

Hihet-e valóban egy mai európai értelmiségi Jézus Krisztusnak, az isten fiának istenségében?



Erdő Péter bíboros – PRÍMÁS, ESZTERGOM-BUDAPESTI ÉRSEK

Dr. Erdő Péter bíboros, esztergom-budapesti érsek, Magyarország prímása. 1952-ben született Budapesten. Teológiai tanulmányait Esztergomban és Budapesten folytatta. 1975-ben szentelték pappá Budapesten. Dorogon volt káplán, s 1976-ban teológiai doktorátust (PhD) tett Budapesten. 1977-től 1980-ig Rómában a Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként a Pontificia Università Lateranense Utriusque Iuris Intézetében tanult, 1980-ban kánonjogi doktorátust (PhD) szerzett. 1980-1986 között az esztergomi Érseki Hittudományi Főiskola teológiai tanára volt, 1983-ban a budapesti Hittudományi Akadémián teológiából habilitált. 1986-tól 1988-ig a római Pontificia Università Gregoriana megbízott, majd 1988-tól 2002-ig meghívott egyetemi tanára. 1987-ben a római Pápai Magyar Intézet megbízott rektora. 1988-tól 2002-ig tanszékvezető a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián (1993-tól Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar), itt 1996-1998-ig dékán, 1998-tól 2003-ig az egyetem rektora; 1996-tól 2003-ig az egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének elnöke volt. II. János Pál pápa 2000-ben püspökké szentelte, 2002-ig székesfehérvári segédpüspök volt. 2001-től az European Academy of Sciences and Arts (Salzburg) tagja. Esztergom-budapesti érsek, Magyarország prímása 2002-től, bíboros 2003-tól. A Magyar Tudományos Akadémia doktora 2003-tól, 2007-től az Akadémia levelező tagja. 2005-től a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának elnöke. Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, a Katolikus Nevelés Kongregációja, a Pápai Törvénytárgyaló Tanács, valamint az Apostoli Szignatúra Legfelsőbb Biróságának tagja.

1. Mielőtt Jézus Krisztus istenségéről szólnánk, fel kell tennünk a kérdést, hogy európai értelmiségi kortársainknak valóban igen nehéz vagy éppen nagyon is könnyű Istenben hinni. Ebben a tekintetben elentmondásos kép rajzolódik ki előttünk.

a. A vallásos hit mint emberi magatartás biztosan nem igazolható egy laposan ateista szemléletmód, például a hagyományos dialektikus és történelmi materializmus számára. Diákkoromban a hivatalos ateizmust az anyag fogalmának segítségével magyarázták. És a hivatalos ideológiának már ezen a ponton el kellett határolódnia a különféle vulgáris felfogásoktól, például attól a nézettől, amely szerint amit nem látunk, az nem is létezik. Jurij Gagarin első űrutazása után tréfásan azt mondták: ő

„odafent” volt, de nem találkozott Istennel. Természetesen az ideológusok tudták, hogy az emberi szemmel való láthatóság a valódi létezésnek nem az egyetlen ismerve még az „anyagi” világban sem. Akkor hát mi a létezés kritériuma? Az ideológia válasza erre a kérdésre többé-kevésbé szofizma volt. Azt mondták ugyanis, hogy „anyag mindaz, ami ténylegesen létezik”. Ha ez a látszólag logikus, valójában azonban hamis okfejtés igaz lett volna, mindannyian materialisták lennénk, ha nem tagadjuk, hogy legalább valami létezik. Ismét mások, vagy ugyanazok az ideológusok elfogadták – és ez már hegelianus vonásnak tűnt -, hogy igenis létezhet szellem, de csak másodlagos módon, mint az anyag terméke, és nem az anyagtól függetlenül vagy azt megelőzve.

b. Ez a szemlélet és magatartás azonban manapság nem látszik már vonzónak föld-részünk értelmiségének többsége számára. Egyesek megfáradtak és nem bíznak már a filozófiában mint olyanban. Ezért hajlamosak egy bizonyos – nevezzük így! – vulgáris agnoszticizmusra, mely azt sugallja: az olyan finom és komplikált dolgok, mint az anyag és a szellem fogalma, vagy akár a világmindenség eszméje, tudományos ismereteink ellenére, vagy éppen a természettudományos fejlődés következtében, nem ismerhetők fel az emberi gondolkodás számára. Ezért nem érdemes túl sok időt tölteni ilyen okoskodásokkal.

c. El kell ismernünk, hogy az anyag fogalma egyre bizonytalanabbá vált. Azt mondják, hogy az anyag és az energia között nincs világos különbség, hanem dinamikus átalakulások mennek végbe a létezés e két módja között. A nukleáris kutatás is egyre nehezebbé teszi a számunkra, hogy elképzeljük az anyagot. Éppen az atom nem atom, nem oszthatatlan, nem mérhető kiterjedésű, szilárd egység. Újabban sötét energiáról és antianyagról is beszélnek. Velük magyaráznak egyes olyan jelenségeket, melyeket a csillagászat szintjén figyeltek meg. Mindez nem tűnik különösebben negatív jelenségnek a vallásos hit szempontjából, vagy arra a készségre nézve, hogy higgyünk a valóság más, nagyszerűbb dimenzióiban. Az agygyal, a pszichológiai funkciókkal, az emberi szellem még nem magyarázott jelenségeivel vagy az emberi lény nagy távolságokon vagy a halál pillanatán – végül is konkrétan melyik pillanaton? - átívelő kommunikációs és megérző képességének dimenzióival kapcsolatos kutatások módosítják a világról alkotott képünket. Az értelmiségiek között ezért bizonyos érzékenységgel figyelhető meg a túlvilág, a szellemi világ létezése iránt. De ha az anyag fogalma nem világos,

akkor nem lehet az a szellem fogalma sem. És főként: hogyan tudunk határt vonni az anyagi és a szellemi világ között? Továbbá: hogyan tudjuk megkülönböztetni ezt a világot, melyről mi, keresztények azt valljuk, hogy teremtett világ, magának Istennek, a transzcendenciának a valóságától? Nagy tehát a panteizmus kísértése! A többé-kevésbé panteista szemlélet különböző formái manapság divatosnak tűnnek.

2. Ebből a háttérből emelkedik ki Krisztus istenségének problémája. Egyesek számára nem tűnik túl nehéznek elfogadni Jézusnak „egy bizonyos isteni jellegét”, de sokan ugyanígy nyitottak a mi isteni jellegünknek, sőt minden létező dolog isteni jellegének elismerése felé is. Nem kevesen szép érzelmekkel gondolnak a mindnyájunkban ott rejlő „isteni szikrára”. Egyesek számára nem csupán történelmi és költői frázis, amit ma az Európai Unió himnuszában Friedrich Schiller szavaival énekelnek: „Öröm, bűvös égi szikra”. Hogyan magyarázzuk hát a lényegi különbséget a teremtő Isten és a teremtett világ között? Ugyanis csak ennek a különbségnek az alapján tudunk képet alkotni Jézus Krisztus valóságos, teljes és sajátos istenségéről.

3. A filozófia története során az Isten létezése mellett felhozott vagy az Isten valódi mivoltának meghatározására szolgáló érvek között az anyag fogalma nem játszott alapvető szerepet. Már Platón hangsúlyozza, hogy az istenekről és az isteni dolgokról különböző módokon lehet beszélni, de a filozófus feladata, hogy elmagyarázza, milyen az isten. Válasza az, hogy isten „minden szempontból a legjobb” (*Respublica* 381b), és ezért változhatatlan: „egy olyan isten, akinek nem tulajdoníthatnánk azt, ami minden dologban a legjobb, nem érdemelné meg az ’isteni’ jelzót; egy olyan isten, aki változhatna, csak rosszabbá válhatna”¹.

Vagyis ez a filozófiai szemlélet nem foglalkozik az anyag és a szellem fogalmával, hanem más kategóriákat tart szem előtt, nevezetesen a jóságot és a változhatatlanságot. A tökéletesség és a változhatatlanság kétségkívül összefüggnek egymással. Itt van az a pont, ahol transzcendens vonást érzünk, mert a változhatatlan és a tökéletes valamiképpen alapja lehet a változó és tökéletlen dolgoknak. Közvetve felmerül tehát a lét alapjainak nagy kérdése. Arisztotelész „első filozófiája” vagy - ahogyan ma nevezzük - metafizikája úgy határozza meg magát mint „az összes létező eredetére és első okára vonatkozó tudás és a létről mint létről és annak legegységesebb tulajdonságairól szóló ismeret. Első jelentésében tehát az első filozófia teológiai jellegű, amennyiben az istenivel foglalkozik (*Metaphysica* 1046a)².

Már az ókortól fogva sok filozófus, így Plótinosz, Porphüriosz, Proklosz, az Areopagita Dénesnek nevezett keresztény szerző, sőt az ő hatása alatt néhány olyan középkori és reneszánsz keresztény gondolkodó is, mint Nicolaus Cusanus úgy igyekezett kifejezni az isteni transzcendenciát, hogy misztikus jellegű negatív teológiát alkalmazott annak tudatában, hogy mélységes különbség van Isten létének teljessége és alapvető volta meg az összes többi létezők korlátozott létezési módja között. Misztikus vagy spirituális értelemben azonban kell, hogy pozitívan is tudjunk beszélni Istenről, természetesen annak tudatában, hogy szavaink gyengék és kevésbé alkalmasak valósága teljességének és abszolút voltának kifejezésére. Mi magunk ugyanis nyelvünkkel és fogalmainkkal együtt ehhez a világhoz tartozunk. Még ha a világ a Teremtő arcát tükrözi is, még ha az ember Is-

ten képére teremtett is (Ter 1,27), hitünk nem fogadja el az emberi lélek előzetes létezését (*praeexistentia*), vagy azt, hogy lelkünk ugyanolyan örökkévaló lenne, mint maga az Isten. Lelkünk ugyanis nem az isteni lényeg kiáradása, nem alkotja Isten részét³, hanem Isten teremtménye. Tehát újra és újra az egy igaz Istenről való beszéd hatalmas nehézségébe ütközünk.

4. Ez a nehézség azonban már arra a problémára is vonatkozik, hogy hogyan fejezzük ki természetes tapasztalatunkat, eszmélődésünket a teremtett világ alapján, következtetéseinket a Teremtővel kapcsolatban. Van azonban ennek a nehézségnek egy másik oldala is: nevezetesen az ember és Isten közti kommunikáció kérdése. Isten már a világmindenség megteremtésével kifejezett valamit önmagából, feltárta akaratát. De mindnyájan, akik hiszünk az isteni kinyilatkoztatásban, tényleg meg vagyunk győződve arról, hogy a személyes, tudatos és szabad Isten kapcsolatot keresett velünk, emberi lényekkel? Itt kezdődhetnek kortársaink számára egyrészt a nehézségek, másrészt Krisztusba vetett hitünk legvonzóbb vonásai.

A tömegtájékoztató eszközök tele vannak spekulációkkal, költői látomásokkal, többé-kevésbé tudományos okfejtésekkel más kultúrák, más értelmes lények létezéséről a kozmoszban. Milyen lehet egy ilyen „másik”, földön kívüli civilizáció? És főként: hogyan tudunk kapcsolatba lépni ezekkel az értelmes lényekkel? Vagy már kapcsolatban vagyunk velük? Mit hozhat nekünk egy ilyen találkozás? Gazdagodást vagy hatalmas veszélyt? Az emberiség szinte kétségbeesetten küldi rádiójeleit a világmindenségbe, hogy kapcsolatot keressen más értelmes lényekkel. De mit kell

² Uo.

³ H. DENZINGER– P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue*, Bologna 1996, nr. 201; 285; 455; 685.

tartalmazniuk ezeknek az üzeneteknek? Milyen nyelvezettel kell megfogalmazni őket, hogy érthetőek legyenek? Sok a kérdés ezen a téren. És még csak különböző értelmes lények kapcsolatáról beszélünk ezen a világon belül. Még nem szólunk az anyalokról, és még nem vizsgáljuk személyes kapcsolatunk lehetőségét Istennel.

Ő, aki összehasonlíthatatlanul intelligensebb nálunk, maga találja meg, neki kell megtalálnia a módot arra, hogy párbeszédbe lépjen velünk. Isten tud és akar szólni az emberhez. De a legnagyobb és legteljesebb lehetőség arra, hogy érzékszerveinkkel és értelmünkkel ilyen kapcsolatba kerüljünk Istennel, az ha Isten emberi módon szól hozzánk, ha úgy jelenik meg előttünk mint valóságos ember és valóságos Isten. Ezért beszél Szent János Evangéliumának Prológusa az Igéről, Isten Szaváról, aki mindig létezett, aki Isten volt, és aki megtestesült, hogy azoknak, akik befogadják, hatalmat adjon arra, „hogy Isten fiaivá legyenek” (Jn 1,12). Ha a mai ember komolyan felveti az abszolút, transzcendens és személyes Isten létének kérdését, azt is kutatnia kell, hogy hogyan lehetséges kommunikáció Isten és ember között. Egyfelől a Khalkedoni Zsinat krisztológiai dogmája egyszer s mindenkorra megvetette a keresztény gondolkodás alapjait Jézus Krisztus személyéről. A Khalkedoni Hitvallás meghatározásában ugyanis ez áll: „A Szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk, hogy a mi Urunk, Jézus Krisztus egy és ugyanaz

a Fiú, ugyanő tökéletes az istenségben és tökéletes az emberségben, valóban Isten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember, ugyanő az Atyával egylényegű istensége szerint és velünk egylényegű embersége szerint”⁴. Másfelől éppen a huszadik század második felének teológiája hangsúlyozza a történeti Jézus személyéről szóló kutatás fontosságát⁵. XVI. Benedek pápa volt az, aki a *Názáreti Jézusról* szóló nagy, összefoglaló művében meggyőző erővel mutatta ki, hogy a hit Krisztusa és a történelmi Jézus egy és ugyanaz a személy, és hogy a Krisztusba mint Isten Fiába, valóságos emberbe és valóságos Istenbe vetett hit indoka történetileg éppen magának Jézusnak a viselkedéséből, tanításából, végső soron az önértelmezéséből fakad. Tehát nincs különbség, nincs elválás a hit Krisztusa és a történeti Jézus között⁶. A khalkedoni dogma kikristályosodásához vezető teológiai fejlődés történeti kutatásának szintjén Alois Grillmeier dokumentált pontossággal mutatta be – rávilágítva az Egyház hitétől eltérő irányzatokra is – azt a történelmi utat, amely a Bibliától, az egyházatyákon keresztül a nagy zsinatok koráig vezetett. Tehát a Krisztusról szóló katolikus – vagy más szóval ortodox – eszmék történetének kutatása ugyanazt a képet tárja elénk⁷, mint a Názáreti Jézus személyének és önértelmezésének közvetlen vizsgálata. Talán nem véletlen ezért, hogy Grillmeier professzor 1979-ben művét éppen az akkori müncheni érseknek, Joseph Ratzingernek ajánlotta.

⁴ H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, nr. 301, ed. cit. 169. Magyarul: FILA B. – JUG L., *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Kisterenye–Budapest 1997, 89. old.

⁵ Vö. A. SCHILSON, *Christologie*, III. 3, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ed, W. KASPER et alii, Freiburg-Basel-Wien 1993-2001 [2006], II, 1171.

⁶ J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, ed. italiana a cura di I. STAMPA – E. GUERRIERO, Città del Vaticano–Milano 2007.

⁷ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, 3 Freiburg im Breisgau 1990 [2004], 14-184; 222-345; 403-413; stb.

Így éppen Krisztus az, akiben az Atya dicsőségét láthatjuk, ő az Isten és az emberiség közti találkozás helye, ahogy Nazianzi Szent Gergely éneklí:

„Enyhe világossága
a szent és boldog és halhatatlan Mennyei Atya
isteni dicsőségének,
Jézus Krisztus, ...
Miért is e világ dicsőít téged”.

5. Ám mit mond mindez a híres „mai, európai értelmiséginek”, akiről szólni kívánunk? Eddig nem tettük fel a kérdést, hogy mit jelent értelmiséginek lenni és hogy mi manapság egy európai gondolkodó sajátossága. *Az értelmiségi biztosan nem pusztán egy olyan személy, aki egyetemi diplomával rendelkezik.* Nem a ruha teszi az embert! Különösen manapság, amikor földrészünk ifjúságának körülbelül a fele valamilyen felsőoktatási intézmény hallgatója. A kommunista országokban, a tervgazdálkodás keretében, az állam meghatározta azoknak a számát, akiket az egyes egyetemeken bizonyos szakokra fel lehetett venni. Ezek a számok viszonylag alacsonyak voltak, mert a szocialista gazdaság tervezett szükségletei szerint számították ki őket. Tehát a felvételi vizsgák az egyetemeken nehezek voltak. Sok jelentkezőt elutasítottak. Ezenkívül jogszabály határozta meg, hogy a felvehető fiatalok hány százalékának kellett munkás-, paraszt- vagy értelmiségi családból származnia. Sőt, még törvényben rögzített kiváltságok is voltak, amelyek biztosították a felvételt bizonyos állami kintünetések vagy tisztségek viselőinek gyermekei, esetleg unokái számára is. Az értelmiségi osztályhoz való tartozás 1989-ig sokat jelentett. Még az újságok házassági hirdetéseiben is gyakran kerestek „diplomás” házastársat. A mai, polgári társadalomban nem annyira a diploma számít, mint inkább az anyagi és más körülmények – természetesen a sze-

mélyi adottságokon kívül. Mélyebb értelemben azonban az értelmiségi olyan személy, aki reflektál az élet nagy kérdéseire, tudatosan szembenéz velük, aki ismeri a kultúra különböző területeit, a saját szakmájának határain túl is. Bár az egyetemi végzettséggel rendelkezők számaránya az utóbbi időben növekedett, a valódi értelmiségiek Európában ma nem többen, hanem talán kevesebben vannak, mint egy fél évszázaddal ezelőtt. Ez természetesen függ a középiskolák színvonalának csökkenésétől, a bizonytalan légkörtől, amely mind a munka világában, mind a nevelés során átadott értékek tekintetében jellemző.

De mit jelent *európainak lenni* egy értelmiségi számára? Ha azt szoktuk mondani, hogy Európa nem tisztán földrajzi vagy politikai fogalom, hanem inkább kulturális valóság, akkor keresnünk kell az európai kulturális azonosság sajátosságát is. És ezen a pontos biztosan felmerül a zsidó-keresztény örökség, de a görög-római örökség is a jelentős egyiptomi, perzsa és babiloni hatásokkal együtt. Természetesen nem hiányoznak a kelta, germán, szláv, finnugor népek hagyományai, de a török, arab és más hatások nyomai sem. Mindennek az örökségnek a világnézettel legszorosabban összefüggő eleme mégiscsak a kereszténység. Igaz, hogy a földrész sok táján és a társadalom számos csoportjában a keresztény szellemi jelenlét figyelemre méltóan meggyengült. Mégis más közös alap, amely a földrész számára jellemző volna. A felvilágosult eszmerendszer egyfelől nem járta át mindenütt az egész társadalmat, másfelől maga is valamiképpen a keresztény örökséghez kapcsolódott. Ezt ma látjuk igazán, amikor egyes törvényhozók próbálnak elszakadni az emberi jogok klasszikus értelmétől és egy

bizonyos alapvető természetjogi szemlélettől, és több teret adnak a szubjektív elemeknek. De a szubjektivizmus nem európai. Megjelenhet más összefüggésben is, és – éppen természeténél fogva – nem rendelkezik jellemző tartalommal, hanem az egyes egyének szerint különböző. Így nem lehet egy sajátos kultúra közös, pozitív alapja.

Tehát a mai európai értelmiségi olyan ember, akit érdekelnek az élet és a világ nagy kérdései. Olyan ember, aki értelmet és értéket keres az egyes személy és a társadalom számára. Olyan valaki, aki ismeri a keresztény és a görög-római örökség jelentős tartalmait, és aki mindezt legalábbis úgy tartja szem előtt mint lehetséges elemeket alapvető kérdéseinek megválaszolásához.

6. A mai, európai értelmiségi tehát felteheti Isten létezésének és fogalmának kérdését, és létének felismerésében pozitív választ találhat. Ha pedig Istent mint transzcendens és abszolút valóságot felismerte, el lehet és el kell gondolkodnia az Istennel való kommunikáció lehetőségéről is. És itt nyilvánvalóvá válik, hogy az európai értelmiségi nem utasíthatja vissza eleve azt az emberi fantáziánk számára nehezen elképzelhető eszmét, hogy éppen Jézus Krisztus személye az, akiben emberi mivoltunk képességeinek a leginkább megfelelő módon találkozhatunk Istennel.

Mindent egybevetve: az európai értelmiségi nem szükségképpen hívő. De *szükségképpen* senki sem az! A Krisztusban való hit, vagyis a keresztény hit teljessége ugyanis nem valamilyen emberi okoskodásból levont pusztá következtetés, hanem kegyelem: Isten ajándéka. Ezt a kegyelmet viszont megadja Isten, „aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére. Mert egy az Isten és egy a közvetítő Isten és

ember között, az ember, Jézus Krisztus” (1Tim 2,4-5). Erről az igazságról kell tanúságot tennünk. Ennek kell a hírnökeivé és a misszionáriusává válnunk Európa újraevangelizációjában. Ebben a meggyőződésben egynek kell lennünk többi keresztény testvéreinkkel, hogy az egység tanúságtételünk erősítője legyen.

ÖSSZEFOGLALÓ

A vallásos hit mint emberi magatartás biztosan nem igazolható egy laposan ateista szemléletmód, például a hagyományos dialektikus és történelmi materializmus számára. Napjaink természet-tudományos fejlődése az anyag fogalmának bizonytalanabbá válását hozta. Az értelmiségiek között ezért bizonyos érzékenység figyelhető meg a túlvilág, a szellemi világ létezése iránt. De ha az anyag fogalma nem világos, akkor nem lehet az a szellem fogalma sem. Nagy a panteizmus kísértése. Hogyan magyarázzuk a lényegi különbséget a teremtő Isten és a teremtett világ között, annak érdekében, hogy képet alkothassunk Jézus Krisztus valóságos, teljes és sajátos istenségéről? Az európai értelmiségi nem utasíthatja vissza eleve azt az eszmét, hogy éppen Jézus Krisztus személye az, akiben emberi mivoltunk képességeinek a leginkább megfelelő módon találkozhatunk Istennel. Az európai értelmiségi nem szükségképpen hívő. De *szükségképpen* senki sem az, mivel a keresztény hit teljessége nem pusztá következtetés, hanem kegyelem: Isten ajándéka. Ennek kell a hírnökeivé és a misszionáriusává válnunk Európa újraevangelizációjában, ebben kell egynek kell lennünk többi keresztény testvéreinkkel.

UN UOMO COLTO, UN EUROPEO DEI NOSTRI GIORNI, PUÒ CREDERE, CREDERE PROPRIO, ALLA DIVINITÀ DEL FIGLIO DI DIO GESÙ CRISTO?¹

1) Prima di parlare della divinità di Gesù Cristo, bisogna domandare se gli intellettuali europei, nostri contemporanei abbiano grande difficoltà, o piuttosto una speciale facilità nel credere dell'esistenza di Dio. E qui sembra delinearsi già un quadro contraddittorio:

a) La fede religiosa come atteggiamento umano, sicuramente non è giustificabile per un atteggiamento ateo piatto, per esempio per il famoso materialismo storico e dialettico del marxismo tradizionale. Ma negli anni dei miei studi, l'ateismo ufficiale è stato spiegato attraverso il concetto di materia. E già in questo punto, persino l'ideologia ufficiale era costretta a prendere distanza dalle „visioni volgari” come quella che diceva: ciò che non vediamo, non esiste. Dopo il primo viaggio nel cosmo di Jurij Gagarin, si diceva scherzosamente che egli è stato „lì sopra”, ma non ha incontrato Dio. Certamente gli ideologi sapevano che la visibilità per i nostri occhi non è l'unico criterio di vera esistenza, neppure nel mondo degli esseri „materiali”. Ma allora, quale è il criterio? La risposta ideologica è stata poi più o meno un sofisma. Si diceva infatti, che „materia è tutto ciò che realmente esiste”. Se questo ragionamento apparentemente logico, ma in realtà capzioso, fosse stato vero, tutti saremmo materialisti in quanto non neghiamo l'esistenza di tutte le cose. Altri ancora, o gli stessi ideologi, hanno ammesso – e ciò sembrava già un tratto hegeliano – che lo spirito sì che può esistere, ma esiste solo in modo secondario come prodotto della materia, e non viceversa.

b) Tale visione, tale atteggiamento però oggi non sembra più attraente per la grande maggioranza degli intellettuali del nostro continente. Alcuni sono stanchi e non fiduciosi nella filosofia come tale. E così sono inclini ad un certo – chiamiamolo così! – agnosticismo volgare che direbbe: cose così sottili e sofisticate come la nozione della materia e dello spirito, o persino quella della totalità dell'universo, malgrado le conoscenze scientifiche, o proprio per il progresso scientifico, non sono riconoscibili per il pensiero umano. Quindi, non vale la pena passare troppo tempo con tali ragionamenti.

c) Bisogna riconoscere che il concetto di materia è diventato sempre più incerto. Dicono che tra la materia e l'energia non c'è una netta differenza, ma ci sono delle trasformazioni dinamiche tra questi due modi d'esistenza. Anche la ricerca nucleare rende sempre più difficile immaginarci la materia. Proprio l'atomo non è atomo cioè non è indivisibile, non è un'unità fissa con estensione misurabile ecc. Si parla recentemente anche di energia oscura, e di antimateria, per spiegare certi fenomeni già osservati a livello astronomico. Tutto ciò non sembra tanto negativo per la fede religiosa, o per la prontezza di credere in altre più magnifiche dimensioni della realtà. Anche la ricerca sul cervello, sulle funzioni psicologiche, sui fenomeni non ancora spiegati dello spirito umano o delle dimensioni della capacità dell'essere umano nel comunicare o sentire malgrado grandi distanze, trascendendo anche il momento della morte – ma poi quale momento concretamente della morte?! Nel mondo degli intellettuali osserviamo quindi, una certa sensibilità verso l'aldilà, verso l'esistenza del mondo spirituale. Ma se la nozione di materia non è chiara, non può neanche esserlo

¹ Contributo al Meeting, Rimini 23 agosto 2010.

il concetto di spirito. E soprattutto: come possiamo tracciare il confine tra il mondo materiale e quello spirituale? E ancora: come possiamo distinguere questo mondo che noi, cristiani possiamo chiamare anche mondo creato, dalla realtà di Dio stesso, dalla trascendenza? È grande, quindi, la tentazione del panteismo. Diverse forme di un atteggiamento più o meno panteistico sembrano essere di moda.

2) Da questo sfondo emerge il problema della divinità di Cristo. Non sembra quindi, troppo difficile per alcuni accettare „una certa divinità” di Gesù, ma anche di tutti noi, anche di tutte le cose che esistono. Con belle emozioni pensano non pochi „alla scintilla divina” nascosta in tutti noi. Per alcuni, non è soltanto una frase storico-poetica che si canta oggi nell’inno dell’Unione Europea con le parole di Friedrich Schiller: „Freude, schöner Götterfunken” – O gioia, bella scintilla divina. Come spiegare quindi, la differenza essenziale tra Dio creatore e il mondo creato? È solo in base a questa distinzione che possiamo formarci un’idea sulla vera, piena e specifica divinità di Gesù Cristo.

3) Tra gli argomenti addotti nella storia della filosofia per l’esistenza di Dio e per definire la vera nozione di Dio, il concetto di materia non era fondamentale. Già Platone ribadisce che degli dèi e dei divini si può parlare in diversi modi. Ma il compito del filosofo è di spiegare com’è il dio. E la sua risposta è che dio è „il migliore sotto tutti i punti di vista” (*Res Publica* 381b), e per questo immutabile: „un dio al quale non si potesse attribuire ciò che c’è di meglio in tutte le cose, non meriterebbe il predicato divino; un dio che mutasse, potrebbe mutare soltanto per il peggio”². Cioè tale visione filosofica non si occupa della nozione della materia e dello spirito, ma tiene presente alt-

re categorie come la bontà e l’immutabilità. La perfezione e l’immutabilità certamente sono connesse fra di loro. È qui che si sente un tratto di trascendenza, perché l’immutabile e il perfetto può essere in qualche modo fondamento delle cose mutabili ed imperfette. Indirettamente emerge quindi, anche la grande domanda sulle le basi dell’esistenza. La filosofia prima – o come diciamo oggi – la metafisica di Aristotele si autodefinisce come „il sapere relativo all’origine e alla causa prima di ogni essente e il sapere relativo all’essere in quanto essere e ai suoi attributi più universali. Presa nella sua prima accezione, la filosofia prima è ‘teologica’, in quanto si occupa del divino (*Metaphysica*, 1046a)”³.

La trascendenza divina, la cercavano di esprimere molti filosofi, sin dall’antichità, come Plotino, Porfirio, Proclo, l’autore cristiano chiamato Dionigi l’Areopagita, ma sotto il suo influsso anche pensatori cristiani medievali e rinascimentali come Nicola Cusano, attraverso una teologia negativa di carattere mistico, consapevole della profonda differenza tra la completezza e fundamentalità dell’esistenza di Dio e il modo limitato dell’esistenza di tutti gli altri esseri. Nel senso mistico o spirituale tuttavia, bisognava e bisogna poter anche parlare di Lui, pur nella consapevolezza che le nostre parole sono deboli e poco adeguate ad esprimere la pienezza e l’assolutezza della sua realtà. Noialtri, assieme alle nostre lingue e ai nostri concetti, apparteniamo a questo mondo. Anche se il mondo creato rispecchia la faccia del Creatore, anche se l’uomo è stato creato a immagine di Dio (Gen 1,27), la nostra fede non accetta la preesistenza, o persino la coeternità dell’anima umana con Dio. La nostra anima infatti, non è una emanazi-

² V. MELCHIORRE, *Dio*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, III, 2883.

³ *Ibid.*

one della sostanza divina, non fa parte di Dio⁴, ma è stata creata da Lui. Incontriamo quindi, sempre di nuovo l'enorme difficoltà di come parlare sull'unico vero Dio.

4) Questa difficoltà però, si riferisce già al problema di esprimere la nostra esperienza naturale, il nostro ragionamento in base al mondo creato, le nostre conclusioni riguardo al Creatore. Esiste però, anche un altro aspetto della stessa difficoltà: quello della comunicazione tra l'uomo e Dio. Già creando l'universo, Dio ha espresso qualcosa di sé, ha manifestato la sua volontà. Ma siamo convinti tutti noi che crediamo nella rivelazione divina, che il Dio personale, consapevole, libero nella sua volontà, ha cercato il contatto con noi, esseri umani? È qui, che possono cominciare per i nostri contemporanei da una parte le difficoltà, dall'altra parte i tratti più affascinanti della nostra fede in Cristo.

I mass media sono pieni di speculazioni, di visioni poetiche, di ragionamenti più o meno scientifici sull'ipotesi dell'esistenza di altre culture, di altri esseri intellettuali nel cosmo. Come può presentarsi, quale può essere un'altra civiltà extraterrestre? E soprattutto: come possiamo metterci in contatto con questi esseri intelligenti? Oppure: siamo già in contatto con loro? Che cosa potrebbe portarci un tale incontro? Un arricchimento, oppure un grandissimo pericolo? In modo quasi disperato, l'umanità sta mandando dei segnali radiofonici nel cosmo, per cercare il contatto con altri esseri intellettuali. Ma che cosa devono contenere questi messaggi? In quale linguaggio devono essere formulati per essere compresi? I punti interrogativi sono tanti. E parliamo ancora soltanto di

possibile contatto tra diverse creature intelligenti all'interno di questo mondo, non parliamo ancora degli angeli, e non parliamo ancora della possibilità di un nostro contatto personale con Dio.

È Lui, incomparabilmente più intelligente di noi, che trova, che deve trovare il modo di entrare in dialogo con noi. Dio può e vuole parlare all'uomo. Ma la possibilità più grande e completa di arrivare a un tale contatto con i nostri sensi e con la nostra ragione, è di parlare a noi in modo umano, presentarsi a noi come vero uomo e vero Dio. Per questo, che nel Prologo del Vangelo di S. Giovanni si parla del Verbo, della Parola di Dio che esisteva da sempre, che era Dio, e che si è fatto carne, perché quelli che lo accolgono, abbiano „potere di diventare figli di Dio” (Gv 1,12). Se l'uomo di oggi pone seriamente la questione dell'esistenza di Dio assoluto, trascendente e personale, deve indagare anche sulla possibilità della comunicazione fra Dio e l'uomo. Da una parte, il dogma cristologico di Calcedonia ha gettato per sempre le basi del ragionamento cristiano sulla persona di Gesù Cristo. Nella definizione del simbolo di fede di Calcedonia infatti, si dice: „Seguendo i Santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità”⁵. Dall'altra parte, proprio la teologia nella seconda metà del XX secolo ribadisce la ricerca sulla persona di Gesù storico⁶. È stato Benedetto XVI che

⁴ H. DENZINGER–P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, Bologna 1996, nr. 201; 285; 455; 685.

⁵ H. DENZINGER–P. HÜNERMANN, nr. 301, ed. cit. 169.

⁶ Cf. A. SCHILSON, *Christologie*, III. 3, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, ³ed, KASPER et alii, Freiburg-Basel-Wien 1993-2001 [2006], II, 1171.

nella sua grande sintesi su *Gesù di Nazaret* ha dimostrato con forza convincente che il Cristo della fede e il Gesù storico sono la stessa persona e che il motivo della fede in Cristo come Figlio di Dio, come vero uomo e vero Dio proviene storicamente dal comportamento, dall'insegnamento, in fin dei conti dall'autocomprensione di Gesù stesso. Quindi, non c'è differenza, non c'è scollamento tra il Cristo della fede e il Gesù storico⁷. A livello di ricerche storiche dello sviluppo dottrinale che ha guidato alla cristallizzazione del dogma di Calcedonia, Alois Grillmeier ha potuto documentare - presentando pure le correnti eterodosse -, l'iter storico tra la Bibbia, attraverso i Padri della Chiesa fino all'epoca dei grandi concili. E quindi, la ricerca della storia delle idee cattoliche, ossia ortodosse su Cristo, ci offre lo stesso quadro⁸ che l'indagine diretta della persona e dell'autocomprensione di Gesù di Nazaret. Forse non è per caso quindi, che il Grillmeier ha dedicato, nel 1979, la sua opera proprio a Joseph Ratzinger, allora Arcivescovo di Monaco.

Così è proprio Cristo in cui possiamo vedere la gloria del Padre, è Lui il luogo dell'incontro tra Dio e l'umanità, come canta S. Gregorio Nazianzeno:

*„O luce gioiosa,
Eterno splendore del Padre santo e beato,
Cristo Gesù.*

...

L'universo proclama la tua gloria”.

5) Che cosa dice però tutto ciò al „famoso intellettuale europeo di oggi” di cui stiamo parlando? Finora non abbiamo riflettuto sul significato di essere intellettuale, e sulla specificità di un pensatore europeo. *L'intellettuale sicuramente non è soltanto una persona provvista di un dip-*

loma universitario. Non è l'abito che fa il monaco! E soprattutto oggi, quando circa la metà della gioventù del nostro continente frequenta qualche istituto di studi superiori. Nei paesi comunisti infatti, nel quadro dell'economia pianificata, lo stato ha determinato il numero dei giovani che potevano essere assunti ai singoli corsi di laurea di ciascuna università. E questi numeri erano relativamente bassi, perché calcolati in base ai bisogni previsti dell'economia socialista. Quindi, gli esami di ammissione alle università erano difficili. Molti dei candidati venivano rifiutati. Inoltre, era determinata la percentuale dei giovani da assumere anche secondo la loro provenienza sociale. Per esempio, una certa percentuale doveva provenire da famiglie operaie, altri da famiglie contadine, pochi da famiglie intellettuali. Esistevano però anche dei privilegi stabiliti persino nelle leggi, secondo le quali i figli o i nipoti di portatori di certe onorificenze statali o di determinate funzioni dovevano essere comunque assunti da qualsiasi università. Appartenere al ceto degli intellettuali significava molto fino al 1989. Pure nelle piccole pubblicità matrimoniali dei giornali si cercavano con preferenza dei partner „con diploma universitario”. Oggi, in una società borghese non è tanto il diploma che conta, ma piuttosto le condizioni patrimoniali ecc., oltre - naturalmente - alle doti personali. In un senso più profondo tuttavia, l'intellettuale è una persona che riflette sulle grandi questioni della vita, e che conosce diversi settori della cultura, anche oltre i limiti della propria professione. Malgrado l'aumento del numero della gente con formazione universitaria, i veri intellettuali sembrano essere in Europa non più, ma forse meno numerosi,

⁷ J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, ed. italiana a cura di I. STAMPA - E. GUERRIERO, Città del Vaticano-Milano 2007.

⁸ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, ³Freiburg im Breisgau 1990 [2004], 14-184; 222-345; 403-413; ecc.

di quanto erano un mezzo secolo fa. Questo dipende naturalmente anche dal calo del livello dei licei, dall'atmosfera instabile sia della formazione sia del mondo del lavoro sia dei valori trasmessi nell'educazione.

E che cosa significa essere *europeo* per un intellettuale? Se siamo soliti dire che l'Europa non è un concetto puramente geografico o politico, ma piuttosto culturale, allora dobbiamo cercare anche la specificità dell'identità culturale europea. Ed è in questo punto che emerge sicuramente l'eredità giudeo-cristiana, ma anche quella greco-romana con influssi significativi egiziani, persiani, babilonesi. Certo che non mancano neppure le tradizioni dei popoli celtici, germanici, slavi, ugro-finnici, tracce di influssi turchi, arabi, ecc. L'elemento più connesso con la visione del mondo è comunque il cristianesimo. È vero che in molte parti del continente, in vari ceti della società la presenza intellettuale cristiana si è indebolita fortemente. Eppure non c'è altro fondamento comune che fosse tipico per il continente. L'ideologia illuminista, da una parte non ha ovunque penetrato tutta la società, dall'altra parte essa stessa era pure connessa in qualche modo con l'eredità cristiana. Questo lo vediamo oggi quando alcune legislazioni cominciano a cercare di staccarsi dal senso classico dei diritti umani, e dalla visione di un certo diritto naturale, dando più spazio a degli elementi soggettivistici. Ma il soggettivismo non è europeo. Esso può presentarsi anche in altri contesti, e non ha, proprio per sua natura, un contenuto tipico, ma è diverso secondo i singoli individui. Così non può essere base comune positiva di una cultura specifica.

Allora, l'intellettuale europeo di oggi è una persona interessata per le grandi questioni della vita e del mondo, una persona che cerca senso e valori per i singoli e per la società, uno che conosce contenuti notevoli dell'eredità cristiana e greco-romana, e che tiene presente tutto ciò almeno come elementi possibili della risposta alle sue questioni fondamentali.

6) L'intellettuale europeo di oggi può quindi, porre la domanda sull'esistenza e sulla nozione di Dio, può trovare una risposta positiva nel riconoscimento della sua esistenza. E una volta riconosciuto Dio come trascendente e assoluto, può e deve riflettere anche sulla possibilità della comunicazione con Dio. E in questo punto, risulta che l'intellettuale europeo non può rifiutare sin dall'inizio l'idea poco immaginabile per la nostra fantasia umana che è proprio la persona di Gesù Cristo, in cui possiamo incontrare Dio nel modo più adatto alle capacità stesse dell'essere umano.

Tutto sommato, l'intellettuale europeo non è necessariamente un credente. Ma non lo è necessariamente nessuno! La fede in Cristo, cioè la pienezza della fede cristiana, infatti, non è una semplice conclusione di un ragionamento umano, ma è un regalo di Dio, è una grazia. Questa grazia però viene offerta da Dio, „il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio, e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù” (1Tim 2,4-5). Di questo fatto dobbiamo rendere testimonianza. Di questo dobbiamo essere messaggeri e missionari nella nuova evangelizzazione dell'Europa. In questa convinzione dobbiamo essere uniti con i nostri altri fratelli cristiani, perché l'unità possa rinforzare la nostra testimonianza.