dio ha voluto crescere come un vero uomo. Nel suo modo di crescere, Gesù è stato un esempio diventando così, un vero maestro in questo cammino di crescita.

Il rapporto tra Gesù e i discepoli è un altro punto che cerca di rispondere alla domanda: come educa Cristo? Molte pagine del vangelo ci presentano Gesù educatore non solo in incontri o dialoghi occasionali, ma anche in maniera sistematica, anzitutto nell'educazione dei Dodici. Gesù invita coloro che chiama a stare con lui a un lungo cammino di formazione e purificazione. Gesù non mantiene i discepoli in una condizione di pura dipendenza ma li educa pazientemente a essere adulti. Nel suo modo di educare Gesù sperimenta anche il fallimento perché i discepoli si allontanano da Lui nel tempo della sua Passione.

Considerando l'arte educativa di Gesù, possiamo inoltre interrogarci sul suo metodo educativo. Gesù nella sua attività pubblica non si limita solo all'educazione dei discepoli ma il suo insegnamento è indirizzato a tutti gli uomini. Ogni esperienza e ogni incontro con le persone rappresentano nuove opportunità di educazione per Gesù, non solo con le parole ma soprattutto con testimonianza della vita.

³ C. DOGLIO, *Imparare Cristo*, Milano 2014, 6.

⁴ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 22.

Gesù: Pastore buono e bello che educa a servire, è il punto che cerca di rispondere alla seconda domanda del capitolo: a cosa educa Cristo? Gesù non è un funzionario che svolge il proprio lavoro al semplice scopo di ricevere un salario. Gesù è un Pastore autentico che si impegna in una relazione che vuole il bene delle pecore, fino a condividere tutta la vita con il proprio gregge. Il Pastore buono e bello è venuto per servire e la modalità del suo servizio è quella di spendere «fino alla fine» (Gv 13,1) la vita per quelli che il Padre gli ha donato.

1. Gesù è maestro perché ha imparato

Qualche volta c'è il rischio di dimenticare che Gesù, prima di essere un maestro, era un piccolo ragazzo che ha fatto il cammino di crescita e formazione come ogni uomo. Nella sua educazione Gesù compie un percorso di crescita come tutti noi; un percorso che parte prima di tutto dalla sua umanità. Il Figlio di Dio che ha assunto la natura umana, è cresciuto in modo normale, in una famiglia, come ogni persona umana. In Gesù «abbiamo un buon esempio quale ha vissuto una vita buona, bella e felice in una famiglia a Nazareth»⁵.

1.1. *L'uomo Gesù è il Verbo incarnato*

Per conoscere Dio e l'origine della nostra fede, il nostro punto di partenza è Gesù Cristo che è il Figlio di Dio, fatto uomo. Senza fare riferimento a Gesù Cristo e al suo insegnamento, rischiamo di fare un discorso astratto quando parliamo di Dio. Invece, quando il nostro discorso parte da ciò che Gesù Cristo ha insegnato, il nostro discorso assume consistenza perché fa riferimento ad un personaggio che ha vissuto in un tempo e un luogo preciso. Questo è il motivo per quale partiamo da ciò che Gesù di Nazareth ci ha insegnato quando parliamo di Dio: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁶. Conosciamo che «l'esistenza terrena del Figlio di Dio si svolge, nella sua quasi totalità, nella vita "normale" e "anonima", che Gesù trascorre nel suo paese, nel quadro di un'esistenza che ci appare insignificante»⁷. Nello stesso tempo, conosciamo che l'uomo Gesù è il Figlio di Dio. Gesù è il Verbo divino che si è fatto uomo concreto in tutto e «che illumi-

⁵ E. BIANCHI, *Lettere a un amico sulla vita spirituale*, Magnano 2010, 20.

⁶ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 14.

⁷ D. GIANOTTI, «Gesù: come Dio entra nella storia», in *Presbyteri* 1 (2015) 24.

na tutti gli uomini»⁸. Nel Vangelo di Giovanni viene scritto: «e il *Logos* divenne carne⁹ e pose la tenda¹⁰ fra di noi» (*Gv* 1,14). Gesù Cristo, Figlio di Dio, il Verbo divino scendendo fra di noi prende in un modo completo la nostra umanità. Il Verbo divino venendo in questo mondo prende un'anima e un corpo umano per essere come noi. Unendo a sé la nostra umanità, Cristo divenne realmente un vero uomo, come era un vero Dio. Tramite la sua incarnazione Gesù Cristo divenne un'unica persona in due nature, natura divina e natura umana¹¹.

Perciò Gesù può essere maestro perché è Logos incarnato. Il Logos è la Parola di Dio, ovvero il pensiero, il progetto, la sapienza, la logica con cui il Signore ha progettato il mondo e guida la storia del mondo. E il Logos divino è diventato in tutto e per tutto solidale con l'umanità. Mentre il Logos è eterno e va al di là del tempo e dello spazio, la carne no. L'uomo Gesù è nato nel tempo. Il Logos divino è illimitato; invece l'uomo Gesù è limitato. Dio sa tutto e può tutto, la carne umana no: l'uomo impara e cresce. Dio è diventato uomo, cioè Dio ha assunto, ha accettato e ha voluto condividere la nostra umanità, ha voluto limitarsi, ha voluto crescere¹².

«Se si prende sul serio l'incarnazione del “Verbo di Dio”, allora Gesù sarà avanzato nell'apprendimento con la lentezza e la gradualità di ogni altro bambino»¹³ essendo così un maestro nel cammino della crescita.

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum*, Città del Vaticano 1965, 4.

⁹ Il sostantivo carne traduce il greco *sárx*. Nel linguaggio biblico questo termine indica l'uomo con tutto ciò che questo implica nella sua vita (*Gv* 3,6; 6,63). Giovanni in questo punto vuole affermare con forza la reale umanità di Cristo. Il termine *sárx* sottolinea la reale umanità di Cristo contro i docetisti che consideravano il corpo di Cristo come un'apparenza.

¹⁰ «In greco il verbo *skénōō* significa propriamente «piantare la tenda». Questo non è sinonimo di «abitare», ma fa riferire alla casa del pellegrino. Tuttavia il motivo che ha indotto Giovanni a scegliere questo vocabolo è soprattutto il riferimento al tema anticotestamentario della «tenda» (*skéné*) di Dio, cioè il luogo della presenza divina in mezzo al suo popolo Israele» (DOGLIO, *Imparare Cristo*, 22).

¹¹ J. H. NEWMAN, *Maria. Pagine scelte*, Milano 1999, 131.

¹² DOGLIO, *Imparare Cristo*, 22.

¹³ GIANOTTI, 26.

1.2. La dinamica della crescita

La vita di Gesù Cristo viene collocata in un tempo e un spazio geografico precisi ed è sottomessa alla legge della crescita dell'esistenza umana¹⁴. La natura umana di Gesù cresce e arriva alla maturazione col tempo, rispettando la legge della crescita umana. Nel processo di maturazione, Gesù porta con sé la dinamica della crescita fisica, intellettuale e spirituale così come anche la creazione è sottomessa allo stesso processo. La dinamica della sua crescita viene descritta dai diversi brani che troviamo nel Vangelo. In Luca per esempio, troviamo diversi passaggi che descrivono l'infanzia di Gesù (cf. *Lc 2,40-52*). Altri passaggi dello stesso Vangelo fanno riferimento alla vita pubblica di Gesù e sono forse più significativi. Per esempio l'episodio che riguarda le tentazioni di Gesù vissute come un continuo crescendo (*Lc 4,1-13*)¹⁵.

Il Figlio di Dio non ha voluto presentarsi come uomo, già cresciuto e maturo, non è apparso all'improvviso adulto e pronto per la missione, salutando quei lunghi trent'anni di Nazareth, apparentemente inutili. Ha voluto invece percorrere in ogni fase l'itinerario comune a ogni uomo, a partire dal concepimento, dalla gestazione per nove mesi e dal parto, per poi percorrere ogni tappa dello sviluppo umano, senza alcun salto. Il Figlio eterno, fatto uomo, ha vissuto nella normalità di un paese per trent'anni, senza nulla di straordinario, accettando pienamente tutta la vita ordinaria, insieme a Maria e a Giuseppe che, pur nella loro grandezza e santità, hanno fatto cose comuni e quotidiane¹⁶.

Vediamo così che Gesù è un ragazzo, un bambino assolutamente normale, che si trova in un processo di crescita come tutti noi. E così, anche Gesù ha avuto bisogno come tutti noi di un tempo per imparare a camminare e per cominciare a parlare. Anche a lui i suoi genitori insegnavano a pregare con le preghiere che si recitavano nella comunità giudaica. A Nazareth, Gesù comincia a frequentare insieme a Giuseppe la sinagoga dove si proclamava la Parola di Dio e la si interpretava. A Nazareth, il fanciullo Gesù ha imparato a scrivere e a leggere. Il Verbo divino incarnato viene educato in una famiglia nella casa di Nazareth. Come tutti gli altri bambini, Gesù guardava e ascoltava i suoi genitori cercando di capire

¹⁴ J. GUILLET, *Jésus-Christ dans notre monde*, Paris 1996, 29-38.

¹⁵ GIANOTTI, 25.

¹⁶ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 26.

ciò che viveva ogni giorno. Gesù cresce e la maturazione avviene lentamente, in una comunità precisa, attraverso un'educazione nella famiglia di Nazareth. Gesù arriva lentamente ad essere un uomo del suo popolo e della nostra umanità¹⁷.

Come ogni uomo, Gesù ha imparato a vivere, guardando la vita degli uomini, osservando lo ciclo della natura, ascoltando i racconti di chi sapeva narrare storie, ragionando sulla storia della salvezza come gli era presentata nel suo ambiente religioso. La sua prima esperienza fondamentale è stata dunque la crescita umana: anche in questo è maestro. Gesù ci insegna anzitutto a crescere, accettando umilmente il limite umano, diventando disponibile a imparare da tutti e da tutto. Gesù è maestro, perché ha imparato. Per circa tre anni sarà in continuo cammino per insegnare, ma, prima, per trent'anni rimase stabilmente a imparare: la proporzione può suggerire interessanti riflessioni¹⁸.

Nazareth è il luogo dove Gesù ha imparato a crescere diventando così un maestro per tutti noi. «Nazareth è il lavoro, la prossimità domestica del Figlio che si nutre per lunghissimi anni di ciò che sta a cuore all'*abba-Dio*»¹⁹.

1.3. *Il limite creaturale*

Con l'incarnazione il Verbo divino prende possesso del limite creaturale dell'uomo, accettandolo. Così che, Gesù è maestro anche in questo cammino di crescita caratterizzato dai limiti. Nella sua infanzia Gesù, così come era debole e limitato, senza potere e senza autonomia – essendo sottomesso ai suoi genitori – era nello stesso tempo anche il divino Maestro. Entrando nella nostra vita, Gesù cresce lentamente, rispettando il processo di maturazione che presuppone impegno e fatica. Facendo questo cammino egli conosce così che cosa significano la fame, la sete, il sonno, il dolore e tutti gli altri condizionamenti che appartengono alla fisicità umana. Il fatto di non saper camminare, parlare, mangiare da soli fa parte dalla vita umana. Tutti noi abbiamo fatto l'esperienza di essere nutriti, vestiti, lavati e portati in braccio quando eravamo piccoli. Diciamo che questa è una cosa normale. Ognuno di noi ha fatto quest'esperienza di essere dipendente dagli altri sin dall'inizio e questa non viene considerata un problema quando siamo

¹⁷ GUILLET, *Jésus-Christ dans notre monde*, 31.

¹⁸ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 27-28.

¹⁹ P. SEQUERI, *Charles de Foucauld. Il vangelo viene da Nazareth*, Milano 2010, 31-32.

piccoli. Le cose cambiano quando si comincia a crescere fino quando si arriva a quel punto dove la dipendenza degli altri viene considerata come una grande umiliazione. Guardando il cammino della crescita umana vediamo che noi non siamo autosufficienti, che siamo dipendenti degli altri e nello stesso tempo siamo anche limitati. La cosa interessante è che, anche quando consideriamo che il nostro modo di agire appartiene solo alla nostra volontà, siamo dipendenti dalla collaborazione degli altri²⁰.

Papa Francesco ci ricorda che la nostra società tecnologica ci dà l'impressione di essere padroni del mondo e di poter fare tutto da soli,²¹ ma questa è una falsa impressione perché è sufficiente solo un piccolo cambiamento e l'uomo si trova in difficoltà. Si rivela dunque necessario il riconoscimento del nostro limite nel tempo e nello spazio, il limite di non conoscere tutto e di non saper fare tutto.

Gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio esprimono il limite creaturale, ricordandoci che «l'uomo è creato»²² da Dio. Le parole del «Principio e fondamento» di Sant'Ignazio ci invitano a ricordare che siamo una creatura, ma una creatura amata da Dio, che ha bisogno di aiuto del suo aiuto e di quello degli altri²³.

Il limite creaturale porta l'uomo all'appartenenza di gruppo – la famiglia, la comunità – che possa aiutarlo a crescere. Insieme al gruppo che l'accompagna, l'uomo cammina verso un futuro che rimane sempre oscuro e pieno di novità. La domanda che ora è importante porsi è: Gesù ha fatto o no lo stesso cammino di non conoscenza come ogni creatura limitata? Se lui ha fatto questo cammino, sorge spontanea un'altra domanda: ma questo cammino «è compatibile con la perfezione della sua umanità?»²⁴. Ha chiarito questo equivoco H. U. von Balthasar, quando ha scritto:

Gesù è un uomo autentico, e la grandezza inalienabile dell'uomo consiste nel poter, anzi nel dover progettare liberamente il disegno della propria esistenza verso un avvenire che egli non conosce. Se quest'uomo è un credente, l'avvenire verso il quale si getta e si progetta, è Dio nella sua libertà e immensità. Privare Gesù di questa possibilità e farlo avanzare verso un

²⁰ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 28-30.

²¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si*, Città del Vaticano 2015, 46.

²² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Milano 2012, 23.

²³ T. WITWER, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Roma 2012, 38.

²⁴ GIANOTTI, 32.

termine conosciuto in anticipo e distante solo nel tempo, equivarrebbe a spogliarlo della sua dignità umana²⁵.

Nell'incarnazione, il Maestro divino si è fatto carne limitata e così ci educa all'importanza di riconoscere e di accettare il nostro limite creaturale. Nell'incarnazione, il Creatore che si è fatto creatura ci insegna ad apprezzare la creazione segnata dal limite. Anzi, il Creatore che si è fatto creatura ci insegna a considerare il limite come un pregio per quale siamo chiamati a non disprezzare i limiti creaturali.

2. Gesù e i discepoli

Dopo il lungo processo di formazione a Nazareth dove Gesù è maestro perché ha imparato, comincia adesso l'attività pubblica dove Gesù chiama e sceglie dodici apostoli per stare con lui. Questa iniziativa ripresenta uno dei principali modi di insegnare per Gesù durante il suo ministero pubblico. Gesù educa attraverso la sua relazione con i discepoli e sin dal inizio mette in evidenza la gratuità della sua scelta. Gesù chiama «quelli che egli vuole» e alla questa iniziativa libera di Gesù l'uomo può solo accogliere o rifiutare. Questo è il primo tratto dello schema. Il secondo è la comunione «stare con» e la missione «andare a predicare» ripresenta il terzo. Ci serviremo di un testo dal Vangelo di Marco per illuminare il fenomeno della chiamata di Gesù: *Mc* 3,13-19.

2.1. Un maestro in cerca dei discepoli

Nelle scuole rabbiniche del tempo di Gesù erano i discepoli quelli che facevano la scelta di dove volevano studiare, ed erano loro a cercare il maestro per seguirlo. Alla scuola di Gesù è diverso perché il maestro stesso è colui che sceglie le persone facendo loro l'invito di seguirlo. Se nelle scuole rabbiniche i discepoli cercavano il maestro, a scuola di Gesù invece, è il maestro stesso che cerca e sceglie i discepoli. Questa realtà viene espressa nel Vangelo di Giovanni: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (*Gv* 15,16). Gesù ci mostra la sua gratuità nel processo di scegliere i discepoli così che, da parte dell'uomo il desiderio di seguire Gesù non è sufficiente per essere scelto. Nel Vangelo di Luca vediamo che

²⁵ H. U. von BALTHASAR, *La foi du Christ*, Paris 1969, 181.

neanche la constatazione dell'abbondanza della messe e della mancanza degli operai (Lc 10,2) basta per determinare la scelta di Gesù. Ciò che è sufficiente invece è la scelta gratuita da parte di Gesù, la sua iniziativa divina e il suo dono offerto ai suoi discepoli di stare con lui²⁶. «Gesù chiamò quelli che volle, non quelli che lo desideravano»²⁷. E come chiama Gesù?

Attraverso un colloquio personale. Simone, Andrea, Giacomo, Giovanni (...). Gesù si avvicina loro familiarmente, parla loro, li chiama. [...] Gesù all'inizio parla loro con il suo stesso linguaggio di pescatori (Lc 5,1-10) introducendosi nella loro stesa vita ed attività [...] sottolineando nel tempo l'esigenza del compito apostolico che li aspetta²⁸.

Tra i discepoli vediamo alcuni che erano pescatori: Simone, suo fratello Andrea, Giovanni, Giacomo. Incontrando Gesù loro cessano di essere pescatori di pesci e cominciarono ad essere pescatori di uomini, così come Gesù ha detto loro. Fra pescatori di pesci e pescatori di uomini c'è una bella e grande differenza ma, Gesù crea questa bell'immagine per aiutare i discepoli a capire il grande cambiamento che è avvenuto nella loro vita²⁹. Nel Vangelo di Marco Gesù disse loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini» (Mc 1,17). Vediamo che l'invito di andare dietro a Gesù viene seguito da una spiegazione «vi farò diventare». Questa spiegazione rappresenta il motivo della chiamata di Gesù che ha il fine di trasformare discepoli, di farli diversi da come sono³⁰.

Nella relazione con i discepoli, Gesù si presenta come un «educatore», come quello che ha il compito di «tirare fuori» così come viene indicato dall'etimologia della parola latina *e-ducere*. Gesù prende i discepoli dal loro ambiente, dal luogo dove loro vivevano, per portarli «fuori da se stessi», per educarli e prepararli a una missione più grande e impegnativa³¹.

²⁶ C. G. BERTOLA, *Rimanete nel mio amore* (Gv 15,9), Torino 2006, 68.

²⁷ J. RATZINGER, *Annunciatori della parola e servitori della vostra gioia*, Roma 2013, 558.

²⁸ C. G. BERTOLA, *Rimanete nel mio amore*, 80.

²⁹ «Un pescatore tira fuori i pesci dall'acqua e se ne serve come cibo o come merce di scambio. Tutt'altra attività invece è quella di chi "pesca" un uomo: significa infatti fare riemergere uno che sta annegando e quindi salvargli la vita. Da interessati produttori di morte i discepoli sono chiamati a diventare generosi donatori di vita» (DOGLIO, *Imparare Cristo*, 59.)

³⁰ F. MAURIAC, *Vita di Gesù*, Verona 1966, 34-36.

³¹ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 58-61.

2.2. Istituzione dei dodici: Mc 3,13-19

«L'azione di Gesù che sceglie i discepoli è fortemente evidenziata da Marco. Gesù è il protagonista, che cammina, vede, parla e chiama»³². Ci serviremo di un testo dal Vangelo di Marco per illuminare il fenomeno della chiamata di Gesù:

In quel tempo, Gesù salì sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì dodici che stettero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demoni. Costituì dunque i dodici: Simone, al quale impose il nome di Pietro; poi Giacomo di Zebedeo e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali diede il nome di Boanèrges, vale a dire figli del tuono; e Andrea, Filippo, Bartolomeo, Matteo, Tommaso, Giacomo di Alfeo, Taddeo, Simone il Cananeo e Giuda Iscariota, quello che poi lo tradì (Mc 3,13-19).

Il Vangelo di Marco, prima di indicare la salita di Gesù sul monte, sottolinea che le folle seguono Gesù. Partendo dalla realtà delle folle che seguono Gesù, possiamo dire che la salita di Gesù sul monte con la chiamata e l'istituzione dei dodici esprime già una dimensione universale.

Dal Vangelo emerge che il monte non rappresenta solo il luogo della solitudine di Gesù, ma prima di tutto il luogo dell'incontro di Gesù con il Padre nella preghiera. Il monte «è espressione dell'altezza, dell'interiore elevarsi sopra le cose di tutti i giorni. La vocazione dei discepoli scaturisce dal colloquio di Gesù con il Padre sul monte»³³. Anche nella luce anticotestamentaria, la salita sul monte è collegata all'immagine degli uomini di Dio che salivano là per pregare³⁴.

Gesù chiamò a sé «quelli che egli vuole», oppure espresso in un altro modo «quelli che lui portava in cuore» e «ne costituì Dodici». L'espressione «quelli che egli vuole» mette in rilievo che la chiamata viene da Gesù. «Non è un prodotto

³² F. PIERI, *I vangeli Sinottici: L'esperienza spirituale nel Vangelo di Marco, il Vangelo del Catecumeno*, ARB206 – Corso alla Gregoriana anno 2014-2015, 7.

³³ RATZINGER, *Annunciatori della parola e servitori della vostra gioia*, 558.

³⁴ «Come Mosè, sospinto dall'immenso bisogno del popolo sale sulla montagna per ascoltare la Parola di Dio, così Gesù, in questo quadro di estremo bisogno umano, si ritira e va verso il monte della preghiera, delle grandi manifestazioni divine. Per gli ebrei che leggevano questa parola: "sali sul monte" era evidente il richiamo a Mosè e ai Profeti che salirono sui monti per ascoltare la Parola di Dio rivolta a Israele» (C. M. MARTINI, *Chiamò quelli che egli volle*, Milano 2015, 107).

della propria decisione e non può nemmeno essere procurato da una decisione della comunità»³⁵. L'espressione che incontriamo nel Vangelo «che stessero con lui»³⁶ sottolinea che i Dodici non sono chiamati innanzitutto per una missione, bensì per stare con Gesù.

Gli apostoli [...] non sono chiamati tanto a ripetere l'una o l'altra parola e insegnamento di Gesù, a imparare una dottrina, a portare ad altri un messaggio. La prima cosa per cui sono chiamati è per stare con lui. Gli Apostoli devono vedere ciò che Gesù fa, vivere con Lui, per poi portarlo e riprodurlo: riprodurre la sua presenza³⁷.

2.3. *Il faticoso cammino dei discepoli*

I discepoli chiamati a stare con Gesù si aprono verso una duplice comunione. Loro fanno comunione con Gesù e attraverso di lui fanno comunione tra loro «facendo di questa relazione un'esperienza unica e irripetibile»³⁸. «Lo stare con Gesù significa condividere la vita con lui, conoscerlo, apprendere il suo insegnamento e il suo stile di vita; significa formarsi alla sua scuola seguendo il suo esempio. È il tempo della formazione»³⁹. Così annota l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* di papa Giovanni Paolo II:

«Che stessero con lui»: in queste parole non è difficile leggere «l'accompagnamento vocazionale» degli apostoli da parte di Gesù. Dopo averli chiamati e prima di mandarli, anzi per poterli mandare a predicare, Gesù chiede loro un «tempo» di formazione destinato a sviluppare un rappor-

³⁵ RATZINGER, *Annunciatori della parola e servitori della vostra gioia*, 559.

³⁶ «Questo senso di vocazione personale è una novità. Abramo era chiamato soprattutto a credere, a un fiducioso affidarsi, e poi a un possesso simbolico della terra. Geremia era chiamato a edificare e distruggere, a essere annunziatore dell'amore di Dio, a comunicare un messaggio. Mosè era chiamato a formare un popolo, a dargli una fisionomia e un'unità. I Dodici sono chiamati, per prima cosa, a “stare presso di Lui”. Con Lui che è “buona novella”, vita per il popolo, speranza per gli oppressi, possesso perenne» (MARTINI, *Chiamò quelli che egli volle*, 109).

³⁷ MARTINI, *Chiamò quelli che egli volle*, 108.

³⁸ B. MAGGIONI, «Teologia del Ministero e ricerca neotestamentaria», in F. G. BRAMBILLA – T. CITRINI, ed., *Il prete identità del ministero e oggettività della fede*, Milano 1990, 184.

³⁹ A. GRECO, «A immagine del Bel Pastore», in *Presbyteri* 3 (2013) 190.

to di comunione e di amicizia profonde con se stesso. Ad essi egli riserva una catechesi più approfondita rispetto a quella della gente (cf. *Mt* 13,11) e li vuole testimoni della sua silenziosa preghiera al Padre (*Gv* 17,1-26; *Lc* 22,39-45)⁴⁰.

Per i discepoli il tempo della formazione è anche quello della rinuncia e della crisi, infatti Gesù,

nella sua paziente opera di educatore, spinge verso la rinuncia ad ogni possesso in un atteggiamento di pieno abbandono (cf. *Mc* 6,7; *Lc* 10,4; 12,33), confidando nel Padre celeste che veste i gigli del campo e gli uccelli del cielo (*Lc* 12,22-31) e pensa al loro domani (*Mt* 6,34). Questa educazione all'essenzialità conduce più facilmente a ricercare il «regno di Dio e la sua giustizia» (*Mt* 6,33; *Lc* 12,31)⁴¹

ma la rinuncia più significativa è quella riguardante la propria persona. Per questo motivo Charles de Foucauld ricorda che rinunciare alla propria persona, prendere la croce e seguire Cristo (*Mc* 8,34) rappresenta la prima condizione per essere il discepolo di Gesù: «chi si cerca si perde, chi cerca Dio si salva. Chi agisce in vista di sé si perde ma chi agisce in vista di Dio si salva»⁴². Quando Gesù comincia a fare il discorso sulla croce, i discepoli entrarono in crisi perché non riuscivano a capire ciò che diceva Gesù con quel discorso. Nel tempo invece, i discepoli facendo il cammino della conoscenza di Gesù e essendo insieme con Lui hanno cominciato a rinunciare alla preoccupazione per se stessi, diventando così «persone solidali tra loro, che si accettano e si perdonano»⁴³ arrivando alla fine non solo a non scandalizzarsi ma anche ad accettare la croce e ad offrire la vita.

2.4. Dalla Pasqua di Cristo scaturisce la missione dei discepoli

La chiamata e la formazione dei discepoli hanno come fine la missione di evangelizzare e nutrire il gregge⁴⁴. Se il fatto di stare con Gesù ha portato i discepoli «a comprendere gradualmente che la vita che anno abbracciato non è

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992, 42.

⁴¹ BERTOLA, *Rimanete nel mio amore*, 80.

⁴² Ch. DE FOUCAULD, *Scritti Spirituali di Charles De Foucauld*, Roma 1974, 62.

⁴³ C. M. MARTINI, *Il Discorso della montagna*, Milano 2006, 82.

⁴⁴ GRECO, «A immagine del Bel Pastore», 190.

un'esistenza in cui valgono le leggi dell'efficienza, del successo, del potere, ma piuttosto le leggi del nascondimento, dell'incontro personale, della piccolezza», nella seconda parte dal Vangelo di Marco, «l'insistenza non è più tanto sul comprendere, sull'aprire gli occhi, sul capire, ma sul fare qualcosa per il Regno, sul dare se stessi, dare la propria vita»⁴⁵.

Dal Vangelo emerge che l'insegnamento di Gesù non ha portato subito frutti nella vita dei discepoli. Questa realtà ci spinge a dire che anche Gesù, durante il cammino di formazione,

ha sperimentato che cosa vuol dire fallire come guida spirituale. Spesso deve ammettere che non è riuscito a farsi capire dai suoi discepoli (Mc 4,13; 4,40; 7,18; 8,16-21. In particolare deve scontrarsi col fatto che nemmeno la sua parola, la sua cura personale, tutto il suo amore sono bastati per evitare che Giuda Iscariota divenisse quello che è divenuto: il suo traditore (Mc 14, 43)⁴⁶.

Dopo l'arresto di Gesù, i discepoli che sono stati con Lui, che con Lui hanno vissuto, mangiato, parlato, che con Lui hanno fatto lo stesso suo cammino fuggono impauriti. Possiamo dire che Gesù con tutto ciò che ha fatto per loro nella vita pubblica, non è riuscito a convincerli a rimanere con Lui. Gesù sperimenta il fallimento. Dopo la risurrezione, invece, le cose cambiano. Gesù risorto entra nella vita dei discepoli, donando loro di ricevere lo Spirito Santo «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22). L'incontro con Cristo risorto è determinante per i discepoli che ricevendo lo Spirito Santo, ricevono anche il compito da parte di Gesù di continuare l'opera messianica⁴⁷.

3. L'arte educativa di Gesù

Tutta l'attività pubblica di Gesù può essere considerata una vera arte di educazione. Gesù è una guida e cioè maestro, però un maestro che lascia "il segno". Come educa Gesù? È sempre questa la domanda che accompagna il nostro cammino di analisi del suo stile formativo.

⁴⁵ C. M. MARTINI, *L'itinerario spirituale dei dodici nel vangelo di Marco*, Roma 1976, 72-73.

⁴⁶ MARTINI, *Dio educa il suo popolo*, 50-51.

⁴⁷ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 176-177.

3.1. *Partendo della vita concreta del destinatario*

Guardando alla vita pubblica di Gesù vediamo che Gesù nel suo insegnamento fa sempre riferimento alla vita concreta del destinatario. La vita concreta del destinatario è il punto di partenza per l'insegnamento di Gesù.

Gesù viveva mescolato con la gente, artigiani come lui, o lavoratori, vignaiolo, pescatori del lago: gente che parlava di semenze, di pecore, di reti, di barchi e di pesci; che osservavano il tramonto per srotolare di vento e di pioggia. Egli sa, da allora, che per farsi intendere dagli uomini semplici bisogna usare parole che designino le cose che giornalmente maneggiano, raccolgono, seminano, mietono col sudore della propria fronte. E anche ciò che sorpassa queste cose non è compreso dalla povera gente se non per via di paragone con esse e di analogia: l'acqua del pozzo, il vino, il granello di senape, il fico, la pecora, un po' di lievito, una misura di farina: non occorre altro perché gli umili comprendano la verità⁴⁸.

«Mescolato con la gente» Gesù impara a riconoscere quale sono le preoccupazioni più frequenti degli uomini dal suo tempo, per inserire in un modo più adeguato il suo messaggio. Partendo dalla vita concreta del destinatario Gesù ci rivela che «il Dio cristiano è colui che, partendo da ogni concreta situazione in cui l'uomo si trova, dischiude un reale passaggio verso una forma di libertà più vera e più creativa»⁴⁹.

3.2. *Il metodo parabolico di Gesù*

Gesù insegnava per mezzo delle parabole. Il numero grande di parabole che gli evangelisti ci hanno trasmesso porta a dire che questo era il modo abituale di parlare di Gesù nel suo insegnamento. Se ci fermiamo solo al passaggio del Vangelo di Marco che dice «senza parabole non parlava loro» (Mc 4,34) siamo tentati di credere che Gesù abbia parlato alla gente solo in parabole.

Si ha l'impressione che Gesù considerasse questo modo di esprimersi come il più adeguato alla capacità di comprensione degli ascoltatori e quindi il più adatto a trasmettere efficacemente il suo messaggio. Ma perché privilegiare questo tipo di linguaggio? Per quale ragione preferirlo al linguaggio

⁴⁸ MAURIAC, *Vita di Gesù*, 21.

⁴⁹ C. M. MARTINI, *Coenae Tuae, Itinerario sacerdotale*, Milano 1988, 116.

diretto e esplicito? E quali sono le sue caratteristiche specifiche? Quali gli obiettivi che consente di raggiungere? Chi sono, infine i destinatari di questo parlare in similitudini?⁵⁰.

Per rispondere alle domande del cardinale Carlo Maria Martini cercheremo di analizzare tre punti. Anzitutto ci chiederemo che cosa sono le parabole; in un secondo momento vedremo perché Gesù parlava in parabole; infine, la forza specifica della parabola.

3.2.1. La parabola

Il vocabolo «parabola», che deriva dal greco *parabolé*, corrisponde all'ebraico *māšāl*: è termine letterario per indicare un genere sapienziale, un detto o un racconto, un'immagine o una storia che coinvolge la vita dell'ascoltatore. Non si tratta di una storia parallela a quella reale, bensì di una narrazione che lambisce la vita in un punto di contatto, come suggerisce lo stesso termine geometrico. La parabola dunque non è una semplice immagine statica, ma contiene un paragone che è connesso a una dinamica storica: indica cioè qualcosa che cambia, evolve, si trasforma e tocca un aspetto della nostra vita⁵¹.

Dunque la parabola potrebbe essere definita così: «un breve viaggio “guidato” nel mondo di fittizio che consente di ritornare alla realtà con occhi più penetranti, con uno sguardo più consapevole, con una maggiore capacità di cogliere la verità o la non-verità del proprio essere»⁵².

3.2.2. Perché Gesù parlava in parabole?

È difficile trovare una risposta esaustiva a questa domanda. Tuttavia, cercheremo di rispondere con la riflessione fatta dal cardinale Carlo Maria Martini che tra le diverse ipotesi che sono state avanzate si ferma a due di queste:

La *prima risposta*: L'uomo è poco disposto ad ascoltare discorsi che trascendono la sua esperienza e i suoi interessi immediati. Per questo Gesù usava

⁵⁰ C. M. MARTINI, *Innamorarsi di Dio e della sua parola*, Bologna 2011, 61.

⁵¹ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 135-137.

⁵² MARTINI, *Innamorarsi di Dio e della sua parola*, 68-71.

la parabola, che conduce gradualmente a porsi delle domande sempre più alte. [...] La *seconda risposta*: connessa con la prima è però più teologica. Dio è troppo grande e non lo si può banalizzare, e non lo si può spiegare con parole umane. [...] Gesù, che contemplava l'ineffabile Dio, sapeva di non poterlo spiegare del tutto in un linguaggio umano, cercava di stimolare l'animo e il cuore degli ascoltatori con il le parabole⁵³.

3.2.3. La forza specifica della parabola

Le quattro caratteristiche fondamentali della parabola descritte dal cardinale Carlo Maria Martini ci aiutano a capire meglio il motivo per il quale Gesù nei suoi discorsi utilizza in modo privilegiato questo linguaggio.

La serietà della situazione. Per il fatto che la parabola è sempre collegata a una situazione reale, il suo ruolo non è solo quello di trasmettere un insegnamento teorico e generale, ma è quello di prepararci a ricevere la realtà trasmessa. Per esempio, se facciamo riferimento al Regno di Dio il ruolo della parabola è quello di annunciare la vicinanza di questo.

Il coinvolgimento. Il ruolo della parabola è quello di coinvolgere il destinatario. Questo non può rimanere indifferente al messaggio che viene trasmesso ma; è chiamato a prendere la posizione esprimendo il proprio giudizio (*Mc* 4,9).

Il capovolgimento. La parabola porta al cambiamento dei ruoli tra quelli che ascoltano: dal giudice al giudicato; da uno che accusava a uno che riconosce la propria colpa e il bisogno di guarigione.

La concentrazione. La parabola aiuta a focalizzare l'attenzione verso una realtà concreta. L'ascoltatore è chiamato a pronunciarsi su di essa, per fare poi il salto verso una realtà vissuta⁵⁴.

Il metodo parabolico rappresenta un principio pedagogico fondamentale che offre un insegnamento concreto. Il racconto degli esempi buoni ci spinge a imitarli e il racconto degli esempi cattivi ci determina ad evitarli.

⁵³ MARTINI, *Innamorarsi di Dio e della sua parola*, 25-26.

⁵⁴ MARTINI, *Innamorarsi di Dio e della sua parola*, 68-71.

3.3. Interrogare e correggere

Gesù scende gradualmente «dal velo della parabola al rimprovero diretto»⁵⁵. Nel suo insegnamento, nella relazione con gli uomini, Gesù non rimane fermo al metodo della parabola. Gesù interroga, usa la domanda. Se guardiamo all'attività pubblica di Gesù, lo vediamo in un dialogo continuo con i discepoli, con i farisei e con le persone che lo cercano. Il dialogo con le persone è una parte importante della vita di Gesù che rappresenta, possiamo dire, il suo atteggiamento.

Non dobbiamo dimenticare che il dialogo di Gesù con le persone, tante volte, ha come finalità il compito di correggere i atteggiamenti sbagliati. Gesù è il maestro che interroga e corregge. L'educatore se vuole lasciare "il segno", se vuole offrire una "forma", deve anche essere una guida autorevole e forte; deve anche correggere. Gesù stesso è l'educatore che corregge, che si oppone quando le cose non sono fatte in modo giusto. Un esempio in questo senso, lo troviamo nel Vangelo di Matteo dove Gesù usando l'espressione «ma io vi dico» cerca di correggere i farisei che interpretavano la Legge di Dio in modo sbagliato (Mt 5,22.28.34.39.44)⁵⁶.

3.4. Essere testimoni

Gesù con la sua vita è il maestro autentico che mette in pratica ciò che insegna, essendo così per tutti noi un testimone. Gesù, non è solo il maestro che conosce la teoria, ma è anche il maestro autentico che la mette in pratica. Questa è la differenza tra i maestri autentici e i falsi maestri. I maestri autentici mettono in pratica ciò che insegnano, invece, i falsi maestri «Dicono e non fanno» (Mt 23,3). Gesù è un grande maestro, perché è un autentico testimone: «la sua vita corrisponde alla sua parola. Prima di insegnare quel che sapeva, Gesù comunicava quello che era»⁵⁷.

Papa Paolo VI, nell'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* scrive una frase che è divenuta famosa:

Per la Chiesa, la testimonianza di una vita autenticamente cristiana, abbandonata in Dio in una comunione che nulla deve interrompere, ma ugual-

⁵⁵ MARTINI, *Dio educa il suo popolo*, 49.

⁵⁶ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 80.

⁵⁷ DOGLIO, *Imparare Cristo*, 18.

mente donata al prossimo con uno zelo senza limiti, è il primo mezzo di evangelizzazione. «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, - dicevamo lo scorso anno a un gruppo di laici - o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»⁵⁸.

Osserva molto bene, Papa Paolo VI, che l'uomo contemporaneo cerca oggi i testimoni. L'uomo contemporaneo cerca oggi quelle persone che mostrano nella loro vita le proprie convinzioni. Anche in questo senso Gesù è il maestro che testimonia con la propria vita ciò che insegna, che parla con la propria vita. Papa Benedetto XVI insegna che : «una testimonianza di spole parole non ha gran peso: potrebbe essere una falsa testimonianza. Quando però con la testimonianza del dolore, la vita stessa diventa testimonianza, allora il peso è un altro»⁵⁹.

4. Gesù: Pastore buono e bello che educa a servire

Fino a questo punto abbiamo cercato di rispondere alla domanda circa il come educa Cristo. Ora la nostra attenzione può focalizzarsi su un'altra domanda: a cosa educa Cristo? Partiamo dall'immagine di Gesù, «Pastore grande delle pecore» (Eb 13,20) che si presenta come il Pastore buono e bello venuto a radunare le pecore disperse della casa di Israele (Mt 9,36; Mc 6,34). L'immagine del Pastore buono e bello ci aiuta a capire come in Gesù si attualizza la promessa divina: «vi darò pastori secondo il mio cuore» (Ger 3,15), con la quale comincia anche l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*⁶⁰.

4.1. Gesù si autodefinisce Pastore buono e bello

«Io sono il pastore buono» (Gv 10,1-18) afferma Gesù nel vangelo di Giovanni. Il termine greco *kalòs* che di solito viene tradotto con buono, in realtà si può tradurre anche con "bello". In greco la parola *kalòs* ha due significati: buono e bello. L'immagine del pastore presente nel vangelo di Giovanni è molto antica e appartiene anche all'Antico Testamento. Ricordiamo in questo senso il Salmo 23 che afferma: «Il Signore è il mio pastore non manco di nulla» (Sal 23,1), oppure, il profeta Ezechiele che critica gli atteggiamenti dei pastori di Israele che pascono

⁵⁸ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, Città del Vaticano 1975, 41.

⁵⁹ RATZINGER, *Annunciatori della Parola e servitori della vostra gioia*, 548.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1.

se stessi (cfr. *Ez* 34, 1-11). Nel vangelo di Giovanni troviamo in Gesù invece, il vero pastore di Israele che pasce le pecore. Gesù si autodefinisce Pastore buono e bello che pasce le pecore ed è diverso dai pastori mercenari che cercano solo il profitto⁶¹.

Proprio così Egli si rivela come il vero pastore: «Io sono il Buon Pastore (...) Io offro la mia vita per le pecore», dice Gesù di se stesso (*Gv* 10, 14s). Non è il potere che redime, ma l'amore! Questo è il segno di Dio: Egli stesso è amore. Quante volte noi desidereremmo che Dio si mostrasse più forte. Che Egli colpisse duramente, sconfiggesse il male e creasse un mondo migliore. Tutte le ideologie del potere si giustificano così, giustificano la distruzione di ciò che si opporrebbe al progresso e alla liberazione dell'umanità. Noi soffriamo per la pazienza di Dio. E nondimeno abbiamo tutti bisogno della sua pazienza. Il Dio, che è divenuto agnello, ci dice che il mondo viene salvato dal Crocifisso e non dai crocifissori. Il mondo è redento dalla pazienza di Dio e distrutto dall'impazienza degli uomini⁶².

Dai vangeli emerge che il Pastore buono e bello non possiede nulla. Gesù è un pastore povero che «non ha dove posare il capo» (*Lc* 9,58), ma è un pastore che non si preoccupa perché è aiutato da persone generose (cf. *Mc* 15, 40-41). Il Pastore buono e bello vive in mezzo ai poveri incontrando anche i peccatori. Egli non dimentica la vita dei malati e dei bisognosi (cf. *Lc* 15,1-3), ma li aiuta. Gesù, il Pastore buono e bello, pensa alle necessità spirituali e alle necessità materiali del suo gregge (cf. *Mc* 6,33-44)⁶³.

4.2. *Il Pastore buono e bello porta fuori le pecore*

È bella l'immagine di Gesù che porta fuori le pecore. Lui che è il Pastore buono e bello non lascia le pecore in un spazio chiuso ma le invita ad uscire fuori per sperimentare la gioia della vita e della libertà. Così, il Pastore buono e bello porta fuori le pecore verso una vita vissuta in profondità, in abbondanza e in modo libero.

⁶¹ L. BUCCHERI, «Gesù pastore e agnello: due aspetti, un solo volto», in *Presbyteri* 7 (2013) 503.

⁶² BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa di inizio del ministero petrino*, Roma 2005.

⁶³ GRECO, 189.

A cosa serviva lasciare le pecore nel recinto? Ad essere tosate, munte e poi macellate. Quindi sono i mercenari che lasciano le pecore lì dentro, in quello stato di chiusura, di schiavitù, di sottomissione perché devono servire a loro, per dare latte, lana e infine per potersene cibare. Non così Gesù pastore buono e bello, che al contrario dei pastori mercenari si prende cura delle sue pecore, le chiama una ad una per nome e le fa uscire. [...] I pastori mercenari sono più interessati a cammini di perfezione, che a cammini di libertà e di felicità. Viviamo in un tempo in cui le religioni spingono l'uomo a cammini di perfezione fondati su regole, ascetismi, invece che aiutare l'uomo e condurlo verso una vera e profonda libertà e felicità, in altre parole verso una vita piena⁶⁴.

4.3. Il Pastore buono e bello «porta addosso l'odore delle sue pecore»

Il Pastore buono e bello «porta addosso l'odore delle sue pecore»⁶⁵ non guarda la vita dalla finestra ma esce fuori perché bisogna uscire.

La vita è quello che fai nel momento presente, quando esci e non quando sei spettatore passivo di quello che altri ti presentano come realtà. Se guardi la vita dalla finestra alla fine ti convinci che la realtà sia quella che vedi dentro lo schermo, quella che ti raccontano i telegiornali. Pensi che quella sia la realtà da vivere ma poi, non potendo viverla perché non è la tua realtà, ti senti impotente, passivo, abbandonato, sempre più spettatore lasciando che la vita passi. È veramente bello questo Gesù pastore che porta fuori da questi recinti, da questi schermi e da questa pseudo realtà verso i pascoli della vita reale⁶⁶.

La vita viene vissuta veramente quando si vive nel momento presente, quando si fanno le esperienze, quando si esce da se stessi per entrare in relazione con un altro. La vita non si guarda con passività aspettando che un altro racconti le cose che sono successe, ma si vive e il vero pastore vive questa vita in mezzo alle pecore portando l'odore di queste pecore. Il vero pastore sta in mezzo alle sue pecore avendo lo stesso odore delle sue pecore. Gesù, che è il Pastore buono e bello, insegna «a prenderci cura della vita, a sporcarci le mani per prenderci cura dell'altro e di tutta la creazione [...] perché tutto ciò che è vivo, che è vivente, possa entrare

⁶⁴ BUCCHERI, 503-505.

⁶⁵ FRANCESCO, *Omelia della Messa Crismale*, Roma 2013.

⁶⁶ BUCCHERI, 507.

nei pascoli della Vita e quindi nella felicità»⁶⁷. Stare in mezzo alle pecore è un cammino di liberazione che ci aiuta a vivere questa vita in profondità.

4.4. Il Pastore buono e bello serve le pecore

Gesù ci mostra nella sua vita che il Pastore buono e bello è colui che serve. Nella lavanda dei piedi (Gv 13, 1-17) troviamo l'esempio per eccellenza che Gesù ci offre per capire che cosa significa servire. Nella Passione Gesù dimostra che il Pastore buono e bello non è un Dio del successo. Il Pastore buono e bello è un Dio che ama le pecore e serve gli uomini. Dopo la risurrezione, Cristo che appare a Pietro lo interroga: «Simone di Giovanni, mi ami tu più di costoro?» (Gv 21,15). Dopo questa domanda, che si ripete tre volte e alla quale Pietro risponde affermativamente Cristo prosegue: «pasci le mie pecorelle» (Gv 21,17). Pietro è invitato da Gesù a pascere le pecore che significa amare e servire le pecore essendo disposto anche a soffrire per loro. E amare le pecore significa: «dare alle pecore il vero bene, il nutrimento della verità di Dio, della parola di Dio, il nutrimento della sua presenza, che egli ci dona nel Santissimo Sacramento»⁶⁸ diceva Papa Benedetto XVI.

Conclusione

Gesù che è il Maestro della nostra vita rappresenta il punto di partenza per ogni cammino di formazione in quanto Egli è per tutti un modello di educatore. Analizzando l'arte educativa di Gesù ci mettiamo alla sua scuola con l'atteggiamento dei discepoli che sono chiamati da Gesù a seguirlo per stare con lui. Alla scuola di Gesù impariamo quell'umiltà che ci fa consapevoli dei nostri limiti e mancanze. Alla scuola di Gesù aumenta il desiderio di ricevere e assimilare qualcosa di vitale per essere testimoni di una vita vissuta in abbondanza e in profondità. Da Gesù Pastore buono e bello vogliamo imparare a vivere bene con amore disposti sempre a servire nella concreta situazione in cui ci troviamo.

⁶⁷ BUCCHERI, 505.

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa di inizio del ministero petrino*, Roma 2005.

Bibliografia

- BALTHASAR, H. U. von, *La foi du Christ*, Paris 1969.
- BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa di inizio del ministero petrino*, Roma 2005.
- BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa di inizio del ministero petrino*, Roma 2005.
- BERTOLA, C. G., *Rimanete nel mio amore (Gv 15,9)*, Torino 2006.
- BIANCHI, E., *Lettere a un amico sulla vita spirituale*, Magnano 2010.
- DE FOUCAULD, Ch., *Scritti Spirituali di Charles De Foucauld*, Roma 1974.
- DOGLIO, C., *Imparare Cristo*, Milano 2014.
- FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si*, Città del Vaticano 2015.
- FRANCESCO, *Omelia della Messa Crismale*, Roma 2013.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992.
- GUILLET, J., *Jésus-Christ dans notre monde*, Paris 1996.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Milano 2012.
- MAGGIONI, B., «Teologia del Ministero e ricerca neotestamentaria», in F. G. BRAMBILLA – T. CITRINI, ed., *Il prete identità del ministero e oggettività della fede*, Milano 1990.
- MARTINI, C. M., *Chiamò quelli che egli volle*, Milano 2015.
- MARTINI, C. M., *Coenae Tuae, Itinerario sacerdotale*, Milano 1988.
- MARTINI, C. M., *Dio educa il suo popolo*, Milano 1987.
- MARTINI, C. M., *Il Discorso della montagna*, Milano 2006.
- MARTINI, C. M., *Innamorarsi di Dio e della sua parola*, Bologna 2011.
- MARTINI, C. M., *L'itinerario spirituale dei dodici nel vangelo di Marco*, Roma 1976.
- MAURIAC, F., *Vita di Gesù*, Verona 1966.
- NEWMAN, J. H., *Maria. Pagine scelte*, Milano 1999.
- PAOLO VI, *Esortazione apostolica Evangelii Nuntiandi*, Città del Vaticano 1975.
- PIERI, F., *I vangeli Sinottici: L'esperienza spirituale nel Vangelo di Marco, il Vangelo del Catecumeno*, ARB206 – Corso alla Gregoriana anno 2014-2015.
- RATZINGER, J., *Annunciatori della parola e servitori della vostra gioia*, Roma 2013.
- SEQUERI, P., *Charles de Foucauld. Il vangelo viene da Nazareth*, Milano 2010.
- WITWER, T., *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Roma 2012.

REFORM 500. WYCLIFFE – A KEY TO A PUZZLE BETWEEN CALVIN AND ARMINIUS¹

ȘTEFAN ȘUTEU²

Abstract: The doctrinal system of Protestantism has its roots in the religious movements which stirred controversies during the Papal schism (14th-15th centuries). A fundamental change of perspective viewed in relation to the traditional Catholic system has begun in the British Isles and was initiated by the rector of Lutterworth, John Wycliffe. The present paper outlines similarities / differences between Wycliffe's theology and the conceptual frame of Calvinism (the so called TULIP). Wycliffe's doctrine has echoes in Calvin's and Arminius' doctrine and, through their mediation, Wycliffe, known as the "Morning Star of the Reformation" exerted a wider influence on the Protestant movement.

Keywords: Christian Reformation, Wycliffe, Lollardism, Calvin, Calvinism, Arminius, Five Theses of Calvinism, TULIP, Remonstrance, Counter-Remonstrance

Introduction: about *Reformationstag*, "Reform" and Wycliffe, Calvin and Arminius

In 2017th year we celebrate the 500th anniversary of the Christian Reformation. Along with other peoples, the Romanian people's inaugural timer anticipated the German augural gong of the 31st of October 1517, on the eve of "All Saints' Day" [*Allerheiligen*], which became later on, for a part of Christendom, "The Reformation Day" [*Reformationstag*]. In this context, we can talk about pre-reformers like Wycliffe. After Wycliffe's summon on 19th of February 1377 before Archbishop Sudbury and William Courtenay, Bishop of London "at St. Paul's to account for his heretical ideas" (Lahey 2009, 17), Pope Gregory XI sent five copies of a bull against Wycliffe on 22th of May 1377. He demanded "that Sudbury and Courtenay

¹ Note: This article was published in short form in Romanian language under the title "Cor ad cor loquitur: the TULIP Acronym in the Works of John Wycliffe", in: *Plērōma: studii și cercetări teologice*, XIX, no. 2 / 2017, Bucharest, p. 11-22.

² "European Paradigm" Doctoral School, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. E-mail: fanel.suteu@gmail.com

address the problem by extracting a confession from Wyclif and imprisoning him to await judgment from Rome.” (18). So, we can talk about a pre-reformer in 1377 year: Wycliffe. And in this case my article can be characterized by the generic: *Reform 500 or 640?* The answer is: 500. And yet we will discuss Wycliffe’s report with another reformers, John Calvin and Jacob Arminius.

The term „reform” appears in Wycliffe’s pages as an impulse to bring back an original apostolic „form”³, to the detriment of the „deformation” of the biblical doctrine. His actions have converted, in a manner typical for the Reform, a phrase of the ecclesiastic traditionalism – *nunquam reformata quia nunquam deformata*⁴ – giving it a formal meaning: *deformed reformation*⁵. Thus, he speaks of several „reformed” elements:

- Eucharist (*deformata hostia*) (Wycliffe 1889, 136);
- reason (*mens sua peccato mortali deformata*⁶);
- letter (*litteris deformata*⁷) and
- Scripture (*scriptura deformata*) (Buddensieg 1905, 193).

Through his teachings of sacraments, authority and church discipline, tradition and scriptures, Wycliffe opened a doctrinal horizon to the puritanism that

³ The Latin *forma* (-ae) refers to: outline, figure, physiognomy (*homines inter se forma similes*); appearance (*forma nostra reliquaue figura*); face (*formae deorum*), beauty (*formarum spectator*), category (*genus et formam definire*), hence the Romanian regionalism *formoș* (from *fōrmō[n]sus*: *Vis formosa videri*) (Charlton 1918, 334).

⁴ The phrase was uttered in 1257 by Pope Alexander the IV (c. 1199-1261) referring to Carthusians. The meaning is the following: „The Carthusians were never reformed, as they have never been deformed”. (Johnston 2000, 246).

⁵ *Deformed reformation* was a reformative idiom used for the clergy, at the end of the XI century, and it aimed at bringing back to the church the correct form of devotion (Cardini and Montesano 2007, 126).

⁶ Wycliffe refers to Augustine’s phrase, also used by Anselm and Thomas: *Omne peccatum est mendacium* – „all evil is false” (Augustine, *Contra mendacium*, I; *Enchiridon*, 18. Or, in another version: *Omne peccatum est iniustitia*). This phrase seems to be rooted in Aristotle’s phrase: „as the truth is the good of intellect, the false is its evil” (Aristotle, *Etica Nicomahica*, VI, 2, 1139a 28) (See: Poole 1885, 343; Buddensieg 1906, 10; Southern 2000, 80; Hagenbach 1847, 18; O’Brien 2006, 156; Thomas of Aquinas 2009, 799).

⁷ John Wycliffe, „Sermo XLVI” (See: Loserth 1889, 399).

flourished in the England of the XVII century, offering it the base for five reforming topics: *Sola gratia, Sola fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Soli Deo Gloria*⁸.

We are going to make a brief presentation of the historical and conceptual background where „the five theses of Calvinism” were functioning – improperly called as such⁹ – and we are going to end by seeking their correspondences in the spectrum of Wycliffe’s ideology. *Cor ad cor loquitur* – „the heart speaks to the heart”, said Newman¹⁰; we are to see how Wycliffe spoke to Calvin or to Arminius.

Our analysis will be rather theological than philosophical, approaching one segment of the systematics: neither Christology nor pneumatology, neither ecclesiology nor eschatology, but soteriology, the doctrine on salvation. Our endeavor belongs to the circuit of the „three relative suppositions” assimilated with the „statute of history of philosophy and of the events that it presents” (Baumgarten 2006, 11), having (1) scientific¹¹, (2) factual¹² and (3) pragmatic character¹³. We will initiate a theological reading of the texts, punctuated by corresponding predications and finalized by verification of the sources providing the „theses”. Thus, we will go through a triad formed of the historic, ideatic and intramatricial segments (original).

⁸ For better understanding, please see: Cummings 2007, 15-16, 41-47, 222, 230; Mathison 2001; Flebbe 2008, 380, 391, 396, 400, 403; Piper and Mathis 2010.

⁹ The contemporary theologian J.I. Packer claims that the Calvinist system cannot be reduced to „five points”, as it is much wider (Steele and Thomas 1999, 26).

¹⁰ The cardinal’s aphorism seems to have been inspired by *Prov 27:19*: „as in water, the face [answers] the face, the same the human heart answers the man”. C. Bădiliță and D.-M. D’Hamonville suggest the variant: „as the water [reflects] the face, the human heart [reflects] the man.” (See: Stone 2005, 146; Bădiliță 2006, 494).

¹¹ „... the central issue of the philosophy historian is to establish an interpretation horizon that may acceptably explain the multiplicity of the medieval interpretations of only one original text, an interpretation that would not simplify this multiplicity by reducing it.” (Baumgarten 2006, 12).

¹² „Following A.O. Lovejoy’s suggestion, we will call an *event* of the history of philosophy any moment that may be expressed by predication, considering those simple terms that denote the divine being, the world, the logic, etc., as lacking any significance, and the historic discourse concerning them will be considered as infinitely open to equivocal.” (12).

¹³ „... the meaning of the historical events of philosophy may be thought according to their effect.” (12).

1. Historical background: Arminianism and Calvinism: a post-mortem dispute in the Netherlands (1610-1619)

1.1. Who was John Wycliffe?

There are correspondences between the ideas of the Reform spread in the Dutch space and John Wycliffe's theology (1320-'84). Contemporary with Ockham, Marsilius of Padova, Petrarca, Boccaccio and the medieval mystics (Tauler, Suso and Ruysbroeck), spiritual father of Jan Hus¹⁴, who proved to be the precursor of the monk Augustine (or Martin Luther), Wycliffe was called „the Morning Star of the Reform” (Fedele 2004, 119; Popovici 2002, 17). He disputed with the traditional church and with the sovereign from Rome, whom he never saw as the Holy Father (*patres sanctissimos*), but as the server of the servants (*servos servorum*) (Boreczky 2008, 225)¹⁵. The latter, on his turn, considered that the English reformer sowed cockle among the enemies of the Church (*oriretur zizania ex inimici*), identified with the pure wheat in the barn of the clergy (*purum triticum in Dominicum horreum inferendum*)¹⁶.

¹⁴ „As regards these studies of Jan, his colleagues made reproaches: «By a decree of the Council of Constance, Wycliffe was sent to hell.» Huss answered them seriously: «I wish only that my soul reaches the place where that great Britton is dwelling now»” (Fedele 2004, 123-124).

¹⁵ See Wycliffe's quote: *Et hinc sumpsit beatus Gregorius et alii sancti pape evidenciam vocandi se non patres sanctissimos sed servos servorum Dei, non fingendo mendacia sed verba ministerio compensando* (Poole & Wycliffe 1885, 76).

¹⁶ Gregorii Papae XI, „Ejusdem epistola. Ad archiep. Cantuariesem, & episc. Londinensem. Un procedant contra Joannem Wycleffum, deque illius erroribus inquirant”, in: Mansi 1784, 562. The Pontiff Sovereign most likely refers to the followers of Ignatius of Antiochia, who uttered, at the beginning of II century the memorable phrase: *Triticum Dei sum : dentibus bestiarum molar, vt possim panis Dei mundus inueniri* (Witzel 1565, 393).



Image no. 1. Manuscript of Wycliffe's Bible and the text in In 1:1-3a¹⁷

In his work *De veritate Sacrae Scripturae*, Wycliffe identified the enemies of the Church amongst it: *perverted theologists* (I, 116), *novelli (modern) doctores* (I, 20, 276), *truncates* (I, 49), *lacerantes* (I, 277), *falsarii* (I, 238), *accusatores scripture* (I, 273), *pseudologi lolium*¹⁸ *in universitatibus seminantes* (III, 93; II, 43), *sophiste* (II, 112), *dialectici* (I, 182), *scripturam pervertentes* (II, 106, 152), *depravantes* (II, 176), *impugnantes* and *discipuli antichristi* (II, 116).

Wycliffe's long lasting influence in the European space consists in the fact that he translated the Bible into English (Le Goff 2005, 213)¹⁹. In image no. 1, we may see a copy of his Bible, as well as an excerpted page, reading the following verses from John, chapter 1 (1-3a), in Saxon, with characters reminding of the gothic writing *textualis* (Jakó & Manolescu 1971, 127): [1.] *In the bigynnyng was the word, and the word was at God, and God was the word.* [2.] *This was in the bigynnyng at God.* [3.] *Alle thingis weren maad bi hym.* The date of the manuscript is uncertain.

Wycliffe worded a series of concepts favoring the future Reform, in writings such as:

- *De dominio divino* [„On Spiritual Government”] (1373-’74);
- *De civili dominio* [„On Public Government”] (1375-’76);
- *De veritate Sacrae Scripturae* [„On the Truth of the Holy Scriptures”] (1378);
- *De ecclesia* [„On Church”] (1378-’79);

¹⁷ Images taken from *Fowler Bible Collection, Wycliffite Manuscript Bibles. First Bibles in the English language. A.D. 1382 and 1388*, from the address: <http://www.fowlerbiblecollection.com/wycliffite-bibles.html>.

¹⁸ The Pontiff Father called *lolium* the *lollards*, while Wycliffe called as such only certain professors of theology.

¹⁹ Actually, Wycliffe translated the New Testament from *Vulgata*, and his friend, Nicholas Hereford, joined by others, translated the Old Testament (Fedele 2004, 121).

- *De officio regis* [„On the King’s Obligation”] (1379);
- *De potestate papae* [„On the Pope’s Power”] (1379);
- *De apostasia* [„On Apostasy”] (1379);
- *De symonia* [„On Simony”] (1380);
- *De blasphemia* [„On blasphemy”] (1381);
- *De dissensione paparum* [„On Popes’ Conflicts”] (1382);
- *De cruciata* [„On Crusade”] (1383);
- *De Benedicta Incarnacione* [„On the Blessed Incarnation”];
- *An Apology for Lollard Doctrines*;
- *On Christ and His Adversary, Antichrist*;
- *Summa Theologiae*²⁰;
- *Treatise Against the Begging Friars*;
- *Dialogues*;
- *Dialogues*, etc. (Fedele 2004, 122; Canning 2011, 169)²¹.

Wycliffe’s followers, the *lollards*²² – priests recruited from among common people – have spread the Bible in England, together with other works of their mentor (Popovici 2002, 20). In image no. 2, we are reproducing a fragment of

²⁰ *Summa Theologica* has twelve chapters (following the structure of the apostles): I. *De mandatis*; II. *De statu Inocentiae*; III., IV., V. *De dominio*; VI. *De veritate Scripturae*; VII. *De ecclesia*; VIII. *De officio regis*; IX. *De potestate papae*; X. *De simonia*; XI. *De apostasia*; XII. *De blasphemia*.

²¹ There are other works attributed to Wycliffe: *Augustinus arguam te quando nescis*, *De actibus animae* or *De ente primo*, *De potentia productiva Dei* etc. (For a list of manuscripts and contents, see: Vaughan 1845, *passim*).

²² The term *lollard* generated several notional suppositions. **a.** Some say that it comes from the German *lullen* (*lollen* or *lallen*), meaning „to sing with a low voice”, hence *babbler*. **b.** The historian Diarmaid McCulloch gives the term the meaning of „bumblers that talk non-sense”. **c.** Jacques Le Goff associates it with another term, *beghard* – „beggar”. **d.** Pope Gregory XI, in 1378, relates it to the parable of cockle (*Mt* 13:24-30), and reprimands Oxford professors for accepting *lolium* (cockle) to grow amongst the wheat (allusion to Wycliffe and the lollards). Chaucer makes the same connection (*lolium*- *lollard*) in *Shipman’s Prologue* in *Canterbury Tales*: *Now, good men, quod our hoste, herkeneth to me: / I smell a loller in the wind, quod he.* (see G. Punchar). **e.** A. Hudson names the lollards “*laici literati*” (see J.-C. Schmitt). Cf. **1.** *Exley* 1812, 324; **2.** Brinton 1955, 277; **3.** McCulloch 2011, 516; **4.** Le Goff 2005, 213; **5.** Le Goff & Schmitt 2002, 151; **6.** Punchar 1865, 315.

De Benedicta Incarnacione, kept at Oxford (Harris 1836, title page). The textual character seems to be a *mixtum compositum* between Carolingian and Gothic.

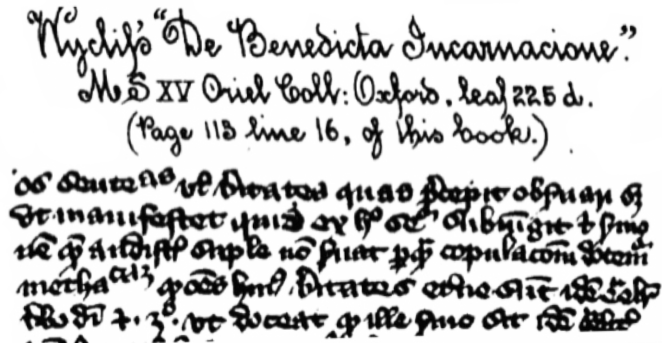


Image no. 2. *De Benedicta Incarnacione*, MSS XV, p. 113, Oxford

The courage to confront the power of Rome made Wycliffe a hero in the eyes of the people, and later, a martyr. The martyrologist John Foxe (1516-1587) summarizes Wycliffe's doctrine in the following ideas:

- (1) „The holy Eucharist, after the prayer of consecration, is not the real body of Christ”;
- (2) „The church of Rome is not more important than any other Church, and Christ has not given to Peter more power than to the other apostles”;
- (3) „The Pope does not have more power than any other priest”;
- (4) „The Gospel is sufficient to any man, without man-made rules, added to the Gospel”;
- (5) „Neither the Pope, nor any other cleric has the power or the right to punish the sinners” (Foxe 2001, 25-26).

We are offering in image no. 3 a fragment published in *anno Dom. MCCCXCVI* (1396), following the Council of London, by which, under the incidence of XVIII heads of counts, taken over from *Trialogus* – a work written towards the end of his life, written following the model of the *Sentences* of Petrus Lombardus, called as such because there are three characters that are speaking: *Alithia* (Truth), *Pseustis* (Lie) and *Phronesis* (Wisdom) – he was considered to be a notable heretic (*haereticum contemnendum*) (Mansi 1784, 809-812).

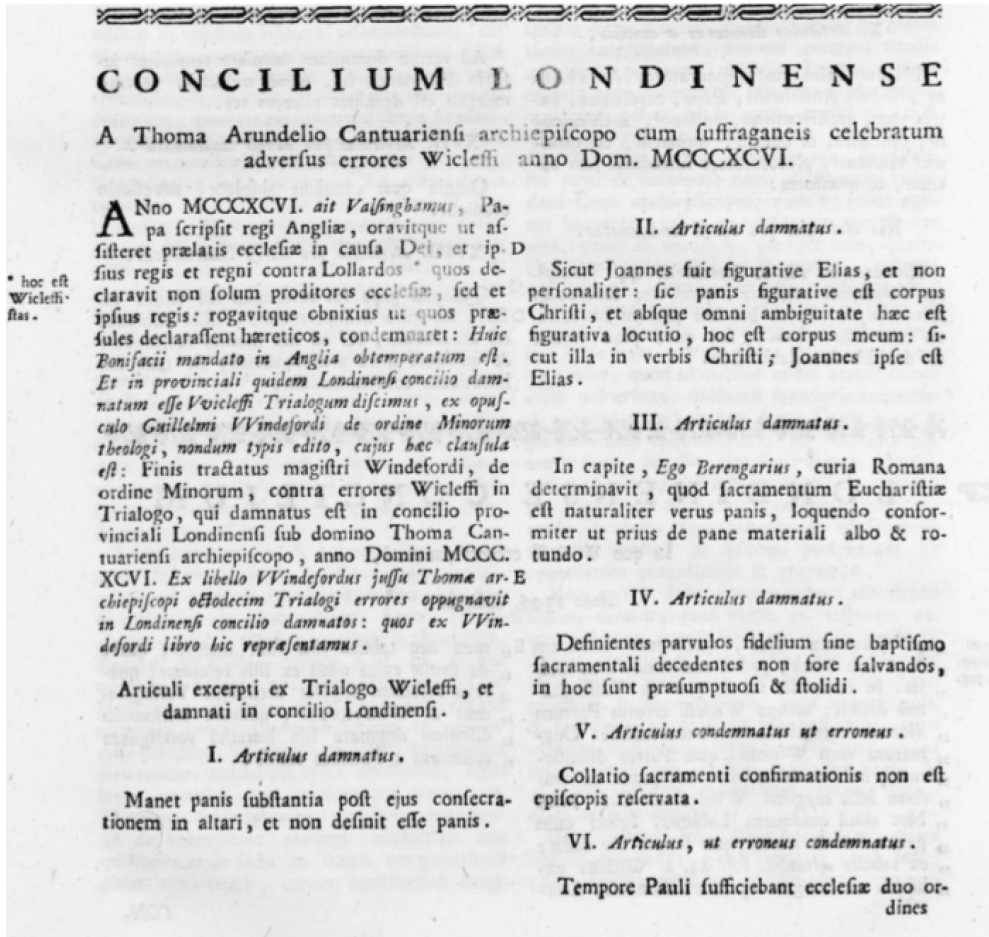


Image no. 3. Condemning of the work Trialogus, Council of London (1396)

After his death in 1384, the Council of Constance (1414-18) ordered his disinterment and the burning of his body, buried in Leicestershire. In 1425, his ashes were spread in the river Swift in New Hampshire; the waves of the water carried it into Saco river, that spread it in the Atlantic Ocean. The same happened with Wycliffe's ideas: they spread into the public conscience like waters into the oceans; they descended like the ashes carried by the wind over Europe, together with the dawn of the Reform.

1.2. About Remonstrance and Counter-Remonstrance

The conceptions of the theologian Jakob Hermanszoon (1560-1609), who, by his Latinized name – Jacobus Arminius – was the eponym of a Pelagian movement, were spread in the European space in the XVII century. „Reformer of the reformed” (Olson 2006, 54), Arminius was educated in Marburg (1575), Leiden (1576-’81), Basel (1582-’83) and Geneva (1582; ’84-’86), and studied theology with Calvin’s disciple, Theodorus Beza (1519-1605) (Kacic & Lugt 2013, 16).

One year after Arminius’s death, his successors – the Arminians – constituted a *Remonstrance*²³, against which the Calvinist Francis Gomar (1563-1641) fought by *Counter-Remonstrance*²⁴. The protest contained five articles of faith, and the protesters insisted that said theses were inserted in the confessions of the Reform²⁵. The topics referred to (1) free will, (2) conditional choice, (3) universal redemption, (4) resistible grace and (5) fall from grace (Steele & Thomas 1999, 18-21). Some conceptions – like, for instance, the one concerning the free will – were not new for the traditional church²⁶.

In order to clarify these issues, on November 13, 1618, the „Synod of Dort” was called (Dordrecht), during which, for seven months, in 154 sessions, the representatives of NHK – *Nederlandse Hervormde Kerk* („The Reformed Church of

²³ Name which may mean „protest” or „reprimand”, „admonition”, „exclamation” and „objection”.

²⁴ In 1611 (Benedetto & McKim 2010, 193).

²⁵ Two documents were particularly targeted: *Confessio Belgica* and „The Heidelberg Catechism”. Following the *Diet of Speyer* (I: 1526; II: 1529), the reformed received the name of „protestants”, because of the „Protest” read on April 19, 1529 and signed five days later. Following this reunion, the Protestantism outlined its doctrine by several confessions of faith: „Confession of Augsburg” (1530), *Confessio Helvetica I* (Basel, 1536), *Confessio Belgica* (The Netherlands, 1559; var. 2: 1562), *Confessio Gallicana* (Paris, 1559; var. 2: 1561), „The Heidelberg Catechism” (1563) and *Confessio Helvetica II* (1566). Cf. 1. Steele & Thomas 1999, 15; 2. Tappert & Pelikan 1959, 23; 3. Estep 1986, 149; 4. Gieseler 1862, 423; 5. Nevin 1847, 15-18.

²⁶ The „Council of Trident” (the XIX) of 1545-1563 proposed the following thesis: „the merit of man contributes to its salvation.” (Malherbe 2012, 140).

the Netherlands”, founded in 1570)²⁷, established the „five theses of Calvinism”²⁸, in reply to the ideas of Arminianism²⁹. Why do we use the term of „Calvinism” and not of „Lutheranism” or „Zwinglianism”, when we talk about the „five theses”? because Calvin „had an internationalist vision” (Hancock-Ştefan 2003, 24) of the Reform, while Luther and Zwingli were profoundly nationalists³⁰.

The controversies related to some of the five topics cover a wide historical spectrum. We are reminding here only the disputes between Augustine (354-430) and Pelagius (354-420) or Coelestius, related to grace, free will or predestination (*De spiritu et littera; De natura et gratia*) (Laporte [I] 2009, 342 & Laporte [II] 2009, 254-259) and those between Erasmus of Rotterdam (1466-1536) and Martin Luther (1483-1546), discussing about the free will (*De Libero Arbitrio versus De Servo Arbitrio*) (Huizinga 1974, 241-253)³¹.

J.I. Packer claims that the theology of *Remonstrance* (1610) is related to two philosophical principles: „the first asserts that the divine sovereignty is not compatible with human freedom, therefore it is not compatible with human responsibility”; „the second, that ability limits obligations...”³².

²⁷ „84 members and 18 lay delegates, including 27 delegates from Germany, the Rhine Palatinate, Awitzerland and England”. (Malherbe 2012, 17).

²⁸ „Although there were supposed to be five Calvinist articles, only four chapters were conceived. This was due to the fact that articles three and four were combined in only one chapter. Therefore, chapter three is always considered to be Chapter III-IV” (Warburton: Steele & Thomas 1999, 17).

²⁹ Herman Selderhuis, contemporary professor at *Theologische Universiteit*, Apeldoorn, and Peter Nissen, professor at *Radboud Universiteit*, Nijmegen, The Netherlands, signals however that the term of „Calvinism” was not the proper one for the Netherlands in the period after the reform, „reformed” was better. For the Lutherans, the term of „Calvinist” equaled the dogmatism, intolerance and severity, and was rooted into the public conscience by associating it with the images of the European refugees living in the Netherlands (Selderhuis 2014, 199).

³⁰ Martin Luther excluded the Swiss from the German reformed movement (Cromarty 2002, 262-272); while Ulrich Zwingli believed himself to be „a Swiss that was confessing Christ to the Swiss.” (George 1998, 110 *apud* Hancock-Ştefan 2003, 67).

³¹ „Let God be good!”, proposed Erasmus. „Let God be God!”, claimed Luther (Andreiescu 2007, 16).

³² „From these principles, the Arminians drew two conclusions: the first is that, since the Bible regards faith as a free and responsible act, it cannot be produced by God, but it manifests independently from Him; the second is that, since the Bible regards faith as

2. The ideatic context of *TULIP* acronym (1610-1619). Arminius and Calvin: two opposing ideologies?

The Synod of Dort (1618-1619) rejected the five theses of *Remonstrance*; and drafted and restated „the five theses of Calvinism.” How did TULIP come to life? By an intelligent wording of the five Calvinist theses (Beveridge: Calvin 2009, xv):

1. Total Depravity,
2. Unconditional Election,
3. Limited Atonement,
4. Irresistible Grace,
5. Perseverance of the Saints.

The five Arminian theses (1610) and the Calvinist ones (1619) proposed at Dort were reunited by Daniel N. Steele and Curtis C. Thomas in a table (Steele & Thomas 1999, 18-22), that we are centralizing here.

<i>The five theses of 1610 (Arminianism)</i>	<i>The five theses of 1619 (Calvinism)</i>
Human Ability;	(1') T - Total Depravity;
Conditional Election;	(2') U - Unconditional Election;
General Atonement;	(3') L - Limited Atonement;
Resistible Grace;	(4') I - Irresistible Grace;
Falling from Grace;	(5') P - Perseverance of the Saints.

We are briefly going to trace the coordinates of Arminianism, comparing them with those of Calvinism; and with Wycliffe's doctrine. We are offering fragments from the texts of the three theologians, without explanations. We will deduce the messages in the subtexts on our own.

obligatory for those that hear the Gospel, the capacity to believe must be universal.” (Steele & Thomas 1999, 16).

3. Intramatricial background: elements of *TULIP* doctrine with John Wycliffe

3.1. Human Ability or Total Depravity?

Table no. 1: First of the five theses	
The thesis of Arminius (1)	Calvin's thesis (1')
"faith is the gift that man makes to God";	"faith is the gift that God makes to man";
„Faith is not God's pure gift, it depends partially on the divine grace and partially on the power of the Free will, so that, if the man wills, he may or may not believe.” (<i>Art. VII</i>) (Arminius: Nichols 1853, 365) ³³ ;	„Nothing belongs to us, except the sin” (he quotes Augustine) ³⁴ . „Because of the slavery of sin, which rules over the will, it cannot be oriented towards the good...” ³⁵ ;
Wycliffe's quote & doctrine (1): "God giveth to each man free will to choose god or evil".	

Many reformers, among which Phillip Melanchton – "the golden voice" of the German Reform – regarded faith following the aristotelic model of intelligibility, analyzing it in reference of three components: *notitia*, *assensus* and *fiducia*³⁶. *The first thesis*: the Arminians claimed that both the perceptive element (*notitia historica*), and the permissive one (*assensus*) and the volitional one (*fiducia*), was

³³ Arminius quotes Bernard (*De Libero Arbitrio et Gratia*): „Remove your free will and you will never be saved. Remove grace and you will never hold the source of salvation. [...] God is the author of salvation. The unique free will [*tantum capere*] is capable of man's salvation. No one, except God, may give salvation; and no thing, except free will, is capable to receive it." in: "Twenty Five Public Disputations. D. XI: on the free will of man and its power", (Nichols 1853, 531).

³⁴ Augustine, *Preaches*, CLXXVI, 5-6, in: Art. 27: „Our will cannot wish for the good without the Holy Ghost", chap. II: „Man is currently deprived from the freedom to choose and is led into lamentable slavery", book II: „Knowledge of God the Redeemer" (Calvin [I] 2003, 397).

³⁵ Art. 5: „The man sins out of need, but without being coerced", in: chap. III: „The corrupt nature of man generates only damnable things", book II: „Knowledge of God the Redeemer" (Calvin [I] 2003, 403).

³⁶ Later reformers, like Joachim Lange (1670-1744), established three components engaged in the process of persuasion (of which two coincide with those proposed by their predecessors): mental power (*vis intelligendi: notitia*), aspirational power (*vis desirandi: desiderium*) and trust (*vis acquiescedi: fiducia*) (Cf. Grenz 2000, 408; Shantz 2015, 38).

potentiated, but the Calvinists believed it was not potentiated. Here Wycliffe precedes doctrine of Arminius.

3.2. *Conditional or Unconditional Election?*

Table no. 2: Second of the five theses	
The thesis of Arminius (2)	Calvin's thesis (2')
"the human choice constitutes the ultimate cause of salvation";	"the divine choice constitutes the ultimate cause of salvation" (Shantz 2015, 38);
„The grace sufficient for salvation is granted by Choice and Non-choice, so that, if they [humans, n.n.] will, they may believe or not, they may be saved or not.” (Art. VIII) (Nichols 1853, 367);	„Therefore [...] we say that God has removed once, through His eternal and unchangeable plan, those he had chosen them long time ago once and for all for salvation, and those who, on the other hand, will be destined for destruction.” ³⁷ ;
Wycliffe's quote & doctrine (2): „We are predestined [and] we may acquire divine acceptance to become saints; we receive this grace through Christ's humanity, and at the end we please God.” (Coxe 1840, 254-255).	

The second thesis: Arminianism believed that God was choosing based on pre-cognition, which distinguishes between faith or lack of faith before eternity; the others, that God chooses based on predestination³⁸. G.V. Lechler, after examining Wycliffe's doctrine about choice and predestination, said about the rector of Lutterworth that he „had no equal... in solving all the difficulties contradicting his point of view on God's choice and predestination” (Penny 1990, 16.). The English reformer is here on Calvin's side.

³⁷ Art. 7: „Choice of individuals as proper choice”, in: chap. XXI: „Eternal choice by which God has predestined some for salvation, others for destruction”, book III: „The way by which we receive Christ's grace” (Calvin [II] 2003, 98). Calvin wrote: „If I wanted to write a complete volume of Augustine's teachings, I could very easily show my readers that I do not need other phrases except his.” (Calvin [II] 2003, 109).

³⁸ One of the Calvinists of the XX century proposes a debate topic – the topic of sovereignty: „who manages business on Earth nowadays: God or the Devil?” concluding in support of the first variant, of which he deduces the thesis of unconditional choice (Pink 2010, 17 and the next).

3.3. General or Limited Atonement?

Table no. 3: Third of the five theses	
The thesis of Arminius (3)	Calvin's thesis (3')
"The effects of the Atonement are freely available to all those whom He has chosen, which includes all humanity, «whosoever will.»" ³⁹ ;	"The effects of the Atonement, by which God forgave sinful humanity, are limited only to those whom He has chosen." (Calvin [II] 2003, 109);
"Christ offers the possibility to be saved, but He does not guarantee salvation to anyone" (Steele & Thomas 1999, 16);	„[Christ achieved]... the salvation of the chosen ones, granting it to them" (Steele & Thomas 1999, 16);
Wycliffe's quote & doctrine (3): "... we receive this grace through Christ's humanity, and at the end we please God." (Coxe 1840, 254-255).	

The third thesis: Arminians claimed that salvation was offered to any man by the possibility to choose, and Calvinists claimed that it was assured and guaranteed only to certain people.

3.4. "Resistible" or Irresistible Grace?

Table no. 4: Fourth of the five theses	
The thesis of Arminius (4)	Calvin's thesis (4)
"the divine grace is not invincible; it may be rejected by man.";	"the divine grace is invincible; it cannot be rejected by man" ⁴⁰ ;
The inner call may be refused ⁴¹ ;	The inner call cannot be refused ⁴² ;
Man contributes to the inner regeneration ⁴³ ;	The Holy Ghost regenerates the inner dimension ⁴⁴ ;

³⁹ See: <http://www.crivoice.org/tulip.html>.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Arminius: „The Ghost makes an inner call to those who are called from the exterior as well, by invitation of the Gospel [...]. The Ghost cannot regenerate the sinner if he does not believe." *Ibid.*

⁴² Calvin: „Beside the general call [...], the Holy Ghost brings a special inner call to the chosen ones, inevitably leading them to salvation" *Ibid.*

⁴³ Arminius: „... faith (representing man's contribution) precedes and makes rebirth possible. [...] If the man does not accept, the Ghost cannot give life" *Ibid.*

⁴⁴ Calvin: „The outer call [...], may be, and often is, rejected. The inner call however (which is addressed only to the chosen ones) cannot be refused, but it always leads to conversion." *Ibid.*

Table no. 4: Fourth of the five theses	
The thesis of Arminius (4)	Calvin's thesis (4)
„With all due respect, I believe, according to the Scripture, that many people resist the Holy Ghost and reject the grace given to them.” (A <i>Declaration of Sentiments of Arminius</i>) (Olson 2006, 162);	„Jeremiah would not have said: «Convert me, oh, God, and I will be converted... Because, if You convert me, I will repent.» (Jer. 31:18-19, cf. Vg.)” ⁴⁵ ;
Wycliffe's quote & doctrine (4): „... none of the moral virtues may dwell in a man without the assistance of the divine grace. I wonder: how can man be worthy of the bliss to dwell and act by God's pleasure, without God accepting it through His abundant grace?” (<i>The Trialogus</i> , III) (Vaughan 1845, 117).	

The fourth thesis: Arminians asserted that the Holy Ghost may be refused, but He is assisted by the human faith in inner regeneration; Calvinists believed that the Holy Ghost cannot be refused, and the inner regeneration does not depend on human cooperation. Here, Wycliffe demonstrates affinities with Calvin's ideology.

3.5. Falling from Grace or Perseverance of the Saints?

Table no. 5: Fifth of the five theses	
The thesis of Arminius (5)	Calvin's thesis (5)
”one may fall from the divine grace, and salvation will be compromised.”;	”one may not fall from the divine grace, and salvation is guaranteed and final” ⁴⁶ ;
Salvation may be lost ⁴⁷ ;	Salvation may not be lost ⁴⁸ ;
„... he who believes he may fall [...] is not deprived from the necessary comfort,	„... Christ prays for the chosen ones [...]. Hence, we deduce that they are not in danger of falling,

⁴⁵ Art. 16. „(b) 1 Timothy 2:3-4 and other similar passages”, chap. XXIV: „Choice is confirmed by God's call [...]”, book III: Way by which we receive Christ's grace” (Calvin [II] 2003, 154).

⁴⁶ See: <http://www.crivoice.org/tulip.html>.

⁴⁷ Arminius: „Those who believe and are truly saved may lose their salvation if they do not succeed in keeping their faith.” *Ibid*.

⁴⁸ Calvin: „All those chosen by God, redeemed by Christ, and who received faith through the Holy Ghost are forever saved”. *Ibid*.

Table no. 5: Fifth of the five theses	
The thesis of Arminius (5)	Calvin's thesis (5)
nor tormented by anxiety..." (Nichols 1824, 156);	because the Son of God, praying that their piousness is preserved constant, has not been refused. What else would Christ want us to learn from this, if not that we will forever be safe, because we have been made His forever?" ⁴⁹
Wycliffe's quote & doctrine (5): „I understand that grace, which is called «grace of predestination», or «of final preservation», cannot be dimmed in anyone; because, if it were so, it would no longer be grace.” (Calvin [II] 2003, 121)	

The fifth thesis: Wycliffe traces the same ideatic road that Calvin took later.

Conclusions

The paradigmatic assembly of the Reform, post-posed and incorporated in a doctrine system that has materialized and subsisted until present times under the general term of Protestantism has its ideatic radicals not only in the patristic theology, but also in the incipient movements generating wide controversies, during the papal schism (XIV-XV centuries) (Le Goff 2005, 209-212). A fundamental change of the religious optics in the British area was the one initiated by the rector of Lutterworth, John Wycliffe, beginning with the XIV century.

It is explainable that, although it tacitly agrees with and proposes their theses, in *Institutio christianae religionis* (1536-'59), Jean Calvin does not make reference to Wycliffe or Hus. He was interested in making the Reform known at European level, a deed certified by the „Introductive letter to king Francois I of France”, sent from Basel, on August 1, 1536, by which the king receives eight arguments in favor of the movement⁵⁰. Following the commotions generated by Wycliffe's or Hus' teachings, condemned by the councils of London (1396), Oxford (1408), Rome (1413) and Constance (1414), in an Europe where the chants of the Tabo-

⁴⁹ Art. 6: „To those belonging to Him, Christ gives them the certainty that their choice is irrevocable and long lasting”, chap. XXIV: „Choice is confirmed by God's call [...]”, book III: Way by which we receive Christ's grace” (Calvin [II] 2003, 141).

⁵⁰ 1. Argument of intentionality of the practiced doctrine; 2. Of the persecution of the righteous; 3. Of the used supernatural; 4. Of the patristic support; 5. Of the veracity of own doctrine; 6. Of clerical corruption; 7. Of diabolic hostility; 8. Of the innocence avenged by the divinity. (Calvin [I] 2003, 107-130).

rites may still be heard, the Reform, still fragile, continued to hide some of its roots.

The professor of *University of Oxford*, Anne Hudson, refers to the Wycliffean reform as being „premature” (Hudson 1988, title). Catalogued as „premature”, it however reached its maturity by reformers from Germany, France and Switzerland, that were a little more lucky due to political circumstances and to frictions within the Catholic Church.

Even though more than one century separated them from Luther, Calvin and Zwingli, Wycliffe’s reforming actions had an impact in the European area. The revolt of the English peasants of 1381, the revolts of the Czech hussites between 1419-1436, the separation of England’s Church, Tyndale and Coverdale’s Bible translations (1526; 1539) have known a precedent in Wycliffe’s life and teachings. Wycliffe’s influences have been felt up to the Romanian territories of XVI century, through the hussites refugees established on our territory⁵¹.

We see that for the Arminian, salvation was achieved through divine initiative and human cooperation, in this case the man, and not God, has a determinant part; for the Calvinist, salvation is achieved through the trinity of God (Father chooses, Son redeems, Holy Ghost regenerates), in this case God and not the man has a determinant part.

I would like to conclude with one observation: this field requires and needs to be studied in further details. I would like to add Augustine’s phrase to my own: „I believe of myself to be one of those who wrote what they learnt and who learnt from what they wrote” (Calvin [I] 2003, 103).

References

- BAUMGARTEN, Alexander, *Școala răgazului. Studii de filosofie antică și medievală* (School of Respite. Studies of Ancient and Medieval Philosophy), Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006.
- BĂDILIȚĂ, Cristian *et al.*, *Septuaginta 4/I*, Polirom Publ. House, Iași, 2006.
- BENEDETTO, Robert, Donald K. McKim, *Historical Dictionary of the Reformed Churches*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham / Toronto / Plymouth UK, 2010.

⁵¹ The city of Huși seems to have been constituted by Hussites, in honor of Jan Hus. Some sources speak of about 2000 Hussites converted to Catholicism in the area of Moldova (Huși, Roman). (Nouzille 2004, 51-54).

- BORECZKY, Elemér, *John Wyclif's Discourse On Dominion in Community*, Brill, Leiden / Boston, 2008.
- BRINTON, Crane, *A History of Civilisation*, vol. 1, Prentice-Hall, New York, 1955.
- BUDDENSIEG, Rudolf (ed.), *John Wyclif's De veritate Sacrae Scripturae*, vol. 1, Wyclif S., London, 1905.
- BUDDENSIEG, Rudolf (ed.), *John Wycliff's De Veritate Sacrae Scripturae*, vol. 2, Wyclif S., London, 1906.
- CALVIN, Jean [I], *Învățătura religiei creștine* (Teaching of Christian Religion), vol. 1, Cartea Creștină Publ. House, Oradea, 2003.
- CALVIN, Jean [II], *Învățătura religiei creștine* (Teaching of Christian Religion), vol. 2, Cartea Creștină Publ. House, Oradea, 2003.
- CALVIN, John, *Institutes of the Christian Religion*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2009.
- CANNING, Joseph, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*, Cambridge University Press, New York, 2011.
- CARDINI, Franco, Marina Montesano, *La lunga storia dell'inquisizione: luci e ombre della "leggenda nera"*, Città Nuova, Roma, 2007.
- COXE, Margaret, *The Life of John Wycliffe*, Isaac N. Whiting, Columbus, 1840.
- CROMARTY, Jim, *Cetate tare este Dumnezeul nostru: povestea vieții lui Martin Luther* (Strong Fortress our God is: Story of the Life of Martin Luther), Făclia Publ. House, Oradea, 2002.
- CUMMINGS, Brian, *The Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace*, Oxford University Press, New York, 2007.
- ESTEP, William Roscoe, *Renaissance and Reformation*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986.
- EXLEY, Thomas, *The Imperial Encyclopaedia; Or, Dictionary of the Sciences and Arts*, vol. 3, Albion Press, J. & J. Cundee, London, 1812.
- FEDELE, Gene, *Eroi ai credinței* (Heroes of Faith), Casa Cărții Publ. House, Oradea, 2004.
- FLEBBE, Jochen, *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008.
- FOXE, John, *Cartea martirilor* (The Book of Martyrs), Agape Publ. House, Făgăraș, 2001.
- GIESELER, J.C.L., *A Text-book of Church History*, vol. 4, Harper & Brothers, New York, 1862.
- GRENZ, Stanley J., *Theology for the Community of God*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 2000.

- HAGENBACH, Karl Rudolf, *Compendium of the History of Doctrines*, vol. 2, T. & T. Clark, Edinburgh, 1847.
- HANCOCK-ȘTEFAN, George, *Impactul Reformei asupra românilor între 1517-1645* (The Impact of Reform on Romanians between 1517-1645), Cartea Creștină Publ. House, Oradea, 2003.
- HARRIS, Edward, *Johannis Wycliff: Tractatus de Benedicta Incarnacione*, Wyclif Society, London, 1836.
- HUDSON, Anne, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- HUIZINGA, Johan, *Erasm*, H. R. Radian (tr.), Minerva Publ. House, Bucharest, 1974, 241-253.
- JAKÓ, Sigismund, Radu Manolescu, *Scrierea latină în Evul Mediu* (Latin Writing in the Middle Ages), Scientific Publishing House, Bucharest, 1971.
- JOHNSTON, William M. (ed.), *Encyclopedia of Monasticism: A-L*, vol. 1, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago / London, 2000.
- KAPIC, Kelly M., Wesley Vander Lugt, *Pocket Dictionary of the Reformed Tradition*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2013.
- LAPORTE, Jean [I], *Părinții Greci ai Bisericii* (The Greek Forefathers of the Church), Galaxia Gutenberg Publ. House, Târgu-Lăpuș, 2009.
- LAPORTE, Jean [II], *Părinții Latini ai Bisericii* (The Greek Forefathers of the Church), Galaxia Gutenberg Publ. House, Târgu-Lăpuș, 2009.
- LE GOFF, Jacques, *Evul Mediu și nașterea Europei* (The Middle Ages and the Birth of Europe) G. Sfichi, M. Roman (trad.), Polirom Publ. House, Iași, 2005.
- LE GOFF, Jacques, Jean-Claude Schmitt *et al.* (eds.), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental* (Thematic Dictionary of the Western Middle Ages), M. Roșioru, N. Farcaș, D. Burducea (trad.), Polirom Publ. House, Iași, 2002.
- LEWIS, Charlton T., *An Elementary Latin Dictionary*, American Book Company, New York / Cincinnati / Chicago, 1918.
- LOSERTH, Johann (ed.), *Iohannis Wyclif Sermones Now First Edited from the Manuscripts with Critical and Historical Notes*, Wyclif Society, London, 1889.
- MALHERBE, Michel, *Enciclopedia religiilor* (Encyclopedia of Religions), vol. 1, M.M. Pleșea, C. Coatu, M. Fătu (trad.), Nemira Publ. House, Bucharest, 2012.
- MATHISON, Keith A., *The Shape of Sola Scriptura*, Canon Press, Moscow, 2001.
- MCCULLOCH, Diarmaid, *Istoria creștinismului. Primii 3000 de ani* (History of Christianity. The first 3000 years), C. Dumitru, M.-S. Chirilă (trad.), Polirom Publ. House, Iași, 2011.

- MUREȘANU, Camil, *Europa Modernă* (Modern Europe), Dacia Publ. House, Cluj-Napoca, 1997.
- NEVIN, John Williamson, *History and Genius of the Heidelberg Catechism*, Publication Office of the German Reformed Church, Chambersburg, 1847.
- NICHOLS, James (ed.), *The Works of James Arminius*, vol. 1, Derby, Miller & Orton, Auburn / Buffalo, 1853.
- NICHOLS, James, *Calvinism and Arminianism compared in their principles and tendency: or The Doctrines of General Redemption*, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown & Green, London, 1824.
- NOUZILLE, Jean, *Moldova: istoria tragică a unei regiuni europene* (Moldova: The Tragic History of an European Region), Prut Internațional Publ. House, Chișinău, 2004.
- O'BRIEN, T. C., (ed.), *St. Thomas Aquinas: Summa Theologiae: Volume 41, Virtues of Justice in the Human Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- OLSON, Roger E., *Arminian Theology: Myths and Realities*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2006.
- PENNY, D. Andrew, *Freewill Or Predestination: The Battle Over Saving Grace in Mid-Tudor England*, The Royal Historical Society (The Boydell Press), Woodbridge, Suffolk, IP / Rochester, NY, 1990.
- PINK, A.W., *Doctrina suveranității* (Sovereignty Doctrine), Logos Publ. House, Cluj-Napoca, 2010.
- PIPER, John, David Mathis, *With Calvin in the Theater of God*, Desiring God Ministries, Wheaton, IL, 2010.
- POLLITT, Jerome Jordan, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, 2006.
- POOLE, Reginald Lane (ed.), Iohannis Wycliffe (aut.), *Tractatvs de civili dominio*, vol. 1, Wyclif Society, London, 1885.
- POPOVICI, Petru, *Lumini peste veacuri* (Lights over the Centuries), vol. 1, Stephanus Publ. House, Bucharest, 2002.
- PUNCHARD, George, *History of Congregationalism from about A.D. 250 to the Present*, Hurd & Houghton, New York, 1865.
- SELDERHUIS, Herman J., / Peter Nissen, „The Sixteenth Century”, in: Herman J. Selderhuis (ed.), *Handbook of Dutch Church History*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2014.
- SHANTZ, Douglas, *A Companion to German Pietism, 1660-1800*, Koninklijke Brill, Leiden, 2015.

- SOUTHERN, R.W., *St. Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- STEELE, D.N., C.T. Thomas, *Cele cinci teze ale calvinismului* (The Five Theses of Calvinism), Cartea Creștină Publ. House, Oradea, 1999.
- STONE, Jon R., *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*, Routledge, New York / London, 2005.
- TAPPERT, Theodore Gerhardt, J. Pelikan *et al.* (ed.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959.
- TOMA DIN AQUINO, *Summa Theologica*, Alexander Baumgarten (coord. trad.), Editura Polirom, Iași, 2009.
- VAUGHAN, Robert, *Tracts and Treatises of John Wycliffe, D.D. with Selections and Translations from His Manuscripts, and Latin Works*, Blackburn & Pardon, London, 1845.
- WITZEL, Georg, *Quadragesimales conciones, hoc est, Exagemata sev expositiones Euangeliorum, Epistolarum*, Claudium Fremy, Parisiis, 1565.
- WYCLIFFE, John, *Tractatus de Apostasia*, vol. 9, Wyclif Society, London, 1889.

Periodicals

- ANDREIESCU, Valeriu, „Umanism și protestantism” (Humanism and Protestantism) in: *Pleroma*, year IX, no. 2 / 2007, 16.
- BONIFACIUS VIII, „Articuli excerpti ex Trialogo Wicleffi, et damnati in Concilio Londinensi”, in: MANSI, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum. Tomus Vicesimus Sextus. Ab anno MCCCXLIV, usque ab annum MCCCCIX*, Antonium Zatta, Venetiis, MDCCLXXXIV (1784), 809-812.
- GREGORII PAPAE XI, „Ejusdem epistola. Ad archiep. Cantuariesem, & episc. Londinensem. Un procedant contra Joannem Wycleffum, deque illius erroribus inquirant”, in: MANSI, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum. Tomus Vicesimus Sextus. Ab anno MCCCXLIV, usque ab annum MCCCCIX*, Antonium Zatta, Venetiis, MDCCLXXXIV (1784), 562.

Webography

- <http://www.fowlerbiblecollection.com/wycliffite-bibles.html>.
- <http://www.crivoice.org/tulip.html>