



BOLLETTINO

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE

N. 0564

Venerdì 12.09.2008

VIAGGIO APOSTOLICO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI IN FRANCIA IN OCCASIONE DEL 150° ANNIVERSARIO DELLE APPARIZIONI DI LOURDES (12-15 SETTEMBRE 2008) (III)

VIAGGIO APOSTOLICO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI IN FRANCIA IN OCCASIONE DEL 150° ANNIVERSARIO DELLE APPARIZIONI DI LOURDES (12-15 SETTEMBRE 2008) (III)

• INCONTRO CON I RAPPRESENTANTI DELLA COMUNITÀ EBRAICA, ALLA NUNZIATURA APOSTOLICA DI PARIGI

• INCONTRO CON IL MONDO DELLA CULTURA, AL COLLÈGE DES BERNARDINS DI PARIGI

• INCONTRO CON I RAPPRESENTANTI DELLA COMUNITÀ EBRAICA, ALLA NUNZIATURA APOSTOLICA DI PARIGI

PAROLE DEL SANTO PADRE TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE TRADUZIONE IN LINGUA SPAGNOLA TRADUZIONE IN LINGUA TEDESCA

Alle ore 17, il Santo Padre Benedetto XVI riceve in un salone della Nunziatura Apostolica di Parigi alcuni rappresentanti della comunità ebraica, introdotti dall'Arcivescovo di Parigi, Em.mo Card. André Vingt-Trois, e rivolge loro le parole di saluto che riportiamo di seguito:

PAROLE DEL SANTO PADRE

C'est avec plaisir que je vous reçois ce soir, chers amis. Il est heureux que notre rencontre se place à la veille de la célébration hebdomadaire du shabbat, ce jour qui, depuis des temps immémoriaux, tient une place si importante dans la vie religieuse et culturelle du peuple d'Israël. Tout juif pieux sanctifie le shabbat en lisant les Écritures et en récitant les Psaumes. Chers amis, vous le savez, la prière de Jésus aussi était nourrie par les Psaumes. Il se rendait régulièrement au Temple et à la synagogue. Il y a même pris la parole un shabbat. Il y a souligné avec quelle bonté Dieu l'Éternel prend soin de l'homme, jusque dans l'organisation du temps. Le *Talmud Yoma* (85b) ne dit-il pas: « Le shabbat vous est donné, mais vous n'êtes pas donné au shabbat » ? Le Christ a appelé le peuple de l'Alliance à toujours reconnaître la grandeur inouïe et l'amour du Créateur de tous les hommes. Chers amis, à cause de ce qui nous unit et à cause de ce qui nous sépare, nous avons une fraternité à fortifier et à vivre. Et nous savons que les liens de fraternité sont une invitation continue à se connaître mieux et à se respecter.

Par sa nature même, l'Église catholique désire respecter l'Alliance conclue par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Elle s'inscrit, elle aussi, dans l'Alliance éternelle du Tout Puissant dont les desseins sont sans repentance, et elle respecte les fils de la Promesse, les fils de l'Alliance, ses frères aimés dans la foi. Elle redit avec force par ma voix les paroles du grand Pape Pie XI, mon vénéré prédécesseur : « Spirituellement, nous sommes des sémites » (*Allocution à des pèlerins belges*, 6. 09. 1938). Ainsi, l'Église s'élève contre toute forme d'antisémitisme dont aucune justification théologique, n'est recevable. Le théologien Henri de Lubac, dans une heure « des ténèbres » comme disait le Pape Pie XII (*Summi Pontificatus*, 20.10.1939), a compris qu'être antisémite était aussi être antichrétien (cf. *Un nouveau front religieux*, publié en 1942 dans : *Israël et la Foi Chrétienne*, p. 136). Une fois encore, je tiens à rendre un profond hommage à ceux qui sont morts injustement et à ceux qui ont œuvré pour que les noms des victimes restent en mémoire. Dieu n'oublie pas !

Je ne peux omettre, en une occasion comme celle-ci, de mentionner le rôle éminent joué par les Juifs de France pour l'édification de la Nation tout entière, et leur prestigieuse contribution à son patrimoine spirituel. Ils ont donné - et continuent de donner - de grandes figures politiques, intellectuelles et artistiques. Je forme des vœux respectueux et affectueux à l'adresse de chacun d'entre eux, et j'appelle avec ferveur sur toutes vos familles et sur toutes vos communautés une Bénédiction particulière du Maître des temps et de l'Histoire. *Shabbat shalom !*

[01410-03.01] [Texte original: Français]

TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA

È con piacere, cari amici, che vi ricevo stasera. È circostanza felice che il nostro incontro si collochi alla vigilia della celebrazione settimanale dello *shabbat*, il giorno che da tempi immemorabili occupa un posto così rilevante nella vita religiosa e culturale del popolo d'Israele. Ogni pio ebreo santifica lo *shabbat* leggendo le Scritture e recitando i Salmi. Cari amici, voi lo sapete, anche la preghiera di Gesù era nutrita di Salmi. Egli si recava regolarmente al Tempio e alla sinagoga. Vi prese anche la parola in giorno di sabato. Volle lì sottolineare con quale bontà l'eterno Dio si prenda cura dell'uomo, anche nell'organizzazione del tempo. Il *Talmud Yoma* (85b) non dice forse: "Il sabato è donato a voi, ma voi non siete donati al sabato"? Cristo ha chiesto al popolo dell'Alleanza di riconoscere sempre l'inaudita grandezza e l'amore del Creatore di tutti gli uomini. Cari amici, a motivo di ciò che ci unisce e a motivo di ciò che ci separa, abbiamo una fratellanza da fortificare e da vivere. E sappiamo che i legami di fratellanza costituiscono un continuo invito a conoscersi meglio e a rispettarci.

Per sua stessa natura la Chiesa cattolica si sente impegnata a rispettare l'Alleanza conclusa dal Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Essa pure infatti si situa nell'Alleanza eterna dell'Onnipotente, i cui disegni sono senza pentimento, e rispetta i figli della Promessa, i figli dell'Alleanza, come suoi amati fratelli nella fede. Essa ripete con forza, attraverso la mia voce, le parole del grande Papa Pio XI, mio venerato predecessore: "Spiritualmente, noi siamo semiti" (*Allocuzione a dei pellegrini del Belgio*, 6. 09. 1938). La Chiesa perciò si oppone ad ogni forma di antisemitismo, di cui non v'è alcuna giustificazione teologica accettabile. Il teologo Henri de Lubac, in un'ora "di tenebre", come diceva Pio XII (*Summi Pontificatus*, 20. 10. 1939), comprese che essere antisemiti significava anche essere anticristiani (cfr *Un nuovo fronte religioso*, pubblicato nel 1942 in: *Israele e la Fede cristiana*, p.136). Una volta ancora sento il dovere di rendere un commosso omaggio a coloro che sono morti ingiustamente e a coloro che si sono adoperati perché i nomi delle vittime restassero presenti nel ricordo. Dio non dimentica!

Non posso tralasciare, in un'occasione come questa, di richiamare il ruolo eminente svolto dagli Ebrei di Francia per l'edificazione dell'intera Nazione e il loro prestigioso apporto al suo patrimonio spirituale. Essi hanno donato - e continuano a donare - grandi figure al mondo della politica, della cultura, dell'arte. Formo voti rispettosi e pieni d'affetto all'indirizzo di ciascuno di loro e invoco con fervore su tutte le vostre famiglie e su tutte le vostre comunità una particolare Benedizione del Signore dei tempi e della storia. *Shabbat shalom !*

[01410-01.01] [Testo originale: Francese]

TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE

Dear friends, it is with great pleasure that I meet with you this evening. Our meeting auspiciously coincides with the vigil of the weekly celebration of the *shabbat*, the day which from time immemorial has occupied a significant

position in the religious and cultural life of the people of Israel. Every pious Jew sanctifies the *shabbat* with the reading of the Scriptures and the reciting of the Psalms. Dear friends, as you know, the prayer of Jesus also was nourished by the Psalms. Regularly he went to the temple and the synagogue. There he too listened to the word on the Sabbath. There he wanted to underline the goodness with which God cares for man, even in the arrangement of time. Does not the Talmud Yoma (85b) say: the Sabbath is offered to you, but you are not offered to the Sabbath? Christ has asked the people of the Covenant to recognize always the unprecedented greatness and love of the Creator for all humanity. Dear friends, because of that which unites us and that which separates us, we share a relationship that should be strengthened and lived. And we know that these fraternal bonds constitute a continual invitation to know and to respect one another better.

By her very nature the Catholic Church feels obliged to respect the Covenant made by the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Indeed, the Church herself is situated within the eternal Covenant of the Almighty, whose plans are immutable, and she respects the children of the Promise, the children of the Covenant, as her beloved brothers and sisters in the faith. She compellingly repeats, through my voice, the words of the great Pope Pius XI, my beloved predecessor: Spiritually, we are Semites (*Allocution to the Belgian Pilgrims*, 16 September 1938). The Church therefore is opposed to every form of anti-Semitism, which can never be theologically justified. The theologian Henri de Lubac, in a time of darkness, as Pius XII (*Summi Pontificatus*, 10 October 1939) described it, added that to be anti-Semitic also signifies being anti-Christian (cf. *Un nuovo fronte religioso* in : *Israele e la Fede Cristiana* [1942]). Once again I feel the duty to pay heartfelt recognition to those who have died unjustly and to those that have dedicated themselves to assure that the names of these victims may always be remembered. God does not forget!

I cannot neglect, on an occasion such as this, to recall the eminent role played by the Jews of France in the building up of the whole nation and of their prestigious contribution to her spiritual patrimony. They have given - and continue to give - great figures to the spheres of politics, culture and the arts. To each one of them I extend affectionate and respectful wishes and with fervour I invoke upon all of your families and upon all of your communities a special Blessing of the Lord of time and of history. *Shabbat shalom!*

[01410-02.01] [Original text: French]

TRADUZIONE IN LINGUA SPAGNOLA

Es un placer, queridos amigos, recibirlos esta tarde. Es una feliz coincidencia que nuestro encuentro se realice en vísperas de la celebración semanal del *shabbat*, día que, desde tiempos inmemoriales, ocupa un lugar tan relevante en la vida religiosa y cultural del pueblo de Israel. Cada hebreo devoto santifica el *shabbat* leyendo las Escrituras y recitando los Salmos. Queridos amigos, como bien sabéis, la oración de Jesús también se nutría de los Salmos. Él iba regularmente al Templo y a la sinagoga. Allí tomó también la palabra un sábado. Quiso subrayar la bondad con que el Dios eterno cuida del hombre, hasta en la organización del tiempo. ¿Acaso no dice el *Talmud Yoma* (85b): "El sábado ha sido dado para vosotros, no vosotros para al sábado?" Cristo ha pedido al pueblo de la Alianza que reconozca siempre la grandeza inaudita y el amor del Creador de todos los hombres. Queridos amigos, debido a lo que nos une y a lo que nos separa, nuestra fraternidad tiene que fortalecerse y vivirse. Y sabemos que los vínculos de fraternidad constituyen una invitación continua a conocerse mejor y a respetarse.

Por su misma naturaleza, la Iglesia católica desea respetar la Alianza contraída por el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. La Iglesia se inscribe también en la Alianza eterna del Omnipotente, cuyos designios son inmutables, y respeta a los hijos de la Promesa, a los hijos de la Alianza, sus amados hermanos en la fe. La Iglesia repite con fuerza, por mi voz, las palabras del gran Papa Pío XI, mi venerado Predecesor: "Espiritualmente, nosotros somos semitas" (*Alocución a los peregrinos de Bélgica*, 6 de septiembre de 1938). De este modo, la Iglesia se opone a todo tipo de antisemitismo, del que no existe ninguna justificación teológica aceptable. El teólogo Henri de Lubac, en una hora "de tinieblas", como decía Pío XII (*Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939), comprendió que ser antisemita significa también ser anticristiano (Cf. *Un nouveau front religieux*, publicado en 1942 en: *Israël et la Foi Chrétienne*, p.136). Una vez más siento el deber de rendir un sentido homenaje a todos los que murieron injustamente y a los que trabajaron para que el nombre de las víctimas permaneciese siempre en el recuerdo. ¡Dios no olvida!

En una ocasión como ésta, no puedo dejar de mencionar el papel eminente desarrollado por los Hebreos de Francia en la edificación de toda la Nación y su prestigiosa aportación a su patrimonio espiritual. Han dado -y continúan dando- grandes figuras al mundo de la política, de la cultura, del arte. Con respecto y afecto, les dirijo mis mejores a cada uno de ellos e invoco con fervor sobre todas vuestras familias y sobre todas vuestras comunidades una Bendición particular del Señor de los tiempos y de la historia. *Shabbat Shalom!*

[01410-04.01] [Texto original: Francés]

TRADUZIONE IN LINGUA TEDESCA

Mit Freude empfangen Sie Sie heute abend, liebe Freunde. Es ist eine glückliche Fügung, daß unser Treffen am Vorabend der wöchentlichen Feier des *Shabbat* stattfindet, am Tag, der seit undenklichen Zeiten einen so bedeutenden Platz im religiösen und kulturellen Leben des Volkes Israel einnimmt. Jeder fromme Jude heiligt den *Shabbat*, indem er die Schriften liest und die Psalmen betet. Liebe Freunde, Ihr wißt, daß auch das Gebet Jesu sich aus den Psalmen nährte. Regelmäßig begab er sich in den Tempel und in die Synagoge. Dort ergriff er an einem Sabbat auch das Wort an einem Sabbat. Dort wollte er unterstreichen, mit welcher Güte der ewige Gott sich des Menschen annimmt, auch in der Organisation der Zeit. Sagt nicht etwa der *Talmud Yoma* (85b): „Der Sabbat ist euch gegeben, nicht ihr dem Sabbat“? Christus hat das Volk des Bundes aufgerufen, immer die unerhörte Größe und Liebe des Schöpfers aller Menschen anzuerkennen. Liebe Freunde, aufgrund dessen, was uns eint, und aufgrund dessen, was uns trennt, haben wir eine Brüderschaft, die wir stärken und leben müssen. Und wir wissen, daß die Brüderschaftsbande eine ständige Einladung darstellen, sich besser kennenzulernen und sich zu respektieren.

Die Katholische Kirche wünscht von ihrer Natur her, den Bund, den der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geschlossen hat, zu achten. Denn auch sie ist eingeschrieben in den ewigen Bund des Allmächtigen, der sich seiner Ratschüsse nicht reut, und sie achtet die Söhne der Verheißung, die Söhne des Bundes, ihre geliebten Brüder im Glauben. Kraftvoll wiederholt sie durch meine Stimme die Worte meines verehrten Vorgängers, des großen Papstes Pius XI.: „Geistlich sind wir Semiten“ (*Ansprache an Pilger aus Belgien*, 6. 9. 1938). So erhebt sich die Kirche gegen jede Form von Antisemitismus, für den es keine annehmbare theologische Rechtfertigung gibt. Der Theologe Henri de Lubac begriff in einer Stunde „der Finsternis“, wie Pius XII. sagte (*Summi Pontificatus*, 20. 10. 1939), daß antisemitisch sein auch antichristlich sein bedeutet (vgl. *Un nouveau front religieux*, veröffentlicht 1942 in: *Israël et la Foi Chrétienne*, S. 136). Noch einmal liegt mir daran, denen tiefe Ehrerbietung zu erweisen, die zu Unrecht gestorben sind, und denen, die dafür tätig waren, daß die Namen der Opfer in der Erinnerung lebendig bleiben. Gott vergißt nicht!

Bei einer Gelegenheit wie dieser kann ich nicht die hervorragende Rolle, die die Juden in Frankreich beim Aufbau der ganzen Nation gespielt haben, und deren namhaften Beitrag zu ihrem geistigen Erbe nicht unerwähnt lassen. Sie haben der Welt der Politik, der Kultur, der Kunst große Gestalten geschenkt – und tun dies weiterhin. Respektvolle und herzliche Wünsche richte ich an einen jeden von ihnen und rufe mit Inbrunst auf Eure Familien und alle Eure Gemeinden einen besonderen Segen des Herrn der Zeit und der Geschichte herab. *Shabbat shalom!*

[01410-05.01] [Originalsprache: Französisch]

Al termine del breve incontro con i rappresentanti della comunità ebraica, il Papa lascia la Nunziatura Apostolica e si reca in auto al Collège des Bernardins di Parigi.

[01410-01.03]

• INCONTRO CON IL MONDO DELLA CULTURA, AL COLLÈGE DES BERNARDINS DI PARIGI DISCORSO DEL SANTO PADRE TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE TRADUZIONE IN LINGUA SPAGNOLA TRADUZIONE IN LINGUA TEDESCA

Alle ore 17.30, al Collège des Bernardins di Parigi, ha luogo l'incontro del Santo Padre Benedetto XVI con il mondo della Cultura. Sono presenti circa 700 rappresentanti della realtà culturale francese. Sono invitati anche

alcuni responsabili dell'UNESCO, dell'Unione Europea ed alcuni rappresentanti della comunità musulmana in Francia.

Dopo gli indirizzi di saluto dell'Arcivescovo di Parigi e del Cancelliere dell'Institut de France, il Papa pronuncia il discorso che pubblichiamo di seguito:

DISCORSO DEL SANTO PADRE

Monsieur le Cardinal,
Madame le Ministre de la Culture,
Monsieur le Maire,
Monsieur le Chancelier de l'Institut,
Chers amis,

Merci, Monsieur le Cardinal, pour vos aimables paroles. Nous nous trouvons dans un lieu historique, lieu édifié par les fils de saint Bernard de Clairvaux et que votre grand prédécesseur, le regretté Cardinal Jean-Marie Lustiger, a voulu comme un centre de dialogue de la Sagesse chrétienne avec les courants culturels, intellectuels et artistiques de votre société. Je salue particulièrement Madame le Ministre de la Culture qui représente le gouvernement, ainsi que Monsieur Giscard d'Estaing et Monsieur Chirac. J'adresse également mes salutations aux ministres présents, aux représentants de l'UNESCO, à Monsieur le Maire de Paris et à toutes les autres autorités. Je ne veux pas oublier mes collègues de l'Institut de France qui savent ma considération et je désire remercier le Prince de Broglie de ses paroles cordiales. Nous nous reverrons demain matin. Je remercie les délégués de la communauté musulmane française d'avoir accepté de participer à cette rencontre ; je leur adresse mes vœux les meilleurs en ce temps du ramadan. Mes salutations chaleureuses vont maintenant tout naturellement vers l'ensemble du monde multiforme de la culture que vous représentez si dignement, chers invités.

J'aimerais vous parler ce soir des origines de la théologie occidentale et des racines de la culture européenne. J'ai mentionné en ouverture que le lieu où nous nous trouvons était emblématique. Il est lié à la culture monastique. De jeunes moines ont ici vécu pour s'initier profondément à leur vocation et pour bien vivre leur mission. Ce lieu, évoque-t-il pour nous encore quelque chose ou n'y rencontrons-nous qu'un monde désormais révolu ? Pour pouvoir répondre, nous devons réfléchir un instant sur la nature même du monachisme occidental. De quoi s'agissait-il alors ? En considérant les fruits historiques du monachisme, nous pouvons dire qu'au cours de la grande fracture culturelle, provoquée par la migration des peuples et par la formation des nouveaux ordres étatiques, les monastères furent des espaces où survécurent les trésors de l'antique culture et où, en puisant à ces derniers, se forma petit à petit une culture nouvelle. Comment cela s'est-il passé ? Quelle était la motivation des personnes qui se réunissaient en ces lieux ? Quels étaient leurs désirs ? Comment ont-elles vécu ?

Avant toute chose, il faut reconnaître avec beaucoup de réalisme que leur volonté n'était pas de créer une culture nouvelle ni de conserver une culture du passé. Leur motivation était beaucoup plus simple. Leur objectif était de chercher Dieu, *quaerere Deum*. Au milieu de la confusion de ces temps où rien ne semblait résister, les moines désiraient la chose la plus importante : s'appliquer à trouver ce qui a de la valeur et demeure toujours, trouver la Vie elle-même. Ils étaient à la recherche de Dieu. Des choses secondaires, ils voulaient passer aux réalités essentielles, à ce qui, seul, est vraiment important et sûr. On dit que leur être était tendu vers l'« eschatologie ». Mais cela ne doit pas être compris au sens chronologique du terme - comme s'ils vivaient les yeux tournés vers la fin du monde ou vers leur propre mort - mais au sens existentiel : derrière le provisoire, ils cherchaient le définitif. *Quaerere Deum* : comme ils étaient chrétiens, il ne s'agissait pas d'une aventure dans un désert sans chemin, d'une recherche dans l'obscurité absolue. Dieu lui-même a placé des bornes milliaires, mieux, il a aplani la voie, et leur tâche consistait à la trouver et à la suivre. Cette voie était sa Parole qui, dans les livres des Saintes Écritures, était offerte aux hommes. La recherche de Dieu requiert donc, intrinsèquement, une culture de la parole, ou, comme le disait Dom Jean Leclercq : eschatologie et grammaire sont dans le monachisme occidental indissociables l'une de l'autre (cf. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p.14). Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la parole, son exploration dans toutes ses dimensions. Puisque dans la parole biblique Dieu est en chemin vers nous et nous vers Lui, ils devaient apprendre à pénétrer le secret de la langue, à la comprendre dans sa structure et dans ses usages. Ainsi, en raison même

de la recherche de Dieu, les sciences profanes, qui nous indiquent les chemins vers la langue, devenaient importantes. La bibliothèque faisait, à ce titre, partie intégrante du monastère tout comme l'école. Ces deux lieux ouvraient concrètement un chemin vers la parole. Saint Benoît appelle le monastère une *dominici servitii schola*, une école du service du Seigneur. L'école et la bibliothèque assuraient la formation de la raison et l'*eruditio*, sur la base de laquelle l'homme apprend à percevoir au milieu des paroles, la Parole.

Pour avoir une vision d'ensemble de cette culture de la parole liée à la recherche de Dieu, nous devons faire un pas supplémentaire. La Parole qui ouvre le chemin de la recherche de Dieu et qui est elle-même ce chemin, est une Parole qui donne naissance à une communauté. Elle remue certes jusqu'au fond d'elle-même chaque personne en particulier (cf. *Ac 2, 37*). Grégoire le Grand décrit cela comme une douleur forte et inattendue qui secoue notre âme somnolente et nous réveille pour nous rendre attentifs à la réalité essentielle, à Dieu (cf. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Mais elle nous rend aussi attentifs les uns aux autres. La Parole ne conduit pas uniquement sur la voie d'une mystique individuelle, mais elle nous introduit dans la communauté de tous ceux qui cheminent dans la foi. C'est pourquoi il faut non seulement réfléchir sur la Parole, mais également la lire de façon juste. Tout comme à l'école rabbinique, chez les moines, la lecture accomplie par l'un d'eux est également un acte corporel. « Le plus souvent, quand *legere* et *lectio* sont employés sans spécification, ils désignent une activité qui, comme le chant et l'écriture, occupe tout le corps et tout l'esprit », dit à ce propos Dom Leclercq (*ibid.*, p. 21).

Il y a encore un autre pas à faire. La Parole de Dieu elle-même nous introduit dans un dialogue avec Lui. Le Dieu qui parle dans la Bible nous enseigne comment nous pouvons Lui parler. En particulier, dans le *Livre des Psaumes*, il nous donne les mots avec lesquelles nous pouvons nous adresser à Lui. Dans ce dialogue, nous Lui présentons notre vie, avec ses hauts et ses bas, et nous la transformons en un mouvement vers Lui. Les *Psaumes* contiennent en plusieurs endroits des instructions sur la façon dont ils doivent être chantés et accompagnés par des instruments musicaux. Pour prier sur la base de la Parole de Dieu, la seule labialisation ne suffit pas, la musique est nécessaire. Deux chants de la liturgie chrétienne dérivent de textes bibliques qui les placent sur les lèvres des Anges : le *Gloria* qui est chanté une première fois par les Anges à la naissance de Jésus, et le *Sanctus* qui, selon *Isaïe 6*, est l'acclamation des Séraphins qui se tiennent dans la proximité immédiate de Dieu. Sous ce jour, la Liturgie chrétienne est une invitation à chanter avec les anges et à donner à la parole sa plus haute fonction. À ce sujet, écoutons encore une fois Jean Leclercq : « Les moines devaient trouver des accents qui traduisent le consentement de l'homme racheté aux mystères qu'il célèbre : les quelques chapiteaux de Cluny qui nous aient été conservés montrent les symboles christologiques des divers tons du chant » (cf. *ibid.*, p. 229).

Pour saint Benoît, la règle déterminante de la prière et du chant des moines est la parole du *Psaume* : *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – en présence des anges, je veux te chanter, Seigneur (cf. 138, 1). Se trouve ici exprimée la conscience de chanter, dans la prière communautaire, en présence de toute la cour céleste, et donc d'être soumis à la mesure suprême : prier et chanter pour s'unir à la musique des esprits sublimes qui étaient considérés comme les auteurs de l'harmonie du cosmos, de la musique des sphères. À partir de là, on peut comprendre la sévérité d'une méditation de saint Bernard de Clairvaux qui utilise une expression de la tradition platonicienne, transmise par saint Augustin, pour juger le mauvais chant des moines qui, à ses yeux, n'était en rien un incident secondaire. Il qualifie la cacophonie d'un chant mal exécuté comme une chute dans la *regio dissimilitudinis*, dans la 'région de la dissimilitude'. Saint Augustin avait tiré cette expression de la philosophie platonicienne pour caractériser l'état de son âme avant sa conversion (cf. *Confessions*, VII, 10.16) : l'homme qui est créé à l'image de Dieu tombe, en conséquence de son abandon de Dieu, dans la 'région de la dissimilitude', dans un éloignement de Dieu où il ne Le reflète plus et où il devient ainsi non seulement dissemblable à Dieu, mais aussi à sa véritable nature d'homme. Saint Bernard se montre ici évidemment sévère en recourant à cette expression, qui indique la chute de l'homme loin de lui-même, pour qualifier les chants mal exécutés par les moines, mais il montre à quel point il prend la chose au sérieux. Il indique ici que la culture du chant est une culture de l'être et que les moines, par leurs prières et leurs chants, doivent correspondre à la grandeur de la Parole qui leur est confiée, à son impératif de réelle beauté. De cette exigence capitale de parler avec Dieu et de Le chanter avec les mots qu'Il a Lui-même donnés, est née la grande musique occidentale. Ce n'était pas là l'œuvre d'une « créativité » personnelle où l'individu, prenant comme critère essentiel la représentation de son propre moi, s'érige un monument à lui-même. Il s'agissait plutôt de reconnaître attentivement avec les « oreilles du cœur » les lois constitutives de l'harmonie musicale de la création, les formes essentielles de la musique

émise par le Créateur dans le monde et en l'homme, et d'inventer une musique digne de Dieu qui soit, en même temps, authentiquement digne de l'homme et qui proclame hautement cette dignité.

Enfin, pour s'efforcer de saisir cette culture monastique occidentale de la parole, qui s'est développée à partir de la quête intérieure de Dieu, il faut au moins faire une brève allusion à la particularité du Livre ou des Livres par lesquels cette Parole est parvenue jusqu'aux moines. Vue sous un aspect purement historique ou littéraire, la Bible n'est pas simplement un livre, mais un recueil de textes littéraires dont la rédaction s'étend sur plus d'un millénaire et dont les différents livres ne sont pas facilement repérables comme constituant un corpus unifié. Au contraire, des tensions visibles existent entre eux. C'est déjà le cas dans la Bible d'Israël, que nous, chrétiens, appelons l'Ancien Testament. Ça l'est plus encore quand nous, chrétiens, lions le Nouveau Testament et ses écrits à la Bible d'Israël en l'interprétant comme chemin vers le Christ. Avec raison, dans le Nouveau Testament, la Bible n'est pas de façon habituelle appelée « l'Écriture » mais « les Écritures » qui, cependant, seront ensuite considérées dans leur ensemble comme l'unique Parole de Dieu qui nous est adressée. Ce pluriel souligne déjà clairement que la Parole de Dieu nous parvient seulement à travers la parole humaine, à travers des paroles humaines, c'est-à-dire que Dieu nous parle seulement dans l'humanité des hommes, à travers leurs paroles et leur histoire. Cela signifie, ensuite, que l'aspect divin de la Parole et des paroles n'est pas immédiatement perceptible. Pour le dire de façon moderne : l'unité des livres bibliques et le caractère divin de leurs paroles ne sont pas saisissables d'un point de vue purement historique. L'élément historique se présente dans le multiple et l'humain. Ce qui explique la formulation d'un distique médiéval qui, à première vue, apparaît déconcertant : *Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cf. Augustin de Dacie, *Rotulus pugillaris*, I). La lettre enseigne les faits ; l'allégorie ce qu'il faut croire, c'est-à-dire l'interprétation christologique et pneumatique.

Nous pouvons exprimer tout cela d'une manière plus simple : l'Écriture a besoin de l'interprétation, et elle a besoin de la communauté où elle s'est formée et où elle est vécue. En elle seulement, elle a son unité et, en elle, se révèle le sens qui unifie le tout. Dit sous une autre forme : il existe des dimensions du sens de la Parole et des paroles qui se découvrent uniquement dans la communion vécue de cette Parole qui crée l'histoire. À travers la perception croissante de la pluralité de ses sens, la Parole n'est pas dévalorisée, mais elle apparaît, au contraire, dans toute sa grandeur et sa dignité. C'est pourquoi le « *Catéchisme de l'Église catholique* » peut affirmer avec raison que le christianisme n'est pas au sens classique seulement une religion du livre (cf. n. 108). Le christianisme perçoit dans les paroles la Parole, le *Logos* lui-même, qui déploie son mystère à travers cette multiplicité et la réalité d'une histoire humaine. Cette structure particulière de la Bible est un défi toujours nouveau posé à chaque génération. Selon sa nature, elle exclut tout ce qu'on appelle aujourd'hui « fondamentalisme ». La Parole de Dieu, en effet, n'est jamais simplement présente dans la seule littéralité du texte. Pour l'atteindre, il faut un dépassement et un processus de compréhension qui se laisse guider par le mouvement intérieur de l'ensemble des textes et, à partir de là, doit devenir également un processus vital. Ce n'est que dans l'unité dynamique de leur ensemble que les nombreux livres ne forment qu'un Livre. La Parole de Dieu et Son action dans le monde se révèlent seulement dans la parole et dans l'histoire humaines.

Le caractère crucial de ce thème est éclairé par les écrits de saint Paul. Il a exprimé de manière radicale ce que signifie le dépassement de la lettre et sa compréhension holistique, dans la phrase : « La lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Co 3, 6). Et encore : « Là où est l'Esprit..., là est la liberté » (2 Co 3, 17). Toutefois, la grandeur et l'ampleur de cette perception de la Parole biblique ne peut se comprendre que si l'on écoute saint Paul jusqu'au bout, en apprenant que cet Esprit libérateur a un nom et que, de ce fait, la liberté a une mesure intérieure : « Le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté » (2 Co 3, 17). L'Esprit qui rend libre ne se laisse pas réduire à l'idée ou à la vision personnelle de celui qui interprète. L'Esprit est Christ, et le Christ est le Seigneur qui nous montre le chemin. Avec cette parole sur l'Esprit et sur la liberté, un vaste horizon s'ouvre, mais en même temps, une limite claire est mise à l'arbitraire et à la subjectivité, limite qui oblige fortement l'individu tout comme la communauté et noue un lien supérieur à celui de la lettre du texte : le lien de l'intelligence et de l'amour. Cette tension entre le lien et la liberté, qui va bien au-delà du problème littéraire de l'interprétation de l'Écriture, a déterminé aussi la pensée et l'œuvre du monachisme et a profondément modelé la culture occidentale. Cette tension se présente à nouveau à notre génération comme un défi face aux deux pôles que sont, d'un côté, l'arbitraire subjectif, et de l'autre, le fanatisme fondamentaliste. Si la culture européenne d'aujourd'hui comprenait désormais la liberté comme l'absence totale de liens, cela serait fatal et favoriserait inévitablement le fanatisme et l'arbitraire. L'absence de liens et l'arbitraire ne sont pas la liberté, mais sa destruction.

En considérant « l'école du service du Seigneur » - comme Benoît appelait le monachisme -, nous avons jusque là porté notre attention prioritairement sur son orientation vers la parole, vers l'« *ora* ». Et, de fait, c'est à partir de là que se détermine l'ensemble de la vie monastique. Mais notre réflexion resterait incomplète, si nous ne fixions pas aussi notre regard, au moins brièvement, sur la deuxième composante du monachisme, désignée par le terme « *labora* ». Dans le monde grec, le travail physique était considéré comme l'œuvre des esclaves. Le sage, l'homme vraiment libre, se consacrait uniquement aux choses de l'esprit ; il abandonnait le travail physique, considéré comme une réalité inférieure, à ces hommes qui n'étaient pas supposés atteindre cette existence supérieure, celle de l'esprit. La tradition juive était très différente : tous les grands rabbins exerçaient parallèlement un métier artisanal. Paul, comme *rabbi* puis comme héraut de l'Évangile aux Gentils, était un fabricant de tentes et il gagnait sa vie par le travail de ses mains. Il n'était pas une exception, mais il se situait dans la tradition commune du rabbinisme. Le monachisme chrétien a accueilli cette tradition : le travail manuel en est un élément constitutif. Dans sa *Regula*, saint Benoît ne parle pas au sens strict de l'école, même si l'enseignement et l'apprentissage – comme nous l'avons vu – étaient acquis dans les faits ; en revanche, il parle explicitement, dans un chapitre de sa *Règle*, du travail (cf. chap. 48). Augustin avait fait de même en consacrant au travail des moines un livre particulier. Les chrétiens, s'inscrivant dans la tradition pratiquée depuis longtemps par le judaïsme, devaient, en outre, se sentir interpellés par la parole de Jésus dans l'*Évangile de Jean*, où il défendait son action le jour du shabbat : « Mon Père (...) est toujours à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (5, 17). Le monde gréco-romain ne connaissait aucun Dieu Créateur. La divinité suprême selon leur vision ne pouvait pas, pour ainsi dire, se salir les mains par la création de la matière. « L'ordonnement » du monde était le fait du démiurge, une divinité subordonnée. Le Dieu de la Bible est bien différent : Lui, l'Un, le Dieu vivant et vrai, est également le Créateur. Dieu travaille, il continue d'œuvrer dans et sur l'histoire des hommes. Et dans le Christ, il entre comme Personne dans l'enfantement laborieux de l'histoire. « Mon Père est toujours à l'œuvre et moi aussi je suis à l'œuvre ». Dieu Lui-même est le Créateur du monde, et la création n'est pas encore achevée. Dieu travaille, *ergázetai* ! C'est ainsi que le travail des hommes devait apparaître comme une expression particulière de leur ressemblance avec Dieu qui rend l'homme participant à l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde. Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables. L'originalité de cet ethos devrait cependant faire comprendre que le travail et la détermination de l'histoire par l'homme sont une collaboration avec le Créateur, qui ont en Lui leur mesure. Là où cette mesure vient à manquer et là où l'homme s'élève lui-même au rang de créateur déforme, la transformation du monde peut facilement aboutir à sa destruction.

Nous sommes partis de l'observation que, dans l'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes, l'attitude de fond des moines était le *quaerere Deum* - se mettre à la recherche de Dieu. C'est là, pourrions-nous dire, l'attitude vraiment philosophique : regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. Celui qui devenait moine, s'engageait sur un chemin élevé et long, il était néanmoins déjà en possession de la direction : la Parole de la Bible dans laquelle il écoutait Dieu parler. Dès lors, il devait s'efforcer de Le comprendre pour pouvoir aller à Lui. Ainsi, le cheminement des moines, tout en restant impossible à évaluer dans sa progression, s'effectuait au cœur de la Parole reçue. La quête des moines comprend déjà en soi, dans une certaine mesure, sa résolution. Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre. En d'autres termes, l'annonce de la Parole est nécessaire. Elle s'adresse à l'homme et forge en lui une conviction qui peut devenir vie. Afin que s'ouvre un chemin au cœur de la parole biblique en tant que Parole de Dieu, cette même Parole doit d'abord être annoncée ouvertement. L'expression classique de la nécessité pour la foi chrétienne de se rendre communicable aux autres se résume dans une phrase de la *Première Lettre de Pierre*, que la théologie médiévale regardait comme le fondement biblique du travail des théologiens : « Vous devez toujours être prêts à vous expliquer devant tous ceux qui vous demandent de rendre compte (*logos*) de l'espérance qui est en vous » (3, 15). (Le *Logos*, la raison de l'espérance doit devenir apo-logie, doit devenir réponse). De fait, les chrétiens de l'Église naissante ne considéraient pas leur annonce missionnaire comme une propagande qui devait servir à augmenter l'importance de leur groupe, mais comme une nécessité intrinsèque qui dérivait de la nature de leur foi. Le Dieu en qui ils croyaient était le Dieu de tous, le Dieu Un et Vrai qui s'était fait connaître au cours de l'histoire d'Israël et, finalement, à travers son Fils, apportant ainsi la réponse qui concernait tous les hommes et, qu'au plus profond d'eux-mêmes, tous attendent. L'universalité de Dieu et l'universalité de la raison ouverte à Lui constituaient pour eux la motivation et, à la fois, le devoir de l'annonce. Pour eux, la foi ne dépendait pas des

habitudes culturelles, qui sont diverses selon les peuples, mais relevait du domaine de la vérité qui concerne, de manière égale, tous les hommes.

Le schéma fondamental de l'annonce chrétienne *ad extra* - aux hommes qui, par leurs questionnements, sont en recherche – se dessine dans le discours de saint Paul à l'Aréopage. N'oublions pas qu'à cette époque, l'Aréopage n'était pas une sorte d'académie où les esprits les plus savants se rencontraient pour discuter sur les sujets les plus élevés, mais un tribunal qui était compétent en matière de religion et qui devait s'opposer à l'intrusion de religions étrangères. C'est précisément ce dont on accuse Paul : « On dirait un prêcheur de divinités étrangères » (*Ac 17, 18*). Ce à quoi Paul réplique : « J'ai trouvé chez vous un autel portant cette inscription : "Au dieu inconnu". Or, ce que vous vénerez sans le connaître, je viens vous l'annoncer » (cf. *17, 23*). Paul n'annonce pas des dieux inconnus. Il annonce Celui que les hommes ignorent et pourtant connaissent : l'Inconnu-Connu. C'est Celui qu'ils cherchent, et dont, au fond, ils ont connaissance et qui est cependant l'Inconnu et l'Inconnaissable. Au plus profond, la pensée et le sentiment humains savent de quelque manière que Dieu doit exister et qu'à l'origine de toutes choses, il doit y avoir non pas l'irrationalité, mais la Raison créatrice, non pas le hasard aveugle, mais la liberté. Toutefois, bien que tous les hommes le sachent d'une certaine façon – comme Paul le souligne dans la *Lettre aux Romains* (1, 21) – cette connaissance demeure ambiguë : un Dieu seulement pensé et élaboré par l'esprit humain n'est pas le vrai Dieu. Si Lui ne se montre pas, quoi que nous fassions, nous ne parvenons pas pleinement jusqu'à Lui. La nouveauté de l'annonce chrétienne c'est la possibilité de dire maintenant à tous les peuples : Il s'est montré, Lui personnellement. Et à présent, le chemin qui mène à Lui est ouvert. La nouveauté de l'annonce chrétienne ne réside pas dans une pensée, mais dans un fait : Dieu s'est révélé. Ce n'est pas un fait nu mais un fait qui, lui-même, est *Logos* – présence de la Raison éternelle dans notre chair. *Verbum caro factum est* (*Jn 1, 14*) : il en est vraiment ainsi en réalité, à présent, le *Logos* est là, le *Logos* est présent au milieu de nous. C'est un fait rationnel. Cependant, l'humilité de la raison sera toujours nécessaire pour pouvoir l'accueillir. Il faut l'humilité de l'homme pour répondre à l'humilité de Dieu.

Sous de nombreux aspects, la situation actuelle est différente de celle que Paul a rencontrée à Athènes, mais, tout en étant différente, elle est aussi, en de nombreux points, très analogue. Nos villes ne sont plus remplies d'autels et d'images représentant de multiples divinités. Pour beaucoup, Dieu est vraiment devenu le grand Inconnu. Malgré tout, comme jadis où derrière les nombreuses représentations des dieux était cachée et présente la question du Dieu inconnu, de même, aujourd'hui, l'actuelle absence de Dieu est aussi tacitement hantée par la question qui Le concerne. *Quaerere Deum* – chercher Dieu et se laisser trouver par Lui : cela n'est pas moins nécessaire aujourd'hui que par le passé. Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.

Merci beaucoup.

[01411-03.02] [Texte original: Français]

TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA

Signor Cardinale,
Signora Ministro della Cultura,
Signor Sindaco,
Signor Cancelliere dell'Institut de France,
cari amici!

Grazie, Signor Cardinale, per le Sue parole gentili. Ci troviamo in un luogo storico, edificato dai figli di san Bernardo di Clairvaux e che il Suo grande predecessore, il compianto Cardinale Jean-Marie Lustiger, ha voluto come centro di dialogo tra la Sapienza cristiana e le correnti culturali intellettuali e artistiche dell'attuale società. Saluto in modo particolare la Signora Ministro della Cultura che rappresenta il Governo, così come il Signor Giscard d'Estaing e il Signor Chirac. Rivolgo ugualmente il mio saluto ai Ministri presenti, ai rappresentanti

dell'Unesco, al Signor Sindaco di Parigi e a tutte le altre Autorità. Non voglio dimenticare i miei colleghi dell'Institut de France, i quali conoscono la considerazione che nutro nei loro confronti. Ringrazio il Principe de Broglie per le sue cordiali parole. Ci rivedremo domani mattina. Ringrazio i delegati della comunità musulmana francese per aver accettato di partecipare a questo incontro: rivolgo loro i miei migliori auguri per il ramadan in corso. Il mio caloroso saluto va ora naturalmente all'insieme del multiforme mondo della cultura, che voi, cari invitati, rappresentate così degnamente.

Vorrei parlarvi stasera delle origini della teologia occidentale e delle radici della cultura europea. Ho ricordato all'inizio che il luogo in cui ci troviamo è in qualche modo emblematico. È infatti legato alla cultura monastica, giacché qui hanno vissuto giovani monaci, impegnati ad introdursi in una comprensione più profonda della loro chiamata e a vivere meglio la loro missione. È questa un'esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incontriamo soltanto un mondo ormai passato? Per rispondere, dobbiamo riflettere un momento sulla natura dello stesso monachesimo occidentale. Di che cosa si trattava allora? In base alla storia degli effetti del monachesimo possiamo dire che, nel grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi, i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento ad essi, veniva formata passo passo una nuova cultura. Ma come avveniva questo? Quale era la motivazione delle persone che in questi luoghi si riunivano? Che intenzioni avevano? Come hanno vissuto?

Innanzitutto e per prima cosa si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare. Il loro obiettivo era: *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio. Dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. Si dice che erano orientati in modo "escatologico". Ma ciò non è da intendere in senso cronologico, come se guardassero verso la fine del mondo o verso la propria morte, ma in un senso esistenziale: dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo. *Quaerere Deum*: poiché erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla. Questa via era la sua Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini. La ricerca di Dio richiede quindi per intrinseca esigenza una cultura della parola o, come si esprime Jean Leclercq : nel monachesimo occidentale, escatologia e grammatica sono interiormente connesse l'una con l'altra (cfr *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, p.14). Il desiderio di Dio, *le desir de Dieu*, include *l'amour des lettres*, l'amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni. Poiché nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui, bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua, a comprenderla nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi. Così, proprio a causa della ricerca di Dio, diventano importanti le scienze profane che ci indicano le vie verso la lingua. Poiché la ricerca di Dio esige la cultura della parola, fa parte del monastero la biblioteca che indica le vie verso la parola. Per lo stesso motivo ne fa parte anche la scuola, nella quale le vie vengono aperte concretamente. Benedetto chiama il monastero una *dominici servitii schola*. Il monastero serve alla *eruditio*, alla formazione e all'erudizione dell'uomo – una formazione con l'obiettivo ultimo che l'uomo impari a servire Dio. Ma questo comporta proprio anche la formazione della ragione, l'erudizione, in base alla quale l'uomo impara a percepire, in mezzo alle parole, la Parola.

Per avere la piena visione della cultura della parola, che appartiene all'essenza della ricerca di Dio, dobbiamo fare un altro passo. La Parola che apre la via della ricerca di Dio ed è essa stessa questa via, è una Parola che riguarda la comunità. Certo, essa trafigge il cuore di ciascun singolo (cfr *At 2*, 37). Gregorio Magno descrive questo come una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio (cfr Leclercq, *ibid.*, p.35). Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri. La Parola non conduce a una via solo individuale di un'immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede. E per questo bisogna non solo riflettere sulla Parola, ma anche leggerla in modo giusto. Come nella scuola rabbinica, così anche tra i monaci il leggere stesso compiuto dal singolo è al contempo un atto corporeo. "Se, tuttavia, *legere* e *lectio* vengono usati senza un attributo esplicativo, indicano per lo più un'attività che, come il cantare e lo scrivere, comprende l'intero corpo e l'intero spirito", dice al riguardo Jean Leclercq (*ibid.*, p.21).

E ancora c'è da fare un altro passo. La Parola di Dio introduce noi stessi nel colloquio con Dio. Il Dio che parla nella Bibbia ci insegna come noi possiamo parlare con Lui. Specialmente nel *Libro dei Salmi* Egli ci dà le parole con cui possiamo rivolgerci a Lui, portare la nostra vita con i suoi alti e bassi nel colloquio davanti a Lui, trasformando così la vita stessa in un movimento verso di Lui. I *Salmi* contengono ripetutamente delle istruzioni anche sul come devono essere cantati ed accompagnati con strumenti musicali. Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica. Due canti della liturgia cristiana derivano da testi biblici che li pongono sulle labbra degli Angeli: il *Gloria*, che è cantato dagli Angeli alla nascita di Gesù, e il *Sanctus*, che secondo *Isaia* 6 è l'acclamazione dei Serafini che stanno nell'immediata vicinanza di Dio. Alla luce di ciò la Liturgia cristiana è invito a cantare insieme agli Angeli e a portare così la parola alla sua destinazione più alta. Sentiamo in questo contesto ancora una volta Jean Leclercq: "I monaci dovevano trovare delle melodie che traducevano in suoni l'adesione dell'uomo redento ai misteri che egli celebra. I pochi capitelli di Cluny, che si sono conservati fino ai nostri giorni, mostrano così i simboli cristologici dei singoli toni" (cfr *ibid.* p.229).

In Benedetto, per la preghiera e per il canto dei monaci vale come regola determinante la parola del *Salmo*: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – davanti agli angeli voglio cantare a Te, Signore (cfr 138,1). Qui si esprime la consapevolezza di cantare nella preghiera comunitaria in presenza di tutta la corte celeste e di essere quindi esposti al criterio supremo: di pregare e di cantare in maniera da potersi unire alla musica degli Spiriti sublimi, che erano considerati gli autori dell'armonia del cosmo, della musica delle sfere. Partendo da ciò, si può capire la serietà di una meditazione di san Bernardo di Chiaravalle, che usa una parola di tradizione platonica trasmessa da Agostino per giudicare il canto brutto dei monaci, che ovviamente per lui non era affatto un piccolo incidente, in fondo secondario. Egli qualifica la confusione di un canto mal eseguito come un precipitare nella "zona della dissimilitudine" – nella *regio dissimilitudinis*. Agostino aveva preso questa parola dalla filosofia platonica per caratterizzare il suo stato interiore prima della conversione (cfr Confess. VII, 10.16): l'uomo, che è creato a somiglianza di Dio, precipita in conseguenza del suo abbandono di Dio nella "zona della dissimilitudine" – in una lontananza da Dio nella quale non Lo rispecchia più e così diventa dissimile non solo da Dio, ma anche da se stesso, dal vero essere uomo. È certamente drastico se Bernardo, per qualificare i canti mal eseguiti dei monaci, usa questa parola, che indica la caduta dell'uomo lontano da se stesso. Ma dimostra anche come egli prenda la cosa sul serio. Dimostra che la cultura del canto è anche cultura dell'essere e che i monaci con il loro pregare e cantare devono corrispondere alla grandezza della Parola loro affidata, alla sua esigenza di vera bellezza. Da questa esigenza intrinseca del parlare con Dio e del cantarLo con le parole donate da Lui stesso è nata la grande musica occidentale. Non si trattava di una "creatività" privata, in cui l'individuo erige un monumento a se stesso, prendendo come criterio essenzialmente la rappresentazione del proprio io. Si trattava piuttosto di riconoscere attentamente con gli "orecchi del cuore" le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell'uomo, e trovare così la musica degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell'uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità.

Per capire in qualche modo la cultura della parola, che nel monachesimo occidentale si è sviluppata dalla ricerca di Dio, partendo dall'interno, occorre finalmente fare almeno un breve cenno alla particolarità del Libro o dei Libri in cui questa Parola è venuta incontro ai monaci. La Bibbia, vista sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui stesura si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un'unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all'interno della Bibbia di Israele, che noi cristiani chiamiamo l'Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, con buona ragione, la Bibbia normalmente non viene qualificata come "la Scrittura", ma come "le Scritture" che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica Parola di Dio rivolta a noi. Ma già questo plurale rende evidente che qui la Parola di Dio ci raggiunge soltanto attraverso la parola umana, attraverso le parole umane, che cioè Dio parla a noi solo attraverso gli uomini, mediante le loro parole e la loro storia. Questo, a sua volta, significa che l'aspetto divino della Parola e delle parole non è semplicemente ovvio. Detto in espressioni moderne: l'unità dei libri biblici e il carattere divino delle loro parole non sono, da un punto di vista puramente storico, afferrabili. L'elemento storico è la molteplicità e l'umanità. Da qui si comprende la formulazione di un distico medioevale che, a prima vista, sembra sconcertante: "*Littera gesta docet – quid credas allegoria...*" (cfr Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I). La lettera mostra i fatti; ciò che devi credere lo dice l'allegoria, cioè l'interpretazione cristologica e pneumatica.

Possiamo esprimere tutto ciò anche in modo più semplice: la Scrittura ha bisogno dell'interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia. Mediante la crescente percezione delle diverse dimensioni del senso, la Parola non viene svalutata, ma appare, anzi, in tutta la sua grandezza e dignità. Per questo il "*Catechismo della Chiesa Cattolica*" con buona ragione può dire che il cristianesimo non è semplicemente una religione del libro nel senso classico (cfr n. 108). Il cristianesimo percepisce nelle parole la Parola, il *Logos* stesso, che estende il suo mistero attraverso tale molteplicità e la realtà di una storia umana. Questa struttura particolare della Bibbia è una sfida sempre nuova per ogni generazione. Secondo la sua natura essa esclude tutto ciò che oggi viene chiamato fondamentalismo. La Parola di Dio stesso, infatti, non è mai presente già nella semplice letteralità del testo. Per raggiungerla occorre un trascendimento e un processo di comprensione, che si lascia guidare dal movimento interiore dell'insieme e perciò deve diventare anche un processo di vita. Sempre e solo nell'unità dinamica dell'insieme i molti libri formano un Libro, si rivelano nella parola e nella storia umane la Parola di Dio e l'agire di Dio nel mondo.

Tutta la drammaticità di questo tema viene illuminata negli scritti di san Paolo. Che cosa significhi il trascendimento della lettera e la sua comprensione unicamente a partire dall'insieme, egli l'ha espresso in modo drastico nella frase: "La lettera uccide, lo Spirito dà vita" (2 Cor 3,6). E ancora: "Dove c'è lo Spirito ... c'è libertà" (2 Cor 3,17). La grandezza e la vastità di tale visione della Parola biblica, tuttavia, si può comprendere solo se si ascolta Paolo fino in fondo e si apprende allora che questo Spirito liberatore ha un nome e che la libertà ha quindi una misura interiore: "Il Signore è lo Spirito, e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3,17). Lo Spirito liberatore non è semplicemente la propria idea, la visione personale di chi interpreta. Lo Spirito è Cristo, e Cristo è il Signore che ci indica la strada. Con la parola sullo Spirito e sulla libertà si schiude un vasto orizzonte, ma allo stesso tempo si pone un chiaro limite all'arbitrio e alla soggettività, un limite che obbliga in maniera inequivocabile il singolo come la comunità e crea un legame superiore a quello della lettera: il legame dell'intelletto e dell'amore. Questa tensione tra legame e libertà, che va ben oltre il problema letterario dell'interpretazione della Scrittura, ha determinato anche il pensiero e l'operare del monachesimo e ha profondamente plasmato la cultura occidentale. Essa si pone nuovamente anche alla nostra generazione come sfida di fronte ai poli dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra. Sarebbe fatale, se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio. Mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione.

Nella considerazione sulla "scuola del servizio divino" – come Benedetto chiamava il monachesimo – abbiamo fino a questo punto rivolto la nostra attenzione solo al suo orientamento verso la parola, verso l' "*ora*". E di fatto è a partire da ciò che viene determinata la direzione dell'insieme della vita monastica. Ma la nostra riflessione rimarrebbe incompleta, se non fissassimo il nostro sguardo almeno brevemente anche sulla seconda componente del monachesimo, quella descritta col "*labora*". Nel mondo greco il lavoro fisico era considerato l'impegno dei servi. Il saggio, l'uomo veramente libero si dedicava unicamente alle cose spirituali; lasciava il lavoro fisico come qualcosa di inferiore a quegli uomini che non sono capaci di questa esistenza superiore nel mondo dello spirito. Assolutamente diversa era la tradizione giudaica: tutti i grandi rabbi esercitavano allo stesso tempo anche una professione artigianale. Paolo che, come rabbi e poi come annunciatore del Vangelo ai gentili, era anche tessitore di tende e si guadagnava la vita con il lavoro delle proprie mani, non costituisce un'eccezione, ma sta nella comune tradizione del rabinismo. Il monachesimo ha accolto questa tradizione; il lavoro manuale è parte costitutiva del monachesimo cristiano. San Benedetto parla nella sua *Regola* non propriamente della scuola, anche se l'insegnamento e l'apprendimento – come abbiamo visto – in essa erano cose praticamente scontate. Parla però esplicitamente, in un capitolo della sua *Regola*, del lavoro (cfr cap.48). Altrettanto fa Agostino che al lavoro dei monaci ha dedicato un libro particolare. I cristiani, che con ciò continuavano nella tradizione da tempo praticata dal giudaismo, dovevano inoltre sentirsi chiamati in causa dalla parola di Gesù nel *Vangelo di Giovanni*, con la quale Egli difendeva il suo operare in giorno di Sabato: "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero" (5, 17). Il mondo greco-romano non conosceva alcun Dio Creatore; la divinità suprema, secondo la loro visione, non poteva, per così dire, sporcarsi le mani con la creazione della materia. Il "costruire" il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata. Ben diverso il Dio cristiano: Egli, l'Uno, il vero e unico Dio, è anche il Creatore. Dio lavora; continua a lavorare nella e sulla storia degli uomini. In Cristo Egli entra come Persona nel lavoro faticoso della storia. "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero". Dio

stesso è il Creatore del mondo, e la creazione non è ancora finita. Dio lavora, *ergázetai*. Così il lavorare degli uomini doveva apparire come un'espressione particolare della loro somiglianza con Dio e l'uomo, in questo modo, ha facoltà e può partecipare all'operare di Dio nella creazione del mondo. Del monachesimo fa parte, insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo ethos e la sua formazione del mondo sono impensabili. Questo ethos dovrebbe però includere la volontà di far sì che il lavoro e la determinazione della storia da parte dell'uomo siano un collaborare con il Creatore, prendendo da Lui la misura. Dove questa misura viene a mancare e l'uomo eleva se stesso a creatore deiforme, la formazione del mondo può facilmente trasformarsi nella sua distruzione.

Siamo partiti dall'osservazione che, nel crollo di vecchi ordini e sicurezze, l'atteggiamento di fondo dei monaci era il *quaerere Deum* – mettersi alla ricerca di Dio. Potremmo dire che questo è l'atteggiamento veramente filosofico: guardare oltre le cose penultime e mettersi in ricerca di quelle ultime, vere. Chi si faceva monaco, s'incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione: la Parola della Bibbia nella quale sentiva parlare Dio stesso. Ora doveva cercare di comprenderLo, per poter andare verso di Lui. Così il cammino dei monaci, pur rimanendo non misurabile nella lunghezza, si svolge ormai all'interno della Parola accolta. Il cercare dei monaci, sotto certi aspetti, porta in se stesso già un trovare. Occorre dunque, affinché questo cercare sia reso possibile, che in precedenza esista già un primo movimento che non solo susciti la volontà di cercare, ma renda anche credibile che in questa Parola sia nascosta la via – o meglio: che in questa Parola Dio stesso si faccia incontro agli uomini e perciò gli uomini attraverso di essa possano raggiungere Dio. Con altre parole: deve esserci l'annuncio che si rivolge all'uomo creando così in lui una convinzione che può trasformarsi in vita. Affinché si apra una via verso il cuore della Parola biblica quale Parola di Dio, questa stessa Parola deve prima essere annunciata verso l'esterno. L'espressione classica di questa necessità della fede cristiana di rendersi comunicabile agli altri è una frase della *Prima Lettera di Pietro*, che nella teologia medievale era considerata la ragione biblica per il lavoro dei teologi: "Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi" (3, 15) (Il *Logos*, la ragione della speranza, deve diventare *apologia*, deve diventare risposta). Di fatto, i cristiani della Chiesa nascente non hanno considerato il loro annuncio missionario come una propaganda, che doveva servire ad aumentare il proprio gruppo, ma come una necessità intrinseca che derivava dalla natura della loro fede: il Dio nel quale credevano era il Dio di tutti, il Dio uno e vero che si era mostrato nella storia d'Israele e infine nel suo Figlio, dando con ciò la risposta che riguardava tutti e che, nel loro intimo, tutti gli uomini attendono. L'universalità di Dio e l'universalità della ragione aperta verso di Lui costituivano per loro la motivazione e insieme il dovere dell'annuncio. Per loro la fede non apparteneva alla consuetudine culturale, che a seconda dei popoli è diversa, ma all'ambito della verità che riguarda ugualmente tutti.

Lo schema fondamentale dell'annuncio cristiano "verso l'esterno" – agli uomini che, con le loro domande, sono in ricerca – si trova nel discorso di san Paolo all'Areopago. Teniamo presente, in questo contesto, che l'Areopago non era una specie di accademia, dove gli ingegni più illustri s'incontravano per la discussione sulle cose sublimi, ma un tribunale che aveva la competenza in materia di religione e doveva opporsi all'importazione di religioni straniere. È proprio questa l'accusa contro Paolo: "Sembra essere un annunziatore di divinità straniere" (At 17, 18). A ciò Paolo replica: "Ho trovato presso di voi un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio" (cfr 17, 23). Paolo non annuncia dei ignoti. Egli annuncia Colui che gli uomini ignorano, eppure conoscono: l'Ignoto-Conosciuto; Colui che cercano, di cui, in fondo, hanno conoscenza e che, tuttavia, è l'Ignoto e l'Inconoscibile. Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere. Che all'origine di tutte le cose deve esserci non l'irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo – come Paolo sottolinea nella *Lettera ai Romani* (1, 21) – questo sapere rimane irreali: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell'annuncio cristiano non consiste in un pensiero ma in un fatto: Egli si è mostrato. Ma questo non è un fatto cieco, ma un fatto che, esso stesso, è *Logos* – presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): proprio così nel fatto ora c'è il *Logos*, il *Logos* presente in mezzo a noi. Il fatto è ragionevole. Certamente occorre sempre l'umiltà della ragione per poter accoglierlo; occorre l'umiltà dell'uomo che risponde all'umiltà di Dio.

La nostra situazione di oggi, sotto molti aspetti, è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma, pur nella

differenza, tuttavia, in molte cose anche assai analoga. Le nostre città non sono più piene di are ed immagini di molteplici divinità. Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto. Ma come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati. Una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda circa Dio, sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarLo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura.

[01411-01.02] [Testo originale: Francese]

TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE

Your Eminence,
Madam Minister of Culture,
Mr Mayor,
Mr Chancellor of the French Institute,
Dear Friends!

I thank you, Your Eminence, for your kind words. We are gathered in a historic place, built by the spiritual sons of Saint Bernard of Clairvaux, and which Your venerable predecessor, the late Cardinal Jean-Marie Lustiger, desired to be a centre of dialogue between Christian Wisdom and the cultural, intellectual, and artistic currents of contemporary society. In particular, I greet the Minister of Culture, who is here representing the Government, together with Mr Giscard d'Estaing and Mr Jacques Chirac. I likewise greet all the Ministers present, the Representatives of UNESCO, the Mayor of Paris, and all other Authorities in attendance. I do not want to forget my colleagues from the French Institute, who are well aware of my regard for them. I thank the Prince of Broglie for his cordial words. We shall see each other again tomorrow morning. I thank the delegates of the French Islamic community for having accepted the invitation to participate in this meeting: I convey to them by best wishes for the holy season of Ramadan already underway. Of course, I extend warm greetings to the entire, multifaceted world of culture, which you, dear guests, so worthily represent.

I would like to speak with you this evening of the origins of western theology and the roots of European culture. I began by recalling that the place in which we are gathered is in a certain way emblematic. It is in fact a place tied to monastic culture, insofar as young monks came to live here in order to learn to understand their vocation more deeply and to be more faithful to their mission. We are in a place that is associated with the culture of monasticism. Does this still have something to say to us today, or are we merely encountering the world of the past? In order to answer this question, we must consider for a moment the nature of Western monasticism itself. What was it about? From the perspective of monasticism's historical influence, we could say that, amid the great cultural upheaval resulting from migrations of peoples and the emerging new political configurations, the monasteries were the places where the treasures of ancient culture survived, and where at the same time a new culture slowly took shape out of the old. But how did it happen? What motivated men to come together to these places? What did they want? How did they live?

First and foremost, it must be frankly admitted straight away that it was not their intention to create a culture nor even to preserve a culture from the past. Their motivation was much more basic. Their goal was: *quaerere Deum*. Amid the confusion of the times, in which nothing seemed permanent, they wanted to do the essential – to make an effort to find what was perennially valid and lasting, life itself. They were searching for God. They wanted to go from the inessential to the essential, to the only truly important and reliable thing there is. It is sometimes said that they were "eschatologically" oriented. But this is not to be understood in a temporal sense, as if they were looking ahead to the end of the world or to their own death, but in an existential sense: they were seeking the definitive behind the provisional. *Quaerere Deum*: because they were Christians, this was not an expedition into a trackless wilderness, a search leading them into total darkness. God himself had provided signposts, indeed he had marked out a path which was theirs to find and to follow. This path was his word, which had been disclosed to men in the books of the sacred Scriptures. Thus, by inner necessity, the search for God

demands a culture of the word or – as Jean Leclercq put it: eschatology and grammar are intimately connected with one another in Western monasticism (cf. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*). The longing for God, the *désir de Dieu*, includes *amour des lettres*, love of the word, exploration of all its dimensions. Because in the biblical word God comes towards us and we towards him, we must learn to penetrate the secret of language, to understand it in its construction and in the manner of its expression. Thus it is through the search for God that the secular sciences take on their importance, sciences which show us the path towards language. Because the search for God required the culture of the word, it was appropriate that the monastery should have a library, pointing out pathways to the word. It was also appropriate to have a school, in which these pathways could be opened up. Benedict calls the monastery a *dominici servitii schola*. The monastery serves *eruditio*, the formation and education of man – a formation whose ultimate aim is that man should learn how to serve God. But it also includes the formation of reason – education – through which man learns to perceive, in the midst of words, the Word itself.

Yet in order to have a full vision of the culture of the word, which essentially pertains to the search for God, we must take a further step. The Word which opens the path of that search, and is to be identified with this path, is a shared word. True, it pierces every individual to the heart (cf. *Acts 2:37*). Gregory the Great describes this a sharp stabbing pain, which tears open our sleeping soul and awakens us, making us attentive to the essential reality, to God (cf. Leclercq, p. 35). But in the process, it also makes us attentive to one another. The word does not lead to a purely individual path of mystical immersion, but to the pilgrim fellowship of faith. And so this word must not only be pondered, but also correctly read. As in the rabbinic schools, so too with the monks, reading by the individual is at the same time a corporate activity. "But if *legere* and *lectio* are used without an explanatory note, then they designate for the most part an activity which, like singing and writing, engages the whole body and the whole spirit", says Jean Leclercq on the subject (*ibid.*, 21).

And once again, a further step is needed. We ourselves are brought into conversation with God by the word of God. The God who speaks in the Bible teaches us how to speak with him ourselves. Particularly in the book of Psalms, he gives us the words with which we can address him, with which we can bring our life, with all its highpoints and lowpoints, into conversation with him, so that life itself thereby becomes a movement towards him. The psalms also contain frequent instructions about how they should be sung and accompanied by instruments. For prayer that issues from the word of God, speech is not enough: music is required. Two chants from the Christian liturgy come from biblical texts in which they are placed on the lips of angels: the Gloria, which is sung by the angels at the birth of Jesus, and the Sanctus, which according to *Isaiah 6* is the cry of the seraphim who stand directly before God. Christian worship is therefore an invitation to sing with the angels, and thus to lead the word to its highest destination. Once again, Jean Leclercq says on this subject: "The monks had to find melodies which translate into music the acceptance by redeemed man of the mysteries that he celebrates. The few surviving *capitula* from Cluny thus show the Christological symbols of the individual modes" (cf. *ibid.* p. 229).

For Benedict, the words of the *Psalm: coram angelis psallam Tibi, Domine* – in the presence of the angels, I will sing your praise (cf. 138:1) – are the decisive rule governing the prayer and chant of the monks. What this expresses is the awareness that in communal prayer one is singing in the presence of the entire heavenly court, and is thereby measured according to the very highest standards: that one is praying and singing in such a way as to harmonize with the music of the noble spirits who were considered the originators of the harmony of the cosmos, the music of the spheres. From this perspective one can understand the seriousness of a remark by Saint Bernard of Clairvaux, who used an expression from the Platonic tradition handed down by Augustine, to pass judgement on the poor singing of monks, which for him was evidently very far from being a mishap of only minor importance. He describes the confusion resulting from a poorly executed chant as a falling into the "zone of dissimilarity" – the *regio dissimilitudinis*. Augustine had borrowed this phrase from Platonic philosophy, in order to designate his condition prior to conversion (cf. *Confessions*, VII, 10.16): man, who is created in God's likeness, falls in his godforsakenness into the "zone of dissimilarity" – into a remoteness from God, in which he no longer reflects him, and so has become dissimilar not only to God, but to himself, to what being human truly is. Bernard is certainly putting it strongly when he uses this phrase, which indicates man's falling away from himself, to describe bad singing by monks. But it shows how seriously he viewed the matter. It shows that the culture of singing is also the culture of being, and that the monks have to pray and sing in a manner commensurate with the grandeur of the word handed down to them, with its claim on true beauty. This intrinsic

requirement of speaking with God and singing of him with words he himself has given, is what gave rise to the great tradition of Western music. It was not a form of private "creativity", in which the individual leaves a memorial to himself and makes self-representation his essential criterion. Rather it is about vigilantly recognizing with the "ears of the heart" the inner laws of the music of creation, the archetypes of music that the Creator built into his world and into men, and thus discovering music that is worthy of God, and at the same time truly worthy of man, music whose worthiness resounds in purity.

In order to understand to some degree the culture of the word, which developed deep within Western monasticism from the search for God, we need to touch at least briefly on the particular character of the book, or rather books, in which the monks encountered this word. The Bible, considered from a purely historical and literary perspective, is not simply a book, but a collection of literary texts which were redacted over the course of more than a thousand years, and in which the inner unity of the individual books is not immediately apparent. On the contrary, there are visible tensions between them. This is already the case within the Bible of Israel, which we Christians call the Old Testament. It is only rectified when we as Christians link the New Testament writings as, so to speak, a hermeneutical key with the Bible of Israel, and so understand the latter as the journey towards Christ. With good reason, the New Testament generally designates the Bible not as "the Scripture" but as "the Scriptures", which, when taken together, are naturally then regarded as the one word of God to us. But the use of this plural makes it quite clear that the word of God only comes to us through the human word and through human words, that God only speaks to us through the humanity of human agents, through their words and their history. This means again that the divine element in the word and in the words is not self-evident. To say this in a modern way: the unity of the biblical books and the divine character of their words cannot be grasped by purely historical methods. The historical element is seen in the multiplicity and the humanity. From this perspective one can understand the formulation of a medieval couplet that at first sight appears rather disconcerting: *littera gesta docet – quid credas allegoria ...* (cf. Augustine of Dacia, *Rotulus pugillariorum*, l). The letter indicates the facts; what you have to believe is indicated by allegory, that is to say, by Christological and pneumatological exegesis.

We may put it even more simply: Scripture requires exegesis, and it requires the context of the community in which it came to birth and in which it is lived. This is where its unity is to be found, and here too its unifying meaning is opened up. To put it yet another way: there are dimensions of meaning in the word and in words which only come to light within the living community of this history-generating word. Through the growing realization of the different layers of meaning, the word is not devalued, but in fact appears in its full grandeur and dignity. Therefore the Catechism of the Catholic Church can rightly say that Christianity does not simply represent a religion of the book in the classical sense (cf. par. 108). It perceives in the words *the Word*, the *Logos* itself, which spreads its mystery through this multiplicity and the reality of a human history. This particular structure of the Bible issues a constantly new challenge to every generation. It excludes by its nature everything that today is known as fundamentalism. In effect, the word of God can never simply be equated with the letter of the text. To attain to it involves a transcending and a process of understanding, led by the inner movement of the whole and hence it also has to become a process of living. Only within the dynamic unity of the whole are the many books *one* book. The Word of God and his action in the world are revealed only in the word and history of human beings.

The whole drama of this topic is illuminated in the writings of Saint Paul. What is meant by the transcending of the letter and understanding it solely from the perspective of the whole, he forcefully expressed as follows: "The letter kills, but the Spirit gives life" (2 Cor 3:6). And he continues: "Where the Spirit is ... there is freedom (cf. 2 Cor 3:17). But one can only understand the greatness and breadth of this vision of the biblical word if one listens closely to Paul and then discovers that this liberating Spirit has a name, and hence that freedom has an inner criterion: "The Lord is the Spirit. Where the Spirit is ... there is freedom" (2 Cor 3:17). The liberating Spirit is not simply the exegete's own idea, the exegete's own vision. The Spirit is Christ, and Christ is the Lord who shows us the way. With the word of Spirit and of freedom, a further horizon opens up, but at the same time a clear limit is placed upon arbitrariness and subjectivity, which unequivocally binds both the individual and the community and brings about a new, higher obligation than that of the letter: namely, the obligation of insight and love. This tension between obligation and freedom, which extends far beyond the literary problem of scriptural exegesis, has also determined the thinking and acting of monasticism and has deeply marked Western culture. This tension presents itself anew as a challenge for our own generation as we face two poles: on the one hand, subjective arbitrariness, and on the other, fundamentalist fanaticism. It would be a disaster if today's European

culture could only conceive freedom as absence of obligation, which would inevitably play into the hands of fanaticism and arbitrariness. Absence of obligation and arbitrariness do not signify freedom, but its destruction.

Thus far in our consideration of the "school of God's service", as Benedict describes monasticism, we have examined only its orientation towards the word – towards the "*ora*". Indeed, this is the starting point that sets the direction for the entire monastic life. But our consideration would remain incomplete if we did not also at least briefly glance at the second component of monasticism, indicated by the "*labora*". In the Greek world, manual labour was considered something for slaves. Only the wise man, the one who is truly free, devotes himself to the things of the spirit; he views manual labour as somehow beneath him, and leaves it to people who are not suited to this higher existence in the world of the spirit. The Jewish tradition was quite different: all the great rabbis practised at the same time some form of handcraft. Paul, who as a Rabbi and then as a preacher of the Gospel to the Gentile world was also a tent-maker and earned his living with the work of his own hands, is no exception here, but stands within the common tradition of the rabbinate. Monasticism took up this tradition; manual work is a constitutive element of Christian monasticism. In his *Regula*, Saint Benedict does not speak specifically about schools, although in practice, he presupposes teaching and learning, as we have seen. However, in one chapter of his Rule, he does speak explicitly about work (cf. Chap. 48). And so does Augustine, who dedicated a book of his own to monastic work. Christians, who thus continued in the tradition previously established by Judaism, must have felt further vindicated by Jesus's saying in Saint John's Gospel, in defence of his activity on the Sabbath: "My Father is working still, and I am working" (5:17). The Graeco-Roman world did not have a creator God; according to its vision, the highest divinity could not, as it were, dirty his hands in the business of creating matter. The "making" of the world was the work of the Demiurge, a lower deity. The Christian God is different: he, the one, real and only God, is also the Creator. God is working; he continues working in and on human history. In Christ, he enters personally into the laborious work of history. "My Father is working still, and I am working." God himself is the Creator of the world, and creation is not yet finished. God works, *ergázetai*! Thus human work was now seen as a special form of human resemblance to God, as a way in which man can and may share in God's activity as creator of the world. Monasticism involves not only a culture of the word, but also a culture of work, without which the emergence of Europe, its ethos and its influence on the world would be unthinkable. Naturally, this ethos had to include the idea that human work and shaping of history is understood as sharing in the work of the Creator, and must be evaluated in those terms. Where such evaluation is lacking, where man arrogates to himself the status of god-like creator, his shaping of the world can quickly turn into destruction of the world.

We set out from the premise that the basic attitude of monks in the face of the collapse of the old order and its certainties was *quaerere Deum* – setting out in search of God. We could describe this as the truly philosophical attitude: looking beyond the penultimate, and setting out in search of the ultimate and the true. By becoming a monk, a man set out on a broad and noble path, but he had already found the direction he needed: the word of the Bible, in which he heard God himself speaking. Now he had to try to understand him, so as to be able to approach him. So the monastic journey is indeed a journey into the inner world of the received word, even if an infinite distance is involved. Within the monks' seeking there is already contained, in some respects, a finding. Therefore, if such seeking is to be possible at all, there has to be an initial spur, which not only arouses the will to seek, but also makes it possible to believe that the way is concealed within this word, or rather: that in this word, God himself has set out towards men, and hence men can come to God through it. To put it another way: there must be proclamation, which speaks to man and so creates conviction, which in turn can become life. If a way is to be opened up into the heart of the biblical word as God's word, this word must first of all be proclaimed outwardly. The classic formulation of the Christian faith's intrinsic need to make itself communicable to others, is a phrase from the First Letter of Peter, which in medieval theology was regarded as the biblical basis for the work of theologians: "Always have your answer ready for people who ask you the reason (the *logos*) for the hope that you all have" (3:15). (The *Logos*, the reason for hope must become *apo-logía*; it must become a response). In fact, Christians of the nascent Church did not regard their missionary proclamation as propaganda, designed to enlarge their particular group, but as an inner necessity, consequent upon the nature of their faith: the God in whom they believed was the God of all people, the one, true God, who had revealed himself in the history of Israel and ultimately in his Son, thereby supplying the answer which was of concern to everyone and for which all people, in their innermost hearts, are waiting. The universality of God, and of reason open towards him, is what gave them the motivation—indeed, the obligation—to proclaim the message. They saw their faith as belonging, not to cultural custom that differs from one people to another, but to the domain of truth, which

concerns all people equally.

The fundamental structure of Christian proclamation "outwards" – towards searching and questioning mankind – is seen in Saint Paul's address at the Areopagus. We should remember that the Areopagus was not a form of academy at which the most illustrious minds would meet for discussion of lofty matters, but a court of justice, which was competent in matters of religion and ought to have opposed the import of foreign religions. This is exactly what Paul is reproached for: "he seems to be a preacher of foreign divinities" (*Acts* 17:18). To this, Paul responds: I have found an altar of yours with this inscription: 'to an unknown god'. What therefore you worship as unknown, this I proclaim to you (17:23). Paul is not proclaiming unknown gods. He is proclaiming him whom men do not know and yet do know – the unknown-known; the one they are seeking, whom ultimately they know already, and who yet remains the unknown and unrecognizable. The deepest layer of human thinking and feeling somehow knows that he must exist, that at the beginning of all things, there must be not irrationality, but creative Reason – not blind chance, but freedom. Yet even though all men somehow know this, as Paul expressly says in the Letter to the Romans (1:21), this knowledge remains unreal: a God who is merely imagined and invented is not God at all. If he does not reveal himself, we cannot gain access to him. The novelty of Christian proclamation is that it can now say to all peoples: he has revealed himself. He personally. And now the way to him is open. The novelty of Christian proclamation does not consist in a thought, but in a deed: God has revealed himself. Yet this is no blind deed, but one which is itself *Logos* – the presence of eternal reason in our flesh. *Verbum caro factum est* (*Jn* 1:14): just so, amid what is made (*factum*) there is now *Logos*, *Logos* is among us. Creation (*factum*) is rational. Naturally, the humility of reason is always needed, in order to accept it: man's humility, which responds to God's humility.

Our present situation differs in many respects from the one that Paul encountered in Athens, yet despite the difference, the two situations also have much in common. Our cities are no longer filled with altars and with images of multiple deities. God has truly become for many the great unknown. But just as in the past, when behind the many images of God the question concerning the unknown God was hidden and present, so too the present absence of God is silently besieged by the question concerning him. *Quaerere Deum* – to seek God and to let oneself be found by him, that is today no less necessary than in former times. A purely positivistic culture which tried to drive the question concerning God into the subjective realm, as being unscientific, would be the capitulation of reason, the renunciation of its highest possibilities, and hence a disaster for humanity, with very grave consequences. What gave Europe's culture its foundation – the search for God and the readiness to listen to him – remains today the basis of any genuine culture.

Thank you.

[01411-02.02] [Original text: French]

TRADUZIONE IN LINGUA SPAGNOLA

Señor Cardenal,
Señora Ministra de la Cultura,
Señor Alcalde,
Señor Canciller del Instituto de Francia,
Queridos amigos,

Gracias, Señor Cardenal, por sus amables palabras. Nos encontramos en un lugar histórico, edificado por los hijos de san Bernardo de Claraval y que su gran predecesor, el recordado Cardenal Jean-Marie Lustiger, quiso como centro de diálogo entre la sabiduría cristiana y las corrientes culturales, intelectuales y artísticas de la sociedad actual. Saludo en particular a la Señora Ministra de la Cultura, que representa al Gobierno, así como al Señor Giscard D'Estaing y al Señor Chirac. Asimismo, saludo a los Señores Ministros que nos acompañan, a los representantes de la UNESCO, al Señor Alcalde de París y a las demás Autoridades. No puedo olvidar a mis colegas del Instituto de Francia, que bien conocen la consideración que les profeso. Doy las gracias al Príncipe de Broglie por sus cordiales palabras. Nos veremos mañana por la mañana. Agradezco a la Delegación de la comunidad musulmana francesa que haya aceptado participar en este encuentro: les dirijo mis mejores deseos en este tiempo de Ramadan. Dirijo ahora un cordial saludo al conjunto del variado mundo de la

cultura, que vosotros, queridos invitados, representáis tan dignamente.

Quisiera hablaros esta tarde del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea. He recordado al comienzo que el lugar donde nos encontramos es emblemático. Está ligado a la cultura monástica, porque aquí vivieron monjes jóvenes, para aprender a comprender más profundamente su llamada y vivir mejor su misión. ¿Es ésta una experiencia que representa todavía algo para nosotros, o nos encontramos sólo con un mundo ya pasado? Para responder, conviene que reflexionemos un momento sobre la naturaleza del monaquismo occidental. ¿De qué se trataba entonces? A tenor de la historia de las consecuencias del monaquismo cabe decir que, en la gran fractura cultural provocada por las migraciones de los pueblos y el nuevo orden de los Estados que se estaban formando, los monasterios eran los lugares en los que sobrevivían los tesoros de la vieja cultura y en los que, a partir de ellos, se iba formando poco a poco una nueva cultura. ¿Cómo sucedía esto? ¿Qué les movía a aquellas personas a reunirse en lugares así? ¿Qué intenciones tenían? ¿Cómo vivieron?

Primeramente y como cosa importante hay que decir con gran realismo que no estaba en su intención crear una cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su motivación era mucho más elemental. Su objetivo era: *quaerere Deum*, buscar a Dios. En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida. Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable. Se dice que su orientación era «escatológica». Que no hay que entenderlo en el sentido cronológico del término, como si mirasen al fin del mundo o a la propia muerte, sino existencialmente: detrás de lo provisional buscaban lo definitivo. *Quaerere Deum*: como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto. Dios mismo había puesto señales de pista, incluso había allanado un camino, y de lo que se trataba era de encontrarlo y seguirlo. El camino era su Palabra que, en los libros de las Sagradas Escrituras, estaba abierta ante los hombres. La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra o, como dice Jean Leclercq: en el monaquismo occidental, escatología y gramática están interiormente vinculadas una con la otra (cf. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 14). El deseo de Dios, *le désir de Dieu*, incluye *l'amour des lettres*, el amor por la palabra, ahondar en todas sus dimensiones. Porque en la Palabra bíblica Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él, hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse. Así, precisamente por la búsqueda de Dios, resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua. Puesto que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, forma parte del monasterio la biblioteca que indica el camino hacia la palabra. Por el mismo motivo forma parte también de él la escuela, en la que concretamente se abre el camino. San Benito llama al monasterio una *dominici servitii schola*. El monasterio sirve a la *eruditio*, a la formación y a la erudición del hombre –una formación con el objetivo último de que el hombre aprenda a servir a Dios. Pero esto comporta evidentemente también la formación de la razón, la erudición, por la que el hombre aprende a percibir entre las palabras la Palabra.

Para captar plenamente la cultura de la palabra, que pertenece a la esencia de la búsqueda de Dios, hemos de dar otro paso. La Palabra que abre el camino de la búsqueda de Dios y es ella misma el camino, es una Palabra que mira a la comunidad. En efecto, llega hasta el fondo del corazón de cada uno (cf. *Hch 2, 37*). Gregorio Magno lo describe como una punzada imprevista que desgarrar el alma adormecida y la despierta haciendo que estemos atentos a la realidad esencial, a Dios (cf. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Pero también hace que estemos atentos unos a otros. La Palabra no lleva a un camino sólo individual de una inmersión mística, sino que introduce en la comunión con cuantos caminan en la fe. Y por eso hace falta no sólo reflexionar en la Palabra, sino leerla debidamente. Como en la escuela rabínica, también entre los monjes el mismo leer del individuo es simultáneamente un acto corporal. «Sin embargo, si *legere* y *lectio* se usan sin un adjetivo calificativo, indican comúnmente una actividad que, como cantar o escribir, afectan a todo el cuerpo y a toda el alma», dice a este respecto Jean Leclercq (*ibid.*, p. 21).

Y aún hay que dar otro paso. La Palabra de Dios nos introduce en el coloquio con Dios. El Dios que habla en la Biblia nos enseña cómo podemos hablar con Él. Especialmente en el *Libro de los Salmos* nos ofrece las palabras con que podemos dirigirnos a Él, presentarle nuestra vida con sus altibajos en coloquio ante Él, transformando así la misma vida en un movimiento hacia Él. Los *Salmos* contienen frecuentes instrucciones incluso sobre cómo deben cantarse y acompañarse de instrumentos musicales. Para orar con la Palabra de

Dios el sólo pronunciar no es suficiente, se requiere la música. Dos cantos de la liturgia cristiana provienen de textos bíblicos, que los ponen en los labios de los Ángeles: el *Gloria*, que fue cantado por los Ángeles al nacer Jesús, y el *Sanctus*, que según *Isaías 6* es la aclamación de los Serafines que están junto a Dios. A esta luz, la Liturgia cristiana es invitación a cantar con los Ángeles y dirigir así la palabra a su destino más alto. Escuchemos en ese contexto una vez más a Jean Leclercq: «Los monjes tenían que encontrar melodías que tradujeran en sonidos la adhesión del hombre redimido a los misterios que celebra. Los pocos capiteles de Cluny, que se conservan hasta nuestros días, muestran los símbolos cristológicos de cada uno de los tonos» (cf. *Ibid.*, p. 229).

En San Benito, para la plegaria y para el canto de los monjes, la regla determinante es lo que dice el Salmo: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* –delante de los ángeles tañeré para ti, Señor (cf. 138, 1). Aquí se expresa la conciencia de cantar en la oración comunitaria en presencia de toda la corte celestial y por tanto de estar expuestos al criterio supremo: orar y cantar de modo que se pueda estar unidos con la música de los Espíritus sublimes que eran tenidos como autores de la armonía del cosmos, de la música de las esferas. De ahí se puede entender la seriedad de una meditación de san Bernardo de Claraval, que usa un dicho de tradición platónica transmitido por Agustín para juzgar el canto feo de los monjes, que obviamente para él no era de hecho un pequeño matiz, sin importancia. Califica la confusión de un canto mal hecho como un precipitarse en la «zona de la desemejanza –en la *regio dissimilitudinis*. Agustín había echado mano de esa expresión de la filosofía platónica para calificar su estado interior antes de la conversión (cf. *Confesiones* VII, 10.16): el hombre, creado a semejanza de Dios, al abandonarlo se hunde en la «zona de la desemejanza» – en un alejamiento de Dios en el que ya no lo refleja y así se hace desemejante no sólo de Dios, sino también de sí mismo, del verdadero ser hombre. Es ciertamente drástico que Bernardo, para calificar los cantos mal hechos de los monjes, emplee esta expresión, que indica la caída del hombre alejado de sí mismo. Pero demuestra también cómo se toma en serio este asunto. Demuestra que la cultura del canto es también cultura del ser y que los monjes con su plegaria y su canto han de estar a la altura de la Palabra que se les ha confiado, a su exigencia de verdadera belleza. De esa exigencia intrínseca de hablar y cantar a Dios con las palabras dadas por Él mismo nació la gran música occidental. No se trataba de una «creatividad» privada, en la que el individuo se erige un monumento a sí mismo, tomando como criterio esencialmente la representación del propio yo. Se trataba más bien de reconocer atentamente con los «oídos del corazón» las leyes intrínsecas de la música de la creación misma, las formas esenciales de la música puestas por el Creador en su mundo y en el hombre, y encontrar así la música digna de Dios, que al mismo tiempo es verdaderamente digna del hombre e indica de manera pura su dignidad.

Para captar de alguna manera la cultura de la palabra, que en el monaquismo occidental se desarrolló por la búsqueda de Dios, partiendo de dentro, es preciso referirse también, aunque sea brevemente, a la particularidad del Libro o de los Libros en los que esta Palabra ha salido al encuentro de los monjes. La Biblia, vista bajo el aspecto puramente histórico o literario, no es simplemente un libro, sino una colección de textos literarios, cuya redacción duró más de un milenio y en la que cada uno de los libros no es fácilmente reconocible como perteneciente a una unidad interior; en cambio se dan tensiones visibles entre ellos. Esto es verdad ya dentro de la Biblia de Israel, que los cristianos llamamos el Antiguo Testamento. Es más verdad aún cuando nosotros, como cristianos, unimos el Nuevo Testamento y sus escritos, casi como clave hermenéutica, con la Biblia de Israel, interpretándola así como camino hacia Cristo. En el Nuevo Testamento, con razón, la Biblia normalmente no se la califica como "la Escritura", sino como "las Escrituras", que sin embargo en su conjunto luego se consideran como la única Palabra de Dios dirigida a nosotros. Pero ya este plural evidencia que aquí la Palabra de Dios nos alcanza sólo a través de la palabra humana, a través de las palabras humanas, es decir que Dios nos habla sólo a través de los hombres, mediante sus palabras y su historia. Esto, a su vez, significa que el aspecto divino de la Palabra y de las palabras no es naturalmente obvio. Dicho con lenguaje moderno: la unidad de los libros bíblicos y el carácter divino de sus palabras no son, desde un punto de vista puramente histórico, asibles. El elemento histórico es la multiplicidad y la humanidad. De ahí se comprende la formulación de un dístico medieval que, a primera vista, parece desconcertante: *Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cf. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, 1). La letra muestra los hechos; lo que tienes que creer lo dice la alegoría, es decir la interpretación cristológica y pneumática.

Todo esto podemos decirlo de manera más sencilla: la Escritura precisa de la interpretación, y precisa de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el

sentido que aúna el todo. Dicho todavía de otro modo: existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras, que se desvelan sólo en la comunión vivida de esta Palabra que crea la historia. Mediante la creciente percepción de las diversas dimensiones del sentido, la Palabra no queda devaluada, sino que aparece incluso con toda su grandeza y dignidad. Por eso el «*Catecismo de la Iglesia Católica*» con toda razón puede decir que el cristianismo no es simplemente una religión del libro en el sentido clásico (cf. n. 108). El cristianismo capta en las palabras *la* Palabra, el *Logos* mismo, que despliega su misterio a través de tal multiplicidad y de la realidad de una historia humana. Esta estructura especial de la Biblia es un desafío siempre nuevo para cada generación. Por su misma naturaleza excluye todo lo que hoy se llama fundamentalismo. La misma Palabra de Dios, de hecho, nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla se requiere un trascender y un proceso de comprensión, que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital. Siempre y sólo en la unidad dinámica del conjunto los muchos libros forman *un* Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan solamente en la palabra y en la historia humana.

Todo el dramatismo de este tema está iluminado en los escritos de san Pablo. Qué significado tenga el trascender de la letra y su comprensión únicamente a partir del conjunto, lo ha expresado de manera drástica en la frase: «La pura letra mata y, en cambio, el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 6). Y también: "Donde hay el Espíritu... hay libertad" (2 Cor 3, 17). La grandeza y la amplitud de tal visión de la Palabra bíblica, sin embargo, sólo se puede comprender si se escucha a Pablo profundamente y se comprende entonces que ese Espíritu liberador tiene un nombre y que la libertad tiene por tanto una medida interior: «El Señor es el Espíritu, y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3, 17). El Espíritu liberador no es simplemente la propia idea, la visión personal de quien interpreta. El Espíritu es Cristo, y Cristo es el Señor que nos indica el camino. Con la palabra sobre el Espíritu y sobre la libertad se abre un vasto horizonte, pero al mismo tiempo se pone una clara limitación a la arbitrariedad y a la subjetividad, un límite que obliga de manera inequívoca al individuo y a la comunidad y crea un vínculo superior al de la letra: el vínculo del entendimiento y del amor. Esa tensión entre vínculo y libertad, que sobrepasa el problema literario de la interpretación de la Escritura, ha determinado también el pensamiento y la actuación del monaquismo y ha plasmado profundamente la cultura occidental. Esa tensión se presenta de nuevo también a nuestra generación como un reto frente a los extremos de la arbitrariedad subjetiva, por una parte, y del fanatismo fundamentalista, por otra. Sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción.

En la consideración sobre la «escuela del servicio divino» –como san Benito llamaba al monaquismo– hemos fijado hasta ahora la atención sólo en su orientación hacia la palabra, en el «*ora*». Y de hecho de ahí es donde se determina la dirección del conjunto de la vida monástica. Pero nuestra reflexión quedaría incompleta si no miráramos aunque sea brevemente el segundo componente del monaquismo, el descrito con el «*labora*». En el mundo griego el trabajo físico se consideraba tarea de siervos. El sabio, el hombre verdaderamente libre se dedicaba únicamente a las cosas espirituales; dejaba el trabajo físico como algo inferior a los hombres incapaces de la existencia superior en el mundo del espíritu. Absolutamente diversa era la tradición judaica: todos los grandes rabinos ejercían al mismo tiempo una profesión artesanal. Pablo que, como rabino y luego como anunciador del Evangelio a los gentiles, era también tejedor de tiendas y se ganaba la vida con el trabajo de sus manos, no constituye una excepción, sino que sigue la común tradición del rabinismo. El monaquismo ha acogido esa tradición; el trabajo manual es parte constitutiva del monaquismo cristiano. San Benito habla en su *Regla* no propiamente de la escuela, aunque la enseñanza y el aprendizaje –como hemos visto– en ella se daban por descontados. En cambio, en un capítulo de su *Regla* habla explícitamente del trabajo (cf. cap. 48). Lo mismo hace Agustín que dedicó al trabajo de los monjes todo un libro. Los cristianos, que con esto continuaban la tradición ampliamente practicada por el judaísmo, tenían que sentirse sin embargo cuestionados por la palabra de Jesús en *el Evangelio de Juan*, con la que defendía su actuar en sábado: «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo» (5, 17). El mundo greco-romano no conocía ningún Dios Creador; la divinidad suprema, según su manera de pensar, no podía, por decirlo así, ensuciarse las manos con la creación de la materia. «Construir» el mundo quedaba reservado al demiurgo, una deidad subordinada. Muy distinto el Dios cristiano: Él, el Uno, el verdadero y único Dios, es también el Creador. Dios trabaja; continúa trabajando en y sobre la historia de los hombres. En Cristo entra como Persona en el trabajo fatigoso de la historia. «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo». Dios mismo es el Creador del mundo, y la creación todavía no ha concluido. Dios trabaja, *ergázetai!* Así el trabajo de los hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su

semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo. Del monaquismo forma parte, junto con la cultura de la palabra, una cultura del trabajo, sin la cual el desarrollo de Europa, su *ethos* y su formación del mundo son impensables. Ese *ethos*, sin embargo, tendría que comportar la voluntad de obrar de tal manera que el trabajo y la determinación de la historia por parte del hombre sean un colaborar con el Creador, tomándolo como modelo. Donde ese modelo falta y el hombre se convierte a sí mismo en creador deiforme, la formación del mundo puede fácilmente transformarse en su destrucción.

Comenzamos indicando que, en el resquebrajamiento de las estructuras y seguridades antiguas, la actitud de fondo de los monjes era el *quaerere Deum* –la búsqueda de Dios. Podríamos decir que ésta es la actitud verdaderamente filosófica: mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, las verdaderas. Quien se hacía monje, avanzaba por un camino largo y profundo, pero había encontrado ya la dirección: la Palabra de la Biblia en la que oía que hablaba el mismo Dios. Entonces debía tratar de comprenderle, para poder caminar hacia Él. Así el camino de los monjes, pese a seguir no medible en su extensión, se desarrolla ya dentro de la Palabra acogida. La búsqueda de los monjes, en algunos aspectos, comporta ya en sí mismo un hallazgo. Sucede pues, para que esa búsqueda sea posible, que previamente se da ya un primer movimiento que no sólo suscita la voluntad de buscar, sino que hace incluso creíble que en esa Palabra está escondido el camino –o mejor: que en esa Palabra Dios mismo se hace encontradizo con los hombres y por eso los hombres a través de ella pueden alcanzar a Dios. Con otras palabras: debe darse el anuncio dirigido al hombre creando así en él una convicción que puede transformarse en vida. Para que se abra un camino hacia el corazón de la Palabra bíblica como Palabra de Dios, esa misma Palabra debe antes ser anunciada desde el exterior. La expresión clásica de esa necesidad de la fe cristiana de hacerse comunicable a los otros es una frase de la *Primera Carta de Pedro*, que en la teología medieval era considerada la razón bíblica para el trabajo de los teólogos: «Estad siempre prontos para dar razón (*logos*) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» (3,15). (El *Logos*, la razón de la esperanza, debe hacerse *apo-logia*, debe llegar a ser respuesta). De hecho, los cristianos de la Iglesia naciente no consideraron su anuncio misionero como una propaganda, que debiera servir para que el propio grupo creciera, sino como una necesidad intrínseca derivada de la naturaleza de su fe: el Dios en el que creían era el Dios de todos, el Dios uno y verdadero que se había mostrado en la historia de Israel y finalmente en su Hijo, dando así la respuesta que tenía en cuenta a todos y que, en su intimidad, todos los hombres esperan. La universalidad de Dios y la universalidad de la razón abierta hacia Él constituían para ellos la motivación y también el deber del anuncio. Para ellos la fe no pertenecía a las costumbres culturales, diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos.

El esquema fundamental del anuncio cristiano «ad extra» –a los hombres que, con sus preguntas, buscan– se halla en el discurso de san Pablo en el Areópago. Tengamos presente, en ese contexto, que el Areópago no era una especie de academia donde las mentes más ilustradas se reunían para discutir sobre cosas sublimes, sino un tribunal competente en materia de religión y que debía oponerse a la importación de religiones extranjeras. Y precisamente ésta es la acusación contra Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras» (*Hch* 17,18). A lo que Pablo replica: «He encontrado entre vosotros un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’. Pues eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo» (cf. 17, 23). Pablo no anuncia dioses desconocidos. Anuncia a Aquel, que los hombres ignoran y, sin embargo, conocen: el Ignoto-Conocido; Aquel que buscan, al que, en lo profundo, conocen y que, sin embargo, es el Ignoto y el Incognoscible. Lo más profundo del pensamiento y del sentimiento humano sabe en cierto modo que Él tiene que existir. Que en el origen de todas las cosas debe estar no la irracionalidad, sino la Razón creativa; no el ciego destino, sino la libertad. Sin embargo, pese a que todos los hombres en cierto modo sabemos esto –como Pablo subraya en la *Carta a los Romanos* (1, 21)– ese saber permanece irreal: Un Dios sólo pensado e inventado no es un Dios. Si Él no se revela, nosotros no llegamos hasta Él. La novedad del anuncio cristiano es la posibilidad de decir ahora a todos los pueblos: Él se ha revelado. Él personalmente. Y ahora está abierto el camino hacia Él. La novedad del anuncio cristiano no consiste en un pensamiento sino en un hecho: Él se ha mostrado. Pero esto no es un hecho ciego, sino un hecho que, en sí mismo, es *Logos* –presencia de la Razón eterna en nuestra carne. *Verbum caro factum est* (*Jn* 1,14): precisamente así en el hecho ahora está el *Logos*, el *Logos* presente en medio de nosotros. El hecho es razonable. Ciertamente hay que contar siempre con la humildad de la razón para poder acogerlo; hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios.

Nuestra situación actual, bajo muchos aspectos, es distinta de la que Pablo encontró en Atenas, pero, pese a la diferencia, sin embargo, en muchas cosas es también bastante análoga. Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido. Pero como entonces tras las numerosas imágenes de los dioses estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él. *Quaerere Deum* – buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura.

[01411-04.02] [Texto original: Francés]

TRADUZIONE IN LINGUA TEDESCA

Herr Kardinal,
 Frau Kulturminister,
 Herr Bürgermeister,
 Herr Kanzler des Institut de France,
 liebe Freunde!

Danke, Herr Kardinal, für Ihre freundlichen Worte. Wir befinden uns hier an einem historischen Ort, der von den Söhnen des heiligen Bernhard von Clervaux erbaut wurde und den Ihr großer Vorgänger, der verstorbene Kardinal Jean-Marie Lustiger, als Zentrum des Dialogs zwischen dem christlichen Denken und den intellektuellen und künstlerischen Strömungen der heutigen Gesellschaft wollte. Ich begrüße im besonderen die Frau Kulturminister, die die Regierung vertritt, sowie Herrn Giscard d'Estaig und Herrn Chirac. Desgleichen grüße ich die anwesenden Minister, die Vertreter der UNESCO, den Herrn Bürgermeister von Paris und alle anderen Amtsträger. Ich möchte nicht meine Kollegen des Institut de France vergessen, die um meine Wertschätzung ihnen gegenüber wissen, und danke Prinz de Broglie für seine herzlichen Worte. Wir werden uns morgen vormittag wiedersehen. Ich danke den Vertretern der muslimischen Gemeinde Frankreichs, daß sie die Einladung zur Teilnahme an dieser Begegnung angenommen haben. Ihnen entbiete ich meine besten Wünsche in dieser Zeit des Ramadan. Mein warmherziger Gruß gilt nun natürlich der gesamten vielfältigen Welt der Kultur, die Sie, liebe Gäste, so würdig vertreten.

Heute abend möchte ich zu Ihnen über die Ursprünge der abendländischen Theologie und die Wurzeln der europäischen Kultur sprechen. Eingangs habe ich erwähnt, daß wir uns an einem emblematischen Ort befinden. Er ist an die Mönchskultur gebunden. Junge Mönche haben hier gelebt, um ihre Berufung tiefer verstehen und ihren Auftrag besser leben zu lernen. Dies ist ein Ort, der mit der Kultur des Mönchtums zu tun hat. Geht uns das heute noch etwas an, oder begegnen wir dabei bloß einer vergangenen Welt? Um darauf antworten zu können, müssen wir uns einen Augenblick auf das Wesen des abendländischen Mönchtums selbst besinnen. Worum ging es da? Von der Wirkungsgeschichte des Mönchtums her können wir sagen, daß im großen Kulturbruch der Völkerwanderung und der sich bildenden neuen staatlichen Ordnungen die Mönchsklöster der Ort waren, an dem die Schätze der alten Kultur überlebten und zugleich von ihnen her eine neue Kultur langsam geformt wurde. Aber wie ging das zu? Was hat die Menschen bewegt, die sich an diesen Orten zusammenfanden? Was wollten sie? Wie haben sie gelebt?

Da ist zunächst und als erstes ganz nüchtern zu sagen, daß es nicht ihre Absicht war, Kultur zu schaffen oder auch eine vergangene Kultur zu erhalten. Ihr Antrieb war viel elementarer. Ihr Ziel hieß: *quaerere Deum*. In der Wirrnis der Zeiten, in der nichts standzuhalten schien, wollten sie das Wesentliche tun – sich bemühen, das immer Gültige und Bleibende, das Leben selber zu finden. Sie waren auf der Suche nach Gott. Sie wollten aus dem Unwesentlichen zum Wesentlichen, zum allein wirklich Wichtigen und Verlässlichen kommen. Man sagt darüber, daß sie „eschatologisch“ ausgerichtet waren. Aber das ist nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen, als ob sie auf das Ende der Welt oder auf ihren eigenen Tod hingeschaut hätten, sondern in einem existentiellen Sinn: Sie suchten das Endgültige hinter dem Vorläufigen. *Quaerere Deum*: Weil sie Christen waren, war dies

nicht eine Expedition in eine weglose Wüste, eine Suche ins völlige Dunkel hinein. Gott hatte selbst Wegzeichen ausgesteckt, ja, einen Weg gebahnt, den zu finden und zu gehen die Aufgabe war. Dieser Weg war sein Wort, das in den Büchern der heiligen Schriften vor den Menschen aufgeschlagen war. Die Suche nach Gott verlangt so von innen her eine Kultur des Wortes oder – wie Jean Leclercq es ausgedrückt hat: Eschatologie und Grammatik sind im abendländischen Mönchtum inwendig miteinander verbunden (vgl. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, S. 14). Das Verlangen nach Gott, der *désir de Dieu*, schließt den *amour des lettres*, die Liebe zum Wort mit ein, das Eindringen in alle seine Dimensionen. Weil im biblischen Wort Gott unterwegs ist zu uns und wir zu ihm, darum muß man lernen, in das Geheimnis der Sprache einzudringen, sie in ihrem Aufbau und in der Weise ihres Ausdrucks zu begreifen. So werden gerade durch die Gottsuche die profanen Wissenschaften wichtig, die uns den Weg zur Sprache zeigen. Weil die Suche nach Gott die Kultur des Wortes verlangte, daher gehört zum Kloster die Bibliothek, die die Wege zum Wort aufzeigt. Daher gehört zu ihm auch die Schule, in der die Wege konkret geöffnet werden. Benedikt nennt das Kloster eine *dominici servitii schola*. Das Kloster dient der *eruditio*, der Formung und Bildung des Menschen – Formung letztlich darauf hin, daß der Mensch Gott zu dienen lerne. Aber dies schließt gerade auch die Formung des Verstandes, die Bildung ein, durch die der Mensch in den Wörtern das eigentliche Wort wahrzunehmen lernt.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen, um der Kultur des Wortes ganz ansichtig zu werden, die zum Wesen der Suche nach Gott gehört. Das Wort, das den Weg der Gottsuche öffnet und selbst dieser Weg ist, ist ein gemeinsames Wort. Gewiß, es trifft jeden einzelnen mitten ins Herz (vgl. *Apg 2*, 37). Gregor der Große beschreibt dies wie einen jähen Stich, der unsere schläfrige Seele aufreißt und uns wachmacht für die wesentliche Realität, für Gott (vgl. Leclercq, *ebd.*, S. 35). Aber es macht uns so auch wach füreinander. Es führt nicht auf einen bloß individuellen Weg mystischer Versenkung, sondern in die Weggemeinschaft des Glaubens hinein. Und darum muß dieses Wort nicht nur bedacht, sondern auch recht gelesen werden. Wie in der Rabbinenschule, so ist auch bei den Mönchen das Lesen selbst des einzelnen ein zugleich körperlicher Vorgang. „Wenn aber *legere* und *lectio* ohne ein erläuterndes Beiwort gebraucht werden, dann bezeichnen sie meistens eine Tätigkeit, die wie Singen und Schreiben den ganzen Körper und den ganzen Geist ergreift“, sagt Jean Leclercq dazu (*ebd.*, S. 21).

Und noch einmal ist ein weiterer Schritt zu tun. Das Wort Gottes bringt uns selber ins Gespräch mit Gott. Der Gott, der in der Bibel spricht, lehrt uns, wie wir selber mit ihm reden können. Besonders im *Buch der Psalmen* gibt er uns die Worte, mit denen wir ihn anreden können, unser Leben mit seinen Höhen und Tiefen ins Gespräch mit ihm zu bringen vermögen, so daß dabei das Leben selbst Bewegung auf ihn hin wird. Die *Psalmen* enthalten immer wieder Anweisungen auch dafür, wie sie gesungen und mit Instrumenten begleitet werden sollen. Für das Beten vom Wort Gottes her reicht das Sprechen nicht aus, es verlangt Musik. Zwei Gesänge der christlichen Liturgie stammen von biblischen Texten, in denen sie im Mund der Engel erscheinen: das *Gloria*, das zuerst bei der Geburt Jesu von den Engeln gesungen wurde und das *Sanctus*, das nach *Jesaja* 6 der Ruf der Seraphine ist, die Gott unmittelbar nahestehen. Der christliche Gottesdienst bedeutet von daher die Einladung, mit den Engeln mitzusingen und so das Wort zu seiner höchsten Bestimmung zu führen. Noch einmal Jean Leclercq zu diesem Thema: „Die Mönche mußten Melodien finden, die die Zustimmung des erlösten Menschen zu den Geheimnissen, die er feiert, in Töne übersetzen. Die wenigen uns erhalten gebliebenen Kapitelle von Cluny zeigen so die christologischen Symbole der einzelnen Tonarten“ (vgl. *ebd.*, S. 229).

Bei Benedikt steht als maßgebende Regel über dem Gebet und Gesang der Mönche das *Psalmwort*. *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – im Angesicht der Engel psalliere ich vor dir (vgl. 138,1). Hier drückt sich das Bewußtsein aus, beim gemeinsamen Gebet in der Anwesenheit des ganzen himmlischen Hofes zu singen und damit dem höchsten Maßstab ausgesetzt zu sein: so zu beten und zu singen, daß man in die Musik der erhabenen Geister einstimmen kann, die als die Urheber der Harmonie des Kosmos, der Musik der Sphären galten. Von da aus kann man den Ernst einer Betrachtung des heiligen Bernhard von Clairvaux verstehen, der ein von Augustinus überliefertes Wort platonischer Tradition gebraucht, um über den schlechten Gesang von Mönchen zu urteilen, der für ihn offenbar keineswegs ein letztlich nebensächliches kleines Unglück war. Das Durcheinander eines schlecht durchgeführten Gesanges bezeichnet er als Absturz in die „Zone der Unähnlichkeit“ – die *regio dissimilitudinis*. Augustinus hatte dieses Wort der platonischen Philosophie entnommen, um seinen Zustand vor der Bekehrung zu bezeichnen (vgl. *Bekenntnisse* VII, 10,16): der Mensch, der zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist, fällt in seiner Gottverlassenheit in die „Zone der Unähnlichkeit“

hinunter – in eine Entfernung von Gott, in der er diesen nicht mehr widerspiegelt und so nicht nur Gott, sondern sich selber, dem wahren Menschsein unähnlich geworden ist. Es ist gewiß drastisch, wenn Bernhard dieses Wort, das auf den Abfall des Menschen von sich selbst weg verweist, zur Bezeichnung schlechter Mönchsgesänge verwendet. Aber es zeigt auch, wie ernst ihm die Sache ist. Es zeigt, daß die Kultur des Singens auch Kultur des Seins ist und daß die Mönche mit ihrem Beten und Singen der Größe des ihnen übergebenen Wortes, seinem Anspruch auf wahre Schönheit entsprechen müssen. Aus diesem inneren Anspruch des Redens mit Gott und des Singens von Gott mit den von ihm selbst geschenkten Worten ist die große abendländische Musik entstanden. Es ging nicht um private „Kreativität“, in der das Individuum sich selbst ein Denkmal setzt und als Maßstab wesentlich die Darstellung des eigenen Ich nimmt. Es ging vielmehr darum, wachsam mit den „Ohren des Herzens“ die inneren Gesetze der Musik der Schöpfung selbst, die vom Schöpfer in seine Welt und in den Menschen gelegten Wesensformen der Musik zu erkennen und so die gotteswürdige Musik zu finden, die zugleich dann wahrhaft des Menschen würdig ist und seine Würde rein ertönen läßt.

Um die Kultur des Wortes einigermaßen zu verstehen, die sich im abendländischen Mönchtum aus der Suche nach Gott von innen her entwickelte, ist schließlich noch ein wenigstens kurzer Hinweis auf die Eigenart des Buches oder der Bücher nötig, in denen dieses Wort den Mönchen entgegenkam. Die Bibel ist rein historisch und literarisch betrachtet nicht einfach ein Buch, sondern eine Sammlung von Literatur, deren Entstehung sich über mehr als ein Jahrtausend hin erstreckt und deren einzelne Bücher man nicht ohne weiteres als eine innere Einheit erkennen kann; sie stehen vielmehr in erkennbaren Spannungen zueinander. Das gilt schon innerhalb der Bibel Israels, die wir Christen als Altes Testament benennen. Es gilt erst recht, wenn wir als Christen das Neue Testament mit seinen Schriften sozusagen als hermeneutischen Schlüssel mit der Bibel Israels verbinden und diese so als Weg auf Christus hin verstehen. Die Bibel wird im Neuen Testament im allgemeinen zurecht nicht als „die Schrift“, sondern als „die Schriften“ bezeichnet, die freilich zusammen dann doch als das eine Wort Gottes an uns angesehen werden. Aber schon dieser Plural macht sichtbar, daß Gottes Wort hier nur durch Menschenwort und Menschenwörter hindurch zu uns kommt, daß Gott nur durch das Menschsein der Menschen hindurch, durch deren Worte und deren Geschichte zu uns redet. Dies wieder bedeutet, daß das Göttliche an dem Wort und an den Wörtern nicht einfach zutage liegt. Modern ausgedrückt: Die Einheit der biblischen Bücher und der göttliche Charakter ihrer Worte sind nicht rein historisch greifbar. Das Historische ist die Vielfalt und die Menschlichkeit. Von da aus versteht man die zunächst befremdlich erscheinende Formulierung eines mittelalterlichen Distichons: *Littera gesta docet – quid credas allegoria ...* (vgl. Augustinus von Dänemark, *Rotulus pugillaris*, I). Der Buchstabe zeigt die Fakten an; was du zu glauben hast, sagt die Allegorie, das heißt die christologische und pneumatologische Auslegung.

Wir können es auch einfacher ausdrücken: Die Schrift bedarf der Auslegung, und sie bedarf der Gemeinschaft, in der sie geworden ist und in der sie gelebt wird. In ihr hat sie ihre Einheit, und in ihr öffnet sich der das Ganze zusammenhaltende Sinn. Noch einmal anders gewendet: Es gibt Dimensionen der Bedeutung des Wortes und der Wörter, die sich nur in der gelebten Gemeinschaft dieses Geschichte stiftenden Wortes öffnen. Durch das zunehmende Wahrnehmen der verschiedenen Sinndimensionen wird das Wort nicht entwertet, sondern erscheint erst in seiner ganzen Größe und Würde. Deswegen kann der „Katechismus der katholischen Kirche“ mit Recht sagen, daß das Christentum nicht einfach eine Buchreligion im klassischen Sinn darstellt (vgl. Nr. 108). Es vernimmt in den Wörtern *das Wort*, den *Logos* selbst, der sein Geheimnis durch diese Vielfalt und die Wirklichkeit einer menschlichen Geschichte hindurch ausbreitet. Diese eigentümliche Struktur der Bibel ist eine immer neue Herausforderung an jede Generation. Sie schließt von ihrem Wesen her all das aus, was man heute Fundamentalismus nennt. Denn das Wort Gottes selber ist nie einfach schon in der reinen Wörtlichkeit des Textes da. Zu ihm zu gelangen verlangt eine Transzendierung und einen Prozeß des Verstehens, der sich von der inneren Bewegung des Ganzen leiten läßt und daher auch ein Prozeß des Lebens werden muß. Immer nur in der dynamischen Einheit des Ganzen sind die vielen Bücher *ein* Buch, zeigt sich nur im Menschenwort und in der menschlichen Geschichte Gottes Wort und Gottes Handeln in der Welt.

Die ganze Dramatik dieses Themas ist in den Schriften des heiligen Paulus ausgeleuchtet. Was die Überschreitung des Buchstabens und sein Verstehen allein vom Ganzen her bedeutet, hat er drastisch ausgedrückt in dem Satz: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6). Und weiter: „Wo der Geist ... da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Man kann aber das Große und Weite dieser Sicht des biblischen Wortes nur verstehen, wenn man Paulus ganz zuhört und dann erfährt, daß dieser freimachende Geist einen Namen hat und so die Freiheit ein inneres Maß: „Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“

(2 Kor 3, 17). Der befreiende Geist ist nicht einfach die eigene Idee, die eigene Ansicht des Auslegers. Der Geist ist Christus, und Christus ist Herr, der uns den Weg zeigt. Mit dem Wort von Geist und Freiheit ist ein weiterer Horizont eröffnet, aber zugleich der Willkür der Subjektivität eine klare Grenze gesetzt, die den einzelnen wie die Gemeinschaft klar in die Pflicht nimmt und eine neue, höhere Bindung als die des Buchstabens, nämlich die Bindung von Einsicht und Liebe erschafft. Diese Spannung von Bindung und Freiheit, die weit über das literarische Problem der Schriftauslegung hinausreicht, hat auch Denken und Wirken des Mönchtums bestimmt und die abendländische Kultur zutiefst geprägt. Sie ist als Aufgabe auch unserer Generation gegenüber den Polen von subjektiver Willkür und fundamentalistischem Fanatismus neu gestellt. Es wäre ein Verhängnis, wenn die europäische Kultur von heute Freiheit nur noch als Bindungslosigkeit auffassen könnte und damit unvermeidlich dem Fanatismus und der Willkür in die Hand spielen würde. Bindungslosigkeit und Willkür sind nicht Freiheit, sondern deren Zerstörung.

Wir haben bisher beim Bedenken der „Schule des göttlichen Dienstes“, als die Benedikt das Mönchtum bezeichnet, nur auf ihre Orientierung auf das Wort – auf das „*ora*“ – geachtet. In der Tat wird von da aus die Richtung des Ganzen des mönchischen Lebens bestimmt. Aber unsere Betrachtung bliebe doch unvollständig, wenn wir nicht auch die mit „*labora*“ umschriebene zweite Komponente des Mönchtums wenigstens kurz ins Auge fassen würden. In der griechischen Welt galt die körperliche Arbeit als Sache der Unfreien. Der Weise, der wirklich Freie ist allein den geistigen Dingen hingegeben; er überläßt die körperliche Arbeit als etwas Niedriges den Menschen, die zu diesem höheren Dasein in der Welt des Geistes nicht fähig sind. Ganz anders die jüdische Tradition: Alle die großen Rabbinen übten zugleich auch einen handwerklichen Beruf aus. Paulus, der als *Rabbi* und dann als Verkünder des Evangeliums an die Völkerwelt auch Zeltmacher war und sich den Unterhalt mit der eigenen Arbeit seiner Hände verdiente, ist hier keine Ausnahme, sondern steht in der gemeinsamen Tradition des Rabbinentums. Das Mönchtum hat diese Überlieferung aufgenommen; der Hände Arbeit gehört konstitutiv zum christlichen Mönchtum. Der heilige Benedikt spricht in seiner *Regula* nicht eigens über die Schule, obwohl Unterricht und Lernen praktisch darin vorausgesetzt sind, wie wir sahen. Aber er spricht in einem Kapitel seiner Regel ausdrücklich über die Arbeit (vgl. Kap. 48). Und genauso Augustinus, der der Mönchsarbeit ein eigenes Buch gewidmet hat. Die Christen, die damit in der vom Judentum vorgegebenen Tradition fortfuhren, mußten sich dazu noch zusätzlich angesprochen sehen durch das Wort Jesu im *Johannes-Evangelium*, mit dem er sein Wirken am Sabbat verteidigte: „Mein Vater arbeitet bis jetzt und auch ich arbeite“ (5, 17). Die griechisch-römische Welt kannte keinen Schöpfergott; die höchste Gottheit konnte sich ihrer Vision nach nicht mit der Erschaffung der Materie gleichsam die Hände schmutzig machen. Das „Machen“ der Welt war dem Demiurgen, einer untergeordneten Gottheit vorbehalten. Anders der christliche Gott: Er, der eine, der wirkliche und einzige Gott ist auch Schöpfer. Gott arbeitet; er arbeitet weiter in und an der Geschichte der Menschen. In Christus tritt er als Person in die mühselige Arbeit der Geschichte ein. „Mein Vater arbeitet bis jetzt und auch ich arbeite.“ Gott selbst ist der Weltschöpfer, und die Schöpfung ist nicht zu Ende. Gott arbeitet, *ergázetai*. So mußte nun das Arbeiten der Menschen als besondere Weise der Gottebenbildlichkeit des Menschen erscheinen, der sich damit am welterschöpfenden Handeln Gottes beteiligen kann und darf. Zum Mönchtum gehört mit der Kultur des Wortes eine Kultur der Arbeit, ohne die das Werden Europas, sein Ethos und seine Weltgestaltung nicht zu denken sind. Zu diesem Ethos müßte freilich gehören, daß Arbeit und Geschichtsgestaltung des Menschen Mit-Arbeiten mit dem Schöpfer sein will und von diesem Mit her ihr Maß nimmt. Wo dieses Maß fehlt und der Mensch sich selber zum gottartigen Schöpfer erhebt, kann Weltgestaltung schnell zur Weltzerstörung werden.

Wir sind davon ausgegangen, daß die Grundhaltung der Mönche im Zusammenbruch alter Ordnungen und Gewißeheiten das *quaerere Deum* war – sich auf die Suche machen nach Gott. Wir könnten sagen, daß dies die eigentlich philosophische Haltung ist: Über das Vorletzte hinauszuschauen und sich auf die Suche nach dem Letzten und Eigentlichen zu machen. Wer Mönch wurde, machte sich auf einen weiten und hohen Weg, aber er hatte doch schon die Richtung gefunden: das Wort der Bibel, in dem er Gott selbst sprechen hörte. Er mußte nun versuchen, ihn zu verstehen, um auf ihn zugehen zu können. So ist der Weg der Mönche doch schon Weg im Inneren des angenommenen Wortes, auch wenn die Wegstrecke unermeßlich bleibt. Das Suchen der Mönche trägt in gewisser Hinsicht schon ein Finden in sich. Deshalb muß es vorher schon, damit dieses Suchen möglich werde, eine erste Bewegung geben, die nicht nur den Willen zum Suchen weckt, sondern auch glaubhaft macht, daß in diesem Wort der Weg verborgen ist oder besser: daß in diesem Wort Gott sich selbst auf den Weg zu den Menschen begeben hat und daher Menschen auf ihm zu Gott kommen können. Mit anderen Worten: Es muß Verkündigung geben, die den Menschen anredet und so Überzeugung schafft, die

Leben werden kann. Damit sich ein Weg ins Innere des biblischen Wortes als Gotteswort öffne, muß dieses Wort selbst zunächst nach außen gesprochen werden. Klassischer Ausdruck für diese Notwendigkeit des christlichen Glaubens, sich für die anderen mittelbar zu machen, ist ein Satz aus dem *Ersten Petrus-Brief*, das in der mittelalterlichen Theologie als biblische Begründung für die Arbeit der Theologen gewertet wurde: „Seid stets bereit, jedem, der euch nach der Vernunft (dem *Logos*) eurer Hoffnung fragt, Antwort zu geben“ (3, 15). (Der *Logos*, der Grund der Hoffnung muß *Apo-logie*, muß Antwort werden). In der Tat haben die Christen der werdenden Kirche ihre missionarische Verkündigung nicht als Propaganda aufgefaßt, die dazu dienen sollte, ihre eigene Gruppe zu vergrößern, sondern als eine innere Notwendigkeit, die aus dem Wesen ihres Glaubens folgte: Der Gott, dem sie glaubten, war der Gott aller, der eine, wirkliche Gott, der sich in der Geschichte Israels und schließlich in seinem Sohn gezeigt und damit die Antwort gegeben hatte, die alle betraf und auf die alle Menschen im Innersten warten. Die Universalität Gottes und die Universalität der auf ihn hin offenen Vernunft ist für sie der Grund der Verkündigung und zugleich die Verpflichtung dazu. Für sie gehörte ihr Glaube nicht der kulturellen Gewohnheit zu, die je nach Völkern verschieden ist, sondern dem Bereich der Wahrheit, die alle gleichermaßen angeht.

Das grundlegende Schema der christlichen Verkündigung „nach außen“ – an die suchenden und fragenden Menschen – findet sich in der Rede des heiligen Paulus auf dem Areopag. Halten wir dabei gegenwärtig, daß der Areopag nicht eine Art Akademie war, auf der sich die erlauchtsten Geister zur Diskussion über die höchsten Dinge trafen, sondern ein Gerichtshof, der in Sachen Religion zuständig war und dem Import fremder Religionen entgegentreten sollte. Genau dies wird Paulus vorgeworfen: „Es scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein“ (*Apg* 17, 18). Dem hält Paulus entgegen: Ich habe bei euch einen Altar gefunden mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch (17, 23). Paulus verkündet keine unbekanntem Götter. Er verkündet den, den die Menschen nicht kennen und doch kennen – den Unbekannt-Bekanntem; den, nach dem sie suchen, um den sie letztlich wissen und der doch wieder der Unbekannte und Unerkennbare ist. Das Tiefste menschlichen Denkens und Empfindens weiß irgendwie, daß es Ihn geben muß. Daß am Anfang aller Dinge nicht die Unvernunft, sondern die schöpferische Vernunft stehen muß; nicht der blinde Zufall, sondern die Freiheit. Aber obwohl alle Menschen dies irgendwie wissen, wie Paulus im *Römer-Brief* ausdrücklich sagt (1, 21), bleibt dieses Wissen unwirklich: Ein nur gedachter und erdachter Gott ist kein Gott. Wenn er sich nicht zeigt, dann reichen wir doch nicht bis zu ihm hin. Das Neue der christlichen Verkündigung ist, daß sie nun allen Völkern sagen darf: Er hat sich gezeigt. Er selbst. Und nun ist der Weg zu ihm offen. Die Neuheit der christlichen Verkündigung besteht nicht in einem Gedanken, sondern in einem Faktum: Er hat sich gezeigt. Aber dies ist kein blindes Faktum, sondern ein Faktum, das selbst *Logos* – Gegenwart der ewigen Vernunft in unserem Fleisch ist. *Verbum caro factum est* (*Joh* 1, 14). Gerade so ist im Faktum nun *Logos*, ist *Logos* unter uns. Das Faktum ist vernünftig. Freilich bedarf es immer der Demut der Vernunft, um es annehmen zu können; der Demut des Menschen, die der Demut Gottes antwortet.

Unsere heutige Situation ist von derjenigen in vieler Hinsicht verschieden, die Paulus in Athen vorfand, aber durch die Verschiedenheit hindurch ihr doch auch in vielem sehr verwandt. Unsere Städte sind nicht mehr mit Altären und mit Bildern vielfältiger Gottheiten angefüllt. Gott ist wirklich für viele der große Unbekannte geworden. Aber wie damals hinter den vielen Götterbildern die Frage nach dem unbekanntem Gott verborgen und gegenwärtig war, so ist auch die gegenwärtige Abwesenheit Gottes im stillen von der Frage nach ihm bedrängt. *Quaerere Deum* – Gott suchen und sich von ihm finden lassen, das ist heute nicht weniger notwendig denn in vergangenen Zeiten. Eine bloß positivistische Kultur, die die Frage nach Gott als unwissenschaftlich ins Subjektive abdrängen würde, wäre die Kapitulation der Vernunft, der Verzicht auf ihre höchsten Möglichkeiten und damit ein Absturz der Humanität, dessen Folgen nur schwerwiegend sein könnten. Das, was die Kultur Europas gegründet hat, die Suche nach Gott und die Bereitschaft, ihm zuzuhören, bleibt auch heute Grundlage wahrer Kultur.

Vielen Dank.

[01411-05.02] [Originalsprache: Französisch]

Al termine dell'incontro con il mondo della cultura, il Santo Padre si trasferisce alla Cattedrale di Notre Dame.

[B0564-XX.02]