



APPUNTI DITEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXXIII - n. 1 - Gennaio-Marzo 2020 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Sinodalità
e Popolo
di Dio*

BIBBIA APERTA _____



ERMENEUTICA DI UN TESTO BIBLICO*

Luis Alonso Schökel

Dopo la presentazione generale dell'ermeneutica biblica proposta da don Romeo Cavedo e pubblicata nel numero precedente, presentiamo ora un'esemplificazione sviluppata dal noto biblista Luis Alonso Schökel sul Salmo 45.

- 2 Mi scaturisce dal cuore un bel poema,
recito i miei versi ad un re,
la mia lingua è penna veloce di scriba.
- 3 Sei il più bello degli uomini,
dalle tue labbra fluisce la grazia,
perché Dio ti benedice per sempre.
- 4 Cingi, prode, la spada al tuo fianco,
è tuo sfarzo e vanto;
- 5 cavalca vittorioso per la verità e la giustizia
la tua destra t'insegna a realizzar prodezze.
- 6 Le tue frecce sono acute, ti si arrendono eserciti,
impauriscono i nemici del re.
- 7 Il tuo trono, come quello di un Dio,
dura per sempre;
scettro di rettitudine è il tuo scettro reale.
- 8 Ami la giustizia e detesti l'empietà,
per questo, tra tutti i tuoi compagni,
il Signore tuo Dio ti ha unto
con profumo di festa.
- 9 Di mirra, aloe e cassia profumano le tue vesti,
e nella sala degli avori ti festeggiano le arpe.
- 10 Figlie di re ti vengono incontro
in piedi alla tua destra sta la regina
ingioiellata con oro di Ofir.
- 11 Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio:
dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre:
- 12 s'è invaghito il re della tua bellezza,
rendigli omaggio perché egli è il tuo Signore.
- 13 La città di Tiro viene con regali,
i grandi cercano il tuo favore.
- 14 Con tutti gli onori entra la principessa
vestita di tessuto d'oro e broccati.
- 15 È condotta fino al re: un seguito di vergini
entra dopo di lei;

16 la conducono con gioia ed esultanza.
stanno entrando nel palazzo reale.

17 In cambio dei tuoi padri avrai figli,
li farai principi su tutta la terra.

18 Voglio rendere memorabile il tuo nome
per generazioni e generazioni,
e i popoli ti renderanno grazie
per i secoli dei secoli¹.

Lettura storica

L'interpretazione seguirà inizialmente il metodo storico-critico che si propone di cogliere il senso originario del Salmo, collocandolo nel suo contesto storico. È evidente che qui ci troviamo dinanzi ad un epitalamio o canto nuziale: un poema dedicato ad un re nell'occasione solenne delle sue nozze. Ricordiamo, per inciso, che essendo consentita la poligamia, un re poteva sposarsi più di una volta. La parte iniziale celebra i pregi della regalità mediante tre emblemi. Uno è il trono che, come quello di un dio, deve durare per sempre. È molto probabile che in questi versetti vi sia un richiamo alla dinastia davidica, la cui durata è garantita da Dio stesso. Il secondo emblema è la spada, perché spetta al re difendere il suo popolo in caso di guerra. Teoricamente si deve intendere "guerra di difesa", ma non si possono escludere le guerre di conquista che si combattevano all'epoca per sottomettere vassalli. Lo scettro, infine, rappresenta l'amministrazione della giustizia o, in senso lato, il potere regale.

A questo punto sono da notare due espressioni che si riferiscono rispettivamente alla spada e allo scettro. Che cosa giustifica la forza militare? Che cosa giustifica il potere politico? Secondo il Salmo è il trionfo della verità, della mitezza, della giustizia (v. 5). Non a caso il re impugna uno scettro di rettitudine: una verga diritta che simboleggia il diritto dei popoli (v. 7). La figura che va delineandosi è, dunque, quella di un re prode nella guerra e giusto nella pace, stabilmente seduto sul trono di Davide.

Poco prima il cantore ne aveva esaltato le qualità naturali: la straordinaria bellezza e la grazia nell'eloquenza (v. 3). Per queste doti, ma soprattutto per la sua dedizione alla giustizia (v. 8), egli è stato scelto da Dio ed unto "con profumo di festa". Il tema della scelta divina è sottolineato dalla menzione dei compagni che qui rappresentano gli altri candidati legittimi alla successione dinastica. Questa, infatti, non avveniva automaticamente nella persona del primogenito: spettava al sovrano regnante designare il proprio successore. Fra parentesi notiamo che Unto si dice in ebraico *mashiah* - da cui la nostra parola messia - termine che in origine indicava ogni re della dinastia davidica.

Oltre alla figura dello sposo, vi sono evidentemente altri personaggi, dal momento che si celebra una cerimonia nuziale. Innanzi tutto chi è "lei"? Alla sposa è dedicata una sezione del Salmo, da cui si viene a sapere che è una principessa di sangue reale. Anche lei, come il re, è stata scelta fra altre possibili candidate. Scelta per amore, come recita il v. 12: "Si è invaghito il re della tua bellezza". La richiesta di matrimonio si svolge secondo un rituale, i cui dettagli sono omessi, dato che il Salmo è una composi-

zione lirica. Tuttavia, il testo stesso lascia intendere che, una volta scelta la futura sposa, il re (o la sua famiglia) abbia inviato presso la fanciulla una persona di fiducia, ad es. un ciambellano di corte, per indurla ad accettare la proposta. Ascoltiamo le ragioni che dovrebbero convincerla ad acconsentire: "Si è invaghito il re della tua bellezza" (v. 12). La prima importante ragione è che il re è innamorato. Ma lei è tenuta ad accettare comunque perché il re è il suo signore (v. 12). Vi sono però altri motivi allettanti: da Tiro, la città commercialmente più ricca del tempo, "vengono portando doni". I grandi già cercano il suo favore. La principessa accoglie l'invito e si forma il corteo che le farà da scorta. Le sono accanto le damigelle di corte. Giunge a palazzo, attraversa l'atrio e le stanze, arriva fino al salone regio dove il re è in attesa: "Con tutti gli onori entra la principessa, vestita di tessuto d'oro e broccati" (v. 14). Dopo di lei entra il seguito di vergini che l'accompagnano con "gioia ed esultanza" (v. 16). Il re è nella sala del trono ed accanto a lui, curiosamente in piedi, sta la madre: "In piedi alla tua destra, sta la regina" (v. 10). Il termine "regina" può facilmente indurre ad un errore di interpretazione. Noi lettori moderni, pensando al sistema monogamico, siamo portati a credere che la regina sia la consorte del re. Ma non è esatto. Nella cultura ebraica non esisteva la consorte, ma c'erano le consorti e a nessuna di loro spettava il titolo di regina. Il titolo era riservato, invece, alla madre del re, eletto come successore o già in carica. A questo punto il quadro è completo perché tutti i personaggi sono sulla scena: il re con i suoi compagni (motivo dell'elezione), la principessa e le sue compagne (motivo dell'elezione); a fianco del re la regina madre, pronta ad accogliere la sposa, sulla cui scelta forse è intervenuta. Con questi elementi è possibile fare ora una seconda lettura per vedere come i tasselli trovano il loro posto ed il Salmo acquista il suo significato. Prima, però, va letto l'augurio che stranamente l'autore rivolge a "lui" e non a "lei". Questo dettaglio, che è chiarissimo nell'originale ebraico, si perde nella traduzione italiana. Si veda il v. 17 che dice: "In cambio dei tuoi padri avrai figli", il che significa: tu sei l'erede di una dinastia e, a tua volta, avrai dei figli. Di questi uno solo sarà il tuo erede, mentre gli altri saranno governatori di province o principi di altre terre. Questo era l'augurio che tradizionalmente si rivolgeva al re, il giorno delle sue nozze. Qui costituisce l'epilogo che, insieme all'introduzione, racchiude il poema in una cornice. La parte introduttiva è una confessione dell'autore che si sente ispirato:

Mi scaturisce dal cuore un bel poema
recito i miei versi ad un re.

La mia lingua è penna veloce di scriba (v. 2).

Si noti che siamo già in un'epoca in cui la scrittura è largamente diffusa. È significativo il fatto che non sia la scrittura ad essere paragonata alla lingua parlata, ma questa alla scrittura. Come uno scriba abile nel suo lavoro, che scrive di getto, con felice scioltezza, così il poeta sente fluire i suoi versi. E conclude l'opera con la dedica:

Voglio rendere memorabile il tuo nome
per generazioni e generazioni
e i popoli ti renderanno grazie
per i secoli dei secoli (v. 18).

Ecco un'altra cosa curiosa: il Salmo è destinato ad immortalare il nome di un re, eppure questo nome non viene mai pronunciato. Tocca a noi, perciò, colmare la lacuna, ricorrendo al metodo storico-critico.

Lettura messianica

Chi è questo re? Alcuni autori antichi hanno pensato a Salomone, identificando la sposa con una principessa egizia; ma questo è soltanto un tentativo di trovare un contesto storico convincente e manca di qualsiasi fondamento critico. L'unico dato certo è che il re siede sul trono di Davide; quanto alla sua identità, è difficile da stabilire perché il Salmo non è databile.

Allora si esaurisce qui l'esegesi? La scarsità di notizie impedisce di andar oltre? A questo punto entrano in campo altri metodi di lettura che si basano su diversi principi d'interpretazione. Cominciamo dal nome del re: quale potrebbe essere? Sappiamo che egli è un Unto, un *Mashiah*. Ora, fra tutti i *mashiah* ce ne sarà uno per antonomasia, uno, cioè, che porterà il titolo di Unto in modo tale che potremmo usare l'articolo determinativo: il *Mashiah*, il Messia, colui che difenderà il suo popolo, che governerà con giustizia, che avrà vassalli.

Ecco che, già nella tradizione ebraica posteriore, questo Salmo alimenta la speranza messianica. Quegli ebrei che attendono un Messia di stirpe regale, davidica, fanno un'operazione in realtà molto semplice: leggono il Salmo e lo interpretano alla luce delle loro aspettative, riconoscendo nella figura del re il futuro Messia. Il passo dalla lettura storica alla lettura messianica è molto breve.

Del resto, il poema è aperto: l'autore stesso, sia pure inconsapevolmente, sembra autorizzare l'operazione: il nome del sovrano manca, perciò posso metterlo io e il nome che metterò sarà quello convenzionale di "Re Messia".

Lettura profetica e lettura tipologica

I cristiani condividono pienamente questo tipo di lettura, ma fanno un passo ulteriore: identificano il Messia con Gesù di Nazaret. Per tale motivo, ad Antiochia, prendono il nome di *Christiano*, che si potrebbe tradurre con "i seguaci dell'Unto", del Messia che è Gesù. Anche per i cristiani, dunque, il Salmo è messianico, ma essi lo ritengono tale anche nell'intenzione dell'autore. In altri termini: alcuni antichi commentatori hanno attribuito il Salmo a Davide, che lo avrebbe dedicato al figlio Salomone. Ma Davide stesso avrebbe scritto il poema per annunciare l'avvento di un futuro Messia, suo discendente: da messianica, la lettura diventa profetica. Questa interpretazione richiede che l'autore compia mentalmente un balzo nel tempo e anticipi un evento che può anche non essere omogeneo con il presente nel quale vive. Altri commentatori, invece, sono dell'opinione che il re, a cui il Salmo è dedicato, sia realmente una figura storica, la quale però sia analoga al re messianico futuro. Proprio a causa delle somiglianze nella persona, nella carica, nelle doti morali, il re storico può essere considerato come tipo, o modello, forma del re futuro.

Ricordiamo che la parola greca *typos* viene dal mondo dell'arte ed indica la forma originaria entro cui si versa un metallo fuso per forgiare delle copie.

La lettura tipologica si basa, perciò, sull'omogeneità tra il Messia, in quanto re davidico, ed il suo predecessore. Omogeneità che viene espressa o, per meglio dire, "adombrata" dal poeta ispirato. Si potrebbe anche affermare - ma questo è già più audace - che esiste una figura ideale, la quale viene incarnata in modo più o meno compiuto da diversi sovrani, finché in uno si realizza pienamente. Questi rappresenta il tipo, mentre tutti gli altri sono gli "antitipi", o figure incomplete. Il Salmo 45 si presta, dunque, sia ad una lettura storica sia ad una lettura messianica in chiave tipologica.

Partiamo, ad esempio, dall'ipotesi che il poema si riferisca ad Ezechia, un discendente di Davide, storicamente vissuto. Ma Ezechia è anche tipo, figura anticipata di un altro re davidico: il Messia. Ora, se il Messia s'identifica con Gesù Cristo, bisogna adeguare alla sua persona certe espressioni concrete, quali: "tu sei il più bello tra gli uomini" oppure "sulle tue labbra è diffusa la grazia", come va chiarito il significato stesso delle nozze per cui l'epitalamio è stato composto.

Lettura allegorica

Un'altra possibilità d'interpretare il Salmo, superando il senso letterale, è offerto dall'allegoria alessandrina. È una lettura simbolica che non è alternativa alla tipologia, come questa non esclude necessariamente la profezia: sono soltanto schemi d'interpretazione formalmente diversi. L'allegoria si sofferma non tanto sulla figura del re o su quella del Messia, quanto sui simboli che sono espressi nel poema. Il trono, la spada, lo scettro sono, ad esempio, tre simboli che possono essere applicati ad una realtà equivalente a quella descritta. È quasi un gioco di trasposizione perché i simboli, per natura loro, sono aperti, espansivi. Allora, se io leggo questo Salmo e lo riferisco al re Messia, Gesù di Nazaret, che valore ha la spada? E che cosa significano questi versetti?

Cingi, prode, la spada al tuo fianco,
è tuo sfarzo e vanto.
Cavalca vittorioso per la verità e la giustizia,
la tua destra t'insegna a realizzar prodezze,
le tue frecce sono acute,
ti si arrendono eserciti, impauriscono i nemici del re
(Sal 45, 4-6).

Si vuol forse dire che il Messia è battagliero, che va alla guerra, che cinge le spade? No. Questa spada è ormai diventata simbolo di altre battaglie, tant'è vero che un giorno egli dirà: "Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada" (Mt 26, 52). Non è il cammino bellico, la strada da seguire. Anzi, tutto il sistema militare, compreso quello di difesa, sta ad indicare un tipo ben diverso di lotta e di resistenze, come insegna la storia di Paolo. Ribelle contro il Signore, egli viene sconfitto, cade e si arrende. Cade Saulo, si alza Paolo.

E veniamo allo scettro. Non è che il Gesù di Nazaret l'abbia impugnato nella sua missione terrena, ma il Gesù glorificato sì: Egli è re che governa con giustizia e verità per portare la pace ed il benessere al mondo intero. Ecco perché nelle immagini il Cristo pantocratore sostiene con una mano il mondo e stringe nell'altra lo scettro, simbolo della sua regalità. Lo stesso discorso vale per il trono,

che ha perso la sua concretezza perché il Figlio è ormai assiso in cielo, alla destra del Padre.

Come si vede, si possono fornire delle giustificazioni legittime per ogni elemento del Salmo. Questo, però, non significa che l'autore abbia intenzionalmente composto un'opera in chiave simbolica; nella sua ispirazione poetica egli l'ha costellata di simboli che noi oggi interpretiamo, applicando la tecnica dell'allegoria. Anche la figura della principessa, come quella del re, può essere tipologizzata o considerata alla stregua di simbolo letterario. Ricorriamo di nuovo all'allegoria e diciamo con Paolo che, se il Messia è lo sposo, la sposa è la Chiesa. E pertanto, quella principessa che è stata scelta fra le altre ed ha accettato di sposare per amore, non per forza, il re Messia, Gesù di Nazaret, quella è la Chiesa congregata di tutti i popoli, di tutte le nazioni, di tutte le razze. Una collettività, dunque, non una persona, per cui è più corretto parlare di simbolo che di tipo, in mancanza di una rigorosa corrispondenza. Non è raro, del resto, che una figura femminile impersoni poeticamente un gruppo umano. In molte rappresentazioni, infatti, una città o un'intera nazione è raffigurata come una donna bella, nobile, affascinante.

Le nozze celebrate nel Salmo sono perciò quelle del Messia e della Chiesa. Ma quando avviene questo matrimonio? Il Salmo non lo dice. Alcuni ritengono che l'unione si suggelli sulla croce, quando dal costato di Gesù escono acqua e sangue: la sposa di Cristo nasce dal suo costato, come Eva era nata da quello di Adamo, all'origine dell'umanità. Altri studiosi propendono invece per la Pentecoste; altri ancora fanno distinzione tra il momento storico e quello escatologico, quando la Chiesa è pienamente unita a Dio. Modello d'interpretazione allegorica - o tipologica - è il famoso commento di sant'Agostino al Salmo 45, da cui è tratto il seguente brano che celebra la bellezza del Re Messia: "Bello nei supplizi, bello nell'invitare alla vita e bello nel dispensare la morte; bello nel sacrificare la vita e bello nel riprenderla; bello nella croce, bello nel sepolcro e bello nel cielo"².

Lettura tropologica e lettura anagogica

Fino a questo punto la lettura allegorica ci ha consentito di individuare il Messia e la Chiesa. Facciamo ora un altro passo. La Chiesa è formata dall'unione dei cristiani. E il cristiano, su scala individuale, ripete il rapporto d'amore e di fecondità che viene presentato nel simbolo delle nozze. Anche l'anima cristiana è stata amata da Gesù ed invitata ad unirsi a Lui in uno scambio d'amore fecondo. Per questo è lecito parlare anche di nozze del Messia con l'anima cristiana. Qui prende l'avvio un altro genere di lettura, fondata sull'allegoria, che viene definita *tropologica*. La tropologia, già radicata nella tradizione patristica da Origene in poi, si distingue dall'allegoria in quanto pone l'accento più sul singolo cristiano nel suo rapporto con Cristo, che sulla vita della comunità ecclesiale. Rapporto d'amore che non è totale, tanto che alcuni autori arrivano a parlare di matrimonio non consumato, mentre per l'unione piena e definitiva si dovrà attendere la glorificazione celeste.

Ebbene, se io penso a quel momento come alle nozze del Messia con l'anima scelta ed amata, io compio un'ascesa

- in greco *anagoghé* - dalla mia condizione storica ad una trans-storica. Ed ecco la lettura anagogica, che rinvia alla fine dei tempi, quando l'anima individuale, insieme a tutta la Chiesa, sarà pienamente riunita con lo sposo nel Cielo. Questa prospettiva futura può essere in qualche modo anticipata nella contemplazione. Io non so ancora come si realizzerà la piena felicità dell'amore celeste, ma posso immaginarla e, nella speranza, la contemplo. La lettura anagogica della contemplazione alimenta così la vita spirituale di preghiera, di unione con Dio, come la tropologia alimenta la morale, che non è solo etica laica, ma il modo cristiano di porsi nei confronti della vita. La pluralità dei sensi impliciti nella Scrittura, basati tutti sul senso letterale, sta a dimostrare la ricchezza del testo biblico, che è un testo vivo, aperto, capace di introdurre il lettore nel mistero cristologico attraverso i simboli.

Si comprende ora perché è lecito estendere l'allegoria e vedere la madre di Gesù, Maria, nella regina ingioiellata con oro di Ofir, che sta in piedi, alla destra del re. Ricordiamo che a Cana di Galilea Maria non è la sposa, ma è presente e dirige la regia della cerimonia nuziale. Il miracolo ottenuto con il suo intervento è l'annuncio simbolico della glorificazione, del ritorno di Gesù alla gloria di Dio.

Prosopologia

Concludiamo con una breve considerazione relativa all'autore del Salmo 45. Egli interviene in prima persona nei versetti 2 e 18. Soffermiamoci sulla frase: "Io recito i miei versi ad un re" (v. 2). Chi la pronuncia? La risposta è molto semplice: si tratta di un poeta, forse di un bardo di corte, che declama da sé i suoi versi.

Con il passar del tempo, il poeta scompare, il Salmo resta. Il posto vacante viene via via occupato da altre persone ed ognuna ripete: "Io recito i miei versi ad un re", facendo proprie le parole del Salmo. Questo è un fatto grammaticale molto semplice, ma di grande portata ermeneutica, perché dà origine ad una corrente d'interpretazione che si chiama *prosopologia*.

Come la tipologia veniva dalle arti plastiche, così la prosopologia viene dall'arte drammatica e dalla lirica. *Prósopon*, infatti, in greco indica la maschera indossata dall'attore per impersonare un ruolo nella finzione scenica. La rappresentazione risulta convincente quando l'interprete s'identifica con il suo personaggio, ma una volta finito il ruolo, egli riprende la propria identità. Nella prosopologia, invece, non vi è simulazione. Chi recita il Salmo ne ripete le parole sentendole veramente proprie ed aderisce al testo in tutta sincerità.

Consideriamo, ad esempio, un Salmo che parla di sofferenza e di liberazione. L'autore potrebbe essere un israelita perseguitato per una falsa accusa e poi liberato. La medesima situazione viene in seguito vissuta da un altro israelita, poi da un altro ancora, quindi da Cristo, da un cristiano perseguitato e così via. Tutti recitano il Salmo con convinzione, in quanto vi trovano l'espressione compiuta dei loro sentimenti.

S. Agostino ha più volte applicato la prosopologia nella sua esegesi e nei Salmi ha riconosciuto ora la voce di Cristo, ora quella dello Spirito Santo o di Dio stesso. Il

testo rimane sempre il medesimo, ma il superamento dei riferimenti storici e l'introduzione di nuove persone ne moltiplicano le possibilità di applicazione e di legittimo utilizzo.

Un esempio per tutti: il Salmo 22 si adatta alla situazione di Gesù Cristo percosso, abbandonato e poi liberato con un atto che sarà di salvezza per tutti, in tutte le generazioni ermeneutica di altri testi biblici.

Ermeneutica di altri testi biblici

Le tecniche ermeneutiche, che finora sono state applicate ai Salmi, si possono estendere ad altri testi biblici. In particolare il *Cantico dei cantici*³ offre uno schema che ben si presta alla gamma di interpretazioni già illustrata. Il libro è una raccolta di canti d'amore. I protagonisti sono "lui" e "lei", attornati da alcune figure secondarie che svolgono il ruolo di comparse.

Ma chi è lui e chi è lei? Nella finzione poetica, il giorno delle nozze, lui è il re e lei è la regina; per questo possiamo chiamarli con i nomi di Salomone e di Shulamit. Il loro vero nome, però, non compare in nessuna parte del libro. Come mai? Perché lui e lei rispecchiano ogni coppia di fidanzati, ogni coppia di sposi che rivivono, attraverso i secoli, il miracolo dell'amore.

Se si vuole assegnare al testo un valore più spirituale, allora si può dire che lui è il Logos, il Figlio di Dio, che sposa la natura umana individuale di Gesù di Nazaret, nel talamo verginale di Maria. Non basta però al suo amore l'unione sponsale con un'unica natura umana, ed

ecco che si espande e sposa la Chiesa che sgorga dal suo costato aperto, sulla croce. Come modello della Chiesa esemplare, è possibile introdurre anche Maria, aprendo quella lettura in chiave mariologica che si è dimostrata così ricca e feconda in tanti secoli di tradizione cristiana. L'immagine della Chiesa si scinde nei suoi due aspetti di Chiesa locale e di Chiesa universale. Nella Chiesa locale la figura dello sposo s'identifica con il vescovo, in quanto rappresentante di Gesù Cristo.

All'interno della Chiesa ogni anima cristiana - sia uomo che donna - è sposa del Messia. Esiste, però, un gruppo privilegiato, quello delle vergini consacrate, che esprime l'amore sponsale in modo concentrato ed esclusivo. Si potrebbe continuare il discorso ermeneutico sul *Cantico dei cantici*, distinguendo la tropologia (rapporto dell'anima con Cristo) dalla anagogia (consumazione celeste del rapporto) e questa dalla contemplazione, che tanto ha alimentato la vena, ricchissima, dei mistici cristiani. Tuttavia ci fermeremo qui perché ci sembra d'aver già fornito i presupposti per una lettura vitale della Bibbia, che sia al tempo stesso rigorosa sotto il profilo storico e feconda per la nostra vita spirituale.

*Testo inviato dall'Autore per una conferenza (mai tenuta per cause di forza maggiore) presso la Scuola Biblica diocesana nel 1990.

¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi, poesia e preghiera*, EDB, Bologna 1982, pp.177-179.

² *Ibidem.*, pp. 194-196.

³ Id., *Il Cantico dei cantici*, Piemme, 1993.

ECUMENISMO



*L'EPISTOLA AI ROMANI DI KARL BARTH**

Lothar Vogel

Quest'anno ricorre il centenario della pubblicazione di un libro che nella teologia protestante ha fatto storia: la prima edizione dell'*Epistola ai Romani* di Karl Barth. Tre anni più tardi - a Natale 1921, ma con l'anno 1922 sul frontespizio - questo commento alla lettera paolina vide già una seconda edizione, che in realtà era una profonda rielaborazione¹. In base a un giudizio pronunciato da Rudolf Bultmann, sarà ritenuta la versione più importante², in modo da essere considerata come il testo fondatore di quella "teologia dialettica" che nella teologia protestante avrebbe acquisito una posizione molto rilevante nei decenni successivi³. Anzitutto, questo contributo intende delineare i tratti salienti della biografia dell'autore prima di rilevare, in base a un confronto tra le due edizioni, i temi teologici centrali del testo.

Quando Karl Barth lavora sul suo commento alla Lettera ai Romani, egli è pastore riformato nel villaggio svizzero di Safenwil, a metà strada tra Zurigo e Berna⁴. Ha però un'inevitabile dimestichezza con la teologia accademica; suo padre Fritz, morto nel 1912, era stato professore di Nuovo Testamento all'università di Berna; Karl Barth stesso aveva studiato non soltanto nella sua città natia ma

anche a Berlino (ascoltando Adolf Harnack), a Tübingen (da Adolf Schlatter) e a Marburg, dove aveva fatto la conoscenza della filosofia neo-kantiana. Essa si contraddistinse in particolare per la critica dello psicologismo ottocentesco⁵, che aveva identificato nell'*Erlebnis* [esperienza] personale quell'istanza religiosa che in precedenza era stata messa in crisi dalla decostruzione della metafisica e dalla critica storica applicata alle testimonianze di presunti eventi sovra-naturali ad opera dell'esegesi storico-critica. Dopo aver concluso gli studi, Barth aveva imboccato la strada del ministero nella comunità senza conseguire un dottorato. L'ambito ecclesiale in cui si impegnò in modo particolare fu il socialismo religioso. Barth lesse i libri del pastore Hermann Kutter e partecipò a diverse conferenze internazionali, incontrando le contestazioni dei fabbricanti della sua comunità. Nel 1915, Barth aderì formalmente al partito socialista in Svizzera.

L'elaborazione dell'*Epistola ai Romani* cade negli anni della Prima guerra mondiale. Nei suoi carteggi Barth ne parla dal 1916, concludendo il manoscritto a dicembre 1918, ovvero un mese dopo la resa tedesca⁶. A volte gli eventi bellici si riflettono anche nelle sue considerazioni; la

guerra, osservata a distanza ma con attenzione, costituisce dunque il contesto storico in cui questo libro prende forma. A livello politico, Barth aveva preso atto con stupore dell'intreccio tra nazionalismo violento e religiosità che si era fatto strada. Egli contestò anche la presa di posizione di molti dei suoi professori a difesa della "cultura" tedesca contro l'accusa di una barbarie manifestatasi nella conduzione della guerra. Le conferenze tenute da Barth in quegli anni tendono a distinguere sempre più nettamente tra le speranze terrene di giustizia e pace e il "regno di Dio", inteso come grandezza determinatamente ultra-terrena e come fattore di alterità totale rispetto al mondo e alla società. Con queste considerazioni il pastore di Safenwil toccò un nervo scoperto⁷. Il commento alla Lettera ai Romani gli assicurò una notorietà tale da ottenere una nomina per la cattedra di Teologia riformata alla facoltà di Teologia dell'università di Göttingen ancora nel 1922. Nel 1925 passò come professore ordinario all'università di Münster, dove aveva ottenuto un dottorato *honoris causa*, e nel 1929 a Bonn. Dopo l'ascesa al potere di Hitler aderì alla chiesa confessante e ne divenne un rappresentante teologico determinante. Nel 1935, alla luce di forti pressioni e di una procedura disciplinare politicamente motivata a suo carico che aveva portato alla sua emeritazione, egli tornò in Svizzera per insegnare per il resto della sua vita all'università di Basilea⁸.

Nella biografia dell'autore il testo qui posto al centro ha dunque un'importanza fondamentale non soltanto per l'avvio alla carriera universitaria ma come risultato di una maturazione del suo pensiero che avrebbe portato alla nascita della "teologia dialettica".

L'ermeneutica di Barth

Un passo che tra la prima e la seconda edizione resta del tutto invariato è la prefazione in cui Barth espone il suo progetto ermeneutico.

Paolo ha parlato ai suoi contemporanei come un figlio del suo tempo. Ma assai più importante di questa verità è quest'altra, che egli parla, come profeta e apostolo del regno di Dio, a tutti gli uomini di tutti i tempi. Certo, non si devono trascurare le differenze tra il suo tempo e il nostro, tra il luogo ove scrisse e il nostro, col fine però di riconoscere che queste differenze non hanno *nessuna* importanza essenziale. Il metodo storico-critico della indagine biblica ha la sua ragione d'essere: esso mira a una preparazione alla intelligenza del testo, che non è mai superflua. Ma se io dovessi scegliere fra questo e l'antica dottrina della ispirazione, io adotterei decisamente la seconda: la sua validità è più grande, più profonda, più importante, perché il compito che si propone è l'intelligenza stessa del testo, senza la quale ogni apparato tecnico rimane senza valore. [...] Quello che ha avuto una volta una grave importanza la possiede ancora adesso, e quello che è serio e importante oggi e non è un caso o un capriccio, è anche in connessione immediata con quello che è stato serio e importante una volta. I nostri problemi, quando li intendiamo bene, sono i problemi di Paolo, e le risposte di Paolo devono essere, se sappiamo discernere la loro luce, le nostre risposte⁹.

Emerge da queste frasi iniziali un progetto ermeneutico pre-

ciso, finalizzato a ridimensionare l'esegesi storico-critica, che nelle generazioni precedenti si era generalmente imposta nella teologia protestante. Subito si sente l'approccio dialettico del pensiero di Barth: storicamente qualcosa è successo, qualcosa può essere detto, ma l'obiettivo cognitivo è collocato a un livello diverso. Il suo intento è una fusione tra l'allora e l'oggi a livello dell'essenzialità, una lettura del testo paolino motivata dalla convinzione che nel profondo non ci sia differenza tra le preoccupazioni e speranze dell'apostolo e le nostre; o, come dice Barth in una bozza, poi rielaborata, della prefazione: "si comprende soltanto ciò che si afferma (*wozu man steht*)"¹⁰. Il pastore invita dunque a una lettura impegnata e identificativa della Lettera ai Romani, proposta come alternativa alla lettura storica, che aveva fatto emergere con sempre maggiore evidenza le differenze culturali e mentali che separavano i lettori contemporanei dei testi biblici dai loro autori. Nell' "io", usato frequentemente in questo commento, Paolo e il suo commentatore diventano a volte indistinguibili. È questa l'attitudine ermeneutica che Hans-Georg Gadamer avrebbe definito come "fusione degli orizzonti" (*Horizontverschmelzung*)¹¹.

La cristologia (Rom 1,1-4)

Già l'auto-introduzione di Paolo come "servo di Cristo Gesù" (Rm 1,1) porta il pastore di Safenwil non soltanto a esplicitare la sua visuale cristologica ma anche a stabilire un vincolo tra le parole dell'apostolo e ciò che un cristiano contemporaneo possa ritenere vero:

Lo chiamiamo "nostro Signore", perché in lui è stata compiuta la svolta di un tempo nuovo, in cui noi ci collochiamo. Egli appartiene a due sfere e a due storie, e mediante lui l'una è conclusa e superata nell'altra. [...] Appartenente al popolo di Dio israelitico e alla sua dinastia regale, in quanto tale erede di promesse divine ma anche nato nella miseria e debolezza del suo tempo, della sua stirpe e di un intero mondo che non è ancora giunto al suo compimento: questo è ciò che è stato e che ora è dietro di lui. Poiché quando ha compiuto il suo corso come membro del vecchio mondo è emersa in potenza la sua vera essenza interiore nella risurrezione dai morti e gli fu assegnato il posto che gli spetta secondo la volontà di Dio, al quale è piaciuto chiamare all'essere qualcosa di nuovo: quello di essere il Figlio di Dio, in cui si apre la storia di un'umanità diversa¹².

Il momento di "svolta", che assegna a Cristo significato e attualità, avviene dunque con la risurrezione, alla luce della quale tutto il pregresso, compresa la "storia della salvezza" della Bibbia, appare come un "vecchio mondo" oramai superato. Ed è soltanto a partire da questo momento che Gesù è "chiama[to] all'essere" come istanza (creatura?) del tutto innovativa per l'umanità. Da un lato, la formulazione paolina di Romani 1,4 ("dichiarato Figlio di Dio [...] mediante la risurrezione dai morti") giustifica pienamente questa figura di pensiero; dall'altro, essa rammenta comunque concezioni adozioniste censurate dalla dogmatizzazione ortodossa. Nella versione del 1922 l'autore riprende il modello dei "due mondi", ma si esprime più cautamente sulle questioni cristologiche:

In questo nome [Gesù Cristo] si toccano e si dividono

due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. Quello conosciuto è il mondo della “carne”, creato da Dio ma decaduto dalla sua originaria unità con Dio, e perciò bisognoso di salvezza; il mondo dell’uomo, del tempo e delle cose, il nostro mondo. Questo piano conosciuto viene tagliato da un altro sconosciuto, il mondo del Padre, il mondo della creazione originaria e della redenzione finale. [...] Vedere la linea di intersezione tra i due mondi non è una cosa che va da sé. Il punto della linea di intersezione, nel quale questa può essere veduta, ed è effettivamente veduta, è Gesù, Gesù di Nazareth, il Gesù “storico” [...]. Ma quel punto stesso della linea di intersezione, come tutto il piano sconosciuto, di cui annuncia la presenza, non ha alcuna estensione sul piano a noi conosciuto. I raggi che ne emanano, o più precisamente i singoli crateri, le cavità con cui si annuncia all’interno della intuibilità storica, non sono mai l’altro mondo che in Gesù viene a contatto con il nostro mondo: neanche quando si chiamano: “la vita di Gesù”. [...] Gesù, come il *Cristo*, il Messia, è la fine del tempo e può essere compreso soltanto come paradosso (Kierkegaard), come il vincitore (Blumhardt), come storia originaria (Overbeck). Gesù, in quanto è il Cristo, è il piano a noi sconosciuto, che taglia perpendicolarmente, dall’alto, il piano a noi conosciuto. Gesù, in quanto è il Cristo all’interno della percezione storica, porta con sé il mondo, può essere compreso *soltanto* come problema, *soltanto* come mito. Gesù, in quanto è il Cristo, porta con sé il mondo del Padre di cui noi, all’interno della percezione storica, non sappiamo nulla e non sapremo mai nulla. Ma la risurrezione dai morti è la svolta, l’atto con cui questo punto è “stabilito” [Romani 1,4] dall’alto e veduto dal basso.

Sono evitati ora gli accenni a una cristologia che potrebbe suonare poco ortodossa. Il rapporto tra le due sfere, però, è concepito in maniera molto astratta. Mentre la versione del 1919 sottintende l’esistenza di una umanità rinnovata, che è quella che proclama *Signore* Gesù e che potrebbe essere concretizzata in termini ecclesiologici, tre anni più tardi Barth si avvale esclusivamente di metafore geometriche per esprimere la non-estensione nello spazio degli effetti della “rivelazione” avvenuta con la risurrezione. Accanto al pio pastore württemberghese Johann Christoph Blumhardt (omonimo di suo figlio, socialista religioso) e al teologo basileese Franz Overbeck compare, presumibilmente grazie a impulsi dati da Heinrich Barth, anche Søren Kierkegaard. L’autore ora precisa che la risurrezione, avvenuta in un momento storico preciso, manifesta uno stato di Gesù, quello del Figlio di Dio, che non si costituisce, però, in quel momento: “Nella misura in cui Gesù si rivela e viene scoperto come Messia, egli è già *prima* del giorno di Pasqua ‘insediato come Figliuolo di Dio’ così certamente lo è dopo il giorno di Pasqua”. È dunque recuperata la preesistenza del Figlio, che permette anche di concludere che a Pasqua si rivela “la nuova, diversa determinazione divina di *ogni* tempo”, in modo che “ogni tempo può diventare tempo di rivelazione e di scoperta”. In riferimento all’umanità carnale di Cristo, invece, Barth dichiara:

In quanto egli *era*, egli è; ma in quanto egli è, quello

che egli *era* appare trascorso. Nessun connubio, nessuna confusione tra Dio e l’uomo, nessuna ascesa dell’uomo nel divino e nessuna infusione di Dio nella essenza umana, si compiono qui, ma quello che in Gesù Cristo tocca l’uomo, in quanto non lo tocca, è il Regno di Dio, creatore e redentore. Esso è diventato attuale. [...] Questo Gesù Cristo è il “*nostro Signore*”. Per mezzo della sua presenza nel mondo e nella nostra vita, noi siamo superati [*aufgehoben*] come uomini e fondati in Dio, guardando a lui siamo fermati e posti in movimento, come coloro che aspettano e si affrettano¹³.

Sulla falsariga di una lettura “antiochena” delle definizioni di Calcedonia è posta in risalto la non-fusione di divinità e umanità. Se, però, la risurrezione rivela una vita nuova non sintetizzabile con la precedente, riconoscere Cristo come “Signore” significa sapersi “superati” e posti in una dialettica ineludibile tra il vecchio e il *nuovo*. Che cosa questo voglia dire è esposto nel corso di tutto il commento.

Il “tema” (Sache): la giustificazione per fede (Romani 1,16 s.)

Secondo Barth il nucleo della Lettera ai Romani è esposto nei versetti 16-17 del primo capitolo, dove Paolo scrive: “Infatti non mi vergogno del vangelo; perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; del Giudeo prima e poi del Greco; poiché in esso la giustizia di Dio è rivelata da fede a fede, com’è scritto: ‘Il giusto per fede vivrà’”. Si tratta dello stesso passo al quale Martin Lutero ha ricondotto la sua “scoperta riformatrice”¹⁴ e che è sempre stato oggetto di attenzione particolare nell’esegesi protestante. Esplicitamente Barth cita in entrambe le edizioni la sua definizione come *Centrum Paulinum* da parte dell’esegeta pietista Johann Albrecht Bengel.

La versione del 1919 sottolinea che la “potenza” di cui si parla è scaturita dalla risurrezione; la dicitura paolina del “vangelo di Cristo” è dunque nuovamente focalizzata sull’evento pasquale:

Questo è ciò che è dietro di noi, indipendentemente da quello che siamo, pensiamo e facciamo. Qui non si stabilisce una teoria, non si predica una morale astratta, non si raccomanda un culto nuovo. Se tra di noi compaiono cose simili, sono aggiunte umane, rimanente religioso pericoloso, fraintendimento deplorabile.

Il vangelo è dunque caratterizzato da una totale alterità rispetto a ogni altro tipo di ideologia, metafisica o religiosa. Da parte umana, questo messaggio esige una risposta altrettanto specifica, ovvero la “fede”:

Il mondo che viene non verrà meccanicamente ma organicamente. E l’organo creativo che a questo scopo deve attivarsi anticipa la destinazione da raggiungere: l’assemblaggio libero degli uomini con Dio, come si era compiuto in Cristo e come è possibile e reale per coloro che sono chiamati da Cristo¹⁵.

In seguito, quest’assemblea, dotata di valenza escatologica, è definita come “popolo di Dio internazionale”. Alla luce dei nazionalismi religiosamente giustificati del periodo questa formula suonò decisamente meno scontata di quanto appaia a un lettore odierno. Per concretizzare le conseguenze del messaggio salvifico in terra, nel 1919 Barth conta ancora sulla chiesa visibile, intesa come

congregazione dei credenti. Tre anni più tardi, questi accenni ecclesiologici non sono ripetuti. Ora l'autore dedica più spazio a una polemica contro la religiosità diffusa, caratterizzata da lui come un fattore del vecchio mondo, e circoscrive l'effettività del mondo nuovo nei termini geometrici usati già in sede cristologica, definendo la rivelazione come "punto" senza estensione, in cui la linea si interseca con un piano sconosciuto. Per esprimere l'impatto del vangelo sul mondo, si avvale di nuovo dei termini "cavità" e "cratere"¹⁶. L'annuncio di trasformazione suscita una "crisi", "è il grido di allarme, il segnale d'incendio di un mondo nuovo che viene. Che significa tutto questo? Qui e ora, vincolati come siamo ad ogni sorta di oggetti, non possiamo saperlo"¹⁷. Più di quanto non fosse tre anni prima, ora Barth è restio a una descrizione positiva della speranza cristiana.

La *Sache* stessa, ovvero il contenuto della rivelazione, è definita nel 1919, come nel 1922, "la giustizia di Dio", che fa irrompere nell'esistenza umana una dimensione di alterità totale rispetto alla giustizia umana. La versione del 1919 caratterizza come segue la "giustizia di Dio":

Sporgendo al mondo la sua mano salvante, Dio agisce in conformità con se stesso. Poiché nell'Uno è comparso in terra il rapporto originale, immediato e normale dell'uomo con Dio, ovvero il rapporto giusto a Dio, corrispondente alle sue intenzioni. In questo rapporto Dio, così com'è, può nuovamente professarsi legato all'uomo e riconoscere se stesso nell'immagine dell'uomo. La giustizia di Dio, che era nel Cristo, è il mistero della potenza della di lui risurrezione ed è anche il presupposto del salvataggio del mondo dalla perdizione, iniziato mediante questa potenza. [...] Dio non sopporta più l'ingiustizia tra gli uomini; Egli vuole che valga nuovamente la Sua giustizia. Per questo motivo e in questo senso pronuncia in Cristo la parola di riscatto¹⁸.

Come Anselmo in *Cur Deus homo*, anche Barth fonda la salvezza sulla fedeltà a se stesso di Dio. Sulla falsariga dell'interpretazione luterana, Barth rileva la sovrana azione giustificatrice di Dio, la passività ricettiva dell'uomo e la dimensione relazionale della redenzione. Interpretando la "giustizia di Dio", anche la versione del 1922 caratterizza Cristo come istanza unica in cui si manifesta la "conformità di Dio con se stesso", concentrandosi poi, però, sulla dialettica tra il vero Dio liberatore e il "non-Dio" di una teologia non scaturita da Cristo. In quest'ottica si spiega anche la lettura che Barth dà della formula "del Giudeo prima e poi del Greco" (Rm 1,16). In generale, i riferimenti dell'apostolo agli "ebrei" sono focalizzati da Barth non sull'ebraismo ma sulla chiesa nel suo stato attuale, caratterizzato dal venir meno alla sua vocazione. Il binomio "ebrei" - "pagani" è dunque interpretato come espressione della dialettica, da superare, tra le persone ecclesiasticamente impegnate ovvero "religiose" e quelle "secolari"¹⁹. Secondo Barth entrambe le realtà appartengono pienamente al vecchio mondo.

In questo senso anche il passo Romani 7,15-17 ("ciò che faccio, non lo capisco: infatti non faccio quello che voglio, ma faccio quello che odio. Ora, se faccio quello che non voglio, ammetto che la legge è buona; allora non sono più io che lo faccio, ma è il peccato che abita in me"),

che aveva ispirato la dottrina luterana del *simul iustus et peccator*²⁰, è interpretata da Barth come critica alla "religione" in generale e all'aspirazione ottocentesca alla "personalità religiosa" in particolare (nella versione del 1919 è inserita una polemica con la massima harnackiana "Dio e l'anima - l'anima e il suo Dio")²¹. Nella versione del 1922, Barth scrive:

Il significato della religione è la morte. Similitudine della morte è il fatto che ogni relativa innocenza, ingenuità, calma interiore è finita [...]. La religione è tutt'altro che l'armonia con se stesso o addirittura con l'infinito. Qui non vi è spazio per nobili sentimenti e aristocratica umanità. Lo credano finché ne sono capaci i semplici di mente della Media-Europa e dell'Occidente. Qui è l'abisso, qui il terrore. Qui si vedono demoni (Ivan Karamazov e Lutero!).

L'obiezione dell'uomo religioso, invece, potrebbe essere la seguente:

Quello che ci conduce così lontano dalle pignatte di carne dell'Egitto, così addentro nel deserto, quello che ci sopprime e ci atterra, che ci rende così eccentrici e singolari, eremiti e forestieri, quello che somiglia tanto alla morte, non può essere buono, non vi pare? Dio potrebbe essere così duro?*

Barth invece esorta i suoi lettori che bisogna farsi carico fin in fondo della "paradossalità della situazione umana"²², accettando la mondanità della religione.

L'alterità della "giustizia di Dio" rispetto a quella umana e retributiva è ulteriormente sviluppata da Barth nell'interpretazione dell'XI capitolo, in cui l'apostolo prospetta una riconciliazione universale, complessiva di pagani ed ebrei: "Per quanto concerne il vangelo, essi [gli ebrei, LV] sono nemici per causa vostra; ma per quanto concerne l'elezione, sono amati a causa dei loro padri; perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili. [...] Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disubbidienza per far misericordia a tutti" (Rm 11,28-32). Nel 1919 Barth si sofferma in particolare sull'identificazione della chiesa, luogo di religiosità, come istanza di resistenza al vangelo. Inoltre, egli pone in risalto l'essenziale priorità dell'elezione divina alla salvezza sulla riprovazione, intesa come "incidente, avaria, misura di guerra ed emergenza, che in quanto tale implica la necessità della sua futura revoca". L'essenza del vangelo è dunque che Dio vuole coinvolgere l'umanità nel "movimento" libero della sua bontà²³. Già qui, come più tardi nella *Kirchliche Dogmatik*²⁴, Barth si avvicina dunque al motivo della riconciliazione universale (*apokatastasis pánōn*). La versione del 1922, invece, rileva un'altra volta la dialetticità della condizione cristiana:

La salvezza dei perduti, la giustificazione di coloro che non possono essere giustificati, la risurrezione dei morti deve venire appunto donde è venuta la loro catastrofe. La Chiesa è la personificazione dell'uomo che riceve la rivelazione di Dio. Questi è come tale perduto, nel torto, morto²⁵.

In questo senso, anche la chiesa acquisisce un punto di partenza rinnovato laddove è "finita" in base a un giudizio non umano ma divino²⁶. Ora la riprovazione provvisoria in vista di una misericordia universale secondo Romani 11,32

è presentata perfino come “la chiave” di tutta la teologia paolina, che esprime paradigmaticamente “il Dio nascosto, sconosciuto, inconcepibile” e pertanto trasporta un messaggio per niente tranquillizzante ma “tremendamente inquietante”²⁷, perché in grado di decostruire le certezze umane, anche in campo religioso. Dietro queste parole si intravede una ricezione creativa dell’insegnamento di Lutero circa l’invisibilità di Dio.

L’etica (Romani 12 s.)

Alla luce del suo approccio piuttosto “geometrico”, si pone la questione su come il pastore di Safenwil abbia gestito l’interpretazione dei capitoli finali della Lettera ai Romani, che sono interamente dedicati all’etica. Nella trattazione dell’inizio del XII capitolo il verbo “ammonire” (*parakalein*) usato da Paolo è tradotto, mediante un riferimento immediato alla parola greca, con “farsi indirizzare verso fuori” (1919) o “farsi interrompere” (1922)²⁸, nel senso dell’accettazione di un richiamo che venga da fuori dell’autoreferenzialità mondana che domina le esistenze umane.

Una considerazione molto intensa e ampia è dedicata ai primi versetti del XIII capitolo, in cui i credenti sono ammoniti all’ubbidienza nei confronti delle autorità. Bisogna tener presente che il testo è stato scritto alla luce di una guerra mondiale e di violenti ed entusiastici moti rivoluzionari in Russia e Germania. La versione del 1919 interpreta senza mezzi termini le sofferenze causate dai potenti del mondo come effetti dell’ira divina per il peccato umano, ovvero come punizioni imposte da Dio. Il potere statale, pur eseguendo a modo suo la volontà divina, è essenzialmente cattivo e la politica generalmente “sozza”, nonostante le buone intenzioni di qualche attore nel campo²⁹. Da questo giudizio piuttosto pesante e generico, pronunciato da uno che aveva frequentato gli ambienti del socialismo religioso, si trae la conseguenza che i cristiani non hanno nulla a che fare con lo Stato, a parte i doveri morali (come il pagamento delle tasse) che devono però essere assolti senza alcun “apprezzamento” di questa sfera di vita. Energicamente, Barth si oppone a qualsiasi sacralizzazione della politica, che sia in chiave conservatrice o rivoluzionaria. Dal punto di vista di Dio lo Stato non dev’essere riformato ma abolito e ai cristiani resta soltanto di attendere la “rivoluzione assoluta” di Dio:

La tassa a chi compete la tassa, la gabella a chi la gabella, il rispetto a chi il rispetto, l’onore a chi l’onore, ma neanche un solo passo in più! Assolvere il dovere senza illusioni e abbellimenti e senza compromettere Dio [...]. Impegnarsi e ubbidire da cittadini, ma senza combinazione del trono con l’altare, nessun patriottismo cristiano, nessuna atmosfera di crociata democratica! Sciopero, sciopero generale e battaglia in strada, se necessario, ma senza giustificazione o glorificazione religiose! Servizio militare come soldato o ufficiale, se necessario, ma mai come cappellano! Socialdemocrazia ma non socialismo religioso!³⁰

Anche su questo tema la versione del 1922 è, almeno nella sua retorica, meno radicale. Pur opponendosi a ogni forma di “teocrazia” (con una punta contro la Società delle Nazioni, denunciata come un ente pseudo-ecclesiale)³¹,

ora Barth interpreta la sottomissione chiesta in Romani 13,1 come un “sottoporsi” di tipo passivo e rileva che ogni rivoluzione è comunque un male, anche se opposto a un altro male. Secondo lui, la “crisi nella quale l’ordine esistente è posto da parte di Dio rende svantaggiosa per noi la possibilità della ribellione nei confronti della possibilità di *non* ribellarci. Essa ci toglie a ogni modo il fumo, il *pathos*, l’entusiasmo”. Un’etica autenticamente cristiana della politica può addirittura essere considerata come noiosa. Concludendo, Barth interpreta come segue l’esortazione a dare a chi compete le tasse e l’onore:

Banale e priva di interesse, questa esortazione: Fate quello che già fate! Essa ci lascia insoddisfatti col nostro problema del diritto dell’ordine esistente e della rivoluzione. Forse così deve essere. Al di là di tutte le cose interessanti e grandiose che potremmo fare, ci attende la grande possibilità negativa di *Dio*. Forse non possiamo effettivamente renderle una migliore dimostrazione che facendo (come coloro che sanno!) quello che già facciamo³².

A livello prettamente teologico, merita ancora attenzione una riflessione dell’autore sull’affermazione paolina che l’autorità proviene “da Dio” (Romani 13,1):

Soltanto in apparenza questa è una fondazione positiva, affermativa dell’ordine esistente, che sarebbe in opposizione con la motivazione or ora data dell’esortazione: “Ognuno sia sottoposto!” Poiché è chiaro che la parola decisiva “Dio” non può avere qui, in opposizione a tutto il resto della Epistola ai Romani, il senso di un dato metafisico univoco. A che giova tutta la fedeltà verso la lettera, se è ottenuta al prezzo di una infedeltà verso la *Parola*?³³

Barth sente dunque una contraddizione tra l’interpretazione della teologia di Paolo proposta fin qui, enfaticamente identificata con il senso autentico delle parole dell’apostolo, e il concetto di Dio espresso in questo versetto. Finora la manifestazione di Dio nel mondo è stata disegnata come un fenomeno che non occupa spazi: ora invece lo *status quo* della politica è presentato come emanazione della volontà divina. La soluzione di Barth è allontanarsi dal dettato del testo per rivendicare una fedeltà essenziale al messaggio della Lettera ai Romani. Esegeticamente, questa mossa segnala comunque i limiti dell’approccio identificativo rivendicato dall’autore del commento.

Che fare oggi con il commento di Barth?

Chi legge oggi l’*Epistola ai Romani* di Karl Barth nelle sue due edizioni, si rende conto della distanza di un secolo, passato da quando il testo è stato pubblicato per la prima volta. Sarebbe difficile riproporre semplicemente, ad esempio, una lettura essenzialmente intra-cristiana della dialettica tra “ebrei” e “pagani”, senza tener conto dell’ebraismo attuale, sopravvissuto alla *Shoah*. In tempi come i nostri, caratterizzati dalle sfide ma anche dalle speranze dell’interculturalità, colpisce inoltre l’ottimismo con cui l’autore crede di poter dare una lettura immediata di un testo nato in circostanze piuttosto lontane e profondamente diverse dalle proprie. Lucidamente, Barth identifica l’esegesi storico-critica come un elemento prettamente europeo-moderno, legato al *Kulturprotestantismus*³⁴,

rilevandone pertanto la relatività culturale, ma ciò non toglie che anche il suo approccio resta condizionato da riferimenti altrettanto occidentali come la filosofia esistenzialista e il profondo senso di crisi che attorno alla fine della Prima guerra mondiale permeava l'Europa. A livello più precisamente teologico, si potrebbe osservare che il problema di Barth con il riferimento a "Dio" in Romani 13,1 è la spia di una distonia materiale tra lui e l'apostolo. Qualche altra distanza dal pensiero paolino può essere rilevata dalla sua lettura della croce come elemento del "vecchio mondo". In tal modo appaiono come poco considerati due elementi paolini che enunciano la presenza di Dio nel mondo, motivo per cui l'esegeta Adolf Jülicher avrebbe rilevato una vicinanza di Barth al dualista Marcione³⁵. In un periodo, però, in cui proprio la presenza del fattore religioso nella sfera pubblica era entrata in crisi, il modo in cui parlava di Dio senza attribuirgli effetti spazialmente definiti era di una fortissima attualità. Ancora nel 1922, del resto, Barth si sarebbe più intensamente confrontato con la "teologia della croce" di Lutero. Nonostante ciò, anche in seguito lo "scandalo" della croce, pur mostrando la nullità degli sforzi umani innanzi a Dio, è pronunciato da lui principalmente come un'istanza superata dalla risurrezione³⁶.

Detto ciò, anche a cento anni di distanza questo testo di Barth difficilmente lascia indifferente chi lo legge. La sua *Epistola ai Romani* è un paradigma, diventato classico, per come dire "Dio" alla luce e in modo consapevole delle decostruzioni del discorso teologico avvenute con le critiche alla metafisica filosofica prima e al culto della coscienza religiosa poi. Nella rivendicazione dell'alterità di questo Dio relativamente alle convinzioni umane, e anche a quelle religiose, Karl Barth si presenta comunque come discepolo dei riformatori del Cinquecento. Il suo rifiuto, però, di fare della Riforma una "cultura" o un idolo, ha preparato le aperture ecumeniche vissute da lui particolarmente in età avanzata durante la stagione del II concilio vaticano. Infine, questa sua opera oramai centenne ci ricorda un compito che resta al tempo stesso ineludibile e impossibile e per questo mai concluso: quello di leggere un testo, ricavandone il significato profondo, diventando con esso un tutt'uno, senza distorcerlo e senza illuderci sulla contemporaneità che viviamo.

*Testo rivisto dall'Autore della relazione pronunciata durante l'incontro di studio "Karl Barth: attualità di una teologia scomoda" realizzato presso il Centro Pattaro in collaborazione con l'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" di Venezia. L'Autore è docente alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma.

¹ K. BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, a cura di Hermann Schmidt; id. *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, a cura di Cornelis van der Kooi - Katja Tolstaja ("Karl Barth. Gesamtausgabe"), TVZ, Zurigo 1985-2010 (Cfr. "Vorwort" di quest'ultimo volume, p. IX, sul momento della pubblicazione della seconda edizione); trad. it. dell'edizione del 1922: *L'Epistola ai Romani*, a cura di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 1962 (ristampe). Esprimo la mia gratitudine al collega Fulvio Ferrario per l'indicazione di diversi riferimenti bibliografici.

² Cfr. la sua recensione ristampata in *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I*, a cura di J. Moltmann, Kaiser, Monaco di Baviera 1962, p. 140; il relativo passo manca nella traduzione italiana: *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, p. 174.

³ Cfr. F. FERRARIO, *La Teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011, p. 44.

⁴ Sulla biografia di Barth: *ivi*, pp. 41-45; F. FERRARIO, "Prologo", in K.

BARTH, *Come sono cambiato. Autobiografia*, a cura di Fulvio Ferrario, Claudiana, Torino 2019, pp. 11-47; CH. TIETZ, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, Beck, Monaco di Baviera 2018.

⁵ Cfr. F. LOHMANN, "Kant, Kierkegaard und der Neukantianismus", in *Barth Handbuch*, a cura di Michael Beintker, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 42-48.

⁶ Cfr. C. VAN DER KOOI, "Erster Römerbrief", *ivi*, p. 189.

⁷ Cfr. C. LINK, "Barth und der religiöse Sozialismus", *ivi*, pp. 73 s.

⁸ Cfr. M. GRESCHAT, "In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus", *ivi*, pp. 430-436.

⁹ BARTH, *L'Epistola ai Romani* cit., p. 1 (originale tedesco: *Römerbrief 1919* cit., p. 3; *Römerbrief 1922*, p. 3). Ringrazio Fulvio Ferrario anche per avermi segnalato che questa prefazione è assente nella seconda stampa, del 1922, della seconda edizione.

¹⁰ BARTH, *Römerbrief 1919* cit., p. 596 (i passi della prima edizione sono tradotti da me).

¹¹ H.-G. GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Mohr Siebeck, Tübingen 2010, pp. 311 s.

¹² BARTH, *Römerbrief 1919* cit., p. 13.

¹³ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., pp. 5 s. (con piccole modifiche); cfr. *Römerbrief 1922* cit., pp. 49-52.

¹⁴ Cfr. L. VOGEL, "L'esegesi biblica di Lutero", in *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo)*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi ("Collana della Società di Studi Valdesi", 42), Claudiana, Torino 2019, pp. 283-294.

¹⁵ BARTH, *Römerbrief 1919* cit., p. 19 e 21.

¹⁶ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 12; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 59.

¹⁷ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., pp. 13 e 16; cfr. *Römerbrief 1922* cit., pp. 61 e 65.

¹⁸ ID., *Römerbrief 1919* cit., p. 22.

¹⁹ ID., *Römerbrief 1919* cit., p. 450 (su Romani 11,25); *L'Epistola ai Romani* cit., pp. 15 s.; cfr. *Römerbrief 1922* cit., pp. 64 s.

²⁰ Cfr. L. VOGEL, "Il simul iustus et peccator nel pensiero teologico di Martin Lutero. Una lettura storica", in *Passione per Dio. Spiritualità e teologia della Riforma a 500 anni dal suo albeggiare*, a cura di Nicola Ciola, EDB, Bologna 2018, pp. 111-131.

²¹ BARTH, *Römerbrief 1919* cit., pp. 276 e 282 s. (la polemica contro Harnack non è ripetuta nel 1922).

²² ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 233-236; cfr. *Römerbrief 1922* cit., pp. 347-350.

²³ ID., *Römerbrief 1919* cit., pp. 457 e 459.

²⁴ ID., *Die kirchliche Dogmatik*, vol. IV/3, Evangelischer Verlag, Zollikon - Zurigo 1959, pp. 550 s. Su questo tema cfr. E. JÜNGEL, "Barth, Karl", *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 5, De Gruyter, Berlin - New York 1980, p. 263; trad. it. "La vita e l'opera di Karl Barth", in ID., *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 52.

²⁵ BARTH, *L'Epistola ai Romani* cit., pp. 397 s.; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 559.

²⁶ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 399; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 560.

²⁷ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 404; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 567.

²⁸ ID., *Römerbrief 1919* cit., p. 463; *L'Epistola ai Romani* cit., p. 409; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 575.

²⁹ ID., *Römerbrief 1919* cit., p. 502.

³⁰ *Ivi*, pp. 520 s.

³¹ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 460; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 642.

³² ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 472; cfr. *Römerbrief 1922* cit., pp. 656 s.

³³ ID., *L'Epistola ai Romani* cit., p. 464; cfr. *Römerbrief 1922* cit., p. 647. Sul problema che Barth ha avuto con questo passo, cfr. anche la sua lettera a Paul Wernle: *Römerbrief 1919* cit., p. 640.

³⁴ ID., *Römerbrief 1922* cit., pp. 13 s.; trad. it. in *Le origini della teologia dialettica* cit., pp. 142 s., un'importante correzione è data da Ferrario in "Prologo", in BARTH, *Come sono cambiato* cit., p. 40.

³⁵ Cfr. la sua recensione dell'edizione del 1919 in *Anfänge der dialektischen Theologie* cit., pp. 94 s.; trad. it. in *Le origini della teologia dialettica* cit., p. 126.

³⁶ Cfr. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. IV/1, Evangelischer Verlag, Zollikon - Zurigo 1960, p. 623; cfr. M. KORTHAUS, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* ("Beiträge zur historischen Theologie", 142), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 86-92 e 153-161.



SINODALITÀ E POPOLO DI DIO (1^a parte)

Marco Da Ponte

L'attuale risveglio di attenzione sul tema della sinodalità, richiamato in diverse occasioni da papa Francesco e delineato dalla Commissione Teologica Internazionale nel suo documento *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* del 2018, ha forse il merito di consentire, sia pure di riflesso, una rinnovata attenzione alla categoria ecclesiologicala di *Popolo di Dio*, come ne parla il decisivo capitolo II della *Lumen gentium* (LG).

La recezione della teologia conciliare del Popolo di Dio
Come tutti sanno, si tratta di un tema che suscitò grandi entusiasmi, presto sfociati in prese di posizione critiche; in particolare, nell'epoca immediatamente post-conciliare esso è stato assunto non poche volte in chiave polemica, in un clima accaloratosi per la discussione che vedeva contrapposte e quasi inconciliabili una "nuova" Chiesa profetica e una "vecchia" Chiesa gerarchica. Ciò non ha certamente giovato alla recezione di questo capitolo della LG e della sua importanza nel quadro dell'ecclesiologia conciliare, come riconosce Dario Vitali:

A fronte dell'importanza che il capitolo riveste nel quadro dell'ecclesiologia conciliare, sorprende la fatica del processo di recezione post-conciliare. Fino al Sinodo straordinario del 1985, il tema del popolo di Dio è stato trasformato in bandiera ideologica di una Chiesa democratica contro la Chiesa gerarchica: lo scontro su carisma e istituzione che ha avvelenato la discussione sull'ecclesiologia del Concilio, è la cifra dell'evidente strumentalizzazione a cui è stato sottoposto il capitolo sul popolo di Dio. Tale radicalizzazione è stata causa di un vero e proprio rigetto dell'ecclesiologia del popolo di Dio e di tutti i suoi capisaldi, maturato non solo in ambienti tradizionalisti fuori e dentro la Chiesa, ma anche in vasti settori del corpo ecclesiale, ormai insofferenti verso un tema segnato dalla polemica sulla libertà nella Chiesa. Si capisce in questa direzione la netta presa di posizione del Sinodo dei vescovi che, per troncane una deriva ormai ingestibile, ha preso le distanze dall'ecclesiologia del popolo di Dio in favore di quella di comunione.

[...] La riformulazione dei temi ecclesiologici si è sviluppata a prescindere dalla teologia del popolo di Dio; per contro, [...] ha preso grande vigore una teologia del laicato che, a partire dal Sinodo del 1987 [...] e dall'esortazione post-sinodale *Christifideles laici*, ha soppiantato il tema del popolo di Dio. Molte tematiche coincidono, e non manca il richiamo al popolo di Dio, ma è cambiata la logica che governa l'argomentazione: non più l'uguale dignità dei membri della Chiesa sulla base del primato della grazia, ma la partecipazione dei laici alla missione della Chiesa, in nome del principio di collaborazione con la gerarchia¹.

Si può constatare che la rivendicazione avanzata da una

visione sociologica-politica del *Popolo di Dio*, che lo contrappone all'istituzione e alla gerarchia, ha finito per intrappolare il discorso in un *cul de sac*. La logica con la quale il "popolo profetico" è stato contrapposto alla gerarchia, pretendendo anche una priorità del primo sulla seconda, è in fondo uguale e contraria a quella con la quale l'*ecclesia docens* era (ed è ancora...) considerata prioritaria rispetto all'*ecclesia discens*: in entrambi i casi si assume un modello di Chiesa divisa in due blocchi (quasi in due "classi": "classe dominante e classe dominata"? Echi distorti di analisi marxista?) di cui, anziché abbandonare la logica e il principio istitutivo, ci si limita (inconsapevolmente forse) a rovesciare l'ordine. La somma, però, non cambia: anche chi rivendica il "popolo" contro la gerarchia non vede la Chiesa come "popolo" secondo l'accezione biblica del termine, che è quella nella quale lo avevano visto i padri conciliari nella LG. Vitali lo dice molto bene. "La polemica su carisma e istituzione è stata un po' come l'avvelenamento dei pozzi: nessuno ha più potuto avvicinarsi al tema del Popolo di Dio senza destare il sospetto di voler contestare la struttura gerarchica della Chiesa"². E ancora più chiaramente fa capire quali fraintendimenti ecclesiologici tale polemica abbia scatenato:

A ben vedere, l'insistenza su una comprensione del Popolo di Dio in chiave sociologica [...] ha impedito il radicamento dell'idea stessa di Chiesa-Popolo di Dio. La contrapposizione ha ingenerato infatti un sottile ma pericoloso fraintendimento sull'identità stessa di questo popolo: non la *universitas fidelium*, comprensiva di tutti i battezzati, nessuno escluso, ma i credenti che non appartengono alla gerarchia. Con l'esito paradossale di favorire ciò che si combatte: la divaricazione in due soggetti e quindi la riedizione di una *societas inequalium*, segnata dalla contrapposizione tra *clerici* e *laici*, con il risultato di costringere il *coetus clericorum* in una sorta di arroccamento a difesa dei diritti - o dei poteri - minacciati. Ma una soluzione del genere altro non è che il vecchio modello, semplicemente rovesciato e ulteriormente ideologizzato: il potere non starebbe più nel vertice, ma nella base, o meglio in chi la base la manovra. Certe prese di posizione sulla libertà di parola e di pensiero nella Chiesa apparse in quegli anni assomigliavano tanto alla rivendicazione di un nuovo potere ai vertici della Chiesa, non più incarnato dalla gerarchia, ma da quel gruppo di teologi illuminati che con la loro azione avevano finalmente svecchiato la Chiesa, spingendola - forse - fuori dalle sacrestie, senza tuttavia portarla nelle strade, ma dentro le aule dei congressi e trasformandola in un argomento da dibattere più che in una realtà da vivere³.

D'altra parte, non si può dimenticare che il capitolo II della LG non può essere considerato separatamente dal resto

della Costituzione e soprattutto dal capitolo I, il quale afferma con decisione che la Chiesa è *de Trinitate*. Cosicché “né la nozione di *Popolo di Dio* né alcun’altra immagine della Chiesa possono essere intese in modo corretto se si prescindono dal loro vincolo essenziale col mistero”⁴ cioè con il disegno salvifico di Dio all’interno del quale la Chiesa è istituita. Ogni visione ecclesiologicala che risulti, in un modo o nell’altro, privilegiare una delle immagini di Chiesa delineate nella LG, finisce quindi per tradirne la realtà.

Teologia del Popolo di Dio o teologia del laicato?

Come si è visto, la recezione della categoria di *Popolo di Dio* è stata danneggiata da fraintendimenti e polemiche, che hanno per la verità coinvolto molti aspetti del Vaticano II. La stessa *Relatio finalis* del Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 (nel ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II) riconosce onestamente che del Concilio è stata fatta “una lettura parziale e selettiva, come anche un’interpretazione superficiale della sua dottrina in un senso o nell’altro” e ammette che ci sono state difficoltà nella sua recezione:

Da una parte ci sono state delusioni perché siamo stati troppo esitanti nell’applicazione della vera dottrina del Concilio. Dall’altra, a causa di una lettura parziale del Concilio, è stata fatta una presentazione unilaterale della Chiesa come struttura puramente istituzionale, privata del suo mistero (*Relatio finalis* in EV 9, 1784).

In particolare, la *Relatio finalis* ricorda che

il Concilio ha descritto in diversi modi la Chiesa come popolo di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo, tempio dello Spirito Santo, famiglia di Dio. Queste descrizioni della Chiesa si completano a vicenda e devono essere comprese alla luce del mistero di Cristo o della Chiesa in Cristo. Non possiamo sostituire una falsa visione unilaterale della Chiesa come puramente gerarchica con una nuova concezione sociologica della Chiesa anch’essa unilaterale (*ibidem* 1790).

Fra le diverse innovazioni scaturite dal Concilio Vaticano II viene riconosciuto con favore anche “un nuovo stile di collaborazione tra laici e chierici. Lo spirito di disponibilità con cui molti laici si sono messi al servizio della Chiesa è da annoverare tra i migliori frutti del Concilio. In questo si ha una nuova esperienza del fatto che noi tutti siamo la Chiesa”. L’idea che la Chiesa sia un “popolo” non è quindi trascurata, ma la logica viene ora modificata, perché viene data priorità alla collaborazione fra laici e chierici anziché alla comune appartenenza al popolo di Dio.

Il successivo Sinodo dei Vescovi riunito a breve distanza nel 1987, specificamente dedicato a “La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo”, pur avendo aperto prospettive di valorizzazione della vocazione e dei ministeri dei laici e favorito la ripresa di una teologia del laicato, si è mosso su questo tema con la medesima logica del precedente e non sembra quindi sia stato sufficiente a condurre al pieno recupero del messaggio che i Padri conciliari avevano voluto lanciare con il capitolo II di LG e a sviluppare un’ecclesiologicala più coerente con esso. In effetti, come evidenzia Vitali, ne derivavano due linee divergenti.

La teologia dei laici risponde a un criterio diverso da quello che regola la vita del Popolo di Dio. Mentre

qui è affermata l’appartenenza al Popolo di Dio quale soggetto formato dalla *universitas fidelium*, di cui ogni battezzato è parte, là ogni laico è investito singolarmente di un ruolo nella Chiesa, a cui partecipa in ragione del suo stato laicale e dei doni e carismi che manifesta; [...] la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa si fonda piuttosto sull’idea di collaborazione tra gerarchia e laici. Che se ben intesa, non dovrebbe creare problemi: ma la logica della collaborazione è sempre esposta al rischio di rapporti asimmetrici, dove prevale la logica della concessione di un ruolo subordinato da parte di chi ha sempre avuto in mano le leve del comando⁵.

La categoria di *Popolo di Dio* sembrava quindi oramai definitivamente abbandonata. È ben vero che dal Sinodo erano emerse indicazioni per aprire ai laici più ampi spazi di azione nella Chiesa, ma le due logiche in gioco apparivano comunque divaricate.

In realtà [esse] rispondono a due visioni ecclesiologicalhe e due logiche ecclesiali assai diverse. Quella del Popolo di Dio è una logica egualitaria, che parte dall’unità di tutti i battezzati, intesi come *universitas fidelium* per evidenziare la comune dignità di tutti i battezzati prima di ogni differenza di vocazione, stato di vita o funzione; quella relativa ai laici parte dalla differenza che esiste tra ministri e laici, invocando l’unità come conseguenza e frutto di una collaborazione tra due gruppi. La prima si muove sul piano dell’*essere*, e perciò della natura stessa della Chiesa, la seconda sul piano del *fare*, consegnata perciò all’ambito della prassi pastorale, che può essere sempre modificata a seconda delle situazioni⁶.

La vocazione universale alla santità

Una linea che appare più vicina a quella indicata dalla categoria di *Popolo di Dio* è quella che si è sviluppata a partire dalla vocazione universale alla santità, tematizzata nel capitolo V della LG, dove infatti si dice che “tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia, sia che siano retti da essa, sono chiamati alla santità” (LG 39) e che “il Signore Gesù [...] a tutti i singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita” (40), richiamandosi quindi evidentemente, anche se non esplicitamente, all’idea dell’*universitas fidelium*.

In particolare, la Costituzione conciliare mette in luce che la santità non è frutto delle opere degli uomini, ma è un dono di Dio che scaturisce dal battesimo (cfr. LG 40). Il richiamo al battesimo chiarisce che la vocazione alla santità riguarda l’insieme dei fedeli di Cristo, nella duplice direzione di una santità *della Chiesa* e *nella Chiesa*: i fedeli, infatti, sono detti santi sia in quanto essi, divenuti membri della Chiesa, partecipano della santità della Chiesa sia perché nel battesimo ciascuno è incorporato nella vita di Cristo. Se la santità è dunque una condizione che deriva dal battesimo, essa è perciò una condizione comune a tutti i fedeli e viene così a rendere reale nella vita storica della Chiesa l’aggettivo “santo” con cui il popolo di Dio è definito da LG 12. D’altra parte, poiché essa non è appannaggio di particolari categorie di soggetti nella Chiesa (gerarchia, clero, ordini religiosi ecc.) non può quindi che essere nel contempo una condizione che appartiene *all’insieme della Chiesa* e una vocazione *per*

tutti e per ciascuno nella Chiesa. “È [infatti...] evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità” (LG 40).

Questa linea viene ripresa esplicitamente nel magistero di Giovanni Paolo II il quale, citando LG, in più occasioni ribadisce l’universalità della vocazione alla santità, che accomuna tutti nella Chiesa, e ne mette in risalto il radicamento battesimale. Egli ne parla nell’esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (1998; in realtà il tema era già presente, sia pure in forma meno esplicita, nell’enciclica *Laborem exercens* del 1981, p.es. al n. 26), dove nel paragrafo intitolato “Chiamati alla santità” al n. 16 afferma:

Tutti nella Chiesa, proprio perché ne sono membri, ricevono e quindi condividono la comune vocazione alla santità. A pieno titolo, senz’alcuna differenza dagli altri membri della Chiesa, ad essa sono chiamati i fedeli laici [...] La vocazione alla santità affonda le sue radici nel Battesimo e viene riproposta dagli altri Sacramenti, principalmente dall’Eucaristia: rivestiti di Gesù Cristo e abbeverati dal suo Spirito, i cristiani sono “santi” e sono, perciò, abilitati e impegnati a manifestare la santità del loro essere nella santità di tutto il loro operare.

Inoltre, in relazione alla specifica caratterizzazione dei laici nella Chiesa, ossia alla loro “indole” secolare (LG 31), Giovanni Paolo II fa presente che proprio in essa e quindi nella partecipazione dei laici alla realtà secolare, trova realizzazione, nel modo a loro proprio, la comune vocazione alla santità: “Il Battesimo non li toglie affatto dal mondo, come rileva l’apostolo Paolo [...]; ma affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana [...] e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali” (*Christifideles laici* 15).

In seguito, nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (2001) egli riprende la citazione del capitolo V di LG, sia per sottolineare che “occorre riscoprir[lo] in tutto il suo valore programmatico” sia per affermare che con questa tematica i Padri conciliari vollero far emergere una “dinamica intrinseca e qualificante” dell’ecclesiologia (cfr. 30). Di seguito egli mette in luce il legame intrinseco che lega il tema dell’universale vocazione alla santità alle definizioni della Chiesa come “mistero” e “popolo”: “La riscoperta della Chiesa come ‘mistero’, ossia come popolo ‘adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito’, non poteva non comportare anche la riscoperta della sua ‘santità’, intesa nel senso fondamentale dell’appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo” (Ivi). E, per sottolineare l’universalità di tale vocazione che riguarda quindi tutti indistintamente i membri della Chiesa, egli non soltanto ricorda e valorizza tutti i santi “laici” riconosciuti dalla Chiesa (“Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. Ringrazio il Signore che mi ha concesso di beatificare e canonizzare, in questi anni, tanti cristiani, e tra loro molti laici che si sono santificati nelle condizioni più ordinarie della vita”), ma invita a trovarne i segni anche “nelle forme più recenti [di aiuto personale e di gruppo] offerte nelle associazioni e nei movimenti riconosciuti dalla Chiesa” (*Novo millennio ineunte*, 31). L’ecclesiologia del popolo di Dio sembra quindi presente,

implicitamente ma non trascurabilmente, nel tema dell’universale vocazione alla santità, che ne mostra la potenzialità. La recezione di queste indicazioni magisteriali non sembra però sia stata sufficiente a riportare in auge la categoria di *Popolo di Dio* né che abbia suscitato una linea di riflessione teologica di dimensioni e articolazione paragonabili a quelle dedicate alla teologia del laicato. Eppure il magistero di Giovanni Paolo II, non soltanto nelle sue parole ma anche, se non soprattutto, nel numero di beatificazioni di laici avvenute durante il suo pontificato, avrebbe dovuto rappresentare una spinta autorevole in questa direzione. Questa valorizzazione della santità diffusa in tutti i fedeli emerge in maniera ancora più chiara nel magistero di papa Francesco, in special modo nella sua recente esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*, in cui egli ribadisce che “lo Spirito Santo riversa santità dappertutto nel popolo santo fedele di Dio” (GE 6; si noti qui l’uso dell’espressione “popolo fedele”, il cui significato pregnante sarà chiarito più sotto) e soprattutto sottolinea l’universale vocazione alla santità usando un’espressione che ha suscitato subito interesse: la “classe media della santità” (GE 7). Ma il senso di questa espressione (che alcuni hanno frainteso, assimilandola a una definizione sociologica della classe media) risulta chiaro se essa, anziché essere estrapolata arbitrariamente, viene interpretata nel suo contesto:

Mi piace vedere la santità nel popolo di Dio paziente: nei genitori che crescono con tanto amore i loro figli, negli uomini e nelle donne che lavorano per portare il pane a casa, nei malati, nelle religiose anziane che continuano a sorridere. In questa costanza per andare avanti giorno dopo giorno vedo la santità della Chiesa militante. Questa è tante volte la santità “della porta accanto”, di quelli che vivono vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio, o, per usare un’altra espressione, “la classe media della santità” (GE 7).

Niente di nuovo, se si vuole, rispetto a quanto già affermato dal Vaticano II e dal magistero di Giovanni Paolo II, ma c’era forse bisogno di un’ulteriore insistenza sul tema e di un linguaggio più efficace, visto che nonostante quei precedenti, eravamo ancora abituati a un discorso sulla santità in due fasi, per cui prima si affermava che la santità era di tutti e subito dopo ci si rimangiava questa affermazione dicendo che qualcuno (religiosi/e, preti) “ancor più”, “a maggior ragione”, “per una particolare chiamata” era destinato a una sequela più radicale⁷.

[continua]

¹ D. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, a c. di S. Noceti e R. Repole, vol. 2, *Lumen Gentium*, EDB, Bologna 2015, pp. 151-152.

² Id., *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013, pp. 165-166.

³ Id., *Che fine ha fatto il Popolo di Dio?*, in “Presbyteri”, 43 (2009) 5, pp. 348-349.

⁴ J.A. DOMINGUEZ, *Le interpretazioni postconciliari*, in *L’ecclesiologia trent’anni dopo la “Lumen Gentium”*, a c. di P. Rodriguez, Armando, Roma 1995, p. 44.

⁵ VITALI, *Popolo di Dio*, p. 183.

⁶ *Ibidem*, p. 190, corsivo mio.

⁷ U. SARTORIO, *Santità per tutti. Una lettura dell’esortazione apostolica Gaudete et exsultate*, Ancora, Milano 2019, p. 12. Valutazioni analoghe non sono rare; per esempio, pur a partire da un’esperienza diversa, J. L. ILLANES, *Mondo & santità*, Ares, Milano 1992, pp. 72-76.



MARIA VINGIANI

Il 17 gennaio 2020, alla vigilia della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, nella giornata dedicata al dialogo ebraico-cattolico, è tornata alla Casa del Padre Maria Vingiani, fondatrice nel 1963, in pieno Concilio Vaticano II, del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), associazione interconfessionale di laiche e laici per l'ecumenismo e il dialogo ebraico-cristiano.

Maria, come le bibliche matriarche, è morta sul punto di compiere 99 anni, dopo una vita lunga e feconda, animata da una totalizzante passione ecumenica.

Molte e molti sono stati i compagni di viaggio che l'hanno affiancata; tra loro piace ricordare don Germano Pattaro, che nell'estate del 1964 diresse la prima sessione di formazione del SAE alla Mendola sul tema "L'ecumenismo vocazione della Chiesa", in cui egli tenne la relazione iniziale "Origini del problema ecumenico". Maria chiuse i lavori parlando di "Vocazione all'Unità". Per anni don Germano fu consulente teologico del SAE, insieme al pastore Renzo

Bertalot e a don Luigi Sartori, che per un quarantennio poi mantenne l'incarico. Anche all'interno del "Gruppo teologico del SAE", fondato nel 1973 per la preparazione e la guida delle sessioni, con Maria collaborarono, tra gli altri, ancora don Germano, il pastore Bertalot e don Sartori. La liturgia di commiato, tenutasi nel duomo di Mestre il 23 gennaio e presieduta da mons. Beniamino Pizziol vescovo di Vicenza, ha dato spazio a meditazioni, preghiere, riflessioni, dense di ammirazione, gratitudine e amorevole tenerezza per Maria. Il SAE nazionale sul suo sito (www.saenotizie.it) ha attivato una "Sezione speciale Maria Vingiani" per raccogliere contributi che possano ulteriormente illuminare il lungo e fruttuoso cammino ecumenico compiuto da Maria che, con l'apostolo Paolo (2 Tim 4,7-9), può ben dire, alla fine della sua corsa, di aver combattuto la buona battaglia. Che la sua memoria sia di benedizione.

Gabriella Cecchetto



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

ELIA ERTEGI, *La sofferenza è potenza. Il suo senso nella vita di adulti e bambini*, Tau Editrice, Todi (PG) 2018, pp. 127.

Con molto coraggio Elia Ertegi (maestro di scuola primaria, diplomato in Scienze Religiose con una laurea specialistica in Bioetica) affronta un tema delicato e oggi al centro di un dibattito etico aspro e in alcuni momenti fuorviante. Il libro offre una riflessione teologica, breve ma documentata, avente lo scopo di presentare la portata salvifico-filiale della sofferenza, per riscattarla dalla presunta inutilità in cui la cultura contemporanea sembra averla sprofondata. La prospettiva nella quale l'Autore si muove è quella delineata dalla lettera apostolica *Salvifici doloris* di Giovanni Paolo II, riletta a partire dalla chiave metodologica desumibile dall'antropologia che comprende l'uomo in tutta la sua realtà come "figlio nel Figlio", secondo la proposta che può essere ritrovata negli scritti di Réal Tremblay (come precisa don Corrado Cannizzaro, docente di Teologia morale alla Facoltà Teologica del Triveneto, nella Prefazione). Il libro integra bene il riferimento alle fonti scritturistiche con l'attenzione agli aspetti esperienziali e psicologici, affrontati con delicatezza ("in punta di piedi", dice nella sua Postfazione Giovanni Cervellera, Presidente nazionale

dell'Associazione Italiana di Pastorale Sanitaria).

Il *fil rouge* che attraversa il libro è quello di riconoscere nella sofferenza dell'essere umano la presenza del Figlio sofferente sulla croce e quindi la portata salvifica che ne scaturisce anche qualora la persona sofferente non ne sia consapevole (cfr. pp. 88-89). Nello stesso tempo, l'Autore sottolinea l'importanza di evitare qualsiasi dolorismo che non appartiene alla visione evangelica della sofferenza: la sofferenza rimane il negativo, che bisogna fare di tutto per cancellare o almeno alleviare, perché "la sofferenza non è una realtà voluta da Dio", come Ertegi chiarisce (cfr. pp. 93-94) ammettendo anche che questa "sembra una contraddizione insolubile e qui non si ha la pretesa di illuminare totalmente questo mistero" (p. 94).

L'Autore confessa apertamente di voler fornire soltanto un contributo di riflessione che può rappresentare "al massimo una premessa a quel 'libro' letto da ogni persona sofferente all'interno della propria esperienza dolorosa, nella quale vi è la presenza del Figlio" (pp. 114-115).

Pur nutrito di una ricerca teologica di tutto rispetto, il libro si presenta scorrevole e può offrire preziosi spunti di riflessione per chi si trovi ad affrontare la sofferenza propria o di persone care e per un servizio di cura pastorale delle persone sofferenti.

Marco Da Ponte

La Scuola Biblica

invita a due conferenze pubbliche

Giovedì 26 marzo 2020 - ore 18.00

UNA PAROLA CHE CREA E CHE SALVA

mons. Romano Penna

Pontificio Istituto Biblico - Roma

Venerdì 27 marzo 2020 - ore 18.00

ATTI 15: UNITÀ E DISSENSO NELLA CHIESA

don Dario Vitali

Pontificia Università Gregoriana - Roma

SALA SANT'APOLLONIA

VENEZIA - Ponte della Canonica

Tutti i numeri arretrati della rivista sono scaricabili

in formato pdf dal nostro sito alla pagina

<http://www.centropattaro.it/rivista-appunti-di-teologia/archivio-rivista>

Sono disponibili anche un indice per autore e un indice tematico.

A TUTTI I NOSTRI LETTORI

La rivista viene inviata

in questa forma cartacea a chi ha sottoscritto un abbonamento:

Ordinario Euro 20,00

Sostenitore Euro 50,00

Benefattore Euro 100,00

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Anno XXXIII, n. 1 Gennaio-Marzo 2020 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
ERMENEUTICA DI UN TESTO BIBLICO
Luis Alonso Schökel



_____ pag. 14
MARIA VINGIANI
Gabriella Cecchetto



_____ pag. 5
L'EPISTOLA AI ROMANI DI KARL BARTH
Lothar Vogel



_____ pag. 14
PROPOSTE DI LETTURA
Marco Da Ponte



_____ pag. 11
SINODALITÀ E POPOLO DI DIO
Marco Da Ponte

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243
presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 12 marzo 2020.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Elia Ertegi,
Serena Forlati, Maria Leonardi,
Paola Mangini, Antonella Pallini,
Bianca Maria Tagliapietra*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
E-mail: segreteria@centropattaro.it
www.centropattaro.it

Impaginazione & stampa:
D'ESTE Grafica & Stampa
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 528.56.67
Fax 041 244.77.38
E-mail: info@grafichedeste.it