

PATH

VOL. 21 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2022/2

Nuovi itinerari in teologia:
l'eredità del Novecento



PATH

PERIODICUM INTERNATIONALE EDITUM A PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
00120 Città del Vaticano
ISSN: 2310-4430

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

PRETIUM SUBSCRIPTIONIS PRO ANNO 2023

In Italia: € 45,00 – Extra Italiam: € 50,00 – Singuli fasciculi: € 25,00

Subscriptiones mittendæ sunt ad: *IF Press – office@if-press.com*

IBAN: IT 23 Z 0200825702000400204986 – Codice BIC SWIFT: UNCRITM1D82
intestato a *IF Press*

È possibile acquistare con carta di credito dal sito *www.if-press.com*

Tel./Fax (+39) 06 64492897

email: *info@if-press.com* | web: *www.if-press.com*

Pagamento tramite bollettino di Conto Corrente Postale sul ccp n. 1037859137 intestato
a IF PRESS S.R.L. con causale del versamento «Abbonamento PATH»
e inviando a *office@if-press.com* un'email che indichi l'abbonamento scelto,
i dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo)
e con allegata la ricevuta del versamento

Epistulæ, manuscripta et libri recensendi
omnia mittenda sunt ad

Pontificia Accademia Theologica

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00184 Roma

path.segr@gmail.com – www.theologia.va

Scripta quæ mittuntur ut edantur

a duobus leguntur atque inspiciuntur censoribus

Grafica&Stampa: TIPOGRAFIA GIAMMARIOLI SNC

Via Enrico Fermi, 8/10 – 00044 Frascati (Roma) – Tel. 06.94.20.310

www.tipografiagiammarioli.com – posta@tipografiagiammarioli.com

Logo di copertina: *Cristo ascende al Padre*

(Cappella «Redemptoris Mater», Città del Vaticano)

Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento

321-324 Per una teologia a venire.

Indirizzo di saluto del nuovo Presidente della PATH

✠ *Antonio* STAGLIANÒ

325-328 Editorialis

Riccardo FERRI

STUDIA

329-350 Il pensiero critico della fede fra moderno e post-moderno

✠ *Bruno* FORTE

351-364 Il metodo trascendentale di Karl Rahner

Giorgia SALATIELLO

365-379 Istanza antropologico-morale: «L'obbligo di apportare frutto
nella carità per la vita del mondo» (OT 16)

Stefano ZAMBONI

381-402 La teologia dei santi tra scienza e sapienza

François-Marie LÉTHEL

403-417 Istanza narrativa e interpretazione della Sacra Scrittura.

Uno stimolo al pensare teologico

Romano PENNA

419-448 Un modello teologico nella prospettiva kerygmatico-kairologica.

Radicalità della fede e radicalismo del pensiero

Giuseppe LORIZIO

449-474 L'istanza ecologica integrale. L'uomo fatto a immagine di Dio:
la sua relazione con il creato

Paul O'CALLAGHAN

- 475-499 Teologia dal popolo e per il popolo
Giacomo CANOBBIO
- 501-515 L'istanza ecumenica: unità e pluralità della Chiesa
Angelo MAFFEIS
- 517-533 L'istanza cristocentrica-trinitaria
Giuseppe Marco SALVATI
- 535-552 Istanza ontologico-trinitaria. Perché e quale ontologia
«dalle viscere della rivelazione»?
Piero CODA
- 553-560 Il «ministero del pensiero» della *Pontificia Academia Theologica*
✠ *Ignazio SANNA*

COLLECTANEA

- 561-563 *Lectio magistralis* dei Proff. Bonanni e Mazzinghi.
Introduzione all'Atto accademico
Riccardo FERRI
- 565-577 *Lectio magistralis*. È un Dio sapiente quello che ci ha creato?
Luca MAZZINGHI
- 579-593 *Lectio magistralis*. È un Dio sapiente quello che ci ha creato?
Sergio Paolo BONANNI

Vita Academiae

- 595-603 *Vita Academiae 2021-2022*
Riccardo FERRI
- 605-607 *Academicorum Opera anno MMXXI edita*
- 609-611 Index totius voluminis 21 (2022)

PER UNA TEOLOGIA A VENIRE

Indirizzo di saluto del nuovo Presidente della PATH

Carissimi,

mentre ringrazio papa Francesco per la fiducia accordatami nel nominarmi Presidente della Pontificia Accademia di Teologia (PATH), per il prossimo quinquennio, approfitto dell'uscita del nuovo numero della nostra prestigiosa rivista teologica per salutarvi di cuore e manifestare a tutti voi il mio affetto, convinto come sono che solo *la nostra "amicizia" affettiva ed effettiva costituirà il grengo sorgivo per un lavoro comune* a servizio della Chiesa cattolica e, nella Chiesa cattolica, a servizio di tutta l'umanità.

E perché questo saluto non sia formale, mi permetto, in questo spirito di comunione, di tracciare qualche considerazione sulla futura *mission* che la PATH potrà donarsi: il nostro sinodale lavoro teologico non potrà disattendere i forti richiami a «ripensare il pensiero» (E. Morin) e, dunque, il sapere teologico che provengono dal magistero di papa Francesco.

1. Nell'epoca del cambiamento, *la teologia sembra diventare sempre più marginale nel panorama culturale contemporaneo*, costituito in gran parte ormai dai saperi scientifici o, più precisamente, dalle scienze cosiddette esatte, in particolare la meccanica quantistica ormai correlata anche con l'astrofisica. La teologia mostra la preoccupante tendenza a isolarsi dentro l'accademia ecclesiastica: marcando numerosi "distinguo" rispetto agli altri saperi e imponendosi parametri che non solo la differenziano dalle altre "scienze" – secondo le sue insurrogabili e irrinunciabili peculiarità epistemologiche – ma persino la contrappongono a esse.

2. Il rischio di costringere il sapere teologico dentro una sorta di *hortus conclusus*, si può registrare purtroppo anche qui in Italia e non solo in altre parti del mondo. Il pericolo è *causare un arretramento della ricerca teologica*

entro i limiti di un'oasi affatto felice, semmai triste, circondata da palizzate impenetrabili, che rendono difficile l'assimilazione pur critica delle nuove informazioni provenienti dal mondo delle scienze, e impediscono che le migliori acquisizioni teologiche filtrino "incontro" all'esterno. Ecco una domanda che dovrebbe interpellarci: se questo è vero (anche solo come tendenza) non rappresenta una smentita di fatto dell'impulso all'*inter-* e alla *trans-*disciplinarietà auspicata in *Veritatis gaudium*, oltre che una contraddizione rispetto allo spirito dialogico che deve contraddistinguere la realtà ecclesiale – non esclusi i suoi laboratori teologici – estroversa, orientata "in uscita"?

3. Nell'attuale congiuntura storica, in cui sperimentiamo il travaglio della metamorfosi sociale, culturale e spirituale, anche la teologia cristiana deve poter *ricevere in dotazione un'inedita criteriologia*, in virtù della quale ripensarsi e svilupparsi guardando in faccia – consapevolmente e fiduciosamente – il futuro che incalza. Dal *Proemio* della *Veritatis Gaudium* ricaviamo già alcuni criteri capaci di riconfigurare – in vista dell'avvenire – il profilo epistemologico della teologia. Nel n. 3 del *Proemio*, papa Francesco segnala alle accademie teologiche l'urgenza di «un radicale cambio di paradigma» e di «una coraggiosa rivoluzione culturale». Ci pare di poter interpretare questa indicazione come l'incoraggiamento a impostare la ricerca teologica – e perciò il sapere teologico – *non più sulla base di un metodo deduttivo, bensì sulla base di un metodo induttivo*. È – questa – un'istanza promettente, che potrebbe imprimere alla teologia cristiana i tratti del suo volto futuro.

4. In questa prospettiva, la teologia, in avvenire, *sarà fondamentalmente una teologia contestuale*. Si tratta di un vero e proprio *déplacement* – per usare il termine preferito in ambiente francofono –, in forza di cui la teologia non procede più a partire da un'assiomatica generale desunta dall'orizzonte metafisico o anche dalla rivelazione divina, *ma prende le mosse dalla storia comune degli uomini*, dalla loro condizione intramondana e dalle concrete situazioni in cui quotidianamente vivono, dalle loro vicende culturali, dalle loro esperienze religiose, per interpretarle «*alla luce del vangelo*», come storia della salvezza, secondo il suggerimento che si ritrova in pagine illuminanti di *Gaudium et spes*, specialmente al n. 44 e al n. 46.

5. La *svolta teologica* dovrà davvero innanzitutto riguardare il «metodo teologico» (B. Lonergan), valorizzando al massimo l'importanza del conte-

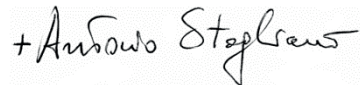
sto. La contestualizzazione della teologia, per altro, non equivale per nulla all'adattamento estrinseco e posticcio dei suoi contenuti a una qualche nuova situazione. E neppure equivale alla trasposizione linguistica di concetti tipicamente occidentali o alla mera traduzione dei suoi linguaggi classici per un nuovo uditorio sparso nel resto del mondo. *La contestualizzazione della teologia trova piuttosto il suo archetipo nell'incarnazione del Lógos eterno*: non si riduce a un mero adattamento terminologico, ma consiste in un profondo inserimento e in una seria ricerca della verità di Dio, rivelata in Cristo, nell'orizzonte che custodisce la *cultura di un popolo, la sua visione del mondo, la sua tradizione religiosa*.

6. Nei suoi discorsi dedicati al rinnovamento della teologia fatti qua e là per il mondo (anche qui in Italia, presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale a Napoli), papa Francesco si colloca innanzitutto su questo piano metodologico, enfatizzandone il profilo induttivo, contestuale, storico ed ermeneutico. Infatti, la teologia deve costruirsi «dal di dentro» del mondo e della storia, come ha detto a Napoli nel giugno 2019. In questa espressione riecheggia l'insegnamento di *Lumen gentium* al n. 31, lì dove il Concilio parla dell'indole secolare tipica della testimonianza cristiana e della missione ecclesiale che, appunto, si sviluppano dal di dentro (*ab intra*) del mondo. Questo *ab intra* non è, però, soltanto un orizzonte secolare: è anche *un luogo teologico in senso forte*, giacché è il posto in cui Dio – trascendendo la propria trascendenza – si è reso presente in Cristo Gesù, Verbo incarnato, Figlio eterno umanato.

7. Perciò ci pare opportuno parlare di una «teologia profonda», che si mette sulle tracce del Dio di Gesù Cristo «nel chiaroscuro della storia», come leggiamo al n. 1 del *Proemio di Veritatis Gaudium*, e non nell'iperuranio delle idee astratte, pena la deriva ideologica che sta sempre dietro l'angolo. La sua principale attitudine è quella ermeneutica, per ricercare e incontrare la verità di Dio – sempre personale, mai astratta – nelle pieghe strette della storia e nelle piaghe aperte del mondo. *Lesito di questa impostazione metodologica è il timbro pastorale che la riflessione teologica potrà e dovrà acquisire, divenendo teologico-pastorale*. La riflessione teologico-pastorale non è meno «teologica» e non è più «pratica» della teologia in quanto tale: semmai è proprio quella riflessione teologica che si sviluppa in virtù di un metodo induttivo, a partire da un contesto ben preciso e dalle concrete situazioni che sono sotto i nostri occhi. Così, la teologia può ricalibrar-

si, prendendo le mosse da ciò che succede oggi sugli scenari della storia e – nondimeno – a partire dalla prassi e dalle prese di posizione a cui le comunità ecclesiali si sentono chiamate dalla e nella storia stessa.

8. La teologia può allora *smettere di essere soltanto una speculazione teorica e ci si può finalmente lasciare interpellare seriamente dalla concretezza della realtà*, per divenire anche discernimento dei «segni dei tempi» e per interrogarsi sulla qualità della risposta che la Chiesa si sforza di dare – o non riesce a dare – alla loro urgenza e alle loro sporgenze più scomode. Detto in altri termini, in questo cambiamento d'epoca la teologia attende le decisive provocazioni per reimpostarsi quale *intellectus caritatis*. Per secoli essa si è pensata e strutturata – giustamente – come *intellectus fidei*, dai Padri della Chiesa sino alla *Fides et ratio*, passando attraverso la *Aeterni Patris* (che ha segnato gli ultimi centocinquanta'anni circa). È giunto il tempo che essa esprima pure la consapevolezza di essere chiamata a configurarsi come una *theologia amoris*. La carità e l'amore sono costitutivi del sapere teologico non meno della fede, sia perché c'è da mettere in conto la circolarità teologale tra fede, speranza e carità, sia perché ineludibile rimane un'eco tipicamente teologica dell'annuncio evangelico: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1Gv 4,8).



+ Antonio Staglianò

EDITORIALIS

PATH 21 (2022) 325-328

Nel Discorso tenuto alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - sezione San Luigi di Napoli, in occasione del Convegno «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo» (21 giugno 2019), papa Francesco si è chiesto:

Qual è il *compito della teologia* dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo? Essa deve sintonizzarsi con lo Spirito di Gesù Risorto, con la sua libertà di andare per il mondo e di raggiungere le periferie, anche quelle del pensiero. Ai teologi spetta il compito di favorire sempre nuovamente l'incontro delle culture con le fonti della Rivelazione e della Tradizione. Le antiche architetture del pensiero, le grandi sintesi teologiche del passato sono miniere di sapienza teologica, ma esse non si possono applicare meccanicamente alle questioni attuali. Si tratta di farne tesoro per cercare nuove vie. Grazie a Dio, le fonti prime della teologia, cioè la Parola di Dio e lo Spirito Santo, sono inesauribili e sempre feconde; perciò si può e si deve lavorare nella direzione di una «Pentecoste teologica», che permetta alle donne e agli uomini del nostro tempo di ascoltare «nella propria lingua» una riflessione cristiana che risponda alla loro ricerca di senso e di vita piena.

Già l'anno precedente, ricevendo nella Sala del Concistoro del Palazzo Apostolico i membri della Pontificia Accademia di Teologia (26 gennaio 2018), aveva ricordato all'Accademia di

essere a servizio della Chiesa con l'intento di promuovere, sollecitare e sostenere nella sue varie forme l'intelligenza della fede nel Dio rivelatosi in Cristo; fedele al magistero della Chiesa e aperta alle istanze e alle sfide della cultura, essa si pone come luogo di confronto e dialogo per la comunicazione del Vangelo in contesti sempre nuovi, lasciandosi sollecitare dalle urgenze che giungono dall'umanità sofferente per offrire il contributo di un pensiero credente, incarnato e solidale.

Notiamo l'insistenza di papa Francesco sull'idea di "novità": individuare "nuove" vie per favorire "nuovamente" l'incontro tra le culture e le fonti della rivelazione; promuovere una teologia che sia luogo di dialogo per la comunicazione del Vangelo in contesti sempre "nuovi". Tale ansia di novità non è un'idea esclusiva di papa Francesco. Sembra di risentire le parole di Guglielmo di Tocco sull'inizio dell'attività di docente di Tommaso d'Aquino:

Nel corso delle sue lezioni introduceva nuovi articoli, risolveva le questioni in modo nuovo e più chiaro con dei nuovi argomenti. Perciò coloro che lo ascoltavano insegnare delle tesi nuove e trattarle secondo un metodo nuovo non potevano dubitare che Dio non l'avesse illuminato con una nuova luce: infatti si possono insegnare o scrivere delle opinioni nuove se non si è ricevuta da Dio un'ispirazione nuova?¹

In ogni epoca, per rispondere alle istanze che il *kairos* del momento storico ha posto alla fede e alla sua penetrazione intellettuale, non è mai stato sufficiente ripetere formule e schemi stereotipati, ma impegnarsi in nuovi percorsi. E quali vie nuove oggi la teologia è chiamata a intraprendere, per non chiudersi in una compiaciuta speculazione autoreferenziale? Si tratta del tema che ha messo a fuoco l'XI Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia, tenutosi il 27 e 28 gennaio 2022 presso la Pontificia Università Lateranense, dal titolo: *Nuovi itinerari in teologia*, di cui il presente fascicolo costituisce la pubblicazione degli Atti.

Nello stesso tempo bisogna essere consapevoli di essere «nani sulle spalle di giganti» (per usare la celebre espressione attribuita nel *Metalogicon* da Giovanni di Salisbury a Bernardo di Chartres), per cui qualsiasi tentativo di percorrere nuovi itinerari non può non tenere conto dell'opera di coloro che ci hanno preceduto, non solo dei grandi maestri della tradizione, ma anche dei teologi che già nel XX secolo hanno avviato un processo di rinnovamento dell'intelligenza della fede tenendo conto delle sfide venute a partire dalla modernità. Da qui il sottotitolo del Forum: *L'eredità del Novecento*. Dunque: nuovi itinerari in teologia, a partire dall'eredità del Novecento.

Conseguentemente, la struttura data al percorso del Forum è articolata nella seguente maniera: in primo luogo, la relazione introduttiva, affidata a

¹ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino* 15, 236, in J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opera di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, 71.

S.E. Mons. Bruno Forte, intende delineare criticamente il “punto della situazione”: indagare le sfide alla teologia venute dalla modernità e più recentemente dalla post-modernità (nell’orizzonte della globalizzazione), quelle sfide che, come affermato da papa Francesco nel Discorso alla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, ci impediscono di applicare meccanicamente le grandi sintesi teologiche del passato alle questioni attuali; e, preso atto delle contraddizioni che il contesto contemporaneo ha fatto drammaticamente emergere, indicare alcune linee direttrici per futuri sviluppi.

A partire da questa analisi, sono esaminate alcune “istanze”, in base alle quali, nel dialogo e nell’incontro con le culture, sono state elaborate o sono in corso di elaborazione alcune proposte di riflessione teologica rilevanti per la ricerca di senso degli uomini e delle donne del nostro tempo. Si comincia da quelle che hanno una più chiara radice e hanno già avuto una loro ampia considerazione nel XX secolo per poi spingersi verso quelle che al momento presente godono di maggiore attenzione e possono offrire orizzonti significativi per prospettive future: un ancoraggio novecentesco, con indubbi riverberi nel XXI secolo, è rintracciabile nell’istanza trascendentale, così com’è stata formulata e assunta a metodo teologico da Karl Rahner, nell’istanza antropologica che, fondata e tendente alla carità, è stata recepita e affermata dal Concilio Vaticano II (OT 16), nell’istanza sapienziale, che raccoglie l’eredità della tradizionale teologia dei santi, nell’istanza narrativa, che si avvale dei guadagni dell’ermeneutica contemporanea nell’approccio ai testi biblici. I perduranti influssi delle menzionate istanze si assommano a ulteriori sfide, rappresentate dall’istanza kerygmatico-kairologica (che contestualizza l’aspetto comunicativo dell’annuncio evangelico nel *kairos* dell’oggi della storia), da quella ecologico-integrale e del popolo di Dio (particolarmente presenti nel magistero di papa Francesco), da quella del dialogo ecumenico, da quella cristologico-trinitaria e da quella ontologico-trinitaria (che tende a un rinnovato approccio alla realtà, in ascolto del *kairos*, alla luce della rivelazione trinitaria). Più dettagliatamente, i contributi del presente fascicolo sono ordinati secondo la seguente scansione:

- istanza trascendentale: *Il metodo trascendentale di Karl Rahner* (Prof.ssa Giorgia Salatiello);
- istanza antropologico-morale: *L’obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo (OT 16)* (Prof. Stefano Zamboni);

- istanza sapienziale: *La teologia dei santi tra scienza e sapienza* (Prof. François-Marie Léthel);
- istanza narrativa: *Istanza narrativa e interpretazione della Sacra Scrittura. Uno stimolo al pensare teologico* (Prof. Romano Penna);
- istanza kerygmatico-kairologica: *Radicalità della fede e radicalismo del pensiero* (Prof. Giuseppe Lorizio);
- istanza ecologica integrale: *L'uomo, fatto a immagine di Dio. La sua relazione col creato* (Prof. Paul O'Callaghan);
- istanza del «popolo di Dio»: *Una teologia dal popolo e per il popolo. Una visione latinoamericana* (Prof. Giacomo Canobbio);
- istanza ecumenica: *Unità e pluralità della Chiesa* (Prof. Angelo Maffeis);
- istanza cristologico-trinitaria (Prof. Giuseppe Marco Salvati);
- istanza ontologico-trinitaria: *Perché e quale ontologia «dalle viscere della rivelazione» e con valenza universale?* (Prof. Piero Coda).

Si tratta evidentemente di una selezione di alcune delle molteplici istanze emergenti nel panorama culturale contemporaneo, senza pretesa di esaustività e nella consapevolezza che almeno talune possono convergere e integrarsi tra di loro. Altre ed egualmente rilevanti istanze potranno essere ulteriormente individuate nell'ascolto del *kairos* in cui la Chiesa è chiamata a incarnare il Vangelo e a servizio della rivelazione, che chiede di essere comunicata in forme sempre rinnovate.

Oltre agli Atti del Forum Internazionale, il presente fascicolo contiene la *Lectio magistralis* di due accademici, nominati membri ordinari nel 2021, il Prof. Sergio Paolo Bonanni e il Prof. Luca Mazzinghi, svoltasi il 27 aprile 2022 presso la Pontificia Università Gregoriana, dal titolo: *È un Dio sapiente quello che ci ha creati?*

RICCARDO FERRI
Prelato segretario

IL PENSIERO CRITICO DELLA FEDE FRA MODERNO E POST-MODERNO

✠ BRUNO FORTE

Arcivescovo di Chieti-Vasto

PATH 21 (2022) 329-350

La sfida che la “ragione adulta” della modernità occidentale lancia alla teologia cristiana si concentra intorno alla questione del soggetto e delle fonti ispiratrici del pensiero e dell’azione umana: mentre per il progetto emancipatorio dell’illuminismo, qual è espresso nel suo vertice speculativo rappresentato dal pensiero hegeliano, questo soggetto è lo spirito umano, fenomenologia dello Spirito assoluto, sovrano della storia, per il pensiero critico della fede protagonista primo del divenire è colui che ha dato l’essere a tutto ciò che esiste, il Dio creatore e provvidente, cui l’uomo è chiamato a corrispondere in forza della grazia che lo rende *capax Dei*. Icona densa di questa contrapposizione fra protagonismo divino e corrispondenza umana fu la *querelle* che oppose all’inizio del Novecento due figure significative della teologia protestante, il giovane Karl Barth, che aveva da poco pubblicato la seconda, radicalmente innovativa edizione del suo commento alla lettera ai Romani di Paolo (1922), e il suo maestro berlinese, ultimo grande corifeo della teologia liberale, Adolf von Harnack.

Questi aveva rivolto pubblicamente *Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica*, indirizzandosi di fatto all’antico allievo. Barth aveva replicato con *Quindici risposte al Professor von Harnack*, che a sua volta gli aveva risposto con una lettera aperta, cui seguirono un’ulte-

riore replica di Barth e un intervento conclusivo di Harnack.¹ Il Maestro berlinese rimproverava ai «detrattori della teologia scientifica fra i teologi» (*Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*) l'aver abdicato al metodo storico-critico, il solo in grado di evitare il rischio di confondere «un Cristo immaginario con quello reale», oltre che di procurare alla teologia dignità e rispetto fra le scienze. Nelle sue risposte Barth puntava l'indice contro quel mondo teologico «cui è diventato estraneo e inaudito il concetto di un oggetto normativo, davanti all'unica normativa del metodo». Dove si riconosce correttamente il primato dell'oggetto puro, della Parola divina nelle parole con cui si comunica agli uomini, lì ogni soggettivismo è fugato e la teologia si incontra al livello più alto e fecondo con la predicazione, perché entrambe si riconoscono al servizio della rivelazione di Dio. Arbitrio e soggettività si insinuano, al contrario, lì dove il primato è dato alle parole degli uomini piuttosto che all'autocomunicazione divina.

L'abisso fra i due teologi è, in realtà, quello fra due epoche: l'Ottocento liberale e borghese, ormai sul viale del tramonto, e il Novecento segnato dalla crisi dei conflitti bellici, rispetto a cui si leva la voce della rampante «teologia dialettica», che Barth inaugura mettendosi in ascolto dell'apostolo Paolo nella lettera ai Romani. Rispetto all'appello finale di von Harnack al suo interlocutore perché ammetta che «mentre suona il proprio strumento, Dio ne ha anche altri», la posizione del giovane teologo resta tranciante: «Tutto è terribilmente relativo», solo Dio merita ascolto e obbedienza. Qualche anno più tardi Barth ribadirà la medesima tesi nel suo importante saggio su Anselmo d'Aosta, interpretato come il testimone dell'assoluto primato di Dio sull'intelligenza indagante: «Una scienza della fede che negasse o mettesse in dubbio la fede... smetterebbe non soltanto *ipso facto* di essere credente, ma pure di essere scientifica. Le sue negazioni fin da principio non sarebbero affatto migliori di una disputa di pipistrelli e civette con le aquile sulla realtà dei raggi del sole a mezzogiorno».² La teologia, insomma, sta o cade con l'ascolto della parola di Dio, e perciò la questione del suo rapporto con la Sacra Scrittura è per essa decisiva.

¹ Il tutto in J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 375-402.

² K. BARTH, *Anselmo d'Aosta: Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana, Brescia 2001, 73s (la prima edizione tedesca è del 1931).

Il conflitto fra le due posizioni verrà superato grazie alla chiara presa di coscienza dell'impossibilità di parlare di Dio a un interlocutore che non sia stato riconosciuto in tutta la ricchezza e complessità della sua situazione storica. Scriverà in tal senso Dietrich Bonhoeffer:

Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono meno... ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*... Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio.³

Se la Parola ha voluto risuonare nelle parole del nostro linguaggio, non altrove, ma nella nostra storia, non ai margini, ma in mezzo al villaggio, il parlare cristiano di Dio non potrà proporsi senza in qualche modo situarsi rispetto al mondo cui si rivolge: se non operasse questo sforzo non sarebbe che un'ulteriore forma del silenzio della Parola.

Il «villaggio», che è divenuto il nostro pianeta connesso dai giochi del potere e dalla rete della «globalizzazione» (*global village*), si offre certamente ricco di stimoli e sfide a chi voglia parlare di Dio nel suo mezzo: la fine del «secolo breve» (Eric Hobsbawm), segnata dal compiersi della parabola dell'illuminismo e sfidata dalle incertezze del postmoderno, ha provocato i credenti a render ragione della speranza che è in loro (cf. 1Pt 3,15) in una sorta di apologia, vissuta fra l'esodo della condizione umana e l'avvento del Dio vivo nel qui e ora della nostra storia.

Possiamo chiederci allora: qual è la figura dell'esodo umano nel passaggio fra il moderno e la condizione postmoderna? e quale quella possibile dell'avvento divino? È da queste domande, attente a raccogliere le sfide dell'ora alla teologia, che prende avvio il tentativo di indicare il senso del parlare cristiano di Dio di fronte al nostro presente. Dopo aver evocato la parabola che dal moderno conduce al postmoderno, proveremo a delineare i caratteri della teologia cristiana quale si è sviluppata in questo passaggio, in dialogo con esso e, a volte, in alternativa ad esso.

³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Bompiani, Milano 1969, 215 ss.

1. Dal moderno al postmoderno

La parabola che va dal tempo moderno al postmoderno può essere descritta in tre tappe: la nascita e lo sviluppo del progetto emancipatorio della ragione illuminata; la dialettica dell'illuminismo; l'emergere del postmoderno. Dal punto di vista della riflessione teologica, questo processo conduce da un iniziale assorbimento dell'assoluto nell'orizzonte del mondo, che viene giustamente denunciato da Friedrich Nietzsche come l'ora della morte di Dio, a un progressivo aprirsi verso un "altrove", che è l'indicibile presupposto di ogni realtà mondana, il «totalmente altro», di cui è densa cifra «l'angelo necessario della terra» (Massimo Cacciari). Di questa apertura la parola teologica potrà farsi carico «con timore e tremore», ma anche «con semplicità di spirito» (Ef 6,5), per parlare significativamente del suo Dio.

a. *Emancipazione* è una parola chiave, capace di contraddistinguere l'intera epoca che sta sotto il segno dell'illuminismo: essa esprime il progetto caratteristico della ragione moderna di rendere l'uomo finalmente adulto, libero da ipoteche ultramondane, capace di volersi ed essere soggetto della propria storia. «Emancipazione è ricondurre il mondo e tutti i rapporti umani all'uomo stesso»:⁴ in quanto tale, essa dice il processo di autoaffermazione dell'uomo, sia preso singolarmente in una sorta di trionfo della soggettività, sia inteso collettivamente nei dinamismi storici di cambiamento rivoluzionario. È in tal senso significativo che la più alta celebrazione dell'atto della ragione, che può riconoscersi nella filosofia hegeliana, possa essere colta come la lettura riflessa della rivoluzione francese, una sorta di commento e di chiarificazione della trasformazione emancipatoria in atto.⁵ Da Friedrich Hegel a Karl Marx e, prima ancora, dagli albori dell'illuminismo fino ai suoi epigoni borghesi o rivoluzionari, l'emancipazione resta il progetto di fondo, l'ansia e la meta agognata della modernità. Non senza orgoglio Hegel afferma:

⁴ K. MARX, *Zur Judenfrage*, in S. LANDSHUT (Hrsg.), *Die Frühschriften*, Kröner Verlag, Stuttgart 1971, 199.

⁵ Su Hegel e la rivoluzione francese cf. tra l'altro J. RITTER, *Hegel und die Französische Revolution*, Westdeutsche Verlag, Köln - Opladen 1957 e J. HABERMAS, *Hegel Kritik an der Französischen Revolution*, in ID., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied - Berlin 1967, 89-107.

Da quando c'è stato il sole nel firmamento e i pianeti gli hanno girato intorno, mai si era visto che l'uomo si mettesse dritto sulla testa, ossia sul pensiero, e costruisse la realtà secondo quest'ultimo. Anassagora aveva detto per primo che il *noûs* regge il mondo, ma soltanto ora è giunto a capire che il pensiero deve reggere la realtà dello spirito. E questa è un'alba preziosa.⁶

Il giovane Marx, con tono quasi ispirato, testimonia una non diversa fiducia nella capacità degli uomini di emanciparsi:

Apparirà chiaro... come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa, della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di *realizzare i pensieri* del passato.⁷

Già rispondendo alla domanda «che cos'è l'illuminismo?», Kant aveva affermato:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua età minore, che egli deve a se stesso. L'età minore è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. E questa minorità la si deve a sé medesimi se la causa di essa risiede nella mancanza non d'intelligenza, bensì della decisione e del coraggio di servirsene senza la guida di un altro.⁸

Sta qui il fascino e la grandezza della sfida illuministica: mettere il mondo e la vita nelle mani e nella mente dell'uomo, responsabilizzare il soggetto personale e collettivo, provocandolo a farsi libero e creativo della propria storia, per respirare a pieni polmoni il gusto della veracità e della critica, di una libertà adulta ed emancipata.

Sul versante teologico una simile impresa si è tradotta tanto nel rifiuto dell'immagine di un Dio concorrente dell'uomo, quanto nella riduzione di ogni assoluto al divenire imprigionato nell'orizzonte mondano. Nessun altro, forse, come Friedrich Nietzsche ha saputo rendere la grandezza e la tragicità di questa impresa nell'aforisma intitolato *L'uomo folle*:

⁶ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1966, 204.

⁷ K. MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Rinascita, Roma 1954, 40 ss.

⁸ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinerische Monatsschrift» 12 (1784) 481-494.

Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «È forse perduto?» disse uno. «Si è perduto come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi a ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia?... Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?».⁹

È parimenti di Nietzsche la feroce parodia del Dio «divenuto penetrabile e comprensibile a se stesso soltanto all'interno del cervello hegeliano».¹⁰ Osserva in proposito Franz Rosenzweig:

La ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è lo stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione; l'irrazionale stesso è soltanto il suo limite non un aldilà. Vittoria dunque su tutta la linea, ma a quale prezzo! Il grande edificio della realtà è distrutto: Dio e uomo sono volatilizzati nel concetto limite di un soggetto della conoscenza; mondo e uomo, d'altro lato, nel concetto limite di un puro e semplice oggetto di questo soggetto; e il mondo... è divenuto un semplice ponte fra questi concetti limite.¹¹

La ragione, assorbendo Dio, ha affogato in sé ogni alterità possibile: ormai, essa resta la sola responsabile del divenire mondano. Ogni limite le è insopportabile. L'ideologia, in tutte le sue forme teoriche, come pure nelle sue realizzazioni pratiche, è l'espressione di questa fame e sete di totalità. L'emancipazione si converte in totalitarismo; «il sogno di una cosa» resta incompiuto e frustrato, proprio quando sembrava di poterne celebrare il compimento; l'illuminismo, maestro del sospetto, diventa sospetto a se stesso.

⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, Af. 125. Cf. la lettura di M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 191-246.

¹⁰ F. NIETZSCHE, 2. *Considerazioni inattuali*, Adelphi, Milano 1972, 8.

¹¹ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 153 ss.

b. La *dialettica dell'illuminismo* è esattamente la denuncia dei limiti e delle presunzioni della ragione emancipante:¹² essa smaschera le cadute e le incompiutezze causate dalle sete di totalità, che l'*homo emancipator* ha prodotto. La critica che si è venuta sviluppando potrebbe raccogliersi intorno alle categorie della colpa, della morte e dell'ulteriorità. Se ogni soggetto metastorico è eliminato, di chi sarà la colpa dei fallimenti storici? La difesa dei diritti sovrani della ragione emancipatrice determina in essa il bisogno di crearsi dei meccanismi di giustificazione: si individuano così altri soggetti su cui scaricare la responsabilità del fallimento, soggetti trascendentali – la natura, lo Spirito, con la necessità del negativo richiesta dal suo movimento dialettico, com'è nell'ideologia borghese – o soggetti storicamente determinabili – i nemici del proletariato, i detentori del capitale, come è nel marxismo. Se per gli uni la storia dei vinti e il male che devasta la terra sono il prezzo inevitabile dello sviluppo, l'altra faccia del processo dello spirito, per gli altri tutto ricade sulle colpe storiche della borghesia. L'ideologia liberale del progresso, come quella marxista della rivoluzione, finiscono col rivelarsi entrambe incapaci di un'autocritica liberatrice: cercando altri soggetti cui imputare la storia della colpa, per riservare a se stesse la storia del successo, esse evidenziano i limiti della ragione emancipante, la sua radicale incapacità a conciliare le contraddizioni del reale.

Restano il dolore, il lutto, la melanconia; resta soprattutto la sofferenza spesso muta per l'inconsolato dolore del passato, per il dolore dei morti, giacché anche la maggiore libertà delle generazioni venturose non ripara né cancella il dolore passato. Nessun miglioramento intramondano delle condizioni di libertà può riuscire a ridare giustizia ai morti, nessuno raggiunge, trasformando, l'ingiustizia e l'insensatezza del dolore passato. Una storia emancipatoria della libertà, che sopprima o rimuova questa figura della storia della passione, diventa essa stessa una storia dimezzata e astratta della libertà; il suo «progresso» si compie, alla fine, come un'irruzione nella disumanità.¹³

Finché varrà la legge del *vae victis* e non si assumerà coraggiosamente il peso della colpa, nessuna storia di emancipazione sarà veramente sto-

¹² Cf. M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1974.

¹³ J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, 128.

ria di libertà: ma fare questo passo significa riconoscere l'Altro, confessare che la ragione moderna non è tutto. La sofferenza dei vinti denuncia come la storia dell'emancipazione possa risolversi, e si sia di fatto troppo volte risolta, in trionfo dei vincitori.

Se di fronte al proprio fallimento la ragione moderna reagisce con l'autogiustificazione, scaricando su altri il peso del passato incompiuto e doloroso, di fronte al presente essa tende a una lettura solare, senza ombre o assenze. C'è una sorta di diffidenza illuministica verso la notte, in cui «tutte le vacche sembrano nere» (Hegel). Rispetto ad essa si profila l'esigenza di restituire all'uomo la morte: l'illuminismo, non meno che un certo pensiero metafisico del passato, sembra essere una «filosofia senza la morte».¹⁴ L'intuizione e la volontà di una totalità si traducono in una sorta di presenza plenaria, che tutto riconduce a sé e che assicura sempre una spiegazione ragionata dell'assenza. Il male e la morte costituiscono certo una difficoltà, che però viene fatta rientrare nell'ordine come un momento negativo necessario, che non si oppone alla vita dello Spirito, ma ne costituisce una tappa o un prezzo pagato alla causa della rivoluzione per il futuro di tutti.

Nella lucidità onnicomprensiva del pensiero emancipato qualcosa, tuttavia, si è incrinato: si è riscoperta la necessità di cammini non rischiarati dalla presenza né dalla pienezza. Ritrovare il valore e la dignità della morte, riscoprire il senso dell'interruzione e il peso dell'assenza significa certo rinunciare al sogno emancipatorio di una totalità onnicomprensiva, ma vuol dire anche rispettare la verità della vita, i «sentieri interrotti» che nei fatti si oppongono alla pretesa illuministica di un compimento a tutti i costi. In questo ritorno della morte, la critica all'illuminismo si salda a quella rivolta a ogni sistema chiuso, presuntuosamente esaustivo e compiuto, a favore della realtà, in cui la notte, la stasi e il silenzio non giocano un ruolo minore della luce del giorno, del movimento e della parola.

Infine, se la storia della colpa denuncia gli alibi della ragione emancipante nei confronti della responsabilità storica e il ritorno della morte ne mostra l'infedeltà a ciò che è reale, il senso dell'ulteriorità ne rivela la chiusura rispetto a ciò che è veramente nuovo, veniente e sorprendente. Nella presunzione della totalità non c'è spazio per il futuro: assolutizzando l'atto della ragione, l'emancipazione illuministica celebra il trionfo non solo sul passato, in quanto nell'oggi della coscienza si riposano i mil-

¹⁴ Cf. C. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986, 88 ss.

lenni delle «fatiche dello Spirito» (Hegel), ma anche sul futuro, in quanto la legge dello sviluppo è ormai chiara al pensiero e la finale riconciliazione non è che una proiezione della quiete già ora visibile allo spirito nella compiutezza articolata del sistema. La «domenica della vita» finisce perciò con l'essere una sorta di «venerdì santo dell'avvenire»: dove il vertice è raggiunto, non c'è spazio per l'ulteriore compimento, non c'è disponibilità allo stupore della novità, e la civetta di Minerva – annunciatrice del giorno pieno della filosofia¹⁵ – proclama in realtà una vita non più aperta al futuro.¹⁶ All'illuminismo nella sua versione borghese manca la speranza: dove il possesso è tutto, non c'è spazio per l'esodo; nella sua versione rivoluzionaria manca la fantasia: la «dittatura del proletariato» non è aperta alla novità dell'avvento. In tal senso, il progetto emancipatorio diventa un arrendersi al presente o, al massimo, un dedurre da esso il futuro: e così si risolve in esilio dell'uomo da se stesso e dal sogno del domani. La ragione emancipante assapora le cipolle d'Egitto: «L'esilio vero d'Israele in Egitto fu che gli Ebrei avevano imparato a sopportarlo».¹⁷

c. *Le sfide del postmoderno*. Di fronte alla crisi dell'illuminismo si avverte con nuova serietà il peso della domanda di Friedrich Hölderlin: «A che servono i poeti nel tempo della povertà?».¹⁸ Lì dove la ragione totalizzante ha fallito, nel tempo di una nuova povertà rispetto alla presunzione del possesso, serve una parola che evochi e non catturi, che spezzi il cerchio della presenza e apra al gusto e al valore dell'assenza. La totalità cede il posto al frammento; la divisione e la separazione sembrano regnare dove prima era ordine e unità; tutto diventa fluido, discontinuo, interrotto. Si dà un addio alle certezze per navigare verso l'ignoto. Questo addio, questo lungo addio è l'insorgere del *tempo postmoderno*: tempo di «pensiero debole», di «avventure della differenza», di «crisi dell'ideologia».¹⁹ Nel suo rifiuto critico dell'illuminismo, esso non è che la sua forma rovesciata, pensiero di negazione e di rottura, lì dove quello era pensiero di affermazione

¹⁵ Cf. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma - Bari 1974, 20.

¹⁶ Cf. B. FORTE, *Cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia a una cristologia come storia*, Queriniana, Brescia 1983, 20 ss.

¹⁷ M. BUBER (ed.), *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, 647.

¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, 247-297.

¹⁹ Cf., ad esempio, G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, nonché M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1978 e C. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1979.

e di conciliazione: alla conoscenza solare viene opposto l'amore delle tenebre; al senso del possesso e della consistenza «l'insostenibile leggerezza dell'essere» (Milan Kundera). Ed è proprio in questo suo essere «anti-pensiero» che risiede il grande rischio del postmoderno, di divenire cioè nient'altro che una continuazione nel segno del contrario di ciò che intende abbandonare. La sete di totalità della ragione emancipante può convertirsi in una nuova totalità, quella del negativo, che abbraccia tutte le cose. Non è forse vero che un tempo che finisce esercita ancora a lungo il suo fascino sul tempo che lo segue, soprattutto se questo si salda ad esso con un legame così forte, qual è quello della reazione e del rifiuto? Non nasconde lo stesso nome di «postmoderno» questo rischio sottile, descritto mirabilmente dalla frase di Kundera: «La luce rossastra del tramonto illumina ogni cosa con il fascino della nostalgia: anche la ghigliottina»?²⁰

È così che viene delineandosi con nuova forza nella ricerca del postmoderno: la figura dell'*Altro*. Esso dice il limite invalicabile della ragione, ciò di cui essa non può dire che cosa sia, pur dovendosi arrendere a riconoscere che c'è. «Se la morte è qualcosa, allora nessuna filosofia d'ora in poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo affermando di essere priva di presupposti».²¹ La sola maniera per sfuggire alle presunzioni totalizzanti della ragione moderna è confessare un'alterità, che spezzi il dominio onnicomprensivo del soggetto e si offra come origine senza origine e fine senza fine: il «totalmente altro», non deducibile da quanto è disponibile e non risolvibile in quanto è noto. Si riscopre un principio di eteronomia: ci si riconosce chiamati ad acconsentire «a una certa non-presenza a noi stessi, a un'anteriorità che non fondiamo noi, anche se possiamo situarci in rapporto ad essa, a un flusso e a uno spazio che non possiamo abbandonare, anche se possiamo situarci in esso».²²

Questa eteronomia fondatrice si offre accessibile secondo due vie, che ne rispettano la radicale alterità: la narrazione e l'analogia. La prima richiama e ripresenta delle storie aperte, è memoria di un'origine, che non si lascia catturare nel racconto, proprio perché il racconto evoca ciò che lo supera e suscita ciò che verrà senza predeterminarlo. Il presupposto si lascia percepire, ma non afferrare nei racconti della memoria originaria. In quan-

²⁰ M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985, 12.

²¹ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 51 ss.

²² LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, 115.

to però indicibile e incatturabile, quest'alterità radicale, che tutto segna e avvolge, si lascia evocare anche dall'analogia. Questa è insieme consapevolezza del limite e della dissomiglianza e apertura rispettosa all'ulteriorità, che a tutto è presupposta. In quanto tace dicendo e dice tacendo, l'analogia è parola del silenzio e silenzio della parola: essa sta al confine fra il muto silenzio dell'equivocità di senso e la parola indiscreta dell'univocità, che tutto vorrebbe assorbire.²³ In essa il presupposto si affaccia senza lasciarsi catturare e si nasconde senza lasciarsi obliare. Mentre il racconto attraversa orizzontalmente la storia, evocando ciò che è primo e ultimo, l'analogia trapassa verticalmente il reale, affacciandosi verso l'altrove sempre più grande.

Figura significativa di questa ricerca del presupposto, narrativa e analogica insieme, è l'«angelo necessario»:²⁴

Io sono l'angelo della realtà, intravisto un istante sulla soglia... io sono l'angelo necessario della terra, poiché chi vede me vede di nuovo la terra, libera dai ceppi della mente, dura, caparbia, e chi ascolta me ne ascolta il canto monotono levarsi in liquide lentezze e affiorare in sillabe d'acqua (Wallace Stevens).²⁵

«L'angelo testimonia il mistero in quanto mistero, trasmette l'invisibile, non lo "trascende" per i sensi».²⁶ «Nel suo guidare alle cose invisibili, l'angelo è figura di quell'*anagogia*, di quel *sensus anagogicus*, che attiene alla vita futura e alle cose celesti».²⁷ «Ciò a cui propriamente educa l'angelo è questa nostalgia per la visione che "nessuno ha visto né vedrà mai"».²⁸ Con l'angelo è necessario lottare, perché la terra e le cose si confidino a noi nella loro verità profonda: e questo lottare con l'indicibile è già invocazione.²⁹ Dove essa manca, dove il rifiuto o la presunzione sono grandi, non c'è alcun esodo, alcun avvento:

²³ Cf. *ibid.*, 125 ss. Cf. pure S. TOMMASO, *Summa Theologiae* 1 q. 13 a. 5.

²⁴ Cf. M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

²⁵ Il testo apre CACCIARI, *L'angelo necessario*, 9 ed è una cit. tratta dalla poesia di Wallace Stevens (1879-1955), *An Angel surrounded by paysans* (ed. it. W. STEVENS, *Aurore d'autunno*, Garzanti, Milano 1992).

²⁶ CACCIARI, *L'angelo necessario*, 15.

²⁷ *Ibid.*, 19.

²⁸ *Ibid.*, 23.

²⁹ Cf. *ibid.*, 22 ss.

«Autoaffermazione inospitale» chiamò Florenskij il peccato: amare la propria luce creaturale così assolutamente da non poterla in alcun modo donare, da non potervi accogliere alcun presupposto.³⁰

2. La teologia fra moderno e post-moderno

a. *Dalla teologia liberale alla teologia dialettica.* Nel mezzo di questo villaggio, che è il mondo post-moderno uscito dalle avventure dell'emancipazione e incerto fra il fascino di un puro negativo, eredità dialettica dell'illuminismo, e il riconoscimento di un incatturabile presupposto, viene a porsi la teologia cristiana: essa non è estranea alla complessità della vicenda descritta. A una teologia "moderna", liberale e progressista, ammalata dalla seduzione del progetto emancipatorio e disponibile a identificare il Vangelo della liberazione col sogno dell'emancipazione, la svolta dialettica di Karl Barth ha giustamente opposto un ritorno alla «viva vox evangelii», al santo racconto della salvezza, in cui si compie l'avvento di Colui che è «totalmente altro».³¹ Analogamente, al rischio di un «positivismo della rivelazione», che semplicemente salti sulle esigenze della soggettività Rudolf Bultmann ha non meno giustamente opposto il progetto di un'interpretazione esistenziale, che punti all'incontro fra l'uomo vivente e il Dio vivente.³² Fra queste due anime, il cui rischio estremo è rispettivamente quello di celebrare la gloria di Dio a prezzo della morte dell'uomo o quello di celebrare la gloria dell'uomo a prezzo della morte di Dio, la teologia ha cercato una sintesi più alta: nel comune rifiuto del «Deus mortuus» della ragione liberale e del «Deus otiosus» della scolastica decadente, la parabola del Novecento teologico si è andata aprendo a una teologia del racconto e dell'analogia, tesa a evocare l'indicibile nel rispetto della sua indicibilità e, insieme, a farsi carico delle incompiutezze e delle attese prodotte dalla ragione moderna e dalle avventure della differenza.

Rispetto all'illuminismo questa teologia vorrebbe offrirsi come un pensiero che rinuncia in partenza alla totalità onnicomprensiva di un sistema, prodotto dalla ragione emancipante; rispetto al post-moderno essa afferma la necessità dell'indicibile presupposto, al quale avvicinarsi con «ti-

³⁰ *Ibid.*, 103.

³¹ Cf. B. FORTE, *Il primo ingresso della storia: il primato dell'oggetto puro*, in *Id.*, *Cristologie del Novecento*, 13 ss.

³² Su Bultmann cf. *ibid.*, 105 ss.

more e tremore» nella compagnia della tradizione memorante-narrativa della fede, e al quale aprirsi secondo un'«analogia dell'avvento», rispettosa dell'ulteriorità del mistero. A questa teologia non è chiesto di spiegare tutto: se lo facesse, sarebbe soltanto un altro prodotto dell'ideologia moderna. Ad essa si chiede di ricordare l'origine, facendone memoria secondo i santi racconti della fede, e di segnalare la patria, intravista nella promessa, ma non ancora posseduta. Rispetto alla sete di totalità della ragione moderna le si domanda di provare anzitutto «la più sintetica definizione della religione: "Interruzione"». ³³ Sembra così profilarsi l'esigenza di una teologia che parli di Dio raccontando l'amore, rivelato a noi in Gesù Cristo, e che pensi quest'amore nella discrezione dell'analogia; una teologia non ideologica, memore del proverbio ebraico: «L'uomo pensa, Dio ride», e perciò intenta a pensare quanto basta per suscitare in lui solo un sorriso; ma anche una teologia veramente teo-logica, nutrita di contemplazione e di fede condivisa, partecipe della comunione del popolo di Dio nel tempo e memore del quotidiano dovere di confessare l'eterno, raccontando le meraviglie che lui stesso ha voluto operare per noi nella storia. Nasce allora la domanda: quali caratteri peculiari dovrà presentare questo pensiero della fede per corrispondere alle sfide indicate?

b. *Verso una teologia biblicamente fondata.* In alternativa e in dialogo con l'argomentare della ragione moderna la teologia dovrà proporsi nella sua natura propria, che è quella di essere anzitutto biblico-narrativa: essa sta o cade con l'ascolto obbediente della parola di Dio e la narrazione dell'*historia salutis* per noi e il nostro presente. Perciò la questione del rapporto fra teologia e Sacra Scrittura è veramente decisiva: se ne è occupato, considerandola in tutta la sua rilevanza, il Concilio Vaticano II, che ha recepito i risultati del *ressourcement* biblico, patristico e liturgico dei decenni che lo avevano preceduto. Il Concilio produce come frutto maturo di questa riflessione corale la *Dei Verbum*. In essa, nell'ambito del capitolo finale dedicato a *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, si afferma:

La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le Sacre Scritture contengono la parola

³³ METZ, *La fede, nella storia e nella società*, 166.

di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia.³⁴

Come osservava già Joseph Ratzinger in un celebre commento al testo conciliare,³⁵ se l'uso della metafora del «fondamento» mostra la solidità che il riferimento normativo alla Scrittura dà al pensiero della fede, il carattere statico di questa immagine è arricchito e dinamicizzato dai due verbi *roborationem* («si consolida») e *iuvenescit* («si ringiovanisce»), che mostrano come la teologia non sia un edificio costruito una volta per sempre, ma richieda un continuo impegno di approfondimento e di crescita sulla base del fondamento scritturistico. L'immagine, poi, dello studio delle Scritture come «anima Sacrae Theologiae», che il Decreto *Optatam totius* dello stesso Vaticano II espliciterà,³⁶ trae dalle premesse poste le conseguenze decisive di un metodo teologico dove non si muova dal presente per giustificare più o meno forzatamente tesi attuali ricorrendo al passato fontale, ma si parta dalla Bibbia, letta nel suo contesto, per lasciarsi provocare a nuove questioni e farsi illuminare sui percorsi appropriati per rispondervi, cogliendo così la vera ricchezza della tradizione ecclesiale e dello sviluppo del dogma. Come si vede, DV 24 evoca una complessità di riflessioni ben più ampia di quella che la densa brevità delle espressioni usate potrebbe far pensare. È questa ricchezza che andrà sempre più esplorata, evocandone la portata su tutti i temi essenziali del pensiero critico della fede. In alternativa a un certo razionalismo esasperato della modernità, la teologia deve mantenere la sua aderenza al racconto santo delle Scritture, normativo per la fede, e alla sua carica performativa. Ed è questo che ha fatto della teologia post-conciliare un cantiere aperto, dove il ricorso alla Sacra Scrittura, lungi dal fornire semplici *dicta probantia*, rivela sorgenti profonde, apre orizzonti, sfida il presente, per farne il luogo del sempre nuovo e sorprendente avvento della luce portata a noi dalla rivelazione e della narrazione che ne deriva nella vita e nella storia degli uomini.

³⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 24; in nota si citano Leone XIII (enciclica *Providentissimus Deus* [18 novembre 1893]) e Benedetto XV (enciclica *Spiritus Paraclitus* [15 settembre 1920]), entrambi i testi in *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bologna 1994, 114 e 483.

³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum II Kapitel*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Band 13, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986 (or. 1967), 515-528.

³⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16;

c. *La teologia e la dialettica della rivelazione.* In reazione alla visione propria del protestantesimo liberale e, in parte, del modernismo in ambito cattolico, che faceva della teologia un esercizio legato al protagonismo del soggetto umano, uno stimolo decisivo è venuto ai teologi dalle acquisizioni del Concilio Vaticano II riguardo all'idea di rivelazione: l'approfondimento del senso proprio e originale di questo concetto alla luce della Bibbia, ne mostra il significato profondamente dialettico. Nel togliere il velo (*re-velare*, dove il «re» dice l'abolizione) c'è un infittirsi del velo (*re-velare*, dove il «re» dice la ripetizione dell'atto), nel rivelarsi divino un ostendersi e un nuovamente velarsi. L'ascolto credente raggiunge il rivelato per andare, grazie ad esso e attraverso di esso, verso il nascosto: *l'ypakoé*, l'obbedienza della fede, tende a ciò che sta al di là della Parola (*ypó*: «sotto, oltre, dietro»); *l'oboedientia* è ascolto proteso all'al di là del versetto (*ob*: «verso», indicativo del moto a luogo, oltre che dello scopo, del fine ultimo). La Parola è la mediazione, il silenzio è la profondità nascosta al di là di essa, la meta ultima dell'obbedienza della fede prestata al Verbo. Senza la Parola non si darebbe accesso al silenzio; senza il silenzio la Parola non rinvierebbe a un *altro* mondo e a un'*altra* patria, e tutto sarebbe risolto nello svelamento pienamente compiuto.

Comunicandosi nella Parola, l'al di là del detto si fa accessibile e provoca la risposta dell'intenzionalità credente, come apertura della mente e del cuore verso le insondabili profondità di Dio, che la rivelazione rende almeno in parte accessibili. In questo senso si comprende come le parole della *revelatio Dei* possano veicolare la Parola eterna rivolta agli uomini per la salvezza di chiunque creda, pur senza risolverne l'infinita ricchezza: «Le Sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio» (DV 24). L'ispirazione è la provenienza dall'eterno silenzio della Parola, detta nelle parole della rivelazione. Proprio così queste parole sono *norma normans* di ogni conoscenza della fede, che sarà sempre *norma normata* dal Verbo venuto dal divino silenzio: si comprende allora l'esortazione del Vaticano II, per cui «lo studio delle sacre pagine» deve essere «come l'anima della sacra teologia» (DV 24), chiamata a percorrere incessantemente la dialettica della Parola e del silenzio, propria dell'autocomunicarsi del Dio vivo. Il rapporto fra la parola della rivelazione e l'al di là di essa, sua origine e destino, è dunque decisivo per l'intelligenza della fede, che è la teologia. Come concepirlo? La forma in cui pensarlo deve

tener conto della continuità e, insieme, della differenza fra i due termini da correlare, la Parola e il silenzio: dove non si affermasse la continuità, il silenzio resterebbe inaccessibile e la Parola vuota; dove non si tenesse conto della differenza, il silenzio sarebbe risolto nella Parola.

Occorre, pertanto, che il modo di pensare il rapporto neghi e affermi nello stesso tempo, e insieme neghi e affermi la negazione e l'affermazione a un più alto livello. È la triplice via del pensiero della fede in ascolto della rivelazione, divenuta classica a partire da Dionigi l'Areopagita: *via negationis*, *via affirmationis*, *via eminentiae*.³⁷ Se la prima via intende affermare la differenza attraverso la negazione, la seconda intende evidenziare la continuità attraverso l'affermazione; la terza via rappresenta un superamento delle prime due, perché congiunge i poli nell'indissolubile continuità e nell'irriducibile distinzione del rapporto di causalità e di proporzione. La teologia, in quanto esercizio consapevole della triplice via che muove dalla Parola verso l'abissale silenzio della sua ulteriorità e della sua provenienza, dice tacendo e tace affermando: è perché Dio si è rivelato velandosi, che il teologo osa parlare del suo silenzio; è perché c'è la Parola, che è possibile accedere con cautela e modestia al silenzioso inizio. Già queste idee liberano la teologia da ogni presunzione moderna, razionalistica e logocentrica, e mostrano la necessità del suo radicamento nella contemplazione orante della Parola rivelata. Lungi dall'essere esercizio di dominio e di forzatura sulle sacre pagine, la teologia sarà tanto più fedele al suo compito quanto più si porrà in ascolto di esse e della divina profondità che vi è celata, in un incessante cammino noetico e spirituale.

Il rapporto fra la Parola, che abita le parole degli uomini nella rivelazione, e il silenzio, cui essa rimanda, è percorso anzitutto dalla *via negativa*: la teologia ha e mantiene irriducibilmente un carattere *apofatico*. Come la Parola ha il carattere della dicibilità nell'orizzonte del nostro linguaggio, così il silenzio al di là del Verbo ha il carattere di "provenienza" nascosta, di profondità lontana, eppur congiunta, di tenebra irriducibile, presente in ogni comunicazione della luce divina. È qui che si comprende la preferenza che il linguaggio della fede ha spesso dato ai termini negativi e

³⁷ Cf. DIONYSIOS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII/3: PG 3,869-872, con la parafrasi di Pachimere, che apre il passaggio alla dottrina scolastica dell'analogia: PG 3,885-888. Cf. B. FORTE, *L'universo dionisiano nel Prologo della «Mistica Teologia»*, in «Medioevo» 4(1978) 1-57.

apofatici per parlare del divino, quasi a evocare l'ulteriorità irriducibile del Dio che viene nelle sue parole. Questo linguaggio ha radice già nel Nuovo Testamento, dove rispetto al Figlio, che si è fatto visibile, il Padre è qualificato come il Dio invisibile: «Egli è immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). Se la Parola è presenza e comunicazione dell'infinito e dell'eterno nelle coordinate dello spazio e del tempo, il silenzio è tenebra, l'invisibile al di là del visibile, da cui l'immagine viene e a cui rimanda. La via negativa della teologia conduce così alla tenebra intesa sia come assenza, sia come eccesso di luce.³⁸ Proprio così, la teologia *sub Verbo Dei* risulta libera da ogni pretesa assoluta e motiva l'attitudine critica della fede pensata nei confronti di ogni razionalità che voglia essere totalizzante e quindi di ogni cattura ideologica. La teologia nutrita di Scrittura è *anti-ideologica*: essa alimenta la resistenza critica a ogni forma di totalitarismo prodotto dalle pretese ideologiche della modernità. È teologia *evocativa* e *simbolica*, in cui la continuità del significato rimanda sempre all'eccedenza del senso.

Se la via negativa della teologia si eleva verso l'al di là del versetto per negazione, la *via positiva* procede verso il silenzio elevando al massimo grado le perfezioni della Parola: essa afferma l'indissolubile unità fra la Parola e la sua origine eterna. Suo fondamento è la certezza che l'insondabile profondità del silenzio al di là del rivelato si è resa accessibile, pur se nel nascondimento: «Dio, nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Il Figlio eterno rimanda all'eterno Padre, il divino generato al divino generante, la luce alla luce. Il silenzio oltre la parola della rivelazione è l'*eterno* silenzio, il *divino* silenzio, la persona divina consostanziale al Figlio. La Parola fatta carne rimanda al Dio presso cui sta da sempre (cf. Gv 1,1). Il silenzio al di là del Verbo è divino e rivelatore, pur rimanendo nascosto come silente inizio. Come qualifica la *via affirmationis* questo divino silenzio? Partendo dalla consegna del Figlio per amore nostro (cf. Gal 2,20 e Rm 8,32), è la perfezione dell'amore a caratterizzare colui che pronuncia la parola nell'eterno e la invia nel tempo (cf. 1Gv 4,8 s.). Perciò, la conoscenza di questo Dio

³⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, II, 163: Mosè – secondo Gregorio – è colui che ha conosciuto sul monte santo la «tenebra luminosa» dell'esperienza mistica del divino (II, 163), perché è stato «l'ardente innamorato della bellezza» (II, 231), che non ha mai cessato di avanzare verso la visione di Dio, superando ogni approdo raggiunto per negazione e sete di ulteriore profondità: «Vedere Dio significa non saziarsi mai di desiderarlo... né il progredire del desiderio del bene è impedito da alcuna sazietà» (II, 239).

nascosto, che si rivela nel gesto del supremo amore che è la consegna del Figlio, si compie nell'amore: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1Gv 4,8). La teologia così intesa si offre come esercizio di carità (*caritas quaerens intellectum!*) e servizio di santificazione per l'intero popolo di Dio: è parola *performativa*, che evoca e provoca alla sequela e alla risposta, esigente e impegnativa, resa però possibile dal dono dall'alto.

Infine, è la *via dialettica* a riassumere e superare le altre due, perché riconosce fra il silenzio e la parola in Dio un rapporto che è insieme di continuità e di distinzione, di reciproca immanenza fra il generante e il generato: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11). La Parola rinvia alla sua origine, domandando di essere continuamente trascesa nella direzione delle insondabili profondità di Dio, da cui proviene e da cui è avvolta. Perciò accogliere la Parola significa ascoltare il silenzio in cui essa dimora e dal quale è eternamente generata. Ma anche il silenzio dimora nella Parola: il Verbo non è solo avvolto dal silenzio, ma lo porta anche in sé. Anche per questo c'è un ineliminabile nascondimento nella rivelazione, di cui è segno supremo l'abbandono del Figlio, in cui l'agonia e la morte della Parola si uniscono all'inaudito silenzio di Dio: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). Senza la sua provenienza eterna la Parola si ridurrebbe a evento del tempo e non sarebbe avvento dell'eterno; senza la sua venuta nel Verbo il silenzio resterebbe muto e inaccessibile. Il Verbo sta, dunque, fra due silenzi: quello dell'origine dal Padre e quello della destinazione al cuore che crede, gli *altissima silentia Dei*. La rivelazione è l'avvento della Parola, che procede dal silenzio e porta in sé il silenzio, ad esso schiudendo. La teologia, come teoria critica della Parola rivelata, apre in tal modo la ragione umana di cui si serve al mistero divino che l'avvolge: appesa alla Parola, obbediente ad essa, in ascolto del divino silenzio, la teologia non è alternativa all'interrogazione della ragione ma, stimolata da essa, la apre ai sentieri abissali del mistero, silenzioso e raccolto, davanti a cui sta, appunto, aperto e interrogativo lo «stupore della ragione» (Friedrich Schelling). È teologia «dialettica», sulla soglia fra l'avvento divino e l'assenso della ragione, percorsa dalla circolarità asimmetrica che unisce il tempo all'eterno.

d. *La teologia nella Chiesa e nella storia*. L'esercizio della teologia ha, infine, un profondo carattere *comunitario* ed *ecclesiale*: l'ascolto della Parola e del silenzio di Dio non si compie nella solitudine dell'«io», ma nella co-

munione del «noi», nell'unità della Chiesa suscitata dalla Parola e continuamente vivificata dallo Spirito. La Chiesa è la casa della Parola, la comunità della sua trasmissione e della sua interpretazione, promossa e garantita dalla guida dei pastori, a cui Dio affida il suo popolo. La lettura fedele della Scrittura e la riflessione teologica che ne deriva, perciò, non sono opera di navigatori solitari, ma vanno vissute nella barca di Pietro. Accompagnato dalla Chiesa madre, nessun battezzato deve sentirsi indifferente alla parola di Dio; ascoltarla, annunciarla, lasciarsene illuminare per illuminare gli altri è compito che riguarda tutti, ciascuno secondo il dono ricevuto e la responsabilità che gli è affidata. Tutti nel popolo di Dio sono chiamati a essere Chiesa generata dalla Parola: *Ecclesia creatura Verbi* e Chiesa che annuncia la Parola: *Ecclesia ancilla Verbi*! Colui che attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù, garantendo attraverso il ministero apostolico della predicazione e la testimonianza dell'intero popolo di Dio la fedele trasmissione ed esegesi della Parola, sarà lo Spirito Santo, memoria potente del Signore, che abilita i discepoli alla testimonianza.

Anche in questo la teologia si differenzia dall'esercizio della ragione moderna, che è opera del soggetto umano nella sua assolutezza e presunta, incondizionata libertà: ogni forma di autoreferenzialità è bandita da un esercizio autentico del pensiero critico della fede. E se il teologo deve conoscere la solitudine dell'intimità con Dio, per lasciarsi spogliare dalle presunzioni del proprio «io» enfatico, non di meno sa di non poter accedere alla Parola e al Silenzio dell'eterno senza la mediazione ecclesiale e la compagnia della fede e della vita del popolo eletto dal Signore. È solo in questa compagnia che si realizza la promessa del Signore: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13). Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo specialmente attraverso il ministero e l'accoglienza della parola di Dio, è ciò che in senso teologico si definisce «tradizione»: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale, il Signore Gesù, datore di Spirito Santo, all'intera storia della comunità da lui radunata.

La «tradizione» in senso teologico è la comunione dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la continuità da lui stabilita fra l'esperien-

za della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo proclamato nella Chiesa. Si potrebbe dire che essa è la «storia» dello Spirito nella storia della sua Chiesa. In questo senso, la Chiesa non esiste, né mai esisterà, senza la parola di Dio ma, a sua volta, la Parola non ci raggiungerà mai senza la Chiesa: «Scriptura sola, numquam sola» (Paul Althaus). La Scrittura nella sua sovrana autorità di parola di Dio, fontale e normativa, non vivrà mai da sola, ma nella Chiesa e per la Chiesa. A sua volta, la Chiesa, creatura della Parola, vivrà di essa e al suo servizio. Proprio per questo DV 24, dopo aver affermato che «la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra tradizione», aggiunge:

Anche il ministero della parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e ogni tipo di istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, trova in questa stessa parola della Scrittura un sano nutrimento e un santo vigore.

Nell'esercizio della teologia l'accoglienza della Parola rivelata è dinamismo, che deve continuamente trascendersi: se è ascolto del silenzio, da cui la Parola procede, in cui riposa e a cui rinvia, l'insondabile profondità di questo divino silenzio motiva l'inesauribile ricerca che attraverso il Verbo tende ad andare al di là del Verbo. È su questa via che lo Spirito guida i credenti alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13), attualizzando la memoria del Cristo e insegnando ogni cosa: «Il Paràclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26). L'accoglienza della Parola, in quanto ascolto del divino silenzio in essa nascosto, ha come primo frutto l'uscita da sé verso le profondità di Dio, l'esperienza contemplativa del mistero divino. È come se l'amore "estatico" di Dio, per il quale egli esce dal silenzio e si comunica nella Parola, susciti un amore di risposta, parimenti "estatico", bisognoso di uscire dal chiuso del proprio mondo, per immergersi nei sentieri senza fine del silenzio, cui conduce l'evento di rivelazione. È perciò che ascoltare il silenzio è permanere nel santuario dell'adorazione, lasciandosi amare dal Dio silenzioso e attrarre a lui attraverso l'insostituibile e necessaria mediazione del Verbo: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6b; 6,44).

La comunicazione della parola di vita, contenuta nelle sacre pagine, avviene, dunque, sotto l'azione dello Spirito e nel dinamismo del suo dono:

essa obbedisce alla regola del *contemplata aliis tradere*, dell'agire come frutto di contemplazione, libera e amorosa, dell'auto-comunicarsi divino. L'auto-destinazione di Dio all'uomo nel dono della rivelazione non forza mai l'accoglienza della creatura: il segno di credibilità non è mai costrizione alla fede. La parola di Dio, perciò, è veramente accolta solo quando l'apertura "implicita" della creatura al mistero si fa "esplicita" consegna all'eterno, vissuta nella consapevolezza e nella libertà. Si coglie qui un aspetto decisivo per l'efficacia dello studio e della ricerca del teologo: la decisione della sua libertà, che dà il suo assenso a Dio, senza il quale non potrà compiersi l'incontro tra l'esodo umano e l'avvento divino. Se all'iniziativa divina non corrisponde una consapevole e responsabile auto-destinazione dell'uomo per il Dio che si rivela, la gratuita auto-destinazione di Dio per l'uomo, cui si rivela, resta luce non accolta dalle tenebre, parola cui risponde il silenzio dell'indifferenza o del rifiuto e si fa pietra di scandalo, duro ceppo di condanna. L'ascolto conduce, così, alla soglia del mistero, ma è solo con l'audacia della libertà che ci si affida ad esso, per sperimentarne le meraviglie.

È qui che, nell'accoglienza della Parola si inseriscono «la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità» (DV 5). È qui, nella consapevole accettazione del primato dell'azione divina, che hanno il loro spazio l'esercizio critico della conoscenza e il ricorso al metodo storico-critico nell'accostamento alle Scritture, come nell'elaborazione del pensiero teologico. Si realizza, cioè, una convergenza di motivi esterni e di aiuti interiori, che rendono la Parola di rivelazione accessibile all'accoglienza della libertà umana, senza togliere ad essa il rischio e l'audacia, perché non manchi mai la gratuità della risposta. Il donarsi di Dio nella sua Parola richiede, insomma, che ad esso corrisponda, in una forma sia pur solo analogica e del tutto asimmetrica e tuttavia piena e vera, il libero e consapevole donarsi del cuore dell'uomo all'eterno. Attraverso la Parola entrata nella storia la creatura umana si schiude al mistero, verso il quale sospinge l'originaria destinazione degli esseri, e ne sperimenta l'inesauribile profondità e bellezza.

Un teologo che non intenda consegnarsi a Dio con tutto il proprio essere, anche e particolarmente nell'esercizio del suo lavoro critico, non sarà in condizione di elaborare una teologia ecclesiale, che sia nutriente per la fede sua e di tutti. Frutto dell'ascolto e della riflessione critica deve essere la prati-

ca della vita, il vissuto della fede e della carità: l'uditore della Parola, che non l'accoglia nel sincero dono di sé, resta prigioniero del proprio mondo, chiuso nell'esodo in cui si rispecchia, non aperto alla novità dell'avvento, che sola compie il miracolo del nuovo inizio della vita e del mondo.

Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la felicità nel praticarla (Gc 1,25).

L'accoglienza operosa della Parola trasforma l'uomo nel profondo, lo libera nella forza della verità, lo fa discepolo del Signore (cf. Gv 8,31 s.). La riflessione critica sulla Parola, che è la teologia, non realizza perciò il suo compito se non apre all'agire della vita nuova nella carità: solo accogliendo la Parola nella verità della donazione di sé a Dio e agli uomini, il discepolo si lascia "dire" dal Padre nel Figlio come vivente parola della carità divina rivolta all'umile concretezza delle situazioni della storia.

L'accoglienza della Parola, così, prepara e anticipa nel tempo penultimo l'ultimo tempo, quando le parole scompariranno, accolte nell'unica Parola, abbracciata dal silenzio della patria, dove risuonerà infine il «canto nuovo» dei redenti dal sangue dell'Agnello: la conoscenza della fede, alimentata da un'autentica teologia dalla Scrittura, è e resta *cognitio vespertina*, conoscenza nella penombra della sera, e nella provvisorietà del tempo che passa. La *cognitio matutina* apparterrà a un altro tempo e a un'altra patria, quella che non passerà mai. Verso di essa tende come caparra e anticipazione la teologia nutrita dalla Parola venuta nelle parole. Lo esprime bene questo testo di un grande testimone del Novecento teologico, che non poco ispirò il Concilio Vaticano II, Karl Rahner:

Allora tu sarai l'ultima parola, l'unica che rimane e non si dimentica mai. Allora, quando nella morte tutto tacerà e io avrò finito di imparare e di soffrire, comincerà il grande silenzio, entro il quale risuonerai tu solo, Verbo di eternità in eternità. Allora saranno ammutolite tutte le parole umane; essere e sapere, conoscere e sperimentare saranno divenuti la stessa cosa. Conoscerò come sono conosciuto, intuirò quanto tu mi avrai già detto da sempre: te stesso. Nessuna parola umana e nessun concetto starà tra me e te. Tu stesso sarai l'unica parola di giubilo dell'amore e della vita, che ricolma tutti gli spazi dell'anima.³⁹

³⁹ K. RAHNER, *Tu sei il silenzio*, Queriniana, Brescia 1988, 34 s.

IL METODO TRASCENDENTALE DI KARL RAHNER

GIORGIA SALATIELLO*

PATH 21 (2022) 351-364

L'ampiezza e la complessità della riflessione filosofico-teologica di Karl Rahner consentono di accostarsi al suo pensiero da differenti prospettive e con diversi approcci, volti a privilegiare alcuni aspetti ritenuti prioritari e maggiormente rilevanti.¹

In realtà, è difficile, nella produzione del teologo tedesco, isolare singoli temi escludendone altri, poiché ognuno di essi ha ricadute molteplici che investono anche ambiti apparentemente lontani e, di conseguenza, si ritiene necessario individuare un preciso filo conduttore che consenta di attraversare trasversalmente i suoi scritti, senza operare scelte pregiudiziali.

Teologia dogmatica e fondamentale, teologia della grazia e trinitaria, cristologia ed escatologia, antropologia teologica e pastorale, pur conservando ciascuna la propria chiara fisionomia, si intersecano nel pensiero di Rahner sulla base di una filosofia lucida e originale.

Inoltre – e questo rende il lavoro dell'interprete ancora più difficile – l'opera di Rahner è solo in parte sistematica, mentre affonda sovente le sue

* Mentre andiamo in stampa la prof.ssa Giorgia Salatiello è tornata alla casa del Padre. Giungano ai suoi familiari il cordoglio della direzione di «Path».

¹ Per un primo accostamento a Karl Rahner (1904-1984) si possono vedere: I. SANNA, *Karl Rahner*, Morcelliana, Brescia 2000; ID. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005; K.H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995; ID., *Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive*, in SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, 91-102; A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Matthias-Grünewald, Mainz 2002.

motivazioni nell'esigenza di rispondere a domande che la contemporaneità e l'esistenza concreta pongono al filosofo e al teologo, i quali non possono limitarsi a svolgere il loro lavoro a tavolino, ma devono confrontarsi con il mondo e con i suoi problemi.

Anche al di fuori della ristretta cerchia degli studiosi specialisti, K. Rahner è conosciuto in relazione ad alcune sue acquisizioni fondamentali che sono: il concetto dell'esistenziale soprannaturale, quello dell'uditore della parola e quello dei cristiani anonimi, concetti ampiamente ripresi in seguito, fino ai documenti del Concilio Vaticano II, anche senza esplicito riferimento al loro autore.

Anche sotto l'aspetto metodologico il contributo di Rahner è ampiamente originale e, poiché il metodo è inseparabile dai contenuti che con esso si affrontano, ciò rende le sue trattazioni non assimilabili ad altre, contribuendo a spiegare perché esse abbiano suscitato dibattiti tanto vivaci, nei quali la più piena e convinta adesione si contrappone a un netto rifiuto.

Si è detto inizialmente dell'esigenza di un filo conduttore per accostarsi all'opera di Rahner; e quello che qui si propone non si basa sulla scelta di un contenuto, ma si colloca sul piano metodologico, ovvero quello dell'uso, da parte del teologo tedesco, del metodo trascendentale, che informa la maggior parte dei suoi scritti.

1. La genesi del metodo trascendentale

Se l'obiettivo di queste pagine fosse quello di una rassegna complessiva della produzione di K. Rahner, il primo passo da compiere sarebbe quello di una minuziosa e dettagliata individuazione delle sue fonti nei diversi ambiti ai quali afferiscono i suoi scritti. Poiché qui, invece, ci si accosta al pensiero di Rahner sotto un preciso angolo prospettico, che è quello dell'uso del metodo trascendentale, è sufficiente ricordare tre nomi: Tommaso d'Aquino, Immanuel Kant e Joseph Maréchal.

Riguardo a Tommaso, la sua incidenza sull'intera impostazione di Rahner è primaria e la sua considerazione è imprescindibile per comprendere in profondità la riflessione di Rahner. Tuttavia, la lettura di Tommaso che Rahner effettua è mediata da quella che era stata propria di Maréchal, che è il pensatore che più direttamente e ampiamente ha influito sul suo pensiero e, in particolar modo, proprio sull'elaborazione del metodo trascendentale. Analogamente, Maréchal è il tramite attraverso il quale

Rahner torna a Kant, punto di riferimento essenziale, ma superato con una profonda rielaborazione personale del concetto di trascendentale.

Chiarito questo, pur nella consapevolezza che una piena comprensione del metodo è inscindibile da quella dei contenuti che con esso sono trattati, è necessario portare l'attenzione su quei testi in cui Rahner stesso ne illustra la genesi, spiegando le ragioni che hanno portato alla sua definizione e al suo uso.²

In realtà, l'elaborazione e l'adozione del metodo trascendentale non si configurano come un'opzione che Rahner effettua accanto ad altre, ma come un'esigenza per fornire risposta a una domanda, che è preliminare ed è essa stessa trascendentale:

*L'interrogazione si dice trascendentale quando – accanto all'oggetto della ricerca – dice contemporaneamente qualche cosa sulle condizioni necessarie della possibilità di conoscere e di agire del soggetto stesso.*³

Un'interrogazione trascendentale, non importa in quale ambito tematico sollevata, si ha quando e nella misura in cui sottopongono a domanda le stesse condizioni della possibilità di conoscenza di un determinato soggetto conoscente.⁴

La necessità di formulare una domanda trascendentale esplicitamente tematizzata deriva dal fatto che in ogni atto conoscitivo non è implicato solo l'oggetto a cui esso è intenzionato, ma, inscindibilmente, lo stesso soggetto che conosce: «La conoscenza non investe solo l'oggetto ma anche il suo soggetto, dipende sia dai tratti caratterizzanti l'oggetto sia dalla struttura sostanziale del soggetto».⁵ La domanda trascendentale, pertanto, non costituisce un secondo momento con il quale l'attenzione, prima rivolta all'oggetto, si volga successivamente al soggetto, ma «ogni domanda su qualsivoglia oggetto implica formalmente la domanda sul soggetto conoscente».⁶

² Sono fondamentali, al riguardo, tre testi nei quali sono esposte le essenziali motivazioni dell'adozione del metodo trascendentale: K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970², 11-30; ID., *Teologia e antropologia*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. 3, Paoline, Roma 1969, 45-72; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. 4, Paoline, Roma 1973, 99-159.

³ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 47.

⁴ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 123.

⁵ *Ivi*.

⁶ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 14.

Qualsiasi indagine, quindi, in quanto attuata da un soggetto, è implicitamente trascendentale e la genesi del metodo trascendentale si colloca nel punto in cui tale necessaria implicazione è portata a esplicitazione. La domanda trascendentale, pertanto, non è «un quesito aggiunto a quello dell'oggetto proponendosi originariamente e empiricamente *a posteriori*»⁷ ed essa può non essere tematizzata, ma non è mai assente poiché è richiesta dalla stessa struttura dell'umana conoscenza. Tale struttura, infatti, condiziona la conoscibilità di ogni oggetto che è tale solo in riferimento alle possibilità conoscitive del soggetto:

Quindi l'indagine su un determinato oggetto, intesa filosoficamente, è anche necessariamente l'indagine circa il soggetto conoscente; questo infatti deve portare con sé *a priori* l'ambito della possibilità di tale conoscenza, in cui sono già poste *a posteriori* le strutture – pure «trascendentali» – dell'oggetto.⁸ Il soggetto porta infatti necessariamente con sé *a priori* l'orizzonte che delimita le possibilità di tale conoscenza e in esso le strutture *a priori* (anche qui «trascendentali») dell'oggetto.⁹

L'esplicitazione dell'inevitabile domanda trascendentale e il tentativo di rispondere formalmente ad essa sono, quindi, i due passaggi attraverso i quali si struttura il metodo trascendentale nel suo uso consapevole, al di là della sua implicita presenza in ogni indagine conoscitiva. Il precedente riferimento all'orizzonte della conoscenza deve, poi, essere ulteriormente approfondito per cogliere l'ampiezza di tale orizzonte:

Un problema è formulato filosoficamente solo quando la domanda sul suo oggetto determinato si pone formalmente come domanda sull'oggetto in quanto tale nella *totalità* della realtà e della verità, poiché solamente così s'indaga circa i motivi ultimi, e quindi filosoficamente.¹⁰

La considerazione di questa totalità, indispensabile per una conoscenza rigorosa, d'altra parte, riconduce all'analisi del soggetto e delle sue strutture *a priori*, in quanto «solo nel soggetto come tale, solo sulla base delle sue

⁷ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 123.

⁸ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 14.

⁹ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 54.

¹⁰ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 14.

peculiari caratteristiche soggettive è e può aversi il tutto (in quanto orizzonte o *terminus ad quem* (*Woraufhin*) della trascendentalità».¹¹

L'assunzione dell'oggetto determinato nella totalità del reale, unica garanzia di una conoscenza formalmente vera, riconduce, pertanto, al soggetto e alla sua aprioristica apertura su di un orizzonte senza limiti e questo spiega perché l'indagine sul soggetto, condotta con il metodo trascendentale, non sia una delle possibili ricerche, da accostare ad altre, ma costituisca la condizione della possibilità di tutte le altre.¹²

Rahner è perfettamente consapevole che la sottolineatura della centralità delle strutture trascendentali *a priori* del soggetto nell'atto conoscitivo può esporre all'accusa di idealismo e, conseguentemente, per scongiurare tale pericolo, precisa con estrema chiarezza la sua posizione, sia riguardo all'oggetto che al soggetto della conoscenza.

Per ciò che si riferisce all'oggetto, infatti, riconoscere che esso risulti conoscibile a partire dalle condizioni di possibilità del soggetto, non implica «che la sostanza dell'oggetto affermato si possa ricavare adeguatamente dalle condizioni trascendentali soggettive della sua conoscenza».¹³ D'altra parte, l'oggetto possiede una sua realtà e una consistenza autonoma e non è «materiale solo indifferente, sul quale il soggetto esperisce il proprio essere aprioristico e necessario».¹⁴

Riguardo, poi, al soggetto, la conoscenza di sé alla quale il soggetto può giungere non è quella dello spirito assoluto, poiché, proprio conoscendosi, egli si coglie sempre come finito e necessitante della mediazione dell'oggetto *a posteriori* che è raggiunto aprendosi a un orizzonte assoluto e infinito, non deducibile dalla soggettività medesima.¹⁵

¹¹ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 54.

¹² RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 126: «Non è un settore della conoscenza paritetico a molti altri, ma è realtà che precede ogni conoscenza settoriale (che suddivide materialmente i propri oggetti), in quanto ne è la condizione di possibilità».

¹³ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 12.

¹⁴ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 48.

¹⁵ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 148: «La condizione di possibilità di ogni conoscenza singola è l'aggancio anticipatore dell'orizzonte assoluto che, come tale, cioè come condizione non semplicemente identica col soggetto conoscente della possibilità di qualsiasi conoscenza, non potrà venir riconosciuto ancora una volta nello stesso modo con cui si conoscono gli oggetti singoli».

2. Metodo trascendentale e filosofia

Il primo ambito di applicazione del metodo trascendentale è, ovviamente, quello filosofico nel quale, sulla sua base, si costituisce la filosofia esplicitamente e tematicamente trascendentale, e si rendono qui necessarie due notazioni preliminari.

Innanzitutto, oltre ai testi finora utilizzati, si farà anche riferimento a *Uditori della parola* e al *Corso fondamentale sulla fede*, imprescindibili per cogliere la portata del metodo trascendentale elaborato da Rahner.¹⁶

In seconda istanza, poi, è necessario evidenziare il profondo radicamento di Rahner nella teoria della conoscenza di Tommaso che pone al centro della sua riflessione il tema della «*reditio completa*» che, in ogni atto conoscitivo, riporta l'attenzione sul soggetto.¹⁷

La filosofia trascendentale, nel pensiero di Rahner, non si configura come una filosofia particolare, accanto ad altre, ma, nella sua forma atematica e irriflessa, coincide con la filosofia in quanto tale, e più precisamente con la metafisica, poiché «sia nella prospettiva della cosa che in quella del suo sviluppo storico, tale identificazione tra metafisica e filosofia trascendentale presenta momenti di profonda verità».¹⁸ D'altra parte, la metafisica, rigorosamente parlando, è possibile solo quando il soggetto, sempre implicato in ogni conoscenza oggettiva, è posto al centro di una riflessione tematica, anche se non vi è consapevolezza che tale procedimento sia trascendentale.¹⁹

Tuttavia, nonostante il carattere implicitamente trascendentale di qualsiasi filosofia, l'esplicita tematizzazione di tale carattere è un portato della filosofia moderna e contemporanea, che determina una vera e propria «rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco (ivi comprese le

¹⁶ K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1988; ID., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1990.

¹⁷ Cf. anche K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

¹⁸ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 121.

¹⁹ *Ibid.*, 126: «A ciò aggiungasi che si danno filosofia e metafisica nel senso stretto della parola, che esiste la possibilità di fare dei giudizi apodittici solo quando il soggetto di ogni conoscenza atematicamente sempre e dappertutto unito a ogni oggettualità conosciuta, divenga oggetto tematico della riflessione».

correnti di opposizione) sino alla fenomenologia, alla filosofia esistenzialista, e alla ontologia fondamentale d'oggi».²⁰

Rahner riscontra, poi, una sostanziale convergenza tra le attuali filosofie trascendentali e il pensiero cristiano, nonostante la formale estraneità di alcune delle prime rispetto al cristianesimo, nel sostenere che «l'uomo non è un momento all'interno di un mondo costituito da cose, né è sottoposto alle coordinate di concetti ontici derivate da esso. L'uomo è invece il soggetto dalla cui libertà dipende il destino di tutto il cosmo».²¹

Quest'ultimo riferimento alla libertà offre lo spunto per passare a considerare la più profonda originalità, da parte di Rahner, dell'uso del metodo trascendentale in filosofia.

La riflessione deve prendere avvio dalla rilevazione dell'intrinseca storicità del soggetto che è un «essere *storico* anche in quanto spirito»,²² e proprio il metodo trascendentale consente di cogliere che l'inserimento nel mondo dello spazio e del tempo non è puramente casuale ed estrinseco, ma richiesto dalle soggettive strutture trascendentali *a priori* che necessitano dell'*a posteriori* della storia per divenire consapevolmente tematizzate: «L'uomo è legato alla sua storia individuale e collettiva proprio per poter giungere a prendere coscienza della propria essenza trascendentale più originaria».²³ Conseguentemente, «l'interrogazione trascendentale non significa neppure un deprezzamento della storia o dell'esperienza del fattuale o del trascendentalmente indeducibile»,²⁴ poiché – e qui si inserisce un ulteriore ordine di considerazioni – la storia è quell'*a posteriori* che è indispensabile tanto per la conoscenza, quanto per la libertà.

La libertà di cui parla Rahner non è, infatti, primariamente quella dei singoli atti di scelta o delle singole decisioni, ma è, come libertà trascendentale, la loro condizione di possibilità *a priori*, e «gli atti intelligibili della libertà, per venire alla ribalta, devono estendersi nel tempo e nello spazio».²⁵

²⁰ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 61.

²¹ *Ibid.*, 62.

²² RAHNER, *Uditori della parola*, 42.

²³ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 154.

²⁴ *Ibid.*, 124.

²⁵ RAHNER, *Uditori della parola*, 176; RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 131-132: «Questa trascendentalità trova la storia della propria interpretazione, che le è sostanziale e necessaria perché tramite essa giunga presso di sé, nella storia dell'uomo nella sua totalità, cioè inteso come essere storico nella sua trascendentalità».

L'ineliminabile tensione tra *a priori* trascendentalmente necessario e *a posteriori* storicamente contingente consente di comprendere che cosa intenda Rahner parlando dell'esigenza di un'«autolimitazione» della filosofia trascendentale, che non deve in alcun modo privare di consistenza quella realtà che è indeducibile dalle strutture trascendentali del soggetto:

Questa autolimitazione della filosofia trascendentale (in base a considerazioni sulla storicità dell'esistente, che non è tematizzabile in forma sistematica, sulla dialogica, sul linguaggio e sull'esperienza ermeneutica), è essa stessa un aspetto essenziale di una filosofia trascendentale rettamente intesa.²⁶

Per concludere questa sintetica trattazione dell'uso del metodo trascendentale in filosofia è necessario portare l'attenzione su di un concetto cruciale del pensiero di Rahner, ovvero quello di «esperienza trascendentale», che costituisce un passaggio tra la riflessione filosofica e quella teologica, che, pur senza alcuna confusione di piani, sono strettamente e intrinsecamente connesse.

Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata *esperienza trascendentale*.²⁷

L'analisi di questa lunga e complessa citazione consente di porre in evidenza i caratteri fondamentali di ciò che Rahner intende esprimere. Innanzitutto, si deve subito sottolineare che non si tratta qui di un secondo atto conoscitivo, distinto e successivo rispetto a quello dell'oggetto, ma del medesimo atto che, mentre porta il soggetto fuori di sé, lo riconduce alla sua soggettività. Ritorna qui il tema di Tommaso della «*reditio completa*» che consente la conoscenza di sé, seppure atematica e implicita, e che costituisce l'ultima condizione di possibilità di ogni conoscenza oggettiva, distanziando e contrapponendo soggetto e oggetto:²⁸

²⁶ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 139.

²⁷ RAHNER, *Corso fondamentale*, 40.

²⁸ Cf. soprattutto TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9, c. Cf. anche G. SALATIELLO, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in san Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

Tale conoscenza rappresenta in un certo modo lo spazio illuminato all'interno del quale il singolo oggetto, di cui ci occupiamo in una determinata conoscenza primaria, può mostrarsi.²⁹

In seconda istanza, poi, deve essere evidenziato che l'esperienza trascendentale, che non è una singola esperienza accanto alle altre, ma la loro condizione di possibilità, è caratterizzata da un'illimitata apertura che si protende al di là dei singoli oggetti e della loro totalità: «Tale soggetto è radicalmente e di per sé la pura apertura verso tutto, verso l'essere in generale».³⁰ D'altra parte, tale apertura senza limiti intrinseci, che rende possibili le singole esperienze finite, è essa stessa sperimentata implicitamente e atematicamente, e si configura, appunto, come esperienza trascendentale che accompagna ogni esperire mentre lo rende possibile:

È evidente che questa esperienza trascendentale della trascendenza umana non è l'esperienza di un oggetto singolo e determinato, sperimentato accanto ad altri oggetti, bensì un dato fondamentale, che è anteriore e domina ogni esperienza oggettiva.³¹

Inoltre, l'implicita esperienza dell'apertura o dell'umano trascendimento è anche esperienza, altrettanto implicita, del termine, od orizzonte, a cui essa tende e tale orizzonte deve essere assolutamente illimitato proprio per poter contenere ogni esperienza di oggetti finiti:

La dinamica di questo movimento senza limite e, tramite essa, il suo orizzonte o la sua meta (*Woraufhin*) vengono naturalmente compresi in un atto *unico* e in questo anche distinti.³²

Posto, quindi, che l'esperienza trascendentale è anche esperienza atematica del suo orizzonte infinito, cioè dell'essere assoluto e senza limiti, Rahner, riformulando, può anche parlare di «conoscenza anonima e atema-

²⁹ RAHNER, *Corso fondamentale*, 37.

³⁰ *Ibid.*, 39. Cf. anche K. RAHNER, *Esperienza dello Spirito Santo*, in ID., *Dio e rivelazione. Nuovi saggi*, vol. 7, Paoline, Roma 1981, 287: «Il movimento dello spirito verso l'oggetto singolo, di cui si occupa, va sempre verso tale oggetto *mentre* lo trascende».

³¹ RAHNER, *Corso fondamentale*, 58.

³² K. RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, in ID., *Nuovi saggi*, 4, 214.

tica di Dio»³³ e affermare che «l'esperienza trascendentale è sempre anche esperienza di Dio nel bel mezzo della vita quotidiana».³⁴

Si può, di conseguenza, asserire l'esistenza di un dinamismo esistenziale o di un orientamento che apre a quell'assoluto che la fede chiama Dio e riconoscere che «l'uomo è spirituale, cioè vive la sua vita in una continua tensione verso l'assoluto, in un'apertura a Dio».³⁵

La filosofia trascendentale si ferma qui. Ma a partire da questo punto si apre lo spazio per la riflessione teologica che può mostrare come quell'orizzonte assoluto che il soggetto non raggiunge mai, in realtà gli si faccia presente e, per sua gratuita iniziativa, gli vada incontro con quell'autocomunicazione che, teologicamente, è la grazia.

3. Teologia trascendentale e svolta antropologica

La riflessione sulla teologia trascendentale, elaborata da Rahner, implica e presuppone tutte le precedenti considerazioni sulla filosofia trascendentale e, prima ancora, gli studi che l'autore ha dedicato al rapporto tra queste due discipline, indipendentemente dalla loro caratterizzazione come trascendentali.³⁶

Tale rapporto si presenta sotto un duplice aspetto perché, da un lato, deve essere indagata la relazione tra filosofia e teologia, viste come entità distinte, ma, dall'altro, non si può ignorare che «*all'interno* della teologia è necessario "*philosophari*"»³⁷ e che, quindi, la filosofia entra costitutivamente nella teologia, poiché il soggetto, teologo o semplice credente, «confronta il messaggio della fede con la sua concezione dell'esistenza e del mondo».³⁸

Considerando, invece, il rapporto tra filosofia e teologia, assunte distintamente, si deve rilevare che, sotto il profilo storico, la filosofia, come umana riflessione autonoma, precede la teologia che nasce dall'ascolto della rivelazione, mentre, sotto quello essenziale, è la teologia che «come neces-

³³ RAHNER, *Corso fondamentale*, 41.

³⁴ RAHNER, *Esperienza dello Spirito Santo*, 290.

³⁵ RAHNER, *Uditori della parola*, 97.

³⁶ K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. 1, Paoline, Roma 1968, 137-152; ID., *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, 3, 73-97; ID., *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. 5, Paoline, Roma 1975, 95-118.

³⁷ RAHNER, *Filosofia e procedimento filosofico*, 75.

³⁸ *Ibid.*, 80.

sario e indispensabile elemento dell'audizione della rivelazione, e perciò di questa stessa, implica necessariamente la filosofia»,³⁹ riconducendo tale rapporto a quello più comprensivo tra natura e grazia.⁴⁰

Come prima, provvisoria conclusione si può, pertanto, affermare che è trascendentale quella teologia che si avvale del procedimento filosofico trascendentale, ma, indagando più attentamente, risulta che il carattere trascendentale della teologia si fonda su motivazioni più profonde, intrinseche alla stessa teologia, assunta nella sua inscindibilità dalla filosofia: «La filosofia e la teologia trascendentali stanno tra di loro in un rapporto oggettivo, non possono venir separate l'una dall'altra».⁴¹

Analogamente a quanto era già avvenuto per la filosofia, Rahner distingue tra una teologia implicitamente trascendentale, che è sempre esistita, e una esplicitamente trascendentale che nasce quando la domanda sul soggetto da implicita diviene esplicita ed è tematizzata:

Non è perciò strano per la teologia trascendentale che i pensatori l'abbiano sempre messa in atto prima ancora di definirla esplicitamente trascendentale e di realizzarla quindi in forma riflessa.⁴²

La domanda trascendentale, infatti, entra costitutivamente nella teologia, che deve interrogarsi sulle «condizioni *a priori* nel soggetto credente per la conoscenza di importanti verità di fede».⁴³

Rahner è perfettamente consapevole del pericolo di sostituire l'*a priori* del soggetto all'*a posteriori* della rivelazione storica e ineducibile, ma, muovendo sempre da quest'ultima, «cerca anche una risposta al perché la rivelazione sino a noi pervenuta esista solo nella coscienza dell'uomo».⁴⁴

In effetti, nella teologia il rapporto tra *a priori* e *a posteriori* si configura in un modo assolutamente peculiare, poiché nel soggetto il più radicale

³⁹ RAHNER, *Filosofia e teologia*, 141.

⁴⁰ *Ibid.*, 139: «Ma qual è in realtà il vero rapporto che le lega? Questo, in fondo, è soltanto un interrogativo parziale nell'ambito della più vasta problematica teologica relativa al rapporto fra natura e grazia».

⁴¹ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 120.

⁴² *Ibid.*, 128.

⁴³ K. RAHNER, *Teologia trascendentale*, in Id. (ed.), *Sacramentum mundi*, vol. 8, Morcelliana, Brescia 1977, 347.

⁴⁴ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 128.

a priori non consiste nelle sue strutture trascendentali, ma nell'autocomunicazione di Dio che è

il contenuto reale e il fondamento oggettivo della realtà conosciuta *a posteriori* e della stessa storia [...] cosicché nella teologia l'*a priori* del soggetto e l'*a posteriori* dell'oggetto storico stanno tra loro in un rapporto unico, che non si ritrova altrove.⁴⁵

Assumendo tutte le precedenti riflessioni come necessarie premesse, diviene possibile accostarsi a quello che è uno dei concetti più conosciuti, e anche più controversi, di Rahner, ovvero quello di «svolta antropologica», che, però, in fedeltà al pensiero del teologo tedesco, deve essere correttamente interpretato nel senso che «l'antropocentrismo nella teologia non è quindi in contrasto con il teocentrismo».⁴⁶ Non si tratta, cioè, di sostituire una prospettiva antropocentrica a quella tradizionalmente teocentrica, ma di prendere in considerazione le strutture trascendentali *a priori* del soggetto che, conferendogli un'apertura illimitata, lo abilitano ad accogliere la rivelazione storica *a posteriori* su cui la teologia si fonda. In questi termini,

la scoperta però di tali connessioni tra il contenuto delle proposizioni dommatiche e l'auto-esperienza umana non è oggettivamente nient'altro che la svolta necessaria verso un metodo antropologico-trascendentale nella teologia,⁴⁷

che, pertanto, non comporta alcuna opposizione con il tradizionale procedimento teologico, ma lo integra non intaccando minimamente l'assoluto primato della parola di Dio.

Riflettendo, poi, sul fatto che «la rivelazione è rivelazione della salvezza e quindi la teologia è essenzialmente teologia della salvezza»,⁴⁸ diventa ancora più chiaro perché l'attenzione al soggetto sia inscindibile da quella al contenuto delle proposizioni dommatiche, sebbene si debba riconoscere che «ciò che è realmente salvezza viene determinato concretamente solo nell'evento della rivelazione».⁴⁹

⁴⁵ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 13.

⁴⁶ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 46.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ *Ibid.*, 55.

⁴⁹ RAHNER, *Considerazioni fondamentali*, 15.

Si ripropone qui il singolare intreccio di *a priori* e di *a posteriori* che è proprio della teologia, e il metodo trascendentale può mostrare come il soggetto, essendo *a priori* indirizzato all'*a posteriori* della storia, possa trovare in essa e nella rivelazione in essa accaduta la piena realizzazione della sua più intima soggettività, che non è fondata in se stessa, ma su Dio che si rivela.

In precedenza, riguardo alla filosofia trascendentale era emersa la necessità di una sua autolimitazione e questa esigenza si ripresenta con particolare forza rispetto alla teologia trascendentale riflettendo «sulla dipendenza concreta e sostanziale del soggetto creato nella storia, che è appunto storia della sua più vera soggettività come tale»,⁵⁰ ambito di attuazione della sua struttura radicalmente costitutiva.

Resta, pertanto, esclusa ogni pretesa di voler dedurre i contenuti teologici dalle strutture *a priori* del soggetto, ma vi è pieno riconoscimento che essi possono essere offerti solo storicamente con quella gratuita autocomunicazione di Dio che è la grazia.

4. *Reductio in mysterium*

Il precedente riferimento all'esigenza di un'autolimitazione della teologia trascendentale apre la strada ad alcune brevi riflessioni conclusive sul concetto, centrale in Rahner e per l'intera teologia, di «mistero».

L'argomentazione di Rahner si muove su due piani connessi ma distinti, poiché, da un lato, il primo passo, in negativo, è quello di distinguere ciò che propriamente è mistero da quello che è semplicemente ignoto e che, con il progredire della conoscenza, diventerà noto: «Il mistero non è il residuo non ancora esplorato, non ancora attuato e realizzato, ma è di tutto questo la premessa e il fondamento portante».⁵¹ In positivo, poi, il teologo tedesco indaga il nesso tra il concetto di mistero e quello di incomprendibilità, evidenziando che la più radicale e insuperabile incomprendibilità è quella di Dio, che permarrà tale anche nella «*visio beatifica*».⁵²

⁵⁰ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 140.

⁵¹ RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, 143.

⁵² RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 145-146: «Ciò risulta già dalla dottrina dommatica della perenne e sostanziale incomprendibilità di Dio, che non sarà definitivamente superata nemmeno nella «*visio beatifica*»».

In questi termini, la «*reductio in mysterium*» porta a evidenziare due verità cruciali sotto l'aspetto esistenziale e teologico, poiché, in primo luogo, «ci dice di continuo che ciò che è compreso vive di ciò che non lo è e che la comprensione vive del dominio dell'incomprensibilità».⁵³

In seconda istanza, poi, è sottolineato che la «*reductio*» è in realtà «*reductio in unum mysterium*», cioè quello dell'autocomunicazione di Dio per amore, ovvero la grazia, e qui non è affatto proposta una teologia negativa che sopprima la validità degli enunciati teologici, ma la necessità del loro convergere verso il mistero radicalmente ultimo e fondante: «Gli enunciati della teologia debbono venir sempre risospinti nell'unico mistero senza nome e nell'originaria esperienza soprannaturale che di esso si ha».⁵⁴

Emerge pienamente ora l'apporto del metodo trascendentale perché, di fronte all'esigenza di consegnarsi all'ultimo, insuperabile mistero di Dio, attesta che l'essere umano, per la sua intrinseca costituzione *a priori*, deve rivolgersi alla storia per cercare e trovare in essa la salvezza: «Naturalmente ciò non rende superflua la storia della rivelazione e la testimonianza della fede che nasce *ex auditu*».⁵⁵

Antropocentrismo e teocentrismo giungono così alla loro più piena conciliazione, in quanto il primo manifesta la necessità che il soggetto, per le sue strutture trascendentali, ha di indirizzarsi alla storia per cercare la salvezza, aprendo la via al discorso teocentrico, che è la teologia, su quel Dio che, nella sua autocomunicazione, è la salvezza medesima e l'ultima condizione di possibilità dell'umana apertura trascendente:

La soggettività è sempre fin dal primo istante la trascendenza in ascolto, la trascendenza che non dispone, che è sopraffatta dal mistero, che è dischiusa dal mistero.⁵⁶

⁵³ K. RAHNER, *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in ID., *Dio e rivelazione*, 146.

⁵⁴ RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, 156.

⁵⁵ *Ibid.*, 154.

⁵⁶ RAHNER, *Corso fondamentale*, 88.

**ISTANZA ANTROPOLOGICO-MORALE:
«L'OBBLIGO DI APPORTARE FRUTTO NELLA CARITÀ
PER LA VITA DEL MONDO» (OT 16)**

STEFANO ZAMBONI

PATH 21 (2022) 365-379

La citazione che dà il titolo a questa relazione è tratta, com'è noto, dal Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* del Concilio Vaticano II:

Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente nutrita della dottrina della Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo [*eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi*].¹

Punto di arrivo di un lungo cammino di ripensamento dello statuto della teologia morale e della sua fondazione, il dettato del Decreto conciliare appare come la netta consacrazione di una disciplina che coniuga la prospettiva biblica e quella cristologica, il rigore epistemologico e l'apertura universale. Scrive Basilio Petrà:

La descrizione coniuga cristocentrismo, carattere biblico-teologico e insieme scientifico (interdisciplinare) della teologia morale, primato della carità e orizzonte salvifico universale: una sintesi magistrale della teologia morale di padre Häring. Pur in una qualche frammentazione, quindi, la consacrazione della nuova teologia morale non potrebbe essere più netta.²

¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965) (OT), n. 16.

² B. PETRÀ, *Teologia morale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 126.

L'orizzonte di pensiero dello schema preparatorio: *De ordine morali christiano*, è radicalmente superato.³ Emerge un afflato nuovo, che non solo interroga il ripensamento della teologia morale come disciplina, ma più profondamente rilancia l'altezza dell'annuncio morale cristiano in un contesto secolare. In queste righe conciliari possiamo individuare un duplice movimento: uno fondativo-epistemologico, che assume il criterio della Sacra Scrittura come «anima della teologia» (OT 16)⁴ e si ricentra sul mistero di Cristo, e uno dinamico-applicativo, che si fa guidare dal «principio carità» per portare vita al mondo.

Sul primo di questi aspetti ho riflettuto nell'ultimo *Forum* della «Pontificia Accademia di Teologia» in cui ho cercato di illustrare la vocazione originaria di ogni uomo nel Figlio.⁵ In questa relazione mi soffermo sul secondo movimento in base al quale al fedele in Cristo è fatto obbligo di portare frutto nella carità «per la vita del mondo».

In base alla formulazione di quest'istanza fornita da *Optatam totius*, saranno toccati tre aspetti. Anzitutto rifletterò sull'idea di «obbligo» in relazione al tema della carità, che indica il superamento di una diffusa contrapposizione fra comandamento e amore, del resto ben presente nell'ambito della tradizione morale in cui solo ai perfetti è richiesta la carità teologica, mentre ai comuni fedeli è fatto semplicemente obbligo di osservare i comandamenti. In secondo luogo cercherò di comprendere l'immagine del «portare frutto» che, radicata nella Bibbia, descrive la carità come un dinamismo di crescita che include tutte le dimensioni dell'*humanum* per condurle alla loro autentica pienezza. Infine, l'indicazione conciliare suggerisce che i frutti di carità non sono semplicemente ordinati alla perfezione indi-

³ L'emarginazione dell'amore nella teologia morale tradizionale, scrive L. Lorenzetti, «è palese nello schema preparatorio al Concilio Vaticano II. Lo schema denuncia errori, quali il soggettivismo e il situazionismo, ai quali intende opporre il carattere oggettivo e assoluto dell'ordine morale. L'ordine morale – si ricorda – è manifestato nella legge naturale che Cristo ha confermato nella legge evangelica, la cui nota distintiva è costituita dai tre consigli evangelici. Si esprime anche il timore che una morale della carità si riduca al verbalismo, al sentimentalismo, all'abbandono dei precetti. In breve, l'idea della carità non è considerata unico e solido fondamento della morale cristiana»: L. LORENZETTI, *La morale nella storia. Una nuova voce nei 40 anni della «Rivista di Teologia Morale» (1969-2009)*, EDB, Bologna 2009, 29.

⁴ Cf. anche CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 24.

⁵ Cf. S. ZAMBONI, *L'uomo «disegnato» a immagine del Figlio*, in «Path» 19 (2/2020) 235-247. Si tratta del X Forum internazionale dedicato al tema: «Lo Spirito, artista divino, all'opera...» (Roma, 27-28 gennaio 2020).

viduale, ma sono per «la vita del mondo»: questo significa che l'amore ha un'ineludibile dimensione sociale e anzi cosmica, rifrangendosi sui legami che tengono unito il vivere comune e sul mondo in cui abitiamo.

A partire da queste considerazioni si cercherà di mostrare come l'invito del Vaticano II, lungi dall'essere stato compiutamente accolto, rimanga ancora attuale e perciò da assumere con rigore e dedizione, tanto più che il contesto in cui ci troviamo non sembra affatto estraneo a una visione alquanto riduttiva dell'amore.

1. L'«obbligo» della *caritas*

In un articolo degli anni Ottanta Domenico Capone (1907-1995), chiedendosi quale fosse lo spazio riservato al tema della carità nella teologia morale prima del Concilio, risponde in modo lapidario: «La constatazione è semplice: non se ne trattava affatto».⁶ La ragione di questa totale estraneità del tema dall'orizzonte della teologia morale è data dall'autocomprensione epistemologica della disciplina, concepita come scienza dei casi di coscienza, ovvero indicazione di ciò che corrisponde o meno all'osservanza del comandamento. In quest'ottica della carità si trattava in altri settori della teologia, in ispecie nei trattati di ascetica e di mistica. La teologia morale si occupava di un certo tipo di carità, quella ordinaria, che si limita all'osservanza del *minimum* necessario. Non certo dunque della carità soprannaturale, ma di quella semplicemente umana. In tal senso, ricorda Capone, una delle regole casistiche poteva affermare: «Caritas non obligat cum gravi incommodo».⁷

Ciò è motivato dal riferimento a un duplice ordine che corrisponde alla divaricazione fra *ordo naturalis* e *ordo supernaturalis*. Al primo ordine corrisponde il piano della «giustizia», al secondo quello della «carità». Il primo è definibile in riferimento alla legge, al comandamento, a ciò che è obbligatorio fare; si fonda su un criterio oggettivo, razionale, universale, esteriore, pubblico. Il secondo è, invece, definibile in riferimento al consiglio, a ciò che viene consigliato in vista della perfezione; si fonda su un criterio sog-

⁶ D. CAPONE, *Teologia morale e carità*, in PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE DELL'UNIVERSITÀ LATERANENSE (ed.), *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, EDB, Bologna 1988, 139.

⁷ Cf. J. D'ANNIBALE, *Summula Theologiae Moralis*, pars II, l. 3, tr. 1, n. 81, Antonium Saraceni, Romae 1891³, 59, cit. in CAPONE, *Teologia morale e carità*, 141.

gettivo, affettivo, particolare, interiore, privato. Il primo aspetto stabilisce una soglia minima al di sotto della quale non è lecito scendere, il secondo è invece aperto al massimo eroismo.

Non si tratta però di una dicotomia propria solo dei trattati di teologia morale: l'estromissione, in essi, del tema dell'amore o della *caritas* corrispondeva perfettamente alla comprensione moderna della reciproca estraneità fra giustizia o legge e carità. Quest'ultima viene considerata come legata al mondo degli affetti e dei sentimenti, mentre il rapporto interpersonale e *a fortiori* i legami sociali devono essere regolati da una misura oggettiva, che sia riferibile a una razionalità universale. L'etica è così priva di ogni *pathos*, mentre l'amore, inteso come sentimento e desiderio, può essere enfatizzato a tal punto da dar luogo al modello dell'amore romantico o alla comprensione contemporanea di un amore senza legami.

A tale estraneità cercheranno di ovviare alcuni teologi sensibili al tema del rinnovamento della teologia morale. In prossimità dell'evento conciliare escono due testi di grande importanza. Il primo è del gesuita Gérard Gillemann (1910-2002), *Le primat de la charité en théologie morale*, il cui scopo era di applicare alla morale il principio tommasiano della «*caritas forma omnium virtutum*» e di fare in modo che la carità divenisse il principio cardine di tutta la teologia morale.⁸ Il secondo è il testo che si impose come il manuale per eccellenza di una morale rinnovata, ossia *Das Gesetz Christi* del redentorista Bernhard Häring (1912-1998) che riproponeva la categoria di legge in chiave cristocentrica, in intima connessione, dunque, con il tema della carità e della carità donata da Dio in Cristo.⁹

È in questa scia che il Vaticano II, parlando dell'obbligo di portar frutto nella carità, recupera il legame circolare fra *obligatio* e *caritas*, ovvero fra

⁸ G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Édition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruxelles - Paris 1952 (ed. it. *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959). Sul contributo di Gillemann, cf. R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale. Dal contributo di G. Gillemann a una via di riproposta*, Glossa, Milano 1995.

⁹ B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moralthologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Erich Wewel Verlag, Freiburg i.Br. 1954 (ed. it. *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, 3 voll., Brescia, Morcelliana 1962-1964). Sul contributo dell'opera di Häring, cf. E. SCHOCKENHOFF, *Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moralthologie. 50 Jahre: «Das Gesetz Christi»*, in *La recezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale. Atti del Convegno Accademia Alfonsiana, Roma 25-26 marzo 2004*, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 2004, 9-37.

legge e amore. Si recupera così il messaggio più genuino della tradizione neotestamentaria: nei Sinottici, allo scriba che chiede quale sia il comandamento (*entolé*) più grande (Mt 22,34-40) Gesù risponde affermando che consiste nell'amare Dio (e questo è il comandamento *mégalos e prótos*, ovvero quello «grande», «primo», «fondativo», «paradigmatico»), e nell'amare il prossimo come se stessi (e questo gli è «simile»: *hómoios*, perché ne richiama la struttura, la logica intrinseca). Anche Giovanni insiste ripetutamente sull'amore come comandamento. *Entolé* negli scritti giovannei indica l'incarico (*mandatum*) affidato dal Padre al Figlio non per imposizione, ma in forza del rapporto di comunicazione che intercorre tra il Padre e il Figlio. In tal modo Gesù può affermare: «Questo è il mio comandamento [*entolé*]: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 15,12). Questo comandamento è «nuovo» (Gv 13,34), non nel senso che introduce una norma prima sconosciuta, ma perché manifesta pienamente l'amore di Dio in Cristo. Paolo, infine, asserisce che «tutta la legge» si riassume nel «precetto» dell'amore del prossimo (cf. Gal 5,14), poiché «chi ama l'altro ha adempiuto la Legge. [...] Pienezza della Legge infatti è la carità [*pléroma oun nóμου e agápe*]» (Rm 13,8.10).

Ma come si può comandare l'amore? Come va compresa l'idea di una legge o di un comandamento che impone di amare? *Lobligatio* di cui parla *Optatam totius* si può intendere come dovere interiore, intrinseco al dinamismo proprio dell'amore. Tale «obbligo» non coarta in nulla la libertà, ovvero il carattere libero ed elettivo dell'amore, perché non si tratta di un precetto esteriore (come in qualche modo lo pensa la teologia morale casistica), ma della legge che inerisce alla coscienza: «Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge [*illa lex*] che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo [*quae in Dei et proximi dilectione adimpletur*]».¹⁰

Vi è dunque un'intima complementarità fra libertà dell'amore e obbligo della legge, in modo però che quest'ultimo sia fondato in quella. Come afferma Paul Beauchamp (1924-2001):

La legge è preceduta da un «Sei amato» e seguita da un «Amerai». «Sei amato»: fondazione della legge, e «Amerai»: il suo superamento. Chiunque

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 16.

astrae la legge da questo fondamento e da questo termine, amerà il contrario della vita, fondando la vita sulla legge invece di fondare la legge sulla vita ricevuta.¹¹

È il dono, infatti, a precedere e fondare l'obbligo, così com'è il dono a compiere in eccedenza quanto l'obbligo addita come legge fondamentale che chiama l'uomo «sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male» (GS 16).

L'amore, se accade originariamente in modo passivo, richiede però di venir assunto in libertà e consapevolezza, quale decisione e scelta di sé. Per questo l'amore è comandamento. Non però un comandamento tra gli altri, ma «il» comandamento per eccellenza, in quanto costituisce il fondamento e la pienezza della legge. Esso non impone all'uomo qualcosa, non gli richiede anzitutto determinate azioni, ma gli richiede «se stesso». Nell'amore non dobbiamo dare anzitutto qualcosa, ma noi stessi. Il che è ultimamente realizzabile solo come risposta al dono che Dio fa di sé a noi:

Poiché noi non dobbiamo dare qualche cosa, ma noi stessi, e precisamente come risposta adeguata al dono di sé che Dio fa a noi, ne consegue che quanto dobbiamo dare è puro dono di Dio.¹²

Da qui l'obbligo di «portare frutti», ossia di assumere il dinamismo dell'amore, che porta al di là di sé per generare novità di vita.

2. Il dinamismo del «portare frutto»

L'immagine del «portare frutto», oltre che in *Optatam totius*, è utilizzata anche in un altro testo conciliare, laddove si dice che «perché la carità cresca nel cuore come un buon seme e vi fruttifichi [*tamquam bonum semen in anima increseat et fructificet*]» occorre che il fedele ascolti la Parola, partecipi ai sacramenti, compia la volontà di Dio nella preghiera, nel servizio

¹¹ P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale M. (AL) 2001², 116-117. Parlando della misericordia di Dio Tommaso formula un principio illuminante per mostrare il primato della gratuità sul dovere: «Nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 25, 3 ad 3^{um}).

¹² K. RAHNER, *Il comandamento dell'amore*, Paideia, Brescia 1964, 35-36.

ai fratelli e nell'esercizio delle virtù.¹³ Anche qui il Concilio propone un'immagine squisitamente biblica. Nel Nuovo Testamento¹⁴ l'espressione è utilizzata dai Sinottici nel celebre detto secondo cui dai frutti si conosce l'albero, per cui un albero buono non dà frutti cattivi, né un albero cattivo frutti buoni (cf. Mt 7,16-20). È qui indicata una linea di continuità fra la natura dell'albero e la qualità dei suoi frutti o, per uscire dall'immagine, fra l'essere e l'agire, in modo che le azioni buone derivano dall'essere buono. L'immagine è poi utilizzata anche dal quarto Vangelo quando Gesù afferma che il portare frutto, per i discepoli, dipende radicalmente dal rimanere in lui che li ha scelti e costituiti (cf. Gv 15,16): qui si allude dunque non solo alla continuità fra essere e agire, ma ancor più al fondamento cristologico dell'agire e alla sua destinazione, che si potrebbe definire patro-fanica («In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli»: Gv 15,8).¹⁵ Infine, l'immagine del frutto è utilizzata da Paolo per indicare l'esistenza secondo lo Spirito, che gode di una profonda unità («il» frutto dello Spirito e non «i» frutti dello Spirito), ma che si rifrange in una mirabile varietà di atteggiamenti e di azioni (cf. Gal 5,22).

Utilizzando questa espressione il Decreto conciliare, anche se forse in modo non del tutto voluto, ci orienta alla ricchezza evocata da questi riferimenti biblici. In tal modo potremmo comporre le diverse prospettive affermando che la carità è in grado di portare frutto in quanto dinamismo profondamente unitario fra interiorità ed esteriorità, fra essere e agire (Sinottici); in quanto non si fonda su di sé, né rimane chiusa in sé, ma è radicata nel dono (cristologico) e orientata alla glorificazione di Dio

¹³ Questo il passo completo: «Dio è amore, e chi rimane nell'amore rimane in Dio, e Dio in lui» (1Gv 4,16). Ora Dio ha effuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato donato (cf. Rm 5,5). Ma perché la carità cresca nel cuore come un buon seme e vi fruttifichi, ogni fedele ascolti volentieri la parola di Dio e, aiutato dalla sua grazia, compia fattivamente la sua volontà, partecipi frequentemente ai sacramenti specialmente all'eucaristia, e alle altre celebrazioni liturgiche; si applichi con costanza alla preghiera, all'abnegazione di se stesso, al servizio attivo dei fratelli e all'esercizio di ogni virtù. La carità infatti, come vincolo di perfezione e compimento della legge (cf. Col 3,14; Rm 13,10), regola tutti i mezzi di santificazione, dà loro forma e li conduce al loro fine. Perciò il vero discepolo di Cristo si caratterizza per la carità verso Dio e verso il prossimo»: CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 42.

¹⁴ Cf. F. HAUKE, καρπός; ἀκαρπος; καρποφορέω, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 1969, 215-222.

¹⁵ Cf. R. TREMBLAY, *Realizzare nel mondo la relazione Padre-Figlio*, in ID., *Voi luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, EDB, Bologna 2003, 45-56.

(Giovanni); in quanto manifesta, nella concretezza e nella multiformità dell'agire, un'esistenza spirituale, che rifiuta e supera la logica della carne (Paolo).

Ora, in che modo si può descrivere la dinamica propria della carità? E in che cosa precipuamente si manifesta il suo frutto? Mi pare che una risposta a questa domanda sia stata data con grande profondità da papa Benedetto XVI con la sua Enciclica *Deus caritas est*: l'intervento pontificio che più ha contribuito a illustrare la dinamica propria dell'amore.¹⁶ In tal senso, potremmo dire che l'invito del Concilio alla teologia morale, ovvero di illustrare l'obbligo dei fedeli di portare frutto nella carità, sia stato raccolto dal magistero in particolare proprio attraverso la prima Enciclica di Benedetto XVI.

La prima idea chiave dell'Enciclica è l'indissolubile unità di *eros* e *agape*. Il riferimento polemico contro cui papa Benedetto XVI prende posizione, sulla scorta delle riflessioni di Josef Pieper (1904-1997),¹⁷ è il noto saggio di Anders Nygren (1890-1978): *Eros e agape*.¹⁸ In esso *eros*, il movimento con cui l'uomo pretende di innalzarsi verso Dio, e *agape*, l'amore discendente da Dio in pura gratuità oblativa, sono presentati come radicalmente opposti. *Eros* si rivela, dunque, inaccettabile nella sua pretesa di autodivinizzazione, ma altrettanto inaccettabile è anche il tentativo di una sintesi fra amore umano e amore divino tentata da Agostino e dalla teologia medievale con il concetto di *caritas*.¹⁹ Per papa Benedetto XVI, invece, *eros* e *agape* non sono mai completamente separabili. E questo perché essi non vanno assunti come due principi astratti e statici, ma si devono cogliere come due momenti di un unico dinamismo in base al quale l'*eros* progressi-

¹⁶ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) (DCE).

¹⁷ Per preparare le meditazioni di un corso di esercizi spirituali predicato nel 1986 e successivamente pubblicate (*Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 2009²), Ratzinger afferma esplicitamente di essersi ispirato alle opere di Josef Pieper sulle virtù teologali, che erano state appena raccolte in un unico volume: J. PIEPER, *Lieben, hoffen, glauben*, Kösel, München 1986.

¹⁸ A. NYGREN, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.

¹⁹ Secondo Nygren, la storia del cristianesimo si gioca nella dialettica fra sintesi (la teologia occidentale da Agostino a Tommaso: l'amore inteso come *caritas*) e riforma (Lutero che riporta l'originaria nozione di *agape*). Per una valutazione dell'opera di Nygren cf. W.G. JEANROND, *La teologia dell'amore cristiano di Anders Nygren*, in Id., *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012, 129-137.

vamente si deve trasformare in *agape*. L'*eros* esprime certamente il desiderio e il desiderio di possesso, ma perché questa brama si realizzi occorre che esso diventi amore oblativo, dono di sé all'altro. Non si tratta, si badi bene, di un diventare altra cosa: l'*eros*, mediante l'assunzione di *agape*, giunge al compimento di sé. Senza *agape*, insomma, l'*eros* stesso si smarrisce.²⁰ Non a caso, anche l'*agape* di Dio, per Benedetto XVI, può essere vista come *eros* divino (cf. DCE 9).²¹

La persuasione della profonda unità di *eros* e *agape* mostra come il dinamismo del «portare frutto» non debba escludere nessuna dimensione dell'*humanum*. I frutti di carità che i fedeli devono portare e la teologia morale deve illustrare, in altri termini, non chiedono di abbandonare il piano dell'uomo o della natura a beneficio del divino o del soprannaturale. Al contrario: debbono integrare le dimensioni profondamente umane dell'amore, senza falsi misticismi disincarnati, che misconoscono l'intima natura dell'uomo, *corpore et anima unus*.

La dinamica dell'*eros* mostra, quindi, che l'amore è attivato da un'affezione, da un desiderio per l'unione con l'altro; è *vis unitiva* come ricorda l'Areopagita citato da Tommaso.²² Ma perché questo diventi effettivo, ossia si possa trasformare in *agape*, occorre che si intraprenda un cammino di *purificazione*. È questo un altro concetto chiave dell'Enciclica di Benedetto XVI.²³ L'altro, nel legame dell'*eros/agape*, rimane sempre altro, non è mai riducibile all'io che ama e alla sua brama. Proprio perché l'amore non è mai concepibile come fusione (in ogni fusione c'è semplicemente duplicazione narcisistica dell'io), l'alterità è necessaria per il legame d'amore. Necessaria ma anche crocifiggente, in un certo qual modo. L'amore deve portare il

²⁰ «In realtà eros e agape – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere. Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente – fascinazione per la grande promessa di felicità – nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà “esserci per” l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura».

²¹ Qui Benedetto XVI rimanda in nota a Dionigi Areopagita che, nel suo *Sui nomi divini*, IV, 12-14: PG 3, 709-713 «chiama Dio nello stesso tempo eros e agape» (DCE 7).

²² Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 29, 3, ad 3^{um}.

²³ Cf. S. ZAMBONI, *La purificazione dell'amore in Deus Caritas est*, in R. TREMBLAY (ed.), *Deus Caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 95-102.

peso di un'alterità sempre altra (ancorché, *contra* Emmanuel Lévinas, non assoluta): l'altro non può mai venir fagocitato dall'io. E questa alterità vale anche per l'io rispetto all'altro a cui si dona: l'io non può mai farsi fagocitare dall'altro. L'io e l'altro non possono perdersi in un puro annientamento. Per questo l'amore deve passare attraverso il fuoco di una necessaria *purificazione*, deve essere preservato dalla tentazione di un massimalismo sacrificale che assume il duplice aspetto della fusione assoluta (perdersi nell'altro) e dell'oblazione totale (perdere se stessi).²⁴

Il vero sacrificio – e qui tocchiamo il compimento del dinamismo della *caritas* – è esemplato sul sacrificio di Cristo, che illustra la verità autentica dell'amore come sacrificio (e del sacrificio come amore): esodo da sé per ritrovarsi davvero nel dono di sé (cf. GS 24). È il dinamismo del chicco di grano che muore e così porta molto frutto (cf. Gv 12,24). «Partendo dal centro del suo sacrificio personale e dell'amore che in esso giunge al suo compimento», Gesù, conclude Benedetto XVI, «con queste parole descrive anche l'essenza dell'amore e dell'esistenza umana in genere» (DCE 6).²⁵

Così l'amore giunge a compimento del suo dinamismo profondo e porta davvero frutto. Si tratta di un dinamismo eucaristico, poiché nell'eucaristia veniamo attratti nella donazione di Cristo stesso (cf. DCE 13),²⁶ e di un dinamismo generativo, poiché introduce una novità, immette nell'essere qualcosa di nuovo e raggiunge gli altri. Infatti, tale frutto, spiega *Optatam totius*, non perfeziona solo colui che lo sperimenta, ma è per altri, è «per la vita del mondo» (OT 16). Arriviamo così al terzo momento di questa riflessione.

3. La *caritas* «per la vita del mondo»

In che modo la teologia morale potrà illustrare l'obbligo che i fedeli hanno di portare frutto nella carità «per la vita del mondo»? Come l'amo-

²⁴ Cf. P. SEQUERI, *L'orizzonte di agape: una prospettiva teologica*, in P.D. GUENZI (ed.), *Carità e giustizia per il bene comune*, Edizioni CVS, Roma 2011, 17-31, in particolare 27-29.

²⁵ Qui si vede la circolarità feconda fra l'esperienza universale dell'amore e la singolarità – e la densità insuperabile – dell'esperienza di dono del Figlio di Dio.

²⁶ «L'eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione». Da ciò, continua Benedetto XVI: «Si comprende come *agape* sia ora diventata anche un nome dell'eucaristia: in essa l'*agape* di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi» (DCE 14).

re può generare vita? Troviamo un'indicazione preziosa in un altro passo del Vaticano II:

[Il Verbo di Dio] ci rivela «che Dio è carità» (1Gv 4,8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento dell'amore. Coloro, pertanto, che credono alla carità divina, sono da lui resi certi che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani. Così pure egli ammonisce a non camminare sulla strada della carità solamente nelle grandi cose, bensì e soprattutto nelle circostanze ordinarie della vita (GS 38).

Affermando che il comandamento dell'amore è forza trasformante del mondo, in questo passo la *caritas* è pensata, contro ogni deriva privatistica, quale principio di vita sociale. Per papa Benedetto XVI essa appare come «la via maestra della dottrina sociale della Chiesa», che «dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici».²⁷ Questo significa che essa non vive solo nell'incontro fra l'io e il tu, ma si estende al «terzo» e dunque alla società. Contro una modernità che presuppone come assioma fondativo della coesione sociale la neutralità e l'indifferenza verso la qualità delle relazioni umane, occorre affermare che l'amore è da pensare come un *ordo* che comprende e vivifica i legami sociali (ancora una volta abbiamo qui la connessione fra *caritas* e *obligatio*). In questo senso l'amore può essere definito anche come «cura dei beni relazionali», ovvero di quei beni che consistono non nello scambio utilitaristico, ma nella fruizione della relazione stessa.²⁸ In tal modo si supera il presupposto del liberalismo moderno, che all'origine della società pone una reciproca e irriducibile inimicizia fra gli uomini per affermare, invece, che a fondamento del legame sociale vi è il desiderio di comunione o di fraternità.

Il passo sopra citato di *Gaudium et spes* afferma che il nuovo comandamento dell'amore è «la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò

²⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 2.

²⁸ Cf. P. DONATI, *L'amore come cura dei beni relazionali*, in J.J. PEREZ-SOBA - M. MAGDIC (edd.), *L'amore principio di vita sociale. Caritas aedificat (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011, 139-185; ID., *Scoprire i beni relazionali. Per generare una nuova socialità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2019.

anche della trasformazione del mondo». In tal modo il Concilio ci avverte che non si possono separare i due ambiti, ovvero quello del mondo con le sue strutture (economiche, sociali, culturali) e quello dell'uomo e del suo compimento «integrale». Altrimenti si riprodurrebbe la dicotomia già sopra denunciata: da un lato, l'ambito esteriore e pubblico della giustizia; dall'altro, quello interiore e privato dell'amore. Il risultato di una tale contrapposizione è sotto gli occhi di tutti: l'amore ridotto a sentimento soggettivo e relegato alla sfera dell'intimità soggettiva o di coppia; la vita sociale retta da un'etica che si pretende neutrale e che risponde alle logiche di una pura razionalità tecnico-scientifica.

C'è un altro aspetto che merita di essere sottolineato. La forza trasformante che *Gaudium et spes* attribuisce all'amore ha più precisamente come soggetto «il nuovo comandamento dell'amore» che è dato dal Verbo di Dio, che ha insegnato anche che «Dio è carità». In questa ottica si può cogliere la profonda unità del comandamento dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, secondo l'insegnamento di Gesù. Al tempo stesso l'amore che trasforma il mondo e compie l'umana perfezione non appare semplicemente in potere dell'uomo: esso è anzitutto dono divino in Cristo e solo così anche comandamento.

Il comandamento dell'amore definisce lo *specificum* cristiano,²⁹ mostrando l'identità profonda del fedele che è in Cristo e in lui agisce. Lo specifico cristiano non significa però esclusivo cristiano, così che il non cristiano non possa partecipare ad esso. Afferma *Lumen fidei*:

La fede cristiana in quanto annuncia la verità dell'amore totale di Dio e apre alla potenza di questo amore, arriva al centro più profondo dell'esperienza di ogni uomo, che viene alla luce grazie all'amore ed è chiamato ad amare per rimanere nella luce.³⁰

In tal modo la carità teologale – quella carità che appare come il contrassegno del vero discepolo di Cristo (cf. LG 42) – raggiunge quell'amo-

²⁹ Cf. A. FUMAGALLI, *Sacra Scrittura e agire morale. Una proposta teoretica*, in *Parola di Dio e morale. Atti della Giornata di studio, Accademia Alfonsiana, Roma 20 novembre 2008*, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 2009, 81: «Il “come” dell'amore di Gesù è la norma compiuta e definitiva dell'agire morale cristiano. La vertiginosa altezza dell'amore di Cristo, che giunge sino al perdono dei nemici, è il canone normativo che misura il grado di cristianità dell'agire morale».

³⁰ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), n. 32.

re di cui ogni uomo fa esperienza e che è la sua fondamentale e nativa vocazione.³¹

La costruzione della città degli uomini ha bisogno dell'amore; la fraternità non nasce semplicemente da una maggiore vicinanza fra gli uomini o dal miglioramento delle interazioni sociali, ma scaturisce in ultima analisi da un legame fondato su un amore autentico. In tale prospettiva andrebbe recuperata l'attualità delle opere di misericordia (corporali e spirituali) in una loro declinazione in chiave sociale.³² Azioni molto concrete, in qualche modo alla portata di tutti, esse mostrano quanto indicato dal passo di *Gaudium et spes* sopra ricordato, e cioè che la carità è da esercitarsi soprattutto nelle ordinarie circostanze della vita. Così essa dà vita a uno «stile», diviene una modalità di stare al mondo. Non solo. Nella concretezza delle opere di misericordia si incontra, nella scia di Mt 25, la quotidianità dei gesti semplicemente umani e lo stupore di un'epifania cristologica. Per dirla con Capone:

Sulla linea dell'amor di carità, teonomia e autonomia si incontrano nell'agire morale. Le opere buone non sono mai atee: dissetare con amore chi ha sete, è sempre dissetare Cristo, Dio. Ed è atto di vero umanesimo.³³

L'amore autentico è inclusivo, ospitale. Esso infatti viene da Dio, che è amore (1Gv 4,8.16) e che per amore crea (istituendo libertà altre da sé) e all'amore chiama, perché la vita di ognuno si compia nel dono di sé.

Proprio perché ognuno possa partecipare all'amore esso assume figura di un *ordo*, di una connessione strutturata in cui ogni legame fra gli uomini può e deve trovare spazio. Ecco perché l'amore deve diventare linfa vita-

³¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 11.

³² È quanto fa W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 292-295.

³³ CAPONE, *Teologia morale e carità*, 149. Mediante la carità, scrive ancora *Gaudium et spes*, si rivela la presenza di Dio: «Ciò che contribuisce di più, infine, a rivelare la presenza di Dio, è la carità fraterna dei fedeli che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del Vangelo e si presentano quale segno di unità» (GS 21). In questa linea, Paolo VI ricorda che nelle opere di carità dei cristiani agisce Cristo stesso: «Egli è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia non solo perché quando facciamo un po' di bene a uno dei suoi più umili fratelli lo facciamo allo stesso Cristo, ma anche perché è Cristo stesso che fa queste opere per mezzo della sua Chiesa, soccorrendo sempre con divina carità gli uomini»: PAOLO VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei* (3 settembre 1965), n. 36.

le della società, anzi estendersi oltre fino ad abbracciare, nella prospettiva di un'«ecologia integrale», l'intera creazione.³⁴

4. Per un discorso cristiano sull'amore

In un brillante saggio sull'amore, Tomáš Halík racconta come molti anni prima, trovandosi per caso in una chiesa di Budapest durante la celebrazione di un matrimonio, sentisse continuamente ripetere una parola dall'officiante durante l'omelia. Pur non capendo l'ungherese chiese al suo accompagnatore se si trattasse della parola «amore». Ricevutane conferma, si ripromise che, se mai fosse diventato prete, lui questa parola l'avrebbe utilizzata con la più grande parsimonia possibile.³⁵

In effetti, il rischio di un discorso retorico ed enfatico sull'amore è tutt'altro che estraneo al pensiero teologico e alla predicazione cristiana. Eppure il rischio va affrontato se si vuole che la teologia morale e, più in generale, il pensiero credente operi in una duplice direzione: da un lato, nella prospettiva di corretto discernimento rispetto all'esperienza universale, pluriforme, e perciò costitutivamente ambigua, dell'amore e alla sua comprensione contemporanea spesso alquanto riduttiva e fuorviante; dall'altro lato, in direzione dell'annuncio del fondamento e del compimento cristologico dell'amore, che si realizza nell'offerta di sé a Dio e nella dedizione incondizionata ai fratelli, qual è espressa paradigmaticamente nella «lavanda dei piedi».³⁶

Nel discorso sull'amore, la teologia è messa alla prova, come afferma Jean-Luc Marion, nella pagina conclusiva dell'edizione definitiva dei suoi *Prolégomènes à la charité*. Dopo aver ricordato che siamo eredi di una tradizione in cui l'amore è ridotto a «fare l'amore» e la carità a «fare la carità», afferma che la teologia deve ripartire dalla carità. La regola che deve muovere questo primato della carità

³⁴ Caratteristica dell'idea di «creazione» rispetto a quello di «natura» è proprio l'amore. Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 76: «Per la tradizione giudeo-cristiana, dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato».

³⁵ Cf. T. HALÍK, *Voglio che tu sia. L'amore dell'altro e il Dio cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 11.

³⁶ Cf. R. TREMBLAY, *La «lavanda dei piedi» di Gv 13,1-20, paradigma della morale cristiana?*, in ID., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997, 125-140.

raccomanda di non impoverire mai la carità, di farle la carità di sopporla la prima di tutte le virtù e l'istanza della grazia. In particolare, raccomanda di postulare che la carità non ha nulla di irrazionale o meramente affettivo, ma che promuove la conoscenza; conoscenza di un tipo senza dubbio assolutamente particolare, senza eguali, ma comunque conoscenza poiché si tratta di «...conoscere la carità di Cristo che supera (ὑπερβάλλουσαν) ogni conoscenza» (Ef. 3,19). Questa iperbole non implica ovviamente la rinuncia alla conoscenza, ma esige invece che si cerchi di accedere a una conoscenza che superi il nostro sapere comune. Cos'è questa conoscenza, se non la conoscenza di ciò che non è l'oggettività dell'oggetto, e quindi prima di tutto la conoscenza dell'altro? Conoscere secondo l'amore e conoscere ciò che esso stesso rivela – Pascal lo chiamava il terzo ordine. In questo contesto, la teologia della carità potrebbe diventare la via privilegiata per rispondere all'aporia che, da Cartesio a Lévinas, tormenta la filosofia moderna: l'accesso all'altro, il prossimo più lontano. Dubito che i cristiani abbiano qualcosa di meglio da fare, se vogliono seriamente contribuire alla razionalità del mondo e manifestare ciò che è accaduto loro, che lavorare a questo progetto.³⁷

È in questo senso che l'auspicio del Vaticano II – che la teologia morale dopo aver illustrato l'altezza della vocazione in Cristo possa mostrare l'obbligo dei fedeli di portare frutto nella carità per la vita del mondo – s'impone come un'istanza necessaria e vitale.

³⁷ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 2007³, 203 (tr. mia).

LA TEOLOGIA DEI SANTI TRA SCIENZA E SAPIENZA

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 21 (2022) 381-402

San Giovanni Paolo II ha dichiarato Teresa di Lisieux «Dottore della Chiesa come esperta della *scientia amoris*».¹ La stessa espressione è stata ripresa da papa Benedetto XVI nel suo discorso spontaneo del 19 marzo 2011 alla fine degli esercizi spirituali in Vaticano, in relazione con l'altra modalità della teologia della Chiesa che è la *scientia fidei*. Le sue parole erano indirizzate a me, come predicatore di questi esercizi:

Lei ci ha inserito nel girotondo di questi santi e ci ha mostrato che proprio i santi «piccoli» sono i santi «grandi». Ci ha mostrato che la *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano, che la ragione grande e il grande amore vanno insieme, anzi che il grande amore vede più della ragione sola.²

Il «girotondo dei santi», dipinto dal beato fra' Angelico, era l'icona degli esercizi, come rappresentazione simbolica della comunione dei santi.³ Queste parole del Papa sono state per me illuminanti. Erano la più alta conferma dell'impegno di tutta la mia vita nel campo della *teologia dei*

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 42.

² BENEDETTO XVI, *Discorso* a conclusione degli esercizi spirituali della Curia Romana (19 marzo 2011).

³ Questa immagine si trova sulla copertina del libro che raccoglie le diciassette meditazioni teologiche degli esercizi: F.M. LÉTHEL, *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2011.

santi, nella complementarità di queste due «scienze». La *scientia fidei* è caratterizzata dalla «ragione grande» mentre la *scientia amoris* è caratterizzata dal «grande amore». Si tratta dell'amore di carità, che è il più grande dono dello Spirito Santo, la stessa in cielo come in terra. Queste due «scienze» sono le due grandi modalità della *teologia dei santi* nella Chiesa della terra, mentre nella Chiesa celeste esiste solo per tutti la stessa *scientia beata*. Mentre i Padri della Chiesa uniscono le due scienze, i santi del secondo millennio sono in qualche modo «specializzati» nell'una o nell'altra.

Per esempio, la *Somma Teologica* di san Tommaso è il capolavoro della *scientia fidei*, mentre la *Storia di un'anima* di Teresa di Lisieux è il capolavoro della *scientia amoris*.⁴ Ma sono due splendide sintesi che hanno lo stesso valore teologico, con lo stesso contenuto: *Dio e l'uomo in Cristo Gesù, via, verità e vita*. Bisogna leggere queste due opere in dialogo, l'una alla luce dell'altra, per sperimentare come veramente la «ragione grande» e il «grande amore» vanno insieme e si completano.

La stessa Teresa esprime bene la radice biblica, la fonte orante e l'unità della scienza dei santi *Padri, Dottori e Mistici*, quando scrive: «Non è forse dall'orazione che i santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi?» (Ms C, 36v). Infatti, dopo l'apostolo Paolo, Agostino rappresenta eminentemente il *Padri* della Chiesa, Tommaso d'Aquino i *Dottori* medioevali, Francesco e Giovanni della Croce i *Mistici*. Questa complementarità dei *Padri, Dottori e Mistici* è come il «prisma» della *teologia dei santi* che ci permette di contemplare meglio la luce di Cristo sempre presente nel cuore della Chiesa.

La sorgente di questa scienza dei santi è *la preghiera*. Figlia di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, la carmelitana di Lisieux indica qui *l'orazione*, cioè la preghiera personale che è respiro di fede, di speranza e di cari-

⁴ Pubblicata adesso nel testo autentico, esattamente come l'aveva scritta la santa, la *Storia di un'anima* riunisce i tre *Manoscritti autobiografici* (Ms A, B e C), con i numeri dei fogli, con l'aggiunta di due delle sue preghiere più importanti: *La preghiera nel giorno della sua professione* e la sua *Offerta all'amore misericordioso*. È il testo principale di Teresa che illumina tutti gli altri suoi scritti: *Lettere* (LT), *Poesie* (P), *Pie Ricreazioni* (PR) e *Preghiere* (Pr) contenuti in S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV - OCD, Città del Vaticano - Roma 1997 (tr. dall'or. fr. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes*, Cerf - Desclée De Brouwer, Paris 1992). Cf. la recente TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Storia di un'anima*, OCD, Roma 2015¹⁶ (*Prefazione* di Benedetto XVI e la mia *Presentazione*).

tà. San Tommaso le chiama «virtutes theologicae», ciò che preferisco tradurre letteralmente come «virtù teologiche» (piuttosto che «teologali»). Per san Giovanni della Croce, sono gli unici mezzi della vera vita mistica e dell'unione con Dio in Cristo Gesù. Per mezzo di queste tre virtù, Dio «sposa» l'anima umana nella profondità delle sue potenze: la *fede* nell'intelletto, la *speranza* nella memoria e la *carità* nella volontà. I santi vivono queste virtù teologiche al massimo grado d'intensità, chiamato «eroico», e per questo sono tutti «teologi», nel senso più profondo della parola, cioè «conoscitori di Dio».

In questo studio, con il «prisma» della *teologia dei santi*, potremo vedere la complementarità dei contributi di Dionigi Areopagita, come rappresentante della teologia dei *Padri*, di Anselmo d'Aosta, come rappresentante della *scientia fidei* dei *Dottori* medioevali e di Teresa di Lisieux, come rappresentante della *scientia amoris* dei *Mistici*.

1. Dionigi Areopagita

Nel suo magistero teologico, Benedetto XVI ha felicemente riproposto e anche riabilitato Dionigi Areopagita.⁵ Dobbiamo adesso considerare uno dei suoi contributi più importanti: la distinzione e l'articolazione delle tre polarità della teologia della Chiesa come *Teologia Mistica*, *Teologia Simbolica*, *Teologia Noetica*. Da più di cinquant'anni, questa impostazione è stata fondamentale per tutta la mia ricerca sulla *teologia dei santi*, per superare la classica distinzione moderna, universitaria, tra *teologia* e *spiritualità*, riducendo la teologia alla sua sola modalità noetica, senza considerare la spiritualità come vera e propria teologia. Negli scritti di Dionigi,⁶ ci sono tre testi principali che riguardano questa tripolarità.

⁵ Benedetto XVI ha ripreso e confermato la dottrina di Dionigi sull'amore come sintesi dell'*agape* e dell'*eros* nella Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), nn. 9 e 10, sviluppando poi lo stesso tema nel suo *Messaggio per la Quaresima* del 21 novembre 2006. Infine, ci ha offerto una splendida catechesi su Dionigi, con un'interpretazione totalmente positiva della dottrina contenuta nei suoi scritti, nella più autentica tradizione della Chiesa (BENEDETTO XVI, *Udienza generale* [14 maggio 2008]). Invece, molti studiosi, anche cattolici, ne danno ancora un'interpretazione negativa, fino a sospettare l'autore di non essere neanche cristiano.

⁶ Sotto il titolo di *Corpus dionysiacum*, il testo greco di tutti questi scritti è stato pubblicato in una nuova edizione critica, in due volumi (nella collezione «Patristische Texte und Studien», Band 33, 36, De Gruyter, Berlin 1990 e 1991): B.R. SUCHLA (ed.), *Corpus Dionysiacum. Band 1. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*; G. HEIL - A.M. RITTER

1.1. *Il capitolo terzo della Teologia Mistica*

Nel capitolo terzo della sua brevissima *Teologia Mistica*, Dionigi presenta le sue principali opere. Al primo posto viene menzionata, l'opera intitolata *Istituzioni teologiche*, che riguardava la Trinità e l'incarnazione, opera che è andata perduta. Poi viene indicata un'altra opera di cui abbiamo il testo: «Nel libro sui *Nomi Divini* si è spiegato come egli si chiami Bene, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri Nomi intelligibili di Dio». È l'espressione più caratteristica della *Teologia Noetica* di Dionigi, l'opera che sarà commentata da san Tommaso. È uno splendido trattato *De Deo Uno* a partire dalla Sacra Scrittura, usando la filosofia neoplatonica come *ancilla theologiae*. In seguito viene la presentazione di un'altra opera perduta: «Nella *Teologia Simbolica*, poi, abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine». Questo tema della teologia simbolica, presente in tutte le opere di Dionigi, è sintetizzato nella *Lettera IX*. Infine, la terza e più alta polarità è questa breve *Teologia Mistica* che riguarda l'unione con Dio nel silenzio e nella santa tenebra, oltre ogni immagine, simbolo o concetto:

Così ora, penetrando nella tenebra che sta sopra all'intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile.⁷

Queste sono le tre polarità dell'interpretazione ecclesiale della Sacra Scrittura. Intorno alla Sacra Scrittura che contiene la teologia come parola di Dio, c'è anzitutto la polarità più alta della teologia mistica, silenziosa,

(eds.), *Corpus Dionysiacum. Band 2. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Utilizzo liberamente (con alcune modifiche) l'eccellente traduzione italiana di Piero Scazzoso, accompagnata dai preziosi testi esplicativi di Enzo Bellini: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981). Questa edizione è stata recentemente ripubblicata con il testo greco dell'edizione critica a fronte: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, purtroppo con un giudizio molto negativo riguardo all'autenticità cristiana dell'autore e della sua dottrina (cf. G. REALE, *Introduzione*, 9-29 e, soprattutto, in *Appendice C.M. MAZZUCCHI, Saggio Integrativo*, 707-762).

⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere* [ed. 2009], 608-609.

oltre ogni forma di linguaggio. Nel linguaggio biblico, ci sono le due polarità distinte della teologia noetica e più ampiamente, della teologia simbolica.

In realtà, queste tre polarità sono la grande ricchezza della teologia patristica, in Oriente come in Occidente. Per esempio, sono evidenti in sant'Agostino, che è allo stesso tempo il grande mistico delle *Confessioni* e il grande speculativo del *De Trinitate* e, allo stesso tempo, grande teologo simbolico. Ma il merito di Dionigi è di distinguere chiaramente queste tre polarità inseparabili e complementari della teologia patristica. Questa tripolarità è di grande importanza e attualità per aprire e allargare la nostra comune concezione della teologia, senza limitarla alla sola polarità noetica.

1.2. La Lettera IX sulla teologia simbolica

Il secondo testo di Dionigi si trova all'inizio della sua *Lettera IX sulla Teologia Simbolica* (n. 1). Si tratta sempre della stessa tripolarità: mistica, simbolica e noetica, ma adesso con una nuova insistenza sulla vicinanza tra mistica e simbolica, di fronte alla noetica, con un esplicito riferimento cristologico ed eucaristico. Così la precedente tripolarità viene adesso espressa come una bipolarità, che ho voluto evidenziare nella presentazione del testo:

Bisogna anche capire che duplice è la tradizione dei teologi [tutti gli autori della Scrittura]:

- una *indicibile e mistica*, l'altra *manifesta e più conoscibile*;
- l'una è *simbolica e iniziatica*, l'altra è *filosofica e dimostrativa*.

L'inesprimibile s'incrocia con l'esprimibile;

- l'uno persuade e conferma la verità delle cose dette;
- l'altro opera e stabilisce in Dio mediante mistagogie che non si possono insegnare.

Ecco perché, per iniziarci ai santissimi misteri, i santi iniziatori [*hieromustai*] della nostra tradizione, proprio come quelli della tradizione mosaica, non hanno esitato a utilizzare dei simboli adatti a Dio. Più ancora, vediamo che i santissimi angeli, attraverso degli enigmi, espongono misticamente le cose divine; e soprattutto, che Gesù stesso parla di Dio [*theologounta*] in parabole e trasmette i misteri divinizzanti [*theourga musteria*] per mezzo di una Cena tipica.⁸

⁸ Lettera IX, in *ibid.*, 666-669.

Questo testo è molto importante in quanto mette in luce il valore eminente della teologia simbolica, più vicina alla mistica, e in qualche modo superiore alla teologia noetica. Il riferimento alle parabole di Gesù e all'istituzione dell'eucaristia è illuminante. Gesù, come *Logos tou Theou* è il Teologo per eccellenza, e la sua teologia è principalmente simbolica. Nella *Gerarchia Ecclesiastica*, Dionigi lo chiama «fondatore dei simboli» (*symbolôn demiourgos*) e l'eucaristia è detta «archisumbolon» (III, 3,1).

È una chiave per l'interpretazione dei santi occidentali del secondo millennio, in qualche modo "specializzati" sia nel campo della teologia noetica, sia nel campo della teologia mistica e simbolica. Per esempio, tra san Tommaso d'Aquino e santa Caterina da Siena, tutti e due Dottori della Chiesa nello stesso contesto dell'Italia medioevale e nella stessa spiritualità domenicana, si vede perfettamente la complementarità di queste due teologie, tra i concetti di Tommaso e i simboli di Caterina. Così, l'efficacia salvifica della passione di Cristo è espressa da Tommaso con i concetti di *merito*, *soddisfazione*, *redenzione*, *efficienza*, ecc. e da Caterina con l'inesauribile simbolo del *sangue*. La straordinaria ricchezza simbolica di Caterina viene completare e compensare la povertà di Tommaso in questo campo.⁹

La particolare vicinanza tra teologia mistica e teologia simbolica affermata qui da Dionigi è stata dimostrata dai Mistici, ed eminentemente da san Giovanni della Croce. Il Dottore Mistico, che aveva studiato la teologia noetica presso l'Università di Salamanca, ha privilegiato la teologia simbolica per tradurre l'ineffabile teologia mistica, e lo fa anzitutto nelle sue poesie. Poi, in un secondo momento, scrive commenti in prosa delle sue poesie, usando le risorse della teologia noetica.

1.3. Nomi Divini II/9: *tradizione apostolica, teologia noetica e teologia mistica*

Il terzo testo di Dionigi si trova nel libro dei *Nomi Divini*, nel capitolo II, la parte introduttiva. È uno dei testi più conosciuti e più commentati. Ci presenta nel suo maestro Ieroteo la figura ideale del teologo, cioè allo stesso tempo ecclesiale, studioso e mistico. In questo passo, parla della conoscenza del mistero di Gesù:

⁹ Nella teologia di Tommaso, il tema della *metafora* è molto inferiore al simbolo di Dionigi. Secondo Edith Stein, Gesù «simbolo primordiale» non è metafora e il suo sangue realmente presente nell'eucaristia è simbolo, ma non è metafora.

Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate [*umnetai*] dal nostro nobile maestro [Ieroteo] in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*,
 – sia che le abbia ricevute [*pareilephen*] dai santi teologi [la Scrittura nella tradizione apostolica],
 – sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica [*epistemonikès ereunès*] delle Scritture, dopo molto esercizio e pratica di esse [la teologia noetica],
 – sia che sia stato iniziato [*emuethè*] da una più divina ispirazione, non solo studiando, ma ancora patendo le cose divine [*ou monon mathôn alla kai pathôn ta theia*], e se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia [*sumpatheia*] con esse, nella mistica unione e fede [*mustiken enôsin kai pistin*] che non si può apprendere [la teologia mistica].¹⁰

Questo magnifico testo completa perfettamente gli altri, sempre intorno alla tripolarità della *Teologia Mistica, Simbolica e Noetica*. Anche se non parla esplicitamente della simbolica, sappiamo dal testo precedente che è riunita con la mistica di fronte alla noetica. Ma adesso, la prospettiva viene personalizzata a livello dell'esperienza dello studioso santo che è allo stesso tempo un mistico.

Fondamentale è il riferimento alla tradizione apostolica, in Dionigi come in tutti i Padri, specialmente in sant'Ireneo di Lione di fronte alle grandi eresie gnostiche. È teologia ecclesiale, come diceva giustamente Benedetto XVI nella sua citata catechesi su Dionigi. Su questo indispensabile fondamento ecclesiale vengono presentate in un crescendo le due polarità della *Teologia Noetica* e della *Teologia Mistica* riunite nella stessa persona, possiamo dire, del teologo integrale, cioè studioso e mistico. Lo studio teologico per Dionigi è essenzialmente studio della Sacra Scrittura, e l'unione mistica è sempre vissuta nella fede ecclesiale (non nel suo superamento gnostico).

Qui appare ancora più chiaramente la superiorità della teologia mistica riguardo a quella noetica. È tutta la differenza tra il fatto di studiare il mistero, e il fatto di «patire» lo stesso mistero nell'esperienza mistica. San Tommaso cita e interpreta questo testo di Dionigi dal punto di vista della carità. È la carità che produce questa «simpatia» con il mistero di Dio.¹¹

¹⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere* [ed. 2009], 388-389.

¹¹ «Dionysius dicit, in II cap. *de Div. Nom.*, quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res

Questa conoscenza mistica, chiamata «sapientia» da san Tommaso, è identica alla *scientia amoris*.

C'è anche sicuramente un riferimento alla sofferenza redentrice di Cristo. Le parole di Dionigi fanno eco al testo della Lettera agli Ebrei a proposito dell'agonia di Gesù: «Egli stesso ha imparato l'obbedienza da ciò che ha sofferto [*emathen aph'ôn epatte*]» (Eb 5,8). Questo aspetto è stato sviluppato da san Giovanni della Croce. La croce di Cristo è il luogo privilegiato del matrimonio spirituale, cioè dell'unione di amore tra lui e noi. È la sofferenza trasfigurata dall'amore. Così anche Benedetto XVI fa riferimento a Dionigi nel citato messaggio per la Quaresima del 2007, contemplando in Gesù crocifisso la piena rivelazione dell'amore, che è inseparabilmente *agapè* ed *eros*.

2. Sant'Anselmo d'Aosta

La teologia di Anselmo è una *teologia monastica*, vicina alla teologia dei Padri, ma con le nuove esigenze di razionalità e di sintesi della teologia medioevale. Questa teologia si esprime principalmente nella forma di preghiera, articolando così in modo splendido la *conoscenza* e *l'amore*, la *fede* e la *carità*. Il suo centro è il mistero di Cristo *redentore dell'uomo* per mezzo della sua croce.

2.1. La preghiera come migliore forma di espressione teologica

Nell'*Opera omnia* di sant'Anselmo¹² le opere scritte nella forma letteraria della preghiera hanno una particolare importanza e rappresentano proprio l'espressione massima, la più "scientifica" della sua teologia. Sono principalmente il *Proslogion*, che è una preghiera a Dio, e le *Orazioni e Meditazioni* tra le quali due hanno un particolare valore teologico: *La Oratio ad Sanctam Mariam pro impetrando eius et Christi Amore* (Or VII,

divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adheret Deo unus spiritus est» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II q 45 art 2).

¹² Faremo sempre riferimento al testo dell'edizione critica di Franciscus Salesiu Schmitt (edita in sei volumi per la Th. Nelson, Edinburgi 1946-1961), ma secondo la ristampa in due volumi della Friedrich Frommann Verlag (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984²): ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera omnia*.

scritta verso il 1074) e la *Meditatio Redemptionis Humanae* (Me III, scritta nel 1099).¹³

Il *Proslogion* è l'opera più conosciuta di Anselmo. È un testo classico della filosofia, essendo allo stesso tempo un testo teologico e mistico. È la ripresa in forma di preghiera del precedente *Monologion*, ed è frutto inseparabilmente di un'intensa ricerca intellettuale e di un'esperienza spirituale.¹⁴

Il primo titolo del *Monologion* era *Exemplum meditando de ratione fidei*, mentre il primo titolo del *Proslogion* era *Fides quaerens intellectum*. È illuminante il paragone tra queste due espressioni di Anselmo, che caratterizzano in modo diverso il rapporto *fides et ratio*. La prima espressione diventerà la classica *scientia fidei* o *intellectus fidei* della teologia universitaria, che parla di Dio, ma non a Dio (scartando dalla teologia scientifica la forma della preghiera). Invece, la seconda espressione, che caratterizza la specificità della teologia anselmiana, è diversa e dice molto di più. Non significa, come la prima espressione, l'attività della ragione che riflette sul contenuto della fede, ma piuttosto l'atto stesso della fede espresso in preghiera, e che include nel suo dinamismo una ricerca intellettuale ancora più intensa, ma parlando a Dio stesso. Il *Proslogion* è una preghiera che esprime il massimo della riflessione speculativa di Anselmo. In modo unitario e inseparabile unisce la filosofia, la teologia e la mistica.

La fede che si esprime in questo testo è una fede viva, animata dalla carità e continuamente orientata dalla speranza verso la visione di Dio, una fede radicata nella profonda umiltà dell'uomo che si riconosce continuamente piccolo e peccatore davanti alla grandezza e alla santità di Dio.¹⁵

¹³ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, Jaca Book, Milano 1997 con testo latino dello Schmitt e una tr. it.

¹⁴ Secondo la testimonianza di Eadmero: «Una notte, durante una veglia di preghiera, la grazia di Dio illuminò il suo cuore e l'intera questione apparve chiara al suo intelletto riempiendogli di gioia e di esultanza ogni intimo recesso dell'anima» (*Vita Sancti Anselmi*, n. 26; tr. it. *Vita di sant'Anselmo*, Jaca Book, Milano 1987, 58).

¹⁵ Solo così si capisce il senso dell'*intellectus* che la fede cerca nell'atto della preghiera. Più tardi, nel dedicare il *Cur Deus homo* al papa Urbano II, Anselmo darà la migliore spiegazione riguardo a questa conoscenza: «Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat: ubi dicit: "Nisi credideritis, non intelligetis", aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo»: ANSELMI CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo* (CDH). *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, in ID., *Opera omnia*, vol. II, 40,7-10.

La *fides quaerens intellectum* è, dunque, la fede che tende verso la visione di Dio, ed è in questa tensione che si trova l'*intellectus* che è già una certa «visione» della verità, ma che rende ancor più vivo il desiderio di vedere il volto divino. È un paradosso che Anselmo esprime bene nel titolo del capitolo quattordicesimo: «Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quaerentibus eum»: Dio è «visto e non visto»!

Le altre espressioni più caratteristiche di questa teologia in forma di preghiera sono le due lunghe preghiere: la grande *Oratio ad Sanctam Mariam* (Or VII) e la *Meditatio redemptionis humanae* (Med III). Il primo testo è una preghiera a Maria contemplata nel mistero dell'incarnazione, mentre il secondo è una preghiera a Gesù contemplato nel mistero della redenzione. Nonostante la grande distanza di tempo tra i due testi (quasi venticinque anni), si presentano con lo stesso schema in due parti, dopo una breve introduzione. La prima parte è l'espressione della conoscenza e la seconda parte è l'espressione dell'amore. Tra le due parti c'è una stretta connessione, una dinamica e come un crescendo. Si tratta, per Anselmo, di conoscere per amare. Evidentemente la prima parte è espressione della fede, mentre la seconda è l'espressione della carità. Grazie alla forma letteraria della preghiera, è l'atto stesso della fede e della carità che viene espresso (insieme alla speranza, sempre presente).

Nei due testi, la prima parte è l'espressione della *scientia fidei* o, più esattamente, della *fides quaerens intellectum*, in un clima di grande audacia spirituale e intellettuale. Invece, la seconda parte che esprime la *scientia amoris* è caratterizzata da un clima di grandissima umiltà davanti al mistero contemplato e amato, a causa dell'estrema piccolezza della creatura e della grande miseria del peccatore. Anselmo è allora come il pubblicano che prega nel tempio, che «fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo» (cf. Lc 18,13). Come un mendicante, chiede con fiducia e insistenza il grande dono dell'amore. Questo fatto è molto importante per vedere il profondo equilibrio della teologia di Anselmo, tra un'estrema audacia sul piano razionale (che separatamente potrebbe sembrare al limite del razionalismo) e un'estrema umiltà sul piano spirituale. Ma concentriamo ora la nostra attenzione sul secondo testo.

2.2. *La grande preghiera a Gesù redentore*

La *Meditatio redemptionis humanae*, scritta nel 1099, contiene un riassunto preciso del dialogo *Cur Deus homo*, finito un anno prima. La *theologia crucis* espressa in queste due opere è il più grande contributo di Anselmo a tutta la teologia latina (come il *Proslogion* è il suo più grande contributo filosofico). È diventata poi un tesoro comune per tutti i cristiani d'Occidente: cattolici, anglicani e protestanti.

La *Meditatio* riprende in forma di preghiera la teologia espressa prima in forma di dialogo con l'amico Bosone.¹⁶ La *theologia crucis* espressa nella *Meditatio* e nel *Cur Deus homo* è un nuovo tentativo di comprensione razionale delle affermazioni di Paolo a proposito di Cristo crocifisso e del «*logos della croce*» (1Cor 1,18), che non significa solo «parola», «linguaggio», «predicazione», ma anche «intelligibilità» e «ragionevolezza» di un mistero che invece è «scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani», mentre «per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). Il greco che cerca la sapienza la trova in Cristo crocifisso: è la vera filosofia (cf. san Giustino). La *theologia crucis* di Anselmo è, dunque, la manifestazione di questo «*logos della croce*» come vera e propria *scientia crucis* (cf. santa Edith Stein). Si tratta di rispondere sul piano razionale del *logos*, alle obiezioni dei filosofi e teologi musulmani. Nel dialogo *Cur Deus homo* il monaco Bosone presenta queste obiezioni e Anselmo risponde dimostrando, *rationibus necessariis*, l'impossibilità

¹⁶ Allo stesso modo il *Proslogion* riprendeva in forma di preghiera i grandi contenuti del *Monologion*. Ma se consideriamo i contenuti di queste opere, appare subito una grande differenza. Il *Proslogion* si concentra sull'*esistenza* del Dio Uno e i suoi *attributi* (bontà, giustizia e misericordia, eternità, onnipotenza, ecc.). Nel *Cur Deus homo* e nella *Meditatio*, Anselmo riflette sull'*esistenza* del Dio Uomo e la sua *opera di salvezza* attraverso la croce, cioè i misteri dell'incarnazione e della redenzione. All'epoca tutti gli uomini conosciuti credono nel Dio Uno: i cristiani, gli ebrei e i musulmani. Invece solo i cristiani credono nel Dio Uomo, cioè solo la metà degli uomini. Non esiste allora l'ateo, l'uomo che, secondo il Sal 14, dice nel suo cuore: «Non c'è Dio» (*Non est Deus*), ma invece esiste il non cristiano che dice: «Non c'è il Dio Uomo» (*Non est Deus Homo*). È significativo il fatto che la *Meditatio* è scritta nel 1099, al momento del più forte scontro tra il mondo cristiano e il mondo musulmano (la prima crociata). In questo contesto drammatico l'anselmiana *theologia crucis* rappresenta anche un altissimo e nobile confronto intellettuale tra pensiero cristiano e pensiero musulmano, sull'unico terreno comune che è quello della ragione. Da questo punto di vista della ragione, l'intenzione di Anselmo nel *Cur Deus homo* è quella di dimostrare l'*esistenza* del Dio Uomo, come intendeva dimostrare l'*esistenza* di Dio nel *Proslogion*. Nella sua prospettiva queste due «dimostrazioni» sono allo stesso livello di razionalità, inseparabilmente teologica e filosofica.

della salvezza senza Cristo e, dunque, la necessità di Cristo per la salvezza (CDH, *Prefazione*).¹⁷

Nella *Meditatio* è evidente la distinzione delle due parti: la prima è l'espressione della fede nella redenzione, la seconda esprime l'amore del Redentore, con la stessa dinamica che va dalla fede alla carità più grande: credere per amare. È chiaro il crescendo: dalla conoscenza della redenzione all'amore del Redentore. La prima parte, animata dalla *fides quaerens intellectum*, è un riassunto preciso di tutto il *Cur Deus homo*. È l'espressione della *scientia fidei*, nella sua forma tipicamente noetica, razionale, dimostrativa («necessità»/«impossibilità»). Invece la seconda parte, invece, è completamente nuova riguardo al *Cur Deus homo*, ed è l'espressione della *scientia amoris*, di carattere mistico. Questa seconda parte non è meno teologica della prima, non è un'aggiunta "affettiva" alla riflessione "speculativa" della prima parte ma, al contrario, è ancor più teologica perché è l'espressione della carità che illumina tutta la riflessione precedente, aprendola a un'altra dimensione, a una conoscenza diversa, e ancora più profonda. Infatti, questa seconda parte aiuta molto a capire il vero significato della difficile riflessione di Anselmo, a interpretare bene i suoi aspetti più problematici. Ne ho fatto personalmente l'esperienza.

All'inizio della *Meditatio*, la breve introduzione articola con grande chiarezza gli aspetti della conoscenza e dell'amore che saranno poi sviluppati nelle due parti. Basta citare le espressioni più caratteristiche:

¹⁷ Accogliere con rispetto e serietà sul piano della ragione le obiezioni dei musulmani aiuta Anselmo ad approfondire la propria fede, e anche a purificarla da alcune false spiegazioni usate dai Padri, come i «diritti del diavolo» (CDH I, 7). Deve anche usare il linguaggio dogmatico dei primi Concili in modo molto preciso e rigoroso. Tutta la sua cristologia è fedelissima al dogma di Calcedonia che insiste sulla reale differenza delle due nature unite nella stessa persona del Figlio. Spiegando la verità del Dio Uomo, Anselmo vuole mostrare ai suoi interlocutori che la fede cristiana rispetta perfettamente l'unità e la trascendenza della divinità. Per questo, dovendo parlare della sofferenza e della morte di Dio, cioè del Dio Uomo, insiste all'inizio sull'*impassibilità* della natura divina (CDH I, 8). Già nel *Proslogion* Anselmo affermava che «Dio è misericordioso e impassibile» (titolo del c. 8). Nello stesso senso si possono citare le parole di Benedetto XVI nella *Spe salvi*: «Dio – la Verità e l'Amore in persona – ha voluto soffrire per noi e con noi. Bernardo di Chiaravalle ha coniato la meravigliosa espressione: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Dio non può patire, ma può compatire». BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 39.

<p>Recogita redemptionem et liberationem tuam. [...] Gusta bonitatem Redemptoris tui, accendere in amorem Salvatoris tui.</p>	<p>Ripensa la tua redenzione e la tua liberazione. [...] Gusta la bontà del tuo Redentore, infiammati d'amore per il tuo Salvatore.¹⁸</p>
---	--

Questa è la dinamica di tutta la preghiera nel crescendo che va dal *pensiero* della redenzione nella *fede*, all'*amore* del Redentore nella *carità*. La parola «recogita» è significativa. *Ripensare la redenzione* è proprio il tema della prima parte, che riassume tutto il *Cur Deus homo*. È la conoscenza di tipo *intellettuale, speculativo*, che consiste nella *cogitatio fidei*. Ma questa riflessione sulla redenzione, che era precedentemente espressa nella forma del dialogo tra Anselmo e Bosone, viene adesso ripresa in forma di una *preghiera* di Anselmo a Cristo stesso. Dal *cogitare* in dialogo al *recogitare* in preghiera, c'è un crescendo, un progresso teologico, lo stesso che si poteva già osservare tra il *Monologion* e il *Proslogion*. La *teologia in forma di preghiera* è la più alta, la più «scientifica», perché si esprime negli atti stessi delle virtù «teologiche» di fede, speranza e carità: «Credo in Te, spero in Te, Ti amo».¹⁹

La prima parte della *Meditatio* comincia con un riassunto dei capitoli iniziali del *Cur Deus homo* (CDH I, 1-10) sulla fede nella redenzione. Viene particolarmente sottolineato il ruolo dell'umanità di Gesù. Infatti, per Anselmo, nel mistero del Dio Uomo Salvatore il ruolo dell'umanità non è meno importante di quello della divinità. Così Anselmo rifiuta assolutamente la possibilità di una salvezza senza Cristo.²⁰

Con la domanda *Cur* («perché»),²¹ Anselmo apre la ricerca delle vere «ragioni» del mistero della redenzione, escludendo la falsa spiegazione dei «diritti del diavolo» (cf. CDH I, 7). E così la *Meditatio* riassume tutta la grande «dimostrazione» del *Cur Deus homo* circa l'impossibilità della salvezza senza Cristo e la necessità di Cristo per la salvezza (CDH I, 11-II, 19).

¹⁸ ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, 468-469.

¹⁹ Preghiera attribuita al Cardinale Rafael Merry Del Val (1865-1930). Cf. FRANCESCO, *Omelia* dalla Cappella di Casa Santa Marta (4 maggio 2020) (*ndr*).

²⁰ In senso contrario, san Tommaso affermerà: «Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, III q 46 art 2 co). È la pericolosa teologia della «potentia absoluta Dei», tipica dell'università, che relativizza l'economia reale con la possibilità di un'altra economia ipotetica, per esempio «se l'uomo non avesse peccato» (*ibid.*, III q 1 art 3).

²¹ «Cur, bone Domine, pie Redemptor, potens Salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate?»: ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, 472.

La necessaria soddisfazione per il peccato   impossibile per «tutto ci  che non   Dio», e cos  solo il Dio Uomo pu  compierla. Anselmo contempla successivamente i misteri dell'incarnazione e della passione redentrice, insistendo sulla piena libert  umana del Figlio nella sua obbedienza al Padre.   proprio l'obbedienza del Nuovo Adamo che ristabilisce l'alleanza rotta dal peccato come disobbedienza dell'uomo (cf. Rm 5).

Questa era stata la grande scoperta di san Massimo il Confessore in risposta all'errore del monotelismo, contemplando il *fiat* di Ges  a Getsemani, ci  il ruolo della libera volont  umana del Figlio di Dio nel compimento dell'opera della nostra salvezza attraverso la sua passione redentrice.²²

Perch    stata accettata liberamente, per amore del Padre e di noi, la morte di Ges  sulla croce, il suo sangue versato,   dunque il prezzo infinito della nostra redenzione, come Anselmo lo dice all'inizio della seconda parte: «Hoc est pretium redemptionis tuae». Il peccato   come un debito immenso che tocca all'infinito, perch    stato «pagato» a un prezzo infinito, il sangue del Dio Uomo. Anselmo esprime la stessa verit  con il simbolo del peso (cf. CDH I, 21: *Quanti ponderis sit peccatum*). La croce   come una bilancia sulla quale il peso immenso del peccato del mondo   stato controllato dal peso infinito dell'amore di Cristo: «Dove abbond  il peccato, sovrabbond  la grazia» (Rm 5,20).

Dal punto di vista dell'amore, la seconda parte della *Meditatio* illumina tutta la difficile riflessione razionale di Anselmo sulla redenzione, aprendola a una prospettiva mistica. La redenzione *trasforma* l'immenso debito del peccato in un infinito debito di amore, alla luce dell'insegnamento di Ges  riguardo alla peccatrice perdonata (identificata da Anselmo con la Maddalena): «Colui a cui si rimette di meno ama di meno», mentre colui a cui si rimette di pi  ama di pi  (cf. Lc 7,47-48). Anselmo porta questo principio all'estremo, all'infinito e allora si capisce come la sua insistenza sull'immensit  del peccato, che poteva sembrare esagerata e fonte di colpevolezza, si rivela alla fine come positiva e fonte di un pi  grande amore.

Nell'*Introduzione* della *Meditatio* Anselmo usava le espressioni di «gustare» e «manducare» riguardo all'amore del Redentore. L'inizio della se-

²² Cf. F.-M. L  THEL *Théologie de l'Agonie du Christ. La libert  humaine du Fils de Dieu et son importance sot riologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979.

conda parte sviluppa queste espressioni con un esplicito riferimento alla *comunione* eucaristica.²³ L'amore del Redentore è fondamentalmente vissuto nella comunione eucaristica, che è per eccellenza la conoscenza amorosa del suo mistero. Ma questo rapporto più intenso con il Redentore nell'amore è anche fonte di intimo dolore, di questa *cumpunctio cordis* già sperimentata dai primi convertiti della Pentecoste quando accolsero nella fede le parole di Pietro: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso». All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore [*cumpuncti sunt corde*]]» (At 2,36-37).

In seguito Anselmo considera lungamente ciò che il Redentore ha fatto per lui nel suo amore, per salvarlo dalla drammatica situazione del peccato, che lo conduceva necessariamente alla morte eterna dell'inferno. Alla fine, la sua intenzione è quella di mettere in luce il debito dell'amore, moltiplicato all'infinito dall'incarnazione, e la redenzione:

Certe, Domine, quia me fecisti, debeo amori tuo me ipsum totum; quia me redemisti, debeo me ipsum totum; quia tanta promittis, debeo me ipsum totum. Immo tantum debeo amori tuo plus quam me ipsum, quantum tu es maior me, pro quo dedisti te ipsum et cui promittis te ipsum. Fac precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum. Plus debeo quam me ipsum totum, sed nec plus habeo nec hoc ipsum possum per me reddere totum; trahe tu, Domine, in amorem tuum vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est condicione; fac totum tuum dilectione.

Sì, Signore, per il fatto che mi hai creato io devo al tuo amore tutto me stesso. Per il fatto che mi hai redento, ti devo tutto me stesso. Perché cose tanto grandi tu prometti, ti devo tutto me stesso. Anzi, io devo al tuo amore tanto più di me stesso, quanto tu sei più grande di me, perché tu mi hai dato te stesso e prometti te stesso. Ti prego, Signore, fammi gustare con l'amore ciò che gusto con la conoscenza. Che io provi nell'affetto ciò che provo nell'intelligenza. Sono debitore di più di me stesso, ma di più non ho, né posso con le mie forze restituire totalmente neppure questo. Signore, almeno questo, tutto intero, attiralo tu nel tuo amore. Tutto ciò che sono è tuo per costituzione: fa' che sia tutto tuo per amore.²⁴

²³ «Hoc mandat, o homo, hoc ruminet, hoc sugat, hoc glutiat cor tuum, cum eiusdem Redemptoris tui carnem et sanguinem accipit os tuum»: ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, 482.

²⁴ *Ibid.*, 488-491.

Qui, sono illuminanti le parole di Anselmo riguardo al rapporto tra conoscenza e amore. La conoscenza del mistero, sviluppata nella prima parte, è frutto della ricerca, della *fides quaerens intellectum*, invece l'amore è il grande dono che il nostro santo chiede al Signore come un povero mendicante. La preghiera finisce con la domanda insistente di questo dono dell'amore infinito:

Admitte me intra cubiculum amoris tui. [...] A te habeo desiderare, a te habeam impetrare. Adhaere illi, adhaere importune, anima mea. Bone, bone Domine, ne reicias eam; fame amoris tui languet: refocilla eam. Satiet eam dilectio tua; impinguet eam affectus tuus; impleat eam amor tuus. Occupet me totum et possideat totum, quia tu es com Patre et Spiritu Sancto Deus solus benedictus in saecula saeculorum amen.

Fammi entrare nella camera del tuo amore. [...] Ricevo da te il desiderio, fa' che da te riceva il compimento. Anima mia, sta' vicina a lui: stagli vicina anche in modo importuno. Signore tanto buono, tu non respingerla. Soffre la fame del tuo amore: dalle da mangiare. La tua predilezione la sazi, il tuo affetto la ricolmi, il tuo amore la riempia. Tutto intero mi occupi e tutto mi possieda, poiché tu sei, con il Padre e lo Spirito Santo, il solo Dio benedetto nei secoli dei secoli. Amen.²⁵

3. Santa Teresa di Lisieux

Nelle *Opere* di Teresa di Lisieux,²⁶ troviamo molti testi scritti in forma di preghiera. Tra le più importanti, ci sono la lunga preghiera a Gesù del *Manoscritto B*, scritta l'8 settembre 1896 e l'ultima poesia intitolata: *Perché ti amo, o Maria!* (P 54), scritta nel mese di maggio 1897, pochi mesi prima della sua morte (30 settembre). Queste due preghiere a Gesù e Maria sono paragonabili a quelle di Anselmo per la ricchezza dei contenuti teologici, ma espressi secondo due modalità diverse. «Dottore della *scientia amoris*», Teresa si esprime nel linguaggio della teologia simbolica, come il suo maestro e padre san Giovanni della Croce.

Di particolare importanza sono anche le due preghiere che concludono la *Storia di un'anima*, dopo il testo dei tre *Manoscritti autobiografici A, B e C*: *La Breve preghiera nel giorno della sua professione religiosa* (8 settem-

²⁵ *Ibid.*, 490-493.

²⁶ Cf. sopra alla nota 4, che presenta le *Opere Complete* di Teresa, dando rilievo agli scritti essenziali che costituiscono la *Storia di un'anima*. I riferimenti ai tre *Manoscritti autobiografici* sono sempre indicati con i numeri dei fogli, *recto* (r) e *verso* (v).

bre 1890), che è come un “manifesto” dell’amore sponsale di Cristo, e l’*Atto d’offerta all’Amore misericordioso*, che è una preghiera di consacrazione proposta da Teresa a tutti i battezzati che voglio seguire la sua «piccola via» di santità. È un dono totale di sé al Padre, per Cristo nel fuoco dello Spirito Santo (olocausto) attraverso le mani e il cuore di Maria.

L’essenziale preghiera di Teresa è il semplice atto d’amore rivolto a Gesù. Così furono le sue ultime parole all’istante della sua morte, la sera del 30 settembre 1897: «Mi Dio vi amo!». La santa parlava a Gesù, stringendo nelle sue mani il suo Crocifisso di professione. Questo continuo «Gesù ti amo» era come il suo respiro, come il battito del suo cuore. Ne offre l’espressione più perfetta nella sua poesia *Vivere d’amore*, quando scrive: «Ah tu lo sai, Divin Gesù ti amo / Lo Spirito d’Amore m’incendia con suo fuoco / Amandoti attiro il Padre» (P 17 str 2). Rivolto a Gesù, l’atto d’amore – espresso con le parole di Pietro: «Tu sai che ti amo» (Gv 21,15) – immerge Teresa nella comunione della Trinità. Non è un sentimento, ma la carità che è il più grande dono dello Spirito Santo. Leggendo il Vangelo con questo continuo «Gesù ti amo», Teresa di Gesù Bambino del Santo Volto penetra nella profondità dei misteri dell’incarnazione e della redenzione. Allo stesso modo, contemplando la vita di Maria nel Vangelo, Teresa ripete: «Ti amo, o Maria».

Come la *Summa theologiae* di san Tommaso, la *Storia di un’anima* è una vera sintesi teologica che contempla Dio e l’uomo in Cristo Gesù, Via, Verità e Vita. È caratterizzata da un potente cristocentrismo trinitario. Figlia di Teresa d’Avila e Giovanni della Croce, Teresa è anche una carmelitana francese che integra il contributo cristocentrico del Cardinale Pierre de Bérulle (1575-1629), fondatore della scuola francese di spiritualità. Questo si vede principalmente nel fatto che, negli scritti di Teresa, il nome di Gesù è due volte più presente che il nome di Dio. Per lei come per san Paolo, il mistero di Gesù abbraccia tutti i misteri di Dio e dell’uomo, Maria e la Chiesa, il cielo e la terra, il cosmo e la storia...

3.1. *La grande preghiera a Gesù, capo e sposo della Chiesa* (Manoscritto B)

Il *Manoscritto B* comincia con una lettera di Teresa a suor Maria del Sacro Cuore (sua sorella maggiore Maria). È come un’introduzione alla lunga preghiera a Gesù. Qui, Teresa stessa usa l’espressione della *scienza d’amore* (1r) per caratterizzare la via di fiducia e amore che deve condur-

re i pi  piccoli alla santit . Alla fine, Teresa scrive queste parole molto significative: «Scrivendo,   a Ges  che parlo, cos  mi   pi  facile esprimere i miei pensieri» (1v). Come Anselmo, Teresa sceglie spontaneamente la forma letteraria della preghiera come la migliore espressione della sua dottrina. L'essenziale e semplice preghiera «Ges  ti amo»   adesso estesa al mistero della Chiesa: «O mio Ges ! Ti amo, amo la Chiesa mia Madre» (4v).

Sotto la data dell'8 settembre 1896, sesto anniversario della sua professione religiosa, Teresa comincia con l'invocazione: «O Ges , mio Amato», alludendo alla dolorosa prova della fede iniziata nella precedente festa di Pasqua. Pi  tardi, nel *Manoscritto C* (4r-7v), Teresa riveler  il senso profondo di questa «grazia di Pasqua», vissuta per la salvezza eterna di tutti gli atei del mondo moderno, chiamati da lei «fratelli». La santa non ha mai avuto dubbi, ma delle forti tentazioni contro la fede nell'esistenza del cielo.

Nella prima parte della sua preghiera, Teresa racconta un sogno consolante che era proprio un'esperienza di comunione con le anime del cielo. Viene poi la parte pi  importante di questo *Manoscritto*, con una nuova intensit  manifestata nel fatto che parlando a Ges , Teresa passa spontaneamente dal «voi» al «tu»: «O mio Amato! Questa grazia era soltanto il preludio di grazie pi  grandi delle quali mi volevi colmare: lascia, mio unico Amore, che te le ricordi oggi... oggi, sesto anniversario della nostra unione» (2v). Queste «grazie pi  grandi» che Teresa racconta in seguito sono un'altezzissima esperienza mistica dell'amore divino come assoluto, totalit  e infinito, sempre in Cristo Ges .

Anzitutto   l'espressione dei desideri infiniti della santa. Questa espressione che lei aveva usato un anno prima nel suo *Atto d'offerta all'Amore misericordioso*, era stata "censurata" da un mediocre teologo, sostituendola con «desideri immensi». Invece l'espressione di Teresa si pu  pienamente giustificare con la dottrina di san Tommaso e di santa Caterina da Siena. Non potendo usare l'espressione proibita di «desideri infiniti», la santa ne esprime il contenuto con le espressioni «speranze che raggiungono l'infinito» e «desideri pi  grandi dell'universo» che inquadrano il suo testo:

Ah! perdonami Ges , se sragiono volendo ripetere i miei desideri, le mie speranze che raggiungono l'infinito, perdonami e risana la mia anima donandole ci  che spera !!!...

Essere tua *sposa*, Ges , essere *carmelitana*, essere per l'unione con te, *madre* delle anime, dovrebbe bastarmi... non   cos ... Certo, questi tre privilegi

sono pur la mia vocazione, carmelitana, sposa e madre, ma io sento in me altre vocazioni: mi sento la vocazione del guerriero, del sacerdote, dell'apostolo, del dottore, del Martire, insomma, sento il bisogno, il desiderio di compiere per te Gesù, tutte le opere più eroiche [...].

Sento in me la vocazione del *sacerdote*: con quanto amore, o Gesù, ti porterei tra le mani quando, alla mia voce, discenderesti dal cielo... Con quanto amore ti darei alle anime!... Ma ahimé! pur desiderando di essere sacerdote, ammiro e invidio l'umiltà di san Francesco d'Assisi e mi sento la vocazione di imitarlo rifiutando la sublime dignità del sacerdozio.

O Gesù! Mio amore, mia vita... come conciliare questi contrasti? Come realizzare i desideri della mia povera *piccola anima*?...

Ah! nonostante la mia piccolezza, vorrei illuminare le anime come i profeti, i dottori; ho la vocazione di essere apostolo... vorrei percorrere la terra, predicare il tuo nome e piantare sul suolo infedele la tua croce gloriosa, ma, o mio *Amato*, una sola missione non mi basterebbe, vorrei al tempo annunciare il Vangelo nelle cinque parti del mondo e fino nelle isole più lontane... Vorrei essere missionaria non solo per qualche anno, ma vorrei esserlo stata dalla creazione del mondo ed esserlo fino alla consumazione dei secoli... Ma vorrei soprattutto, o mio Amato Salvatore, vorrei versare il sangue per te fino all'ultima goccia...

Il martirio: ecco il sogno della mia giovinezza, questo sogno è cresciuto con me sotto i *chiostri* del Carmelo... Ma anche qui sento che il mio sogno è una follia, perché non saprei limitarmi a desiderare *un* genere di martirio... Per soddisfarmi mi ci vorrebbero *tutti* [...]

Gesù, Gesù, se volessi scrivere tutti i miei desideri, dovrei prendere *il tuo libro di vita*, là sono riportate le azioni di tutti i santi e quelle azioni, vorrei averle compiute per te...

O mio Gesù! a tutte le mie follie cosa risponderai?... Esiste un'anima più *piccola*, più impotente della mia ?... Eppure proprio a causa della mia debolezza, ti sei compiaciuto, Signore, di esaudire i *miei piccoli desideri infantili*, e oggi vuoi esaudire altri *desideri* più *grandi* dell'universo (2v-3r).

Tale è la principale "antinomia" dell'esperienza di Teresa: la grandezza infinita di Dio vissuta nella più estrema piccolezza della creatura. A contatto con l'Assoluto e l'Infinito, la santa sperimenta tutti i suoi limiti di creatura. Il suo desiderio di essere missionaria in tutti luoghi e tutti i tempi è impossibile per una creatura. È possibile solo per Dio in quanto è *Immenso* ed *Eterno*. È bellissimo il suo modo di caratterizzare le vocazioni della carmelitana come «sposa di Gesù e madre delle anime» e del sacerdote culminante nell'eucaristia.

Teresa è cosciente del rischio che presenta una tale esperienza dell'Assoluto: «Ho capito che i miei *desideri* di *essere tutto*, di abbracciare tutte le vocazioni, erano ricchezze che avrebbero potuto rendermi ingiusta» (4r). All'estremo è il rischio di cadere nel panteismo, rifiutando i propri limiti di creatura e identificandosi con l'Assoluto.

Ma la santa non si allontana mai dalla fede della Chiesa. La sua fede viva, animata dalla carità e dalla speranza, è la fede che cerca, che non si ferma finché non ha trovato colui che cercava. È anche *fides quaerens intellectum*, che cerca la vera conoscenza del mistero, ma con una modalità diversa di quella di Anselmo. La lettura orante della Sacra Scrittura è il luogo della ricerca e della grande scoperta del «cuore della Chiesa».

All'orazione i miei desideri mi facevano soffrire un vero e proprio martirio; aprii le epistole di san Paolo per cercare qualche risposta. Mi cadde sotto gli occhi i capitoli XII e XIII della prima lettera ai Corinzi... Nel primo lessi che non *tutti* possono essere apostoli, profeti, dottori, ecc..., che la Chiesa è composta da diverse membra e che l'occhio non potrebbe essere al *tempo stesso* la mano.

La risposta era chiara ma non appagava i miei desideri, non mi dava la pace... Come la Maddalena chinandosi continuamente sul sepolcro vuoto finì per trovare quello che cercava, così, abbassandosi fino alle profondità del mio nulla mi innalzai tanto in alto che riuscii a raggiungere il mio scopo... Senza scoraggiarmi continuai la lettura e questa frase mi rincuorò: «Cercate con ardore i *doni* più *perfetti*, ma io vi mostrerò anche una via più eccellente». E l'Apostolo spiega come tutti i *doni* più *perfetti* non sono niente senza l'amore... Che la carità è la *via eccellente* che conduce sicuramente a Dio. Finalmente avevo trovato il riposo... Considerando il corpo mistico della Chiesa, non mi ero riconosciuta in nessuno delle membra descritte da san Paolo, o meglio volevo riconoscermi in *tutte*... La carità mi diede la chiave della mia *vocazione*. Capii che se la Chiesa aveva un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non le mancava, capii che la Chiesa aveva un cuore, e che questo cuore era bruciante d'amore. Capii che solo l'amore faceva agire le membra della Chiesa, che se l'amore si spegnesse, gli apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue... Capii che *l'amore* racchiudeva tutte le vocazioni, che l'amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi... Insomma che è Eterno!... Allora nell'eccesso della mia gioia delirante ho esclamato: O Gesù mio amore... la mia vocazione l'ho trovata finalmente, la mia vocazione, è l'amore!... Sì ho trovato il mio posto, nella Chiesa e questo posto, o mio Dio, sei tu che

me l'hai dato... nel cuore della Chiesa, mia Madre, sarò l'amore... così sarò tutto... così il mio sogno sarà realizzato!!! (3rv).

Teresa paragona la sua ricerca a quella della Maddalena la mattina di Pasqua, dalla tomba vuota all'incontro con il Risorto. È uno dei testi più belli di Teresa, uno dei più importanti dal punto di vista teologico, la massima espressione della sua *scientia amoris*, come conoscenza amorosa del mistero della Chiesa, corpo mistico e sposa di Cristo.

La santa vive le tre virtù «teologiche» di fede, speranza e carità a dei livelli nuovi ed estremi di intensità. È la più alta esperienza mistica senza fenomeni straordinari, e perciò è ancora più perfettamente teologica. Le tre virtù sono sempre nelle tre potenze dell'anima: la fede nell'intelletto, la speranza nella memoria e la carità nella volontà (san Giovanni della Croce). Sono distinte, ma perfettamente unite in una sorta di *pericoresi* (a immagine delle persone divine). Teresa verifica l'affermazione di Paolo nello stesso «inno alla carità»: la carità «tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1Cor 13,7).

A differenza del testo di Anselmo, non ci sono due momenti successivi della fede e della carità, ma è la fede che risplende nella carità. Il rapporto tra fede e intelletto in Anselmo è nella modalità della *fides et ratio* noetica, cioè del ragionamento speculativo. Nel testo di Teresa lo stesso rapporto essenziale tra fede e intelletto è nella modalità dell'intuizione, nella lettura orante della Sacra Scrittura, con l'uso della teologia simbolica. Infatti, nella logica del testo di san Paolo nel c. 12 della prima lettera ai Corinzi, Teresa prolunga la stessa simbolica del corpo mistico applicandola al c. 13. Così viene scoperto il «cuore della Chiesa». È un esempio perfetto del funzionamento della teologia simbolica, non meno «scientifica» della teologia noetica.

Questo grande testo ecclesiologico va riletto alla luce della *Lumen gentium*, nella prospettiva del quinto capitolo sull'*Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, cioè alla perfezione della carità, la vocazione fondamentale che dà senso a vita a tutte le altre vocazioni nella Chiesa.²⁷ Teresa mette in

²⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), nn. 39-42. Anche R.J. SALVADOR CENTELLES, «En el corazon de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor». *Jesus y la Iglesia como misterio de amor en Teresa de Lisieux*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003. Sono stato co-moderatore di questa tesi, che ha ricevuto il «Premio Bellarmino» nel 2001.

luce l'assoluto della carità, la stessa in cielo e in terra, già pienamente data in questa vita. Nell'amore, la santa può veramente «essere tutto», amare nella dimensione dell'infinito nella sua estrema piccolezza.

Infine, dopo sant'Anselmo, Teresa ci mostra l'importanza di una tale teologia espressa nella forma letteraria della preghiera. In questa forma, i santi esprimono meglio il loro pensiero, sia nella forma della teologia noetica, sia nella forma della teologia simbolica, permettendo ai lettori di entrare nel più profondo della loro anima, pregando con le loro preghiere.

In questa luce, la nostra teologia accademica non dovrebbe più limitarsi alla sola modalità noetica, ma dilatarsi integrando la simbolica e la mistica.

ISTANZA NARRATIVA E INTERPRETAZIONE DELLA SACRA SCRITTURA. UNO STIMOLO AL PENSARE TEOLOGICO

ROMANO PENNA

PATH 21 (2022) 403-417

1. Introduzione

Dopo secoli di lettura e di studio della Sacra Scrittura, la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* volle esprimere una salutare preoccupazione con queste parole: «Il sacro Sinodo incoraggia i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche, affinché, con energie sempre rinnovate, continuino nell'impresa alla quale si sono accinti, con ogni applicazione secondo il senso della Chiesa».¹ Si tratta di uno stimolo significativo allo «studio accurato, affinché non diventi “vano predicatore della parola di Dio all'esterno colui che non l'ascolta di dentro”» (DV 24-25).

Negli anni postconciliari segnò un momento molto importante la pubblicazione nel 1993 (centenario della prima enciclica “biblica” dei tempi moderni, la *Providentissimus Deus* di Leone XIII, e cinquantenario di quella di Pio XII, *Divino afflante Spiritu*) di un documento della Pontificia Commissione Biblica, intitolato appunto: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.² Una *Prefazione* al documento, dovuta all'allora Cardinale Joseph

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 23.

² Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993). Cf. LEONE XIII, Lettera enciclica *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893); PIO XII, Lettera enciclica *Divino afflante Spiritu* (30 settembre 1943).

Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e poi papa Benedetto XVI, giustifica l'accettazione del metodo cosiddetto storico-critico nel lavoro esegetico, mettendo nello stesso tempo in guardia da sue utilizzazioni restrittive ed ecclesialmente sterili.³ L'intero documento intendeva presentare i vari tipi di accostamento al testo sacro suddivisi in metodi (come quello storico-critico e quello narrativo) e approcci (cioè canonico, sociologico, antropologico-culturale, psicanalitico, liberazionista, e femminista). Qui è sufficiente ricordarne la triplice conclusione. Innanzitutto, vi si afferma che «voler fare a meno [dell'esegesi] per comprendere la Bibbia sarebbe un'illusione e dimostrerebbe una mancanza di rispetto per la Scrittura ispirata». Inoltre, si conferma che «la natura stessa dei testi biblici [in quanto storicamente condizionati] esige che per interpretarli si continui a usare il metodo storico-critico, almeno nelle sue operazioni principali». Infine, si riafferma che l'esegesi deve mantenere la sua identità teologica, poiché essa «adempie, nella Chiesa e nel mondo, una funzione vitale: quella di contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata».⁴

2. Metodologia narrativa

Il documento della Pontificia Commissione Biblica dedica opportunamente pure alcune pagine proprio alla *Analisi narrativa*, in quanto essa studia il modo in cui la storia si trasforma in un racconto tale da coinvolgere il lettore. In effetti, una tale analisi «può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico, così come il metodo storico-critico cerca di definirlo, al senso che ha per il lettore di oggi».⁵ Il suo scopo, infatti, consiste nel passare dall'aspetto puramente «informativo» del racconto all'aspetto soprattutto «performativo», il quale mira, non soltanto a una trasmissione di fatti avvenuti, quanto soprattutto a rilevare lo scopo e il senso che il loro racconto implica e trasmette oggi ai fini della salvezza. Perciò si fa la distinzione tra «autore reale», che è la persona storica a cui è attribuibile il testo stesso, e «autore implicito»,

³ Così anche di recente in BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010) (VD), n. 75.

⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, conclusioni.

⁵ *Ibid.*, I,B,2.

cioè l'idea che il lettore si fa dell'autore sulla base delle informazioni contenute nel testo. Stessa cosa va detta per il lettore, che si configura come «lettore reale», cioè quello effettivo del momento in cui il racconto è scritto e letto, e ancor più come «lettore implicito», quello che il testo implica da parte sua.

Certo, non è improprio parlare della storia della Chiesa come di una storia dell'ermeneutica biblica. Infatti, si possono elencare momenti e metodi diversi: partendo dall'epoca patristica (specialmente con l'opera di san Gerolamo, oltre alla distinzione tra il senso letterale e il senso allegorico), si passa attraverso il medioevo (con il sorgere delle università e la sistematizzazione del contenuto di fede), l'umanesimo rinascimentale (con l'invenzione della stampa e le prime traduzioni della Bibbia nelle varie lingue volgari), il contributo della riforma luterana (con il Concilio di Trento), fino alla maturazione di un approccio «critico» al testo biblico. Fu Richard Simon (1638-1712) a parlare per primo di *Histoire critique du Vieux Testament*, evidenziando la dimensione umana dell'ispirazione biblica. Poi l'illuminismo settecentesco fece emergere in primo piano la categoria della storia⁶ come dimensione propria della rivelazione divina connotata da un'inevitabile concretezza umana.

In effetti, la Bibbia nel suo insieme è un racconto, che concerne non tanto la risalita filosofica dell'uomo verso l'assoluto del mondo divino, quanto soprattutto la discesa di Dio verso la finitezza dell'umano e del suo divenire. Gli scritti biblici non trattano questioni teoriche di tipo filosofico, come fanno i trattati di cosmologia, di antropologia, di sociologia, di etica, oppure di mera teologia. Anche se questi interessi vi sono compresi. Essi però sono inseriti in un filo narrativo, che non solo fa da cornice, ma è il costitutivo stesso del messaggio trasmesso. Non per nulla comunemente si parla di «storia della salvezza» (con il noto corrispettivo tedesco di *Heilsgeschichte*). In realtà, proprio il concetto di storicità è centrale nel testo biblico ed esso va onorato con la necessaria distinzione tra il dato eventuale oggettivo (= *history*) e la sua trasmissione mediante il racconto (= *story*),⁷ per dire che il primo è accessibile solo attraverso il secondo, il quale comunque ne rappresenta un'inevitabile interpretazione. Ed è evidente che

⁶ Cf. G.B. VICO, *La scienza nuova 1744*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

⁷ Si veda in merito il titolo eloquente dello studio di S. BYRSKOG, *Story as History - History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

l'analisi narrativa si svolge a livello della *story* in quanto narrazione, essendo la *history* accessibile soltanto attraverso di questa.

Oltrepassando così una lettura semplicemente allegorica, si sono ormai acquisiti e applicati sempre più al testo biblico i metodi storico-letterari che rendono onore ai vari tipi di approccio applicabili a un qualunque testo scritto e alla sua complessità.⁸ Ma, «a differenza del metodo storico-critico, che si occupa della genesi del testo e della sua storia, l'analisi narrativa indaga il testo da una prospettiva sincronica (il testo così come si presenta)».⁹

La *Dei Verbum* cadeva provvidenzialmente su di una situazione di generalizzato disinteresse per la Bibbia, o almeno di clima stagnante, che da qualche secolo caratterizzava la tradizione cattolica. È vero che già da vari anni si stava affermando nella Chiesa un salutare rinnovamento biblico che, dopo l'infausta parentesi del modernismo, aveva avuto la sua spinta maggiore con l'Enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* del 1943, ma che affondava le sue radici e andava di pari passo con i progressi della critica biblica, con il movimento ecumenico, oltre che con la ormai diffusa percezione della necessità di un ritorno alle fonti secondo il motto, che costituiva la bandiera già di Erasmo da Rotterdam: *ex fontibus Christum predicare*.¹⁰ Ma nessun documento del magistero prima della *Dei Verbum* aveva preso posizione in termini tanto espliciti e incoraggianti sulla necessità di un vero e proprio "culto" della Bibbia (a parte le due citate Encicliche di Leone XIII e di Pio XII); soprattutto non lo aveva mai fatto un Concilio, che per natura sua esprime coralmemente il sentire della Chiesa.

Ebbene, bisogna subito riconoscere che quelle pagine conservano tuttora intatta la freschezza che avevano quando furono scritte ormai vari decenni fa. È ancora persistente, infatti, un certo qual "analfabetismo" bibli-

gen 2000. In un'analoga prospettiva più filosofica si pone l'importante studio di L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971⁴.

⁸ Si veda, per esempio, la differenziazione tra *intentio auctoris*, *intentio operis*, *intentio lectoris* richiamata dal semiologo U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, 22-26.

⁹ L. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Torino 2014, 46; l'autore definisce quella biblica come una *teo-narrazione* in quanto tiene insieme una teologia della storia e una teologia tramite delle storie (cf. *ibid.*, 177-178).

¹⁰ Sulla situazione preconciliare resta interessante e stimolante il volume di J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Desclée, Paris - Louvain 1958, secondo cui la paura della critica è ormai esorcizzata in quanto risulta falsa l'opposizione tra critica e fede, scienza e devozione, delle quali l'una è semplicemente il corpo dell'altra (cf. *ibid.*, 390-391).

co, che, se non riguarda gli addetti ai lavori (studenti di teologia compresi), è però ampiamente serpeggiante e comunque verificabile in vari strati della vita ecclesiale, in cui sembra predominare un devozionalismo superficiale e sostanzialmente improduttivo. Se si volesse tentare un bilancio di questo più che mezzo secolo ormai trascorso, si deve certamente constatare che il cosiddetto *ressourcement biblique*, peraltro cominciato già con gli inizi del Novecento, in questi ultimi decenni ha preso via via sempre maggiore consistenza e si è concretizzato in forme quanto mai disparate ma vitali,¹¹ tra cui si possono enumerare: la reimpostazione della liturgia, il rinnovamento degli studi accademici e in particolare della teologia sistematica, le settimane bibliche a tutti i livelli (specialistiche e popolari), la promozione della *lectio divina*, una catechesi più nutriente, una predicazione generalmente più rispettosa delle fonti, ecc.

C'è però un rischio tutt'altro che teorico, in cui si sta incorrendo; ed è che, ciononostante, una larga fetta del tessuto ecclesiale continui ad accontentarsi di impostazioni moralistiche e di pratiche religiose, con cui la Parola ha poco o nulla da spartire. Io non credo che questo tipo di prassi rappresenti una reazione, come a volte affrettatamente e con inutile polemica si dice, a un tipo di studio della Bibbia considerato troppo tecnico e specialistico. Ritengo, invece, che si tratti di settori non raggiunti e non toccati dal rinnovamento biblico, i quali perciò continuano a fondare la vita cristiana su altre basi, passatiste, preconciliari. In definitiva, infatti, lo studio rigoroso e scientifico del testo biblico, come quello che si attua nelle Facoltà di Teologia, non solo ha l'incoraggiamento del magistero conciliare, ma tende per natura sua a dissipare le nebbie troppo spesso incombenti sul testo biblico e ancor più sul nostro dovere di accostarci adeguatamente ad esso, e a trasformare la nostra pigrizia, se non addirittura un incontrollato senso di avversione, in felice e feconda scoperta. Lo studio del testo sacro, infatti, non si spiega altrimenti che come una forma di servizio, corrispondente a quel «ministero della Parola» (*diakonia tou lógou*), di cui parla Luca in At 6,4; questa *diakonia*, poi, ha una doppia dimensione, a seconda che la si intenda nel senso di un servizio da rendere alla Parola stessa, la quale sta sempre sopra di noi, oppure nel senso di un genitivo oggettivo in quanto la Parola stessa va servita alla Chiesa come si serve un cibo

¹¹ Sull'insieme, cf. P. GRELOT, *Il rinnovamento biblico nel ventesimo secolo. Memorie di un protagonista*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996.

sostanzioso, invece di inutili “pappette”, a chi ha bisogno di un’alimentazione sana ed energetica. I due significati, tutt’altro che alternativi, sono mutuamente e felicemente complementari, come lo stesso Luca dice dei primi testimoni diventati «servitori della Parola» (*hyperétai tou lógou*) (Lc 1,2). Servendo la Parola, si serve anche la Chiesa, nel senso che le si serve un nutrimento rigeneratore.

È qui che si pone la questione dell’interpretazione della Sacra Scrittura. Infatti, non si tratta soltanto di ripetere meccanicamente il testo della Parola, ma di trasformarlo opportunamente in alimento tonificante. Interpretare, allora, significa operare una mediazione, cioè intervenire nel rapporto che si stabilisce tra un messaggio e il suo destinatario fruitore, dov’è secondario che il fruitore sia lo stesso interprete o un altro distinto da lui. Come scrive il semiologo Umberto Eco (1932-2016): «Il problema filosofico dell’interpretazione consiste nello stabilire le condizioni di interazione fra noi e qualcosa che ci è *dato* e la cui costruzione ubbidisce a certe costrizioni».¹² Ebbene, le «costrizioni» non sono altro che gli opportuni condizionamenti metodologici necessari a dispiegare l’interpretazione stessa. In pratica, come lo stesso Eco precisa sinteticamente quasi sotto forma di assioma, si può dire che «i limiti dell’interpretazione coincidono con i diritti del testo».¹³

Occorre però fare un’ulteriore precisazione, di cui il semiologo citato è ben cosciente: nel lavoro ermeneutico non c’è solo il testo con cui confrontarsi, ma entra in gioco la soggettività dell’interprete stesso, in concreto il lettore del testo.¹⁴ Ebbene, la verità di questo assunto si constata in modo eccellente proprio a proposito della Bibbia. Qui appare all’evidenza che i limiti dell’interpretazione non coincidono soltanto con «i diritti del testo», giacché in più ci sono anche quelli che potremmo chiamare «i diritti del lettore». Detto in termini icastici e appropriati al nostro argomento, mediante l’approccio narrativo i diritti della Bibbia si devono coniugare con i diritti della comunità credente! Naturalmente ciò va spiegato, e qui di seguito lo faccio in due momenti.

¹² Eco, *I limiti dell’interpretazione*, 13.

¹³ *Ibid.*, 14.

¹⁴ Si veda in merito il celebre studio dal titolo emblematico: U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979.

2.1. *La storia prima del libro*

Innanzitutto va stabilito un fatto incontrovertibile, che sta a monte dell'interpretazione e che è poi gravido di conseguenze sull'approccio da coltivare con la parola di Dio. Si tratta, cioè, di prendere atto che, secondo la tradizione giudaico-cristiana, nella genesi della fede il libro non occupa affatto il primo posto. Il primo posto appartiene a una viva esperienza storica: non a delle produzioni libresche, ma a degli accadimenti fattuali, che sono vissuti o in presa diretta per partecipazione o indirettamente per la memoria viva che se ne coltiva. Qui la tradizione giudaico-cristiana si distanzia assai da quella musulmana, secondo la quale, invece, all'origine dell'identità islamica c'è appunto la rivelazione di un libro, il Corano, che è parola di Dio in senso non metaforico bensì letterale, poiché esso è «un libro celeste che si identifica con l'attributo divino della *Parola/kalima* e che, come essa, è “sussistente” in Dio».¹⁵ È, dunque, il concetto base di rivelazione a condizionare tutto il lavoro di interpretazione.

Sarebbe possibile soffermarsi sulla qualità della rivelazione secondo Israele, che in ogni caso (oltre la riduzione a *story* dell'evento metastorico della creazione) pone a fondamento della propria identità una chiamata concreta come quella di Abramo e, ancor più, un evento storicamente circoscrivibile qual è l'uscita da un paese oppressivo come l'Egitto per il tramite di Mosè. Comunque, va pur ammesso che in questi due momenti non era in gioco nessuno scritto previo; al contrario, la Torah segue, non precede!

Qui ci limitiamo al solo caso del cristianesimo. Ebbene, se l'islam potrebbe dire che «in principio era il Corano», noi dobbiamo dire non solo che «in principio (*en arché*) era il *Logos* (divino e personale)» (Gv 1,1), ma che «da principio (*ap' arché*) ci furono dei testimoni oculari delle cose che si sono verificate tra di noi» (Lc 1,1 s). La persona del *Logos* sta senza cominciamento agli inizi metastorici (cf. la preposizione *en*), ma la possibilità stessa di parlarne dipende solo da un cominciamento storico, cioè intrastorico (cf. la preposizione *apò*), per cui determinate persone umane hanno «visto e udito» determinate cose riferentisi tutte a un ebreo di Nazaret chiamato Gesù (cf. At 2,33; 4,20): il tutto, poi, «cominciando dalla Galilea» (At 10,37). Ecco dove sta l'inizio della rivelazione!

¹⁵ L. GARDET, *L'islam. Religion et communauté*, Desclée, Paris 1967, 43.

L'importante, quindi, è di specificare che la rivelazione cristiana avviene tutta al largo della storia, cioè della comune esperienza umana, non nel recinto di un santuario oracolare (com'era il caso di Apollo a Delfi), ma neppure per comunicazione diretta dal cielo tramite un'estasi o uno stato di *trance* alla maniera di uno sciamano. Gesù non era un mistico che parlasse in stato ipnotico. E se Paolo scrive di essere stato nel terzo cielo (cf. 2Cor 12,2), lo fa a malincuore, per motivi polemici, senza comunque mai fondare su esperienze del genere alcun articolo di fede o alcuna norma etica. È ciò che Gesù stesso dichiarerà al Sommo Sacerdote durante la fase giudaica del suo processo: «Io ho parlato al mondo apertamente; ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto» (Gv 18,20). In effetti, tra i protagonisti dei racconti evangelici, non ci sono soltanto Gesù e i suoi discepoli, ma c'è quasi a pari merito la folla (*ho óchlos / hoi óchloi*) con ben 150 menzioni, a fronte delle 220 dei discepoli (*mathetai*), nella quale egli è immerso. Tutto ciò significò per lui e per i suoi continuatori la condivisione di spazio, tempo, e cultura.

L'incarnazione è, appunto, in buona sostanza, nient'altro che la condivisione di una diversità in ambito storico. Se, in definitiva, Gesù fu condannato a morte – e lo stesso toccherà ai suoi testimoni – è segno che egli non si impose con l'evidenza e il fulgore irresistibile di una teofania! Al contrario, egli, come tutti, si espose a malintesi e incomprensioni! Come tutti noi, egli aveva bisogno di essere ben capito, cioè interpretato in conformità con le sue vere intenzioni: solo allora, a ragion veduta, avrebbe potuto scattare il rifiuto; in effetti risultano fuorvianti alcune interpretazioni, come quelle che pretestuosamente fanno di lui un «posseduto da Beelzebùl» (Mc 3,22) oppure «il re dei Giudei» (cf. il *titulus crucis*), con le quali viene tradita la sua identità.

Questo stato di cose si trova magistralmente sintetizzato con il principio enunciato nella *Dei Verbum*, secondo cui «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana» (DV 12: *per homines more hominum locutus*). Questo principio è sostanzialmente ripreso dalla *Verbum Domini* (VD 18) e resta assolutamente fondamentale e luminoso; proprio esso deve funzionare come primo, basilare criterio ermeneutico, che è fecondissimo sul piano dell'interpretazione. Si tratta, dunque, di fare i conti con un'"umanizzazione" della Parola, che anzi precede la Scrittura e che, se è distintiva di Gesù, lo è *a fortiori* di coloro che parlano e scrivono di lui.

Ebbene, ciò che deve essere sottolineato è che l'identità propria di Gesù è accessibile unicamente attraverso una viva tradizione di altri su di lui. Se vogliamo servirci del termine classico di «agiografi» per definire gli autori sacri, dobbiamo dire non solo che Gesù non è stato uno di loro, poiché non ha composto nessun diario e nessuna autobiografia, ma che la sua memoria giunge a noi solo attraverso la loro testimonianza narrativa. Tuttavia, la ricerca neotestamentaria del XX secolo, soprattutto nella fase della *Formengeschichte*, ci ha abituati a riconoscere dietro le figure singole degli agiografi l'esistenza di comunità vive, soggetto esse stesse di interpretazione, della quale gli agiografi, più tecnicamente detti «redattori», sono testimoni e porta-parola. Già nel 1921 Rudolf Bultmann (1884-1976), assumendo la distinzione fra tradizione e redazione, nel suo classico volume *Die Geschichte der synoptischen Tradition* affermava espressamente che il suo lavoro si fondava «sull'idea secondo cui gli scritti, nei quali si deposita la vita di una comunità, quindi anche della comunità proto-cristiana, si formano sulla base di precise espressioni e necessità comunitarie, che danno vita a un determinato stile, a determinate forme e generi».¹⁶ Questa istanza, depurata da certi estremismi “comunitaristici” (circa la funzione creatrice della comunità stessa), venne finalmente recepita ufficialmente dall'istruzione della Pontificia Commissione Biblica *Sancta Mater Ecclesia*,¹⁷ da cui passò l'anno dopo nella redazione definitiva della *Dei Verbum*. Qui infatti si legge che «gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano state tramandate..., alcune sintetizzando, altre spiegando con riguardo alla situazione delle Chiese (*statui ecclesiarum attendendo*), conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» (DV 19).

È interessante notare che l'immissione nell'ermeneutica biblica, e in specie in quella evangelica, della categoria «comunità / Chiesa» sia stata opera del luteranesimo tedesco. Si vede bene che alle sue radici, e in ciò che le è più tipico, la fede cristiana non conosce distinzioni confessionali. Siamo davvero tutti accomunati dall'unica fede in Cristo, dove l'apporto del lavoro ermeneutico della comunità ecclesiale è stato e resta assolutamente fondamentale.

¹⁶ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 4 (tr. nostra).

¹⁷ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Istruzione *Sancta Mater Ecclesia* (21 aprile 1964).

Per quanto riguarda la parte specificamente svolta dalla Chiesa primitiva, essa è duplice: in primo luogo, è stata la Chiesa delle origini a trasmetterci gli stessi lineamenti storici della figura di Gesù di Nazaret, che altrimenti nessuno di noi conoscerebbe; in secondo luogo, essa ci ha trasmesso inevitabilmente un Gesù interpretato, sicché il Cristo che conosciamo è solo quello della fede della Chiesa stessa, che ce lo ha tramandato e che, in quanto filtrato dalla fede pasquale, eccede i contorni di una mera identità terrena positivisticamente intesa. Non è qui il caso di esemplificare i vari ritratti di Gesù, che appunto la Chiesa del primo secolo ha elaborato e che troviamo depositati nei vari scritti neotestamentari. Ricordiamo soltanto, a mo' di esempio, la distanza che separa il Gesù lucano da quello dell'Apocalisse giovannea. Per riecheggiare il titolo paradossale di un libro di qualche anno fa, egli ci è stato tramandato dalla Chiesa come «uno e molti», e proprio questo pluralismo di attestazioni cristologiche è ormai oggetto di vari studi.¹⁸

In ogni caso, è facile dedurre da questi presupposti che l'alternativa spesso enunciata da una certa cultura laica, «Cristo sì, Chiesa no», è assolutamente deprecabile e denota soltanto incompetenza storica, oltre che la voglia di sganciamento da precisi e soprattutto originari vincoli comunitari. Il motto fa certamente torto a Cristo stesso, che della Chiesa è l'iniziatore storico e soprattutto il sostentatore mistico,¹⁹ ma altrettanto fa torto alla Chiesa, di cui si misconosce l'ineliminabile funzione semplicemente documentaristica, prima che credente, in rapporto alla figura del Galileo di Nazaret. In effetti i Vangeli, in quanto non sono stati composti né da Gesù né da suoi scrivani ufficiali (come avevano fatto i biografi al seguito della spedizione di Alessandro Magno in Oriente²⁰), non sono altro che scritti

¹⁸ Oltre a R. PENNA, *Le molteplici identità di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2021, si vedano anche questi studi: E. RICHARD, *Jesus: One and Many. The Christological Concept of New Testament Authors*, Glazier, Wilmington (DE) 1988; P. FREDRIKSEN, *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1992; B. WITHERINGTON III, *The Many Faces of the Christ. The Christologies of the New Testament and Beyond*, Crossroad, New York 1998; T. MERRIGAN - J. HAERS (eds.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, University press - Peeters, Leuven 2000.

¹⁹ In effetti il Nuovo Testamento parla di lui non come fondatore, ma come «fondamento» (*themélios*) (1Cor 3,11).

²⁰ Cf. R. PENNA, *Kerygma e storia alle origini del cristianesimo. Le narrazioni evangeliche e le più antiche biografie di Alessandro Magno*, in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto*

ecclesiali. In quanto tali, essi non hanno maggiore dignità delle lettere di Paolo o della citata Apocalisse. In essi, infatti, non c'è soltanto Gesù, ma c'è anche la Chiesa interpretante, c'è la sua fede, c'è la sua vita. Il fatto che la Chiesa del secondo secolo abbia canonizzato non uno solo ma addirittura quattro Vangeli, nonostante le loro molteplici differenze, lo prova all'evidenza. Sicché, Gesù non è sganciabile dalla sua Chiesa, ma forma con essa un tutt'uno, tanto che secondo la felice definizione paolina: essa non è altro che il suo corpo!

In effetti, il lavoro ermeneutico della Chiesa primitiva non ha riguardato primariamente le Scritture d'Israele, ma nient'altro che la figura storica di Gesù. Solo in subordine le prime generazioni si sono interessate a un'interpretazione su più vasta scala dei testi veterotestamentari, che peraltro traeva la sua ragion d'essere unicamente dall'interesse primario concernente la persona di Gesù. Se questo vale per i testi dell'Antico Testamento, tanto più ne sono interessati i successivi testi confluiti nel canone neotestamentario! È Gesù Cristo, infatti, il criterio ermeneutico offerto alla Chiesa per interpretare le Scritture. E se esso vale per quelle antiche, tanto più vale per quelle cristiane. Va perciò sempre tenuto ben presente, a scanso di cantonate e incomprensioni, che prima dell'interpretazione delle Scritture, c'è stata un'interpretazione di Gesù. E va ribadito che il soggetto di questa attività ermeneutica non è altro che la comunità cristiana. Più che mai vale qui, perché coglie nel segno, l'affermazione di Agostino: «Io non crederei all'Evangelo, se non mi provocasse l'autorevolezza della Chiesa» (*ego evangelio nequaquam crediderim nisi ecclesiae auctoritas me commoveret*).²¹

Si dirà, precisando, che non esiste una Chiesa a prescindere dai suoi singoli membri e che quindi sono state piuttosto determinate persone i veri soggetti ermeneutici. I nomi degli evangelisti, benché non originari ma solo tradizionali, oltre ai nomi di Paolo, di Pietro, di Giovanni, ci richiamano singole personalità dal ruolo provvidenziale. Eppure, nessuna di esse è concepibile staccata dalla condizione storica della comunità credente, a cui appartengono *in toto* e che, comunque, riflettono nelle loro composizioni. D'altronde, sono sommamente significativi quegli scritti privi di ogni denominazione autoriale, come la Lettera agli Ebrei, le cosiddette Lettere di «Giovanni» e gli stessi Vangeli (compresi gli Atti degli Apostoli), che non

tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 231-251.

²¹ S. AGOSTINO, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 5,6: PL 42, 176.

recano alcun nome di autore. Qui, come non mai, appare all'evidenza che i singoli redattori quasi si nascondono, certo per lasciar apparire in primo piano la persona del Signore Gesù, ma anche per denotare che essi sono solo dei porta-parola della Chiesa che sta alle loro spalle.

Si constata con mano, dunque, la verità del principio classico, formulato a suo tempo da Gerolamo: «L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo» (*ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*).²² Credo, tuttavia, che lo si debba ulteriormente specificare, riformulandolo così: *Ignoratio ecclesiae ignoratio Christi est!* Naturalmente bisognerebbe precisare il concetto di Chiesa, che qui intendiamo provvisoriamente come semplice dimensione comunitaria dell'essere cristiani.²³ Bisogna, allora, certo riconoscere che Cristo lo si trova nelle Scritture, soprattutto in quelle neotestamentarie. Ma queste non sono che la sedimentazione scritta di una fede e di una vita, che le hanno precedute di qualche decennio, quando egli è stato appannaggio spirituale di varie comunità ecclesiali di ambito prima palestinese e poi ellenistico.

Questa è la verità, che l'analisi narrativa presuppone e conferma: Cristo è vissuto nei cuori dei credenti molto prima di essere oggetto di scrittura. Se poi gli scritti canonici sono secondari rispetto alla vita della Chiesa, allora non spetta più del terzo posto alle notizie, peraltro assai scarse anche se apologeticamente importanti, che di Gesù ci danno alcuni scrittori extra-cristiani come Flavio Giuseppe, Plinio il Giovane, Svetonio, Tacito, e Luciano.²⁴ Ma è interessantissimo osservare che tutti costoro si interessarono a Gesù soltanto di sbieco, cioè solo perché fu la vita delle comunità cristiane a suscitare in loro la curiosità su colui che doveva stare a monte della strana testimonianza di queste. È per spiegarsi la vita dei cristiani, e quindi della Chiesa (anche se questo termine non appare nei loro scritti), che essi risalgono alla figura di Gesù, il quale nei loro interessi dunque ha un posto secondario.

Si può dire, quindi, che, salva l'indiscussa priorità storica di Gesù e il suo primato costitutivo dell'identità ecclesiale, «in principio» ci fu la

²² S. GEROLAMO, *Commento al profeta Isaia*, Prologo (cit. in DV 25).

²³ In merito cf. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2017.

²⁴ Cf. R.E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2004.

Chiesa, cioè la comunità credente: almeno nel senso che essa ha occupato da sempre il primo posto nell'ermeneutica postpasquale di Gesù. Essa, e non altro, è davvero il primo *locus theologicus* dell'interpretazione sia di Gesù sia delle Scritture. Con ciò, del resto, raggiungiamo l'idea della cosiddetta *regula fidei/veritatis*, enunciata già da Ireneo nel secondo secolo, che è ancora fermamente la verità della fede alla tradizione viva della Chiesa.²⁵

2.2. *Narrativa e mediazione ecclesiale*

Se la mediazione ecclesiale è storicamente ineliminabile, bisogna anche riconoscere che essa diventa a sua volta un criterio ermeneutico costante per l'esatta comprensione della sua stessa attestazione scritta sulla figura di Cristo, come del resto ribadisce DV 29. Mi riferisco non solo al lavoro compiuto sugli scritti del Nuovo Testamento già nei secoli passati, ma in special modo a quello che spetta oggi al pensare teologico. Un antico principio interpretativo, spesso ripetuto, suona così: *Libri sacri eodem spiritu debent legi quo scripti sunt*,²⁶ e lo ribadisce DV 23 con le parole citate all'inizio di queste nostre pagine.

Quanto al citato documento su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, è interessante la triplice conclusione in cui esso confluisce, già ricordata più sopra. Ed è comunque importante notare che esso suppone di fatto una distinzione fra esegesi e interpretazione, di cui fa parte essenziale l'analisi narrativa. L'esegesi è solo una parte dell'interpretazione, essendo una tecnica di lettura del testo che, servendosi di una determinata metodologia scientifica, è orientata al fine di precisarne l'esatto senso letterale. L'interpretazione, invece, è qualcosa di più ampio e complessivo, che comprende anche il compito di ritrovare alternativamente l'*intentio auctoris*, l'*intentio operis* e l'*intentio lectoris*, o cumulativamente tutte e tre, così da cogliere l'istanza esistenziale del testo e del suo messaggio come sua attualizzazione.

²⁵ Cf. S. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* 1,10,1; 1,22,1; 2,30,9; 3,1,1; ID., *Demonstratio* 98-99. Si veda in merito P. GRECH - S. AGOURIDES, *The «Regula fidei» as hermeneutical principle yesterday and today*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)*, LEV, Città del Vaticano 2001, 208-231.

²⁶ La sua prima formulazione si trova in S. GEROLAMO, *In Gal.* 5,19-21.

Il paragone migliore per spiegare le cose mi sembra quello dello spartito musicale. Se un pezzo di Mozart o di Beethoven rimane confinato alla sua scrittura, dice appena qualcosa soltanto a quei pochi che ne sono studiosi in senso tecnico; ma la sua fruizione vera e piena si ha solo nella sua effettiva esecuzione orchestrale, dove è determinante e distintivo l'apporto ermeneutico dei vari maestri, siano essi Herbert von Karajan, Lorin Maazel o Claudio Abbado. L'esempio era portato già alcuni anni fa dal filosofo torinese dell'ermeneutica Luigi Pareyson (1918-1991), che fu un maestro nel settore e che si esprimeva così:

L'esistenza dell'opera musicale non è quella inerte e muta dello spartito, ma quella viva e sonora dell'esecuzione, la quale tuttavia, per il suo carattere necessariamente personale e quindi interpretativo, è sempre nuova e diversa, cioè molteplice. Ma la sua molteplicità non pregiudica per nulla l'unicità dell'opera musicale: anzi l'esecuzione mira appunto a mantenere l'opera nella sua individualità e unicità [...]. L'esecuzione è non copia o riflesso, ma vita e possesso dell'opera.²⁷

Applicando il paragone alla Bibbia, dobbiamo riconoscere che la sua vera, ultima interpretazione sta nel vissuto individuale e comunitario del credente, dove la Parola non è soltanto segno scritto, ma lievito e norma di vita e dove ogni battezzato diventa un maestro interprete. È come dire che paradossalmente la *story* testuale trapassa nella *history* personale di chi se ne appropria. Non si può negare, anzi va sempre ribadito con forza, che già il semplice contatto con il testo ha delle feconde ricadute sul suo singolo lettore, che viene stimolato a un atteggiamento di profonda contemplazione, antecedente ogni comportamento attivo. La Parola, infatti, racchiude una sua bellezza propria, che consiste nell'insospettata condiscendenza di Dio verso l'uomo peccatore e, in definitiva, nella sua inarrivabile grazia concretizzatasi nel sangue di Cristo. La fruizione qui diventa semplice esultanza e adorazione, che sono poi le componenti migliori dell'atto di fede. Ma c'è, poi, anche una dimensione di vissuto, dove la gioia del credere si visibilizza e si manifesta in una sinfonia di azioni concrete nella relazionalità vicendevole. È qui che l'esecuzione dello spartito biblico viene fruita da un'*audience* la più vasta possibile, creando esperienze di autentico gaudio spirituale di incalcolabile intensità.

²⁷ Così PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 69 e 68.

3. Conclusione

Il filosofo ebreo Filone Alessandrino, contemporaneo di Gesù, portava l'esempio della musica a proposito della creazione, dicendo che l'uomo, entrando nel mondo, si trova non solo in un banchetto ricchissimo, ma anche in un teatro santissimo, dove si sente «la musica archetipale, la più vera ed esemplare».²⁸ In questo senso la fruizione è fisica, ed è naturalmente destinata a tutti gli uomini. Ma bisognerebbe poter dire la stessa cosa per chi vede o sente eseguire nella vita storica di ognuno la musica della parola di Dio. Per essa, d'altronde, vale lo stesso principio di universalità. La Parola, infatti, è aperta, destinata a tutti, come si legge in Isaia: «Io non ho parlato in segreto, in un luogo di una terra tenebrosa» (Is 45,19). Così la parola di Dio, consegnata negli scritti biblici, non è fatta per un consumo privatistico o, peggio, individualista. Ma, come conferma l'analisi narrativa, essa è per la Chiesa, come a sua volta la Chiesa è per il mondo. Così la grande storia della salvezza prende corpo nella storia personale di ogni credente.

²⁸ FILONE ALESSANDRINO, *De opificio mundi*, 78.

UN MODELLO TEOLOGICO NELLA PROSPETTIVA KERYGMATICO-KAIROLOGICA. RADICALITÀ DELLA FEDE E RADICALISMO DEL PENSIERO

GIUSEPPE LORIZIO

PATH 21 (2022) 419-448

ὑποκριται, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ
οὐρανοῦ οἶδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ
καιρὸν τοῦτον πῶς οὐκ οἶδατε δοκιμάζειν
(Lc 12,56).

1. Preliminari

La teologia accade solo dopo che il *kairós* (tempo favorevole) si è realizzato e il *kérygma* (primo annuncio) è stato proclamato. Se non intendiamo assistere impotenti al costante declino della teologia accademica che è sotto gli occhi di tutti (magari il sapere teologico sopravvivrà in altre forme), allora siamo chiamati a prendere coscienza della necessità di un sempre rinnovato e radicale aggancio del nostro teologare al momento kairologico e all'attitudine kerygmatica.

In tale prospettiva più che di una istanza si tratterà di pensare un "modello" teologico ellittico, con i due fuochi del *kérygma* e del *kairós*, nella consapevolezza che originariamente si dava la coincidenza delle due parole nell'unico evento salvifico, in analogia con la coincidenza a livello comunicativo fra *medium* e messaggio:¹ *Deus revelans* = *Deus revelatus* (il Dio

¹ Cf. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2002, 16. In un'intervista, rilasciata a inizio secolo, il massmediologo di Toronto, Derrick de Kerckhove, discepolo di McLuhan, così si esprimeva: «E il digitale quanto spazio lascia all'anima? – Internet fa tornare l'idea dell'immateriale, della presenza invisibile. Il tempo reale è il vero tem-

che rivela è lo stesso Dio che si rivela). E la Chiesa? Essa «nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».²

Il *kérygma* può essere inteso come “sfida” e come “conforto”, fra il “dialettico” (contrapposizione al mondo) e il “trascendentale” (continuità con la condizione umana). Si tratta dell’eredità del Novecento, ma anche della tentazione di sempre e in particolare dell’oggi. Possiamo rinvenire queste due suggestive istanze in due rappresentazioni filmiche quali *God’s Not Dead* e *Don’t Look Up*. Nel primo raccogliamo la sfida del giovane studente credente, evangelicale, al docente ateo sull’origine dell’universo; nel secondo il conforto del giovane credente alla mensa che precede la catastrofe, espressa in una suggestiva preghiera:

Caro Padre e Creatore onnipotente, stasera chiediamo la tua grazia, nonostante il nostro orgoglio, il tuo perdono, nonostante i nostri dubbi, soprattutto, Signore, chiediamo che il tuo amore ci dia conforto in questi tempi bui per affrontare qualunque cosa accada per tua divina volontà, con il coraggio e il cuore aperto all’accettazione. Amen.³

Nel momento in cui teologia e *kérygma* si allontanano conseguono esiti nefasti per entrambi: la teologia diventa sterile, l’annuncio fondamentalismo violento. Il compito della teologia si propone a salvaguardia dell’an-

po dello spirito, che è molto più rapido di ogni altra forma di comunicazione. Intel e Ibm già parlano di un microprocessore da un gigahertz e mezzo, il più veloce mai realizzato. Questo dà l’idea di un futuro fatto di accelerazione permanente per far fronte alla crescente complessità del lavoro che transita attraverso i computer. Io sostengo che in questo modo passiamo da una velocità mentale a una velocità spirituale: il futuro della tecnologia è nell’essere più prossima e non più lontana alla qualità dello spirito. Cosa c’entra l’anima con i chip? – La velocità della comprensione spirituale della complessità è molto maggiore rispetto a quella intellettuale. L’anima, come diceva Pascal, è infinitamente più complessa dell’intelligenza. Lo spirito viaggia alla velocità della luce: quanto più si capiscono le cose, quanto più complessa si fa la realtà, tanto più la mente si rivela inadeguata. Il computer quantistico, teorizzato ma non ancora realizzato, funziona proprio sulla risoluzione simultanea delle contraddizioni. È vero che la spiritualizzazione dell’uomo avviene anche attraverso la decelerazione, ma questa non è altro che un’espansione dello spirito, cioè un’altra strategia per capire di più di quel che ci sta intorno. Lo Spirito Santo non è forse anche “infinita comprensione”? Nell’età di Internet capire diventa un’attività spirituale» («Avvenire» del 9 marzo 2000).

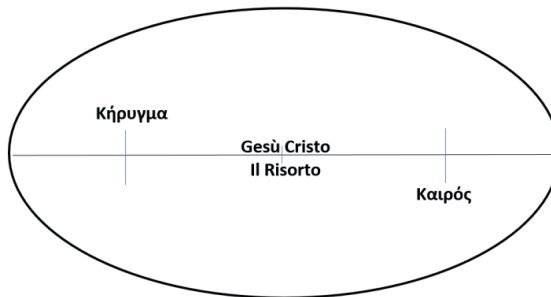
² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 8.

³ Da una delle scene finali di *Don’t Look Up* (diretto da Adam McKay, USA 2021, 145 min.) in cui Yule prega assieme alla famiglia del dott. Mindy quando l’impatto dell’asteroide con la terra è imminente. Cf. anche *God’s Not Dead*, diretto da Harold Cronk, USA 2014, 113 min.

nuncio, sia da una sempre in agguato deriva letteralistico-fondamentalista, sia dal rischio di essere ridotto a buonismo consolatorio. Ma qualche rischio bisogna pur correre dato che il rischio, secondo la prospettiva di Ulrich Beck, è ciò che ci separa dalla catastrofe.⁴

Siamo di fronte ai due volti del Gesù storico: «profeta apocalittico» e/o «rabbi itinerante».⁵ Entrambe queste figure devono abitare il modello teologico kerygmatico-kairologico, ma la prima finisce col prevalere sulla seconda. D'altronde il fatto che tale modello/stile teologico appaia prevalente nelle forme evangelicali e fondamentaliste in cui tende a esprimersi il cristianesimo, anche in ambito giovanile, anzi proprio per questo, esige un acuto e profondo discernimento teologico, che dal punto di vista biblico ed esegetico, continui ad avvalersi del metodo della critica storica, integrato con la modalità narrativa e retorica. Sarà solo attraverso il metodo storico-critico che si potrà discernere nel testo e col testo ciò che è kerygmatico, distinguendolo da quanto è interpretazione, mentre sarà la narrazione a esprimere l'annuncio *quoad nos*.

Il modello che cerchiamo di descrivere si presenta come un'ellissi con due fuochi: quello kerygmatico e quello kairologico.



⁴ Dalla diagnosi di Ulrich Beck (1944-2015), consegnata nelle pagine del suo saggio sulla «società del rischio», impariamo che la trasformazione del moderno sta avvenendo sotto la spinta di almeno cinque sfide congiunte: 1) globalizzazione; 2) individualizzazione [qualcun altro parla di «tribalizzazione»]; 3) disoccupazione; 4) rivoluzione dei generi e 5) crisi ecologica e turbolenza dei mercati, dove la globalizzazione non è che una componente, sia pur trasversale, di questi fattori della società del rischio, nella quale si produrrebbe una sorta di modernizzazione del moderno, esasperando in tal modo la logica della modernità e le sue pretese (cf. U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000).

⁵ Cf., per un confronto critico, il Gesù di Pier Paolo Pasolini, *Il Vangelo secondo Matteo* (Italia-Francia 1964, 137 min.) e il Gesù di Franco Zeffirelli, *Gesù di Nazareth* (Italia-Regno Unito 1977, miniserie TV di 332 min.).

2. *Kérygma* e linguaggio

Il primo fuoco rimanda al tema fondamentale del linguaggio, che, nel caso della fede e della teologia, dovrà essere performativo, piuttosto che informativo, secondo il dettato della *Spe salvi*:

Solo quando il futuro è certo come realtà positiva, diventa vivibile anche il presente. Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una «buona notizia» – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo «informativo», ma «performativo». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente: gli è stata donata una vita nuova.⁶

Al tempo stesso sarà «rivelativo» piuttosto che meramente «comunicativo»:

[...] il linguaggio non è per nulla al servizio della comunicazione mondana, ma è a servizio della rivelazione dell'Essere. Il linguaggio dunque, se retutamente inteso, è un evento rivelativo, non un evento comunicativo [...]. Questa rivelazione non è però qualcosa che il soggetto avido di conoscenza possa produrre da sé.⁷

Senza voler necessariamente dialettizzare si può ritenere che il linguaggio della fede sarà comunicativo solo se in primo luogo rivelativo.

La valenza rivelativa del linguaggio si mostra attraverso quella che la *Verbum Domini* chiama «sacramentalità della Parola».⁸ In primo luogo, l'efficacia "sacramentale" della Parola si svela nella creazione: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cf. Rm 1,19-20)» (DV 3; cf. VD 8). A questo proposito la *Verbum Domini* parla di dimensione cosmica della Parola:

⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 2.

⁷ Si tratta della concezione del linguaggio secondo Walter Benjamin (1892-1940) nell'interpretazione di W. EILENBERGER, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, Feltrinelli, Milano 2018 (ed. digitale), 384.

⁸ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010) (VD), n. 56.

Il creato nasce dal *Logos* e porta in modo indelebile la traccia della *Ragione creatrice che ordina e guida*. Di questa certezza gioiosa cantano i salmi: «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera» (Sal 33,6); e ancora: «Egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto» (Sal 33,9). L'intera realtà esprime questo mistero: «I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento» (Sal 19,2). Per questo è la stessa Sacra Scrittura che ci invita a conoscere il Creatore osservando il creato (cf. Sap 13,5; Rm 1,19-20) (VD 8).

Questo riferimento al *Logos*-parola e al *Logos*-ragione fonda teologicamente, e dovremmo dire anche filosoficamente (metafisicamente), l'intelligibilità del reale e, di conseguenza, la possibilità, implicita in ogni forma di sapere, di attingere la realtà e coglierla come non meramente insensata. In tale orizzonte speculativo, la prospettiva del «realismo» viene esplicitamente assunta nella *Verbum Domini*:

Chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, «sussistono» in Colui che è «prima di tutte le cose» (cf. Col 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto.⁹

Che si tratti di un'efficacia sacramentale della Parola nella sua dimensione cosmica, lo si può cogliere dalla dottrina di Tommaso d'Aquino, che tuttavia segue una lunga tradizione, relativa ai «sacramenti naturali», nei quali l'Aquiniate intravede un nascosto riferimento a Cristo.¹⁰ In questo caso l'analogia relativa al termine «sacramento» va davvero intesa nel senso del Concilio Lateranense IV, ovvero attraverso il prevalere della dissomiglianza, anche perché l'Aquiniate più che di sacramenti preferisce parlare di «cerimonie».¹¹ Del resto la storiografia tomistica più recente ci avverte che, a livello autenticamente tommasiano, non siamo di fronte a un realismo ingenuo, in quanto

⁹ VD 10; cf. BENEDETTO XVI, *Meditazione* all'inizio della I Congregazione generale del Sinodo dei Vescovi (6 ottobre 2008).

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I/II, 103, 1.

¹¹ Si veda a questo riguardo E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo sacramento primordiale*, in Id., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974⁷, 19-64, in particolare 21-22.

[...] la celebre formula *veritas est adaequatio rei et intellectus* non è intesa da Tommaso, come talora è stato sostenuto, nel senso più ingenuamente realistico di un puro rispecchiamento da parte dell'intelletto dello stato esterno delle cose, ma nel senso che l'intelletto ha la capacità di adeguarsi (conformarsi) alla cosa, aggiungendovi qualcosa che essa ancora non ha.¹²

Mi sembra a tal proposito di estremo interesse richiamare l'innesto della dimensione cosmica della sacramentalità nella liturgia così come, ad esempio, viene articolata dal prete ortodosso, appartenente alla chiesa russa, Alexander Schmemmann (1921-1983), il quale scriveva:

Sostengo che il secolarismo è soprattutto una *negazione del culto*. Insisto sul fatto che non è una negazione dell'esistenza di Dio, né di qualche genere di trascendenza e perciò di qualche tipo di religione. È la negazione dell'uomo come essere liturgico, come *homo adorans*: colui per il quale il culto è l'atto essenziale che allo stesso tempo «pone» la sua umanità e la compie [...] «è degno e giusto cantarti, benedirti. Lodarti, ringraziarti, adorarti in ogni luogo del tuo dominio».¹³

La sacramentalità cosmica della Parola così interpretata si scopre particolarmente feconda: *a*) nella prassi sacramentale, con il riferimento a quegli elementi naturali (e culturali: si pensi al pane e al vino e alla preghiera che accompagna l'offertorio nella celebrazione eucaristica) che risultano costitutivi dei segni celebrati; *b*) in rapporto al tema, che presiede la terza sezione della *Verbum Domini*, del *Verbum mundo* (VD 90-120).

In secondo luogo, la sacramentalità della Parola si esprime nella rivelazione originaria (*Uroffenbarung*): «Inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (DV 3). Se la motivazione ultima di questa primitiva rivelazione si può riconoscere nel fatto che il fine soprannaturale dell'uomo non può essere conseguito col puro riferimento alla dimensione cosmico-antropologica della Parola,¹⁴ a questo livello va ulteriormente approfondita, alla stregua di pensatori quali Johann Georg Hamann (1730-1788), Louis de Bonald (1754-1840), Antonio Rosmini (1797-1855) e Ferdinand Ebner (1882-1931), l'*analogia Verbi* in rap-

¹² P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2022, 87.

¹³ A. SCHMEMMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012, 148 s.

¹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius* (24 aprile 1870), c. 2, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2012, n. 3005.

porto al linguaggio umano: «I Padri sinodali hanno parlato a questo proposito di un uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio» (VD 7). E l'approfondimento speculativo che i citati maestri possono consentire riguarda la possibilità di pensare l'origine divina del linguaggio, così espressa dal più recente sostenitore di questa teoria:

La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell'uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito. Per capire questo ovviamente l'uomo ha bisogno di credere in Dio; e ciò significa in primo luogo: divenir cosciente nella fede del fondamento spirituale della propria esistenza e del proprio orientamento a un rapporto personale con tale fondamento. Dio è tale fondamento ed egli è anche il vero Tu del vero Io che è l'uomo.¹⁵

In terzo luogo, la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica*, si coglie nell'antica alleanza:

Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevo alla speranza della salvezza (cf. Gen 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cf. Rm 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cf. Gen 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo (DV 3).

A questo proposito ci limiteremo a ricordare l'insistenza, anche rispetto ad altre espressioni del recente magistero ecclesiale, sull'unità dei due Testamenti, come unità intrinseca di tutta la Scrittura:

Alla scuola della grande tradizione della Chiesa impariamo a cogliere nel passaggio dalla lettera allo spirito anche l'unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la parola di Dio che interpella la nostra vita chiamandola costantemente alla conversione. Rimangono per noi una guida sicura le espressioni di Ugo di San Vittore: «Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento» [*De arca Noe*, 2, 8; PL 176, 642 C-D]. Certamente, la Bibbia, vista

¹⁵ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1998, 150.

sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui composizione 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, generalmente non si usa il termine «la Scrittura» (cf. Rm 4,3; 1Pt 2,6), ma «le Scritture» (cf. Mt 21,43; Gv 5,39; Rm 1,2; 2Pt 3,16), che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica parola di Dio rivolta a noi [cf. BENEDETTO XVI, *Discorso* al «Collège des Bernardins»]. Con ciò appare chiaramente come sia la persona di Cristo a dare unità a tutte le «Scritture» in relazione all'unica «Parola». In tal modo si comprende quanto affermato nel numero 12 della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, indicando l'unità interna di tutta la Bibbia come criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede (VD 39).

Per concludere, alla luce della *Verbum Domini*, mi limito a tre considerazioni.

– In primo luogo, si tratta della dimensione pneumatologica e, quindi, di riflesso trinitaria della rivelazione stessa e della sacramentalità della Parola. Il dinamismo della cristallizzazione della parola di Dio in uno scritto, anzi in un insieme di scritti,¹⁶ viene teologicamente indicato col termine «ispirazione»,¹⁷ che peraltro nell'accezione tommasiana è sinonimo di rivelazione (*inspiratio seu revelatio*). Il termine, che contiene un esplicito riferimento allo Spirito, e dunque alla dimensione pneumatologica della rivelazione, sta a indicare un particolare intervento divino che spinge l'uomo a parlare (profezia), agire (storia) e scrivere (scrittura) in favore della comunità. Tale intervento divino obbedisce anch'esso alla legge dell'incarnazione, per cui il testo ispirato è da considerarsi nella sua interezza parola dell'uomo e parola di Dio, né è consentito attribuire soltanto all'autore umano o a quello divino parti di esso. Né l'autore umano si può considerare mero strumento nelle mani dell'autore divino, in quanto questi ne rispetta pro-

¹⁶ τα βιβλία, è insieme un plurale reale e un plurale di eccellenza: «i libri» e «il libro» per antonomasia.

¹⁷ Nella manualistica teologica cattolica questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l'insegnamento di «Introduzione alla Scrittura»: Ispirazione, Canone, Testo ed Ermeneutica.

fondamente la cultura, la mentalità, la libertà, il linguaggio. A fronte di una profonda crisi della teologia dell'ispirazione da più parti rilevata e attribuita all'esasperazione della metodologia storico-critica, che rinchiude l'esegesi in una prospettiva esclusivista, la *Verbum Domini* rilancia i contenuti del terzo capitolo della *Dei Verbum*. Sulla base del carisma dell'ispirazione, col riferimento esplicito allo Spirito Santo, siamo chiamati a cogliere la dimensione trinitaria della parola di Dio. In tal senso le Scritture non solo attestano il Dio Unitrino, ma si configurano come evento trinitario: parola del Padre, incarnazione del Figlio, azione dello Spirito che le crea e le interpreta. In analogia all'epiclesi che precede e a quella che segue la consacrazione delle specie eucaristiche, abbiamo così una duplice epiclesi anche in rapporto alla proclamazione e alla predicazione della Parola.

– In secondo luogo, mi preme porgere alla nostra attenzione teologica il luogo dell'Esortazione in cui l'*analogia Verbi* viene declinata nel rapporto fra eucaristia e Scrittura, come nel passaggio già sopra riportato (VD 56). La necessità di esprimersi prevalentemente col linguaggio verbale a causa del distanziamento, anche a livello culturale, ha rischiato di farci smarrire il rapporto gesti/parole, che è fondamentale nella dinamica della rivelazione cristiana. Abbiamo, umanamente e da credenti, bisogno di abbracciare, accarezzare, baciare, perché «la parola senza bacio lascia più sole le labbra».¹⁸ Il fatto che il popolo di Dio abbia avvertito la mancanza dei sacramenti viene a dirci che la sacramentalità è condizione imprescindibile dell'esistenza cristiana e, come tale, si esprime nella sua forma cattolica. Come far sì che la misericordia di Dio ci raggiunga in questo «tempo della povertà»?¹⁹ La via ordinaria della grazia sono i sette segni sacramentali, ma, in tempi straordinari, nessuno può impedire a Dio di raggiungerci per vie straordinarie.

Infine, e con riferimento all'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, mi sembra interessante il fatto che l'Esortazione inquadri il tema nel contesto del rapporto tra fede e ragione, richiamando a tal proposito l'Enciclica di Giovanni Paolo II e ponendosi in continuità col suo insegnamento:

¹⁸ Cf. C. REBORA, *Sacchi a terra per gli occhi*, in ID., *Canti anonimi*, Il Convegno Editoriale, Milano 1922.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-297.

Credo possa costituire un contributo ad una più completa comprensione dell'esegesi e, dunque, del suo rapporto con l'intera teologia quanto scritto dal Papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio* a questo riguardo. Infatti, egli affermava che non è da sottovalutare «il pericolo insito nel voler derivare la verità della sacra Scrittura dall'applicazione di una sola metodologia, dimenticando la necessità di una esegesi più ampia che consenta di accedere, insieme con tutta la Chiesa, al senso pieno dei testi. Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch'esse alla base una concezione filosofica: occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri».²⁰ Questa riflessione lungimirante ci permette di osservare come nell'approccio ermeneutico alla sacra Scrittura si giochi inevitabilmente il corretto rapporto tra fede e ragione. Infatti, l'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura è posta in atto da una ragione che strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane. Anche in questo caso, pertanto, è necessario invitare ad *allargare gli spazi della propria razionalità*.²¹ Per questo nell'utilizzazione dei metodi di analisi storica si dovrà evitare di assumere, là dove si presentano, criteri che pregiudizialmente si chiudono alla rivelazione di Dio nella vita degli uomini. L'unità dei due livelli del lavoro interpretativo della sacra Scrittura presuppone, in definitiva, un'armonia tra la *fede e la ragione*. Da una parte, occorre una fede che mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura. D'altronde, la religione del *Logos* incarnato non potrà che mostrarsi profondamente ragionevole all'uomo che sinceramente cerca la verità e il senso ultimo della propria vita e della storia» (VD 36).

La ricerca di un "paradigma" per la teologia dell'ispirazione può volgere la sua attenzione – e di fatto in alcuni casi ciò accade – all'analogia con l'ambito artistico in genere e letterario in specie, con una serie di possibili sviluppi, che qui non è dato articolare. La sacramentalità della Parola rivelante e rivelata di Dio non toglie il mistero, né elude il nascondimento. Dio, infatti, non si offre all'uomo nella mera trasparenza del suo essere,

²⁰ Qui si cita GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FeR), n. 55.

²¹ Qui si rinvia a BENEDETTO XVI, *Discorso* al IV Convegno nazionale ecclesiale in Italia (19 ottobre 2006).

che «si nasconde in se stesso mentre si svela nell'ente».²² Si tratta del costitutivo principio kenotico della rivelazione (il *sub contraria specie*), secondo cui si esprime e si articola il suo fondamento agapico.²³ Anche relativamente a questa prospettiva la *Verbum Domini* rappresenta una sorta di novità nell'ambito della dottrina magisteriale romano-cattolica, in quanto in nessuno dei precedenti pronunciamenti sulla rivelazione era stato messo così in evidenza l'aspetto del nascondimento di Dio, rilevabile in due fondamentali passaggi dell'Esortazione apostolica.

Particolarmente interessante sarà allora l'approfondimento in chiave filosofica del linguaggio come sacramento, di cui abbiamo un esemplare suggestivo e al tempo stesso significativo in un fondamentale lavoro di Giorgio Agamben.²⁴ Egli innesta la sacramentalità del linguaggio sul «giuramento», che ha a che fare con la «professione di fede» (*homologia*) e a tal proposito cita Paolo (Rm 10,6-10):

ή δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει. Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν. ἢ. Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

Invece, la giustizia che viene dalla fede parla così: Non dire nel tuo cuore: *Chi salirà al cielo?* – per farne cioè discendere Cristo –; oppure: *Chi scenderà nell'abisso?* – per fare cioè risalire Cristo dai morti. Che cosa dice dunque? *Vicino a te è la Parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore*, cioè la parola della fede che noi predichiamo. Perché se con la tua bocca proclamerai: «Gesù è il Signore!», e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.²⁵

²² Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980.

²³ Cf. a questo proposito G. LORIZIO, *Principio e fondamento nella logica della fede cristiana*, in A. ALES BELLO - L. MESSINESE - A. MOLINARO (edd.), *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, Città Nuova, Roma 2004, 285-322.

²⁴ Cf. G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma - Bari 2014 (ed. digitale).

²⁵ Per l'interpretazione esegeticamente corretta di questi versetti con riferimento al *kérygma* cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani. II. Rm 6-11. Versione e commento*, EDB, Bologna 2006, 313 s.

Il filosofo sottolinea il fatto che qui la «parola della fede» non si verifica attraverso la corrispondenza fra parola e realtà (il realismo di cui sopra), bensì tramite la vicinanza fra «bocca» e «cuore» e in tale corrispondenza si esprime il carattere performativo della veridizione.²⁶ Lo sviluppo di tale posizione è di particolare interesse per noi che ci accingiamo a celebrare i 1700 anni dal Concilio di Nicea (325):

Se si pretende di formulare come asserzione una veridizione, come espressione denotativa un giuramento e (come la Chiesa comincia a fare a partire dal IV secolo attraverso i simboli conciliari) come dogma una professione di fede, allora l'esperienza della parola si scinde e sorgono irriducibilmente il diritto e la religione, che cercano di legare la parola alla cosa e di vincolare, attraverso maledizioni e anatemi, il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola, del suo giuramento e alla sua dichiarazione di fede.²⁷

Ma ciò accade allorché si dimentica la sudditanza del dogma rispetto alla parola di Dio, ben messa in luce in un importante saggio di Walter Kasper, che così concludeva il suo percorso: «Si può persino dire che un'ortodossia verbale puramente astratta, che non sia anche ortoprassi e non dica e faccia ciò che oggi è necessario in base allo spirito del Vangelo, non è affatto verità concreta in senso teologico».²⁸

Il riferimento alla tentazione dell'astrazione ovviamente interpella in maniera particolare la teologia accademica in quanto tale. Di fatto quello che ho nominato «modello kerygmatico-kairologico» tende a riproporsi con vigore proprio allorché si verifica una crisi profonda della teologia accademica. Come ben sappiamo, infatti, fu proprio la criticità della teologia liberale a determinare la svolta barthiana e la forma dialettica del suo pensiero, che non nasce nell'università, bensì dal disagio della predicazione, che per le Chiese riformate, è il cuore della pastorale e del culto (Karl Barth [1886-1968], tra l'altro, non aveva un dottorato in teologia, di cui sembra che noi poveri mortali non possiamo fare a meno). Ma già in quella che possiamo ritenere la fase più dialettico-polemica (nel senso eracliteo del *pòlemos*, padre di tutte le cose e nella prospettiva sostenuta da Giovanni Miegge [1900-1961] della continuità tra i diversi momenti della sua teolo-

²⁶ Cf. *ibid.*, 81.

²⁷ *Ibid.*, 81 s.

²⁸ W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, 163 s.

gia), il teologo del *solus Deus* e del «totalmente altro», sostiene la necessità per la predicazione e la teologia di ispirarsi da un lato alla Bibbia e dall'altro al giornale. Nel secondo *Römerbrief*, afferma: «La lettura di ogni sorta di letteratura *profana*, e anzitutto dei giornali, deve essere raccomandata con insistenza a chi vuole comprendere l'*Epistola ai Romani*». ²⁹ Nel 1918, anno in cui chiude la prima stesura del suo capolavoro, scrivendo a Eduard Thurneysen (1888-1974), così si era espresso:

Ci fossimo convertiti prima alla *Bibbia* per avere ora un solido fondamento sotto i piedi! Si medita alternativamente sui giornali e sul Nuovo Testamento e si vede terribilmente poco del *nesso organico dei due mondi*, del quale si dovrebbe ora rendere testimonianza con chiarezza e forza. ³⁰

Ma con questa affermazione direi anche che si prendono le distanze dal famoso ricorso hegeliano alla lettura dei giornali:

La lettura dei giornali di primo mattino è una specie di realistica benedizione di inizio giornata. Si orienta la propria condotta nei confronti del mondo a Dio o a ciò che è il mondo. ³¹

Nel momento in cui la teologia barthiana si è installata nell'accademia ha rischiato di subire la stessa sorte di quella liberale e ciò ancor più negli epigoni italiani del pensatore di Basilea. Ciò nonostante, abbiamo molto da imparare da questa vicenda, che ha profondamente segnato lo scorso secolo teologico. Grava pesantemente, infatti, su questa versione intellettualistico-universitaria del barthismo, la famosa critica rivolta a Barth da Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) di inabissarsi in un *Offenbarungspositivismus* (nome colto del fondamentalismo):

Se la religione è solo una veste del cristianesimo – e questa veste ha assunto essa pure aspetti molto diversi in tempi diversi – cos'è allora un cristianesimo non religioso? Barth, che è stato l'unico ad aver cominciato a pensare in questa direzione, non ha poi portato a termine e pensato fino in fondo

²⁹ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 408.

³⁰ K. BARTH, *Ein Briefwechsel*, in ID., *Gesamtausgabe*, bd. IV, Theologischer Verlag, Zürich 1997, 48-49 (sottolineatura mia).

³¹ G.F.W. HEGEL, *Detti memorabili di un filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1986, 20, qui si attinge all'*Appendice* di K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012 (or. 1844).

queste idee, ma è pervenuto, invece, a un positivismo della rivelazione, che in fin dei conti si è ridotto a una sostanziale restaurazione.³²

Ritornando al pensiero del già citato Schmemmann, mentre salutiamo con gioia la pubblicazione in lingua italiana dei suoi diari,³³ non possiamo non condividere quanto afferma circa la situazione e il futuro del cristianesimo nella società attuale:

Il sogno cristiano è morto, è diventato «borghese», perché l'essenza della borghesia è precisamente il rifiuto del sogno [...]. La cosa più terribile nel mondo moderno è l'impotenza del cristianesimo, la sua «autoriduzione» a destra, a sinistra, a religiosità, il suo «romanticismo» e il suo *inferiority complex*. È terribile, ma forse inevitabile. Infatti, fino a quando non «eliminerà» in sé tutte queste riduzioni, non risorgerà... (6 maggio 1977).³⁴

La stessa cruciale antinomia emerge negli appunti scritti da padre Alexander in occasione della visita di Giovanni Paolo II in America nell'ottobre 1979. Da un lato, il laicismo dei mass media, specchio della società, le aspettative incentrate unicamente sui temi dell'omosessualità, del sacerdozio femminile e così via – cioè, l'affermazione di un «pluralismo che, per la sua stessa natura, rigetta (non può non rigettare) la nozione di verità» (6 ottobre 1979); dall'altro, forse ancor più drammatica, la sensazione – suscitata dalla messa del Pontefice allo «Yankee Stadium» – di un impoverimento dell'autocoscienza degli stessi cattolici, che non riescono a pensare alla Chiesa se non all'interno di categorie sociologiche, eliminando così, in definitiva, la divino-umanità di Cristo:

Ieri avevo continuamente l'impressione che l'aspetto fondamentale fosse il «message». Un messaggio di «peace and justice», «human family», «social work» e così via. Si offriva un'occasione straordinaria per parlare a milioni di uomini di Dio, di rivelare loro che al di sopra di ogni altra cosa hanno bisogno di Dio, e invece, al contrario, tutto lo scopo pareva consistesse solo nel provare che anche la Chiesa sa parlare nel gergo delle Nazioni Unite [...]». Una sensazione contrastante con la figura del

³² D. BONHOEFFER, *Lettera a Bethge del 30 aprile 1944*, in ID., *Resistenza e resa*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 349.

³³ Cf. A. SCHMEMMANN, *Diari 1973-1983*, 2 voll., Lipa, Roma 2021.

³⁴ *Ibid.*, vol. I, 562.

Pontefice: «Chiaramente un uomo buono e luminoso. Ha un sorriso stupendo. Qualcosa di autentico: un uomo di Dio» (3-6 ottobre 1979).³⁵

L'auspicata adozione di un modello kerygmatico-kairologico nella teologia accademica non esige, tuttavia, la messa in guardia dalla tentazione sempre incombente per il teologo relativa all'adozione di una postura e di un linguaggio profetico o omiletico. Anche per il professionista della teologia resta valida la lezione di Max Weber (1864-1920):

«Quale degli dèi in lotta dobbiamo servire? O forse qualcun altro? E chi mai?», allora occorre dire che la risposta spetta a un profeta o a un redentore. Se questo non c'è o se il suo annuncio non è più creduto, non lo indurrete certo a scendere su questa terra per il fatto che migliaia di professori, in veste di piccoli profeti retribuiti dallo stato o privilegiati, tentino di usurparne il ruolo nelle loro aule di lezione [...] All'interesse interiore di un uomo realmente fornito di sensibilità religiosa non si potrà mai, io credo, rendere un servizio se si cerca di nascondergli con un surrogato – quali sono tutti questi profeti in cattedra – il fatto fondamentale che il suo destino è quello di vivere in un'epoca lontana da Dio e priva di profeti.³⁶

Nell'ambito della teologia fondamentale non può certo sfuggire il fatto che questo modello viene a interpellare e mettere in crisi lo stesso «concetto di rivelazione». Particolarmente suggestive e interessanti a tal proposito le più recenti riflessioni di Jean-Luc Marion, che, dopo aver messo in luce l'origine metafisica del concetto comune di rivelazione, invoca la necessità del ritorno a un «concetto teologico» di rivelazione non senza indicarne le aporie,³⁷ ma soprattutto approdando e rievocando la concezione agostiniana della *revelatio* come *attractio*.³⁸

³⁵ *Ibid.*, vol. II, 169-173.

³⁶ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, 91 s. (ed. digitale).

³⁷ Cf. J.-L. MARION, *D'ailleurs la révélation*, Grasset, Paris 2020, 125-205.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 207-230.

Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo. Ecce quomodo trahit. *Erunt omnes docibiles Dei*: trahere Dei est. *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*: trahere Dei est (In Ev. Ioannis 26, 7).

Ecco, come esercita la sua attrattiva il Padre: attrae col suo insegnamento, senza costringere nessuno. Ecco come attrae. *Saranno tutti ammaestrati da Dio*: attrarre è l'arte di Dio. *Chiunque ha ascoltato il Padre e ha accolto il suo insegnamento, viene a me*. Sì, attrarre è proprio di Dio.

E la formula dell'*ipsa revelatio* ci conduce all'*ipsa puritas evangelii*, del Tridentino e ci consente di evocare la necessità del ritorno al *patois de Canaan*, con tutto quanto comporta a livello di de-ellenizzazione del cristianesimo. Sul sintagma, lanciato da Rudolf Bultmann, si è soffermato Italo Mancini (1925-1993). In ogni caso, siamo al confine metodologico fra la prassi ecclesiale e il metodo di approccio alle Scritture. Il pastore d'anime ha bisogno di conoscere non solo la lingua della propria comunità, ma anche «*le patois de Canaan*», se il servizio da compiere si pone nel segno della comprensione della fede. In modo limpido e conciso, in una conferenza tenuta a Heidelberg nel 1960, Bultmann ha occasione di ribadire il proprio convincimento:

Vanno anzitutto distinti due modi di interpretare l'attività di Gesù: 1) il primo si mantiene nella cornice della ricerca storico-critica tradizionale, la quale vuole conoscere i fatti nella loro oggettività; 2) il secondo tenta, invece, di comprendere la storia attraverso il rapporto esistenziale con essa. [...] L'interpretazione esistenziale presuppone quella storico-critica in quanto presuppone ovviamente la conoscenza di dati di fatto storici.³⁹

Si tratta, comunque, di recuperare un «pensiero aurorale», che si esprima in un «linguaggio pre-post-dogmatico» in modo da non smarrire quanto faticosamente acquisito in sede esegetica a livello gesuano. Un «passo indietro» (*der Schritt zurück*) che assume la forma di un vero e proprio «salto» (*der Sprung zurück*), senza mai dimenticare il dettato tommasiano secondo cui *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*.⁴⁰

³⁹ R. BULTMANN, *Il rapporto fra il messaggio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico*, in ID., *Exegetica*, Borla, Torino 1971, 173.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II/II, 1,2, ad 2.

3. *Kairós* e storia

Il fuoco kairologico chiama in causa la questione del tempo e della storia, in rapporto alle sfide del contesto culturale contemporaneo. A livello socio-culturale e mediatico ci viene consegnata un'immagine/idea del tempo, che, mentre sembra configgere radicalmente con la visione proposta dalla teologia cristiana, al tempo stesso la interpella e la sfida. Si tratta di un cambio di paradigma "filosofico", la cui parabola ci mostra come dall'enfasi sulla storicità (e, di conseguenza, la temporalità e la diacronia), si sia approdati all'assolutizzazione della sincronia. Sembrano, pertanto, alquanto se non fin troppo lontani i tempi in cui il filosofo poteva esclamare: «Es gibt Sein, Es gibt Zeit».⁴¹ Infatti,

Internet sembra offrire una connettività globale senza tempo: la *home page* (idealmente con una connessione di ventiquattr'ore al giorno) è sempre accesa, anche quando il suo proprietario dorme.⁴²

Il concetto e, diremmo, il termine stesso di globalizzazione confermano la tesi interpretativa piuttosto diffusa, secondo cui il processo (o l'insieme dei processi) che così denominiamo producono una sorta di «esautorazione del tempo» a favore dello spazio, all'interno di quella dislocazione, di cui parla Anthony Giddens, come prima fonte di dinamismo della modernità. A parte le critiche rivolte alla sociologia di questo autore sia da Margaret S. Archer che da Niklas Luhman (1927-1998), questa teoria, esplicitata ulteriormente da Manuel Castells, interpreta il reticolato planetario adottando esclusivamente categorie spaziali: parla così di «realità topologica», «campo reticolare», in cui si posizionano gli «spazi di flusso», che costituiscono la struttura della rete. La *network society*, secondo questo autore, risulta caratterizzata da «una temporalità circolare di flussi interattivi in una realtà di natura spaziale», che «dissolve la linearità e irreversibilità del tempo in un *timeless time* [tempo eterno] neutro, amorfo, senza storicità e, pertanto, svaluta il tempo soggettivo».⁴³

⁴¹ («"Si dà" essere, "si dà" tempo») HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, 108.

⁴² E. BURMAN, *Internet nuovo Leviatano. Verso il futuro paradigma di pensiero e di business*, ETAS, Firenze 2002, 62.

⁴³ Cit. in I. VACCARINI, *Il dibattito teorico sulla globalizzazione*, in V. CESAREO (ed.), *Globalizzazione e contesti locali. Una ricerca sulla realtà italiana*, F. Angeli, Milano 2000, 57.

Un affondo filosofico, a partire da queste considerazioni socioculturali, mette in campo la categoria di «presente assoluto», secondo le interessanti intuizioni di Agnes Heller (1929-2019), con la metafora dell'«abitare il tempo»,⁴⁴ fenomenologicamente descritto a partire dalle esperienze di accelerazione e di simultaneità, in quella artificiale «formattazione del tempo», che percepiamo come naturale nel momento in cui abitiamo la rete informatica o le reti televisive. E tale oblio del tempo finisce col riguardare sia il passato, sia il futuro. La frammentazione e la formattazione del tempo producono la percezione dell'equivalenza dei momenti che compongono il flusso temporale. In questa direzione Clifford J. Geertz (1926-2006) ha elaborato la categoria di «tempo tassonomico», a palinsesto, in cui anziché susseguirsi giorni vuoti e giorni pieni (dove la pienezza è data dal loro significato per il singolo e la comunità), registriamo soltanto la catena dei giorni vuoti, riempiti da ciò che immediatamente urge la coscienza degli individui (privatizzazione del tempo). La letteratura sull'argomento parla a questo proposito di «società detradizionalizzata», di «detradizionalizzare la tradizione» e di «tradizione assediata».

L'orizzonte antropologico, che si va disegnando a partire dalle nuove forme di razionalità scientifica e dalle nuove tecnologie da esse indotte, sia in rapporto al settore delle neuroscienze, sia in rapporto alle scienze dell'informazione (rete informatico-telematica), soprattutto se ci si sofferma sui racconti che intorno a certi eventi si producono, sembra provocare la fede cristiana per il suo profondo carattere strutturale-sincronico. La logica della fede, infatti, è una logica profondamente diacronica, o meglio nella quale la sincronia nasce dalla diacronia. Karl Löwith (1897-1973) ci ha aiutato a riflettere sul fatto che, al di là delle riprese filosofiche della modernità compiuta, la coscienza storica come possibilità di profondo nesso fra passato-presente-futuro nasce nel grembo della rivelazione biblica, con particolare riferimento alla dimensione profetica della rivelazione stessa.

Oggi le dimensioni dell'umano, o addirittura del post-umano (questo fantasma che minacciosamente incombe su di noi, insieme a quello del transumanesimo) vengono sempre e comunque individuate, descritte e proposte all'interno di un eterno presente, in cui il *kairòs* laico dell'attimo fuggente sottrae ogni rapporto autentico col passato e di conseguenza col futuro. Il dibattito sulla capacità delle nuove tecnologie in rapporto alla dimen-

⁴⁴ A. HELLER, *Dove siamo a casa. Pisan lectures 1993-1998*, F. Angeli, Milano 1999, 25.

sione spazio-temporale dell'esistenza è tuttora in corso e si presenta vivace: tra quanti sostengono che esse (con particolare riferimento al *cyberspazio*), cambiano i concetti di spazio e tempo e quanti, invece, ritengono che modificano la stessa realtà spazio-temporale, mi sembra più plausibile ritenere che ciò che stia subendo una modifica non di facciata non sia né il concetto né la realtà spazio-temporale, bensì la nostra "percezione" dello spazio-tempo, che non si dà se non in relazione all'uomo e alla sua corporeità (nel senso del «corpo soggetto»).

La centralità orientativa della rivelazione cristologica, espressa nel testo neotestamentario, ci consente di evocare l'affermazione particolarmente significativa, di Franz Rosenzweig (1886-1929), ripresa in forma di parafrasi dalla *Fides et ratio*:

Si tratta del mio punto di Archimede in filosofia, che cercavo da lungo tempo. Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un «alto» e un «basso», reale, non più relativizzabile: «cielo» e «terra» [...] e nel tempo c'è un «prima» e un «dopo», reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono* [ἄνθρωπος μέτρον πάντων]; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo [θεὸς καὶ λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων].⁴⁵

Il dinamismo dell'agire-parlare di Dio risulta orientato e centrato sul Verbo fatto carne, centro e fine della storia. In questa prospettiva cristocentrica la storia della salvezza va, quindi, interpretata come un cammino dotato di una precisa direzione. Si suole teologicamente e filosoficamente contrapporre la concezione ebraico-cristiana del tempo a quella antico-pagana, raffigurando la prima come una linea avente un principio e una fine, la seconda come un cerchio, nel quale si verifica la legge dell'eterno ritorno dell'identi-

⁴⁵ F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della «Stella della redenzione» (Urzelle)*, in ID., *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, 19 s. Cf. «La rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità» (FeR 15).

co. Bisogna, tuttavia, precisare che – almeno a nostro avviso – una rappresentazione più congrua della *historia salutis* globalmente intesa ci sembra quella che fa ricorso alla figura della spirale, dove si dà una direzione, ma non si esclude anche una sorta di circolarità e dove ogni momento successivo include e supera quelli precedenti, sicché, ad esempio, l'esodo è una nuova creazione, la pasqua di Cristo un nuovo esodo, la fine dei tempi una nuova creazione, un nuovo esodo e una nuova pasqua.

L'istanza relativa alla necessità di pensare l'*historia salutis* secondo uno schema direzionale-lineare è stata messa in campo, nel contesto di una concezione biblico-teologica della storia, dall'esegeta e teologo protestante Oscar Cullmann (1902-1999), che, a questo riguardo, così si esprime:

Ogni speculazione filosofica sulla natura del tempo, come quella che sottende tutta la filosofia greca, senza peraltro esser giunta a una soluzione del problema, è completamente estranea al cristianesimo primitivo. Nel Nuovo Testamento troviamo però una *rappresentazione* del corso del tempo che può venire chiaramente delimitata nei confronti di quella tipicamente greca. È necessario che noi partiamo da questa constatazione fondamentale, e cioè che il cristianesimo primitivo, come pure per il giudaismo biblico e per la religione iraniana, l'espressione simbolica del tempo è la *linea*, mentre per l'ellenismo è il *circolo*.⁴⁶

Di particolare rilevanza, in questa prospettiva, il riferimento di Cullmann alla rappresentazione greca della storia, secondo la dinamica cosmico-spaziale, mentre la concezione biblica suggerisce, al contrario, il dinamismo temporale e storico, come struttura fondamentale dell'incontro fra Dio e l'uomo.

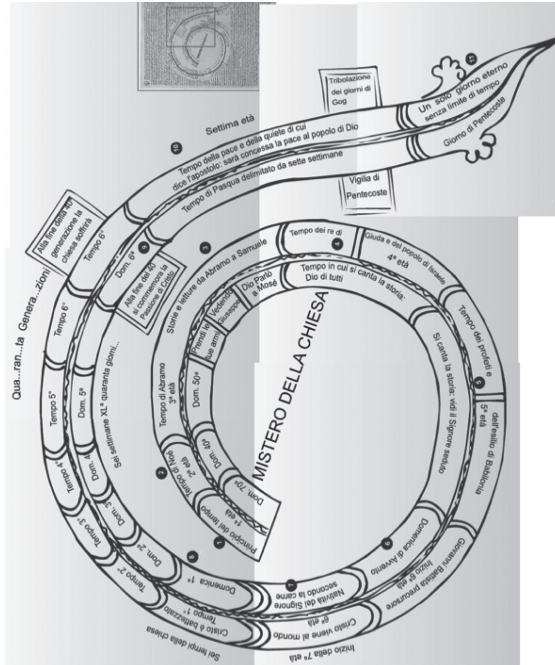
In questo senso la rappresentazione della *spirale* costituisce un ulteriore approfondimento di quella *lineare*:

La storia della salvezza può essere concepita come una linea retta o come una spirale. Nel primo caso creazione ed escatologia ne sono i due termini estremi. Nel secondo si rivela in modo migliore la concatenazione degli archetipi salvifici. Ogni volta, cioè ogni atto salvifico di Dio nella storia, è attratto da un centro di gravità, da una zona d'influenza costante che è la creazione. L'esodo è una *ri-creazione* ed è, successivamente, un *nuovo esodo*, ed è a sua volta qualcosa di più nuovo che si tramuta in archetipo di altre presenze salvifiche di Dio [...]. Qualunque movimento a spirale è progressivo

⁴⁶ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, EDB, Bologna 1980, 74.

e nello stesso tempo ritorna a riprendere vita nel centro creatore. Così avviene nella storia della salvezza.⁴⁷

Ma, con riferimento ben più antico, la «figura» della spirale, nell'orizzonte liturgico, è stata disegnata da Gioacchino da Fiore, nel suo *Liber figurarum* (tav. XIX).



La spirale rappresenta il ciclo liturgico annuale della Chiesa nel quale viene assunta e rivissuta tutta la storia della salvezza. Esso ha inizio con la settuagesima (1), la quale dà l'avvio a quel periodo liturgico in cui è commemorata la servitù sotto la legge durante le prime cinque «età del mondo» [parola di Schelling] che coincidono con l'età del Padre. La settuagesima ricorda la cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden e l'inizio della storia intesa come esilio terreno dell'umanità. La sessagesima (2) corrisponde alla seconda età del mondo, rappresentata da Noè. La quinquagesima (3) alla terza età del mondo, rappresentata da Abramo. La quarta età del mondo (4) e la quinta (5), caratterizzata dall'esilio di Babilonia, sono delineate in base al lezionario dell'Antico Testamento che veniva letto o cantato in chiesa o in

⁴⁷ J.S. CROATTO, *Storia della salvezza. Introduzione alla Bibbia*, Queriniana, Brescia 1971, 83s.

refettorio. Segue quindi il tempo dell'Avvento (6) e quello della Natività (7), con cui inizia la sesta età del mondo, coincidente con l'età del Figlio. Il battesimo di Gesù (8) è rievocato nella prima delle sette domeniche di quadragesima, che corrispondono ai sette tempi della storia della Chiesa. Nella sesta domenica di quadragesima (9) si rivive la passione di Cristo: per Gioacchino questa domenica prefigura inoltre l'imminente sesto tempo della Chiesa in cui essa dovrà molto soffrire ad opera dell'Anticristo e della sua sequela. Inizia poi il periodo liturgico della Pasqua (10), in cui è anticipata la pace sabbatica della futura settima e ultima età del mondo, coincidente col settimo tempo della Chiesa e con l'età dello Spirito Santo. La Pentecoste infine, segnata nel culmine della spirale (11), rappresenta l'eternità del paradiso. La liturgia non è solo reviviscenza del passato, ma anche misteriosa anticipazione del futuro.⁴⁸

In ogni caso, come ha ben rilevato Meir Sternberg, ciò che tiene insieme i momenti di questa storia è il racconto. Viene in mente a tal proposito la scena finale de *Il trono di spade*, quando il nano saggio Tyrion, interpella l'assemblea di coloro che devono eleggere il re con queste parole:

In queste ultime settimane ho avuto tanto tempo per riflettere. Ho riflettuto sulla nostra storia sanguinaria. Sugli errori che abbiamo commesso. Cosa unisce le persone? Le armate? L'oro? I vessilli? Sono le storie! Nulla al mondo è più forte di una buona storia. Niente può fermarla. Nessun nemico può sconfiggerla. E chi ha una storia migliore... di Bran lo Spezzato? Il bambino che è caduto da una torre ed è sopravvissuto. Non avrebbe più camminato, perciò ha imparato a volare. Si è spinto oltre la Barriera... un ragazzo storpio... per diventare il Corvo con Tre Occhi. È la nostra memoria... il custode di tutte le nostre storie. Di guerre, carestie, i matrimoni, nascite, massacri, carestie. I nostri trionfi... le nostre sconfitte... il nostro passato. Chi meglio di lui per guidarci verso il futuro?⁴⁹

⁴⁸ Schematizzazione e descrizione a cura di Marco Staffolani; per le «figurae» di Gioacchino da Fiore cf. «Centro Internazionale di Studi Gioachimiti» (<http://www.centrostudigioachimiti.it/tavole-liber-figurarum/> [21.9.2022]).

⁴⁹ Nell'originale inglese dal minuto 48:46 fino al 50:32 del sesto episodio *The Iron Throne*, nell'ottava stagione della serie *The game of Thrones* (USA 2011-2019): «I've had nothing to do but think these past few weeks. About our bloody history. About the mistakes we've made. What unites people? Armies? Gold? Flags? Stories! There's nothing in the world more powerful than a good story. Nothing can stop it. No enemy can defeat it. And who has a better story... than Bran the Broken? The boy who fell from a high tower and lived. He knew he'd never walk again, so he learned to fly. He crossed beyond the Wall... a crippled boy... and became the Three-Eyed Raven. He is our memory... the keeper of all our stories... The

Tornando alla spirale liturgica riconducibile all'abate fiorentino ci siano consentite due importanti sottolineature. In primo luogo, il fatto che l'anno liturgico, in quanto espressione della storia della salvezza, va letto e interpretato dall'alto. Scrive Pavel Florenskij (1882-1937):

Il culto si comprende considerandolo dall'alto in basso, e non dal basso in alto. E se prendessimo un ascoltatore che non ha mai avuto parte, nel modo più assoluto, alla vita del culto, uno che non ha la benché minima esperienza personale né tanto meno l'esperienza degli avi che, seminata in lui, gli scorre nel sangue, e che non ha potuto trarre qualche anticipazione di tale esperienza nemmeno dall'arte, se trovassimo cioè un tale mostro che non abbia nulla di umano e per il quale il culto non esista in alcun modo nella sua vitale concretezza, allora tutto il nostro parlare con lui sarebbe senza dubbio vano ed egli sarebbe del tutto sordo alla filosofia del culto. [...] Lasciamo comunque da parte questi esseri. Io mi rivolgo a voi con la certezza che ciascuno di voi ha un'esperienza del culto e che il culto per ognuno di voi sia comprensibile, almeno in parte, e proprio in una prospettiva dall'alto in basso. Allora il nostro compito è realizzabile. Serbandolo in cuore nostro questa visione dall'alto in basso, tenderemo di avvicinarci al culto anche dal basso in alto, cioè di comprendere, approfondire e analizzare le impressioni che di esso già abbiamo. Allora, pur continuando a essere degli empiristi del culto, potremo parlarne come se – e soltanto come se – lo facessimo indipendentemente dall'esperienza, perché le nostre lezioni risultino più chiare.⁵⁰

Questa visione dall'alto coglie l'assonanza, affatto estrinseca fra culto e cultura e consente di notare come il culto non sia mera azione culturale (artificio della religione), ma che, al contrario, la cultura di un popolo nasca e si sviluppi dal e nel culto. Scrive ancora il Leonardo da Vinci della Russia:

La cultura, come dimostra anche l'etimologia della parola (da *cultus*), ha come suo nucleo e radice il culto. Cultura, che è forma del participio futuro – come natura – si riferisce a qualcosa che si va sviluppando. La natura è ciò che sempre rinasce, la cultura è ciò che dal culto si separa, come un germoglio, un tralcio, uno stelo laterale. I luoghi e gli oggetti sacri sono l'opera prima dell'uomo, mentre i valori culturali sono derivati del culto, stra-

wars, weddings, births, massacres, famines. Our triumphs... our defeats... our past. Who better to lead us into the future?».

⁵⁰ P. FLORENSKIJ, *Filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2016, 134s. Più avanti ci ricorda che *cultus* viene da *colere* («ruotare»): «È un vortice, un girotondo, una danza attorno alla realtà sacra, alle cose sacre, al "sacramento" e al τελετών τελετή: l'eucaristia» (*ibid.*, 200).

ti che dal culto si staccano come le pellicole secche dalla cipolla. La liturgia è, dunque, il punto centrale e le altre attività crescono attorno a essa o, più precisamente, da essa si separano. Il sistema delle idee è inizialmente un sistema che si accompagna al culto. Sono miti che sviluppandosi dalla stessa azione culturale, dal rito intelligibile, spiegano il culto.⁵¹

La seconda sottolineatura concerne la natura escatologico-apocalittica della liturgia, tanto che il libro stesso dell'Apocalisse viene dai migliori esegeti (penso a Ugo Vanni [1929-2018] e Giancarlo Biguzzi [1941-2016]) letto e interpretato in chiave liturgica. U. Vanni, nostro indimenticato maestro, sottolinea come il soggetto interpretante dell'ultimo libro delle Scritture sia l'assemblea ecclesiale, la quale si purifica e discerne nel «giorno del Signore» (Ap 1,10).⁵²

L'ingresso della dimensione storica, costitutiva della rivelazione, in ogni caso, rappresenta uno dei guadagni più rilevanti che si possano registrare nella teologia in genere e nella fondamentale in specie del Novecento, in stretta connessione, per il pensiero cattolico, con la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

Quanto, poi, al dato cristocentrico l'itinerario si può pensare alla stregua di una clessidra posta in orizzontale, laddove nel periodo che precede l'incarnazione del Verbo vige la legge della concentrazione dai molti all'unico, dall'umanità a Israele, al resto d'Israele, mentre il tempo che segue la venuta di Cristo risulta orientato dalla legge dell'universalizzazione: da Cristo agli apostoli, alla comunità credente a tutti gli uomini. L'unicità e singolarità (temporalità) dell'evento costituiscono la molla e il vettore della sua universalità (eternità). La tematica della rivelazione non può evidentemente prescindere da quella della «storia della salvezza», in quanto Dio, con il suo agire e il suo parlare, non si limita a sfiorare tangenzialmente la storia, ma in essa penetra. La rivelazione assume così la struttura dell'evento-parola nel suo accadere (avvenire) nello spazio-tempo mondano. Quindi la storia non si può semplicemente considerare come scenario o palcoscenico su cui si recita il dramma

⁵¹ *Ibid.*, 180. Sul tema del «tempo liturgico» con particolare riferimento all'eucaristia cf. G. MANTZADIRIS, *Il tempo liturgico*, in N.A. NISSIOTIS - G. MANTZARIDIS - A. SCHMEMANN, *Il tempo di Dio. Il cielo sulla terra*, Asterios, Trieste 2006, 45-75.

⁵² Cf. U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, cc. IV e V della prima parte.

(o la tragedia) del rapporto Dio-uomo, ma orizzonte costitutivo fondamentale della rivelazione stessa.

L'irruzione di Dio nella storia include, come si sarà potuto intravedere nelle precedenti considerazioni, una particolare concezione del tempo, nonché il riferimento alla «pienezza del tempo» (Gal 4,4) relativo alla centralità dell'evento Cristo nella dinamica storico-salvifica. A questo proposito occorre richiamare la particolare semantica che caratterizza le espressioni bibliche (in particolare neotestamentarie) del tempo, in rapporto al linguaggio e all'analogia terminologia greca. Evochiamo qui unicamente le tre parole fondamentali, attraverso le quali si esprime la realtà del tempo: *αἰών* - *αἰώνων*, *χρόνος* e *καιρός*:

[Il] termine [*αἰών* - *αἰώνων*] serve infatti a designare sia uno spazio di tempo *esattamente circoscritto* che una durata, *illimitata e incalcolabile*, che noi traduciamo con «eternità». Capita così che la *stessa espressione* che si riferisce all'*αἰών* presente considerato «cattivo» (Gal 1,4) venga poi usata come attributo di Dio «re degli *αἰώνων*». Questi termini non dicono tanto «eternità» (in senso astratto e disgiunto dal tempo degli uomini), quanto piuttosto una dimensione temporale, connessa con l'esistenza umana, ma che la trascende, andando oltre ad essa verso il passato o verso il futuro; e ciò per un coinvolgimento più o meno diretto con il tempo di Dio.⁵³

Nessuna delle espressioni temporali del Nuovo Testamento, neppure *χρόνος*, ha per oggetto il tempo astrattamente concepito. Questo termine non viene impiegato come nella filosofia greca in cui serve ad indicare il tempo *n sé*, nella sua problematicità. Nel Nuovo Testamento *χρόνος* si trova in concreto rapporto con la storia della salvezza e ha un significato quasi analogo a *καιρός* o ad *αἰών*; altrove esso significa tempo determinato. Si tratta del «tempo delle vicende umane».⁵⁴

Il significato che il Nuovo Testamento attribuisce al termine *καιρός* non appare mai così adeguatamente espresso come in un passo del Vangelo di Giovanni (7,3ss), veramente classico a questo riguardo, in cui Gesù dice ai suoi increduli fratelli: «Non è ancora venuto il mio *καιρός* (di salire a Gerusalemme); ma il *vostro καιρός* è sempre propizio» (v. 6). [...] È «il tempo come momento pregnante e occasione propizia di essere raggiunti da Dio che salva».⁵⁵

⁵³ A. MARANGON, *Tempo*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 1522.

⁵⁴ *Ibid.*, 1521.

⁵⁵ *Ibid.*, 1522.

La parola, che in seguito venne a significare il concetto di un momento cruciale del tempo, originariamente indicava la cocca dell'arco.⁵⁶

L'intreccio fecondo e al tempo stesso complesso fra queste concezioni del tempo costituisce di fatto la possibilità di rappresentare la storia della salvezza nella prospettiva più propriamente biblica e teologica. Tale rappresentazione, nella prospettiva cristocentrica sopra indicata, non può non tener conto della pregnante espressione paolina «pienezza del tempo», così come viene espressa e articolata in Gal 4,4-5:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli [ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν].

Particolarmente significativa l'interpretazione della frase: «Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il suo Figlio», in senso inverso rispetto all'espressione letterale: «Quando Dio mandò il Figlio suo, venne la pienezza del tempo», dove si coglie chiaramente la portata cristocentrica dell'affermazione, per cui l'esegeta può concludere:

È perciò illuminante e risolutiva l'esegesi di Lutero, che spiega così: *Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missio filii fecit tempus plenitudinis*, «non il tempo fece sì che il Figlio venisse inviato, ma al contrario è l'invio del Figlio che fece la pienezza del tempo».⁵⁷

Alla luce di queste considerazioni biblico-teologiche, mi sembra di poter raccogliere l'invito di Lionello Sozzi (1930-2014), che, in un suo pregnante saggio sul tempo, proponeva «per lo meno in via provvisoria, una soluzione in qualche modo comprensiva, bilanciata, dialettica: il ritiro in un presente estatico e contemplativo è forse il momento del recupero di valori assoluti, indispensabile perché poi se ne tenti la traduzione nel reale, in un presente diverso, quello dell'azione, dell'impegno, in vista di un mondo più fedele a quei valori che forse, nel mondo ingiusto di oggi, potremmo sostanzialmente

⁵⁶ N. FRYE, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*, Vita e pensiero, Milano 2018, 23.

⁵⁷ R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 435-460.

ricondurre, in termini laici, ma anche in termini evangelici, a un ideale di giustizia»,⁵⁸ che, a mio avviso, non significa solo «giustizia sociale».

4. Per una teologia partigiana e militante

L'appello appena richiamato non può lasciare indifferente il teologo, mentre è sotto gli occhi di tutti il degrado della teologia «accademica» e lo conferma la proposta dell'«Associazione Teologica Italiana» circa il rinnovamento degli studi teologici⁵⁹ con la puntuale riflessione offerta da Giovanni Salmeri,⁶⁰ che mi sembra di dover condividere in pieno, ma il problema viene di fatto sempre alla ribalta anche, per esempio, da parte delle iniziative del «Pontificio Istituto Teologico “Giovanni Paolo II”» a riguardo, che si esprime nei termini della necessità di una «rifondazione» della teologia,⁶¹ addirittura da rifondare epistemologicamente. Diverse delle proposte messe in campo di fatto guardano al passato più o meno recente piuttosto che al futuro, mentre le iniziative e le riflessioni che mi sembrano più feconde vengono dai laici (donne e uomini): la latitanza dei presbiteri e dei vescovi un po' mi meraviglia, in quanto sembra che siano loro ad avere famiglia da sfamare e non le colleghe e i colleghi che ce l'hanno sul serio.

Mi sembra urgente, non solo l'adozione del modello kerygmatico-kairologico in sede accademica, ma da parte dei teologi l'assunzione del ruolo di intellettuali nella Chiesa e nella società. Come giustamente osserva Sabino Cassese, nel suo libro sugli intellettuali, infatti, non è vero giurista chi si applica alla sola giurisprudenza. È una pagina che dovrebbe interpellarci come teologi specialisti e non tuttologi:

⁵⁸ L. SOZZI, *Vivere nel presente. Un aspetto della visione del tempo nella cultura occidentale*, il Mulino, Bologna 2004, 356.

⁵⁹ Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Una proposta per il ripensamento integrato degli studi teologici in Italia* (1 dicembre 2021), in <https://teologia.it/wp-content/uploads/2021/11/Studi-teologici-in-Italia.pdf> (21.9.2022).

⁶⁰ Cf. G. SALMERI, *Sul riordino degli studi teologici*, (2 dicembre 2021), in <http://www.settimananews.it/cultura/una-proposta-riordino-studi-teologici/> (21.9.2022).

⁶¹ Cf. PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO «GIOVANNI PAOLO II» - «CATTEDRA GAUDIUM ET SPES», *Oggi e domani. Immaginare la teologia. Per una rifondazione epistemologica* (5 maggio 2021), in <https://www.istitutogp2.it/wp/2021/05/03/oggi-e-domani-immaginare-la-teologia/> (21.9.2022) interventi di Christoph Theobald, Elmar Salmann e Pierangelo Sequeri.

L'intellettuale non porta a un pubblico più vasto soltanto il suo sapere disciplinare. È uno specialista, ma non scrive e non parla solo della sua specialità. Le competenze sono concatenate, non restano in un recinto (anzi, il premio Nobel per l'economia Friedrich von Hayek ha scritto che «nessuno può essere un grande economista se è solo un economista» [sarà vero, dico io, anche per chi dovrebbe occuparsi dell'economia della salvezza?]), possono essere interconnesse, e anche messe in discussione dagli incompetenti, rispetto ai quali i competenti hanno l'obbligo di spiegare, perché c'è un punto, nel mondo più vasto di quello della scienza, dove competenza e democrazia si incontrano, e quindi la competenza deve poter esser messa in discussione, e il competente deve accettare la sfida e non chiudersi nel suo guscio, facendo valere solo i suoi titoli. Anzi, la spiegazione deve poi ampliarsi e diventare educazione. Ed è per questo che l'intellettuale è impegnato innanzitutto in un'attività di riflessione in pubblico e di istruzione del pubblico in generale. Qui sta la sua attitudine multiforme, che lo fa uscire dal suo campo strettamente specialistico.⁶²

Certo, si tratta di correre dei rischi, tra cui in primo luogo quello di sbagliare e doversi correggere, quindi quello di essere sistematicamente frainteso, infine quello di sottrarre energie preziose alla ricerca e alla didattica, che tuttavia non sono gli unici compiti affidati al teologo, che non può sottrarsi dalla divulgazione delle idee e dal compito di far pensare anche il grande pubblico, per quanto l'impresa sembri disperata.

Tale impegno, costante e faticoso, che non cede alla tentazione di una sterile nostalgia del passato, nell'oggi che viviamo, va espresso su tre fronti.

– Il primo è il fronte del Covid e, quindi, di un rinnovato approccio alla teodicea, nell'assenza pressoché generalizzata di indicazioni da parte dei vertici, preoccupati piuttosto di offrire indicazioni sulle modalità delle celebrazioni (mascherine o distanziamenti). In tale contesto non mi stanco di sottolineare la necessità di un recupero della «sacramentalità della Parola» di fronte all'impossibilità delle celebrazioni in presenza.⁶³ E questo perché alla «riapertura» non si verificasse, come invece è accaduto, un puro e semplice ritorno al passato, ma una rinnovata e creativa ripresa spirituale del vissuto ecclesiale.

⁶² S. CASSESE, *Intellettuali*, il Mulino, Bologna 2021, 16s.

⁶³ Cf. P. LORIZIO, *Il culto è per l'uomo, riprendiamo in mano la Parola*, in «Famiglia Cristiana» del 9 marzo 2020, in <https://www.famigliacristiana.it/articolo/stop-alle-messe-il-teologo-don-pino-lorizio-il-culto-e-per-l-uomo-riprendiamo-in-mano-la-parola.aspx> (21.9.2022).

– Il secondo, che sta bruciando nei nostri cuori e nelle nostre menti, è quello della guerra. Mi preme qui segnalare la posizione dei numerosi teologi ortodossi nei confronti del patriarca Kirill,⁶⁴ e quelle di colleghi protestanti, quale Fulvio Ferrario (su «Confronti» a proposito dell'etica della responsabilità), nonché gli articoli di Enzo Bianchi, di Bruno Forte, di Severino Dianich e di Vito Mancuso, che non ha remore circa l'invio di armi in Ucraina, tesi non dissimile dalla posizione della morale tradizionale sulla cosiddetta «guerra giusta». Certamente importante la posizione di diciannove teologi cattolici a favore dell'Ucraina, quattordici dei quali appartenenti alla «Commissione Teologica Internazionale», ma che ritengono di esprimersi a livello personale.⁶⁵ Tuttavia, è mancato un dibattito pubblico fra teologi dei due schieramenti, tendente a un confronto critico in modo da poter offrire strumenti di valutazione, se non giungere a una soluzione condivisa, nella sempre auspicabile concordanza delle sentenze. Il tutto è stato lasciato all'iniziativa dei singoli con la latitanza di istituzioni (anche accademiche) e associazioni, che avrebbero dovuto e dovrebbero promuovere tale confronto con iniziative ad esso mirate. Da parte mia, mi sono permesso a tal riguardo, di evocare a più riprese le diverse posizioni di Karl Barth e di Dietrich Bonhoeffer. Il martire di Flössenburg, peraltro citato in parlamento, così si esprimeva a riguardo:

Quando un pazzo lancia la sua auto sul marciapiede, io non posso, come pastore, contentarmi di sotterrare i morti e consolare le famiglie. Io devo saltare e afferrare il conducente al suo volante, è il mio dovere.

L'espressione appartenente alla *vulgata* orale sembrava suggerire il ricorso all'impegno violento in casi estremi. Sul versante opposto la posizione assunta da un altro grande teologo riformato Karl Barth:

Io mi impegno qui a Bonn coi miei studenti a fare teologia e solo teologia [...]. Alla stessa maniera in cui i benedettini della vicina abbazia di Maria Laach continuano normalmente, anche nel Terzo Reich, la recita delle ore

⁶⁴ Cf. G. LORIZIO, *Kirill l'eretico e il documento dei teologi ortodossi*, in <http://www.settimananews.it/lettere-interventi/kirill-eretico-documento-teologi-ortodossi/> (21.9.2022).

⁶⁵ Notizie circa questo appello dei diciannove teologi cattolici del 2 marzo 2022 si trovano in <https://www.acistampa.com/story/i-teologi-cattolici-stanno-con-lucraina-e-si-spacca-il-fronte-dei-teologi-ortodossi-19348> cf. anche <https://ilsismografo.blogspot.com/2022/03/ucraina-teologi-di-tutto-il-mondo.html> (21.9.2022).

canoniche, senza avere dubbi, senza interrompersi o distrarsi. Ritengo che anche questa sia una presa di posizione.

Forse i teologi italiani e, soprattutto, le loro istituzioni rappresentative si sono ritrovati, magari a loro insaputa, barthiani, ma Bonhoeffer ammoniva che «soltanto chi grida per gli Ebrei può cantare anche il gregoriano» (altra *vulgata* orale secondo Eberhard Bethge).

– Il terzo fronte riguarda la necessità di scendere in campo nel tentativo di leggere, interpretare e orientare la cosiddetta «pietà popolare» con riferimento soprattutto, ma non solo, al nostro Paese e al suo Meridione. Tutto tace comunque anche perché penso che prevalga l'accomodamento, a parte qualche rara denuncia, delle espressioni della cosiddetta «mafia devota».⁶⁶

Queste pagine intendono provocare un invito alla riflessione sul dove siamo e chi siamo come teologi nella Chiesa. Il sinodo ce lo impone. Il rinnovamento o rifondazione del sapere teologico, a mio modesto avviso, passa attraverso la capacità delle persone (non si tratta infatti in primo luogo delle strutture) di offrire una «partigianeria militante» sui temi che scottano, onde mostrare la rilevanza dell'evento cristico in ambito sociale, culturale, politico ed ecclesiale. Il resto è noia!

⁶⁶ Cf. a tal riguardo A. DINO, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa nostra*, Laterza, Roma - Bari 2015 (ed. digitale) anche G. LORIZIO, *Meridione: ripensare la pietà popolare*, in <http://www.settimananeews.it/societa/meridione-ripensare-la-pieta-popolare/> (21.9.2022).

L'ISTANZA ECOLOGICA INTEGRALE. L'UOMO FATTO A IMMAGINE DI DIO: LA SUA RELAZIONE CON IL CREATO

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 21 (2022) 449-474

La Sacra Scrittura ci insegna che l'uomo è fatto, è creato, «a immagine di Dio», «secondo la sua somiglianza» (Gen 1,26-28; 5,3). Questa semplice affermazione ha determinato il profilo dell'antropologia occidentale da più di duemila anni. Ha offerto la più durevole definizione di ciò che è l'uomo. E lo fa ancora. Si osservi in primo luogo che essa non tenta di definire l'uomo a partire di *ciò che è*, degli elementi – fisici, chimici, materiali, spirituali – che lo compongono, ovvero della sua sostanza, come fanno generalmente tutte le antropologie scientifiche e filosofiche. Nella Bibbia, invece, l'uomo è definito *in base al suo rapporto con il Creatore...* e, come vedremo, nel suo rapporto con il resto del creato.

Eppure questa relazione fondante dell'uomo con Dio non si identifica con *l'alleanza* con Dio... È così per due ragioni.

– *Prima* perché si tratta del frutto dell'atto creatore, con cui l'uomo è arrivato all'esistenza, senza presupposizioni di nessuno tipo. L'alleanza con Dio, invece, si stabilisce a partire dall'umanità già esistente, o, più concretamente, con Israele. Nell'opera della creazione dell'uomo, Dio si impegna fino in fondo, fondando l'essere e l'agire delle cose: il risultato è l'uomo fatto a sua immagine e somiglianza. Senza dubbio, creazione e alleanza si collegano a vicenda... già l'ha detto Karl Barth (1886-1968); però mentre all'alleanza precede l'uomo, alla creazione precede il nulla.

– E la *seconda ragione*: perché mentre l'alleanza è al cuore della teologia dell'Antico Testamento, della vita del popolo di Dio, le riflessioni sull'immagine di Dio – pur tante lungo la storia, e di una grande ricchezza – i riferimenti nelle Scritture ebraiche all'immagine di Dio sono pochi. Anzi, si adopera l'espressione apertamente solo cinque volte nell'Antico Testamento:¹ tre volte nel libro della Genesi (1,26-28; 5,1-3; 9,6-7), una volta nel libro del Siracide (17,3) e una volta nel libro della Sapienza (2,23). Inoltre, alcuni testi, ad esempio il Sal 8, offrono delle parafrasi di Gen 1,26-28. Forse per questa ragione l'esegeta Hermann Gunkel (1862-1932) disse più di cento anni fa che l'espressione «immagine e somiglianza di Dio» «non ha nessun valore particolare nell'Antico Testamento».² Inoltre, e non è poco, né una sola volta si dice che l'uomo sia stato fatto a immagine di Dio nel Nuovo Testamento.

1. La centralità dell'immagine di Dio nella teologia

Malgrado ciò, si parla molto dell'immagine di Dio lungo la storia della teologia. In essa si verificano due linee interpretative fondamentali.³

¹ Cf. J. BARR, *The Image of God in the Book of Genesis: A Study in Terminology*, in «Bulletin of the John Rylands Library» 51 (1/1968) 11-26; L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; J.M. MILLER, *In the «Image» and «Likeness» of God*, in «Journal of Biblical Literature» 91 (3/1972) 289-304; D. CAIRNS, *The Image of God in Man*, Collins, London 1973²; J.F.A. SAWYER, *The Meaning of «In the Image of God» in Genesis I-XI*, in «Journal of Theological Studies» 25 (1974) 418-26; A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Word Books, Waco (TX) 1987, 26-31; G.A. JÓNSSON, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1988; C. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale M. (AL) 1989, 25-41; W. VOGELS, *The Human Person in the Image of God (Gen 1,26)*, in «Science et Esprit» 46 (1994) 189-202; M. WELKER, *Creation and the Image of God: Their Understanding in Christian Tradition and the Biblical Grounds*, in «Journal of Ecumenical Studies» 34 (1/1997) 436-48; F.J. STENDEBACH, *selem*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003, 386-396.

² H. GUNKEL, *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 114.

³ Sulla comprensione dei Padri della Chiesa nel loro insieme dell'immagine di Dio nell'uomo, cf. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*; A. STRUKER, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte u. Exegese von Gen 1:26*, Aschendorff, Münster 1913; H.C. GRAEF, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères grecs*, in «Vie spirituelle. Supplément» 22 (1952) 331-39;

In primo luogo, quella di Ireneo⁴ e Tertulliano⁵ secondo cui la definizione dell'uomo «fatto a immagine di Dio» fa riferimento innanzitutto all'*integrità animico-corporale* umana. Si tratta, inoltre, della lettura più comune tra gli studiosi odierni della Bibbia.⁶ Questi Padri (il primo è stato dichiarato recentemente Dottore della Chiesa) hanno insistito su questo aspetto dell'immagine di Dio per evitare una visione gnostico-manichea, ovvero anticorporea, dell'uomo.

P.-T. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 40 (1956) 443-72; G.A. MALONEY, *Man, the Divine Icon. The Patristic Doctrine of Man Made According to the Image of God*, Dove Publications, Pecos 1973; R. CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio»*. *Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 16 (3/1980) 181-212; 345-80; G. VISONÀ, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in «Studia Patavina» 27 (1980) 393-430; S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei padri*, in E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 241-341; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, 143 s., nota 287; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983; L.F. LADARIA, *L'home créé à l'image de Dieu*, in V. GROSSI - L.F. LADARIA - PH. LÉCRIVAIN - B. SESBOÛÉ (edd.), *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne: création, péché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne, des «autorités» au magistère*, Desclée, Paris 1995, 100-108; F.G. MCLEOD, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Catholic University of America, Washington DC 1999; L. DATTRINO, *Creati a immagine di Dio. La dignità dell'uomo nel pensiero dei Padri*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2003; I. EGÚZKIZA MUTILOA, *El hombre creado a imagen de Dios en la teología del siglo XX. Las aportaciones de la teología positiva y su recepción en el Concilio Vaticano II*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005, 81-118, che presenta la dottrina di Filone, Clemente, Origene, Atanasio e Gregorio di Nissa. Cf. anche gli studi monografici di W.J. BURGHARDT, *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, Woodstock College Press, Woodstock (MD) 1957; W.R. JENKINSON, *The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem (c. 315-387)*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 40 (1964) 48-71; P. ARGÁRATE, *El hombre creado a la imagen y semejanza de Dios en San Máximo el Confesor*, in «Communio» 30 (1977) 189-219 (ed. sp.).

⁴ Su Ireneo, cf. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in sant'Ireneo*, in «La Scuola Cattolica» 69 (1941) 46-54; J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Cerf, Paris 1986. Scrive Ireneo: «Per le mani del Padre, cioè per il Figlio e lo Spirito, l'uomo, e non solo una parte dell'uomo, è fatto a immagine e somiglianza di Dio» (IRENEO, *Adv. Haer.* V, 6,1).

⁵ Su Tertulliano, cf. O. STÉPHAN, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 2 (1959) 276-82.

⁶ Cf. specialmente le opere di P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Secrétariat Universitaire, Neuchâtel 1940; L. KÖHLER, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26*, in «Theologische Zeitschrift» 4 (1948) 16-22; cf. anche J.J. STAMM, *Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, in Antwort. Festschrift für Karl Barth Zum Siebzigsten Geburtstag (10. Mai 1956)*, Evangelischer Verlag, Zürich 1956, 84-98; STENDEBACH, *šelem*.

Tuttavia, è più frequente tra i Padri della Chiesa in Oriente e Occidente, sulla scia di Filone d'Alessandria,⁷ considerare la somiglianza dell'uomo con Dio in modo piuttosto platonico, cioè riferito al suo *essere spirituale*, all'anima e, specificamente, all'intelletto (*nous*). E questo lo fecero per due ragioni. Da una parte, lo spirito è invisibile e non corporeo, ed è quindi ciò che più fa rassomigliare l'uomo a Dio. Dall'altra, lo spirito e l'intelletto distinguono l'uomo dagli animali e dagli altri esseri creati che, secondo la Genesi, non sono stati fatti a immagine di Dio. Sostengono apertamente questa lettura "spiritualista" autori come Clemente d'Alessandria,⁸ Origene⁹ e Didimo il Cieco;¹⁰ e in modo più sfumato Atanasio,¹¹ Gregorio di Nissa,¹² Gregorio

⁷ Cf. FILONE, *De opificio mundi* 69. Sulla sua comprensione dell'immagine di Dio nell'uomo, cf. J. GIBLET, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, in «Studia Hellenistica» 5 (1948) 93-118; J.D. CROSSAN, *Imago Dei: A study in Philo and St. Paul*, Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1959; T.H. TOBIN, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, Catholic Biblical Association, Washington DC 1983.

⁸ Cf. specialmente CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromata* 5,94,5; ID., *Protreptico* 10,98,2-4. Su Clemente, cf. A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Herder, Roma 1942.

⁹ Cf. ORIGENE, *De principiis* I, 1,7,24; ID., *In Gen.* I, 13. Cristo viene considerato da Origene come «immagine di Dio» in quanto alla sua divinità, e non in quanto al suo essere Dio-uomo. Cristo è l'immagine di Dio, dice Origene, in un senso contemplativo, perché ci porta a conoscere il Padre, manifestandolo interiormente all'anima, e in un senso attivo perché porta a termine ciò che è stato stabilito dall'intelligenza divina. Sulla dottrina di Origene, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1956.

¹⁰ DIDIMO IL CIECO, *In Gen.* I, 26-28, 55.

¹¹ Sulla dottrina di Atanasio, cf. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Aubier-Montaigne, Paris 1952; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de la conception de l'homme avec sa christologie*, E.J. Brill, Leiden 1977.

¹² Cf. specialmente GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 5. Sulla sua dottrina, cf. H.U. VON BALTHASAR, *La philosophie de l'image*, in ID., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, 81 ss.; J.T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, in «Mediaeval Studies» 7 (1945) 55-84; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, L'Édition Universelle, Bruxelles 1951; J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris 1953; T. DI STEFANO, *La libertà radicale dell'immagine secondo san Gregorio di Nissa*, in «Divus Thomas» 75 (1972) 431-54; M. GIRARDI, *L'uomo immagine somigliante di Dio (Gen 1,26-27) nell'esegesi dei Cappadoci*, in «Vetera Christianorum» 38 (2001) 293-314; G. MASPERO, *Immagine (εἰκών)*, in L.F. MATEO-SECO - G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 320-24. Per quanto riguarda la relazione tra l'immagine e l'Immagine, dice Gregorio, «tutta la natura umana, dai primi uomini fino agli ultimi, è una sola immagine dell'Essere»: GREGORIO DI NISSA, *De hom. opif.*, 16.

Nazianzeno e Basilio,¹³ oltre ad Ambrogio¹⁴ e Agostino.¹⁵ Quest'ultimo, ad esempio, si chiede: *ubi imago Dei?* («Dove si situa l'immagine di Dio nell'uomo?»); e risponde senza esitazione: *in mente, in intellectu*,¹⁶ («Nella mente, nell'intelletto dell'uomo»). L'immagine, secondo il Vescovo d'Ipbona, non risiede, invece, nel corpo umano.¹⁷

La medesima dottrina è tipica del Medioevo,¹⁸ ad esempio in Bernardo,¹⁹

¹³ Cf. BASILIO, *Hom. I in orig. hom.*, 7.

¹⁴ L'*Hexameron* di Ambrogio è decisivo per Agostino. Sulla dottrina di Ambrogio, cf. G.A. MCCOOL, *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of Image of God in Man*, in «Theological Studies» 20 (1959) 62-81.

¹⁵ Cf. AGOSTINO, *De Civ. Dei XIII*, 24,2; ID., *In Io. Ev. tr. III*, 4. Sulla dottrina di Agostino, cf. C. BOYER, *L'image de la Trinité: synthèse de la pensée augustinienne*, in «Gregorianum» 27 (3/1946) 173-199 e 333-52; H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, in «Revue des Études Augustiniennes» 7 (1961) 105-26; P. HADOT, *L'image de la Trinité chez Victorinus et chez saint Augustin*, in F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*. 6, University Press, Oxford 1962, 409-442; J.E. SULLIVAN, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, The Priory Press, Dubuque (IO) 1963; R.A. MARKUS, «Image» and «Similitudo» in Augustine, in «Revue d'Études Augustiniennes» 10 (1964) 125-43; J.I. ALCORTA, *La imagen de Dios en el hombre, según san Agustín*, in «Augustinus» 12 (1967) 29-38; A. TURRADO, *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en san Agustín*, in «La Ciudad de Dios» 181 (1968) 776-801; P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre-Sèvres, Paris 1986; M.C. DOLBY MÚGICA, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Eunsa, Pamplona 1993; M.T. CLARK, *Dottrina dell'immagine*, in A.D. FITZGERALD - L. ALICI - A. PIERETTI (edd.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 822-824.

¹⁶ AGOSTINO, *In Io. Ev. tr. III*, 4; cf. ID., *De Gen. ad litt. VII*, 12; ID., *Enn. in Ps. Sermo 2*, 16; ID., *Enn. in Ps. 42*, 6. «Imago Dei intus est, non est in corpore... sed est facta mens»: ID., *Enn. in Ps. 48*, 11. «Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mentem»: ID., *Sermo I de Symbolo*, 2; «secundum solam mentem imago Dei dicitur»: ID., *De Trin. XV*, 77, 11.

¹⁷ Cf. AGOSTINO, *De Trin. XII*, 7,12.

¹⁸ Cf. R. CESSARIO, *The Godly Image: Christ and Salvation in Catholic Thought from St Anselm to Aquinas*, St. Bede's Publications, Petersham (MA) 1990; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: XII^e - XIII^e siècle*, Cerf, Paris 1999.

¹⁹ Cf. M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez Saint Bernard*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 23 (1947) 70-129; E.C. RAVA, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio in S. Bernardo di Chiaravalle*, in «Lateranum» 55 (1989) 345-68; S.A. IANNELLO, *Dalla regio dissimilitudinis alla deificatio. L'uomo immagine e somiglianza di Dio in Bernardo di Chiaravalle*, in «Capys» 2 (2011) 75-96.

Guglielmo di Saint-Thierry,²⁰ Bonaventura²¹ e Tommaso d'Aquino,²² fino a Calvino e i teologi protestanti.²³

²⁰ Cf. L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, in «Recherches de Science Religieuse» 22 (1932) 178-205 e 256-279.

²¹ Il numero di studi sull'immagine di Dio in san Bonaventura è molto elevato. Cf., ad esempio, D. SCARAMUZZI, *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo san Bonaventura*, in «Sophia» 10 (1942) 259-74; B. MADARIAGA, *La «imagen de Dios» en la metafísica del hombre según san Buenaventura*, in «Verdad y Vida» 7 (1949) 145-194; J.-P. RÉZETTE, *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventura*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 32 (1956) 46-64; A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man in the Created World According to Saint Bonaventura*, in «Franciscan Studies» 20 (1960) 261-316 e 21 (1961) 233-382; A. BLACK, *The Doctrine of the Image and Similitude in Saint Bonaventura*, in «The Cord» 12 (1962) 269-75; A. SOLIGNAC, *L'homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventura*, in G. ZOPPETTI - D.M. MONTAGNA (edd.), *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del Simposio internazionale: Padova, 15-18 settembre 1974*, vol. 1, Studio Teologico Comune dei Frati nel Veneto, Padova 1975, 77-101; F. CHAVERO BLANCO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Editorial Espigas, Murcia 1993; C. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1977 (con Prefazione del Card. J. Ratzinger).

²² Cf. specialmente TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 93. Sulla riflessione di san Tommaso, cf. A. SQUIRE, *The Doctrine of the Image in the De Veritate of St. Thomas*, in «Dominican Studies» 4 (1951) 164-177; G. LAFONT, *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin*, in «Recherches de Science Religieuse» 47 (1959) 560-69; L.B. GEIGER, *L'homme, image de Dieu: à propos de «Summa Theologiae», 1a, 93, 4*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 66 (1974) 511-32; F. CONIGLIARO, *L'uomo imago Dei fine della creazione. Antropologia di Tommaso d'Aquino*, in «Ho Theológos» 5/18 (1978) 5-100; J.J. PELIKAN, *Imago Dei. An Explication of Summa Theologiae, Part 1, Question 93*, in A. PAREL (ed.), *Calgary Aquinas Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, 27-48; D.J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas's Teaching*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990; M.W. DAUPHINAIS, *Loving the Lord your God: The Imago Dei in Saint Thomas Aquinas*, in «The Thomist» 63 (1999) 241-267; G.M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo «Scritto sulle Sentenze» di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003; L. BRENNAN, *L'immagine di Dio in san Tommaso d'Aquino. L'uomo alla luce di St I, 93*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2004; EGÚZKIZA MUTILOA, *El hombre creado a imagen de Dios*, 160-179; E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005; M.W. LEVERING, *The Imago Dei in David Novak and Thomas Aquinas*, in «Thomist» 72 (2008) 259-311; A. TUBIELLO, *L'immagine di Dio nell'uomo. Appunti di umanesimo cristologico in Tommaso d'Aquino*, in «Capys» 2 (2011) 97-116.

²³ Secondo Calvino, la sede appropriata dell'immagine è l'anima: *Institutiones christianae*, 1,15,3. La stessa dottrina si trova tra i luterani posteriori, ad esempio: David Hollaz (1648-1713) e Johann Franz Buddeus (1667-1729). Su Lutero, cf. *Enn. in Gen.*, specialmente WA 42,45. Sulla sua dottrina, cf. A. PETERS, *Bild Gottes IV*, in «Theologische Realenzyklopädie» 6 (1980) 512 ss.; H.-M. BARTH, *L'uomo secondo Martin Lutero. Alcune osservazioni sulla «Disputatio de Homine» (1536)*, in «Studi Ecumenici» 1 (1983) 209-228; M. LIENHARD, *Luther et*

1.1. *Perché tanta importanza all'immagine di Dio?*

E ci domandiamo: perché un motivo così poco centrale nella Bibbia ha raggiunto un peso tanto grande nella teologia cristiana lungo i secoli? Tre sono le ragioni che si possono offrire.

Una prima ragione riguarda le stesse parole: «immagine», in aramaico *selem*, tradotta nella LXX come *eikōn*, e «somialianza», che traduce *d^emûth*. Il termine *eikōn* è spesso adoperato lungo l'Antico Testamento per tradurre la parola «idolo», cioè immagine scolpita che vorrebbe occupare il posto di Dio. E sappiamo che i profeti condannano severamente ogni culto agli idoli,²⁴ perché la loro venerazione contraddice il culto dovuto esclusivamente a Dio.²⁵ «A chi potreste paragonare Dio e quale immagine [*d^emûth*] mettergli a confronto?», si chiede Isaia (40,18; cf. 46,5).²⁶ L'uomo, invece, è stato fatto a immagine di Dio. Viene presentato, quindi, come l'essere più eccelso della creazione materiale. In altri termini, non esistono altri «idoli», altre divinità, tra Dio e l'uomo.²⁷ Il deciso rifiuto dell'idolatria lungo tutto l'Antico Testamento diventa, quindi, un'affermazione non solo della *sovranità assoluta* di Dio e dell'obbligo di adorare solo lui, ma anche della *dignità dell'uomo*, supremo e più eccelso tra le creature fatte da Dio. Con l'idolatria, quindi, l'uomo non solo offende il Creatore, ma degrada anche la propria dignità e quella degli altri. Per questa ragione, quando l'uomo tratta male le altre persone, fatte «a

sa conception de l'homme. Regards su le Commentaire de la Genèse (1535-1545), in «Positions Luthériennes» 40 (1992) 105-20; R.L. WILKEN, *The Image of God in Classical Lutheran Theology*, in J. MEYENDORFF - R. TOBIAS (edd.), *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue*, Augsburg, Minneapolis 1992, 121-132; C.D. VONDEHSEN, *The Imago Dei in Genesis 1:26-27*, in «Lutheran Quarterly» 11 (3/1997) 259-270.

²⁴ Cf., ad esempio, Nm 33,52; 1Sam 6,5; 2Re 11,18; 2Cr 23,17; Os 8,6; Ger 10,5.9; Is 40,18; 42,17; 45,16.20; 46,5-7; Ez 7,20; 16,17; 23,14. In questi testi gli idoli vengono presentati sempre in un modo sfavorevole. Cf. i commenti di STENDEBACH, *selem*, 390s. Sul tema dell'idolatria, cf. G.K. BEALE, *We Become what we Worship: A Biblical Theology of Idolatry*, IVP Academic, Downers Grove (IL) 2008.

²⁵ Sul ruolo del primo comandamento del Decalogo come «centro integratore» del messaggio dell'Antico Testamento, cf. W.H. SCHMIDT, *Das erste Gebot: seine Bedeutung für das Alte Testament*, Chr. Kaiser, München 1969.

²⁶ Il testo di Isaia è seguito dalle seguenti parole di chiara risonanza anti-idolatrice: «Il fabbro fonde l'idolo, l'orafo lo riveste d'oro, e fonde catenelle d'argento. Chi ha poco da offrire sceglie un legno che non marcisce; si cerca un artista abile, perché gli faccia una statua che non si muova» Is 40,19-20.

²⁷ Sull'equivalenza tra «immagine» e «idolo» e le sue implicazioni semantiche e teologiche, cf. BARR, *The Image of God*.

immagine di Dio» (Gen 9,6), offende Dio: «Chi opprime il povero offende il suo Creatore, chi ha pietà del misero lo onora» (Pr 14,31). In ogni caso, l'uso più comune delle parole *šelem* e *d'mûth* riferito all'idolatria contribuì a un suo impiego ridotto lungo le pagine del Antico e del Nuovo Testamento per quanto riguarda l'antropologia.

Una seconda ragione. Altri autori attribuiscono l'importanza accordata all'immagine di Dio lungo la storia della teologia al platonismo e al neoplatonismo presenti in buona parte del pensiero patristico (e dopo). In effetti, secondo la dottrina platonica, l'uomo, tramite la contemplazione e la vita ascetica, è chiamato a ritrovare se stesso e a superare il peccato, diventando in questo modo «spirituale» e quindi sempre di più simile a Dio, che è Spirito puro, senza contaminazione da parte della materia. Certo, si tratta di una posizione in parte condivisa dai cristiani. Però la ragione dell'asestamento dottrinale del tema dell'immagine di Dio e dell'interessamento notevole che i Padri vi dimostravano, non sta nella presenza del platonismo.²⁸ Perché i Padri adoperavano il platonismo principalmente come strumento filosofico e linguistico per avviare la riflessione teologica alla luce della fede.²⁹

Questo ci porta alla terza ragione circa l'importanza dell'immagine di Dio nella teologia; a mio avviso quella decisiva, accolta appieno lungo il secolo XX. L'interesse primordiale dei Padri per l'immagine di Dio nell'uomo ha *radici cristologiche*: secondo il Nuovo Testamento, infatti, Gesù Cristo, salvatore dell'uomo, è, egli stesso, *perfetta immagine del Padre*.³⁰ Il Nuovo Testamento, in effetti, non parla dell'uomo fatto a immagine di Dio,

²⁸ «La somiglianza con Dio o con Cristo come tema del pensiero patristico nasce dunque da una combinazione di idee bibliche ed ellenistiche, in cui naturalmente l'elemento cristiano era dominante»: G.B. LADNER, *Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit*, in SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, 168. Cf. anche G. SÖHNGEN, *Die biblische Lehre vom der Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 2 (1951) 52-76.

²⁹ Sulla nozione di immagine di Dio in Plotino, figura molto rappresentativa del neoplatonismo, cf. P. AUBIN, *L'«image» dans l'oeuvre de Plotin*, in «Recherches de Science Religieuse» 41 (1953) 348-379. Sui diversi scambi tra cristianesimo, giudaismo, gnosticismo e platonismo, cf. JÓNSSON, *The Image of God*, 55s.

³⁰ Cf. specialmente IRENEO, *Adv. Haer.* V, 16,2. Anche A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 149ss.; CANTALAMESSA, *Cristo «immagine di Dio»*; HAMMAN, *L'homme image de Dieu*; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1961, 179-213; L.F. LADARIA, *La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo*, in «Miscelánea Comillas» 43

però applica la parola *eikōn* a Cristo. Lo fa apertamente Paolo. I Padri della Chiesa, quindi, adoperavano questa definizione, che trova la sua origine in pochi, ma rilevanti, testi dell'Antico Testamento, perché li leggevano in chiave cristologica, alla luce del Nuovo Testamento.

Dio si dice attraverso e nell'umanità del Figlio. Pertanto solo in lui l'uomo può conoscere adeguatamente il suo essere creato a immagine e somiglianza, innanzitutto perché così egli scopre di essere immagine dell'Immagine del Padre.³¹

L'Immagine spiega l'immagine. Si tratta di un modo netto di esprimere il fondamentale messaggio enunciato dalla *Gaudium et spes*: «[Cristo] svela pienamente l'uomo a se stesso».³²

1.2. *L'Immagine di Dio nel Nuovo Testamento*

È stato soprattutto Paolo a presentare Cristo come immagine del Padre, anche se non manca la stessa idea nella dottrina giovannea dell'eterna generazione del Verbo e della sua incarnazione (Gv 1,1-14). Paolo parla, ad esempio, di coloro che «non vedono lo splendore del glorioso vangelo di Cristo, che è *immagine di Dio*» (2Cor 4,4). All'inizio dell'inno che si trova nella lettera ai Colossesi si legge che «egli [Cristo] è *immagine del Dio invisibile*, primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15), un testo riferito sia alla creazione che alla salvezza.³³ Nella lettera agli Ebrei si trova la stessa idea: «Egli [Cristo] è *irradiazione della sua gloria* [di Dio] e *impronta della sua sostanza*, e tutto sostiene con la sua parola potente. Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell'alto dei cieli» (Eb 1,3).³⁴ L'idea viene rafforzata dalla dottrina paolina secondo cui il credente deve *vivere come immagine di Cristo*.

(1985) 383-399. Su Cristo come vera Immagine, cf. O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bertelsmann, Gütersloh 1950.

³¹ Cf. SCOLA, MARENGO, PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, 149s.; I. BIFFI, *Il mistero dell'esistenza cristiana. Conformi all'immagine del Figlio*, Jaca Book, Milano 2002.

³² CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22.

³³ Su questo testo paolino centrale, cf. T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999. Cf. anche CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio»*.

³⁴ Filone adopera questo termine per parlare della relazione tra Dio e il *Logos*: cf. la voce *ἀπαύγασμα*, in W. BAUER - F.W. DANKER (edd.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000³, 99.

1.3. *L'immagine filiale di Dio nel Nuovo Testamento*

La relazione tra Dio e l'uomo, fatto a sua immagine, acquista una speciale forza e intimità a partire dalla salvezza che Cristo opera in noi. In effetti, per la fede in lui l'uomo diventa realmente figlio di Dio (Gal 4,5s; Rm 5,15s; 8,17.29; Ef 1,3s; Gv 1,12; 1Gv 3,1s) e amico di Cristo. «Non vi chiamo più servi», Gesù dice agli apostoli, «perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). La realizzazione piena dell'immagine di Dio nell'uomo, quindi, è la filiazione divina.³⁵ Qui si situa il cuore spirituale dell'identità cristiana.

2. **L'uomo, immagine nell'Immagine secondo i Padri: immagine e cristologia**

Il collegamento tra Cristo come immagine perfetta del Padre e l'uomo fatto a sua immagine è reso esplicito negli scritti di Ireneo,³⁶ Tertulliano,³⁷ Lattanzio, Agostino e molti altri. Ireneo lo spiega in questi termini:

Perché egli ha fatto l'uomo in sembianza di Dio, e immagine di Dio è il Figlio, secondo l'immagine del quale è stato fatto l'uomo. E perciò egli [il Figlio] apparve, negli ultimi tempi, per mostrare un'immagine simile a se stesso.³⁸

³⁵ Cf. C. BETSCHART, *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, Cerf, Paris 2022.

³⁶ Cf., ad esempio, IRENEO, *Adv. Haer.* V, 16,2; 36,3; anche A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, in «Gregorianum» 43 (3/1962) 449-491.

³⁷ Cf. TERTULLIANO, *De Res.*, 53,6-8; ID., *Adv. Praxeam* 12,3-4. Cf. S. OTTO, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 10 (4/1959) 276-282; A.G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu chez Tertullien*, in J. GRANAROLO - M. BIRAUD (edd.), *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, vol. 2, Diffusion Les Belles Lettres, Paris 1991 97-110; J. LEAL, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.

³⁸ Cf. IRENEO, *Demonstratio*, n. 22. Altrove scrive Ireneo: «Nei tempi precedenti si diceva certo che l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio, ma questo non fu subito manifestato, poiché la Parola, secondo la cui immagine l'uomo era stato fatto, era ancora invisibile, e per questa ragione anche la somiglianza era andata facilmente perduta. Ma quando il Verbo si fece carne, ci fu per entrambe la base solida: egli rivelò la verità dell'immagine in quanto divenne appunto ciò che era la sua immagine, e ricostituì saldamente la somiglianza in quanto mediante il Verbo ora visibile fece l'uomo simile al Padre invisibile»: ID., *Adv. Haer.* V, 16,2.

Dio fece l'uomo a sua immagine. E l'immagine di Dio è il Figlio, a cui immagine è stato fatto l'uomo. Ecco perché, in questi ultimi tempi, il Figlio si è manifestato, per far capire che l'immagine era somigliante a sé.³⁹

E Tertulliano, parlando della creazione di Adamo dalla terra, dice: *Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur* («tutto ciò che è stato impresso in questo fango era il pensiero di Cristo»), e commenta:

Il Padre parlò al Figlio: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. E Dio fece l'uomo*, chi doveva essere modellato, *a immagine di Dio lo fece*, cioè di Cristo. Il Verbo in effetti è Dio, colui che essendo nella forma di Dio non ritenne un privilegio l'essere come Dio.⁴⁰

Poi, Aurelio Prudenzio lo espresse nella seguente formula breve: *Christus forma Patris, nos Christi forma et imago* («Cristo è la forma del Padre, e noi siamo forma e immagine di Cristo»)⁴¹ E Agostino, lo stesso: «Possiamo comprendere che la somiglianza di Dio secondo cui fu fatto l'uomo è lo stesso Verbo di Dio, cioè, il Figlio unigenito: in nessun caso l'uomo è la stessa immagine e somiglianza uguale al Padre».⁴²

Infine, Giovanni Damasceno lo riassunse nei seguenti termini: «Cristo è l'immagine naturale del Padre, l'uomo è immagine di Dio per imitazione».⁴³

Però c'è anche qui, un'importante domanda da fare? Nella patristica e nella teologia posteriore c'è una grande varietà di cristologie. Allora, a quale di loro corrisponde la situazione dell'uomo creato a immagine di Dio?

³⁹ IRENEO, *Epideixis*, 33.

⁴⁰ TERTULLIANO, *De Res.*, 6, 3-4. Interessante anche questo testo: «Il passo seguente distingue tra le persone: "E Dio fece l'uomo, lo fece a immagine di Dio" [Gen 1,27]. Perché non dice "a sua immagine" se era uno chi lo fece e non c'era nessuno a immagine di cui lo fece? Infatti c'era uno a immagine di cui lui agiva, cioè il suo Figlio, il quale dovendo essere l'uomo più perfetto e più vero, fece sì che l'uomo che allora doveva essere formato dalla terra, essendo a immagine e somiglianza del vero, fosse chiamato immagine sua»: ID., *Adv. Praxeam*, 12,4.

⁴¹ AURELIO PRUDENZIO, *Apotheosis* 309.

⁴² AGOSTINO, *De Gen. ad litt.* 16, 61.

⁴³ GIOVANNI DAMASCENO, *De imaginibus* or. 3,8. Cf. J.J. MEANY, *The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John Damascene*, San José Seminary, Manila 1954.

2.1. *A immagine di quale Cristo?*

Abbiamo già visto che tra i Padri della Chiesa ci sono due tendenze fondamentali nell'interpretazione dell'immagine di Dio nell'uomo: quello più unitario, animico-corporale; e quello più duale e spirituale. È interessante notare che esse corrispondono abbastanza bene alle due tendenze cristologiche fondamentali che segnano i primi secoli. Seguiamo la classica distinzione, discussa certamente,⁴⁴ tra la cristologia antiochena e quella alessandrina. Vediamo come ogni antropologia ha la propria cristologia.

In effetti, alcuni Padri della Chiesa, quelli appunto che pongono l'immagine di Dio nell'integra costituzione corporeo-animica dell'uomo, considerano che l'immagine di Dio in Cristo è il *Logos ensarkos* («il Verbo incarnato»). Così Ireneo applica Col 1,15 al Verbo che si fece carne.⁴⁵ Si tratta della cristologia tipica della «scuola di Antiochia».

Però molti Padri della Chiesa, soprattutto quelli associati alla «scuola alessandrina», considerano Cristo come immagine principalmente secondo la sua *divinità*, che chiamavano il *Logos asarkos* («il Verbo non incarnato»)⁴⁶. Di conseguenza, la lettura cristologica dell'immagine di Dio nell'uomo farebbe riferimento principalmente alla parte spirituale dell'uomo, cioè all'anima umana, e non al corpo; una posizione che abbiamo descritto sopra.⁴⁷

Quest'ultima lettura cristologica dell'immagine di Dio nell'uomo, pur valida in parte, non sembra del tutto sufficiente, perché non tiene conto del realismo dell'incarnazione e della forza dell'opera salvifica scaturita dall'opera del Verbo fatto uomo. Essa è solo in grado di ispirare un'antropologia parziale, una visione impoverita dell'uomo.

2.2. *Un'antropologia integrale*

In questo studio vedremo come una cristologia che richiede la piena umanità incarnata del Verbo offre una visione più completa dell'uomo in

⁴⁴ Si veda D. O'BYRNE, «*For Us and For Our Salvation*». *The «Christological» Councils and Trinitarian Anthropology*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, e la mia recensione in «*Irish Theological Quarterly*» 85 (2020) 320-323. La distinzione è centrale nel libro di GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. I/1.

⁴⁵ Ireneo parla del *Logos sarkos*: IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 6,6.

⁴⁶ Cf. ORIGENE, *De princ.* I, 2,6 e ATANASIO (ROLDANUS, *Le Christ et l'homme*, 40ss.) lo riferiscono al *Logos asarkos*.

⁴⁷ Cf. sopra, note 8 ss.

quanto immagine di Dio.⁴⁸ E questo si verifica in tre campi: la nozione di *dominio/sottomissione* che l'uomo esercita sul creato in quanto immagine di Dio; la *socialità umana*, concretamente la polarità uomo-donna che Gen 1 associa direttamente all'immagine di Dio e, infine, l'unione nell'uomo tra anima-spirito-attività intellettuale, da una parte, e corpo fisico e attività mondana, dall'altra parte.

3. Il dominio dell'uomo sulla terra come immagine e rappresentante di Dio in Cristo

Cosa vuole dire nell'Antico Testamento che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio? Quali sono le conseguenze per la sua vita? Che cosa può e deve fare l'uomo, fatto a immagine di Dio, che non possono fare gli animali e gli altri esseri viventi? Qual è la sua missione, il suo destino?

Alcuni autori dicono che l'essere fatto «a immagine di Dio» significa che l'uomo possiede una forte somiglianza – anche fisica e corporea – con Dio stesso.⁴⁹ Questa interpretazione però, in un testo teologicamente così sofisticato come quello sacerdotale, sembra costituire un antropomorfismo troppo grossolano.⁵⁰ Infatti, alcuni Padri della Chiesa hanno suggerito che l'essere creato «a immagine di Dio» sia *indefinibile* per la semplice ragione che Dio stesso, di cui l'uomo è fatto immagine, lo è.⁵¹ Dio deve essere riconosciuto, adorato, ubbidito, amato, però non può essere compreso, definito o domi-

⁴⁸ Sulle questioni dogmatiche intorno all'immagine di Dio nell'uomo, cf. W. SEIBEL, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. 2, Benzinger, Einsiedeln 1967, 805-843; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 2*, Jaca Book, Milano 1980, 298-316.

⁴⁹ Il primo a sollevare la questione in tempi moderni è stato probabilmente T. NÖLDEKE, *Selem and demut*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 17 (1897) 183-187, seguito da GUNKEL, *Genesis, in h.l.* L'autore che ha messo in rilievo questa comprensione è stato HUMBERT, *Études sur le récit du paradis*, 153-163 e poi KÖHLER, *Die Grundstelle*, 5s. Per un riassunto delle diverse posizioni, cf. MILLER, *In the «Image» and «Likeness»*. Cf. specialmente P.G. DUNCKER, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1,26-27). Una somiglianza fisica?*, in «Biblica» 40 (1959) 384-392.

⁵⁰ Cf. WENHAM, *Genesis 1-15*, 30.

⁵¹ Così, ad esempio, EPIFANIO, *Panarion*, 70, 2,7. GREGORIO DI NISSA, *De opif. hom.* 16, afferma che l'immagine di Dio nell'uomo, poiché perfetta, è necessariamente inconfondibile, poiché è riflesso della pienezza dell'archetipo. Sull'idea di Dio implicata qui, cf. VONDEHSEN, *The Imago De*, il quale spiega che la nozione di «immagine di Dio» è collegata nella mente degli israeliti con l'idolatria. Perciò non può essere applicata all'uomo, ma fa riferimento al Dio vivente, non a un artefatto vivo.

nato dall'uomo: questo sarebbe un atto idolatrico. Di conseguenza, indagare sulla natura dell'immagine di Dio nell'uomo sarebbe qualcosa di improprio.⁵²

Se si tiene conto, però, dell'origine egiziana e mesopotamica del linguaggio dell'immagine – riferita quindi al re, che *rappresenta* Dio nel governo del mondo⁵³ – si può pensare che l'uomo vada considerato immagine di Dio non tanto nella partecipazione all'essere divino, onnipotente e ineffabile, ma principalmente in quanto prende parte all'*agire di Dio*, che è appunto *Signore* di tutto quanto esiste, del mondo intero. In tal modo, con Gen 1,26-28 e Gen 9,7, si può affermare che *Dio ha destinato l'uomo al dominio su tutta la terra come rappresentante suo*. Si tratta di una lettura quasi unanime⁵⁴ tra gli studiosi contemporanei della Bibbia,⁵⁵ già pre-

⁵² Per quanto riguarda l'immagine di Dio nell'uomo, dice W.H. SCHMIDT, *The Faith of the Old Testament: A History*, Oxford University Press, Oxford 1986, 197: «Forse il concetto "immagine di Dio" semplicemente non può essere definito». Cf. anche J.R. MIDDLETON, *The Liberating Image. The imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press, Grand Rapids (MI) 2005.

⁵³ Cf. I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Blackwell, Oxford 1967².

⁵⁴ Autori come WESTERMANN, *Genesis*, negano il valore di questa interpretazione perché si basa su una continuità troppo stretta tra l'ambito divino e quello umano. Bisogna tener conto, però, che a livello più ampio il simbolismo biblico presente lungo l'Antico Testamento non si muove nella direzione della posizione di Westermann: si pensi, ad esempio, agli animali sacrificati che rappresentano Israele, o al sommo sacerdote che rappresenta il popolo davanti a Dio e viceversa: cf. WENHAM, *Genesis 1-15*, 31. Scrive James Maxwell Miller: «Il racconto sacerdotale presuppone essenziale lo stesso ordine di eventi primordiale dei documenti mesopotamici, cioè lo stabilirsi dell'ordine nell'universo, seguito dalla creazione dell'uomo, il riposo degli dei, lo stabilirsi dell'ufficio regale, la successione dei re prima dell'inondazione, e finalmente il ristabilirsi dei re»: MILLER, *In the «Image» and «Likeness»*, 303.

⁵⁵ JÓNSSON, *The Image of God*, 221 parla di un «accordo ampio», «assolutamente dominante» rispetto a questa interpretazione. Tra i primi studi sul tema, cf. specialmente D.T. ASSELIN, *The Notion of Dominion in Genesis 1-3*, in «Catholic Biblical Quarterly» 15 (3/1954) 277-294 e W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24*, Neukirchener, Neukirchen - Vluyn 1964, 144, che scrive: «Dio viene proclamato dovunque l'uomo stia... L'uomo è il testimone di Dio». È questa anche la posizione di H. GROSS, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, in H. GROSS - F. MUSSNER (edd.), *Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 8. August 1961*, Paulinus Verlag, Trier 1961, 89-100; H. GROSS, *Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, in «Theologische Quartalschrift» 161 (4/1981) 244-264, che si sofferma sul dominio umano sugli animali. Cf. anche H. RINGGREN, *Israelite Religion*, SPCK, London 1969²; N.C. HABEL, *Literary Criticism of the Old Testament*, Fortress, Philadelphia 1971, 24; H.D. PREUSS, *dāmāh, d^hmûth*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1978, 250-260; R.W. KLEIN, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Fortress, Philadelphia 1979²; N.H. SNAITH, *The Image of God*, in «Expository Times» 91 (1/1979) 20; J.C.L. GIBSON, *Genesis*, T. & T. Clark, Edinburgh 1981, 86; W. JANZEN, *Still in*

sente negli scritti di alcuni Padri della Chiesa,⁵⁶ e nelle diverse tradizioni teologiche.⁵⁷

Certo, Dio nella propria essenza non può essere conosciuto dall'uomo,⁵⁸ però egli si è rivelato agli uomini come *Signore*, come sovrano; è lui solo che domina, anzi, è l'unico che veramente domina, è la sorgente di ogni dominio. Perciò l'essere «fatto a immagine di Dio» si esprime nel fatto che l'uomo, ambasciatore di Dio, partecipa a questo dominio «sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gen 1,27). La capacità e l'invito pressante di dominare sulla terra non costituiscono la *definizione* dell'immagine – essa fa riferimento in primo luogo all'ineffabile legame che esi-

the Image: Essays in Biblical Theology and Anthropology, Newton, Winnipeg 1982; C. DOHMEN, *Die Statue von Tell Feberije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie*, in «Biblische Notizen» 22 (1983) 91-106; E. NIELSEN, *Über die Auffassung von der Natur im Alten Testament*, in ID., *Law, History and Tradition. Selected Essays by Eduard Nielsen*, København, Copenhagen 1983, 40-58; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 90; B.W. ANDERSON, *Creation and Ecology*, in ID., *Creation in the Old Testament*, Fortress, Philadelphia 1984, 152-171; VOGELS, *The Human Person in the Image of God*, 196-198; C. DOHMEN, *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Hanstein, Bonn 1985, 282; J. GOLDINGAY, *The Bible and Sexuality*, in «Scottish Journal of Theology» 39 (2/1986) 175-188; WENHAM, *Genesis 1-15*, 30-32.

⁵⁶ Il legame tra «immagine di Dio» e dominio sulla terra si trova, ad esempio, in TERTULLIANO, *Adv. Prax.* 12,4; ORIGENE (cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*), BASILIO, *Hom. 10 in Hex.*; MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* 42. Scrive Basilio: «Dove c'è il potere di dominare, lì risiede l'immagine di Dio»: BASILIO, *Hom. I in orig. hom.* 8. Didimo dice: «Dio che ha fatto l'universo, che è guida e capo di tutte le cose... ha fatto l'uomo perché possa comandare sulle bestie selvagge, il gregge e gli uccelli che sono stati creati da lui. Che l'uomo sia immagine significa che partecipa del potere divino di comandare»: DIDIMO IL CIECO, *In Gen. I*, 26-28, 57. La stessa idea si trova in GREGORIO DI NISSA, *De opif. hom.* 4 e AGOSTINO, *De Gen. c. Manichaeos I*, 17, 28.

⁵⁷ I sociniani furono i primi nei tempi moderni a considerare le cose in questo modo: cf. F. SOCINUS, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, Typis Sebastiani Sternacii, Racoviae 1610, 93. Calvino era consapevole di questa interpretazione, però si è opposto ad essa: *Institutiones christianae* 1,15,4. A livello della teologia dogmatica contemporanea, von Balthasar spiega che l'uomo è costituito a immagine e somiglianza di Dio in quanto agisce come una *libertà finita*: cf. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 308-316.

⁵⁸ Sul tema dell'apofatismo si vedano gli Atti del recente Forum della «Pontificia Accademia di Teologia» del giugno 2021, pubblicati col titolo: *Si comprehendis non est Deus*, in «Path» 20 (1/2021) 257-421.

ste tra Dio e l'uomo – ma sono la sua conseguenza immediata.⁵⁹ Secondo il testo biblico, ogni uomo, fatto a immagine di Dio, ha ricevuto in nome di Dio un potere regale partecipato sulla creazione. È su questo punto dove si deve comprendere il senso delle parole «soggiogare» e «dominare», così importante nel contesto della riflessione teologica sull'ecologia, del rapporto tra l'uomo e il creato.

3.1. *Il senso del dominio umano sulla terra*

Gen 1,28 usa due termini per esprimere l'agire dell'uomo, fatto a immagine di Dio, nei confronti del creato:⁶⁰ «soggiogare» (*kābaš*), applicato alla terra in genere, e «dominare» (*rādāh*), applicato piuttosto agli esseri viventi, anche in Gen 1,26. Il primo termine indica un dominio assoluto, ottenuto per mezzo della forza (Gs 18,1), della guerra (Nm 32,22.29), della sottomissione dei popoli (2Sam 8,1) e degli schiavi (Ne 5,5). L'altra parola, *rādāh* («dominare»), nell'Antico Testamento si applica⁶¹ anche al dominio regale (Sal 72,8; 110,2; Is 14,6; Ez 34,4), oppure al processo di pigiatura dell'uva (Gl 4,13), e ha un senso simile a «pascolare». Però non basta fermarsi al senso immediato e letterale di questi due termini.

Genesi ci insegna che l'uomo è stato inviato a esercitare il dominio sulla terra accompagnato da una benedizione speciale (Gen 1,28). La benedizione divina secondo l'Antico Testamento si associa sempre alla vita, alla fertilità, alla fecondità, alla crescita, alla prosperità, al successo, in fin dei conti alle promesse messianiche.⁶² Perciò il compito dell'uomo, fatto a immagine di Dio, sarà sempre quello di consolidare e aumentare la vita sulla

⁵⁹ Cf. VOGELS, *The Human Person in the Image of God*, 197; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, Hodder and Stoughton, London 1974²; WILDBERGER, *Das Abbild Gottes*; BARR, *The Image of God*. Sul tema cf. anche JÓNSSON, *The Image of God*, 224, nota 40; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1990, 234ss.

⁶⁰ Westermann afferma che i due termini sono equivalenti: WESTERMANN, *Genesi*, 161.

⁶¹ Cf. H.-J. ZOBEL, *rādā*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2004, 330-336.

⁶² Cf. J. SCHARBERT, *brk* (ברך), in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1975, 279-308; H. RINGGREN - H. CAZELLES, *hll* (חלל), in BOTTERWECK - RINGGREN - FABRY (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, 404-413; C. WESTERMANN, *La benedizione nella Bibbia e nell'azione della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1997; M.Á. TÁBET, *Introducción al Antiguo Testamento. I: Pentateuco y libros históricos*, Palabra, Madrid 2008, 98s.

terra, e non la morte e la distruzione.⁶³ Inoltre, il fatto che l'uomo possa rapportarsi direttamente con Dio senza passare per le divinità intermedie presuppone un mondo ormai demitizzato.⁶⁴ Tutto ciò che esiste, senza eccezione, è stato creato da Dio, e l'uomo, solo l'uomo, è costituito ambasciatore divino nei suoi confronti, capace di dominare sulle altre creature. Non esiste nessuna terra che si possa chiamare «divina», né ci sono bestie divine, né stelle divine. Tutte sono creature, tutte subordinate all'uomo, e, tramite l'uomo, a Dio. Perciò si può dire che il mondo creato è interamente «mondano», oppure «secolare», cioè non divino. L'uomo, infatti, nel mondo è la creatura più eccelsa, l'unica fatta a immagine di Dio. «I cieli sono i cieli del Signore, ma ha dato la terra ai figli dell'uomo» (Sal 115,16). Anche in Gen 2 si parla del dominio dell'uomo sulla terra, con una terminologia diversa: «il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, *perché lo coltivasse e lo custodisse*» (Gen 2,15). Oltre a Genesi, alcuni altri testi parlano del dominio dell'uomo sulla terra sotto Dio (Sal 8 e Sir 17). Nelle parole dell'esegeta luterano Gerhard von Rad (1901-1971), «l'uomo è l'inviato di Dio, destinato a tutelare e diffonderne il dominio sulla terra».⁶⁵

Però ci sono un paio di osservazioni da fare: da una parte, per quanto riguarda i limiti che Dio pone al dominio dell'uomo sulla terra e, dall'altra, il senso profondo del dominio come adorazione del Creatore.

3.2. I limiti del dominio umano sulla terra

È chiaro che l'uomo non possiede un potere illimitato sulla creazione. Dio impone diverse restrizioni all'estensione del suo dominio. Cinque per lo meno.

– *Prima di tutto*, l'uomo non domina sul tempo e sulle stagioni, perché sarà la «luce maggiore» a governare il giorno, dice la Genesi, e la «luce minore» a regolare la notte, cioè il sole e la luna (Gen 1,14-18).

– *Secondo*. L'uomo non ha il potere sulla vita degli altri uomini (Gen 9,5s.), appunto perché, come lui, sono fatti a immagine di Dio. «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a im-

⁶³ Cf. VOGELS, *The Human Person in the Image of God*, 197.

⁶⁴ H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1994, 210s.

⁶⁵ G. VON RAD, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978, 70s.

immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (Gen 9,6). Come frutto della benedizione divina, il dominio esercitato dall'uomo deve contribuire alla preservazione della creazione sotto Dio nel pieno rispetto della vita umana. In fin dei conti, il dominio umano non è esclusivamente di tipo regale e assoluto, perché non si esercita sugli altri uomini, appunto perché sono stati fatti anche loro a immagine di Dio.

– *Terzo*. L'uomo ha la potestà di dominare sulle altre creature ed essa si esprime nel rispetto e nella paura che gli animali hanno nei suoi confronti. All'uomo Dio disse: «Il timore e il terrore di voi sia in tutti gli animali della terra e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono dati in vostro potere. Ogni essere che striscia e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe» (Gen 9,2-3). Secondo l'opera ebraica del primo secolo: *La vita di Adamo ed Eva*, mentre Eva e Set erano in viaggio, questi fu assalito da una belva ed Eva gridò: «Belva malvagia, non hai paura di assalire l'immagine di Dio?» (v. 13).

– *Quarto*. Dio limita l'agire umano sulla terra non permettendogli di mangiare dall'albero della vita (Gen 2,16).

– *Infine*, si può osservare che il *contenuto* o *ambito* del dominio da esercitare dall'uomo non è del tutto conosciuto, perché mentre non ci sono limiti al potere di Dio, l'uomo è limitato: «Del Signore è la terra e quanto contiene» (Sal 24,1).

3.3. Il senso profondo del dominio umano: l'adorazione

L'immagine di Dio nell'uomo esprime, in primo luogo, la capacità umana di stabilire delle relazioni con Dio del tutto singolari rispetto agli altri esseri creati. Il secondo racconto della creazione nel libro della Genesi lo conferma: la dignità dell'uomo rispetto a Dio si percepisce nell'intimità e nell'immediatezza tra Dio e l'uomo, come indica l'immagine di YHWH che passeggiava nel giardino «alla brezza del giorno» (Gen 3,8).

Tuttavia, il fatto che esista una peculiare intimità tra Dio e l'uomo non implica che l'uomo si situi allo stesso livello della divinità. L'uomo non è immagine di Dio, ma è *fatto a* immagine di Dio: dipende da lui in tutto, ha ricevuto l'esistenza. È destinato a dominare sulla terra, certamente, facendo però sempre e solo le veci di Dio. Perciò, in realtà, il primo dovere dell'uomo non è quello di dominare la terra, ma di *riconoscere* l'assoluta sovranità di

Dio, adorandolo, lodandolo.⁶⁶ Gen 1 è un testo sacerdotale, liturgico, in cui Dio viene lodato. In effetti, il popolo acclama: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31). Il secondo racconto della creazione (chiamato «jahvista») indica apertamente ciò che è implicito nell'intero testo sacerdotale, ovvero che l'uomo deve obbedire a Dio e a lui solo (Gen 3).

Nel suo studio sull'antropologia dell'Antico Testamento, Hans Walter Wolff (1911-1993) spiega che il destino dell'uomo sulla terra ha quattro aspetti: vivere nel mondo, amare il prossimo, dominare il creato e lodare Dio.⁶⁷ Il modo, complesso e profondo, con cui il dominio dell'uomo sul creato si integra con il suo dovere di offrire culto a Dio è espresso in un bel testo della liturgia romana della domenica. Esso fa vedere che il dominio esercitato dall'uomo sul mondo è sempre e solo un dominio *sotto Dio*, partecipazione alla sua sovranità, efficace e duraturo soltanto se esprime la lode di Dio e la completa sottomissione della creatura a lui, se in esso si proclama che solo Dio è Signore.

Tu hai creato il mondo nella varietà dei suoi elementi e hai disposto l'avvicinarsi dei tempi e delle stagioni. All'uomo, fatto a tua immagine, hai affidato le meraviglie dell'universo, perché, fedele interprete dei tuoi disegni, si prenda cura di tutto il creato, e *nelle tue opere glorifichi te*, per Cristo nostro Signore.⁶⁸

3.4. *Il cristiano partecipa alla signoria universale di Cristo*

La teologia di Paolo presenta Cristo come Signore che domina su tutto l'universo, in particolar modo a partire dalla sua risurrezione, la quale avviene come premio della sua fedeltà al Padre fino alla morte. Tutto è suo, ci insegnano Giovanni (Gv 1,11) e Paolo (1Cor 3,21-23) e alla fine dei tempi tutto sarà sottomesso al Padre tramite lui in modo visibile e tangibile. Come frutto della sua obbedienza e umiltà, ovvero della sua sottomissio-

⁶⁶ Così T.N.D. METTINGER, *Abbild oder Urbild? «Imago Dei» in traditionsgeschichtlicher Sicht*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 86 (4/1974) 411. Cf. anche P.-E. DION - D. FRAIKIN, *Ressemblance et Image de Dieu*, in H. CAZELLES - A. FEUILLET (edd.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. 10, Letouzey et Ané, Paris 1985, 366-414, 378s.

⁶⁷ Cf. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 284-292.

⁶⁸ *Prefazio delle domeniche del tempo ordinario V*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Fondazione di Religione dei Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020, 363.

ne incondizionata al Padre nella morte in croce, «Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: “Gesù Cristo è Signore!”, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,9-11). E nella prima lettera ai Corinzi si legge:

È necessario infatti che egli regni finché non *abbia posto* tutti *i nemici sotto i suoi piedi*. L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte [appunto, tramite la risurrezione finale], perché *ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi*. Però, quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccezionare colui che gli ha sottomesso ogni cosa [ovvero, il Padre]. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa, *perché Dio sia tutto in tutti* (1Cor 15,25-28).

Questo messaggio viene confermato anche nella lettera agli Ebrei, in una glossa al Sal 8, già citato:

Avendo sottomesso a lui tutte le cose, nulla ha lasciato che non gli fosse sottomesso. Al momento presente però non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa. Tuttavia quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto (Eb 2,8s.).

La stessa dottrina viene presentata anche nella solenne dichiarazione giovannea di Gesù durante l'ultima cena: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,31s.).

Alla domanda: cosa aggiunge l'appartenenza a Cristo al dominio sulla terra assegnato da Dio all'uomo, immagine sua, sin dal momento della creazione?, si possono fare tre osservazioni.

– *Prima*. Cristo, come salvatore nostro, ci libera dal peccato che, secondo il libro della Genesi (Gen 2-3), distolse l'uomo dal suo compito primordiale di dominare sulla terra sotto *Dio*, spingendolo, invece, a un dominio abusivo che non solo ha spezzato i legami di amore e fiducia che lo legavano con la divinità, ma ha anche introdotto il seme della morte e della discordia nel cosmo, nella società, nei rapporti umani e nel cuore dell'uomo stesso. La salvezza portata da Cristo ci riconcilia e ristabilisce nei credenti il potere originario di sottomettere le altre creature sottomettendosi a Dio.

– *Seconda*. In virtù dell'incorporazione a Cristo e del dono della grazia ricevuta con il battesimo, l'immagine di Dio nell'uomo si esprime, viene rafforzata e arriva alla sua pienezza, affinché l'uomo possa contribuire, come figlio di Dio in Cristo, all'instaurazione del regno di Cristo sulla terra tramite il lavoro e per mezzo di tutte le attività umane, per la gloria di Dio.

– *Terza*. Alla luce dell'incarnazione e della risurrezione, infine, il ruolo della corporeità umana acquista particolare importanza, come vedremo di seguito (al § 5).

4. L'uomo, immagine di Dio creato maschio e femmina

Gen 1,26-28 insegna che l'essere fatto «a immagine di Dio» fa riferimento diretto alla *distinzione tra i sessi* e alla *propagazione della specie umana*:

E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: *maschio e femmina li creò*. Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,26-28; cf. Gen 5,2).

Il teologo Karl Barth ha sottolineato che la manifestazione principale (che chiama «spiegazione definitiva»)⁶⁹ dell'immagine di Dio nell'uomo – del Dio Trino, comunità di persone – sta precisamente nella sua *socialità*, manifestata principalmente nella comunione d'amore tra uomo e donna.⁷⁰

L'enfasi e la priorità accordata da Barth a questa lettura del testo della Genesi è stata accolta da diversi autori,⁷¹ però non da tutti gli esegeti.⁷² Da

⁶⁹ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik III/1*, Zöllicon, Zürich 1958, 219.

⁷⁰ Come abbiamo già visto, Karl Barth sostiene che l'essere fatto a immagine di Dio fa riferimento al rapporto uomo-donna, e più in genere al carattere sociale dell'uomo di fronte al Dio Trinità: cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, Zöllicon, Zürich 1948, 242-381.

⁷¹ Cf., ad esempio, PH. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978; M.C. HOROWITZ, *The Image of God in Man - Is Woman Included?*, in «Harvard Theological Review» 72 (3-4/1979) 175-206; GOLDINGAY, *The Bible and Sexuality*. Secondo Phyllis Tribble, l'interpretazione di Barth è al massimo un «indizio interpretativo» e punto di partenza: TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 29. Cf. anche J.L. THOMPSON, *Creata ad imaginem Dei, licet secundo gradu. Woman as the Image of God according to John Calvin*, in «Harvard Theological Review» 81 (2/1988) 125-143.

⁷² Tra gli esegeti che non si sono lasciati convincere da questa posizione, cf. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis*; KÖHLER, *Die Grundstelle*. Cf. anche WENHAM, *Genesis 1-15*, 31.

una parte, è ovvio che la distinzione sessuale («maschio e femmina li creò») è strettamente legata alla benedizione divina da cui scaturisce la fecondità umana e la propagazione della specie. Dall'altra parte, però, la benedizione divina e l'invito pressante alla propagazione umana sono rivolti secondo Gen 1,21s. *anche* ai mostri marini e agli uccelli: «Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi... Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra"». Però è chiaro che questi animali *non* sono stati fatti «a immagine e somiglianza» di Dio, né destinati a dominare sulla terra. Quindi non si può postulare un'equivalenza *sic et simpliciter*, come fece Barth, tra l'immagine di Dio nell'uomo e «maschio e femmina li creò». Oltre a ciò, sarebbe strano che l'autore del testo sacerdotale, che difende sempre il mistero del Dio ineffabile e la sua trascendenza rispetto al creato (si veda, ad esempio, Is 40,12-31), abbia stabilito una somiglianza, seppur analoga, tra Dio e la società umana.⁷³ Forse ha ragione Wolfhart Pannenberg (1928-2014) quando dice che il testo ci lascia «concludere che uomo e donna sono in ugual misura immagine di Dio, non però che la loro somiglianza con Dio stia nella relazione fra i sessi».⁷⁴

4.1. «Maschio/femmina» e dominio sulla terra

Tuttavia, nell'espressione «maschio e femmina li creò», associata alla benedizione divina e al pressante invito divino di propagare la specie,

Ha la stessa opinione BIRD, «*Male and Female He Created Them*», 155. Phyllis A. Bird in questo studio conclude che la frase «maschio e femmina li creò... non dice nulla che collega Adam con Dio come referente dell'immagine... Fa riferimento solo alla benedizione della fertilità... Si ricorda al teologo-esegeta contemporaneo che la Bibbia non ha particolare interesse, non comprende le domande a cui è forzata a rispondere a partire dalle prospettive ed esperienze moderne», *ibid.*, 155. Si veda anche la critica alla posizione di Barth fatta da STAMM, *Die Imago-Lehre von Karl Barth*. E W. Pannenberg conclude: «Se poi, con Barth, si tendesse a concepire la relazione tra i sessi in stretta analogia con la relazione trinitaria di Padre-Figlio, bisognerebbe, sempre al suo seguito, ritenere fondata sulla subordinazione del Figlio al Padre anche una subordinazione della donna all'uomo»: PANNENBERG, *Teologia sistematica*, 2, 237.

⁷³ Cf. BIRD, «*Male and Female He Created Them*», 156. Qualche autore ha suggerito che l'espressione «maschio e femmina li creò», strettamente associata alla benedizione e all'invito di propagazione, appartiene alla struttura genealogica della fonte sacerdotale (P), ciò che collega la creazione con lo stabilimento del culto attraverso una genealogia di nomi tutti maschili.

⁷⁴ PANNENBERG, *Teologia sistematica*, 2, 236s.

si può trovare un'ulteriore conferma dell'insistenza del testo sul destino umano di dominare sul mondo creato. In effetti, affinché l'uomo possa esercitare il suo dominio sulla terra in tutta la sua estensione, è doverosa la propagazione della specie, frutto della benedizione divina e della distinzione e unione originaria tra l'uomo e la donna. La propagazione della specie si indirizza, quindi, verso il compito dato da Dio all'uomo di dominare sul mondo. Conclude Wolff: «La crescita dell'umanità e il dominio della terra e degli animali sono connessi fra di loro in maniera stretta».⁷⁵

4.2. *L'unione tra uomo e donna danneggiata dal peccato*

Nel terzo capitolo della Genesi si racconta la caduta dei nostri progenitori. Spinta dalla tentazione del serpente, la prima coppia non obbedisce più al mandato divino: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"» (Gen 3,2-3). La donna venne ingannata dal serpente, ci dice il testo, diede il frutto al marito e caddero tutti e due nel peccato, facendosi l'uno il complice dell'altro. Il rendersi conto della loro nudità e la volontà di nascondersi sono presentati dal testo come una manifestazione della vergogna di essere visti dopo il peccato, visti dall'altro, dal complice e soprattutto da Dio, il loro creatore e signore, che «passeggiava nel giardino alla brezza del giorno» (Gen 3,8). Dio chiama l'uomo nel giardino, cercandolo (Gen 3,9). E l'uomo, quando non può più nascondersi, tenta di scusarsi, addossando la colpa alla compagna: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (Gen 3,12).

In altre parole, la colpa viene riconosciuta ma spostata o trasferita. La donna, dono di Dio all'uomo, «osso delle mie ossa, carne della mia carne», viene incolpata: è diventata nella mente dell'uomo – attraverso il suo peccato – tentazione, problema e ferita, quindi minaccia per la sua vita. In fin dei conti, è Dio stesso a essere incolpato («la donna che *tu* hai posto»), perché il suo dono è giudicato inadeguato, per cui viene rifiutato. La donna, a sua volta, addossa la colpa al serpente, al mondo materiale inferiore all'uomo: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato» (Gen 3,13). Ne risulta che tutti e tre, l'uomo, la donna e il serpente, sono responsabili del peccato

⁷⁵ WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 209.

in modi diversi e vengono puniti. Per questa offesa originale, i nostri primi progenitori, e con essi l'umanità intera, perdono la loro primitiva familiarità e amicizia con Dio (Gen 3,14-19).

Specificamente la donna viene punita con il dolore del parto e con la sottomissione involontaria all'uomo. «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà» (Gen 3,16). In altre parole, quell'aspetto dell'originaria vocazione umana di dominare sulla terra che si esprime anche nella fecondità umana, viene intaccato dal dolore e dall'ambivalenza, viene presentato come un male. Nella donna viene mortificata la maternità vissuta con gioia e indipendenza.

Ma in cosa consiste il «dominio» («egli ti dominerà») che l'uomo esercita sulla donna come risultato del primo peccato? Dopo il peccato, l'unione tra uomo e donna rimane, certamente, e a livello oggettivo si orienta ancora verso il fine originario dell'esistenza umana, che è quello di dominare sulla terra attraverso la fecondità. Con il peccato, però, questo dominio non si svolge più in modo armonico, perché nell'unione tra uomo e donna – dice il testo – la donna tende a sottomettersi all'uomo, cercando in lui la sua forza, riconoscendo la propria debolezza; però più in profondità l'uomo tende ad approfittarsi di questa debolezza e a dominare non solo sul mondo creato, ma anche sulla donna, trattandola spesso come un oggetto, una cosa in più, una realtà inferiore, e non come una persona, un altro «io» («ossa delle mie ossa, carne della mia carne»). L'espressione della Genesi: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà», non è un precetto, non è una manifestazione esplicita della volontà di Dio, un aspetto immutabile della vita umana naturale. Si tratta piuttosto di una situazione vitale negativa che si verificherà di fatto tra uomo e donna, generazione dopo generazione, come frutto storico, contingente (e quindi superabile) del loro peccato. Inoltre, dal momento della caduta in poi, dice il testo, la donna non sarà più chiamata *'ishsha* («tratta da suo marito») ma *hawwah*, cioè «madre di tutti i viventi» (Gen 3,20). Da sposa e donna, dice la Genesi senza offrire ulteriori spiegazioni, essa diventa madre.

4.3. *La redenzione del rapporto uomo-donna da Cristo*

In realtà, il grande castigo del primo peccato sarà la perdita della familiarità con Dio: «Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden» (Gen 3,23).

Quando l'umanità considera Dio come suo nemico, la stessa relazione dell'uomo e della donna viene pervertita. Quando quest'ultima relazione è deteriorata, l'accesso al volto di Dio rischia, a sua volta, di essere compromesso.⁷⁶

Tuttavia, come indica lo stesso testo (Gen 3,15), Dio non abbandona completamente l'uomo; gli promette anzi un salvatore proprio nel momento massimo di disgrazia.

Però Cristo non solo perdona il peccato e ci redime dalle sue conseguenze. Rinnova i rapporti umani non soltanto con Dio ma anche con gli altri. È questo il senso del comandamento della carità che si trova al centro del Vangelo (Gv 13,23; 1Gv 2,7; 2Gv 5). Così in special modo in cui il Signore "restituisce" il legame coniugale come era proprio «da principio» (Mt 19,3-9).

5. L'uomo fatto a immagine di Dio in corpo e anima

Sir 17 spiega con forza e grande bellezza che la ragione per cui Dio ha fatto l'uomo a sua immagine, donandogli intelletto e sapienza, era precisamente per poter *dominare* sulla terra. Perciò, la contemplazione cristiana e l'attività intellettuale dell'uomo sono tutt'altro che incompatibili con il dominio che egli viene invitato a esercitare in tutta la sua attività, anche quella corporea e manuale; anzi, è *in base a queste facoltà e attività spirituali* che egli riesce a dominare su tutta la terra in un modo che supera completamente l'agire di qualsiasi altro essere creato. Dice il testo:

Il Signore... rivestì [l'uomo] di una forza pari alla sua e *a sua immagine li formò*. In ogni vivente infuse il timore dell'uomo, perché dominasse sulle bestie e sugli uccelli. *Ricevettero l'uso delle cinque opere del Signore, come sesta fu concessa loro in dono la ragione e come settima la parola, interpretate delle sue opere*. Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro per pensare. Li riempì di scienza e d'intelligenza e mostrò loro sia il bene che il male. Pose il timore di sé nei loro cuori, per mostrare loro la grandezza delle sue opere, e *permise loro di gloriarsi nei secoli delle sue meraviglie*. Loderanno il suo santo nome per narrare la grandezza delle sue opere. Pose davanti a loro la scienza e diede loro in eredità la legge della vita, *affinché*

⁷⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Sulla collaborazione dell'uomo e della donna* (31 maggio 2004), n. 7.

*riconoscessero che sono mortali coloro che ora esistono. Stabili con loro un'alleanza eterna e fece loro conoscere i suoi decreti (Sir 17,1.3-12).*⁷⁷

In questo testo denso e riassuntivo si osserva, tra l'altro, che la corporeità dell'uomo e il suo agire fisico nei confronti del mondo non sono separabili dalla sua intelligenza e volontà.⁷⁸ È chiaro non solo che il dominio sul mondo materiale esercitato dall'uomo, fatto a immagine di Dio, si esprime in un agire corporale corrispondente, ma anche che la medesima attività intellettuale umana richiede sempre il complemento materiale, ciò che Tommaso d'Aquino chiamava la *conversio ad phantasmata*. Per questo Tommaso ha affermato che l'anima unita al corpo è più vicina all'immagine di Dio nell'uomo di quando è separata dal corpo nella morte.⁷⁹ L'inclusione piena della corporeità umana nell'immagine di Dio è oggi una posizione esegetica consolidata, come abbiamo già visto. Così la riassume Gottlieb Söhngen (1892-1971): «Essendo la somiglianza dell'uomo nuovo con Dio somiglianza con Cristo, essa abbraccia tutto l'uomo, anche il suo corpo».⁸⁰

6. Conclusione

Possiamo fare la seguente osservazione finale: la cristologia del Nuovo Testamento ci fa vedere che l'immagine di Dio nell'uomo include tutti gli aspetti della vita dell'uomo, in particolare il suo rapporto con Dio e con gli altri, il suo impegno di esercitare un dominio da parte di Dio sul mondo, la distinzione uomo-donna e la sua piena corporeità.

⁷⁷ È probabile che le espressioni del Siracide in corsivo «Ricevettero l'uso... sue opere» (v. 4), «permise loro... meraviglie» (v. 7) e «affinché... ora esistono» (v. 9), siano delle glosse di origine stoica.

⁷⁸ In modo particolare Giustino e molti dei Padri apologeti insistono che l'uomo *intero* è fatto «a immagine e somiglianza di Dio», e questo diventa espressione quindi della sua corporeità: GIUSTINO, *De Res.*, 7. Su Giustino, cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de san Justino: Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 1988.

⁷⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 5, a. 10 ad 5.

⁸⁰ SÖHNGEN, *Die biblische Lehre*, 63.

TEOLOGIA DAL POPOLO E PER IL POPOLO

GIACOMO CANOBBIO

PATH 21 (2022) 475-499

1. Premessa

La teologia statutariamente è *intellectus fidei*. In questa espressione si stabilisce una relazione tra un dato (*fides*) e un atto (*intellectus*). In ambedue i termini è però incluso un soggetto: se *fides* non è intesa anzitutto come contenuto veritativo, bensì come adesione a Dio che si rivela, non è difficile capire che si tratta di un soggetto anzitutto collettivo dentro il quale e grazie al quale il soggetto individuale si pone; la fede è sempre della Chiesa, qui da intendere come soggetto credente dal quale viene la fede intesa come contenuto.¹

La dinamica riscontrabile nella tradizione biblica è appunto questa: un popolo si percepisce destinatario della rivelazione di Dio, la cui figura, che può essere solo storica, coincide con l'espressione letteraria che il popolo le dà, in dipendenza dalla percezione, culturalmente determinata, che esso ha della relazione resa possibile dal volgersi fondativo di Dio. Sicché, nel momento costitutivo non c'è prima la *fides* come contenuto e poi il popolo che vi aderisce; si riscontra piuttosto il contrario: prima c'è il popolo e poi la *fides* (*quae*).

¹ Vale la pena ricordare il dialogo introduttivo al rito antico del battesimo quando il celebrante domandava: «Quid petis ab Ecclesia Dei?», e il padrino rispondeva: «Fidem»; e di seguito il celebrante: «Fides, quid tibi praestat?», e il padrino rispondeva: «Vitam aeternam». Il fatto che si chiedesse la *fides* lascia intendere che è la Chiesa a trasmettere la fede, ovviamente intesa come contenuto che rende possibile l'atto.

Questa notazione permette di capire perché ancora nel Nuovo Testamento si diano plurali formulazioni della *fides* in corrispondenza delle plurime esperienze delle comunità cristiane.² Il soggetto popolo, che ha dato figura alla *fides*, di questa vive e si preoccupa di comprenderne e mostrarne il senso in sempre nuovi contesti che rimodellano anche lo stesso popolo; in forma sintetica si potrebbe dire: il dilatarsi del popolo (di Dio), grazie alla missione, implica una dilatazione della comprensione della *fides* e quindi della sua formulazione. La necessità di non perdere l'originaria molteplice formulazione sta all'origine della costituzione del canone, come regola di verifica – tuttavia sempre aperta all'interpretazione – della conformità delle nuove esperienze e formulazioni alla rivelazione.

Nel processo di comprensione occupa un ruolo particolare la teologia, che non è però l'unica forma di interpretazione della *fides*: a essa spetta il compito "critico", cioè finalizzato a cogliere e spiegare le ragioni della *fides*, oltre che a mostrarne il senso per l'esistenza umana. L'interpretazione esistenziale non sempre è in grado di mostrare le ragioni; ciò non toglie che essa sia effettivamente manifestazione del valore della *fides* per l'esistenza umana. Questa interpretazione, come del resto quella "critica", si attua sempre in un contesto e, quindi, è sempre penultima, aperta a nuove interpretazioni. Sicché il popolo (di Dio) nel corso del tempo si arricchisce di sempre nuove ricchezze: diventa gradualmente cattolico, secondo la figura proposta da *Lumen gentium*.³ Di conseguenza, a differenza di quanto si tendeva a pensare nell'epoca neoscolastica, non c'è una *theologia perennis*; si dà piuttosto una pluralità di teologie. Del resto, la storia della teologia ha mostrato che non risponde al dato effettivo sostenere che c'è sempre stata un'unica teologia: il pluralismo teologico, pur attuato in contesti culturali simili, è sempre esistito. Il Nuovo Testamento, e ancora prima l'Antico Testamento, lo attesta in forma indiscutibile. In tale senso le affermazioni del Vaticano II⁴ potevano apparire novità solo per quanti ritenevano che la teologia dovesse essere unica per tutti i contesti culturali. Il Vaticano II,

² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980; COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité e diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, LEV, Città del Vaticano 1989.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 13.

⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 22; Id., Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 62.

assumendo la visione di cultura in senso antropologico e riconoscendo, pur in forma germinale, la realizzazione locale della Chiesa e quindi la pluralità di Chiese, ha riconosciuto e promosso la pluralità di teologie. Il fenomeno si è dilatato a dismisura nei decenni successivi al Concilio, in corrispondenza al graduale riconoscimento della soggettualità delle Chiese locali e alla necessità di attuare un'evangelizzazione inculturata.

Tenendo conto di queste sintetiche considerazioni non appare difficile sostenere che la teologia nasce dal popolo – meglio sarebbe dire dall'esperienza di fede di un popolo – ed è finalizzata ad aiutare il popolo a comprendere criticamente la fede che vive.

La descrizione della Chiesa come popolo di Dio appare come il vero portato ecclesiologicalo del Vaticano II. L'affermazione potrebbe apparire non corrispondente alla *koiné* teologica, che, prima in nome dell'antigiuridismo frettoloso dei primi tempi postconciliari,⁵ poi in seguito al Sinodo del 1985, nella cui relazione finale si era scritto che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»,⁶ ha assunto in forma privilegiata la nozione di comunione per descrivere la Chiesa, dimenticando che alla nozione di «popolo di Dio» la *Lumen gentium* aveva dedicato l'intero secondo capitolo.⁷

⁵ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, EDB, Bologna 1975.

⁶ SINODO DEI VESCOVI, Relazione finale *La Chiesa, nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo pe la salvezza del mondo* (7 dicembre 1985), C.1, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, EDB, Bologna 1988² (EV), n. 1800.

⁷ Cf. G. COLOMBO, «Popolo di Dio» e «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare, in «Teologia» 10 (1985) 97-169. Si tratta di un testo in preparazione alla discussione nella «Commissione Teologica Internazionale» (CTI) sul tema della Chiesa: *Temi scelti di ecclesiologia* (7 ottobre 1985) (EV 9, 1672-1765); tra i temi c'è il concetto di «popolo di Dio», che, secondo la presentazione che al Documento finale fa Joseph Ratzinger nella *Prefazione*, «è diventato nel frattempo una di quelle parole ad effetto, che vanno in giro con un contenuto sovente molto esagerato [*effecta est interea communis enuntiatio cuius momentum saepe inflatum est*]» e ha quindi bisogno di essere precisato (EV 9, 1669); il documento della CTI dedica il § 2.2 (EV 9, 1685-1687) a questa precisazione e dedica poi ampio spazio a illustrare la Chiesa come soggetto storico (EV 9, 1691-1698) che ha il compito di portare il Vangelo alle culture mediante un processo di inculturazione (EV 9, 1699-1709). Per una rassegna del dibattito nei decenni successivi al Vaticano II, cf. G. MAZZILLO, *Chiesa come «Popolo di Dio» o Chiesa come «comunione»?», in M. VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 47-62.*

2. La recezione della nozione di popolo di Dio nell'ecclesiologia latino-americana

È comunemente riconosciuto che la recezione creativa del Vaticano II da parte dell'episcopato e della teologia dell'America Latina ha preso avvio alla seconda Conferenza della Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi (CELAM) a Medellín nel 1968. Alcuni vescovi latinoamericani avevano avuto parte attiva durante l'elaborazione dei documenti conciliari. Tornati nelle loro sedi avevano avvertito subito la necessità di "tradurre" per i popoli di quel subcontinente gli insegnamenti del Concilio.⁸ Il tema scelto per la Conferenza era: *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II*. Nell'*Introduzione* al «Documento finale»⁹ si prefigura un tema che accompagnerà soprattutto i primi momenti della Teologia della liberazione, cioè l'assunzione del processo di liberazione attuato da Dio nei confronti del suo popolo Israele in dissolvenza con il processo di liberazione del nuovo popolo di Dio in America Latina:

Così come Israele, l'antico popolo, sperimentava la presenza salvatrice di Dio, allorché lo liberava dall'oppressione d'Egitto, gli faceva attraversare il mare e lo conduceva verso la terra promessa, così anche noi, nuovo popolo di Dio, non possiamo non avvertire il suo passo che salva, quando avviene «il vero sviluppo che costituisce per ciascuno e per tutti il passaggio da condizione di vita meno umane a condizione di vita più umane».¹⁰

Già l'impostazione del Documento, che pone in primo piano la promozione umana e segue la metodologia proveniente dalla «Jeunesse Ouvrière Chrétienne»: vedere, giudicare, agire, fa comprendere che i vescovi e i te-

⁸ Per una breve presentazione della preparazione e dello svolgimento della Conferenza di Medellín, cf. H. DUSSEL, *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Queriniana, Brescia 1992, 223-230.

⁹ Henrique Dussel considera il documento di Medellín quello più importante della Chiesa latinoamericana e vi vede lo stesso spirito che ha animato il terzo Concilio provinciale di Lima (1582-1583): «Se il III Concilio limegno fu il "Concilio di Trento americano", con una teologia e una pastorale tridentina, la II Conferenza generale di Medellín è il "Vaticano II americano", con una Teologia della liberazione e una pastorale missionarie» (*ibid.*, 229).

¹⁰ *Medellín. Documenti. La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 1969, *Introduzione*, n. 6, 11; le ultime righe della citazione sono riprese da PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), n. 21.

ologi dell'America Latina sono consapevoli della necessità di intraprendere nuovi percorsi di evangelizzazione e di pensare la teologia a partire dalla pastorale.

Tra i nuovi percorsi occupa un posto privilegiato la valorizzazione della religiosità popolare, che diventerà un tema pervasivo nei decenni successivi, a partire da una convinzione:

La fede e, di conseguenza, la Chiesa nascono e crescono in una *religiosità* culturalmente diversificata dei singoli popoli, fede che, anche se imperfetta, può trovarsi anche nelle classi culturalmente più basse.¹¹

Questa affermazione, avvalorata da riferimenti al Vaticano II, diventerà un *topos* del magistero episcopale e della teologia latinoamericani, e verrà sviluppato soprattutto dalla teologia argentina. In effetti, alcuni mesi dopo Medellín, l'episcopato argentino riunitosi a San Miguel dal 21 al 26 aprile 1969 rilascerà una Dichiarazione nella quale, rileggendo Medellín, si tracciano le linee pastorali per le Chiese in Argentina, ponendo l'accento su una pastorale che faccia leva sulla religiosità popolare. Di questa Dichiarazione meritano essere ripresi alcuni passaggi.

Para expresar y realizar en la debida forma aquella comunión, la Iglesia encarnada en el pueblo debe asumir y fomentar todas las capacidades, riquezas y costumbres de ese pueblo, en lo que tienen de bueno. [...] Que la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica *desde la perspectiva del pueblo* y de sus intereses, pues por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que «está vinculada íntimamente a la historia de la salvación», los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan. Que por tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, *desde el pueblo mismo*.¹²

Alla stesura della Dichiarazione aveva dato notevole contributo Lucio Gera (1924-2012), che aveva partecipato a Medellín e aveva dato un apporto rilevante alla stesura dell'*Introduzione* al Documento, oltre che alla pre-

¹¹ Medellín. *Documenti*, «Evangelizzazione e crescita della fede», c. 6.II, 63.

¹² *Documento de San Miguel: Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, VI, 1. 4-5 (corsivo mio), cf. <https://www.familiasecunacional.org.ar/wp-content/uploads/2017/08/1969-ConclusionesMedellin.pdf> (26.9.2022).

parazione del messaggio ai popoli. Gera era membro della «Commissione Episcopale per la Pastorale» (COEPAL), costituita dai vescovi argentini dopo il Vaticano II e operativa del 1966 al 1973.

Da questa Commissione prende avvio la «teologia del popolo», una delle correnti della Teologia della liberazione, stando alla catalogazione stabilita da Juan Carlos Scannone (1931-2019) e ormai diventata *recepta*.¹³ La denominazione «teologia del popolo» viene da Juan Luis Segundo (1925-1996), che la vede legata, non senza ragioni, al movimento peronista,¹⁴ ed è ormai pacificamente accettata per caratterizzare un filone della teologia argentina.¹⁵ Si tratta di una teologia contestuale «che nasce da una realtà storica concreta, come riflessione che cerca di discernere i segni di Dio nei tempi del Paese».¹⁶

La denominazione potrebbe, tuttavia, essere deviante, come se indicasse una teologia del genitivo, finalizzata a illustrare teologicamente il popolo. In verità, come si notava sopra citando la *Dichiarazione di San Miguel*, è

¹³ Cf. J.C. SCANNONE, *La Teologia della liberazione. Caratterizzazione, correnti, tappe*, in K.H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 393-424. Scannone individua quattro correnti: (a) teologia a partire dalla prassi pastorale della Chiesa; (b) teologia a partire dalla prassi di gruppi rivoluzionari; (c) teologia a partire dalla prassi storica; (d) teologia a partire dalla prassi dei popoli latinoamericani (cf. *ibid.*, 406-415).

¹⁴ Cf. J.L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976, 311; Segundo non registra questa teologia solo in Argentina; cita infatti un passaggio di Frei Betto [Carlos Alberto Libânio Christo] che opera in Brasile: «La funzione del teologo è sistematizzare la riflessione critica *che cosa fa il popolo* della sua prassi alla luce della fede. Ciò che nel primo è sempre razionale, nel secondo, il popolo, è sapienza. Il teologo aiuta il popolo a scoprire la dimensione liberatrice della propria fede, di quella fede che è vissuta nell'abbondanza dei doni dello Spirito e il cui discernimento permette al *popolo* di scrutare i disegni di Dio nei fatti della vita» (FREI BETTO, *Deus è o ultimo dos homens*, in L. BOFF [ed.], *Experimentar Deus hoje*, Vozes, Petrópolis 1974, 12: cit. da SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, 311, nota 32). Segundo si pone in atteggiamento critico nei confronti di una teologia al servizio del popolo che non introduca processi di trasformazione liberatrice nel popolo stesso (cf. SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, c. VII, 243-273). Il legame con il movimento peronista è confermato da V.R. AZCUY, *Génesis, fundamentos y futuro de la teología argentina del pueblo. Introducción*, in L. GERA, *La teología argentina del pueblo*, Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2015, 36: «El concepto de "pueblo" – utilizado por la teología que lleva su nombre – se enraiza en la experiencia histórica del peronismo en el contexto argentino».

¹⁵ Cf. J.C. SCANNONE, *La teologia argentina del popolo e della cultura*, in ID., *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019, 11-30; AZCUY, *Génesis, fundamentos y futuro*, 9-49.

¹⁶ AZCUY, *Génesis, fundamentos y futuro*, 13.

da intendere come teologia *dal* popolo.¹⁷ Ciò comporta capire che cosa s'intenda con il termine «popolo». In linea generale si vede in questa categoria un soggetto storico composto dai poveri e dagli oppressi, che costituiscono la maggioranza delle persone in America Latina. Sicché quando si utilizza in ambito ecclesiologicalo la categoria «popolo di Dio», che la *Lumen gentium*, come abbiamo accennato sopra, rimette in auge nella descrizione della Chiesa, la comprensione sociologica di «popolo» diventa dominante, almeno di primo acchito rispetto alla specificazione «di Dio», benché si cerchi di precisare che, stante l'attenzione particolare di Dio per i poveri, il significato sociologico è già teologico.

In forma sintetica si può rilevare che «popolo di Dio» nell'ecclesiologia della teologia latinoamericana della liberazione non costituisce il punto di partenza per descrivere l'esperienza ecclesiale, bensì il punto di arrivo o, meglio, lo svelamento dell'identità teologica del popolo. Sintomatico, al riguardo, appare quanto scrive Álvaro Quiroz Magaña:

Si può dire che l'esperienza latinoamericana della *lotta per la liberazione è vissuta sotto il segno di ciò che è autenticamente popolare*. In essa si tratta che ciò che non è popolo – a causa dell'oppressione, della privazione, della alienazione – *diventi popolo* riappropriandosi di quanto gli è stato rubato, al fine di raggiungere la sua genuina umanità. Dal punto di vista credente, in questa esperienza *accade continuamente la convocazione del popolo di Dio* portata a compimento dalla parola efficace del vangelo di salvezza [...] *solo essendo e diventando popolo la Chiesa in A.L. potrà essere autentico popolo di Dio*.¹⁸

E ciò in obbedienza alla parola di Dio che in America Latina la convoca al processo di liberazione.¹⁹

¹⁷ La preposizione «dal» è un *topos* nella riflessione teologica latinoamericana e più in generale nelle teologie contestuali. Si tratta di un'opzione metodologica usata anche per leggere il Vaticano II; in Argentina la COEPAL si prefiggeva, appunto, questo intento: pensare il Vaticano II a partire (*desde*) dall'Argentina: cf. *ibid.*, 32.

¹⁸ Á. QUIROZ MAGAÑA, *La ecclesiología en la teología de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1983, 153-154 (corsivo dell'autore). Nella nota 2 di p. 153 completa però quanto qui citato: «Si è potuto dire non solo che la Chiesa nasce dal popolo che si libera, ma che lo stesso popolo nasce dalla vita rinnovata della Chiesa». Un'illustrazione dell'interpretazione di «popolo di Dio» nell'ecclesiologia della Teologia della liberazione si ha qui alle pp. 153-189.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 175.

3. Popolo: una categoria equivoca

I termini possono diventare equivoci quando, introdotti in teologia, portano in sé significati che assumono in altri ambiti del sapere. Nella teologia latinoamericana sono due i filoni interpretativi del termine «popolo» e *quindi* di «popolo di Dio»: ²⁰ quello prevalente nella teologia brasiliana, dove ha assonanze marxiste, e tende a significare la classe popolare in contrapposizione alla classe dominante, e quello prevalente nella teologia argentina, nella quale ha un significato più storico-culturale. Prendiamo avvio dal primo perché è quello che presenta maggiormente aspetti critici.

La lettura della realtà comporta sempre l'inserimento di questa in un orizzonte globale di comprensione, che la fa "essere" diversa in dipendenza dall'orizzonte di comprensione in cui è posta. Questa notazione metodologica attraversa la rilettura della categoria «popolo di Dio» da parte dell'ecclesiologia della Teologia della liberazione.

3.1. *Popolo come classe*

In Brasile, e almeno in parte in Salvador, è prevalso l'orizzonte di comprensione di matrice neo-marxista, ²¹ che ha portato a leggere la condizione dei popoli latinoamericani secondo lo schema delle classi sociali. In questa prospettiva «popolo» è la classe popolare in contrapposizione ai capi, intesi in genere come dominatori. Sicché il processo di liberazione comporta la lotta di classe. ²² Il trasferimento in ambito ecclesiologico di questa con-

²⁰ Nel «quindi» si evidenzia un'istanza presente nell'ecclesiologia della Teologia della liberazione: non si può comprendere allo stesso modo la Chiesa come «popolo di Dio» nel primo mondo, in un «paese di missione» e in America Latina, che è un insieme di paesi sfruttati e credenti: cf. QUIROZ MAGAÑA, *La ecclesiología*, 158 e anche a p. 166, dove si scrive che «in A. L. la Chiesa deve configurarsi come la Chiesa dei poveri e degli oppressi, come Chiesa del popolo, per essere effettivamente popolo di Dio». Il luogo a partire dal quale si interpreta e si realizza l'esperienza di fede determina il risultato dell'interpretazione e della realizzazione: cf. I. ELLACURÍA, *La Chiesa che nasce dal popolo mediante lo Spirito*, in ID., *Conversione della Chiesa al regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, 71.

²¹ A questo riguardo si deve prestare attenzione anzitutto all'opera di C. BOFF, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Vozes, Petropolis 1982.

²² Nella prima edizione della sua opera: G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972 (or. 1971) dedicava alcune pagine (272-280) alla lotta di classe in rapporto all'amore universale; nell'ed. del 1988 (tr. it. 1992, 314-323) non si parla più di lotta di classe, bensì di conflitto sociale.

cezione ha come conseguenza una reinterpretazione della descrizione della Chiesa come popolo di Dio. Se ne può trovare un esempio nella riflessione di Leonardo Boff, secondo cui la categoria «popolo» è da intendere come indicante

il popolo-classe subalterna, che si definisce per il suo trovarsi escluso dalla partecipazione e ridotto a un processo di massificazione. [...] Questo popolo si fa popolo di Dio a misura che formando delle comunità di battezzati, di fede speranza e carità, animati dal messaggio di assoluta fraternità di Gesù Cristo, si propone storicamente di concretare un popolo di persone libere, fraterne e partecipanti. Questa realtà storica non è solo il prodotto di un processo sociale simmetrico, ma teologicamente significa la partecipazione e la preparazione del regno di Dio e del popolo di Dio escatologico. Le comunità di base sono questo popolo in cammino: la loro esistenza lancia una sfida alla gerarchia, che ha monopolizzato nelle sue mani tutto il potere sacro.²³

Sullo sfondo si vede chiaramente la preoccupazione di non mistificare la realtà, che è conflittuale e che può essere compresa soltanto mediante categorie di matrice marxista.²⁴ Queste servono a impedire una lettura ideologica tipica di quanti identificano il popolo con la nazione, occultando il fatto che nel popolo nazione ci sono gruppi umani differenti, oppressi e oppressori. Il popolo sono i proletari, quelli che non hanno potere decisionale perché non hanno potere politico-economico e quindi anche culturale. Va precisato però che «popolo» non è semplicemente la massa popolare; è piuttosto il gruppo di coloro che prendono coscienza della loro situazione e lottano per la liberazione.

²³ L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1983, 198-199; cf. anche ID., *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978; non diversa è la posizione di J. SOBRINO, *A Igreja dos pobres resurreição da verdadeira Igreja*, in ID., *Resurreição da verdadeira Igreja*, Loyola, São Paulo 1982, 93-133, dove a p. 102 si arriva a scrivere: «Lo Spirito di Gesù è nei poveri e a partire da essi ri-crea la totalità della Chiesa».

²⁴ Per un'illustrazione della necessità di questa lettura, cf. BOFF, *Teologia e prática*, 122-126: nella scelta di una teoria sociale come mediazione socio-analitica in vista di un'opzione etica, si deve procedere, pur nella consapevolezza del rischio che si corre, tenendo conto dell'opzione già compiuta dalle comunità in nome della fede cristiana: «Soffrendo e lottando a fianco dei non cristiani e dei sociologi più avveduti, questi cristiani hanno scelto risolutamente una lettura conflittuale della loro realtà» (*ibid.*, 125).

Il trasferimento in ambito ecclesiologicalo di questa preoccupazione avviene mediante un'identificazione del «popolo di Dio» con il popolo degli oppressi, cioè con coloro che nella Chiesa non hanno potere e sono sottomessi alle decisioni delle élites ecclesiastiche, ma avendo preso coscienza della loro identità di popolo di Dio, da lui scelto, come già Israele schiavo in Egitto e poi in esilio, lottano per la propria liberazione.²⁵ La Chiesa che nasce dal basso, dagli emarginati di questo mondo, ripropone la storia del popolo di Dio. Nel processo di liberazione il popolo di Dio si fa, tuttavia non in senso «pelagiano», bensì per la grazia che produce conversione: questa è frutto della parola di Dio accolta, che genera cammini di liberazione e in essi di una nuova coscienza di essere Chiesa, non solo *per* i poveri, ma *dei* poveri o anche *dai* (*desde*) poveri. Il cambio di preposizione denota che i poveri non sono semplicemente i destinatari dell'attenzione della Chiesa, bensì il fulcro del costituirsi storico della Chiesa, «il canale strutturale del dono dello Spirito».²⁶

Da questa coscienza nasce poi un nuovo linguaggio, capace di riformulare espressioni teologiche venute dalla tradizione. Tra queste occupa un posto rilevante l'espressione «la Chiesa nasce dal popolo», con la quale non si vuol dire che la Chiesa prende avvio oggi dal popolo, quasi non provenga da Gesù Cristo e dallo Spirito da lui donato, bensì che dall'esperienza del popolo generata dalla grazia la Chiesa come popolo di Dio accade in una forma nuova. La Chiesa, infatti, non è costituita una volta per tutte, ma si forma continuamente nel corso del tempo obbedendo alla volontà del suo Signore in un contesto storico, che in America Latina è segnato da oppressione e quindi da ciò che è contrario al regno di Dio, che è la causa di Dio stesso e di Gesù. In altri termini, l'azione dello Spirito che dà origine alla Chiesa non è relegata nel passato storico: è presente oggi e fa sorgere oggi una Chiesa che si pone alla sequela del Gesù, che ha operato per la libera-

²⁵ Nei confronti dell'enfasi posta sul parallelo tra la liberazione d'Israele e i processi di liberazione in America Latina si è avanzata la critica di scarsa pertinenza: cf. H. SCHÜRMAN, *Salvación escatológica y responsabilidad profana*, in COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, BAC, Madrid 1978, 42-80, spec. 64-67.

²⁶ QUIROZ MAGAÑA, *La ecclesiología*, 185. «Lo Spirito di Gesù è presente nei poveri e a partire da essi ri-crea la totalità della Chiesa. Se questa verità fosse compresa in tutta la sua profondità e in una prospettiva autenticamente trinitaria, si direbbe che la storia di Dio passa indefettibilmente mediante i poveri, che lo Spirito di Gesù assume carne storica nei poveri e che a partire da essi si vede la direzione che la storia secondo Dio deve prendere» (SOBRINO, *A Igreja dos pobres*, 102).

zione dei poveri, come Dio aveva operato per liberare il suo popolo dalla schiavitù egiziana.

Non è difficile cogliere che «popolo di Dio» non è più inteso nel senso utilizzato da *Lumen gentium*.²⁷ Si vede piuttosto una sintonia, pur senza le assonanze di matrice marxista, con la concezione preconiziata di «popolo di Dio», che notoriamente era stata superata nel processo di redazione della Costituzione sulla Chiesa. Con ciò non si vuole negare valore ai ministeri, ma questi sono pensati come espressione della comunità anziché come mediazione tra Cristo e la comunità stessa.²⁸

Nei confronti di questa visione, allusivamente richiamata, si è rivolta la notazione critica di papa Giovanni Paolo II nel discorso inaugurale della terza Conferenza del CELAM a Puebla il 28 gennaio 1979. In esso il Papa si preoccupa di precisare alcune verità, tra le quali alcune riguardo alla Chiesa. Per quanto attiene al nostro tema, rivolgendosi ai vescovi, riconosciuti maestri della verità, così si esprimeva:

Si ingenera, in alcuni casi, un atteggiamento di sfiducia verso la Chiesa «istituzionale» o «ufficiale», qualificata come alienante, e alla quale si opporrebbe un'altra Chiesa «popolare», «che nasce dal popolo» e si concretizza nei poveri. Queste posizioni potrebbero implicare in gradi differenti, non sempre facili da precisare, noti condizionamenti ideologici.²⁹

²⁷ Jon Sobrino lo dichiara espressamente: cf. SOBRINO, *A Igreja dos pobres*, 100.

²⁸ Non è difficile vedere in questa prospettiva un'eco del mutamento segnalato dalla «teologia dei ministeri», che aveva trovato in Yves Marie Congar (1904-1995) un'elaborazione alla quale si è fatto riferimento in genere nella riflessione ecclesiological: cf. Y.M. CONGAR, *Il mio itinerario nella teologia del laicato e dei ministeri*, in ID., *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1973, 9-28.

²⁹ S.S. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural*, I,8, in III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid 1979, 14. Nel «Documento finale» di Puebla si riprende questa osservazione critica, cercando di precisare che cosa si debba intendere con «Chiesa popolare»: «Se viene intesa come una Chiesa che cerca di incarnarsi nei ceti popolari del continente e che, nello stesso tempo, sorge dalla risposta di fede che questi raggruppamenti danno al Signore, allora si evita il primo ostacolo: l'apparente negazione di una verità fondamentale e cioè che la Chiesa nasce sempre da un'iniziativa "dall'alto": dallo Spirito che la suscita e dal Signore che la convoca. Però il termine appare poco adeguato. Tuttavia la "Chiesa popolare" appare come distinta dall'"altra", che è identificata con la Chiesa "ufficiale" o "istituzionale" e che viene accusata di essere "alienante". Ciò implicherebbe una divisione nella Chiesa e un'inaccettabile negazione della funzione della gerarchia. Tali posizioni – secondo Giovanni Paolo II – potrebbero essere ispirate da "noti condizionamenti ideologici"» (n. 263, *ibid.*, 136).

La notazione critica verrà ripresa ed esplicitata dall'Istruzione *Libertatis nuntius* a proposito dell'*Interpretazione «teologica» di questo nucleo*:

Un'analogia osservazione si deve fare a proposito dell'espressione *Chiesa del popolo*. Dal punto di vista pastorale, si possono intendere con essa i destinatari prioritari dell'evangelizzazione, coloro verso i quali, per la loro condizione, si rivolge innanzi tutto l'amore pastorale della Chiesa. Ci si può anche riferire alla Chiesa come «popolo di Dio», cioè come popolo della nuova alleanza stipulata nel Cristo. Ma le «teologie della liberazione», di cui stiamo parlando, per *Chiesa del popolo* intendono una Chiesa di classe, la Chiesa del popolo oppresso che occorre «coscientizzare» in vista della lotta liberatrice organizzata. Per alcuni il popolo così inteso diventa perfino oggetto della fede. Da una simile concezione della Chiesa del popolo si sviluppa una critica delle stesse strutture della Chiesa. Non si tratta soltanto di una correzione fraterna nei confronti dei pastori della Chiesa, il cui comportamento non riflette lo spirito evangelico di servizio e si attiene a espressioni anacronistiche di autorità che scandalizzano i poveri. È anche messa in causa la *struttura sacramentale e gerarchica della Chiesa*, quale l'ha voluta il Signore stesso. Nella gerarchia e nel magistero si denunciano i rappresentanti effettivi della classe dominante che è necessario combattere. Dal punto di vista teologico, questa posizione sta a dire che il popolo è la sorgente dei ministeri e che esso può, dunque, scegliersi i propri ministri, in base alle necessità della sua storica missione rivoluzionaria.³⁰

Non si può dimenticare che l'Istruzione non intende stigmatizzare tutti gli orientamenti della Teologia della liberazione: è diretta ad alcune forme di essa; quindi non vuole negare il valore della visione ecclesiologicala che pensa il popolo come soggetto della vita ecclesiale. Ciò vale soprattutto per la comprensione argentina di popolo.

3.2. *Popolo come soggetto collettivo*

Si è già detto, riprendendo la catalogazione di J.C. Scannone, che anche la teologia del popolo appartiene all'arcipelago della Teologia della liberazione. Va però osservato che essa «le dà un tono meno teso verso la dialettica economico-sociale rispetto ad altri Paesi dell'America Latina».³¹

³⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntio* (6 agosto 1984), IX, 11-13, in EV 9, 950-952.

³¹ P. GILBERT, *Juan Carlos Scannone e la teologia del popolo*, in «La Civiltà Cattolica» 171(2020-2021), q. 4092, 593.

Coerentemente, l'ecclesiologia argentina del popolo ha superato il giuridismo, denunciato anche dal *main stream* della Teologia della liberazione, oltre che più in generale dalla teologia postconciliare, senza cadere nelle contrapposizioni di un Chiesa popolare classista, che assume «popolo» in senso classista, cioè le classi oppresse in opposizione dialettica a quelle oppressive. In questa visione, infatti, si corre un duplice rischio: (a) di considerarsi prima popolo per diventare popolo di Dio; (b) di trasferire le opposizioni di classe nella relazione storica tra gerarchia e laici (soprattutto i poveri) nella Chiesa. Nella concezione argentina c'è maggiore analogia tra popolo e popolo di Dio; infatti

accentua e rivaluta aspetti della rivelazione storicamente più rilevanti, come sono il luogo dei poveri nel popolo di Dio, il compito dell'autorità in esso come servizio e l'affermazione di una pratica effettiva di partecipazione di tutti, come «substrato» sociale che «dà corpo» al dono del Signore che convoca e costituisce il suo popolo.³²

Si intravede già che la nozione di popolo appare ben più complessa. In effetti, i più noti esponenti di della teologia del popolo – oltre ai citati Lucio Gera e Juan Carlos Scannone va ricordato anche Rafael Tello (1917-2002) – concordano nel descrivere il popolo come

una realtà storica di persone unite nell'esperienza comune di valori che costituiscono la loro cultura e il loro modo di vivere. Valori profondi, che con il loro inserimento nel più arduo della vita, trovano nella povertà il loro miglior campo di espressione.³³

³² SCANNONE, *La teologia del popolo*, 68.

³³ R. TELLO, *Popolo e cultura*, EMP, Padova 2020, 21 s. Se si privilegiano i poveri come componente del popolo è perché essi sono connotati fondamentalmente da un'apertura umile agli altri, a Dio e agli altri esseri umani: «L'esperienza di "non potere" porta il povero a sentire la necessità di altri esseri umani, a chiedere, a rivendicare e a esigere la giustizia e l'affetto che gli si deve da coloro che detengono il potere. La prima condizione per appartenere a un popolo è la coscienza di aver bisogno di altri, e si tratta di una coscienza viva e ferita» (L. GERA, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, EDB, Bologna 2015², 37 [la tr. è leggermente cambiata]). Questa descrizione del povero mostra la preoccupazione di Gera di non ridurre la realtà e il concetto di povero alla dimensione socioeconomica, che non va certamente negata, ma non basta a descrivere l'identità del povero, che include la caratteristica di soggetto credente. Per Gera, infatti, sulla scia del n. 48 dell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (8 dicembre 1975) (EN), il povero ha una sete di Dio, che solo i poveri e i semplici conoscono; Gera, recuperando la tradizione biblica non teme di

In questa descrizione si devono sottolineare i seguenti aspetti: l'unità, la cultura, l'*ethos*, la povertà. Anzitutto l'unità: «popolo» è una categoria che suppone l'unità anteriore al conflitto. Il concetto di popolo, pertanto, non è ambiguo, ma analogo, «quando significa sia la *nazione* (intesa *a partire dalla storia e dalla cultura comune*) sia le *classi o settori* spossessati». ³⁴ Questi, di fatto, hanno conservato meglio l'*ethos* pervaso dall'evangelizzazione, *de jure* sono maggiormente aperti alla solidarietà e aperti alla trascendenza, e quindi mostrano l'umano fondamentale, senza mescolarlo con il potere e il sapere dei privilegiati; costituiscono il cuore del popolo. La religione costituisce la parte fondamentale della cultura; e si tratta della religione cattolica, poiché è questa che è stata introdotta per prima nei popoli «precolombiani». In questa cultura-religione si attua poi in forma privilegiata il sapere sapienziale, la conoscenza per connaturalità anche in riferimento a Dio e alle verità della fede.

Si deve soprattutto a Lucio Gera la rilettura della storia dell'evangelizzazione in America Latina grazie alla quale si è costituito un meticciano, che ha conservato le tradizioni dei popoli precolombiani e la novità introdotta dai conquistatori. Il meticciano non è, tuttavia, una realtà statica, bensì in processo: le diverse ondate di immigrazione hanno contribuito a formare il popolo-nazione, cioè «una comunità di uomini *riuniti in base alla partecipazione a una stessa cultura*, i quali, *storicamente, concretizzano la loro cultura in una determinata volontà o decisione politica*. ³⁵ L'unità ha, quindi, una triplice radice: la storia, la cultura e l'obiettivo; nasce dalla condivisione di una storia e di una cultura, da intendere come *ethos* culturale, cioè «il modo in cui un gruppo umano organizza la propria coscienza e scala di valori e, quindi, di aspirazioni». ³⁶ Di questo *ethos* fa parte anche la dimensione politica, che comporta impegno per realizzare la propria liberazione a fronte dell'anti-popolo, cioè di «chi si oppone al bene comune, sia etico-storico (la giustizia, anche quella strutturale) sia etico-culturale (l'identi-

scrivere: «La religiosità popolare [nella tr. it. questo aggettivo è tralasciato] è un atteggiamento tipico dei poveri, e i poveri costituiscono preferenzialmente un popolo».

³⁴ J.C. SCANNONE, *Perspectivas eclesiológicas de la «teología del pueblo» en la Argentina*, in F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al p. Angel Antón professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno*, Piemme, Casale M. (AL) 1997, 691.

³⁵ GERA, *La religione del popolo*, 29.

³⁶ *Ivi*.

tà culturale della nazione)», opprimendo persone, classi, razze e/o culture, e quindi «si autoesclude dal noi etico-storico del popolo».³⁷

4. La fede elemento costitutivo del popolo

Dell'identità del popolo è elemento costitutivo la fede cristiana. L'affermazione rispecchia il dato storico-culturale: di fatto il popolo come descritto si è formato mediante un processo di assimilazione tra elementi nativi ed elementi provenienti dall'esterno. Tra questi la fede cristiana, che ha innervato la vita dei popoli nativi mediante una recezione creativa di ibridazione, creando una «originalità storico-culturale».³⁸ In Argentina, dal punto di vista letterario, si è vista espressa questa originalità nel poema popolare di José Hernández *El gaucho Martín Fierro*, dove si racconta la vicenda di un *gaucho*, nel quale il popolo riconosce il suo simbolo, che denuncia le ingiustizie e lotta per vincerle, ma non per fare male a qualcuno, bensì per il bene di tutti. Fierro ritiene di poter cantare non solo per dare voce al sentimento del popolo argentino, ma pure perché ha ricevuto il battesimo e con esso la facoltà di cantare.³⁹ Il battesimo, in effetti, diventa elemento di umanizzazione. Il primo nucleo del popolo è costituito dagli indigeni vinti. Costoro, mediante il battesimo che ricevono,

entrano a far parte del nuovo ordine stabilito, sebbene all'ultimo gradino. Ed è a partire dal battesimo e dalle nuove concezioni e atteggiamenti che ne derivano, che comincerà l'elaborazione di una nuova cultura, che modellerà e, a sua volta, sarà modellata da quel nuovo popolo povero che nasce.⁴⁰

³⁷ SCANNONE, *La teologia del popolo*, 63.

³⁸ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización*, 446.

³⁹ Cf. SCANNONE, *La teologia del popolo*, 103.

⁴⁰ TELLO, *Popolo e cultura*, 23. Tello riprende un testo di O. PAZ, *Il labirinto della solitudine*, in Id., *Le Opere*, UTET, Torino 1995, 170: «Grazie alla fede cattolica gli indi, in condizione di orfani [...] trovano posto nel mondo. Questa possibilità di appartenere a un ordine vivo, fosse pure alla base della piramide sociale, fu spietatamente negata ai nativi dai protestanti della Nuova Inghilterra. Spesso si dimentica che appartenere alla fede cattolica significava trovare una collocazione nell'Universo. [...] Il cattolicesimo [...] ridà senso alla loro presenza sulla terra, ne alimenta le speranze e giustifica la loro vita e la loro morte» (cit. da E.C. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015, 90).

Si capisce, pertanto, perché il popolo cerchi in ogni modo di ottenere il battesimo per i nuovi nati: in questa ricerca si manifesta la consapevolezza che mediante il battesimo si entra in una nuova condizione, quella appunto del popolo, che è il popolo di Dio. Essendo questo configurato culturalmente, stante il fatto che non esiste fede che non sia inculturata, la fede vissuta da questo popolo avrà caratteristiche peculiari. L'aspetto fondamentale che si rileva, utilizzando l'articolazione classica della fede come *credere Deo, Deum, in Deum*, è che nel popolo prevalgono il primo e il terzo aspetto.

Si deve soprattutto a Rafael Tello questa sottolineatura: il popolo vive la fede più come tendenza verso Dio (*credere in Deum e credere Deo*) che non come adesione alle verità rivelate (*credere Deum*).⁴¹ Si può infatti aderire a Dio avendo una conoscenza soltanto generica e intuitiva delle verità rivelate. Sicché, quando si tratta di verificare la presenza della fede nel popolo si deve guardare *la capacità di questa virtù di radicarsi in tutte le dimensioni della vita* di una persona. Per giustificare questa posizione, Rafael Tello si appella a Tommaso d'Aquino, che distingueva la fede dei *maiores* e quella dei *rudes*: soltanto ai primi, che sono stati preposti per istruire gli altri nella fede, è richiesto di credere esplicitamente tutte le cose che fanno parte della fede.⁴² Il riferimento biblico è in genere Eb 11,6, dove si troverebbero indicate le verità che si devono credere da tutti, perché in esse sono contenute implicitamente tutte le verità. Si tratta ovviamente della fede salvifica.

Con ciò non si vuol dire che non abbia valore giungere a una fede sviluppata, bensì che per i poveri il dono della fede è presente anche quando essi non sono in grado di dare spiegazioni. Il credente, infatti, si dona a Dio prima di qualsiasi riflessione; c'è una conoscenza per connaturalità o affettiva,⁴³ che si manifesta anzitutto nella devozione.

⁴¹ Cf. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, 32. 172-174.

⁴² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 11.

⁴³ Anche a questo riguardo Tello si riferisce a Tommaso, che distingue due tipi di conoscenza della verità: una puramente speculativa, l'altra di tipo affettivo (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 162, a. 3 ad 1^{um}), che coincide con la sapienza (cf. *ibid.*, I, q. 64, a. 1); la conoscenza della verità è di due tipi: quella che si ha per grazia e quella che si ha per natura; la prima è pure di due tipi: l'una è solo speculativa, come quando a uno sono rivelati i segreti divini, l'altra è affettiva, «in quanto produce l'amore di Dio. E quest'ultima appartiene propriamente al dono della sapienza». Il «Documento di Puebla» al n. 397 invita la Chiesa in America Latina a procedere per connaturalità affettiva se vorrà «conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en

Da questo tipo di fede nasce una teologia affettiva:

Dalla fede nasce la teologia. La fede è costituita fondamentalmente dall'adesione a Dio. Lo sviluppo razionale del secondo aspetto, la *comprensione* di Dio e la rivelazione [*credere Deum*] genera la *teologia speculativa*. La conoscenza che risulta dalla *tendenza o unione* con l'oggetto rivelato, che è un bene per il soggetto [*credere in Deum*], è costitutiva di quella che si può chiamare *teologia affettiva*.⁴⁴

Si tratta di una conoscenza che viene dall'amore e si fonda sull'intuizione che Dio non è estraneo alla nostra vita, vi prende parte, e nelle profonde esperienze che la riempiono si trova lui. In tal senso, la cultura popolare non è secolarista poiché

afferma Dio e la vita in Dio (il «cielo») come realtà suprema e definitiva, come senso e fine ultimo della vita dell'uomo e, contemporaneamente, della propria vita terrena, e vuole e lotta per farla sviluppare e migliorare come via necessaria – predisposta da Dio stesso – per andare in cielo.⁴⁵

5. La pietà popolare

A partire da queste notazioni si comprende perché nella teologia del popolo si dia tanta importanza alla pietà popolare. Emblematica appare l'affermazione di C.M. Galli: quando si vuole conoscere che cosa la Chiesa crede si ricorre al magistero; quando si cerca di sapere come si crede si deve guardare alla devozione del popolo.⁴⁶ In questa si è riconosciuto che Dio si manifesta e quindi in essa si possono cogliere orientamenti per l'evangelizzazione.

consecuencia, con ella en el senso de su historia». Questa cultura, infatti, «está sellada por el corazón y su intuición. Se expresa non tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad echa vida y en los espacios de convivencia solidaria» (III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla. *La evangelización*, 414).

⁴⁴ R. TELLO, *La Iglesia a servicio del pueblo*, n. 29, testo inedito cit. da BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, 213-214. Tello tiene a precisare che anziché di teologia si dovrebbe parlare di conoscenza, poiché quella affettiva non raggiunge il livello di scienza: cf. *ibid.*, n. 38, cit. 213, nota 118.

⁴⁵ TELLO, *Popolo e cultura*, 144.

⁴⁶ Cf. C.M. GALLI, *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa*, in «Il Regno-Attualità» 5 (2015) 295.

Sulla scorta del contributo soprattutto dei vescovi latinoamericani presenti al Sinodo del 1974, Paolo VI nell'*Evangelii nuntiandi* aveva rilevato il valore della pietà popolare, pur riconoscendo i limiti della stessa e la necessità che essa ha di essere orientata e purificata. Scriveva Papa Montini: la pietà popolare

è ricca di valori. Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione. A motivo di questi aspetti, Noi la chiamiamo volentieri «pietà popolare», cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità (EN 48).

Puebla aveva assunto e sviluppato questa indicazione, presentando la religiosità popolare come sapienza. Almeno un passo merita di essere citato:

La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses [Juan Pablo II, *Discurso inaugural* III 6: AAS 71 p. 213] (n. 48).⁴⁷

Questa visione è ripresa dal «Documento finale» di Aparecida:

No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular,

⁴⁷ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización*, 188.

se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teológico. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.⁴⁸

Non si può non vedere in questa descrizione una ripresa della dottrina del *sensus fidei fidelium*, che papa Francesco, con rimando a LG 12, ha voluto richiamare nell'*Evangelii gaudium*, dove non è difficile avvertire l'eco della visione latinoamericana.⁴⁹ In questa Esortazione il Papa non teme di considerare la pietà popolare⁵⁰ «luogo teologico a cui prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione» (EG 126). Dire «luogo teologico» vuol dire, secondo la lettura offerta da Scannone,

fonte dichiarativa della rivelazione nella sua recezione inculturata in una cultura determinata e, di conseguenza, luogo di genuina teologia *inculturata*, anche se – essendo teologia – con valore universale. E che può servire da ispirazione universale per diverse teologie inculturate in altre culture.⁵¹

⁴⁸ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento conclusivo de Aparecida* (29 de junio 2007), n. 263.

⁴⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 119: «In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge a evangelizzare. Il popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende *infallibile* "in credendo". Questo significa che quando crede non si sbaglia, anche se non trova parole per esprimere la sua fede. Lo Spirito lo guida nella verità e lo conduce alla salvezza. Come parte del suo mistero d'amore verso l'umanità, Dio dota la totalità dei fedeli di un *istinto della fede* – il *sensus fidei* – che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione».

⁵⁰ Riprendendo l'espressione del «Documento di Aparecida» al n. 262, EG 237 usa l'espressione «mistica popolare», lasciando però intendere che non riguarda soltanto i poveri: infatti colloca l'espressione nella descrizione della totalità che il Vangelo crea e «incorpora gli accademici e gli operai, gli imprenditori e gli artisti, tutti».

⁵¹ SCANNONE, *La teologia del popolo*, 48.

6. Teologia dalla pietà popolare

In questa visione si evidenzia l'idea che la teologia non prende avvio immediato dalla Scrittura e/o dal magistero, bensì dalla recezione dei contenuti da questi proposti nel vissuto del «popolo».⁵²

Con ciò non si vuole togliere valore né alla Scrittura né al magistero. Si vuole piuttosto assumere come punto di partenza per la teologia, cioè per la riflessione “critica”, l'effetto della lettura della Scrittura e dell'insegnamento magisteriale. Lo Spirito che ha ispirato la Scrittura e guida il magistero, mediante il dono del *sensus fidei*, crea infatti una connaturalità tra i contenuti della fede espressi da Scrittura e magistero e la vita che da questi contenuti è generata.⁵³ Tale vita è sapienza incarnata in un «popolo», che, siccome vive la fede attinta dalla Scrittura, è «popolo di Dio». Si tratta di una sapienza prefilosofica, che contiene implicitamente una filosofia della vita, e preteologica perché è già pervasa dalla fede, e quindi «può essere mediazione per la teologia inculturata poiché implica un *logos* o intelligenza pre-riflessiva del senso del mondo, dell'uomo e di Dio».⁵⁴ La pietà popolare è, pertanto, ciò a partire da cui è possibile una teologia cristiana:⁵⁵ «La conoscenza teologica ha le sue radici nella sapienza teologale del popolo di Dio e cerca una comprensione inculturata della fede».⁵⁶

Del resto, se la fede è esperienza – meglio sarebbe dire sapienza – e la teologia è riflessione critica sulla fede a partire dalla vita generata dalla stessa fede, si può arrivare ad affermare che non esiste teologia che non sia inculturata. Ciò non significa che la teologia elaborata a partire dalla fede di un popolo sia rinchiusa in questo. Significa piuttosto che essa offre a tutti i popoli

⁵² Si accoglie, pertanto, con favore l'asserzione di Karl Rahner (1904-1984): «In linea di massima, la teologia scientifica, per rispondere alla propria natura, dovrebbe riflettere sulla religione del popolo molto più di quanto faccia abitualmente» (K. RAHNER, *Sul rapporto fra teologia e religione popolare*, in ID., *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi Saggi X*, Paoline, Cinisello B. 1986 [MI], 241).

⁵³ Rahner non teme di osservare che la religione popolare «è continuamente e irriflessamente ispirata e sorretta dalla rivelazione originaria e non è passata attraverso la griglia di una teologia sistematica e quindi riduttiva, bensì accoglie e realizza disinvoltamente con l'ultima dinamica della grazia anche l'umano, con tutte le sue possibilità, e ha il coraggio di essere in questo senso pagana» (*ibid.*, 250).

⁵⁴ SCANNONE, *La teologia del popolo*, 73.

⁵⁵ Cf. GILBERT, *Juan Carlos Scannone*, 598.

⁵⁶ GALLI *Il ritorno del popolo di Dio*, 295.

un modello di come si possa/debba fare teologia.⁵⁷ Infatti, la sapienza incarnata in un popolo non è riservata a questo; può essere espressa in altre parole, poiché la sua matrice trascende ogni popolo, benché la si incontri sempre nella forma concreta di una cultura, che peraltro essa contribuisce a creare.⁵⁸

Inoltre, va osservato che la fede di un popolo può stare solo all'interno dell'universale popolo di Dio, inteso in senso sincronico e diacronico.

Il popolo di Dio concreto, qui e ora, è [sia] *soggetto di sapienza teologica* e di un *sensus fidei*, che di suo tende a inculturarsi, ma in comunione con il popolo di Dio universale e con la tradizione universale della Chiesa. Dunque, questa sapienza teologica può articolarsi in modo riflessivo, critico e metodico come *scienza teologica*.⁵⁹

Si tratta di una teologia che valorizza la conoscenza comunitaria, sapienziale, pratica e storica, senza trascurare né la funzione del magistero né quella del teologo, come neppure il momento scientifico e teorico della teologia e il suo valore universale.

Vi è, pertanto, circolarità tra sapienza popolare e teologia. Le interpretazioni *scientifiche, politiche e/o poetiche* della storia, della cultura e della società sono *mediazioni* per la conoscenza teologica.⁶⁰ Infatti, se la teologia trova la sua fonte nella vita del popolo, siccome questa è costituita da molteplici fattori, sintetizzabili nella cultura, quando si fa teologia non ci si potrà limitare a interpellare la Scrittura o il magistero; si dovrà piuttosto tenere in considerazione tutto ciò che aiuta a comprendere la vita del popolo, quindi la letteratura, le scienze sociali e politiche, luoghi nei quali si esprimono le aspirazioni del popolo, in particolare l'aspirazione alla libertà.

Si è già ricordato sopra che la teologia argentina del popolo è uno dei filoni della Teologia della liberazione. Una delle connotazioni del popolo è, in effetti, l'aspirazione alla liberazione, che include la dimensione sociale e politica, pur senza ridursi a questa:

La teologia, pertanto, se vuole includere nell'idea di salvezza la liberazione temporale dalla miseria, dalla fame e dalle strutture economico-politi-

⁵⁷ Non a caso la Teologia della liberazione germinata in America Latina si è poi diffusa in tutti i continenti, soprattutto in quelli nei quali le situazioni strutturali di povertà impedivano il riconoscimento della dignità delle persone e dei popoli.

⁵⁸ SCANNONE, *La teologia del popolo*, 114 s.

⁵⁹ *Ibid.*, 116.

⁶⁰ *Ibid.*, 117.

che di dominazione, deve elaborare un concetto di salvezza che permetta di affermare la possibilità di un certa anticipazione, nella storia, della salvezza escatologica; oppure, correlativamente, elaborare un'interpretazione del divenire della storia che consenta di vedervi come prefigurato e anticipato il futuro salvifico.⁶¹

Del resto, le aspirazioni del popolo alla libertà e alla giustizia corrispondono a quanto è attestato sia nell'Antico Testamento sia nella prassi di Gesù. Si tratta, quindi, di aspirazioni a realizzare l'umano come Dio lo pensa, che però non può essere compreso se non in forma inculturata. Una teologia che non tenesse conto della cultura del popolo, si sradicherebbe dalla vita del popolo di Dio e, alla fine, non svolgerebbe la funzione alla quale è deputata: servire la fede del popolo. In tal senso la teologia del popolo ritiene di essere in linea con la prospettiva fondamentale assunta dal Vaticano II, che notoriamente ha voluto essere un concilio pastorale.

La funzione della teologia non appare più quindi *anzitutto* quella di comprendere la *fides quae* intesa come il *depositum* delle verità da credere, bensì di servire all'evangelizzazione, che consiste *anche* nella purificazione della pietà popolare.⁶² Per usare un linguaggio obsoleto, si potrebbe dire che è teologia per aiutare la vita di fede in modo maggiormente corrispondente ai contenuti della fede, portando a consapevolezza riflessa quanto già è vissuto. Si coglie in questo modo il senso dell'affermazione, ritenuta ovvia se si tiene conto della storia del pensiero cristiano, della teologia come atto secondo:⁶³ viene dalla vita ed è finalizzata a questa.

Il discorso sulla fede parte da e si orienta verso la vita cristiana della comunità. Una riflessione che non aiuti a vivere secondo lo Spirito non è una teologia cristiana.⁶⁴

⁶¹ GERA, *La religione del popolo*, 101.

⁶² «Il servizio metodico, scientifico e teorico che il teologo presta deve rispettare [...] non soltanto la parola stessa di Dio, ma anche il modo inculturato in cui essa è compresa dal senso della fede del popolo fedele, benché – evidentemente – faccia parte di questo servizio la critica a pseudo-inculturazioni che possono deformare il messaggio evangelico» (SCANNONE, *La teologia del popolo*, 79).

⁶³ Cf. G. GUTIERREZ, *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984², 52 ss., che rimanda alle osservazioni di M.D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, Casale M. (1982) e a SANT'ANSELMO, *Proslogion* I.

⁶⁴ GUTIERREZ, *Bere al proprio pozzo*, 54-55.

L'affermazione di G. Gutierrez potrebbe apparire troppo *tranchante* soltanto a chi non tenga conto che tutte le forme di sapere vengono dall'esperienza e sono finalizzate – in forma più o meno diretta – all'esperienza. Il soggetto di questa, da parte sua, svolge una valenza critica nei confronti della teologia quando questa non risponde al modo culturale *in cui* il popolo fedele vive la fede.⁶⁵

Questa notazione corrisponde a quanto riscontrato in Argentina con la nascita del «Movimento di Sacerdoti per il Terzo Mondo», con l'esperienza dei «curas villeros»,⁶⁶ con il trasferimento di opere e collegi di religiose e religiosi dai quartieri aristocratici alle *villas miseria*. Si trattava di una conversione verso il povero; e il popolo povero e credente incominciò

a insegnare agli agenti pastorali la sua pietà fatta vita, che sa dare spazio al politico ma lo trascende, conservando la sua specificità religiosa; la sua memoria storica, che è saggia e arguta sia per il suo radicamento nella tradizione sia per la sua esperienza vissuta di conquiste popolari; il suo senso del tempo e dell'attesa, senza cedimenti, ma senza impazienza (come quella che in quel tempo propugnavano alcuni movimenti guerriglieri); il suo senso del lavoro, che sa modellare con ritmo lento, ma sicuro, una realtà dura, e della festa, che nel «non ancora» riconosce e celebra il «già» della salvezza, la comunione fraterna e la liberazione.⁶⁷

Stante il legame tra teologia e pastorale, ribadito con insistenza dai rappresentanti più significativi della teologia del popolo (in particolare da R. Tello⁶⁸ e L. Gera⁶⁹), negli orientamenti che gli agenti pastorali apprendevano dal popolo era inscritta una teologia.⁷⁰ E questa giustificava gli orien-

⁶⁵ Cf. SCANNONE, *La teologia del popolo*, 80.

⁶⁶ Cf. «Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo» (MSTM) (1967-1976) e il movimento sacerdotale «Curas villeros» organizzato in seguito dall'arcivescovo Bergoglio in «Vicaría de Villas de Emergencia» (agosto 2009) (*ndr*).

⁶⁷ *Ibid.*, 59.

⁶⁸ Cf. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, 46-52.

⁶⁹ «L. Gera comprese che la dissociazione tra teologia e spiritualità è altrettanto nociva come quella tra teologia e pastorale; il suo contributo alla teologia del popolo e alla Chiesa argentina e latinoamericana del suo tempo volle mostrare cammini di totalità, radicandosi sempre di più nel mistero dell'incarnazione. La sua teologia ci insegna che la spiritualità non è un di più nel profetismo e che la dedizione alla ricerca della verità non può prescindere dal contatto pastorale» (AZCUY, *Génesis, fundamentos y futuro*, 44).

⁷⁰ Come non vedere in EG 126 l'eco di questa consapevolezza, quando ci si trova a leggere: «Nella pietà popolare, poiché è frutto del Vangelo inculturato, è sottesa una forza atti-

tamenti pastorali in forma critica affinché essi mirassero a far vivere con maggior consapevolezza il Vangelo, attraverso l'evangelizzazione della cultura, secondo le indicazioni di *Evangelii nuntiandi*, riprese dai documenti di Puebla e di Aparecida.

Nessuna contrapposizione alla teologia accademica; soltanto una riscoperta della funzione nativa della teologia, che – va riconosciuto – è sempre contestuale, come hanno spesso richiamato i teologi del terzo mondo.

7. Conclusione

L'istanza fondamentale che si può cogliere nella teologia del popolo è che la teologia non può prescindere dalla sua matrice che è la fede della Chiesa, intesa però come fede vissuta dal popolo. Questo, formatosi nel corso del tempo, è caratterizzato dal meticcio. Tra gli elementi che contribuiscono a costruirne la cultura vi è la fede: l'evangelizzazione originaria è rimasta come linfa vitale nella costruzione di un'identità *in progress* che si manifesta in simboli, feste, pellegrinaggi, nei quali si mescolano aspetti delle native culture e aspetti di una creativa recezione del Vangelo. La consapevolezza della propria condizione di povertà, dovuta alla dipendenza da poteri forti, fa nascere aspirazioni alla liberazione, che hanno sintonia con la fede cristiana. Da questa il popolo ha imparato a vivere una fiducia incondizionata nella provvidenza di Dio – sintomatica l'espressione che le persone del popolo utilizzano ogni volta che vogliono prefigurare un'azione futura: *si Dios quiere; se Deus quiser* – che accompagna la vita di ogni giorno ed è fonte di speranza attiva, la quale stimola a lottare per la dignità di ogni persona, cioè per la liberazione.

La teologia del popolo riconosce che il *sensus fidei* presente nel popolo e si manifesta anche nella pietà popolare, vero tesoro, costituisce una provocazione alla riflessione teologica in tre direzioni: (a) la prima, ad ascoltare la mediazione della parola di Dio nella recezione vitale del popolo per giungere a una migliore comprensione dell'identità di Dio stesso; (b) la seconda, ad assumere come obiettivo l'evangelizzazione della cultura del po-

vamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare: sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo. Piuttosto, siamo chiamati a incoraggiarla e a rafforzarla per approfondire il processo di inculturazione che è una realtà mai terminata. *Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci?* (corsivo mio).

polo per contribuire a purificarla di quanto in essa vi è di spurio; (c) la terza, a includere nell'intelligenza della fede la dimensione liberatrice.

Si tratta di una teologia eco della vita vissuta, che sa fare tesoro di altre forme di sapere al fine di capire la cultura del popolo, "funzionale" all'evangeliizzazione. Realizza in tal modo lo statuto originario della teologia come *intellectus fidei*, dove però *fides*, prima di essere *fides quae* è *fides qua*, che ovviamente non può non includere qualche contenuto. Tocca alla teologia discernere i percorsi mediante i quali portare a maturazione quanto è implicito nella *fides qua*. In tal senso la teologia del popolo è teologia pastorale.

L'ISTANZA ECUMENICA: UNITÀ E PLURALITÀ DELLA CHIESA

ANGELO MAFFEIS

PATH 21 (2022) 501-515

Il Novecento è stato il secolo del movimento ecumenico. Questa affermazione non rappresenta la semplice constatazione di un dato di cronaca, ma segnala il fatto che nel corso del ventesimo secolo ha avuto luogo un cambiamento profondo nel modo di intendere le relazioni tra le diverse tradizioni cristiane e si sono aperti spazi inediti nei quali i differenti soggetti ecclesiali hanno potuto avviare tra di loro un dialogo.

La portata storica di quello che il movimento ecumenico avrebbe rappresentato era già stata in qualche misura intuita all'inizio del XX secolo da molti dei suoi iniziatori. È interessante osservare, ad esempio, che nella Prima Conferenza Internazionale di *Life and Work*, svoltasi a Stoccolma nel 1925, la ricorrenza del XVI centenario del Concilio di Nicea (325) ha spinto alcuni osservatori a stabilire un parallelo tra le due assemblee ecclesiali e a mettere in risalto il valore inaugurale che le caratterizza entrambe. Se infatti nella Chiesa antica Nicea ha segnato l'inizio di un processo di definizione dogmatica della fede cristologica, in epoca contemporanea la Conferenza di Stoccolma può essere considerata una *Nicea dell'etica*, a causa dell'importanza decisiva che la dimensione pratica va sempre più assumendo nella relazione tra le Chiese e tra queste e la società all'interno della quale esse vivono.¹ Affermazioni di questo tenore devono certo essere prese con molta

¹ Cf. D. HUDSON, *The Ecumenical Movement in World Affairs*, London School of Economics and Political Science - Weidenfeld and Nicolson, London 1969, 79-80. A giudizio di

cautela e depurate dall'enfasi retorica di cui non difettano. Esse sono però al tempo stesso indizio di una percezione condivisa da vasti settori del mondo cristiano: all'inizio del Novecento appariva evidente a molti la perdita di plausibilità di numerosi aspetti del dissenso dottrinale tra le Chiese ereditato dal passato e la difficoltà a ritenere tale dissenso giustificazione convincente per il perdurare della separazione tra le diverse comunità confessionali. Un nuovo inizio era, dunque, auspicabile.

Al tempo stesso, l'esperienza della Prima Guerra Mondiale e la sordità che gli appelli alla pace lanciati dalle Chiese avevano incontrato presso i capi delle nazioni suggerivano l'urgenza di parlare con una sola voce e di mettere in atto un'azione concorde di tutti i cristiani per promuovere nel mondo la giustizia e la pace.

Alla fine del Novecento è possibile constatare che effettivamente il movimento ecumenico ha portato significative e profonde novità nella vita delle Chiese e nella riflessione teologica coltivata all'interno delle differenti tradizioni cristiane. Si può osservare anzitutto che è cambiato in modo radicale il clima di fondo nel rapporto tra le Chiese. L'ostilità e l'estraneità reciproca che a lungo hanno dominato nei rapporti tra i gruppi cristiani, nella maggior parte dei casi, hanno lasciato il posto a una convivenza almeno rispettosa e spesso a un sincero dialogo, orientato a superare il dissenso e a ricercare le convergenze possibili nei campi della formulazione della fede, della celebrazione liturgica, della comprensione della Chiesa e del modo di vivere la vita cristiana nel mondo.

Nell'ambito più strettamente teologico si sono intensificati gli scambi e il confronto tra le teologie confessionali ha abbandonato l'attitudine controversistica per dedicarsi a una pratica comune del lavoro teologico, in un'attitudine di disponibilità a imparare gli uni dagli altri. La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, sottoscritta ufficialmente ad Augsburg il 31 ottobre 1999 dai rappresentanti della Chiesa cattolica romana e delle Chiese evangeliche luterane può essere considerata come simbolo di quanto è maturato nel secolo del movimento ecumenico. Il documento

Willem Adolph Visser't Hooft (1900-1985) si tratta, tuttavia, di una lettura fuorviante perché «molti hanno avuto l'impressione che Stoccolma avrebbe parlato con piena autorità ecclesiastica sui grandi problemi morali e sociali del tempo» (W.A. VISSER'T HOOFT, *The Historical Significance of Stockholm 1925*, in *The Gospel for All Realms of Life: Reflections on the Universal Christian Conference on Life and Work, Stockholm 1925*, World Council of Churches, Genève 1975, 6).

dichiara, infatti, che è stato raggiunto un accordo fondamentale nella comprensione della giustificazione, tale da permettere il riconoscimento della compatibilità tra la dottrina cattolica e quella luterana e da concludere che gli anatemi contenuti nei decreti del Concilio di Trento e negli scritti confessionali luterani non colpiscono quanto oggi le Chiese credono e professano circa la giustificazione del peccatore.²

1. Quale unità visibile?

Le questioni legate alla concezione della Chiesa, ai suoi elementi costitutivi e al rapporto tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile hanno segnato a lungo il confronto tra le Chiese cristiane. Il movimento ecumenico, fin dai primi passi compiuti, ha infatti dovuto prendere atto che, al di là del sincero desiderio di unità, erano differenti i modi di comprendere la portata delle divisioni ecclesiali e di definire l'obiettivo perseguito dallo sforzo ecumenico. Si confrontano, infatti, ecclesiologie che interpretano la divisione alla luce dell'alternativa tra verità ed errore – e quindi tra la Chiesa vera e quella che non lo è in modo autentico – oppure come ferita inferta al corpo di Cristo, che ne indebolisce la vitalità senza distruggerne completamente l'unità, o ancora come espressione di una pluralità di incarnazioni del cristianesimo, tutte legittime dal momento che la fede personale rappresenta l'elemento decisivo e non una struttura ecclesiale ovunque identica. Da questa varietà di interpretazioni dello stato delle Chiese discendono progetti differenti circa il modo di configurare la loro futura unità.³

Nel 1927 il rapporto finale della Prima Conferenza Mondiale di *Faith and Order*, tenuta a Losanna, conferma questa situazione e non può fare a meno di constatare che vi sono modi assai diversi di considerare la Chiesa visibile e invisibile, di stabilire la relazione tra le due realtà e di determinare i criteri di appartenenza alla Chiesa di Cristo.

² Cf. FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE E CHIESA CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000, 23-89.

³ Cf. G. GASSMANN, *Konzeptionen der Einbeit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 180-192.

1. Alcuni ritengono che la Chiesa invisibile è tutta in cielo; altri vi includono tutti i veri credenti sulla terra, si trovino essi all'interno di una organizzazione oppure no. 2. Alcuni ritengono che l'espressione visibile della Chiesa è stata determinata da Cristo stesso ed è perciò immutabile; altri che l'unica Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo può esprimersi in forme variabili. 3. Alcuni ritengono che una o l'altra delle Chiese esistenti è la sola vera Chiesa; altri che la Chiesa che abbiamo descritto si trova in qualcuna o in tutte le comunioni esistenti, prese insieme. 4. Alcuni, mentre riconoscono l'una o l'altra delle Chiese esistenti come Chiese, sono convinti che nella provvidenza di Dio e secondo l'insegnamento della storia una particolare forma di ministero si è mostrata necessaria per il miglior benessere della Chiesa; altri ritengono che nessuna forma di organizzazione è intrinsecamente preferibile; altri ancora che nessuna organizzazione è necessaria.⁴

Rispetto a questa descrizione, che offre una rappresentazione impietosa delle divergenze che è possibile constatare all'inizio del cammino ecumenico, si può affermare senza dubbio che il Novecento ha visto crescere una significativa convergenza nel modo di comprendere la Chiesa e di definire la sua unità. A questo sviluppo ha dato un contributo significativo la Chiesa cattolica che, con il Vaticano II, non solo ha dichiarato la sua volontà di partecipare al movimento ecumenico, ma ha elaborato anche un'ecclesiologia che permetteva di compiere responsabilmente tale passo.⁵ Senza che tutte le differenze siano scomparse, alla fine del Novecento si può dunque constatare che la contrapposizione tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile è stata superata perché presuppone un'eccessiva semplificazione e prospetta un'alternativa non necessaria. Per tutte le tradizioni ecclesiali infatti la Chiesa è realtà visibile, che appartiene al mondo della socialità umana, e insieme non si esaurisce nella realtà storica e sociale, ma la trascende nella sua origine e nella sua destinazione.

Questo approdo della ricerca di un consenso in campo ecclesiologico è evidente nel testo di *Faith and Order* preparato allo scopo di raccogliere i frutti della riflessione condotta nel Novecento e di favorire la recezione del consenso raggiunto. Il documento, e più in generale la riflessione ecumeni-

⁴ H.N. BATE (ed.), *Faith and Order. Proceeding of the World Conference. Lausanne, August 3-21, 1927*, G.H. Doran Company, New York 1927, 460.

⁵ Cf. A. MAFFEIS, *Unitatis redintegratio. Introduzione e commento*, in S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 3: Orientalium ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, EDB, Bologna 2019, 209-215.

ca, hanno superato la contrapposizione visibile/invisibile per approdare a una visione della *communio* che ha origine dalla Trinità e diviene percepibile storicamente come mezzo attraverso il quale Dio compie la sua opera di salvezza e raccoglie il suo popolo. È dunque possibile affermare che

la Chiesa non è semplicemente la somma di credenti individuali in comunione con Dio, né primariamente la comunione reciproca di credenti individuali tra di loro. È la loro comune partecipazione alla vita di Dio (2Pt 1,4), il quale come Trinità è la fonte e il punto focale di ogni comunione. La Chiesa è così realtà divina e umana.⁶

La nozione di *communio* si è rivelata particolarmente apprezzabile nella ricerca di una comprensione condivisa della Chiesa perché ne esprime la natura secondo due assi fondamentali. L'asse verticale rimanda alla radice trinitaria della comunione ecclesiale e alla storia della salvezza nella quale Dio si rivela e raccoglie il suo popolo. L'asse orizzontale allude agli strumenti da cui la comunità cristiana è costituita – l'annuncio, la celebrazione dei sacramenti, la guida pastorale e il servizio al mondo – che fondano l'unità tra i fedeli e, al tempo stesso, si riferisce alla rete di relazioni che uniscono tra di loro le Chiese locali in una comunione di ampiezza universale. Le categorie di visibile/invisibile cessano, perciò, di essere simbolo di due opposte concezioni della Chiesa e rappresentano, invece, due dimensioni della Chiesa, che si comprende solo a partire dalla sorgente divina da cui sgorga la comunione e nella trama di relazioni nelle quali la Chiesa prende forma nella storia umana.

2. Quale forma della *communio*?

Se la prospettiva che vede nella Trinità la fonte della *communio* ecclesiale è generalmente condivisa dalle diverse tradizioni cristiane, la determinazione della concreta forma storica della comunione ecclesiale continua a presentare significative differenze. La configurazione del rapporto tra le Chiese locali e la Chiesa universale e la relazione tra sinodalità e primato sono le questioni che rimangono aperte e su cui si registrano marcate dif-

⁶ FAITH AND ORDER COMMISSION, *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198), World Council of Churches, Geneva 2005, 5, n. 13.

ferenze anzitutto tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese orientali, mentre il rilievo spettante alle istituzioni ecclesiali nel processo attraverso cui il credente è chiamato alla fede ed è reso partecipe del dono della salvezza rimane cruciale per il confronto con le Chiese della Riforma.

A proposito di quest'ultimo tema, si può ricordare il dibattito suscitato dalla già menzionata *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, sottoscritta ufficialmente ad Augsburg nel 1999 dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese luterane. Tra i punti su cui la discussione è stata particolarmente accesa, si trova la questione se la dottrina della giustificazione possa valere come "criterio" con cui giudicare l'annuncio e le strutture della Chiesa. Al riguardo la *Dichiarazione congiunta* afferma al n. 18 che

la dottrina della giustificazione [...] non è soltanto una singola parte dell'insegnamento della fede cristiana. Essa si pone in una relazione essenziale con tutte le verità della fede che vanno considerate intimamente connesse tra loro. Essa è un criterio irrinunciabile che orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi della Chiesa. Quando i luterani sottolineano il significato del tutto singolare di questo criterio, essi non negano la connessione e l'importanza di tutte le verità di fede. Quando i cattolici si sentono vincolati da molteplici criteri, non per questo negano la particolare funzione del messaggio della giustificazione.⁷

Rispetto alla prima redazione del documento, che parlava della giustificazione come del criterio per la dottrina e la prassi della Chiesa, il testo finale attenua la formulazione e parla di *un* criterio, accanto al quale altri criteri possono essere legittimamente riconosciuti e applicati. La critica di Eberhard Jüngel (1934-2021) su questo punto della *Dichiarazione congiunta* è stata veemente. A suo giudizio, se si riconosce la funzione criteriologica della dottrina della giustificazione,

non ci si può sentire vincolati da altri criteri. E se ci si sente vincolati da altri criteri, non esiste un consenso con la dottrina della Riforma su questo punto decisivo e non esiste neppure un consenso sulle «verità fondamentali della dottrina della giustificazione».⁸

⁷ *Dichiarazione congiunta*, n. 18, in MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 31.

⁸ E. JÜNGEL, *Per amor di Dio - chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 167.

La critica di Jüngel è rivelatrice di un modo di interpretare il rapporto tra giustificazione ed ecclesiologia nettamente sbilanciato a favore del primo termine. Tale concezione trova un'immediata corrispondenza nel modo di intendere la comunione ecclesiale vissuta tra i cristiani e le Chiese. Il consenso sull'insegnamento del Vangelo di cui si parla nell'articolo VII della *Confessio Augustana*, il cui contenuto è costituito dalla giustificazione, rappresenta dal punto di vista evangelico la condizione necessaria e sufficiente per l'unità della Chiesa: se c'è accordo sulla giustificazione, nulla impedisce che la comunione ecclesiale possa essere ristabilita e trovi la sua espressione nella comune partecipazione all'eucaristia. Poiché, tuttavia, da parte cattolica non si è disposti a trarre questa conclusione, si può sospettare che lo stesso consenso sulla giustificazione sia solo apparente.

In termini meno perentoriamente alternativi, il rapporto tra giustificazione e Chiesa è stato descritto nella terza fase del dialogo cattolico-luterano, i cui risultati sono raccolti nel documento del 1993 *Chiesa e giustificazione. La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione*.⁹ In tale documento, fin dall'inizio, si afferma che Chiesa e giustificazione non devono essere viste in alternativa, ma la fede nel Dio trino abbraccia sia la giustificazione che la Chiesa. Cattolici e luterani possono perciò professare insieme la loro fede nell'azione del Dio trino che giustifica gli esseri umani e li aggrega al suo corpo che è la Chiesa:

In senso stretto, noi non crediamo nella giustificazione e nella Chiesa, ma nel Padre, che ci usa misericordia e ci raduna nella Chiesa come suo popolo, in Cristo, che ci giustifica e il cui corpo è la Chiesa, e nello Spirito Santo, che ci santifica e che vive nella Chiesa. La nostra fede si estende alla giustificazione e alla Chiesa come opere del Dio trinitario che possono essere debitamente ricevute solo nella fede in lui. Noi crediamo nella giustificazione e nella Chiesa come *mysterium*, come mistero della fede, perché crediamo solo in Dio, al quale possiamo abbandonarci completamente in libertà e amore e sulla cui Parola di salvezza possiamo impegnare, fiduciosi, tutta la nostra vita.¹⁰

⁹ Cf. COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICO LUTERANA, Documento *Chiesa e giustificazione. La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (11 novembre 1993), in *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale III. Dialoghi internazionali 1985-1994* [EO III], EDB, Bologna 1995, nn. 1223-1573.

¹⁰ *Ibid.*, n. 5: EO III, n. 1235.

Giustificazione e Chiesa hanno, dunque, una radice comune nell'economia trinitaria e sono inseparabilmente legate tra di loro. Il principio del *carattere ugualmente originario* della giustificazione e della Chiesa rappresenta un punto fermo del dialogo cattolico-luterano ed è la condizione per evitare, da una parte, che la Chiesa appaia come realtà inevitabilmente secondaria, che si aggiunge in un secondo momento rispetto all'accoglienza della giustificazione da parte del credente, e, dall'altra, che alla Chiesa sia attribuito indebitamente il ruolo di origine della salvezza.

Questa convinzione condivisa non cancella del tutto le differenze nel modo di determinare ciò che nella concreta forma storica della Chiesa deve essere considerato necessario alla sua integrità ed è richiesto perché possa adempiere la sua missione. Il documento *Chiesa e giustificazione* riconduce anche questo punto di dissenso a un diverso modo di pensare il rapporto tra salvezza e Chiesa. Nella prospettiva luterana la Chiesa è definita rigorosamente a partire dal dinamismo della comunicazione della salvezza mediante la proclamazione del Vangelo nella parola e nei sacramenti, affidati al ministero legittimamente ordinato. Accanto alla parola e ai sacramenti non si può dunque attribuire una necessità ecclesiale a nessun altro elemento, del quale pure è possibile riconoscere l'utilità, perché ciò equivarrebbe a misconoscere che solo il Vangelo è necessario per la salvezza. La teologia cattolica, invece, non compie questa identificazione e distingue tra ciò che è «necessario per la salvezza» (*heilsnotwendig*) e ciò che è «necessario» per la Chiesa.

Ministero episcopale e successione apostolica come trasmissione ordinata del ministero ordinato nella Chiesa sono quindi, secondo la concezione cattolica, essenziali per la Chiesa in quanto tale e, in questo senso, necessari e irrinunciabili. E tuttavia, le due colonne, necessarie per la salvezza, dell'essere della Chiesa sono la Parola e il sacramento. Il ministero episcopale e la successione apostolica sono al loro servizio, come servizio di ciò che è necessario alla salvezza, affinché la parola sia autenticamente annunciata e i sacramenti correttamente celebrati.¹¹

Tra i fondamentali problemi ecclesiologicali aperti nel dialogo tra la Chiesa cattolica e le Chiese della Riforma si trova, dunque, quello riguardante la forma della comunione universale della Chiesa e le istituzioni at-

¹¹ *Ibid.*, n. 196: EO III, n. 1426.

traverso le quali tale comunione si manifesta e che sono poste al suo servizio. In questo ambito possono essere comprese le questioni relative alla struttura episcopale della Chiesa, alla continuità storica nella trasmissione del ministero, all'esercizio collegiale e primaziale dell'autorità della Chiesa, all'insegnamento normativo del magistero episcopale.

Entro l'orizzonte delineato, la legittimità dell'uso del concetto di *sacramento* per esprimere la funzione della Chiesa nella comunicazione della salvezza ha rappresentato uno dei punti attorno a cui si è cristallizzata la differenza tra le differenti concezioni della Chiesa. Nel documento *Verso una comprensione comune della Chiesa*, pubblicato nel 1990 al termine della seconda fase del dialogo internazionale cattolico-riformato, la formula *creatura verbi*¹² esprime la caratteristica concezione riformata della Chiesa, mentre quella cattolica è riassunta nella nozione di *sacramentum gratiae*.

In genere i riformati obiettano che i cattolici attribuiscono alla Chiesa il ruolo che è proprio di Cristo. Dal canto loro i cattolici accusano in genere i riformati di mantenere la Chiesa in condizione di esteriorità rispetto all'opera di salvezza e di rinunciare alla certezza che Cristo sia veramente presente e operante nella sua Chiesa. Entrambe queste prospettive sono delle deformazioni, ma possono contribuire a mettere in rilievo le autentiche differenze implicite nella prospettiva in cui i temi *creatura verbi* e *sacramentum gratiae* vengono utilizzati come simboli.¹³

Il testo citato non permette di considerare l'opposizione come assoluta e tale da escludere ogni elemento comune. Alle formule *creatura verbi* e *sacramentum gratiae* si attribuisce piuttosto il valore di «simboli» che alludono a prospettive differenti nella considerazione della Chiesa. Al tempo stesso, è ribadita la convinzione che la radice del dissenso confessionale si trova in ambito soteriologico e riguarda il rilievo da attribuire alla Chiesa nel processo di comunicazione del dono della salvezza. Alla caratteristica comprensione della grazia che salva proposta dalla Riforma corrisponde una concezione della Chiesa come «testimone» che, annunciando una parola di cui non può in alcun modo disporre, attesta il carattere divino del dono di grazia e l'origine dall'alto della convocazione dalla quale il popolo

¹² Cf. COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della Chiesa. Dialogo 1984-1990 - Rapporto finale*, nn. 95.101, in EO III, nn. 2365.2371.

¹³ *Ibid.*, n. 112: EO III, n. 2382.

di Dio è radunato. Il servizio alla parola che la Chiesa è chiamata a rendere assume così il carattere di espressione paradigmatica di un'azione umana che rinuncia a ogni autonomia propria e riconosce il proprio carattere strumentale, mentre la celebrazione del sacramento metterebbe maggiormente in rilievo l'azione della Chiesa.

I documenti del dialogo ecumenico oscillano tra il riconoscimento della pertinenza dello schema che ricorre ai due concetti di *creatura verbi* e *sacramentum gratiae* e l'ammonimento a non spingere oltre il lecito l'opposizione tra i due punti di vista. Il testo pubblicato dal dialogo cattolico-riformato nel 2007 riconosce, infatti, che quelle cui alludono le due formule sono in realtà due prospettive complementari, nessuna delle quali è pienamente adeguata senza l'altra.

Una Chiesa «sacramentale» che non dia uno spazio appropriato alla parola di Dio sarebbe essenzialmente incompleta; una Chiesa che è veramente creatura della parola celebrerà la parola liturgicamente e sacramentalmente. Se le nostre Chiese differiscono secondo queste due visioni, forse è meno perché una delle due è convinta che la Chiesa è solo *creatura verbi* o solo *sacramentum gratiae* e più perché ciascuna tradizione ha enfatizzato un aspetto al punto da de-enfatizzare o trascurare l'altro. In questo caso, giungere alla piena comunione rappresenterà un processo in cui ogni comunità recupererà l'ampiezza totale di quanto Dio ha provveduto per la vita della Chiesa.¹⁴

Anche il dialogo cattolico-luterano non poteva evidentemente ignorare la questione circa la natura dell'azione con cui la Chiesa serve alla comunicazione della salvezza. Muovendo dal principio già ricordato del carattere ugualmente originario di giustificazione e Chiesa, il documento *Chiesa e giustificazione*, nella sua quarta parte, caratterizza la Chiesa come *recettrice e mediatrice* della salvezza.

Una comparazione della comprensione luterana e cattolica della Chiesa non può prescindere dal fatto che la realtà della Chiesa comporta questi due aspetti in linea di principio inseparabili: la Chiesa è, da una parte, il luogo dell'evento salvifico (Chiesa come assemblea radunata, recettrice della salvezza) e, dall'altra, strumento nella comunicazione della salvezza (Chiesa come

¹⁴ *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God. Report of the Third Phase of the International Theological Dialogue between the Catholic Church and the World Alliance of Reformed Churches (1988-2005)*, n. 193, in «Information Service» 125 (3/2007) 144.

inviata, come mediatrice di salvezza). Ma la Chiesa come recettrice della salvezza e la Chiesa come mediatrice della salvezza è sempre la stessa Chiesa.¹⁵

Storicamente la teologia luterana ha sottolineato soprattutto il primo aspetto, mentre la teologia cattolica ha posto l'accento soprattutto sul ruolo attivo spettante alla Chiesa nella comunicazione della salvezza. Proprio l'inseparabilità delle due dimensioni, secondo i membri cattolici della commissione, permette di comprendere l'intenzione soggiacente all'uso del concetto di sacramento in riferimento alla Chiesa: esso non ha altro scopo se non di affermare che la Chiesa riceve e al tempo stesso ha il compito di trasmettere il dono della salvezza ricevuta.

Mediante il concetto di «sacramento» come segno e strumento di salvezza si esprime la missione universale della Chiesa e la sua radicale dipendenza da Cristo. In tal modo, appare chiaramente che né il fondamento della Chiesa né il suo fine si trovano in lei stessa; essa quindi non esiste da sé e per sé. Solo in Cristo e attraverso Cristo, solo nello Spirito Santo e attraverso lo Spirito Santo, la Chiesa può comunicare efficacemente la salvezza. Questo vale anche e soprattutto quando certi teologi cattolici parlano dei sacramenti come di «auto-realizzazioni» (*Selbstvollzüge*) della Chiesa, allo scopo di escludere in tal modo una comprensione puramente esteriore della Chiesa come «amministratrice» dei sacramenti, dei «mezzi della grazia», e di esprimere un'intima affinità (non un'identità!) fra la Chiesa, come segno e strumento della salvezza, e i sacramenti, come segni e strumenti della salvezza.¹⁶

Nella descrizione della sacramentalità della Chiesa il documento mette, dunque, l'accento su due aspetti: la strumentalità della Chiesa rispetto all'azione salvifica di Dio (e quindi la sua relatività) e il legame esistente tra i sacramenti e la Chiesa che li celebra. Al tempo stesso il documento ricorda il carattere analogico dell'applicazione alla Chiesa della categoria di sacramento.

3. Un cristianesimo plurale?

Il movimento ecumenico si è misurato fin dagli inizi della sua storia con la pluralità di forme storiche in cui la Chiesa esiste. Ben presto si

¹⁵ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICO LUTERANA, Documento *Chiesa e giustificazione*, n. 108: EO III, n. 1338.

¹⁶ *Ibid.*, n. 122: EO III, n. 1352.

è fatta strada la convinzione che l'unità cercata non si doveva identificare con un'assoluta uniformità, ma si doveva ammettere che l'unico mistero della Chiesa si incarna in una pluralità di modi. La riflessione ecumenica ha, perciò, cercato di stabilire quali aspetti della forma ecclesiale appartengono all'ambito dell'unità necessaria, quali siano riconducibili a una legittima diversità e quale sia la relazione tra di loro.

In un documento dell'*Evangelische Kirche in Deutschland* pubblicato in occasione della ricorrenza del 500° anniversario della Riforma, tra le conseguenze derivate dalla trasformazione del panorama religioso che ha avuto origine nel XVI secolo, si menziona con una certa enfasi la «pluralizzazione» del cristianesimo.

La pluralità confessionale del nostro tempo è conseguenza dell'epoca della Riforma. [...] Il giubileo della Riforma del 2017 deve essere celebrato alla luce della convinzione che la Riforma ha avuto come conseguenza una pluralizzazione del cristianesimo occidentale. Ciò non deve essere compreso unilateralmente come «divisione ecclesiale» e quindi preso come occasione di una considerazione puramente pessimistica, ma neppure ritenuto in modo altrettanto unilaterale esclusivamente come auspicabile individualizzazione.¹⁷

Il testo citato allude a un dato storico evidente: la Riforma ha segnato la fine dell'unità della cristianità medievale e ha determinato il sorgere in Occidente di una pluralità di soggetti ecclesiali, in opposizione polemica tra di loro sia sul piano dottrinale che sul piano della forma dell'istituzione ecclesiastica. Il documento non si limita, però, a descrivere un fatto storico, ma suggerisce anche un'interpretazione di quanto è accaduto. A giudizio degli autori il dato indiscutibile della «pluralizzazione» dei modi di professare la fede cristiana e di vivere la vita ecclesiale non deve essere valutato in modo unilateralmente negativo, come suggerisce il ricorso alla nozione di «divisione ecclesiale» per descriverne il significato, ma neppure in modo unilateralmente positivo, come se rappresentasse un passo in avanti verso un cristianesimo maggiormente capace di apprezzare il valore del soggetto e perciò inevitabilmente disposto ad accettare la pluralità dei modi di credere e di vivere la vita cristiana.

¹⁷ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014, 21-22.

Il medesimo testo ritiene anche di poter individuare la radice del fenomeno descritto nell'affermazione della *libertà* che si trova al centro del messaggio della Riforma.

Certo, nessuno che ponga al centro la libertà deve meravigliarsi della pluralità – già il canone neotestamentario fonda non solo l'unità delle Chiese, ma (sulla base della pluralità delle teologie in esso contenute), anche la pluralità delle Chiese e delle confessioni.¹⁸

Sostituendo la nozione di «divisione ecclesiale» con l'idea di «pluralizzazione del cristianesimo» occidentale si ottiene senza dubbio l'effetto di sdrammatizzare un passaggio storico che è stato spesso raffigurato come una catastrofe per la Chiesa. Ma ci si può chiedere se, rinunciando a parlare di divisione ecclesiale e accordando la preferenza al concetto più neutrale di pluralizzazione, non si corra il rischio di chiudere gli occhi su un aspetto effettivamente drammatico degli eventi che si sono consumati nel XVI secolo. La pluralità di posizioni teologiche, di esperienze spirituali e di forme ecclesiali che si sono confrontate, senza potersi riconoscere reciprocamente nella loro autenticità cristiana, hanno infatti determinato l'impossibilità per i credenti schierati su fronti opposti di condividere la mensa eucaristica e hanno lacerato gli altri vincoli della comunione ecclesiale.

Quest'ultimo aspetto è giustamente messo in luce dal documento *Dal conflitto alla comunione*, pubblicato nel 2013 dalla Commissione internazionale cattolico-luterana, il quale sottolinea al tempo stesso come la separazione non abbia distrutto completamente la comunione esistente tra coloro che appartengono a comunità confessionali diverse.

In quanto membri dello stesso corpo, cattolici e luterani ricordano insieme gli eventi della Riforma che portarono alla situazione oggettiva per cui da allora in poi essi sono vissuti in comunità separate, pur appartenendo ancora allo stesso corpo. Questa è una possibilità impossibile, ed è fonte di grande sofferenza. Poiché appartengono a uno stesso corpo, cattolici e luterani tendono nonostante la loro separazione verso la piena universalità della Chiesa. Questa tensione ha due aspetti: il riconoscimento di ciò che hanno in comune e li unisce, e il riconoscimento di ciò che li divide. Il primo aspetto è motivo di gratitudine e gioia; il secondo è motivo di sofferenza e rammarico. Nel 2017, quando i cristiani luterani celebrano l'anni-

¹⁸ *Ibid.*, 99.

versario dell'inizio della Riforma, non per questo festeggiano la divisione della Chiesa d'Occidente. Nessuno che sia teologicamente responsabile potrebbe celebrare la separazione reciproca tra cristiani.¹⁹

Una volta accertato che la pluralità nei modi di credere e di vivere la vita ecclesiale è un risultato delle vicende ecclesiali del XVI secolo, si tratta di comprendere di che natura sia la diversità. C'è, infatti, una diversità che divide, perché è espressione di comprensioni inconciliabili della fede cristiana e di visioni alternative della Chiesa, e c'è una diversità che può sussistere all'interno della comunione nell'unica Chiesa. Gran parte dello sforzo del dialogo ecumenico è dedicato alla ricerca del consenso sulla linea di demarcazione tra la pluralità legittima e la diversità che separa.

In ogni caso, il confronto con le Chiese sorte dalla Riforma protestante ha costretto anche la Chiesa cattolica, che si caratterizza per una forte accentuazione dell'unità, non di rado identificata tacitamente con l'uniformità, ad ammettere un grado più elevato di diversità. E questo è avvenuto con particolare forza con il Vaticano II, quando il riconoscimento degli elementi cristiani presenti al di fuori della Chiesa cattolica e capaci di formare Chiese e comunità ecclesiali ha imposto l'evidenza di una Chiesa che vive in luoghi e modi diversi, alcuni dei quali continuano certo a essere giudicati carenti dal punto di vista cattolico, ma che non sono privi di significato e di valore, dal momento che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse [le altre Chiese e comunità ecclesiali] come mezzi di salvezza» (UR 3).

Nel quadro ecclesiologico tracciato dal Vaticano II il riconoscimento del carattere ecclesiale delle altre Chiese e comunità ecclesiali, la cui fisionomia si è definita nel corso dei secoli attraverso forme peculiari dell'esperienza cristiana e in un determinato contesto culturale, suppone l'accettazione di forme plurali di espressione della fede e di configurazione della comunità ecclesiale. Anche il ristabilimento della piena comunione non può, infatti, essere pensato come una negazione della storia delle singole comunità e come un impossibile ritorno alla situazione anteriore alla divisione.

La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, sottoscritta nel 1999 dalla Chiesa cattolica e dalla Federazione luterana mondiale, offre un modello secondo cui la comune professione di fede è in grado di

¹⁹ COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA SULL'UNITÀ E LA COMMEMORAZIONE COMUNE DELLA RIFORMA NEL 2017, *Dal conflitto alla comunione*, EDB, Bologna 2014, 110-111, nn. 223-224.

sostenere espressioni dottrinali differenti della medesima fede come quelle che hanno trovato espressione negli scritti confessionali luterani e nel decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento. Un analogo modello dovrebbe essere, in linea di principio, applicabile anche nell'ambito delle istituzioni ecclesiali, nel quale tuttavia rimangono differenze nelle strutture ministeriali di cui non si riesce ancora a vedere la compatibilità.

Il tema della pluralità dei modi di essere Chiesa è imposto alla teologia cattolica anche dal vivace sviluppo conosciuto nei decenni successivi al Vaticano II delle Chiese locali che hanno assunto una fisionomia peculiare nei diversi contesti culturali nei quali la Chiesa vive ed è chiamata a compiere la propria missione. Un'inedita esperienza della diversità confessionale e della diversità culturale convergono, dunque, nel chiedere alla Chiesa cattolica di immaginare modi nuovi in cui l'unità nella fede e nella comunione ecclesiale possa essere vissuta senza negare la pluralità delle eredità confessionali e delle forme culturali assunte dalle Chiese locali. L'ampiezza mondiale e la complessa articolazione dell'elemento istituzionale che la caratterizzano rendono significativi per tutte le Chiese le forme e i modi in cui la Chiesa cattolica sarà capace di tenere insieme unità e pluralità, senza cadere nella facile soluzione di un'uniformità imposta e senza lasciare che le singole Chiese e tradizioni ecclesiali si chiudano nell'autosufficienza e divengano di fatto incapaci di dialogare con le altre al fine di rendere una concorde testimonianza di fede.

L'ISTANZA CRISTOCENTRICA-TRINITARIA

GIUSEPPE MARCO SALVATI

PATH 21 (2022) 517-533

1. Introduzione

Dopo il Concilio Vaticano II, la teologia cattolica ha vissuto una vera e propria «rivoluzione copernicana»: il cuore pulsante della fede cristiana, ossia il mistero di Cristo e del suo Dio, che è Padre, Figlio e Spirito Santo, è tornato al centro degli interessi e dell'elaborazione del pensiero credente.¹ Il fenomeno ha comportato, da una parte, il recupero del carattere fondamentale e decisivo del mistero trinitario, dopo che quest'ultimo aveva conosciuto una notevole marginalizzazione all'interno del pensiero teologico; dall'altra, ha portato i teologi a proporre una connessione sempre più stretta tra cristologia e riflessione sulla Trinità, declinando simultaneamente una spiccata attenzione alla dimensione soteriologica: come il mistero della persona e della missione di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio e datore dello Spirito, anche la Trinità è «per noi e per la nostra salvezza».

Vari fattori hanno propiziato la nascita e lo sviluppo di questa svolta, così come sono stati molteplici gli effetti positivi che ne sono derivati. Il presente articolo si concentra su questa «istanza» che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, connota tanta parte della teologia contemporanea, per evidenziarne le principali cause e i più importanti caratteri, prima di

¹ Su ciò si veda, tra l'altro: P. CODA, *Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle. Le fait et les enjeux*, in E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les sources du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2008, 19-31; E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2010; G.M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen gentium a nuestros días*, in «Estudios Trinitarios» 1 (2005) 3-22.

tratteggiarne alcuni benefici per il pensiero credente del presente e del futuro e considerarne, infine, la legittimità e la modalità migliore di utilizzo.

2. Necessità di una svolta

Sono stati numerosi i fattori che hanno contribuito, in modo diretto o indiretto, a valorizzare la prospettiva cristologica-trinitaria. Qui ci si limiterà a evidenziarne i principali, rinviando, per un eventuale approfondimento, ai numerosi studi proposti sull'argomento.²

Un rilevante impulso è stato causato – indirettamente – dalla radicata abitudine, protrattasi fino agli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, a proporre la riflessione teologica con uno stile (quello della manualistica) che si connotava per un andamento astratto, pesantemente influenzato da una visione filosofica di impronta neoscolastica, fortemente condizionato dalla preoccupazione di rivendicare la credibilità razionale del dato di fede, in opposizione al tentativo illuministico di ridurre l'esperienza credente a puro esercizio della ragione pratica o a decisione sentimentalistica e fondamentalmente ingenua. In questo quadro, la teologia era animata dall'impegno a giustificare *a posteriori* la non contraddizione tra le verità di fede, insegnate dalla Scrittura e dal magistero ecclesiastico, e quelle percepibili dall'intelligenza umana, indipendentemente dalla fede, insegnate per lo più dalla filosofia. Questo stile del teologare si accompagnava, molto spesso, a un'ostentazione di sicurezza intellettuale e di rifiuto di qualsiasi visione filosofica o teologica differente, rispetto a quella cosiddetta «tradizionale», che quasi sempre utilizzava la lettura neoscolastica del pensiero dell'Aquinate. Le scuole di teologia erano – prevalentemente – luoghi di trasmissione di dati teologici formali, ritenuti sufficienti alla formazione del clero, in vista dell'esercizio di un futuro ministero pastorale strutturato fondamentalmente sulla prassi sacramentale, che si connotava per l'accom-

² S.P. BONANNI - D. KOWALCZYK (edd.), *La Trinità in dialogo. La dimensione trinitaria della teologia. Atti della Giornata di Teologia dogmatica 2017-2018. Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana*, GBP, Roma 2020, spec. la prima parte 11-60: *Da Cristo alla Trinità, dalla Trinità a Cristo: un circolo ermeneutico* (contributi di A. Nugnes, R. Fiorentino, A. Begasse de Dhaem); DURAND - HOLZER (edd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*; G.M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 9-24; A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 89-174.

pagnamento (dall'inizio alla fine della vita) delle persone che professavano di appartenere alla Chiesa cattolica. Tale appartenenza, certificata dall'essere iscritti nel libro dei battezzati, si esprimeva, tra l'altro, per la corretta conoscenza delle principali verità di fede, insegnate dal *Catechismo*.

Questo stile di riflessione è stato messo in crisi dal Concilio Vaticano II. Quest'ultimo ha proposto un nuovo modo di intendere la Chiesa e il suo rapporto con il mondo; di conseguenza la stessa teologia è diventata aperta e sensibile alle domande della ragione adulta, percepite non più come minaccia, ma quale opportunità per scandagliare e annunciare in modo più maturo il Vangelo di Gesù Cristo e il patrimonio di pensiero e di esperienze che la comunità ecclesiale ha elaborato nel corso del tempo. A partire da ciò, le facoltà teologiche e gli altri luoghi deputati all'insegnamento della teologia sono diventati "cantieri" aperti, luoghi di creatività, centri di ascolto e di dialogo, di custodia attenta del passato del pensiero della fede, ma anche di coraggiosa disponibilità ad accogliere e utilizzare nuovi criteri ermeneutici e a sviluppare nuove proposte. In questo quadro, è diventato inevitabile che si andasse a portare in primo piano ciò che costituisce il fondamento, il centro e il punto finale del cristianesimo: il mistero di Cristo, Figlio di Dio e Salvatore del mondo e quello del Dio Trinità, principio e fine della realtà e della storia, alla cui vita noi possiamo prendere parte, fin da ora e per l'eternità.

3. Una nuova forma teologica

Questa autentica "conversione" è stata messa in atto non soltanto nei differenti contesti geografici e culturali dell'elaborazione del pensiero credente, ma è stata realizzata – sotto il profilo metodologico – anzitutto dando più spazio alle «fonti» della teologia, rispettandone la ricchezza, evitandone una lettura preconcepita; inoltre, è stata esercitata con la disponibilità a mettere da parte gli approcci ermeneutici semplicistici e parziali della manualistica, quasi sempre finalizzati a presentare il patrimonio della fede come una sorta di organismo perfetto, chiaro e inattaccabile, rifugio sicuro della mente e garanzia di preservazione dell'unità del corpo ecclesiale.

La conoscenza più profonda della complessità dell'unica rivelazione, a noi trasmessa in forma scritta e non scritta,³ la consapevolezza del plu-

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 7-10 (c. II: *La trasmissione della divina rivelazione*).

ralismo delle interpretazioni del messaggio cristiano fin dalle origini, il riconoscimento dell'inevitabile incidenza delle culture nell'elaborazione e nell'annuncio del messaggio evangelico, la percezione del naturale evolversi dell'*intellectus fidei* hanno prodotto un esercizio più umile e attento della ragione credente: sono cessate le presunzioni di perfezione, di irriformabilità, di completezza del patrimonio di fede ragionata.⁴ Si sono introdotti nell'impegno teologico della comunità cattolica un dinamismo e una vitalità che, accanto a qualche intemperanza concettuale o dogmatica, hanno ridato slancio e "freschezza" all'esercizio della ragione credente. Il magistero del Vaticano II, che, in funzione dell'impegno ecumenico aveva insegnato che «esiste un ordine o *gerarchia* nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso con il fondamento della fede cristiana»,⁵ riportò felicemente in primo piano il mistero del Dio uno e trino e del Verbo che «si è fatto carne» «per noi uomini e per la nostra salvezza»: è anzitutto in rapporto a queste verità che si gioca la credibilità e l'identità delle Chiese cristiane e del loro annuncio; è sulla loro base e intorno ad esse che si costruisce l'edificio del pensare e dell'agire dei cristiani nella storia; solamente una coerente salvaguardia di questo patrimonio renderà il cristianesimo profetia di un mondo nuovo, fraterno, rispettoso della dignità di ogni creatura.

4. Senza Cristo, non c'è Trinità

La Chiesa cattolica non ha mai smesso di proclamare che la ragione umana, indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale, può solamente riconoscere che Dio esiste, che è principio e fine di tutta la realtà finita e che possiede perfezioni ontologiche che gli appartengono in virtù di questa sua identità di Creatore del mondo.⁶ Così come ritiene che soltanto grazie alla persona e alla storia di Gesù diventa nota all'uomo l'identità trinitaria di Dio. Unicamente Cristo rende accessibile all'uomo l'abisso della vita dei Tre, tanto sul piano conoscitivo, quanto su quello dell'esperienza concreta. Si potrebbe dire che *ohne Christu, keine Trinität*, sia sotto

⁴ È noto che all'inizio del Concilio Vaticano II, molti teologi e membri dei dicasteri romani, nonché lo stesso papa Giovanni XXIII, erano convinti che i lavori dell'assise conciliare non avrebbero richiesto molto tempo.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 11.

⁶ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius* (24 aprile 1870), cap. 2; CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 6.

il profilo della conoscenza teorica, sia in ordine allo stabilirsi di un rapporto reale con i Tre.

La convinzione della non conoscibilità dell'identità trinitaria di Dio indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale è stata costantemente presente nel pensiero cristiano, anche se è stata declinata con sensibilità e modalità differenti.⁷ La teologia contemporanea traduce questa consapevolezza ponendo al centro della propria attenzione, da una parte, la figura del Nazareno, la sua predicazione, la sua storia e in particolare la sua passione-morte-risurrezione; dall'altra, il Cristo predicato dalla comunità delle origini, arrivando alla convinzione che il legame tra Gesù e Dio è decisivo, sia per comprendere l'identità di Cristo, sia quella di Dio stesso.⁸

Ecco allora che diffonde e si radica sempre più l'abitudine a prestare attenzione a un'equilibrata articolazione tra l'oggetto della teologia trinitaria e quello della riflessione cristologica.

Cristologia e teologia con tutto ciò che esse significano, costituiscono pertanto un fecondo circolo ermeneutico dove tutti i dati del rapporto devono essere mantenuti insieme. [...] L'essere particolare di Gesù non potrà es-

⁷ Tommaso d'Aquino, ad esempio, si oppone apertamente al discorso delle cosiddette *rationes necessariae*, ossia alla convinzione che esistono nelle creature, fatte dal Dio trino, "tracce" o "impronte" che potrebbero far inferire l'identità trinitaria dell'essere di Dio. Rifiutando l'opinione di grandi maestri, l'Angelico afferma (e giustifica) che è possibile conoscere la Trinità solo in virtù della liberale determinazione di Dio, che grazie a Cristo si rivela a noi quale eterno Padre del Figlio, a lui consostanziale e da lui inviato nel mondo; e quale eterno principio (insieme al Figlio) dello Spirito, che da essi procede ed è inviato nella storia. Questa consapevolezza dello stretto legame tra Dio trino (teologia trinitaria) e Gesù Cristo (cristologia) sembrerebbe però ignorata dall'Aquinate quando, ad esempio, struttura il piano della *Summa theologiae* trattando all'inizio delle questioni riguardanti Dio, uno, trino e creatore (*I pars*), e solamente alla fine quelle dedicate al mistero di Gesù Cristo (*III pars, qq. 1-59*). In verità, si deve tenere presente che: *a*) fin dal prologo della *q. 2, I pars*, si fa riferimento a Cristo, «qui secundum quod homo, via est nobis tendenti in Deum»; *b*) il «*catholicae veritatis doctor non solum profectos debet instruere, sed ... etiam incipientes erudire*» (*Prologus*); ne consegue, da una parte, che le verità della fede sono già professate dal maestro e dai suoi ascoltatori; dall'altra, che l'organizzazione della materia obbedisce in modo speciale a motivi pedagogici. Sulla teologia trinitaria di Tommaso d'Aquino, cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004; G.M. SALVATI, «*Cognitio divinarum personarum...*». *La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*, in «*Estudios Trinitarios*» 3 (1995) 443-472.

⁸ «La distinzione che Gesù ha mantenuto tra sé e il Padre fa parte della divinità di Dio» (W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 198 [corsivo dell'autore]).

sere pensato al di fuori di Dio. [...] Ogni rapportarsi umano a Gesù è un aprirsi a Dio.⁹

Del resto, esaminando con attenzione la riflessione dei grandi maestri, come ad esempio Tommaso, non è difficile notare come egli guardi alla «Trinità come orizzonte dei misteri» di Cristo.¹⁰

5. Il mistero degli eventi pasquali

In questa riscoperta del nucleo centrale del mistero cristiano, che si è verificata durante il XX secolo, e nello sviluppo dell'istanza cristologico-trinitaria, un ruolo decisivo è stato esercitato dalla valorizzazione del mistero del Crocifisso risorto.

La centralità della riflessione sul Crocifisso risorto ha prodotto un ritorno alla Trinità ormai non più concepibile al di fuori di questo evento.¹¹

Tornato in primo piano anzitutto negli studi di teologia liturgica, il tema della Pasqua è stato poi indicato negli studi neotestamentari quale «filtro ermeneutico» che fu fondamentale per la comunità cristiana delle origini al fine di comprendere e annunciare il Signore Gesù e fu, inoltre, percepito quale evento che mostra e anticipa la sorte finale delle creature. Per questo esso costituisce un *locus theologicus* tutto speciale: consente di cogliere il Dio trino in azione «per noi e per la nostra salvezza» nonché di comprendere il senso più profondo del farsi «carne» del Verbo. Grazie ad esso è possibile trovare la risposta più profonda alla domanda sul perché dell'esistenza del mondo e si intuisce quale sia il fine ultimo dell'uomo e di

⁹ N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 448. Sul legame tra cristologia, soteriologia e riflessione trinitaria, cf. A. BEGASSE DE DAHEM, *Gesù Cristo, mistero trinitario*, in BONANNI - KOWALCZYK (edd.), *La Trinità in dialogo*, 45-60; Id., *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2021.

¹⁰ E. VETÖ, *Da Cristo alla Trinità. Un incontro tra Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar*, EDB, Bologna 2015, 23.

¹¹ N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia - Metodo - Prospettive*, EDB, Bologna 1996, 33. Un'eccellente presentazione del lavoro teologico che ha riportato in primo piano la centralità del mistero pasquale e la sua dimensione trinitaria e soteriologica è offerta da R. PALTRINIERI, *Il nesso Trinità e Chiesa nella Pasqua di Cristo. In dialogo con F.-X. Durwell e H.U. von Balthasar*, Pontificio Seminario Lombardo - Glossa, Roma - Milano 2017, spec. 17-49.

tutte le altre creature, mentre si coglie con chiarezza la stessa natura e missione della comunità ecclesiale.

Andando oltre un'interpretazione secondo cui la croce di Cristo deve essere considerata soprattutto quale adeguata soddisfazione offerta a Dio per rimettere il peccato, mentre la risurrezione ha il carattere di prova della divinità del Crocifisso, il *mysterium paschale* è stato percepito quale evento assolutamente prioritario dell'agire di quel Dio trino che «in modo mirabile ci ha creati a sua immagine e in modo più mirabile ci ha rinnovato e redento». ¹² La Pasqua mostra quanto siano interconnessi nella storia della salvezza il mistero dei Tre, quello di Gesù Cristo e quello della nostra salvezza. Cristianesimo è proclamare che il Padre ha inviato il Figlio e lo Spirito nel mondo affinché le creature vivano un'esperienza di comunione con i Tre e di unità reciproca; vivere il mistero della Chiesa è appartenere a quella comunità che «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». ¹³ Una teologia che voglia essere un'adeguata e coerente comprensione della fede vissuta e professata dalla Chiesa non può che conformarsi a questo dato e lasciarsi ispirare, strutturare, illuminare, guidare da questa santa correlazione dei misteri. Il teologo sperimenta e insegna che parlare della Trinità e del Signore Gesù, significa parlare di noi, della nostra identità, del nostro destino: dall'alba di Pasqua in poi, il nostro discorso su Dio, la nostra cristologia e la nostra riflessione soteriologica sono inscindibilmente legati.

A Pasqua si fa palese l'itinerario della storia: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito tutto ciò che era venuto alla luce viene sanato e proiettato, nella grazia e non senza l'esercizio della responsabilità delle creature, verso la patria trinitaria.

6. Il “guadagno” soteriologico

Poiché sia nell'una che nell'altra forma di riflessione, soprattutto durante i primi secoli di esistenza del cristianesimo, fu presente un fecon-

¹² *Colletta*, Messa del giorno della Solennità del Natale del Signore, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale Romano riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II*, Terza Edizione, LEV, Città del Vaticano 2020, 40 (cf. anche *Orazione* dopo la Prima Lettura nella Veglia Pasquale, *ibid.*, 178).

¹³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 1.

do intreccio tra *oikonomía* e *theologhía*,¹⁴ ecco ripresentarsi la necessità e la bellezza dell'elaborare il pensiero credente avendo cura di mostrare la rilevanza esistenziale di quanto il Padre, per mezzo di Cristo, nello Spirito ha operato, sta operando e opererà «per noi». La consapevolezza della rilevanza soteriologica della persona e della storia di Gesù di Nazaret è sempre stata presente e sufficientemente segnalata – anche se con accentuazioni differenti – nella cristologia elaborata nel corso dei secoli. Al contrario, nella riflessione sul Dio trino, la dimensione soteriologica aveva subito un pesante indebolimento. Il discorso trinitario spesso appariva come una sorta di vuoto e sterile gioco linguistico, attento alle questioni relative all'identità di Dio, ma poco disponibile a sottolineare quanto quest'ultima fosse influente per la vita dei credenti e poco aperta alle questioni teoriche e pratiche proveniente dalla storia.

Orbene, il “pensare” Cristo quale rivelatore perfetto di Dio, ha condotto a “pensare” anche il Dio da lui annunciato non soltanto nella sua originalità, ma anche nella sua rilevanza per la storia. Ciò ha provocato anzitutto lo stabilirsi una felice e feconda reciprocità tra il discorso sulla Trinità presente e agente nella storia e quello dedicato all'approfondimento della sua identità eterna (Trinità *immanente*); ha favorito, inoltre, la percezione che quello del Dio Trino è un «mistero che aggancia la realtà mondana non soltanto nel suo venire all'esistenza (creazione), ma anche e soprattutto per il fatto di essere “luogo” del libero esercizio di un impegno a suo favore (salvezza)». ¹⁵ Ormai è finalmente chiaro: «La Trinità è per noi un mistero di salvezza». ¹⁶ Colui che ne discorre teologicamente, parla della salvezza. In questo modo appare in tutta la sua profetica forza un'osservazione di Tommaso d'Aquino:

Cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. [...] Alio modo, et principalius, ad

¹⁴ Su ciò si veda, ad esempio, C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997.

¹⁵ G.M. SALVATI, *Dalla «Trinità in contesto» alla «Trinità per la vita»*, in M. SODI (ed.) *Sufficit gratia mea. Cristologia - mariologia - ecclesiologia - liturgia - agiologia - cultura. Miscellanea di studi offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*, LEV, Città del Vaticano 2019, 73.

¹⁶ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come storia della salvezza*, II/1, Queriniana, Brescia 1969, 414.

recte sentiendum de salute generis humani quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti.¹⁷

7. La teologia trinitaria della croce

Uno degli ambiti in cui è l'intreccio tra il mistero della Trinità e quello di Cristo si manifesta in tutta la sua fecondità per il pensiero e per la prassi dei credenti è la *teologia trinitaria della croce*.¹⁸ Legato in modo speciale, ma non esclusivo, alle proposte di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e di Jürgen Moltmann, questo filone della teologia contemporanea evidenzia quanto la croce di Cristo, considerata nell'ottica e nel contesto dell'evento di Pasqua, si offra al pensiero credente come *locus theologicus* specialissimo. Coinvolgendo la santa Trinità, come da sempre evidenzia l'iconografia cristiana, la croce di Cristo è trasparenza del mistero della vita divina, fatta di dono di sé e di abbandono reciproco che il Padre, il Figlio e lo Spirito *sono e vivono* nell'eternità e nel tempo. Evento che non è slegato dalla storia e dalla libertà, di Dio e degli uomini, la croce non è pensabile indipendentemente dagli eterni dinamismi della vita divina. Nel suo accadere e nello specialissimo peso che essa ha in ordine alla realizzazione del progetto salvifico del Dio trino, l'evento della croce conferisce una nuova direzione di marcia anche al pensiero credente, diventando un paradigma di riferimento che, a suo modo, ha contribuito al rinnovamento della teologia del XX secolo¹⁹ e ha suggerito una nuova impostazione del pensare filosofico e teologico.

8. L'ontologia trinitaria

Un risvolto particolarmente interessante e fecondo dell'istanza cristologica-trinitaria, declinata nella prospettiva della teologia trinitaria della croce, è costituito dalla nascita e dallo sviluppo dell'*ontologia trinitaria*. Legata alle intuizioni di Klaus Hemmerle (1929-1994),²⁰ questa prospettiva

¹⁷ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 3um.

¹⁸ Sul tema, cf., tra l'altro, H.U. VON BALTHASAR, *La teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 2017¹⁰; J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. Fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2013⁸; G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Leumann (TO) 1987.

¹⁹ DURAND - HOLZER (edd.), *Les sources du renouveau*.

²⁰ K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Joannes Verlag, Einsiedeln 1976 (ed. it. *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021).

sta suscitando un importante interesse nella ricerca teologica contemporanea²¹ ed è giunta ormai a un avanzato stato di sviluppo, grazie al lavoro di un nutrito gruppo di teologi, filosofi e specialisti di altre scienze.²² L'idea guida che muove e struttura la ricerca è la convinzione che l'identità trinitaria di Dio, che si è rivelata nella luminosità e nell'abisso inafferrabile del mistero pasquale, deve costituire un punto di riferimento per ri-formare, da una parte, il pensare (umano e del credente), dall'altra, la stessa maniera di concepire l'essere. Riprendendo le parole di Piero Coda:

Filosofia e teologia possono ritrovare nel pensiero rivelativo e regolativo della Trinità, assunto nel suo significato originale e irradiante nel *focus* della croce/risurrezione del Cristo ed esplorato nella promessa ancora insondata che in sé custodisce, il luogo per una rinascita e una *riconfigurazione dell'ontologia* quale esercizio genuino e responsabile del pensare e dell'agire all'altezza delle sfide del presente.²³

9. I benefici

Volendo segnalare i benefici che l'istanza cristologico-trinitaria ha già apportato e può ancora offrire al pensiero credente, mi limito a evidenziarne sinteticamente tre.

9.1. *Dall'ontologia all'ermeneutica del mistero*

Anzitutto, l'aver messo in primo piano, quanto ai criteri di comprensione e organizzazione del pensiero credente, ciò che è primario anche sotto il

²¹ Una testimonianza: il Congresso sulla *New Trinitarian Ontologies*, promosso dalla «Faculty of Divinity» dell'Università di Cambridge, dal 13 al 15 settembre 2019 (tra i principali relatori: John Milbank, Piero Coda, Rowan Williams e Giulio Maspero).

²² Ne è testimonianza la collana diretta da Piero Coda: «Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria» (DDOT), cf. <https://trinitarian-ontology.org/home/> (3.10.2022). Sull'opera, cf. N. SALATO, *Manifesto: per un nuovo progetto di ontologia trinitaria. Nota in margine ad un recente libro di P. Coda con M. B. Curi, M. Donà e G. Maspero*, in «Rassegna di Teologia» 4 (2021) 681-691.

²³ P. CODA con M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, 51. Poco prima, Coda aveva scritto: «Il concetto della Trinità si è così proposto a tutti gli effetti, nella storia del pensiero, quale orizzonte risolutivo – non escludente ma includente, non impositivo ma invitante – dell'interpretazione del senso dell'E/essere sgorgante dall'intreccio tra la ricerca umana della sapienza (φίλο/σοφία) e la grazia della Parola di Dio (θεο-λογία)» (*ibid.*, 45).

profilo ontologico, ossia il monoteismo trinitario e la realtà unica di Gesù di Nazaret, Verbo di Dio che «si è fatto carne» (Gv 1,14) «per noi uomini e per la nostra salvezza». Il *novum* e il *proprium* del cristianesimo hanno ritrovato la loro giusta collocazione, dopo essere stati per troppo tempo sottovalutati o marginalizzati nella costruzione dell'edificio del pensare teologico. Questa coerenza tra ontologia ed ermeneutica del mistero non va pensata come un formalismo sterile, ma quale forma di *obbedienza* alla rivelazione, come un camminare – teologicamente – sulle vie percorse da Dio stesso, nella convinzione che non esista migliore maniera di parlare di lui che partendo dalla sua Parola, ossia dal complesso egli eventi accaduti e delle parole che egli ha pronunciato nel tempo, sia per mezzo dei profeti, sia per mezzo di Gesù Cristo e che l'umanità ha ricevuto grazie alla Scrittura e alla tradizione. Se la comunità credente vuole realizzare una corretta intelligenza della Parola, deve necessariamente aprire la mente e il cuore all'ascolto fiducioso e coraggioso del Dio che esce dal proprio mistero per diventare fonte di vita, maestro di pensiero, compagno di esistenza, fine attraente, punto di riposo beato.

Percorrendo tali vie, la teologia, da una parte, troverà la luce per comprendere bene le questioni che sorgono nel corso del tempo; dall'altra, utilizzerà una chiave ermeneutica privilegiata per scandagliare gli aspetti e le dimensioni molteplici dell'edificio teologico e dell'impegno dei credenti nella storia.

9.2. *La rilevanza soteriologica della Trinità*

Un secondo beneficio: rendere più chiaro che il discorso credente su Dio, sulla Trinità, su Cristo *ci riguarda*, è esistenzialmente rilevante. *Res nostra agitur*, quando nella celebrazione liturgica e nell'impegno del pensare teologico procediamo *nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, per mezzo di Gesù Cristo*. Il Padre, che noi contempliamo e incontriamo per mezzo di Cristo nello Spirito, è principio e termine di tutto, è l'arco meraviglioso sotto il quale si situa la storia della creazione e della salvezza, è la ragione fondante e finale tanto dei dinamismi eterni e necessari della vita divina,²⁴ quanto di quelli liberi da lui realizzati nella storia. Il Verbo eterno, che «è diventato carne» (Gv 1,14), è colui per mezzo del quale il Padre

²⁴ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1.

“dice”, “sostiene” e “ri-dice” le creature venute gratuitamente all’esistenza;²⁵ lo Spirito Santo è colui «nel» quale le creature passano dal nulla all’esistere e sono custodite come in un grembo amorevole che le conduce con premura verso la patria trinitaria.²⁶ Contemplare teologicamente la Trinità, ossia

«dire» qualcosa del mistero della sua vita ineffabile, *ci riguarda, ci interessa, ci coinvolge, ci chiama in causa, non ci lascia indifferenti; ci aiuta a dare contenuto e senso al modo d’intendere la realtà, la relazione con Dio, l’esercizio della responsabilità, la nostra presenza nella storia.*²⁷

La portata di questa rilevanza è diventata ancora più ampia e significativa grazie al provvidenziale passaggio «dal contesto alla vita» che si è verificato in tempi relativamente recenti, tanto nella teologia in generale, quanto nella riflessione trinitaria e in quella cristologica. La circolarità ermeneutica tra l’esperienza concreta dei cristiani e l’elaborazione del pensiero della fede, da una parte ha portato alla luce l’incidenza delle culture e delle differenti sensibilità in ordine alla percezione e alla narrazione del dato rivelato;²⁸ dall’altra ha favorito la percezione del legame esistente tra la vita e la fede professata, come si può vedere nei vari tentativi di comprendere in chiave trinitaria e alla luce del mistero di Cristo i principali aspetti dell’esperienza della comunità credente: ad esempio, la vita consacrata, il sacerdozio ministeriale, le responsabilità ecclesiali, l’impegno ecologico, il dramma del soffrire, la vita familiare. La convinzione che si va sempre più radicando è che qualsiasi elemento o dimensione della vita complessa dell’uomo riceve luce, orientamento, forza e stile dal mistero trinitario e da quello cristologico.²⁹

9.3. *La riscoperta dello Spirito*

Un ulteriore beneficio dell’utilizzo dell’istanza cristologico-trinitaria è costituito dal recupero e dalla valorizzazione dell’attenzione al mistero

²⁵ *Ibid.*, q. 34, a. 3.

²⁶ *Ibid.*, q. 37, a. 2, ad 3^{um}.

²⁷ SALVATI, *Dalla «Trinità in contesto»*, 73.

²⁸ Cf. G.M. SALVATI, *Trinità e inculturazione*, in «Path» 2 (2003) 223-237.

²⁹ Cf., tra l’altro, G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 2012⁴; LACUGNA, *Dio per noi*; G.M. SALVATI, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011³, spec. 153-211.

dello Spirito Santo.³⁰ Il sottosviluppo pneumatologico da cui è stata affetta la teologia – soprattutto nell'Occidente cristiano – è stato ormai felicemente superato, grazie alle sollecitazioni provenienti dal Concilio Vaticano II, all'apporto degli studi biblici, all'attenzione alla teologia dei Padri, al superamento del cristomonismo che aveva connotato la teologia cattolica dall'epoca moderna in poi, all'apporto del dialogo ecumenico e ai contributi autorevoli di non pochi teologi del XX secolo.³¹

A chiunque si ponga a riflettere sul mistero di Cristo, appare ormai evidente che non si comprenderebbe la sua persona indipendentemente dalla relazione con il Padre, né da quella con lo Spirito. Indicato già da Ireneo come l'altra "mano" (dopo il Figlio) con cui il Padre dona esistenza e vita nuova a tutta la realtà, grazie all'esperienza liturgica il Paraclito è ormai percepito nella coscienza e nel pensiero della comunità ecclesiale quale persona divina che, da una parte consente ai credenti di entrare nell'abisso della vita divina; dall'altra fa sì che il Dio trino raggiunga salvificamente le persone, il mondo, la storia. Inviato dal Padre e dal Figlio, lo Spirito è decisivo in ordine all'*origine*, all'*identità*, alla *missione* della Chiesa³² e

fa anche risuonare nella Chiesa continuamente, con potenza ed efficacia, la parola di Dio: nata dalla parola di Cristo, la comunità dei credenti continua a essere rigenerata dal Vangelo ed è chiamata a essere nella storia, proprio grazie ai doni dello Spirito, la vivente *sequentia sanctii evangelii*.³³

Inoltre, è ormai chiaro che è proprio grazie allo Spirito, in quanto «oltre» del Padre e del Figlio, che la Chiesa e i singoli credenti sono e operano quali soggetti "aperti", disponibili all'incontro, all'unità, alla comunione. È lo Spirito che aiuta la comunità ecclesiale e l'umanità intera a operare, pur tra debolezze e cadute, affinché si realizzi ciò che Gesù di Nazaret

³⁰ Su ciò si veda, tra l'altro: P. BUA, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2015; Y.M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013; A. COZZI, *L'istanza pneumatologica nella teologia contemporanea*, in «Lateranum» 75 (2009) 75-127; G. GIORGIO - M. MELONE (edd.), *Credo nello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2009; F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005; B. SESBOÛÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010; M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992.

³¹ Su tutto ciò, si vedano i testi citati nella nota precedente.

³² Cf. SALVATI, *Io uno e trino*, 124-128.

³³ *Ibid.*, 128.

ha chiesto al Padre: «Che [tutti] siano una sola cosa» (Gv 17,22). Ed è lo Spirito che «arricchisce in varie forme tutto il popolo di Dio: dal *sensus fidelium* al magistero dei pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi».³⁴

10. Legittimità del paradigma cristologico-trinitario

La valorizzazione dell'istanza cristocentrica-trinitaria ha spinto non pochi teologi, come già detto, a servirsi del riferimento trinitario-cristologico per elaborare o ri-elaborare tanti capitoli della riflessione teologica. Non sono mancati, a questo proposito, gli avvertimenti a guardarsi dai facili passaggi dall'identità trinitaria di Dio o dall'unicità di Cristo alla realtà creata, invocando un uso prudente del paradigma cristologico-trinitario.³⁵ Non è difficile notare che, salvo casi eccezionali, tale prudenza nell'uso del paradigma in questione sia sufficientemente presente nelle riflessioni di quanti si stanno impegnando a illuminare con la «luce trisolare» il pensare e l'agire della comunità ecclesiale del nostro tempo. La vita dei Tre e l'evento Gesù Cristo costituiscono la chiave ermeneutica di comprensione delle molteplici dimensioni del pensiero e dell'esperienza dell'uomo e della Chiesa.³⁶

³⁴ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), n. 3. Solo un accenno a un ulteriore beneficio scaturito dall'uso dell'istanza cristologico-trinitaria: un approccio più oggettivo alla riflessione di Tommaso d'Aquino. La sua teologia trinitaria sembrava poco ricca, sotto il profilo storico-salvifico; mentre la sua cristologia sembrava non lasciare spazio all'originalità del Nuovo Testamento. Una lettura serena e libera da pregiudizi mette in luce alcune grandi intuizioni dell'Angelico: il Dio unitrino (di cui si parla nella *I Pars* della *Summa theologiae*) è origine, modello e fine di tutta la realtà creata. Egli “segna” quest'ultima, l'“accompagna”, la “guida”, la “attira a sé”. E il Figlio incarnato, la cui storia umana si svolge all'ombra del Padre e dello Spirito, come viene evidenziato nella *Summa theologiae* (III, qq. 27-59), è oggetto dell'amore della comunità credente e dell'impegno di riflessione del teologo perché egli è «per noi via del ritorno a Dio» (*Summa theologiae*, I, q. 2, proem.) (cf. D. LEGGE, *Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2018).

³⁵ Si veda, ad esempio, ciò che scrive Giacomo Canobbio, circa il rapporto fra la Trinità e la Chiesa: G. CANOBBIO, *La Trinità e la Chiesa*, in O.F. PIAZZA (ed.), *La Chiesa e la Trinità. In dialogo con Giacomo Canobbio*, Aloysiana, Napoli 2006, 25-77. Oppure quanto segnalato da E. DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Cerf, Paris 2016, 105-187.

³⁶ Uno studio accurato del polivalente rapporto fra la fede trinitaria e l'esperienza credente è quello proposto da A. COUTINHO LOPES DE BRITO PALMA, *L'esperienza della Trinità*

10.1. *Una proposta fondativa*

Perché è corretto parlare della Trinità quale «paradigma»? Un'eccellente risposta è quella che si ispira a Tommaso d'Aquino, che aveva scritto: «Le processioni delle persone divine sono in qualche modo causa e modello (*ratio*) della creazione».³⁷ Il primo e fondamentale motivo del legame fra la Trinità e la storia è costituito dal fatto che ogni esistente deve se stesso all'essere trino di Dio, agli eterni dinamismi della «generazione» del Figlio da parte del Padre e della «processione» dello Spirito dal Padre per mezzo del Figlio. Le azioni eterne che connotano la vita di Dio (*generazione* e *spirazione*) sono *ratio*, ossia criterio di intellegibilità, tanto dell'essere, quanto del vivere delle realtà creaturali. La Trinità è l'eterna “legge” che precede e presiede all'esistere delle creature; è il segreto e il cuore del mondo. In particolare, il Dio trino lascia una traccia di sé nella creatura umana, fatta a immagine e somiglianza del suo Creatore. Secondo la fede ebraico-cristiana, l'uomo è nel cosmo un raggio vivido, pur se limitato, della luce «trisolare» di Dio.³⁸ L'iconicità trinitaria dell'uomo diventa ancora più luminosa in virtù dell'opera della salvezza. Dopo che «il Verbo si è fatto carne» (Gv 1,14), dopo che Cristo è morto e risorto «per noi uomini e per la nostra salvezza», l'uomo viene elevato – per mezzo della grazia – a partecipare alla vita dei Tre, a vivere «nei» Tre e «dei» Tre, costantemente (anche se talvolta inconsapevolmente) orientato verso il Dio trino.

Alla luce di queste considerazioni, si può dire che la Trinità è la “legge” suprema, il *criterio* decisivo, il *paradigma* dell'essere creaturale, in particolare dell'uomo, della sua identità e della sua missione. La Trinità accende e illumina l'intelligenza, nei suoi tentativi di comprendere la realtà. Essa è ispirazione e utopia che feconda il pensiero e consente di tratteggiare uno stile originale e fecondo di presenza nella storia.

e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione, PUG, Roma 2013. Cf. anche SALVATI, *Io uno e trino*, 153-225.

³⁷ THOMAE AQUINATIS, *I Sent.*, Prol. Sul rapporto tra Trinità e creazione cf., tra l'altro, G.M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. GERARDI (ed.), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Studium, Roma 1990, 65-93.

³⁸ G.M. SALVATI, *L'uomo trinitario*, in *Trinità come vita. Atti della XIV Settimana Teologica (Pistoia 4-8 settembre 2000)*, CRT, Pistoia 2001, 33.47.

10.2. *Due itinerari di riflessione*

Sulla base di queste premesse, si possono ipotizzare due “itinerari” di riflessione: uno *ascendente* e l’altro *discendente*.

– Il primo itinerario, quello ascendente, tradizionalmente utilizzato dal pensiero cattolico, mette a frutto le potenzialità del discorso analogico, proponendo – in modo non presuntuoso – gli elementi di somiglianza nella dissomiglianza che si danno tra Dio e il mondo, tra la “storia” di Dio e quella delle creature. I rischi di questo approccio sono sostanzialmente due: anzitutto quello di proporre un’immagine di Dio influenzata dalla nostra precomprensione, e quindi, proiezione delle nostre idee; e poi quello di non rispecchiare a sufficienza la novità biblica.³⁹

– Perciò, appare più utile percorrere un secondo itinerario, *discendente*, che parte dalla Trinità per avvicinarsi con «occhi nuovi» al mondo e alla storia. In altre parole, la Trinità costituisce il *punto di partenza*, mentre il mondo e la storia sono quello *di arrivo* dell’itinerario del pensare credente. L’indagine del teologo è volta non tanto a individuare eventuali *vestigia Trinitatis*, bensì a fare del Dio trino, che ha parlato e operato in Cristo, il criterio di comprensione della realtà.

La sostanziale correttezza di questo itinerario di pensiero, non esime – tuttavia – dal procedere *cum cautela et modestia*, come insegna l’Aquinata,⁴⁰ senza abbandonarsi ad applicazioni rigide e/o formalistiche dello schema o modello trinitario, senza ridurlo a “gabbia concettuale” oppure a strumento per proporre in modo surrettizio giustificazioni bizzarre. Se è legittimo fare della Trinità e del Signore Gesù il naturale riferimento, l’archetipo della realtà, è anche opportuno non perdere mai di vista la “distanza”, la “differenza” ontologica, l’*infinita differenza qualitativa* che separa il cielo dalla terra. «Dio è Dio e l’uomo *non è Dio*»,⁴¹ avverte Karl Barth (1886-1968), riferendosi all’impossibilità per l’uomo di giungere Dio a prescindere da Cristo e

³⁹ Una riprova: partire dalla realtà della famiglia per comprendere la Trinità. L’opinione non è unanime. Il si convinto di importanti teologi (Gregorio di Nazianzo, Matthias J. Scheeben, Heribert Mühlen) è *bilanciato dal no altrettanto* fermo di altri autorevoli pensatori (ad esempio, Agostino e Tommaso d’Aquino).

⁴⁰ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 31, a. 2.

⁴¹ È questa «a formula con cui Pareyson esprime il nucleo del pensiero barthiano» (I. MANCINI, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, 24).

di proporre ragionamenti teologici indipendentemente dalla Parola rivelata. Pur senza giungere a un'insuperabile divisione tra l'infinito e il finito, si deve però sempre tenere ben presente che, se grande è la somiglianza, ancor più grande è la "differenza" fra la Trinità e la storia. Perciò, occorre prudenza (sul piano del pensiero) nel tentativo di ispirarsi al "cielo" per comprendere la "terra" e per tracciare il cammino degli uomini.

11. Conclusione

Chiave di lettura particolarmente efficace per avvicinarsi da credenti assetati di luce, di speranza, di unità, di rispetto della dignità, di amore e di giustizia al mistero inesauribile e affascinante nel quale siamo stati benevolmente coinvolti, l'itinerario cristologico-trinitario possiede un ulteriore valore intrinseco: in un tempo e in un mondo che non poche volte manifestano indifferenza o contestazione, nei confronti dell'esperienza del cristianesimo, in un momento storico in cui le Chiese cristiane sperimentano una certa fatica a mostrarsi rilevanti nel costruire e assicurare un presente e un futuro di pace e di fratellanza, esso sembra proporsi quale profezia feconda e luminosa, che potrebbe vitalizzare la comunità credente e renderla protagonista di un avvenire sempre più rispondente al progetto di Dio sulla storia.

ISTANZA ONTOLOGICO-TRINITARIA. PERCHÉ E QUALE ONTOLOGIA «DALLE VISCERE DELLA RIVELAZIONE»?

PIERO CODA

PATH 21 (2022) 535-552

Per articolare una pertinente prospettiva di risposta alla domanda formulata nel titolo, dispongo il pensiero che vengo a svolgere in due momenti: nel primo mi soffermo su alcune questioni, d'indubbio peso teoretico, implicate nell'istruzione del tema; nel secondo cerco di mettere a fuoco alcune acquisizioni condivise per un itinerario teologico percorso già almeno in parte e con frutto, eppure ancor sempre e di buona lena da proseguire, che tenga conto appunto dell'istanza ontologico-trinitaria.¹

1. Alcune questioni

1.1. *Quaestio prima*: perché un'ontologia?

La prima questione è discriminante: *perché un'ontologia?* È essa pertinente e, anzi, necessaria, da un lato, all'esercizio della teologia in quanto intelligenza della fede e, dall'altro, all'esercizio stesso del pensare in quan-

¹ Per un'introduzione mi permetto rinviare al recente P. CODA con M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, primo volume del «Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria» (DDOT), con dettagliata bibliografia alle pp. 296-340, in cui vengono offerti i riferimenti essenziali circa i principali temi che qui verranno trattati.

to tale, a monte e in sinergia con la pluralità e l'autonomia epistemica delle sue diverse espressioni?

Pur essendo il lemma «ontologia» abbastanza recente – risale al XVII secolo² –, il suo significato è antico, almeno nella formalità assunta dal pensare in Occidente, quanto la filosofia: a partire dai suoi esordi con Parmenide di Elea. E, in fondo, benché con una curvatura specifica cui non è estranea l'attenzione al soggetto tipica della modernità, coincide in buona sostanza con il significato attribuito al concetto classico di metafisica. Se quest'ultima, infatti, rimanda all'intelligenza di quel livello dell'essere che eccede τὰ φυσικά, ciò che per sé è fenomenicamente accessibile in quanto espressione della φύσις; ontologia rimanda al λόγος stesso dell'εἶναι in tutta la sua vastità, la parola in cui l'essere si dice in quanto parola che tale è, appunto, nel dire l'essere.

Si tratta, dunque, come Aristotele precisa nel libro IV della *Metafisica*, del sapere intorno al «τὸ ὄν ἢ ὄν» (1003a, 21), l'essente in quanto è essente. Affermare ciò, affermare cioè che il sapere, nella sua ultima intenzionalità e vocazione, si rivolge a «ciò che è» non in quanto è questa cosa o quella, ma in quanto semplicemente e radicalmente è, significa di fatto e di diritto affermare che la conoscenza è misurata, in ultima istanza, dalla nativa capacità d'accogliere ed esprimere la verità di ciò che è in quanto ad essa come tale si offre. L'istanza ontologica si accredita, con ciò, quale istanza per sé costitutiva e istitutiva d'ogni autentica forma d'esercizio del sapere.

Mi limito a ricordare in merito la testimonianza di due importanti autori che non a caso, negli ultimi due secoli, l'Ottocento e il Novecento, pur con prospettive ed esiti anche divergenti, ribadendo entrambi l'insuperabilità nell'istituzione del pensare dell'istanza ontologica, rinviano nell'introduzione alle loro opere, ormai classiche, alla citata affermazione di Aristotele: Martin Heidegger in *Sein und Zeit* e, prima ancora, Antonio Rosmini nella parte prima della *Teosofia*.³

² Cf. M. LAMANNA, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Gockel (1547-1628)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2013; M.B. CURI, *Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini*, in «Sophia» IX (1/2017) 34-46.

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 in tr. it., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, UTET, Torino 1969, 51-102: «Introduzione. Esposizione del problema del senso dell'essere»; A. ROSMINI, *Scienze metafisiche: Teosofia*, Parte Prima: Ontologia, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 12, Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova, Stresa - Roma 1998, 67ss.

1.2. *Quaestio secunda*: perché «dalle viscere della rivelazione»?

Di qui una seconda questione, altrettanto discriminante: è plausibile e persino necessario parlare di un'ontologia *partorita* «dalle viscere della rivelazione»? Come noto, questa icastica formula si deve ad Antonio Rosmini.⁴ E non solo rinvia al filone di gran lunga preponderante nell'esercizio dell'intelligenza della fede promosso lungo i secoli dalla tradizione cristiana, ma anche ne evidenzia la specifica e singolare portata in ordine a una pertinente e feconda istruzione dell'istanza ontologica che connota la conoscenza: nel senso che invita a tenere adeguatamente in conto e a esprimere con vigore e con rigore il significato veritativo e ontologico per sé connesso all'evento della rivelazione, in quanto accolto e fatto fruttificare nella *πιστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* («la fede che si rende operosa per mezzo della carità»), per dirla con l'apostolo Paolo (Gal 5,6).

Ora, la sicura presa di coscienza di questo dato (che è grazia e responsabilità, intellettuale e morale) costituisce a ben vedere l'anima stessa dell'atto teologico così com'è stato concepito ed eseguito dai grandi testimoni del pensiero cristiano. E ciò – si tratta di cosa nota, ma non posso non richiamarla a motivo del suo valore strategico in relazione a una corretta ermeneutica storico-teoretica della vicenda conosciuta lungo i secoli dall'istanza ontologica – propiziando quello straordinario incontro, nell'esercizio dell'intelligenza della fede, che s'è dato tra la metafisica greca e la rivelazione biblica: dalla meditazione sul significato anche filosofico della rivelazione del nome di Dio nel libro dell'Esodo (3,14) – con tutte le attenzioni e i guadagni, beninteso, di cui ci arricchiscono la filologia e la critica –, a quella sul significato ontologico del farsi *σὰρξ* del *Λόγος* che da sempre è presso «il» Dio, che è *Abbà*, ed è egli stesso Dio (cf. Gv 1,1.14), sino alla *κένωσις* da lui patita nella morte di croce in quanto via alla *ὑψωσις* della risurrezione e ascensione (cf. Fil 2,6-11) alla destra de «il» Dio di cui egli, appunto, è il *Λόγος* in quanto *μονογενῆς Θεός* (Gv 1,18).

Basti rinviare a due luoghi classici, almeno nella teologia dell'Occidente (ad essa mi limito, perché ne sono un minimo più competente): il libro V del *De Trinitate* di Agostino (con l'attribuzione a Dio della qualifica on-

⁴ «Nelle sue viscere [del cristianesimo] si nasconde una filosofia sfolgorante di evidenza e beante gli intelletti per la sua origine divina e perché conduce di nuovo a Dio» (A. ROSMINI, *Lettera a Michele Parma, 30 gennaio 1831*, in ID., *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano*, vol. III, G. Pane, Casale Monferrato 1887, 611 [1348]).

tologica singolare di *essentia*, in quanto «ab eo quod est esse dicta est essentia»⁵) e, oltre al *De ente ed essentia* (Cap. I et VI),⁶ le *quaestiones* 12 e 13 della *Summa Theologiae, I Pars*, di Tommaso d'Aquino: «Quomodo a nobis Deus cognoscatur» e «De nominibus Dei», in particolare art. 11 di quest'ultima, dove l'Aquinata argomenta che il «nomen Qui est maxime proprium nomen Dei».⁷ L'identificazione di Dio – per dirla con la locuzione matura di san Tommaso – con l'«ipsum esse per se subsistens»,⁸ comporta al tempo stesso per i due insigni dottori, in fedeltà a quanto squadernato agli occhi dell'intelligenza ontologica della fede dall'evento della rivelazione, giungere a tematizzare – per dirla col Joseph Ratzinger di *Einführung in das Christentum* – la *relatio* quale «modalità primitiva ed equipollente del reale» insieme alla sostanza, *ὄσσια*, rilevata come significato primo dell'essere nella metafisica aristotelica.

Prende così vita quell'inedito evento del pensare che – sempre nelle parole di Ratzinger – non solo «rende possibile il superamento di ciò che chiamiamo oggi “pensiero oggettivante”», ma propizia *in primis* «l'affacciarsi alla ribalta di un nuovo pensiero dell'essere» che impegna in un compito che «di fatto è ancor ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile».⁹

1.3. *Quaestio tertia*: quale ontologia?

La sintetica, ma pregnante, puntualizzazione di Ratzinger invita ad affrontare la terza questione di fondo implicata nella proposizione del nostro

⁵ AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 2,3 (ed. it. *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973, con testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del «Corpus Christianorum» e introduzione di A. Trapè e M.F. Sciacca).

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De ente ed essentia* (ed. it. *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002, con testo latino a fronte e introduzione, traduzione note e apparati di P. Porro).

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11 (ed. it. *Somma di teologia*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2018 (Parte Prima con testo latino a fronte, introduzione di P. Giustiniani, traduzione note e apparati a cura di F. Fiorentino). Si veda in merito la recente, pregevole sintesi sistematica di S.-T. BONINO, *Dieu, «Celui qui est» (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris 2016.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 1968 (tr. it., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1979⁶, 140-141, [corsivo nostro]).

tema. Ontologia, sì; ontologia dalla rivelazione, sì; ma *quale* ontologia? In realtà, la straordinaria operazione d'intelligenza della fede e *tout court* d'esercizio del pensare messa in atto lungo i secoli della storia cristiana, conosce, fin dall'inizio e in modo decidente nella modernità, sino a giungere nell'oggi a uno snodo forse ancora una volta cruciale, una κρισις che non le è semplicemente esteriore, ma per principio interiore: il λόγος partorito dalle viscere della rivelazione, in effetti, è il λόγος τοῦ σταυροῦ («la parola della croce») (1Cor 1,18) di Paolo. Un λόγος, dunque, *della* e *dalla* κρισις della croce, un λόγος che come tale accade nell'ἔξοδος (cf. Lc 9,31) del Cristo crocifisso e risorto e in sé ne porta inscritto per sempre lo stigma.

Questa peculiare connotazione stauologica o, meglio, pasquale, in verità, mai è stata estranea all'ontologia partorita, nel travaglio del pensiero e della storia, dall'intelligenza della fede: ma in alcune figure della teologia e in alcuni momenti della storia è venuta senz'altro con più forza ed evidenza in luce. E se la mente, di primo acchito, può subito correre alla *Kreuzestheologie* di matrice luterana¹⁰ sino al suo rilancio – coniugato con il discernimento del «venerdì santo speculativo» di Friedrich Hegel – nel *Gekreuzigte Gott* risuonato al cuore della teologia del Novecento da Karl Barth a Jürgen Moltmann e a Eberhard Jüngel,¹¹ non possiamo dimenticare: da un lato, la lezione bonaventuriana, alla scuola di san Francesco stigmatizzato a La Verna, programmaticamente consegnata nell'*Itinerarium*

¹⁰ Cf. gli ormai classici: W. VON LÖWENICH, *Luthers theologia crucis*, Luther Verlag, Bielefeld 1982⁶ (tr. it. *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, EDB, Bologna 1975); B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Paoline, Roma 1978; G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Leumann (TO) 1987; H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit*, Bonifatius, Paderborn 1995; in rapporto al nostro specifico interesse: L. ŽÁK, «Cenni di ontologia» nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516) di Martin Lutero*, in F. BUZZI - D. KAMPEN - P. RICCA (edd.), *Lutero e l'ontologia. La presenza di Dio nel mondo*, Claudiana, Torino 2021, 19-46.

¹¹ Per tutto questo percorso restano di riferimento J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972 (tr. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973); E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977 (tr. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982).

mentis in Deum;¹² e, dall'altro, il ricco filone dell'istanza apofatica di matrice dionisiana che – come mostrato da Hans Urs von Balthasar¹³ –, attraverso Meister Eckhart, quasi un filone carsico che attraversa il pensiero, non solo religioso, della modernità (basti richiamare il rivelatore «da haben wir ja was wir wollen», a proposito della mistica speculativa di Eckhart, confidato da Hegel a Franz von Baader).¹⁴

La questione così posta è del massimo momento: anche e direi soprattutto perché questa «spina» nella carne viva (cf. 2Cor 12,7) dell'ontologia partorita dalla rivelazione, in modi senz'altro diversi, si è spesso via via coniugata con quell'istanza radicalmente apofatica che la teologia ha ereditato e, in proprio, trafficato (penso *in primis* alla Pseudo-Dionigi l'Areopagita) alla scuola di quel filone della filosofia greca senz'altro con-corrente, col filone aristotelico, al disegno della sua complessiva figura e della sua sempre vitale e risorgente eredità: il filone che, a partire da Platone per culminare nelle *Enneadi* di Plotino, invita il νοῦς ad ascendere ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: al di sopra dell'essenza.¹⁵ Così evocando un esercizio tutt'altro del pensare in unione con chi, appunto, senz'altro «è», ma al-di-là d'ogni ente finito come da noi esperito e conosciuto: tanto che occorre al tempo stesso con altrettanto vigore affermare che egli, propriamente, «non è» tutto ciò.

L'equilibrio – a mio avviso senz'altro fondato e robusto, ma aperto a ulteriori e ancor più profonde espressioni – raggiunto nel Medioevo (penso tra tutti a san Tommaso e all'organica coniugazione, nella sua straordinaria ontologia, di Aristotele, sant'Agostino e lo Pseudo-Dionigi nel *focus* della rivelazione), viene messo in crisi quando l'istanza apofatica, assunta da una ragione che intende programmaticamente affrancarsi dalla fede, bolla come

¹² Mi permetto rinviare alla sezione dedicata a san Francesco e san Bonaventura in G. ROSSÉ - P. CODA, *Il grido d'abbandono. Scrittura Mistica Teologia*, Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Roma 2020, 206-225.

¹³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 (tr. it. *Gloria. Una estetica teologica. 5. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, in particolare 37-52).

¹⁴ Cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla Denkform hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Città Nuova, Roma 2012, 76.

¹⁵ Cf. PLATONE, *Repubblica*, 509b, 9-10; nelle *Enneadi* di Plotino, si trova descritta la via dell'interiorità sino al trascendimento di sé verso l'Uno: 4.3.1.8-12; 5.1.1.30-33, 12.12-50; 5.3.4-5; cf. W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.

onto-teo-logico (per usare il lemma coniato da Heidegger¹⁶) e, come tale, obliante la differenza ontologica tra l'essere e l'ente, l'esercizio metafisico dell'intelligenza della fede: a torto, se ci si riferisce ai grandi della tradizione cristiana, con qualche motivato appiglio se ci si riferisce a certe derive riduzionistiche della scolastica dopo il Medioevo.

Sta di fatto che in questo modo il pensiero moderno, nei suoi positivi guadagni, che – come sottolineato da Ratzinger – non sarebbero nemmeno pensabili senza il radicamento (anche occulto o persino rimosso) nella matrice della rivelazione e della dottrina cristiana, non solo spinge in positivo a un ripensamento e approfondimento della questione ontologica, ma rischia pericolosamente di provocarne l'archiviazione: sfociando in forme di rifiuto pregiudiziale dell'ontologia che sfiorano o persino veicolano un effettivo e inquietante nichilismo. Di qui – anche nel campo del pensiero di matrice cristiana – l'ipotesi fascinosa, alla luce di una radicale fenomenologia “pura” della rivelazione, di spingersi a pensare Dio in quanto amore assoluto «senza l'essere».¹⁷

In realtà, la vera posta in gioco oggi sul tappeto – a mio avviso – è un'altra: quella delineata con puntualità da papa Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*. Sia quando auspica l'intrecciarsi di teologia e filosofia in un rapporto «all'insegna della circolarità», in virtù della quale «la ragione del credente eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'inter-

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1957 (tr. it. *Identità e differenza*, in «Aut Aut» 187-188 [1982] 2-28, in particolare la sezione dedicata alla «Costituzione onto-teo-logica» della metafisica).

¹⁷ Concordo con l'affermazione di von Balthasar secondo cui l'«amore abissale» di Dio non è prima del suo essere, ma piuttosto ne è «l'atto più elevato»; io direi meglio ancora – seguendo Tommaso – che è l'*actus tout court* dell'*esse* di Dio in quanto tale, il che, appunto, preserva la trascendente eccedenza dell'*esse* di Dio come *suum esse* quale eccedenza dell'*ἀγάπη* che Dio stesso è, espressa nella storia della salvezza in Cristo, e che è *ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως* (Ef 3,19), per sé sopravanzante la conoscenza: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 153 nota 9, dove si afferma che il riferimento di Gustav Siewerth (cf. *Metaphysik der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, 63 e, in proposito, gli stimolanti saggi di E. TOURPE, *Siewerth après Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Peeters, Louvain 1997; ID., *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius, Bruxelles 2010) all'amore come «trascendentale assoluto» «è già all'orizzonte nella platonica “*epekeina tēs ousias*”», ma che, alla luce della rivelazione, «non se ne può dedurre una rimozione di Dio dall'essere (J.-L. MARION, *Dieu sans l'être. Hors-texte: théologiques*, Fayard, Paris 1982)»: con ciò spesso prendendo esplicitamente le distanze dal rifiuto di Jean-Luc Marion in rapporto a qualsivoglia ontologia eseguita a partire dalla rivelazione.

no di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa»,¹⁸ il che è storicamente confermato «dalla vicenda personale di grandi teologi cristiani che si segnarono anche come grandi filosofi, lasciando scritti di così alto valore speculativo, da giustificarne l'affiancamento ai maestri della filosofia antica»;¹⁹ sia quando ribadisce che

la verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull'essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica. La rivelazione cristiana, insomma, diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi (FR 79).

Ne consegue, precisa sempre la *Fides et ratio*, che

se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell'essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell'essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento (FR 97).

1.4. *Quaestio quarta*: perché e in quale senso trinitaria?

Un'ultima questione: perché qualificare con l'aggettivo «trinitaria» l'ontologia che viene partorita, nell'intelligenza della fede, «dalle viscere della rivelazione»? Due obiezioni vengono qua e là accampate di contro a questa ponderata opzione.

La prima tende a dire – anche se per lo più non spinge l'argomentare sino alle ultime sue conseguenze – che la Trinità sarebbe più una costru-

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FR), n. 73.

¹⁹ FR 74. L'enciclica ricorda in proposito: i Padri della Chiesa, in particolare san Gregorio Nazianzeno e sant'Agostino; i Dottori medioevali, in particolare sant'Anselmo, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino; tra i pensatori più recenti, poi, per l'ambito occidentale: John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson ed Edith Stein; per quello orientale: Vladimir Solov'ëv, Pavel A. Florenskij, Pëtr J. Čaadaev, V. Losskij.

zione concettuale che un dato sgorgante direttamente dalla rivelazione attestata normativamente nella Sacra Scrittura e che, dunque, andrebbe per lo meno presa con le pinze. A questa prima obiezione si può agevolmente rispondere non solo che la *doctrina fidei* è rocciosamente convergente nell'affermare che l'*actus fidei*, che s'esprime, *in primis*, nella confessione del simbolo niceno-costantinopolitano – per dirla con san Tommaso d'Aquino – «non terminatur ad enuntiabile sed ad rem»;²⁰ ma anche che, proprio per ciò, il dogma della Trinità, insieme a quello dell'incarnazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, attesta in forma inequivocabile, e pregna di formidabile conseguenze speculative, etiche e sociali, la portata essenzialmente ontologica della rivelazione.

Una seconda obiezione mette in discussione non solo la pertinenza ma la possibilità stessa, in conformità alla *doctrina fidei*, di parlare in generale di un'ontologia che sia trinitaria: perché in tal modo non si terrebbe conto – si osserva criticamente – di un'adeguata distinzione tra il livello dell'essere divino e il livello dell'essere creato. Due, ritengo, sono le direzioni in cui si può dare motivata risposta a questa obiezione. La prima concerne il fatto che parlare di ontologia trinitaria significa sviluppare un'ontologia che, essendo partorita «dalle viscere della rivelazione», muove dall'intelligenza della fede dell'unione «senza separazione e senza confusione», in Cristo, della natura divina e della natura umana (Calcedonia): con ciò impegnando ad articolare con pertinenza il dato della differenza essenziale di natura tra l'essere di Dio e l'essere creato tenendo conto sia del principio di creazione come partecipazione dell'essere da Dio a ciò che, per sé, non è (*creatio ex nihilo*), sia del dono della grazia quale «participata similitudo naturae divinae» – per dirla con san Tommaso, che parafrasa con linguaggio ontologico il «θείας κοινωνοὶ φύσεως» di 2Pt 1,4 –, il che implica «una rigenerazione *in esse et operari* dalla quale deriva la carità come partecipazione all'infinita carità per essenza che è lo Spirito Santo»,²¹ così che – ne conclude lo stesso Tommaso – «caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat».²²

Si tratta d'un filo d'oro che lega, in una grande linea di sviluppo (cf. DV 8), tutta la grande tradizione dell'*intelligentia fidei*, dalla teologia trini-

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 1, a. 2 ad 2.

²¹ Cf. M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina segun santo Tomas de Aquino*, Universidades Pontificias, Buenos Aires 1979, 155.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 23, a. 6.

taria di sant'Ireneo di Lione, di sant'Agostino e dei Padri cappadoci, passando attraverso san Tommaso e san Bonaventura, sino a giungere a san Giovanni della Croce, e che fa dire ad Antonio Rosmini: «Questo sublime mistero è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale». ²³ Certo, nuova – della *novitas semper antiqua* della *Traditio vivens Ecclesiae* – è la consapevolezza che matura nel Novecento – a partire dalle lezioni di Michael Schmaus, Edith Stein, Jean Daniélou, Henri De Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, per non citare che i maggiori in ambito cattolico, ma senza dimenticare Pavel Florenskij, Sergej Bulgàkov, Vladimir Losskij e Ioannis Zizioulas in ambito ortodosso, così come Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e Wolfhart Pannenberg in quello protestante, nonché nella filosofia di matrice ebraica di Franz Rosenzweig, Martin Buber e persino Emmanuel Lévinas –; consapevolezza che spinge Klaus Hemmerle nelle sue *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, pubblicate nel 1976, a scrivere:

Se Dio è il [Dio] Trinitario e come Trinitario ha la sua storia nella nostra storia, la nostra situazione umana fondamentale, il nostro pensare ed essere, anzi tutto l'essere sperimenta una conversione. Questa conversione sorpassa le misure di tutto il pensare «portato con sé» dall'uomo – su Dio, su se stesso, sul mondo, sull'essere. La mera «relecture» delle precomprensioni ontologiche portate con sé nella fede non raggiunge ciò che qui si dischiude e si comunica all'essere e al comprendere umano. L'esigenza di una «nuova ontologia», di un'«ontologia trinitaria», è conseguenza di questa stessa fede. ²⁴

2. Prospettive

L'affermazione appena citata di Klaus Hemmerle compendia bene, sotto forma di tesi (la n. 16 del suo saggio), una risposta aperta e prospettica alle questioni cui l'esercizio di un'ontologia trinitaria – con responsabilità dialogica e direi persino in grato e vigile spirito d'accoglienza – intende impegnarsi a rispondere. Resta da chiedersi quali siano le “pietre milia-

²³ ROSMINI, *Scienze metafisiche: Teosofia*, «Parte Prima: Ontologia: Libro I, Categorie, Capitolo XX, n. 196», in *Opere edite e inedite*, 203.

²⁴ Cf. la recente edizione critica dell'opera: K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2022, 90-91 (DDOT 2) con originale tedesco (1976) a fronte, traduzione e introduzione a cura di M.B. Curi ed E. Prenga e saggi di P. Coda, M. Donà e C. Meazza.

ri” già segnate, in questi ultimi decenni, lungo l’itinerario di una rinnovata attenzione all’istanza avanzata da un’ontologia trinitaria partorita «dalle viscere della rivelazione». Mi limito a richiamare alcuni guadagni che rappresentano al tempo stesso degli impegni, in piccola misura già acquisiti ma per la gran parte ancora da implementare.

2.1. *In ascolto del kairós*

Innanzitutto, mi pare si possa dire che è maturata la consapevolezza della necessaria e provvidenziale contestualizzazione storica di un itinerario di ricerca che si vuole ispirato all’ontologia trinitaria,²⁵ la quale costituisce e propizia un’acquisizione rilevante sul livello teorico ed epistemologico e insieme sul livello pratico e performativo.

Si tratta di evidenziare la ragione per cui proprio oggi – quando ormai si sta consumando il processo di transizione dalla modernità a ciò che le vien dopo (la post- o, meglio, la dopo-modernità) – si staglia una rinnovata e per alcuni versi inedita stagione di vita della Chiesa segnata dalla luce performativa della rivelazione di Dio Trinità in Cristo. Basti pensare, nel suo complesso, al magistero del Vaticano II e degli ultimi Papi, alla connotazione per sé trinitaria della realtà della *communio* e della partecipazione sinodale nella vita della Chiesa, del dialogo e della cultura dell’incontro nell’esercizio dell’evangelizzazione, ma anche all’esperienza e alla prassi che matura nella coscienza del popolo di Dio in riferimento a quella «mistica del noi» e della «fraternità universale» di cui parla papa Francesco. In una parola: il *kairós* per cui la missione che la Chiesa – quale «sacramento in Cristo, e cioè segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano»²⁶ – è chiamata oggi a vivere, è un invito a sviluppare un’ontologia che s’impegni a esprimere il *proprium* e il *semper magis* dell’intelligenza critica e trinitaria della realtà: per offrire, con umile ma convinta consapevolezza, il decisivo contributo che è specifico della fede cristiana

²⁵ Si tratta di un *kairós* che comincia a profilarsi, in verità, come esigenza incubata lungo tutto il corso della modernità (filosofica e teologica), nel momento in cui la grande sintesi medievale tra fede e sapere viene chiamata all’esodo verso un nuovo e più profondo equilibrio a cominciare, ad esempio, da Meister Eckhart, nella cui performance – scrive von Balthasar – «la cosa importante è che si possa scorgere il *kairós* storico-spirituale generale, in cui per la prima volta affiora questa distintiva metafisica cristiana» (VON BALTHASAR, *Gloria* 5, 53).

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 1.

all'elaborazione dei nuovi paradigmi di pensiero e di convivenza che il nostro tempo, con pressante urgenza, esige.

Ma ciò implica per sé leggere il contemporaneo *kairós*, con pertinente vigore, alla luce ed entro lo spazio del *kairós* escatologicamente accaduto (ἐφάπαξ) nell'evento di Gesù Cristo: impegnandosi così ad accogliere e delineare con pertinenza – per quanto concerne l'esercizio dell'intelligenza della fede – il *novum* pro-vocato nella storia dall'avvento del *Lógos* fatto carne, crocifisso e risorto, che è asceso al seno del Padre e dalla Trinità effonde lo Spirito «senza misura» (cf. Gv 3,34). Dal punto di vista di un'ontologia trinitaria, si può sensatamente dire che, nell'ininterrotto cammino attraverso cui lo Spirito di Cristo «guida nella verità tutta intera» (cf. Gv 16,13), la «nuova tappa dell'evangelizzazione»²⁷ che siamo chiamati a vivere e pensare è quella che coniuga la contemplazione e comunione *della* e *dalla* Trinità con l'intelligenza e la pratica di relazioni giuste, reciproche e aperte nella luce *della* e *dalla* Trinità: tra le persone, i popoli, le culture.

Di qui l'impegno a esercitare, nello sguardo della fede di Gesù Cristo e in ascolto del soffio dello Spirito Santo, il discernimento dei segni dei tempi, la valorizzazione dei semi del Verbo, l'attenzione a scrutare la presenza e l'agire dello Spirito, l'accoglienza solidale e responsabile del grido dei poveri e della terra. Il compito è ingente ma ineludibile, perché è tutt'uno con la sequela di Cristo. E di ciò la teologia ha da farsi consapevole interprete in un generoso slancio di ripensamento del linguaggio e della comunicazione della *doctrina fidei*, che proprio così le sia dinamicamente fedele, qui oggi per noi e per tutti. In effetti – come affermato con acume prospettico da Bernhard Welte a proposito della formula dottrinale di Nicea nel suo rapporto con la storia della metafisica occidentale²⁸ – oggi siamo più consapevoli che

le trasposizioni epocali della comprensione della fede, fondate nella storicità dell'essere, non sono conseguenze dirette o soltanto prolungamenti esplicativi della comprensione della fede, che storicamente ogni volta corre avanti. Sono piuttosto inizi sempre nuovi di questa comprensione in tutto il

²⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 287, cf. n. 1.

²⁸ Del Concilio di Nicea ci apprestiamo a celebrare nel 2025 l'anniversario e anche per questo la «Commissione Teologica Internazionale» è impegnata ad approfondirne il significato e la rilevanza in rapporto all'autocoscienza e alla missione ecclesiale oggi nel quinquennio 2021-2026.

suo complesso, che partono da un modo fondamentale sempre nuovo di capire e quindi d'interrogare e di pensare complessivamente.²⁹

2.2. *Sul luogo e il metodo della teologia*

Entro lo spazio istituito dalla consapevolezza e dalla presa in carico di questo *kairós* storico-epocale, quale il contributo dell'istanza avanzata da un'ontologia trinitaria per il rinnovamento della teologia? L'impegno, di concerto con le altre istanze, è senz'altro quello di contribuire alla riproposizione di ciò che è essenziale e dirimente nel metodo che è proprio della teologia. Partendo dal fatto che la questione del metodo, quando è istruita per scrutare l'identità e progettare il compito della teologia, da subito si disloca su almeno tre livelli. Che sono distinti: ma come espressione convergente di quell'uno che in sé è l'atto teologico e che, essendo distinti, articolano l'unità da cui scaturiscono e alla cui espressione tendono ciascuno con, per, nell'altro.

Il primo livello – quello da cui tutto si genera e a cui tutto è chiamato a tendere – circonda il *locus katexochén* della teologia, quello che la fa ciò che essa è: *teo-logia*, appunto, in quanto Parola de «il» Dio (cf. Gv 1,1) detta e data nelle parole e nelle opere dell'uomo, così che esse ne siano l'eco fedele che, ad essa cor-rispondendo, l'accolgono, l'incarnano, la comunicano: senza tradirla e disperderla, ma facendola risuonare e agire nella diversità plurale e creativa dei linguaggi e dei gesti dell'umano, con ciò moltiplicandola per raccogliarla, infine, dispiegata e trafficata nella sua ricchezza, in quell'unità trinitaria di cui è l'espressione.

È da qui che si possono esercitare con pertinenza gli altri due livelli che specificano e incarnano il metodo della teologia: quello che articola questo primigenio *locus*, cristico ed ecclesiale, trinitario e storico-cosmico, nella molteplicità dei *loci* in cui si ostende escatologicamente e si va facendo storicamente l'evento/avvento di Gesù Cristo nello Spirito; e quello che predispone e affina gli strumenti tecnici, concettuali e scientifici, per istruirne con oggettività l'offerirsi. Il che implica – per il secondo livello – articolare cristologicamente, nell'apertura al soffio dello Spirito effuso su

²⁹ B. WELTE, *La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale*, in H. SCHLIER - F. MUSSNER - F. RICKEN - B. WELTE, *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Paideia, Brescia 1986, 121-142, qui 127.

ogni carne, la sintassi, anzi la “pericoresi”, tra i *loci theologici* messi in rilievo dalla tradizione:³⁰ il rapporto intrinseco tra rivelazione e storia, Chiesa e mondo, Vangelo e culture, secondo la logica del dialogo, del discernimento, dell’incontro; e, per il terzo, percorrere la via dell’inter-disciplinarietà nello spazio sapienziale di quella trans-disciplinarietà che è apertura condivisa e recezione grata del *semper magis* della verità resa disponibile dalla rivelazione.³¹

Per far questo, l’istanza avanzata dall’ontologia trinitaria invita innanzitutto ad abitare con determinazione e pertinenza il primo livello del metodo teologico: il *locus* uno e insieme molteplice della teologia come eco della parola di Dio che è diventata carne, nel grembo di Maria, sino a farsi grido del «perché?» di ogni uomo e di ogni donna dal legno della croce.³² In e da quella carne, in e da quel grido, fiorisce la teologia. Tanto che la «parola di vita» del teologo – come quella, del resto, del discepolo di Gesù,

³⁰ Cf. M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der «loci theologici»*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in W. BAIER (ed.), *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, EOS Verlag, St. Ottilien 1987, 37-65; B. KÖRNER, *Melchior Cano «De Locis Theologicis»*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Styria, Graz 1994; ID., *La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 79-93; ID., *Ort des Glaubens - loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014.

³¹ La stimolante indicazione proposta nella *Veritatis gaudium* indirizza l’interpretazione del principio di interdisciplinarietà non alla sua «forma “debole” di semplice multidisciplinarietà» in prospettiva per così dire orizzontale, bensì piuttosto alla sua «forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla sapienza che promana dalla rivelazione di Dio», in prospettiva per così dire verticale, aperta e fondata cioè nel farsi presente della trascendenza di Dio Trinità alla storia dell’uomo in Cristo (FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* [29 gennaio 2018] [VG], n. 4c). Significativo, in proposito – e come tale consegnato alla fatica del concetto e all’onere della verifica pratica –, il riferimento a una «forma di conoscenza e d’interpretazione della realtà» esercitata «nella luce del “pensiero di Cristo” (cf. 1Cor 2,16)» (*ibid.*, n. 4d [corsivo nostro]): il *noûs Christoû* cui si riferisce l’apostolo Paolo è un genitivo non tanto oggettivo, ma soggettivo: teso a esprimere cioè la «forma cristica» del pensare, il pensare-in-Cristo.

³² Si vedano in proposito, come esempio significativo, alcuni recenti saggi: A. CLEMENZIA, *Sul luogo dell’ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018; V. DI PILATO, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2020; C. REDENDO MARTÍNEZ, *La encarnacion trinitaria de la teología. Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, Ciudad Nueva, Madrid 2021 e G. GARGIULO, *Teologia nella relazione. Per un’episteme del pensare in Cristo*, tesi dottorale in Teologia dogmatica (Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sez. San Tommaso) e in Ontologia trinitaria (indirizzo teologico: Istituto Universitario Sophia, Loppiano [FI]), in via di pubblicazione.

ma nel registro proprio del pensare – è quella scolpita dalla penna e dalla vita dell’apostolo Paolo: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). È questa – amava dire Antonio Rosmini – la «formula breve» dell’esistenza cristiana; formula anche del pensare e sapere e comunicare e dialogare in-Cristo. Perché, come lo stesso Paolo con stupore e gratitudine attesta: «Chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero [νοῦς] di Cristo» (1Cor 2,16), quel pensiero che è dono dello Spirito che da «il» Dio scaturisce come da sorgente e che si esprime e si comunica con parole (λόγοι) non insegnate dalla sapienza umana, ma dallo Spirito: così che si possano giudicare e discernere le cose dello Spirito e i segni della sua presenza e azione nella storia con pensieri e parole spirituali (λόγοι πνευματικοί) (cf. 1Cor 2,12-14).

Il *locus* della teologia è il dimorare del pensiero in-Cristo, perché – ecco la prospettiva performativa di un’ontologia trinitaria – l’essere in-Cristo definisce quella situazione dell’essere in cui è escatologicamente offerta all’uomo l’*omoousia* del Figlio, fattosi carne e grido dell’uomo, col Dio che è Padre, con ciò stesso istituendo l’*omoousia* di grazia (e cioè la fraternità) tra tutti gli uomini e tutte le donne, per mezzo del Figlio fattosi carne e grido, in quel soffio di vita che più non muore e in quel chiarore di luce che più non tramonta – anche, anzi da dentro le angosce e le contraddizioni della storia –: lo Spirito d’amore del Padre e del Figlio, sempre a nuovo e sempre di nuovo riversato nei cuori.

Ciò diventa esperibile e praticabile là e quando l’*omoousia* di Cristo con Dio/Abbà, per Cristo a noi partecipata nello Spirito (ecco il dogma di Nicea, Costantinopoli, Calcedonia) si fa *evento di prossimità, di reciproca accoglienza, di comunione, di dialogo, di fraternità universale* (ecco il magistero del Vaticano II): nella e come Chiesa e, attraverso la Chiesa, come lievito di vita nuova per l’umanità, in essa intercettando il germogliare dello Spirito di verità e di giustizia che sgorga dal mistero pasquale, al quale – insegna il Vaticano II – «tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, consocientur».³³ Facendola così consapevole e responsabile – l’umanità – sempre più e sempre meglio, di ciò che è chiamata a diventare per grazia nel dramma della storia e al di là di essa, nel suo gratuito compimento: Cristo totale, espressione dispiegata dell’amore

³³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22.

del Dio trinitario a misura della creazione intera che in Maria si specchia, Madre di Dio e dell'umanità, icona del cosmo trasfigurato.

È di questo evento che l'ontologia trinitaria è chiamata a dare ragione nella speranza (cf. 1Pt 3,15-16) in una dinamica performativa e comunicativa. Così lo esprime il filosofo Carmelo Meazza:

L'ontologia non si rinnova, non si lascia pensare alla luce dell'evento, se questo evento non è restituito dalla rivelazione cristiana. Questa nuova ontologia dovrà dunque incontrare una teologia e una teologia a sua volta dovrà rinnovarsi in questa ontologia. Questo incontro, tuttavia, non sarà tale, non sarà un reciproco innovarsi, se il suo luogo o il suo campo di insorgenza non trova l'*evento* cristiano. [...] una nuova ontologia non accade alla filosofia se l'esperienza non si imbatte o, sarebbe meglio dire, non si intensifica in una certa manifestazione di *evento*, se il manifestarsi di un *evento* non rivela qualcosa di essenziale dell'esperienza ontica. Manifestando qualcosa di essenziale dell'esperienza ontica rivela qualcosa di essenziale del divino e, viceversa, manifestando qualcosa di essenziale del divino rivela l'essenziale *dell'esperienza* ontica.³⁴

Il luogo della teologia è precisamente questo: abitare con intelletto d'amore e con vigile discernimento l'evento del farsi di Cristo Gesù a misura dell'umanità e del cosmo redenti e divinizzati, anzi «trinitizzati»,³⁵ nel cammino sfidante e drammatico verso la compiuta «reciprocità delle co-

³⁴ C. MEAZZA, *Il «Noi» fra Dio e Dio in Klaus Hemmerle*, in HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, 173-197, qui 174.

³⁵ Il concetto, che già si trova in Pierre Teilhard de Chardin che parla di «trinizzazione», è al cuore della mistica di Chiara Lubich con un preciso significato teo-onto-logico, così espresso da Stefano Mazzer: «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire che si tratta di un evento costituito innanzitutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi, ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono [...]. Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria*, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. MAZZER, «*Li amò fino alla fine*». *Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 800); cf. anche Id., *La «trinitizzazione»: per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia» VII (1/2015) 28-43.

scienze».³⁶ Tale luogo apre l'*intelligentia fidei*, da una parte, verso il dentro e verso l'alto (per così dire), e cioè verso il Cristo e la Trinità; e si volge, dall'altra parte, verso il fuori e verso il basso, e cioè verso l'uomo e il dramma della sua storia e del creato in cui vive. Papa Francesco ha spiegato:

Entrambi i movimenti sono necessari, complementari: un movimento *dal basso verso l'alto* che può dialogare, con senso di ascolto e discernimento, con ogni istanza umana e storica, tenendo conto di tutto lo spessore dell'umano; e un movimento *dall'alto verso il basso* – dove «l'alto» è quello di Gesù innalzato sulla croce –.³⁷

Così, la teologia guarda e tende alla mistica contemplazione della Trinità attraverso la contemplazione del Crocifisso risorto che in sé ricapitola il cosmo e la storia, nel mentre guarda e tende col suo specifico contributo alla costruzione fraterna nella storia della «cosmopoli» (Bernard Lonergan) oggi in faticosa gestazione, discernendo e prendendosi cura de «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono» (GS 1).³⁸ Bandendo ogni forma d'ingenuo, incauto e in definitiva falso e rovinoso irenismo. Il male e il Maligno ci sono e sono all'opera. Il cuore del *kerygma* è Cristo crocifisso e risorto: e il guardare con amore di misericordia al mondo importa insieme contemplare la radicalità dell'impegno chiesto al discepolo nella sequela sino al martirio; e insieme farsi carico del compito oneroso e rischio-

³⁶ Cf. C. DUNAJ, *Réciprocité et ontologie. Le défi de l'intersubjectivité dans le personnalisme de Maurice Nédoncelle*, tesi dottorale in Filosofia (Facoltà di Filosofia, Université Catholique Lyon) e in *Ontologia trinitaria* (indirizzo filosofico: Istituto Universitario Sophia, Loppiano [FI]), in via di pubblicazione.

³⁷ FRANCESCO, *Discorso* presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (21 giugno 2019).

³⁸ Così papa Francesco ha compendiato questa istanza nella *lectio* tenuta presso l'Università Lateranense nel marzo del 2019: «È dalla contemplazione del mistero della Trinità di Dio, e dell'incarnazione del Figlio, che scaturisce per il pensiero cristiano e per l'azione della Chiesa il primato dato alla relazione, all'incontro con il mistero sacro dell'altro, alla comunione universale con l'umanità intera come vocazione di tutti. [...] Infatti, "da questa concentrazione vitale e gioiosa sul volto di Dio rivelato in Gesù Cristo" discende il "vivere come Chiesa 'la mistica del noi' che si fa lievito della fraternità universale", discende "l'imperativo ad ascoltare nel cuore e a far risuonare nella mente il grido dei poveri e della terra" e lo "scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo una trama di relazioni, propiziando una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità" [cf. VG 4]» (FRANCESCO, *Lectio divina* [26 marzo 2019]).

so dello smascheramento e della denuncia del male in tutte le sue forme ed espressioni, assumendo sulle proprie spalle le tragiche conseguenze e annunciando con la parola e la testimonianza la definitiva liberazione in virtù della croce di Cristo nel soffio dello Spirito.

In fervente e operosa attesa e invocazione della discesa della città di Dio incontro alla città degli uomini dal cuore di Dio Trinità: come città in cui egli, il Dio tre volte Santo, abita come luce senza tramonto e amore su tutti e tra tutti all'infinito riversato e condiviso (cf. Ap 21,1-4,22-26; 22,1-5).

Ma l'occhio (il *νοῦς*, direbbe Paolo) con cui la teologia guarda, in una direzione e nell'altra, verso l'alto e verso il basso, verso il «già» che è avvenuto e il «non ancora» che sempre di nuovo ad-viene, è lo stesso: quello di Cristo, la Parola de «il» Dio fattasi carne e grido dell'uomo. Così che non c'è invalicabile abisso o empia profanazione che possano più disgiungere l'amare Dio e l'amare l'uomo, il dire l'essere di Dio e il dire l'essere dell'uomo e della creazione in Cristo Gesù: ma *trinitaria unità senza confusione e trinitaria distinzione senza separazione*.

IL «MINISTERO DEL PENSIERO» DELLA PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

✠ IGNAZIO SANNA

PATH 21 (2022) 553-560

Sarebbe una bella presunzione da parte mia rinchiudere in una sintesi di pochi minuti l'ampiezza delle riflessioni degli illustri relatori che hanno rievocato l'eredità teologica del Novecento, il secolo definito «breve» dallo storico inglese Eric Hobsbawm. Sono stati rivisitati i grandi testimoni del pensiero teologico moderno e le rispettive istanze: trascendentale, antropologico-morale, sapienziale, kerigmatico-kairologica, ecologica integrale, ontologico-trinitaria e del «popolo di Dio». Abbiamo ascoltato la sinfonia delle molte riflessioni teologiche che hanno guidato la Chiesa nel discernimento dei segni dei tempi e nelle risposte della fede cristiana alle sfide sempre nuove di un'umanità in cammino. La pubblicazione degli Atti del Forum¹ offre ora a tutti la possibilità di una lettura approfondita dei temi trattati con riconosciuta competenza e chiara professionalità scientifica. Ritengo più utile e proficuo, perciò, presentare una breve nota sul «ministero del pensiero», con il quale la missione della Pontificia Accademia di Teologia si unisce alla missione della Chiesa nel diffondere il messaggio di Cristo nel mondo.

¹ Si tratta dell'XI Forum Internazionale della «Pontificia Academia Theologica» che ha approfondito e discusso il tema: *Nuovi itinerari in teologia: il contributo del Novecento* (Pontificia Università Lateranense, 27-28 gennaio 2022) (*ndr*).

1. «Il lavoro teologico nella Chiesa – scrive Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* – è in primo luogo al servizio dell’annuncio della fede e della catechesi»,² e «lo scopo fondamentale a cui mira la teologia consiste nel presentare l’intelligenza della rivelazione e il contenuto della fede» (FR 93). Ora, l’annuncio della fede e la presentazione dell’intelligenza della rivelazione cui è finalizzato il lavoro teologico, per poter comunicare efficacemente la novità e la bellezza del «Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo» (FR 92), non possono non conoscere il proprio destinatario. È necessario, infatti, conoscere i contenuti dell’annuncio, ma, allo stesso tempo, è anche necessario conoscere la persona, le condizioni di vita, le attese, le speranze, i problemi di colui cui viene rivolto l’annuncio. La riuscita dell’annuncio è direttamente proporzionale alla sua accoglienza e alla sua comprensione esistenziale. Un annuncio non accolto, non compreso, non è neppure un annuncio. Una verità teologica che non diventi preghiera può occupare il tempo degli studiosi, ma non è in grado di nutrire l’anima dei credenti.³

Nella vocazione sinodale della Chiesa, il carisma della teologia è chiamato a svolgere un servizio specifico mediante l’ascolto della parola di Dio, l’intelligenza sapienziale, scientifica e profetica della fede, il discernimento evangelico dei segni dei tempi, il dialogo con la società e le culture a servizio dell’annuncio del Vangelo. Insieme con l’esperienza di fede e la contemplazione della verità del popolo fedele e con la predicazione dei pastori, la teologia contribuisce alla penetrazione sempre più profonda del Vangelo. Inoltre, «come per qualsiasi altra vocazione cristiana, anche il ministero del teologo, oltre a essere personale, è anche comunitario e collegiale» (FR 75). La sinodalità ecclesiale impegna, dunque, i teologi a fare teologia in forma sinodale, promuovendo tra loro la capacità di ascoltare, dialogare, discernere e integrare la molteplicità e varietà delle istanze e degli apporti.

L’annuncio, quindi, richiede, per essere efficace e per poter raggiungere il suo scopo, sia la conoscenza della persona cui esso è diretto, sia la conoscenza dell’ambiente in cui questa persona vive e opera. Oggi, però, que-

² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FR), n. 99.

³ «Se sei teologo pregherai veramente, e se pregherai veramente sarai teologo» (EVAGRIO PONTICO, *La preghiera pura*, 60, Il Leone Verde, Torino 1998, 30). È «il primo e fondamentale atto di lavoro teologico, quello che poi risuonerà come tono fondamentale costante anche negli atti successivi è la preghiera» (K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello B. [MI] 1990 [or. 1962], 196).

sta conoscenza del destinatario dell'annuncio cristiano è molto più difficile che in passato, perché il mondo culturale contemporaneo è molto complesso e problematico, e non ha un'identità facilmente riconoscibile; è privo di agganci ideali forti e da tutti condivisi; in contrapposizione a quello di un passato relativamente recente, è plastico e mobilissimo, in continua evoluzione e di difficile descrizione mediante concetti e categorie universalmente accettabili. L'assetto sociale è sempre più policentrico e ad esso corrispondono universi di sapere metodologicamente differenziati e incompatibili, perché è venuta meno una concezione organica e architettonica del sapere.

Soprattutto, l'uomo che crede oggi non è lo stesso che credeva ieri. Il credere, come tale, implica un rapporto stabile, saldo, duraturo. È una fedeltà a Dio come risposta alla fedeltà di Dio. Ma la mentalità contemporanea ha difficoltà a concepire qualcosa di veramente stabile e duraturo; concepisce solo rapporti corti, precari, insicuri, che si chiamano magari «connessioni», come quelle del computer. Come una connessione si può sempre disconnettere, così una relazione umana si può sempre interrompere. Come nel computer si può sempre cliccare «cancella», quando qualcosa non interessa più, così nelle relazioni umane si può sempre rimuovere un'esperienza negativa, cancellare un ricordo sgradito, emarginare una persona antipatica.

È in atto, quindi, una profonda trasformazione nella modalità con cui il soggetto crede, ragiona, decide. Ma accade anche qualcosa di più profondo e incisivo. Viene messa in pericolo addirittura l'esperienza elementare, cioè l'esperienza della propria soggettività, del proprio essere uomo. Se il soggetto va in frantumi, va in frantumi anche ogni sua attività, ogni sua espressione e, quindi, anche ogni sua credenza.

In estrema sintesi, si può dire che il contesto culturale odierno sia caratterizzato dalla «questione antropologica», le cui coordinate sono:

- un *pluralismo* dell'indifferenza e delle differenze;
- un *illuminismo* economico e tecnologico-scientista;
- una società mondiale del *rischio* e dell'*insicurezza*, che alimenta una domanda disperata di futuro.

Le forme di insicurezza derivano dalla difficoltà di capire il mondo che cambia, dall'erosione delle protezioni sociali e del *welfare state* cui in modo particolare il cittadino delle società occidentali era abituato, dalle crescenti minacce all'incolumità, alla salute, alla vita, alla libertà. L'atteggiamento degli anni Sessanta del secolo scorso era stato quello del grande entusiasmo

per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'«immaginazione al potere» (Herbert Marcuse). In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo a un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alle prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso scientifico e tecnologico. Al futuro si guarda con sempre meno speranza e sempre più paura.

2. Di fronte a questi aspetti problematici dell'antropologia contemporanea, che minacciano la perdita dell'identità cristiana e culturale, la mercificazione della trascendenza, l'avvento d'una stagione di paura e d'insicurezza; di fronte alla contrazione dell'orizzonte e alla perdita dello sguardo lungo, ci si chiede, ora, quali risposte cristiane la teologia sia in grado di dare all'uomo di oggi, per aiutarlo a pensare, a credere, a «varcare la soglia della speranza».

Una possibile risposta la possiamo trovare nel metodo teologico di papa Francesco. Questo consiste nel considerare come un «luogo teologico» imprescindibile la storia delle singole persone e della comunità civile e religiosa. Si tratta di invertire il paradigma classico che procede dal testo al contesto, dalla Parola alla storia, e passare a quello che procede dal contesto al testo, ossia dalla concretezza della vita alla sua lettura teologica.⁴ Nel suo messaggio al Gran Cancelliere della Pontificia Università Cattolica Argentina, nel 2015, papa Francesco ha chiesto: «Non accontentatevi di una teologia da tavolino. Il vostro luogo di riflessione siano le frontiere».⁵ Va risanato il divorzio tra teologia e pastorale, ha ribadito il Pontefice, perché l'incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale, ma costitutivo di

⁴ Il teologo Massimo Naro sintetizza le categorie di questo nuovo paradigma in: «Chiesa madre e pastora, popolo fedele di Dio, spiritualità popolare, misericordia, tentazioni ecclesiali, neopelagianesimo e neognosticismo, riforma, sinodalità e sinodo, gioia del Vangelo, letizia dell'amore, gaudio della verità, processi da avviare, periferie esistenziali, umanesimo solidale, ecologia integrale, interconnessione e interdipendenza, dialogo, relazione, fraternità e fratellanza, ecologia integrale» (M. NARO, *Protagonista è l'abbraccio. Temi teologici del magistero di Francesco*, Marcianum Press, Venezia 2021). A questo elenco si potrebbe aggiungere: «Io e noi», «ponti piuttosto che muri», «siamo sulla stessa barca», «ci si salva solo insieme», «la casa comune», «il tutto è superiore alla parte» o «il tempo è superiore allo spazio» e gli altri principi primi spiegati in FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG).

⁵ FRANCESCO, *Lettera al Gran Cancelliere della «Pontificia Universidad Católica Argentina»* (3 marzo 2015).

una teologia che intenda essere ecclesiale. In ultima analisi, la riflessione teologico-pastorale non è meno “teologica” e non è più “pratica” della teologia in quanto tale. Essa, semmai, si sviluppa in virtù di un metodo induttivo, a partire cioè da una contesto ben preciso e dalle concrete situazioni che sono sotto i nostri occhi.⁶

Il nuovo paradigma mette l'accento sulla verità che non è possibile una vera ortodossia senza una credibile ortoprassi. Entrambe sono garanzia l'una dell'altra. La grammatica della teologia e dell'annuncio sono le vicende della vita, perché Dio si racconta nella e con la storia dei singoli e dei popoli. In altri termini, la conoscenza dell'uomo fa parte della rivelazione, perché l'uomo è detto da Dio, così che la rivelazione possa essere concepita ben a ragione come «l'antropologia di Dio». Per il cristianesimo, chi dice Dio dice anche uomo. Il Dio cristiano, infatti, si rivela nell'evento di Gesù Cristo, il quale, vero Dio e vero uomo, con il suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione, getta luce sul mistero dell'uomo.⁷ Questa verità fondamentale è perfettamente speculare alla concezione dell'uomo creato a immagine di Dio, per cui chi dice uomo, in un certo senso, dice anche Dio. Dio si è fatto uomo, perché l'uomo si faccia Dio, scrive sant'Ireneo di Lione. Tutto il dinamismo della grazia e della vita spirituale è ordinato ad arricchire l'uomo di bisogni divini e a gratificare questi bisogni divini con un'esperienza autentica dell'Assoluto.

Papa Francesco ha coniato due icone linguistiche: «Chiesa in uscita» (cf. EG 20-24) e «Chiesa ospedale da campo»,⁸ che compendiano le due grandi Costituzioni conciliari: la *Lumen gentium*, sulla natura e il mistero della Chiesa, e la *Gaudium et spes*, «sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», la quale ricorda che

è dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione,

⁶ Cf. M. NARO, *A tavolino o in cammino?*, in «L'Osservatore Romano», 10 dicembre 2021, 6. Alla necessità della contestualizzazione della teologia è dedicato il primo numero di «Concilium» del 2022 dal titolo: *Nuovi sviluppi per la teologia in Asia*; si veda in particolare il contributo di H. PO-HO, *Teologie in Asia e teologie asiatiche. Un radicale cambiamento di paradigma nel fare teologia dai contesti*, in «Concilium» 1 (2022) 38-50.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22.

⁸ Cf. A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» III (2013), q. 3918, 461-462.

possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna, infatti, conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico (GS 4).

La stessa esigenza è stata richiamata da Giovanni Paolo II, quando ha affermato:

La Chiesa tutta intera deve mettersi all'ascolto dell'uomo moderno, per capirlo e per inventare un nuovo tipo di dialogo, che permetta di portare l'originalità del messaggio evangelico nel cuore delle mentalità attuali.⁹

Secondo *l'Evangelii gaudium*, l'annuncio, per sua natura e modalità, ha sempre una valenza missionaria e, quindi, non si ferma a una semplice esposizione dottrinale o alla difesa di un asserto teologico-spirituale (cf. EG 20-49). L'annuncio missionario supera il paradigma dell'appartenenza, che è fondamentalmente autoreferenziale, e si limita a determinare quanto gli altri siano lontani dai nostri riti e dai nostri precetti morali, e acquisisce il paradigma dell'evangelizzazione, che è sostanzialmente proiettato verso l'esterno, e determina quanto noi siamo distanti dalla mentalità e dagli stili di vita degli altri. L'annuncio missionario passa da un atteggiamento chiuso di difesa della fede a un atteggiamento aperto di testimonianza della medesima. Esso più che difendere posizioni acquisite o innalzare muri di divisione crea ponti di amicizia e di dialogo con la creatività dell'intelligenza e la fantasia dello Spirito.

Se l'annuncio cristiano vuole intercettare le domande esistenziali dell'uomo postmoderno, le sue tendenze ideali, le sue categorie simboliche, e vuole creare senso comune, deve essere capace di creare metafore di fede, adatte a dire Dio in un mondo dominato dai saperi molteplici e dal pluralismo dell'indifferenza. In altri termini, esso deve essere capace di tradurre la pedagogia di Dio, così come si è rivelata nella storia della salvezza, nella pedagogia della fede adottata dalla comunità ecclesiale.

Nell'esercizio dell'annuncio e nella metodologia pedagogica, si può e si deve difendere allo stesso tempo sia l'identità della fede cristiana che la sua rilevanza sociale. Le due istanze della difesa dell'identità e della necessità della rilevanza, infatti, non si escludono a vicenda. Il discorso della monta-

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la cultura* (18 gennaio 1983).

gna (cf. Mt 5-7), che rappresenta in qualche modo la radicalità e originalità del messaggio cristiano, non è rivolto solo a un'élite di uomini e donne, gelosi della propria privilegiata testimonianza, ma ha la sua praticabilità ed efficacia nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà. Nella misura in cui il messaggio del regno di Dio e del discorso della montagna viene fatto recepire e assimilare da tutti, è capace di trasformare la società umana da un sistema di bisogni in un'amicizia politica, da un insieme di numeri senza volto in una comunione di persone.

Per mantenere fede a questo stile di annuncio, non si deve ridurre la religione della società contemporanea a un semplice fattore di identità e di cultura, pena la perdita della sua dimensione soprannaturale di annuncio e di profezia. Una religione sostanzialmente e culturalmente identitaria, infatti, non rispetta il carattere di trascendenza e di «diversità» del messaggio cristiano. Il documento dei vescovi italiani: *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, mette in guardia dai tentativi di semplificazione e razionalizzazione del messaggio cristiano, i quali, con lo scopo di universalizzare la radicalità evangelica e il paradosso delle beatitudini, ne hanno fatto smarrire la valenza di mistero.¹⁰ Quando la fede diventa una questione di identità culturale, nonché di impegno sociale e politico, smarrisce inesorabilmente la trascendenza soprannaturale e rimane impigliata nella realizzazione di progetti, che respirano e muoiono con la durata di una stagione.

La trascendenza e il mistero del messaggio cristiano vanno proposti non come trascendenza e mistero, ma come anima della storia umana e come senso delle cose visibili. Solo la «differenza cristiana» ha la carica profetica sufficiente per mettere in crisi le credenze circa il destino della vita e il dramma della morte. Ma la «differenza cristiana» è l'opposto dell'omologazione culturale delle verità della fede e della morale e della loro funzionalità a progetti umanitari.

Universalizzare i valori cristiani significa appiattirli su una proposta ideologica e contingente, privarli della loro originale valenza soprannaturale e trascendente. Se, nel relativismo etico dominante, tutto ha valore, niente ha valore. Il messaggio cristiano già dall'inizio della sua diffusione è stato considerato una stoltezza e una pazzia (1Cor 1,18-25) e, nell'epoca mo-

¹⁰ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (29 giugno 2001), nn. 34-35.

derna, da Martin Heidegger è stato provocatoriamente spogliato della sua dignità di pensiero.

Oggi, il «ministero del pensiero» dei teologi deve aiutare i cristiani a maturare una fede adulta, capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo. La Pontificia Accademia di Teologia vuole far proprio questo ministero e vuole rendere i cristiani capaci di cogliere le sfide della storia e di rispondervi alla luce del Vangelo.

LECTIO MAGISTRALIS
DEI PROFF. BONANNI E MAZZINGHI
Introduzione all'Atto accademico

PATH 21 (2022) 561-563

L'evento accademico a cui stiamo dando inizio ha bisogno di una breve presentazione. Si tratta della *lectio magistralis* che segna pubblicamente l'ingresso nella Pontificia Accademia di Teologia, come suoi Membri Ordinari, di due docenti della Pontificia Università Gregoriana: il Rev. Prof. Sergio Paolo Bonanni e il Rev. Prof. Luca Mazzinghi.

La Pontificia Accademia di Teologia è una delle più antiche Accademie romane, fondata dal Cardinale Raffaele Cosimo Girolami (1670-1748) nei primi anni del XVIII secolo e istituita come Accademia Pontificia il 23 aprile 1718 col Breve *Inscrutabili* di papa Clemente XI. Essa nasce, nelle intenzioni del Cardinale Girolami, come luogo di formazione teologica degli ecclesiastici in un contesto in cui altre istituzioni (in particolare la Facoltà di Teologia dell'Università «La Sapienza», a cui l'Accademia è stata legata finché è esistito lo Stato Pontificio) risultavano non del tutto adeguate a tale scopo. Evidentemente questo obiettivo ha implicato una struttura organizzativa in cui un corpo di studenti era indirizzato all'attività accademica sotto la guida di docenti detti «censori». Quando però il cambiamento della situazione storica e culturale non ha più richiesto tale compito, l'Accademia ha assunto la fisionomia – che tuttora possiede – di un gruppo di quaranta studiosi, provenienti da tutto il mondo, nominati a vita dalla Santa Sede e chiamati a indagare e approfondire temi teologici di particolare rilevanza.

Riformata da papa Giovanni Paolo II con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum*, pubblicata in forma di *motu proprio* il 28 gennaio 1999, all'Accademia è affidato il fine

di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche così da essere come un “Centro” di formazione più ricca e di conoscenza delle novità utili in questo campo per i cultori delle sacre discipline (*Statuti*, art. 2).

La Costituzione Apostolica sulla Curia Romana *Praedicate evangelium*, promulgata da papa Francesco il 19 marzo 2022, ribadisce il ruolo dell’Accademia di Teologia, insieme alle altre Accademie Pontificie:

Il Dicastero per la Cultura e l’Educazione coordina anche l’attività di alcune Accademie Pontificie, talune di antica fondazione, nelle quali sono cooptate le maggiori personalità internazionali delle scienze teologiche e umanistiche, scelte fra credenti e non credenti. Attualmente esse sono: la Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon; la Pontificia Accademia Romana di Archeologia; la Pontificia Accademia di Teologia; la Pontificia Accademia di San Tommaso; la Pontificia Accademia Mariana Internazionale; la Pontificia Accademia *Cultorum Martyrum*; la Pontificia Accademia di Latinità (art. 162).

Fino a qualche anno fa, l’ingresso nell’Accademia di un nuovo socio ordinario non era segnato da eventi particolari; recentemente il Consiglio Accademico ha deliberato di dare evidenza alla nomina, coinvolgendo anche l’Istituzione Accademica (in questo caso, la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana) in cui il docente opera.

Ecco il senso della *lectio magistralis* che sta per essere tenuta dai due soci ordinari recentemente nominati dalla Santa Sede:

- il Prof. LUCA MAZZINGHI, presbitero dell’arcidiocesi di Firenze, già Professore Ordinario presso la Facoltà Teologica dell’Italia Centrale, dal 2016 è Professore Ordinario presso la Pontificia Università Gregoriana. È stato Presidente per due mandati dell’Associazione Biblica Italiana; attualmente è Direttore della rivista «Ricerche Storico-Bibliche» e membro del Comitato Scientifico di importanti riviste. Tra le sue pubblicazioni, oltre a *Storia di Israele. Dalle origini al periodo romano* (EDB, Bologna 2007 e tradotta in varie lingue), parecchie opere sui libri sapienziali (Sapienza, Proverbi, Qoelet, ecc.).
- il Prof. SERGIO PAOLO BONANNI, presbitero della diocesi di Roma, Professore Ordinario presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana e Professore Invitato dal 1996 presso la Facoltà

di Teologia della Pontificia Università Lateranense. È stato Direttore del Dipartimento di «Dogmatica» e «Patristica - Storia della teologia» della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, poi Direttore del Dipartimento di Teologia Patristica e Tradizione dei Padri della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. È Consultore presso la Congregazione per la Dottrina della Fede. Tra le sue pubblicazioni: opere sulla Trinità (*La Trinità. Elementi di storia del dogma con note introduttive a carattere sistematico* [Piemme, Casale Monferrato 1991), sulla Teologia medievale, in particolare Abelardo e Anselmo, sulle virtù teologali.

Entrambi sono stati nominati dal Santo Padre Membri Ordinari della Pontificia Accademia di Teologia con lettera firmata dal Cardinale Pietro Parolin, Segretario di Stato, il 5 febbraio 2021.

Il tema della *lectio*, scelto dai due accademici, interseca gli ambiti di studio e di ricerca dei due docenti: quello biblico e quello dogmatico. Si tratta della *sapienza* di Dio, attributo che troviamo sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento e che ha attraversato la riflessione teologica, sia in epoca patristica che in epoca medievale, fino alle riprese contemporanee.

Ecco il titolo, insieme provocatorio e stimolante: *È un Dio sapiente quello che ci ha creato?*

Pontificia Università Gregoriana, 27 aprile 2022

PROF. RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

LECTIO MAGISTRALIS. È UN DIO SAPIENTE QUELLO CHE CI HA CREATO?

LUCA MAZZINGHI

PATH 21 (2022) 565-577

1. Il tema di questa *lectio*,¹ scelto di comune accordo con il prof. Sergio Paolo Bonanni, che ringrazio di cuore per la sua amicizia, è senz'altro di grande attualità. La crisi ambientale che stiamo attraversando rende, infatti, la riflessione teologica sulla creazione particolarmente urgente, mentre la pandemia dalla quale ancora non siamo del tutto usciti ci interroga sulla nostra fede. Con le parole del Salterio ci sentiamo chiedere: «Dov'è il vostro Dio?». Una domanda che la scandalosa e attuale situazione di guerra in Europa rende ancor più urgente. Alla luce di questi segni dei tempi, il libro di Giobbe costituisce ancora oggi una provocazione salutare.²

Apro la mia riflessione con un testo intrigante e provocatorio, quello di Gb 7,17-21, che vi propongo per intero. Giobbe sta qui rivolgendosi a Dio:

¹ Presento qui, con sentimenti di profonda gratitudine, il testo della *lectio magistralis* offerta il 27 aprile 2022 nell'Aula Magna della Pontificia Università Gregoriana per celebrare la nomina del Prof. Sergio Paolo Bonanni e mia a membri della Pontificia Accademia di Teologia. Ho conservato lo stile orale della presentazione.

² Per uno *status quaestionis* aggiornato su Giobbe cf. L. MAZZINGHI, *Il libro di Giobbe: uno status quaestionis*, in *Il Salterio e il libro di Giobbe. Seminario per docenti e studiosi di Sacra Scrittura. Roma, 20-24 gennaio 2020*, GB Press, Roma 2020 [epub], 185-222; a questo lavoro rimando anche per una bibliografia più completa e attuale sul libro di Giobbe. Mi permetto, inoltre, di riprendere in questa mia *lectio* alcuni temi già affrontati in L. MAZZINGHI, «Bellezza del cielo è la gloria degli astri» (Sir 43,9). *Lo sguardo sulla creazione dei saggi di Israele*, in «Path» 17 (1/2018) 49-67.

¹⁷Che cosa è l'uomo perché tu lo consideri grande
 e a lui rivolga la tua attenzione
¹⁸e lo scruti ogni mattina
 e ad ogni istante lo metta alla prova?
¹⁹Fino a quando da me non toglierai lo sguardo
 e non mi lascerai inghiottire la saliva?
²⁰Se ho peccato, che cosa ho fatto a te,
 o custode dell'uomo?
 Perché mi hai preso a bersaglio
 e sono diventato un peso per me?
²¹Perché non cancelli il mio peccato
 e non dimentichi la mia colpa?
 Ben presto giacerò nella polvere
 e, se mi cercherai, io non ci sarò!³

Se applichiamo la metodologia dell'intertestualità, questo passo acquista una prospettiva senz'altro nuova. Giobbe infatti ironizza qui su alcuni testi biblici, prima di tutto sul Salmo 8: «Che cosa è l'essere umano perché tu lo consideri grande?». È reale la cura di Dio per l'essere umano, di cui il salmo parla? Poi Giobbe evoca anche il Salmo 139: «Signore, tu mi scruti e mi conosci». Ne farei anche a meno di essere scrutato da te, ironizza Giobbe. E, infine, Dio è chiamato in causa come «custode dell'uomo», in ebraico *šomer* («sentinella»). Viene così evocata la frase di Caino, ma provocatoriamente in relazione a Dio: «Sono forse io il custode (*šomer*) di mio fratello?». Vi è, infine, dell'ironia sul Salmo 121, ove il Signore è chiamato: «Il custode (*šomer*) di Israele». Sarebbe meglio che tu non lo fossi, sembra voler dire Giobbe. Infine: se davvero Giobbe è colpevole, perché Dio non lo perdona? (si veda il v. 21). Come può il Santo essere colpito dal nostro peccato, considerando il fatto che l'essere umano è irrimediabilmente fragile e mortale?

In un successivo lamento Giobbe alza il tiro e tocca più direttamente l'argomento della creazione, rivolgendosi di nuovo a Dio (Gb 10,8-13). Ma ecco il testo:

⁸Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto
 integro in ogni parte: e ora vorresti distruggermi?
⁹Ricordati che come argilla mi hai plasmato;

³ Qui e altrove utilizzo il testo della Bibbia CEI 2008, spesso con modifiche personali.

alla polvere vorresti farmi tornare?

¹⁰Non mi hai colato come latte
e fatto cagliare come formaggio?

¹¹Di pelle e di carne mi hai rivestito,
di ossa e di nervi mi hai intessuto.

¹²Vita e amore tu mi hai concesso
e la tua premura ha custodito il mio spirito.

¹³Eppure, questo nascondevi nel cuore,
so che questo era nei tuoi disegni!

Il riferimento alla creazione, unito a richiami al libro della Genesi, sembra qui evidente. Si noti la menzione dell'amore, in ebraico lo *hesed*, che Dio avrebbe concesso all'essere umano al momento della sua creazione. L'immagine dell'embrione descritto come formaggio cagliato, molto inusuale, è geniale e suggestiva.

In questi versetti Giobbe osa affermare che Dio, nel creare l'umanità, aveva un disegno nascosto, un retropensiero che celava, in realtà, intenti crudeli: creare un essere di carne per poi distruggerlo. «Pur sapendo che io non sono colpevole», come ribadisce Giobbe al v. 7, mettendo così in discussione la sapienza stessa di Dio, il quale, dice ancora Giobbe nello stesso capitolo (cf. Gb 10,4-5), si comporta come se fosse solo un uomo. «Dio sa e può tutto – dice ancora Giobbe (12,13) – egli opera con saggezza e intelligenza»; tutto il passo di Gb 12,7-25 è un inno a questo Creatore. Ma alla luce dei testi che abbiamo letto, Dio è davvero un Creatore sapiente?

2. I contatti con il linguaggio della creazione pervadono in realtà gran parte del libro. Il lamento iniziale di Giobbe, il monologo del terzo capitolo, si presenta in particolare come un auspicio disperato del protagonista: che il giorno della mia nascita diventi «tenebra». Il lamento di Giobbe passa attraverso l'uso di un linguaggio mitico e simbolico, che rovescia volutamente il linguaggio della creazione, offrendone una drammatica antitesi. Il mondo è solo caos e tenebra. Non c'è alcun «disegno intelligente», diremmo noi oggi.

Giobbe è un libro di rottura che già la tradizione antica ha spesso cercato di addomesticare, uno sforzo che appare nella traduzione dei LXX e poi in diversi passaggi nella *Vulgata*, specialmente quando Girolamo cede alla tentazione di "cristianizzare" il libro come, ad esempio, nel celebre passo di Gb 19,25-27: «Scio enim quia redemptor meus vivit...». Al cuore

del libro non sta, tuttavia, il problema della sofferenza, ma la domanda su Dio,⁴ una domanda che nasce a partire dall'esperienza della creazione e, in quest'ottica, a partire dal male e dal dolore. «Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur» – così Tommaso apre lucidamente la sua *Summa* – «invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est».⁵ Come nota Sergio Quinzio: «Il giorno in cui il male non ci scandalizzasse più [...] allora per noi Dio definitivamente non ci sarebbe e non avremmo più bisogno di lui né di parlare di lui».⁶ Un giorno che, alla luce della guerra in Ucraina, potrebbe essere anche più vicino di quanto pensiamo.

Osserviamo subito come Giobbe viene presentato nel libro omonimo come un non ebreo, eppure il Dio che gli parla è il Signore (YHWH), il Dio d'Israele (cf. Gb 38,1). La sofferenza è, infatti, un problema universale al pari, tuttavia, della domanda su Dio. Eppure la risposta di Giobbe è assolutamente unica. Com'è noto, esistono diversi testi egiziani e mesopotamici che possono essere paragonati a Giobbe e molto probabilmente l'autore del libro ne conosceva alcuni. Ma, come ci insegnava il padre Luis Alonso Schökel, Giobbe costituisce un caso a sé.⁷ Contrariamente alle soluzioni adottate in questi testi della sapienza antica, Giobbe rifiuta di rifugiarsi in un fideismo ingenuamente ottimista, rifiuta anche, al contrario, di incolpare la divinità delle disgrazie presenti, ma rinuncia altresì a soluzioni edonistiche, ciniche o persino drammatiche, come il suicidio.

Anche un confronto con il mondo greco appare significativo: nella greco non esiste una connessione netta tra colpa e pena. L'esistenza umana è tragica e l'uomo greco o soccombe impotente al male, come Filottete,⁸ o vi va incontro accecato da Ate, come Creonte, o tenta di resistervi eroicamente, anche se con esiti tragici, come Agamennone o Achille. In un intervento tenuto a Milano presso la «Cattedra dei non credenti», ai tempi del Cardinale Carlo Maria Martini, il filosofo Salvatore Natoli paragona l'uomo

⁴ «Non è la sofferenza, come così sovente si è detto, ma Dio che è diventato estremamente problematico» (G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, 201).

⁵ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 1 a. 2.

⁶ S. QUINZIO, *Silenzio di Dio. È ancora possibile credere?*, Mondadori, Milano 1982, 69-70.

⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.-L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985, 36.

⁸ Personaggio della mitologia greca; ferito al piede da una freccia di Eracle di una ferita che non guarirà per dieci anni e abbandonato dai suoi stessi compagni, tra cui Ulisse, nell'isola di Lemno, durante la spedizione verso Troia. Cf. la tragedia omonima di Sofocle (composta probabilmente nel 409 a.C.).

greco posto di fronte al male all'eroe che lotta con tutte le sue forze, mentre l'uomo biblico a chi accetta invece di vivere un paradosso.⁹ La mentalità biblica, infatti, pone sin dagli inizi della storia uno stretto rapporto tra colpa e pena. Se c'è una sofferenza, ci deve essere anche un colpevole e c'è, in ogni caso, un Dio che fa giustizia.

È proprio su questo punto che si innesta il paradosso di Giobbe, ovvero la sofferenza dell'innocente, come un cuneo che penetra all'interno della teologia e ne fa sentire gli effetti in ogni direzione. Dio è davvero giusto, Dio è un Creatore davvero buono e sapiente?

3. La storia del giusto Giobbe si apre con il dubbio del satana; lasciamo qui da parte una riflessione più approfondita su questa singolare figura.¹⁰ La domanda del satana a Dio è uno dei cardini teologici del libro: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?» (Gb 1,9). Si può credere ancora in Dio quando la realtà ci porta a pensare che egli non sia realmente giusto? Ne va dunque dell'esistenza stessa di Dio e il satana lo sa bene. Come avviene nel racconto di Gen 3, la moglie di Giobbe appoggia il satana: «Maledici Dio, e muori!» (Gb 2,9). Il testo ebraico ha «benedici Dio», ma si tratta di una delle più antiche correzioni masoretiche. Liberati da questo Dio e dalla vita stessa, ucciditi, dice a Giobbe la sua anonima moglie, riscattata alla fine del libro da un'inattesa e nuova maternità. Ecco, dunque, il vero problema di Giobbe: questo Dio è ancora il mio Dio? E quindi vale ancora la pena di vivere?

Chiediamoci, tuttavia, quale sia il Dio che Giobbe chiama in causa. Di fronte a lui c'è, infatti, il Dio degli amici Elifaz, Bildad e Zofar, ai quali si aggiunge, in Gb 32-37, il quarto amico Elihu. Amici, oppure avversari? La teologia degli amici è semplice: Dio ha sempre ragione («Roma locuta, causa finita»). Se Giobbe soffre, la ragione è ovvia: egli è un peccatore. A questa tesi, frutto di una dogmatica senza appello, Elihu aggiunge una variante: se davvero Giobbe avesse ragione, la sua sofferenza dovrebbe essere accolta come un cammino di correzione (cf. Gb 36,15). In ogni caso,

⁹ Cf. S. NATOLI, *Giobbe: lo scandalo del dolore*, in C.M. MARTINI, *Le cattedre dei non credenti*, Bompiani, Milano 2015, 57-74.

¹⁰ Cf. L. MAZZINGHI, *Il satana e il diavolo nella tradizione sapienziale*, in «Theologia Catholica» 64 (1-2/2019) 37-53 (il volume presenta a cura di W. Bleizzifer e A. Castaldini, gli Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Blaj, il 18 ottobre 2019, sul tema *Demonologia oggi: fondamenti teologici e aspetti pratici*).

Giobbe ha torto (Gb 33,12). Elihu, come già Elifaz, afferma di sapere queste cose perché Dio stesso gliel'ebbe rivelate in visione (cf. Gb 4,12-16; 32,8; 33,14-15). Si tratta di tematiche di evidente attualità: sono certo di quel che dico, perché me lo ha rivelato direttamente qualcuno dal cielo.

Di fronte ai lamenti di Giobbe e alla sua protesta contro Dio i tre amici tagliano corto: «Tu distruggi la religione», dice Elifaz in 15,4, e «tu abolisci la preghiera davanti a Dio». Tu sei un eretico, che è poi l'argomento finale e conclusivo di molti *defensores fidei*.

Più volte, poi, i tre amici si servono di argomenti legati alla creazione, offrendo nei loro interventi alcuni brevi inni al Dio Creatore (cf. Gb 5,9-16; 11,7-10; 25,1-6). Dio, in quanto Creatore, è per loro il sovrano assoluto dell'universo e l'essere umano di fronte a lui è un nulla. L'idea di Dio Creatore porta con sé, in questo modo, quella di un dominio universale di questo stesso Dio, di fronte al quale non può esserci replica alcuna.

4. Il Dio che Giobbe contesta è, dunque, il Dio difeso dagli amici, il Dio di un'intera tradizione legata all'idea di retribuzione, un Dio racchiuso all'interno di schemi molto umani. Tu non sei così!, grida Giobbe. Questo Dio non è il mio Dio! Ma la vera e sconvolgente novità del libro è che Giobbe si rivolge a Dio stesso e lo chiama direttamente in causa. Difenditi, entra in giudizio con me! Così si conclude il monologo di Giobbe (Gb 31). Si capisce così come l'intervento finale di Dio nell'epilogo sia del tutto inatteso. Leggiamo in Gb 42,7:

Dopo che il Signore ebbe rivolto queste parole a Giobbe, disse a Elifaz di Teman: «La mia collera si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete parlato a me in modo retto, come il mio servo Giobbe».

Mi permetto una nota filologica: l'espressione ebraica *kî lo' dibbartem 'elay n^ekonôt* viene in genere tradotta con «perché non avete detto di me cose rette». Ma credo sia più correttamente possibile tradurla con «perché non avete parlato *a me* in modo retto», sulla scia almeno in parte della *Vulgata*: «Quoniam non estis locuti coram me rectum».¹¹ Ecco dove sta la

¹¹ Cf. M. OEMING, «*Ich habe nicht recht von mir geredet wie meine Knecht Hiob*» (Hi 42,7). *Gottes Schlüsselwort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobsbuch und als kritische Anfrage an die Moderne Theologie*, in «*Evangelische Theologie*» 60 (2000) 103-116; M. OEMING - K. SCHMID, *Job's Journey. Stations of Suffering*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2015, 84-101, con interessanti considerazioni circa le conseguenze per la teologia (cristiana!) di una tale

stoltezza della teologia degli amici, spazzata via in un attimo da Dio stesso, seppure nella costruzione letteraria offerta dall'autore del libro. Gli amici hanno a lungo parlato «di» Dio per difenderlo, ma non hanno avuto la fiducia di Giobbe che invece, nonostante tutto, ha parlato «a» Dio, pur di non perderlo.

Nel suo monumentale commentario a Giobbe, papa Gregorio Magno ci lascia un giudizio tagliente sui tre amici: «Amici vero eius [...] haereticorum figuram expriment [...] Deum, dum defendere nituntur, offendunt».¹² Giobbe, il bestemmiatore e il ribelle, è approvato da Dio stesso; gli amici teologi, invece, sono condannati come stolti e si salvano solo grazie all'intercessione di Giobbe: grande ironia del narratore! Dio non ha bisogno di difensori, ma di testimoni e Giobbe è stato senza alcun dubbio un testimone autentico, sia della sua sofferenza sia nel suo non cessare di discutere con Dio.

L'accusa di Elifaz: «Tu distruggi la religione», è tuttavia in un certo senso vera.¹³ Giobbe non è da vedersi come il tipo del sofferente universale, quanto piuttosto come l'essere umano che mette in discussione un'intera visione di Dio offerta dalla tradizione. Il Dio troppo umano della pura giustizia è spazzato via dalla testimonianza di Giobbe. Lo aveva intuito Søren Kierkegaard, quando nella sua opera su Giobbe, *La ripetizione*, notava che «imputare ai nostri peccati una disgrazia patita può essere bello, vero e umile, ma sotto sotto può anche starci una concezione di Dio come tiranno, che noi esprimiamo in un modo insensato ponendolo immediatamente sotto determinazioni etiche».¹⁴ Problema attualissimo sul quale ritornerò tra poco.

5. Quale Dio esce, dunque, dal libro di Giobbe? Questo è il punto da cui sono partito e al quale voglio ora ritornare: Dio è davvero un Creatore

interpretazione; cf. anche D.B. BURRELL (with A.H. JONES), *Deconstructing Theodicy. Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*, Brazos, Grand Rapids (MI) 2008.

¹² «Inoltre, i suoi amici che, mentre lo consolano, giungono a inveire contro di lui, rappresentano gli eretici, i quali, mentre hanno l'aria di consiglieri, compiono la parte dei seduttori. Per cui, allorché rivolgono al beato Giobbe discorsi in difesa del Signore, dal Signore vengono disapprovati. Tutti gli eretici, quando si sforzano di difendere Dio, finiscono per offenderlo» (S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, VIII, 6.15).

¹³ Cf. la ripresa kantiana di questa accusa in I. KANT, *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma - Bari 1991, 143; si veda la *lectio magistralis* del Prof. S.P. Bonanni, che segue in questo stesso numero della rivista (pp. 579-593) e che parte proprio da questa riflessione.

¹⁴ S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, Rizzoli, Milano 2000, 106-107.

sapiente? Nella sua ultima risposta, in Gb 42,5, un'altra delle chiavi teologiche del libro, Giobbe dice: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono». La teologia degli amici è teologia di scuola, teologia del «sentito dire» che ingabbia Dio in schemi troppo umani. Ma dov'è che Giobbe può dire di aver visto Dio? Contrariamente a Elifaz o a Elihu, infatti, Giobbe non fa appello a visioni o a esperienze mistiche, come si è detto.

Nei due discorsi in cui si rivela a Giobbe (Gb 38-41), il Signore si rende visibile attraverso la creazione. È esattamente qui che Giobbe lo incontra. Dio fa passare di fronte agli occhi di Giobbe l'intero universo e solo allora egli inizia a comprendere ciò che ancora non aveva compreso. Si tratta di un argomento tipicamente sapienziale: lo aveva intuito Gerard von Rad nella sua ultima opera: *La sapienza in Israele*.¹⁵ Dio non risponde direttamente ai problemi posti da Giobbe, ma lascia che un altro, cioè l'universo, inteso come un «cosmo» realmente dotato di senso, parli al suo posto. Non dimentichiamo, poi, che a partire da Gb 38 il poeta ha l'ardire di far parlare Dio stesso. Come aveva intuito Tommaso d'Aquino, ancora all'inizio della *Summa*, Dio può parlare solo in linguaggio figurativo: «Conveniens est Sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere».¹⁶ Il poeta affronta la fatica e corre l'enorme rischio di mettere in campo, poeticamente, la creazione come portavoce di Dio, con uno stile comunicativo che oggi chiameremmo «multimediale». Del resto, il percorso proprio dei saggi d'Israele è un percorso che si fonda prima di tutto sull'esperienza della realtà; un'esperienza, tuttavia, *critica*, letta cioè alla luce del Dio d'Israele, il Creatore e il Salvatore.

La prima parte del primo discorso di Dio (Gb 38,1-38) ci rivela l'esistenza di un mondo dinamico, costantemente curato dal Creatore, che esercita la sua provvidenza in modo misterioso, ma reale su ogni aspetto del cosmo, anche il più nascosto, con una libertà assoluta che l'essere umano non può arrivare a comprendere. Giobbe è invitato così, di nuovo non senza una punta di ironia, a un itinerario ideale e impossibile che si estende dal tempo (il momento stesso della creazione) allo spazio, dal cielo fino al mondo degli inferi, un percorso appassionante che, tuttavia, riporta l'essere

¹⁵ Ed. or. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1970.

¹⁶ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 1 a. 9.

umano in se stesso e lo aiuta a ricollocarsi davanti alla realtà, a leggerla cioè come «creazione», uscendo da una visione solo antropocentrica del cosmo.

Nella seconda parte del discorso, dedicata a una poetica descrizione di diversi animali (Gb 38,39-39,30), l'autore ci offre uno spaccato dell'ambiente del deserto, straordinario e inquietante. Anche gli animali per noi nocivi o pericolosi hanno un posto nel piano di Dio, persino quelli comunemente ritenuti stupidi come lo struzzo. Non sarà forse questa una risposta indiretta ai dubbi di Giobbe, che si chiedeva perché Dio non elimina i malvagi. Noi ragioniamo con la logica dell'antitesi: buono/cattivo, amico/nemico, giusto/ingiusto, utile/inutile, e vorremmo applicare anche al creato questa logica tutta umana e di fatto la applichiamo. Dio, invece, utilizza la logica dell'essere, del crescere, del divenire: è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi paiono inutili o persino dannosi. Allo stesso tempo, il Creatore lascia che la creazione segua liberamente il suo corso.

6. Il primo discorso di Dio si chiude in Gb 40,1-2: Giobbe vorrebbe ancora giudicare Dio, continuare in questa sorta di processo iniziato contro di lui? Il ritorno del linguaggio giuridico è, in questa chiusura del primo discorso di Dio, una spia importante: Dio non può essere giudicato con i criteri della pura giustizia. Giobbe è chiamato a inserire il proprio caso nel quadro dell'ordine della creazione. Ancora con ironia, il Creatore svela a Giobbe un mondo nel quale domina il mistero, del quale l'essere umano non può trovare una piena risposta, benché la vorrebbe.

Incontrandosi con Dio, Giobbe ha compreso i suoi limiti, sia nel tempo (cf. Gb 38,4) che nella conoscenza (cf. Gb 38,5; 39,26); limiti inoltre nel potere che Giobbe non ha sulla creazione. Tuttavia, la serie di domande e di imperativi con i quali Dio ha incalzato Giobbe non è stata inutile: scoprendo il volto di Dio attraverso il creato, l'essere umano scopre in realtà se stesso.

Nel suo secondo discorso, il Signore mette, poi, di fronte a Giobbe le straordinarie e misteriose figure di Behemot e Leviatan. Ritorna di nuovo il linguaggio mitico che lo stesso Giobbe ha usato fin dal suo monologo iniziale in Gb 3. Behemot e Leviatan rappresentano le vestigia del caos dominato e vinto da Dio, ciò che in Gen 1 è rappresentato dalle tenebre.¹⁷

¹⁷ Per questa lettura seguono le suggestioni offerte da P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1968, 298.

La presenza del male e della sofferenza nella creazione non è così spiegata in alcun modo, ma viene nondimeno affermata e ciò in bocca a Dio stesso. In realtà, nel momento in cui il male viene dipinto con queste immagini bestiali e mostruose, viene affermato anche il potere libero e assoluto del Creatore su di esso.

7. Questo percorso dentro la creazione che il libro di Giobbe ci invita a compiere è di grande attualità: la conoscenza del creato, oggi dovremmo dire la conoscenza «scientifica» dell'universo, che pure è disponibile all'umanità, sfocia in Giobbe nell'ammirazione per le opere di Dio. La dimensione della meraviglia ritorna in modo esplicito nell'ultima risposta di Giobbe (Gb 42,2), ove Giobbe afferma: «È certo, ho parlato senza capire, meraviglie (*nifla' ôti*) più alte di me, senza comprendere». Se è vero che «la meraviglia è la madre del sapere», come voleva Aristotele nella *Metafisica*, ma come pensava già Platone,¹⁸ è anche vero che il saggio greco non si meraviglia più di ciò che, pur se paradossale e straordinario, può essere compreso e spiegato con l'intelletto, come afferma Zenone.¹⁹

Il saggio biblico, al contrario, come l'orante del Sal 131 a cui Giobbe qui si avvicina molto, si meraviglia sempre, come un bambino. Un atteggiamento di meraviglia che non va, tuttavia, confuso con il rifiuto di ciò che i greci chiameranno il *logos*, ma che offre piuttosto un quadro di riferimento in cui inserire anche la stessa ragione.

Alla luce dei discorsi di Dio comprendiamo, così, come il senso del cosmo non è affatto *indisponibile* agli esseri umani, ma resta loro *inconoscibile* in tutta la sua profondità. L'essere umano scopre che quando intende parlare di Dio deve porsi in un atteggiamento di meraviglia, che nasce dalla consapevolezza del proprio limite. Lo scienziato americano Lynn White (1907-1987) suggeriva, già cinquant'anni or sono, in un brevissimo suo scritto, richiamandosi a Francesco di Assisi, la necessità di assumere, nei confronti della natura, un atteggiamento che egli definiva «artistico», piuttosto che scientifico. La natura andrebbe considerata, secondo White, nella sua dimensione sacramentale e simbolica, e questo proprio nel momento in cui

¹⁸ «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (ARISTOTELE, *Met.* 982b-983a; cf. PLATONE, *Teet.*, 155b).

¹⁹ Ricordato in DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII,123.

egli critica con forza anche eccessiva la teologia cristiana per il suo marcato antropocentrismo.²⁰

Oggi, a livello di mentalità culturale di base, il nostro sguardo sul mondo appare fortemente condizionato dall'approccio che potremmo definire "tecnico-scientifico", spesso manipolatorio e strumentalizzante (ha valore solo ciò che è utilizzabile). In tali prospettive, delle quali risentiamo un po' tutti, il fatto che la visione del mondo possa condurre a una domanda su Dio è ancora possibile, ma si tratta di una domanda soggettiva, individuale, perciò non universalizzabile, se non nella forma immaginata da Immanuel Kant che riteneva questo passaggio (quello, cioè, dalla visione del mondo come cosmo alla domanda su Dio) come un «antropomorfismo simbolico»:²¹ ovvero, noi umani siamo fatti in modo che davanti a qualcosa in cui cogliamo un ordine, subito pensiamo a un ordinatore, ma non è detto che a tale domanda si possa dare una risposta né, tantomeno, che essa colga una realtà oggettiva. Restano vere e attualissime, tuttavia, le critiche di Paul Ricoeur (1913-2005) all'ideologia scientifico-tecnologica, che per lui è anche militare-industriale, che nasce dall'oblio del sacro (oggi dovremmo aggiungere anche: dallo stravolgimento del sacro) e conduce solo al deserto.²²

8. In conclusione, il Dio di Giobbe può sembrare, alla luce dell'esperienza umana, il punto di partenza proprio dei saggi d'Israele, come si è detto, un Creatore poco sapiente e persino crudele. Non si spegne nei lettori e negli ascoltatori del libro l'eco delle fortissime e scandalose proteste di Giobbe quando egli arriva a gridare che Dio, di fronte alla sciagura degli innocenti, si mette a ridere (Gb 9,21), oppure come in tutto il capitolo 24, dov'è descritta la triste sorte dei poveri, specialmente quando Giobbe afferma che «dalla città si alza il gemito dei feriti, ma Dio non presta ascolto alle loro preghiere» (Gb 24,12). Tuttavia, è proprio a questo Creatore che Giobbe si rivolge, scoprendo, per parafrasare il Sal 130, che «dal profondo» può sempre salire una preghiera a un «tu» che ci ascolta. Nel profon-

²⁰ Cf. L. WHITE, *The historical roots of our ecologic crisis*, in «Science» 155 (1967) 1203-1207.

²¹ Cf. I. KANT, *Prolegomeni a ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, 231.

²² Cf. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, in «Archivio di Filosofia» 44 (1974) 57-76, qui in particolare 73.

do della sua sofferenza, nella presa di coscienza del proprio limite, Giobbe ritrova Dio.

Risalta così l'importanza dell'ultimo versetto della risposta di Giobbe, in 42,6, un testo senz'altro discusso e difficile che si può tradurre con più aderenza al testo ebraico: «E per questo detesto polvere e cenere, ma ne sono consolato» (e non: «Mi ricredo e mi pento», come fanno molte traduzioni moderne, a partire da quella della Conferenza Episcopale Italiana).²³ Giobbe non rinnega le proprie posizioni di lamento spinte anche oltre i limiti del lecito verso un Creatore in apparenza privo di saggezza («detesto polvere e cenere»), ma proclama che l'incontro con questo Dio lo ha «consolato». Nel momento in cui Giobbe avrebbe dovuto riconoscersi sconfitto, egli trova la sua piena vittoria.

Giobbe evita così lo scoglio di ciò che si potrebbe definire «l'ateismo della protesta», ma evita anche di arenarsi nelle secche del «teismo della rassegnazione», entrambi figli della paura. Quest'ultimo, come osserva Pierangelo Sequeri, nel tentativo di giustificare Dio di fronte al male – e conseguentemente di pregarlo perché lo faccia cessare, finendo inconsapevolmente per ritenerlo il responsabile – finisce anche per giustificarne ogni eccesso.²⁴ Giobbe lo ha compreso: ne va della sopravvivenza stessa di Dio in noi e nel nostro mondo. Se riscrivessimo il libro di Giobbe all'alba del XXI secolo, forse porremmo più l'accento non su ciò che Dio risponde a Giobbe, ma piuttosto sul fatto che Dio, per molti nostri contemporanei, non sembra proprio rispondere. E tuttavia le domande di Giobbe restano, con tutta la loro forza.

Chi continua, perciò, con coraggio e determinazione ad avanzare ancora le scandalose domande di Giobbe e riesce ad aprire con meraviglia i suoi occhi sul creato, pur nella piena coscienza dei propri limiti umani, non troverà forse risposte logiche, ma incontrerà Dio stesso, nella sua libertà creatrice.

Il vero problema che oggi siamo chiamati ad affrontare è, piuttosto, quello di trovare la via per uscire da un'indifferenza globale che non sa più né protestare né avanzare domande come Giobbe, ma neppure accet-

²³ Cf. per questa lettura G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, PIB, Roma 1995, 83 e 157. Per altre proposte di lettura cf. V. MORLA, *Libro de Job. Recóndita armonía*, Verbo Divino, Estella (ES-NA) 2017, 1460-1461.

²⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2001², 43.

ta di vivere una fede abitudinaria e alla fine rassegnata.²⁵ Le domande di Giobbe su Dio nate dallo scandalo del male, il nuovo sguardo sulla creazione al quale Giobbe ci richiama, la scoperta di un diverso volto di Dio che va oltre gli schemi della pura giustizia, possono forse aiutare a rompere il muro di una diffusa indifferenza che prima di essere tale nei confronti di Dio lo è, io credo, nei confronti del mondo stesso e talora, mi azzardo a dire, nei confronti dell'intera umanità.²⁶

Lo scandalo del male, contro il quale Giobbe alza la sua voce, e la fede nel Creatore, nella quale Giobbe persevera, creano un paradosso che per il cristiano si risolve solo nella croce. Sulla croce, Dio stesso viene trascinato in Cristo all'interno delle profondità del male e del dolore umano. Nella croce la domanda sul «perché» del male è assunta dal grido di Gesù, la citazione di un salmo di lamento: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,22; cf. Sal 22,1).

Da questo punto di vista, neppure i cristiani hanno risposte definitive al problema del male e restano pur sempre in una situazione analoga a quella di Giobbe. Karl Rahner (1904-1984) ci ricorda al riguardo che «l'incomprensibilità del dolore è un frammento dell'incomprensibilità divina».²⁷ Ma come Giobbe sperava, «io stesso vedrò Dio!» (cf. Gb 19,25-27), i cristiani scoprono in Cristo un diverso volto di Dio, un Creatore che si fa carico sulla croce del male della creazione. Nella prospettiva aperta da Rm 8, ciò avviene in vista della redenzione dell'intero creato.

²⁵ Cf. J.M. GLÉ, *Péripéties de la vie en foi*, in «Lumen Vitae» 46 (1/1991).

²⁶ Cf. la cultura dell'indifferenza più volte denunciata da papa Francesco.

²⁷ Cf. K. RAHNER, *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi VII*, Paoline, Roma 1982, 542-564, qui 559.

LECTIO MAGISTRALIS.
È UN DIO SAPIENTE QUELLO CHE CI HA CREATO?

SERGIO PAOLO BONANNI

PATH 21 (2022) 579-593

Se si considera la teoria sostenuta da ciascuna delle due parti, quella degli amici di Giobbe sembrerebbe implicare una ragione più speculativa nonché una più devota umiltà; e Giobbe, probabilmente, condotto dinanzi a un qualunque tribunale di teologi dogmatici, dinanzi a un Sinodo, ad un'inquisizione [...] sarebbe andato incontro a una ben triste sorte.¹

Così Immanuel Kant nel suo breve ma incisivo saggio *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*. E c'è poco da fare. In questa assise esposta al rischio di mettersi a fare ancora una volta accademia attorno a una domanda che, in un tempo sospeso fra guerre e pandemie, è chissà quante volte affiorata sulle labbra di gente straziata dalla sofferenza, il dogmatico che rischia di ritrovarsi a fare la parte di chi chiama Giobbe alla sbarra... bene, quel dogmatico sono io! L'inquisitore destinato a far venire alla luce che con Giobbe si configura un caso di eresia, in quest'aula sono io.

¹ «Se si considera la teoria sostenuta da ciascuna delle due parti, quella dei suoi amici sembrerebbe implicare una ragione più speculativa nonché una più devota umiltà; e Giobbe, probabilmente, condotto dinanzi a un qualunque tribunale di teologi dogmatici, dinanzi a un Sinodo, ad un'inquisizione, a una Venerabile Classe, oppure a un qualunque Alto Concistoro del nostro tempo (uno solo escluso), sarebbe andato incontro ad una ben triste sorte» (I. KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in ID., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma - Bari 1991, 143).

Cerco di salvarmi e di sottrarmi alla triste sorte a cui la profezia kantiana sembra consegnare il sottoscritto, aggrappandomi alla sponda che l'amico Luca mi ha offerto con la sua davvero magistrale *lectio*: quello di Giobbe – ha sottolineato il Prof. Luca Mazzinghi – è un libro di rottura che gran parte della tradizione antica, sia ebraica che cristiana, ha spesso cercato di addomesticare.

Si può addomesticare Giobbe? Si può addomesticare Leviatan?² Il lungo monologo del capitolo terzo del libro dà voce al silenzioso dolore dei sette giorni in cui Giobbe è rimasto seduto in terra, prostrato dalla sofferenza (cf. Gb 2,13): più che di una semplice preghiera per la morte, si tratta di un'invocazione per il ritorno al caos primordiale. Non tarda a comparire Leviatan, mostruoso simbolo di un disordine che tocca il senso stesso dell'essere. Il dramma individuale viene ritagliato sul dramma globale, e la problematica ottiene ben presto il dislocamento destinato a riproporsi in ogni snodo del testo: dall'esperienza bruciante del limite esistenziale, al bordo fisico e metafisico, lì dov'è dato di riconoscere l'essere in null'altro che nel suo essere in crisi.

Sempre di nuovo, nell'arco della conflittuale storia della sua *lectio*, gli interpreti di Giobbe si sono ritrovati prostrati in terra insieme al protagonista, per lasciarsi raggiungere dalle stesse domande. È un Dio sapiente quello che ci ha creato? C'è una soluzione, una possibilità di superamento della crisi che affiora con questo inquietante dubbio? E se è vero che di Leviatan non potremo mai fare un cucciolo da portare a spasso (Gb 40,25), è anche vero che non possiamo fare a meno di chiederci se l'interrogativo sulla bontà del Principio, non faccia parte del destino stesso del *logos*, del suo essere sempre di nuovo posto a confronto con quello che *logos* non è.

La sfida sottesa al classico *unde malum?* si ripropone nella storia del pensiero, credente e non. Nella cultura greca la contemplazione dell'ordine del cosmo va di pari passo con l'attenzione a quanto si propone, nell'esperienza umana, come minaccia a questo stesso ordine. E se le sue origini possono essere rinvenute anche in alcune pagine di Platone, saranno gli

² Come illustrato da Luca Mazzinghi nella sua *lectio* (cf. sopra alle pp. 565-577), nel suo secondo discorso, il Signore mette di fronte a Giobbe le straordinarie e misteriose figure di Behemot e Leviatan. Ritorna di nuovo il linguaggio mitico che lo stesso Giobbe ha usato fin dal suo monologo iniziale (Gb 3); Behemot e Leviatan rappresentano qui le vestigia del caos dominato e vinto da Dio, ciò che in Gen 1 è rappresentato dalle tenebre.

stoici i più impegnati a elaborare l'idea che «il male è incluso in un insieme sia come contrario necessario di un bene conosciuto, sia come parte misteriosa di un tutto».³

La teodicea di ispirazione stoica appare, nell'ellenismo, diffusa e influente. E se sul versante del pensiero cristiano, i Padri si mostreranno a più riprese particolarmente sensibili al tema dell'armonia dei contrari,⁴ anche un pagano spesso in polemica con gli stoici come Plotino, non potrà sottrarsi al fascino esercitato dalla teoria dell'utilizzazione del male in vista del bene.⁵ Su un punto, Plotino, sembra particolarmente impegnato a mantenere le distanze dai discepoli di Zenone: a fronte del loro tradizionale apprezzamento della materia, per Plotino è evidente che se c'è qualcosa che fa ostacolo all'azione ordinatrice del *logos*, quella è proprio la materia. E se questo è vero, allora è anche vero che essa va concepita come principio del

³ M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Duculot, Gembloux 1973, 154. E continua: «La teoria dell'armonia dei contrari può avere le sue origini in Empedocle e Platone, ma la tesi precisa merita di essere attribuita agli stoici, che l'hanno esplicitata in modo particolare».

⁴ La ritroviamo in filigrana nelle riflessioni di Taziano, Ireneo e Clemente d'Alessandria. In Tertulliano appare formulata in modo esplicito diverse volte. Cf. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme*, 154. Novaziano scrive: Dio «riunisce le materie discordanti per la concordia di tutti gli elementi e, sebbene con elementi differenti, quello che esiste è un unico mondo» (NOVAZIANO, *De Trinitate* II,1, Brepols, Turnhout 1972, 13). Atanasio sottolinea la complementarità dei contrari, insistendo sull'aspetto fisico di questa teoria: ATANASIO, *Contra Gentes* 35-37, Cerf, Paris 1977², 166-177. Lattanzio mostra di conoscere Crisippo, e afferma che il bene e il male sono così strettamente connessi tra loro, da non poter esistere l'uno senza l'altro: LATTANZIO, *Epitome* XXIV, 1-10, Hoepli, Milano 1890, 697-698.

⁵ Arrivando anche a parlare di necessità in relazione al male stesso. Nei trattati delle *Enneadi* sulla provvidenza emergono «toni che ricordano sensibilmente la dottrina di quegli stoici pur da lui spesso polemicamente combattuti, soprattutto per il loro materialismo: [Plotino] mostra di accettare una teoria – quella dell'utilizzazione finalistica del male in vista del bene, o, ancor più, della stessa necessità del male – che risale alla *stoa* crisippea e che nella storia del platonismo è stata già oggetto di polemiche» (M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma - Bari 1989², 136). A sorprendere è anche il fatto che nei trattati delle *Enneadi* sulla provvidenza appare una teoria del *logos* piuttosto insolita. Dal momento che esistono nature inferiori e superiori, il male non può non verificarsi. Ma in questo quadro di valori diversi, la ragione provvidenziale si muove proprio per attuare il suo grande gioco equilibratore: essa non elimina le ineguaglianze, ma le piega al suo gioco cosmico. Essa non annienta il male nella sua realtà fisica, ma lo rende innocuo inserendolo nel suo piano ordinatore. Sembra che il *logos* assuma il ruolo di forza creativa, fino a rappresentare, in qualche modo, il *nous* nel mondo visibile: quasi che il confronto con il *non logos* tenda a cambiare la fisionomia del *logos* anche in un universo pervaso da una costante ricerca di filosofica coerenza come quello delle *Enneadi*.

male. Siamo di fronte a uno dei punti più problematici dell'universo plotiniano: da una parte, la materia è non sostanza, non vero, privazione per antonomasia; dall'altra, è proprio lei a fare resistenza al *logos*, al punto da presentarsi come causa del male. Ma per fare questo, una qualche consistenza sembrerebbe doverla avere...⁶ Alla fine, a che cosa sia imputabile il male, Plotino non sa né può dirlo, ed è certo che neanche al geniale autore delle *Enneadi* riesce l'impresa di addomesticare Leviatan. Ma il fascino esercitato dal suo tentativo non mancherà di farsi sentire nel prosieguo della storia.

Inquieto esploratore degli scenari manichei, Agostino non esita a fare sue le antiche domande e ad accettare la sfida da esse lanciata, nel quadro in cui la trascendenza è ormai quella che spunta con la comparsa di un Dio personale. Un Dio che fa venire all'esistenza tutte quante le cose, decidendo di tirarle fuori dal nulla. L'africano nutre la sua riflessione degli spunti che la tardo-antichità riceve dalla tradizione greco-romana, e i latini impareranno soprattutto da lui a fare dell'*armonia mundi* e della provvidenza gli elementi cardine di ogni possibile risposta al dubbio sulla sapienza del Creatore.⁷ Per il Vescovo cristiano, continua a valere quel che già Platone

⁶ Nel trattato 51, sull'origine del male, si riflettono tutti i problemi che il pensiero plotiniano presenta riguardo la materia e il male nel suo insieme. Egli respinge l'interpretazione dell'anima cattiva di *Leggi* (PLATONE, *Leggi* 896e, in ID., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1992, 1683) come potenza universalmente attiva e malefica: l'anima cattiva non è altro che l'anima che si è volta alla materia. Il male è, in realtà, privazione totale, ipotizzabile solo al limite estremo inferiore della gerarchia degli esseri. Concretamente noi ci troviamo sempre di fronte a mali parziali: il male non è un assoluto e risulta, quindi, dominabile. Plotino torna volentieri all'interpretazione stoiceggiante di *Timeo* 68e (PLATONE, *Timeo*, in ID., *Tutti gli scritti*, 1391), circa il dominio della ragione sulla necessità, e alla visione del male come destinato a rientrare, più o meno direttamente, nell'ordine del bene. Male e materia finiscono così per essere ridimensionati. La materia è ostacolo all'effettuarsi del bene, ma non ha una consistenza tale da potersi proporre come causa attiva e operante del male. Solo quando si traduce in corporeità generatrice delle passioni (che è però una delle sue derivazioni secondarie), la materia può diventare in qualche modo causa attiva di male: dunque solo sul piano antropologico si può giungere a parlare di dominio della materia sullo spirito. Nell'ordine naturale l'essere domina sempre sul non essere.

⁷ La posizione di Agostino nel *De natura boni contra manichaeos* è chiara e chiare risultano pure le fonti a cui egli attinge per opporre validi argomenti ai suoi avversari. Da Dio Sommo Bene provengono tutti gli altri beni. La sua Onnipotenza garantisce circa la capacità di far nascere tutte le cose traendole dal nulla. La sua giustizia garantisce circa la differenza delle creature dal Creatore, perché giustamente egli non ha fatto uguale a sé ciò che ha creato. Tutte le cose create risultano, dunque, buone e inserite in un mirabile ordine, che vive di beni grandi e piccoli. La natura, considerata in sé, è sempre buona. Se si chiede da dove viene il male, si deve prima chiedere che cosa sia il male: si scoprirà allora che il male non è altro che

aveva intuito, e cioè che «Dio non è responsabile di ogni cosa, ma solo dei beni».⁸ Ma contro l'immanentismo stoico che tutto risolve facendo ricorso all'opposizione dei contrari, e a debita distanza dalla fluttuante demonizzazione della materia che percorre gli universi di marca plotiniana, Agostino insiste nel leggere il mistero del male alla luce del riconoscimento della verità del limite quale dimensione costitutiva della realtà creaturale. Il male è quella mancanza di bene e, in definitiva, di essere, che è comprensibile possa comparire nell'altro-da-Dio: lì dove il bene e l'essere non potranno mai ritrovarsi coincidenti e perfetti come in Dio.

Ma anche ammesso che la riflessione sul limite possa guadagnare al male un suo diritto di cittadinanza nell'universo partorito buono, che dire del disordine insorgente quando la creatura che il sapiente artefice ha voluto libera di fare il bene, usa questa libertà per scegliere il male? Il *libero arbitrio* avvia la sua circostanziata antropologia con la più radicale fra le domande della teodicea: «Dimmi – chiede Evodio ad Agostino – se Dio non è principio del male». No, non può esserlo. Anzi, argomenta Agostino, quella stessa libertà che, distraendosi dal bene, può principiare il male, ha bisogno, per risultare essa stessa sensata, di una realtà sensata, di un universo ordinato governato da un Creatore provvidente.

La teodicea impegnata a ripresentare le ragioni del Dio della tradizione biblica, non esita a fare suoi gli strumenti maturati nell'alveo della grande tradizione filosofica. Ma li rende operativi all'interno di un diverso spazio speculativo; lo spazio speculativo in cui guadagna una nuova centralità il tema della libertà, nella figura dell'impressionante dialettica generata dalla comparsa di un Creatore che afferma la sua trascendenza e la sua assolutezza, esponendosi al rischio del «no» di una libertà fatta capace di pronunciarlo.

corruzione della natura, ma non è esso stesso una natura. Il male è fondamentalmente mancanza di bene, che è come dire mancanza di essere. Il male non ha una consistenza ontologica sua. Anche la natura cattiva, considerata in quanto è, a prescindere dal suo essere cattiva, è buona. Agostino giunge a precisare che gli antichi hanno sbagliato a identificare il male con la materia informe: perché il fatto stesso che sia capace di ricevere forme ci testimonia il suo essere buona.

⁸ PLATONE, *Repubblica*, II, 379c, in ID., *Tutti gli scritti*, 1128. Cf. anche: «La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Dio non ne ha colpa» (PLATONE, *Repubblica*, X, 617e, in ID., *Tutti gli scritti*, 1325).

È nelle coordinate plasmate dalla perdita del paradiso, che dovrà ormai svolgersi il confronto fra il *logos* e quello che *logos* non è. Per il medioevo cristiano la crisi della sapienza è soprattutto quella che potrebbe spuntare qualora non fosse garantito alla libertà umana un quadro in grado di tutelare il significato e il peso del suo agire, trascinandola nell'assurdo dell'irresponsabilità. E ci si potrebbe chiedere se quelli che hanno imparato da Agostino a far cadere ogni accusa nei confronti del Sommo Spirito tutto riconducendo ai limiti dello spirito finito, non si ritrovino ad argomentare *pro Deo* anche perché sollecitati dall'esigenza di difendere l'uomo dal pericolo di essere risucchiato nel *nihil* in cui rischierebbe di risolverlo una libertà scoperta non solo limitata, ma anche ininfluente.

Come vanno le cose per il nostro Giobbe? Gli amici si ripresentano, e spiegano che forse nel volto di Dio non sempre si riconosce il tratto paterno di chi, potendolo, cerca di evitare ogni male ai figli, dal momento che l'Onnipotente i mali, anche se non li vuole, è evidente che li permette... ma è meglio aggrapparsi al ragionevole compromesso di pensare Dio così, piuttosto che correre il rischio di ritrovarsi a gridare al sepolcro: «Padre mio sei tu!» (Gb 17,14).

All'alba del secondo millennio dell'era cristiana, il percorso del giusto sofferente si arricchisce di una nuova tappa: Giobbe si ritrova iscritto nelle scuole in cui i *magistri* provano a convincerlo che il suo tentativo di citare Dio in giudizio avrebbe forse qualche fondamento, se si potesse pensare che i mali sono oggetto della sua *voluntas approbans*: ma non è così. Il Dio onnipotente e buono non approva i mali. Certo, non si può arrivare a dire che non li vuole, perché allora il male si presenterebbe come una limitazione della sua onnipotenza. Il *malum*, piuttosto, è oggetto della sua *voluntas permittens*:⁹ ma così non c'è base neppure per un rinvio a giudizio...

⁹ E anche questo bisogna dirlo per evitare che venga messa in dubbio la sua onnipotenza. Se in lui ci fosse stata la volontà assoluta di non far comparire il male, avrebbe dovuto fare le creature in modo che non potessero distogliersi dal bene: ma se il Creatore non ha preso questa strada, non è certo perché si trattava di una strada preclusa alla sua onnipotenza. Questo vuol dire che non si potrà fare a meno di riconoscergli una *voluntas permittens malum*, ulteriore prezioso tassello del grande mosaico inteso a fare in modo che anche i mali concorrano a far risplendere il *logos* sotteso all'opera dell'Onnipotente sapiente e buono. Anche su questo tema risulta punto di riferimento imprescindibile quanto i medievali potevano leggere nelle pagine di Agostino: «Permittit tamen, ut fiant mala, quia potens est etiam de malis non suis sua facere bona» (AGOSTINO, *Lettera 2* a Fermo*, 8, in ID., *Le lettere. Supplemento* (1*-29*), Città Nuova, Roma 1992, 22). «Proinde peccata fieri permittit ille, non facit» (*ibid.*, 26).

Che vuol dire? Che il prezzo da pagare che inevitabilmente spunta con dei mali da Dio solo permessi, lo deve pagare Giobbe? Passi lo paghino i cattivi... ma che c'entrano i tanti giusti delle cui sofferenze è costellata la storia? La risposta a cui giunge la ripresa scolastica dei principi emergenti con la teodicea agostiniana è impegnata a confermare che tutto quanto «succede nel mondo, anche se è male, ricade in bene nell'universo»: ¹⁰ e dunque anche coloro che le soffrono senza essersene meritate, possono affrontare le infermità più dolorose con la pazienza di chi sa che anche da esse potrà scaturire un vantaggio.

I grandi scolastici tracciano le linee di un *logos* che abbraccia e recupera il *non logos*, chiamandolo a fare la sua parte nel disegno provvidenziale del Creatore sapiente. Ma è per questo, è perché ha avuto la fortuna di seguire le lezioni di Agostino, di Bonaventura, di Tommaso, di Suárez, è per questo che alla fine Giobbe può dire che ormai sa che il suo redentore è vivo, e che se prima lo conosceva per sentito dire, ora i suoi occhi possono contemplare il suo volto? ¹¹

Un frate agostiniano sospeso fra il medioevo e la modernità, non ne è affatto convinto, e forse pensa che il ritrovarsi matricola nelle *scholae* dei *magistri* impegnati a disputare *de malo*, rischia di trasformarsi, per il povero Giobbe, in una nuova dolorosissima piaga. Che sia un Dio sapiente quello che ci ha creato, sostiene Lutero, non lo possiamo capire risalendo dalla

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Comm. a Romani*, VIII, lez. 6, n. 696, in ID., *Commento al corpus paulinum. Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, vol. 1: *Lettera ai Romani*, ESD, Bologna 2005, 560-561. Il Creatore «disponit omnia suaviter» (Sap 8,1) e tutto armonizza in modo che anche i mali risultino infine permessi in vista del bene, come quando, spiega Tommaso, «le infermità corporali o anche spirituali – sotto l'azione divina – tornano a vantaggio di coloro che le soffrono» (TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, IV, lez. 23, n. 595, ESD, Bologna 2004, 562-563). Altre volte, precisa l'Aquinate, Dio fa in modo che i mali siano qualcosa di utile non per quelli che dai mali sono colpiti, ma per altri. E due sono le strade che il Creatore segue quando procede in questa direzione. Una è quella che mira al vantaggio particolare di un determinato soggetto, come quando «mediante la pena di qualcuno, un altro viene emendato» (*ivi*). L'altra strada è quella che mira all'utilità di tutti, come quando «i castighi dei malfattori sono ordinati alla pace dello stato» (*ivi*). Cf. B. MONDIN, *Male*, in ID., *Dizionario Enciclopedico del pensiero di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000, 411.

¹¹ Gb 42,1-5: «Giobbe prese a dire al Signore: "Comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile. Chi è colui che, da ignorante, può oscurare il tuo piano? Davvero ho esposto cose che non capisco, cose troppo meravigliose per me, che non comprendo. Ascoltami e io parlerò, io t'interrogherò e tu mi istruirai! Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto"».

sapienza riflessa nelle creature alla sua. Anzi, neppure è degno di essere chiamato teologo colui che, dimentico del disordine che regna sull'uomo e sul mondo a motivo del peccato, si ostina a considerare «la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere».¹² I percorsi di quella che il Riformatore chiama con disprezzo *theologia gloriae*, sono i percorsi di una teologia filosofica o naturale che dir si voglia, ipocritamente impegnata a inquadrare anche il male nelle trame del progetto di Dio. I teologi della gloria sostengono di poter riconoscere i tratti del volto sapiente di Dio puntando lo sguardo lì dove mai, dopo il peccato, quei tratti potranno essere contemplati. Invece di provare a convincere Giobbe che suoi mali rientrano nella logica costruttiva della provvidenza divina, costoro farebbero bene a convertirsi. A convertirsi e a rendersi conto che Dio ha riprovato ogni «sapienza dell'invisibile acquisita mediante una sapienza del visibile», e ha voluto «essere conosciuto mediante le sue sofferenze»: e allora, se «è piaciuto a Dio di salvare i credenti mediante la pazzia della predicazione (1Cor 1,21) [...] per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e maestà, se non lo conosce a un tempo nell'abbassamento e nell'ignominia della sua croce».¹³ Quel che si può e deve rispondere a Giobbe è che è lui, e non i suoi amici, ad avere la possibilità di avvicinarsi davvero a Dio: perché «è impossibile che non si gonfi delle proprie opere buone colui che non sia stato prima annientato e distrutto dalle sofferenze e dai mali, in modo da sapere di non essere nulla e che le opere sue non sono sue, ma di Dio».¹⁴

Al di là delle buone intenzioni del monaco Martino, non c'è il rischio che il volto del Creatore sapiente si trasformi nel volto di uno scostante despota, di fronte al cui agire sarebbe ingiustificata presunzione non solo sollevare obiezioni, ma anche solo limitarsi a cercare di capire? Quando Leibniz nel 1710 pubblicherà i suoi *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, non potrà evitare di confrontarsi con il rifiuto della filosofia che sembrava spuntare negli scritti del padre della Riforma.¹⁵ Alla fine – osserva Leibniz – si tratta di un rifiuto che, conte-

¹² *Disputa di Heidelberg*, tesi 19, in MARTIN LUTERO, *Scritti religiosi*, UTET - De Agostini, Torino - Novara 2013, 336-337.

¹³ *Disputa di Heidelberg*, tesi 20, in *ibid.*, 337-338.

¹⁴ *Disputa di Heidelberg*, tesi 21, in *ibid.*, 338-339.

¹⁵ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005, 89 (discorso preliminare § 22). Spiega – colui che insieme all'avversario P. Bayle impone all'attenzione del pensiero moderno la forza del neologismo nato

stualizzato, non appare così radicale. Soprattutto, Lutero non è fra quelli che «credono che l'elezione e la riprovazione da parte di Dio avvengano per un potere dispotico e assoluto [...]. Un tale decreto assolutamente assoluto (per così dire) sarebbe insopportabile»: e Lutero lo sa bene, dal momento che «spera che la vita futura ci farà comprendere le giuste ragioni della scelta divina».¹⁶

«Forse che Giobbe teme Dio per nulla?» (Gb 1,9). Sarebbe mai sopportabile, per la creatura ragionevole, un Dio che agisce in base a una «legge così assolutamente assoluta», da risultare del tutto incomprensibile? Quella bambina che forse nasce appena l'uomo comincia a pensare, e che due illustri padrini come Leibniz e Pierre Bayle battezzano dandole il nome di «teodicea», ha bisogno di ragione. Una cosa, dalla grande tradizione del pensiero cristiano, Leibniz si lascia insegnare: il dubbio sul Creatore sapiente va risolto nel quadro in cui si rivelano intimamente correlati il mistero della creazione e quello dell'umana libertà. La ragione sufficiente, cioè il motivo per cui il mondo va come va e non altrimenti, sta nell'amore di Dio.¹⁷ Il Dio dei *Saggi*, il Creatore che animato da irriducibile carità non può che scegliere di dare vita al migliore dei mondi possibile, è, in tal modo, sempre lui il primo e indefettibile garante della possibilità di un rapporto sensato fra il soggetto libero e l'universo in cui si muove. È infatti lui, Dio, a decidere il profilo dell'orizzonte infinitamente aperto verso cui l'in-

dalla loro disputa: teodicea – che il Riformatore «intendeva per filosofia solo ciò che è conforme al corso ordinario della natura o forse addirittura ciò che si insegnava nelle scuole» (*ibid.*, 89 [discorso preliminare, § 12]) e che alla fine «si raddolcì, e tollerò che nell'*Apologia della Confessione di Augusta* si parlasse favorevolmente di Aristotele e della sua morale» (*ivi*).

¹⁶ «Se ci sono persone che credono che l'elezione e la riprovazione da parte di Dio avvengano per un potere dispotico e assoluto, non soltanto senza alcuna ragione evidente, ma proprio senza alcuna ragione, neppure nascosta, costoro sostengono un'opinione che distrugge in ugual modo la natura delle cose e le perfezioni divine. Un tale decreto assolutamente assoluto (per così dire) sarebbe insopportabile; ma Lutero e Calvino se ne sono tenuti ben lontani: il primo spera che la vita futura ci farà comprendere le giuste ragioni della scelta divina; il secondo dichiara espressamente che tali ragioni sono giuste e sante, sebbene ci siano sconosciute» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, 747 [parte terza, § 338]).

¹⁷ La ragione sufficiente, cioè il motivo per cui il mondo va come va e non altrimenti «sta nell'amore di Dio. L'onniscienza di Dio è in grado di percepire tutti i mondi, la sua onniscienza riesce a scegliere un mondo tra questo numero infinito di mondi, ossia quello attuale il quale, in base al suo amore che dirige la sua scelta, è il migliore di tutti i mondi possibili» (K. APPEL, *Il problema attuale della teodicea. Postfazione*, in A.T. QUEIRUGA, *La preghiera ai tempi del coronavirus. Ripensare la teodicea*, Pazzini, Villa Verrucchio [RN] 2020, 69).

dividuo, la *monade*, avanza concretizzando le sue infinite possibilità di libera relazione.¹⁸

Ma per impostare il discorso in questo modo, Leibniz sta presupponendo di poter maturare una scienza che abbia come oggetto ciò che lui chiama «universo»... si è chiesto se lo può fare? Per il padre del criticismo, l'universo globalmente inteso è «noumeno», e di scienza si può parlare solo rispetto al «fenomeno». È su questo sfondo che va collocato il fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea.¹⁹ «Per teodicea – spiega Kant – si intende la difesa della somma saggezza del Creatore dalle accuse mossegli dalla ragione per quel che di *Zweckwidrige*, di contrario al fine si riscontra nel mondo».²⁰ La teodicea assolve il suo compito offrendo un'interpretazione della natura capace di mostrare alla ragione che le sue riaffioranti disteleologie non gettano ombre sul volto del Creatore.

Ma può essere la ragione critica, la filosofia, a fornire questa interpretazione? La teodicea filosofica altro non può fare che partire dalla natura con lo scopo di ricavare «per via di ragionamenti» la conferma che la volontà di Dio rimane sapiente e buona anche a fronte degli innegabili motivi di dubbio. Ma la natura, che spesso è per noi un libro chiuso, lo rimane sempre e del tutto quando il tentativo di leggerlo è animato dall'illusione di far venire alla luce l'intenzione ultima di Dio. La teodicea dottrinale, quella degli amici di Giobbe, è un'impresa votata al fallimento.²¹ Altra è la strada da battere: per difendere la somma saggezza del Creatore, bisogna riconoscere

¹⁸ «La teodicea di Leibniz confida nel fatto che l'uomo è libero di comportarsi apertamente verso l'altro, e in questa apertura, lascia presagire l'orizzonte infinito di Dio. Si può dire con Leibniz che ogni volta che la persona si progetta liberamente nell'apertura delle sue possibilità, ogni volta che allaccia nuovi legami e crea anche nuove prospettive col mondo che lo circonda, la bontà di Dio è già presupposta, indipendentemente dal fatto che la persona lo percepisca in maniera riflessiva oppure no. Perché c'è libertà, perciò Dio è buono. Certamente ci sono mali di tipo morale (il male), di tipo fisico (catastrofi naturali, dolore, ecc.) e di tipo metafisico (perché il mondo sembra essere separato da Dio), ma alla fine dietro si nasconde sempre l'amore più grande di Dio, che diviene visibile nell'amore, nella libertà e nell'apertura al mondo dell'uomo e di tutte le altre creature dell'universo» (APPEL, *Il problema attuale della teodicea*, 70).

¹⁹ I. KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in ID., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma - Bari 1991 (or. 1791 pubblicato sulla rivista «*Berlinische Monatsschrift*»).

²⁰ *Ibid.*, 131.

²¹ Bisogna rendersi conto che «la teodicea ha a che fare non tanto con un impegno a vantaggio della scienza, quanto piuttosto con questioni di fede» (*ibid.*, 144).

che solo Dio può dare la corretta interpretazione della volontà «annunciata attraverso la creazione», e lasciarsi donare questa interpretazione nella fede.

È un Dio sapiente quello che ci ha creato, o è uno sconclusionato che ha fatto un mondo troppe volte, e spesso drammaticamente, *Zweckwidrige?* Solo il Creatore può concederci la risposta e farci capaci di una «teodicea autentica»,²² impegnata a confermarlo saggio senza cedere all'ipocrisia. E qui il campione è Giobbe. Gli amici parteggiano per il sistema, che riconduce tutti i mali del mondo alla giustizia divina. Il giusto, invece, grida che la sua coscienza non gli muove nessun rimprovero e «si pronuncia per il sistema dell'incondizionatezza del decreto divino». Dio «è unico e fa come vuole»,²³ volete forse «difender[lo...] con l'ingiustizia?»...²⁴ Ricordatevi che «nessun ipocrita verrà a lui dinanzi». ²⁵ «L'epilogo della storia viene effettivamente a confermare queste ultime parole», osserva il sorprendente esegeta di Königsberg: «Dio fa a Giobbe l'onore di porre davanti ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili». ²⁶

È la fede del giusto a risolvere i suoi dubbi. Una fede che sgorga dall'animo di un uomo che, anche in mezzo alle sofferenze più atroci, riesce a dire agli amici di non essere disposto a dar loro ragione, proprio perché non vuole allontanarsi dalla sua pietà: «Lontano da me darvi ragione; fino

²² *Ibid.*, 141.

²³ Nella versione edita dalla Conferenza Episcopale Italiana del 2008 (CEI 2008): «Se egli decide, chi lo farà cambiare? Ciò che desidera egli lo fa» (Gb 23,13).

²⁴ Nella versione CEI 2008: «Vorreste forse dire il falso in difesa di Dio e in suo favore parlare con inganno?» (Gb 13,7).

²⁵ Nella versione CEI 2008: «Già questo sarebbe la mia salvezza, perché davanti a lui l'empio non può presentarsi» (Gb 13,16).

²⁶ «Gli amici di Giobbe parteggiano per il sistema che riconduce tutti i mali del mondo alla giustizia divina. Essi sarebbero altrettante pene per i crimini commessi [...] e credono di poter giudicare *a priori* che egli non può non averne qualcuno sulla coscienza [...] Giobbe invece – che afferma con indignazione che la sua coscienza non gli muove [...] nessun rimprovero – si pronuncia per il sistema dell'incondizionatezza del decreto divino. *Egli è unico* – afferma [Giobbe] – *e fa come vuole* [...] *Volete forse* [...] *difendere Dio con l'ingiustizia?*; [...] *Nessun ipocrita verrà a lui dinanzi*. L'epilogo della storia viene effettivamente a confermare questa ultime parole. Che Dio fa a Giobbe l'onore di porre davanti ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili» (KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi*, 142).

alla morte non rinuncerò alla mia integrità» (Gb 27,5).²⁷ Quella di Giobbe è, in ultima analisi, una fede fondata sull'assolutezza della legge morale.²⁸

Chi è il Giobbe di Kant? È quello sempre di nuovo capace di lanciare il suo grido, attestando il coraggio di chi non ha paura di chiamare Dio alla sbarra? Oppure è la vittima di una nuova e più sottile operazione di addomesticamento, che rinchiude l'atto di libertà che vorrebbe continuare a essere la teodicea, sotto l'arco di una fede contenta della sua scelta del bene? Può essere solo frutto di acritica presunzione il tentativo di seguire il *logos* lì dove il suo destino lo consegna all'appuntamento con il *non logos*? Il volto del despota incomprensibile che Leibniz si affretta a negare si fosse mai affacciato dalle pagine di Lutero, è davvero tenuto a distanza dalla fede in un Dio postulato della ragion pratica? Non possiamo non chiederci che rivelazione è quella che Dio concede a Giobbe quando, come dice Kant, gli fa «l'onore di porre davanti ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili».²⁹

Qui si gioca un aspetto decisivo della secolare partita che inizia nel momento stesso in cui, insieme a quella sul male, affiora la domanda sulla sapienza del Creatore.

Fra stoicismo e neoplatonismo, il problema della restituzione di senso a fronte del disordine affiorante con il male, è affrontato alla luce di una

²⁷ In KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi*, 143, egli richiama Gb 27,5-6: «Finché non viene la mia fine, non voglio allontanarmi dalla mia pietà»; che la versione CEI 2008 traduce: «Lontano da me darvi ragione; fino alla morte non rinuncerò alla mia integrità. Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere, la mia coscienza non mi rimprovera nessuno dei miei giorni».

²⁸ Il Dio che si fa vedere a Giobbe in modo che i suoi occhi si aprano e possano riconoscerlo anche nelle tenebre generate dal dolore, è comunque il Dio che la ragione pratica deve postulare esistente, pena la mancanza di un principio necessario al senso stesso dell'osservanza della legge morale. È il trino legislatore del mondo nella cui benevolenza bisogna fidare senza dimenticare che non potrà venire meno alla sua giustizia, cosicché la virtù con cui Giobbe dovrà far fronte al mistero del dolore, non potrà mai essere un dono creato che rende facile e spontaneo quel che altrimenti sarebbe risultato difficile e imposto, ma l'espressione di un'«intenzione morale in lotta» (I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma - Bari 1997, 185).

²⁹ KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi*, 142. E continua: «Egli concede di gettare uno sguardo sugli aspetti belli della creazione, dove i fini che l'uomo riesce ad afferrare mettono in chiara luce la saggezza e la benevola provvidenza dell'autore del mondo; ma anche sugli aspetti terrificanti, indicandogli gli effetti della sua potenza, e tra questi anche cose terribili e distruttrici, ognuna delle quali, considerata per sé e in rapporto alla sua specie, è invero disposta finalisticamente».

provvidenza regolata secondo il meccanismo dell'armonia dei contrari, che manifesta il *logos* come mai ultimamente oscurato dalla mancanza di *logos*.

Nell'orizzonte dischiuso dalla *traditio* della verità custodita nella Bibbia, il motivo della finalizzazione dei mali al bene ottiene una sistemazione nuova. L'interpretazione della natura è dislocata all'interno di un quadro ermeneutico plasmato dalla rivelazione di un Dio libero di far esistere cose tirate fuori dal nulla, e immerse nei limiti del tempo inaugurato dalla loro stessa creazione. Fra queste creature, anche una voluta dal Creatore a sua immagine, e dunque libera. Libera di crescere nella familiarità con il *logos* mediante cui è stata fatta. Ma anche di continuare a esistere non più secondo il *logos* in cui pure rimane fondata, almeno quanto al bene in cui il suo semplice essere la stabilisce rispetto al nulla.

È qui, sul versante di ciò che è *de nihilo*, dalla parte di una libertà solo parzialmente riconducibile a quella da sempre perfetta nell'amore segnalata dal *de substantia* dell'eterna generazione: è qui che i padri e il medioevo scolastico si ritroveranno impegnati a considerare la rivelazione del *logos*. Senza poter prescindere dal suo essere segnata dal confronto con il *non logos*.

Il male è privazione di bene, insipienza, mancanza di *logos* e, dunque, di essere: potenziale ritorno al nulla che, in un mondo voluto da un artefice sapiente, solo nella libertà esercitata nei limiti creaturali può trovare radice. È infatti da lì, dal finito e dal suo mistero di libertà, che può derivare il *non logos*, il disordine riaffiorante ogni volta che la creazione manca il bersaglio e non raggiunge lo scopo per cui è stata fatta: dare gloria al Creatore.

Quando con la modernità la ragione annuncerà di essere diventata adulta, dirà anche di aver capito che il *logos* di verità necessario a fondare la scienza, è in se stessa che deve cercarlo. Ma attenzione. I percorsi della moderna teodicea potranno optare per un diverso punto di partenza, ma non riusciranno a scoprire un terreno su cui insistere diverso da quello, antico, tracciato da Agostino.³⁰ La teodicea ottiene il suo nome di battesimo

³⁰ «Agostiniani sono, infatti, i due pilastri su cui si regge l'ottimismo illuministico: 1. La creazione è buona in quanto opera di un Dio buono; 2. Il male è imputabile soltanto alla libertà umana. Agostiniana è pure la visione complessiva della teodicea illuministica, volta a stemperare la consistenza ontologica del male in maniera cosiddetta "estetica", per la quale la presenza del male nella creazione avrebbe la stessa funzione rivestita dalle ombre in un quadro» (G. MORETTO, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, 37).

in uno dei passaggi della storia del pensiero in cui non viene certo meno la tentazione di risolvere il confronto fra il *logos* e il suo opposto alla luce di una unilaterale insistenza sulla mancanza di spessore del *non logos*: male è ciò che spunta quando l'uomo, nella sua libertà, non è quello che dovrebbe essere.

È un Dio sapiente quello che ci ha creato? La modernità risponde di sì. Ma il secolo delle teodicee, con il suo passaggio dal migliore dei mondi possibili di Leibniz a quello gravato dal male radicale di Kant, ci conferma che rispondere al giusto sofferente addomesticando Leviatan, è operazione il cui compimento è sempre al di là da venire. E viene da pensare che non sia così fuori luogo quanto è stato osservato,³¹ affermando che il mancato ascolto del grido di Giobbe che sembra levarsi dalla croce disegnata da Lutero, si presenti fino a oggi, in ordine a un ripensamento della teodicea, come un'occasione mancata.

Il monaco agostiniano avverte: «Per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e maestà, se non lo conosce a un tempo nell'abbassamento e nell'ignominia della sua croce».³² È possibile conoscere Dio nella sua gloria e maestà, quando «a un tempo» lo si conosce nella *kenosis* della croce. Si riconosce l'Onnipotenza sapiente e buona di colui che «disponit omnia suaviter»,³³ quando si è capaci di comprenderla insieme alla debolezza che ha fatto sua salendo su una croce.

Una teodicea diventa sempre di nuovo possibile, quando si lascia parlare una creazione al cui centro c'è un pezzo di legno a cui sta appeso un uomo con cui si identifica il Giobbe che rivive in ogni passaggio doloroso della storia, e ci si rende conto che è possibile risorgere con lui a una vita giusta e sensata, solo se si riconosce nel Crocifisso il *logos* che invita tutte le creature a seguirlo nel suo confronto con il *non logos*: perché solo così si riuscirà anche a intuire che sono vere, anche se non per questo meno dolo-

³¹ «Eppure, e senza alcun dubbio, il rinnovamento [della teodicea] continua a farsi strada. È stata un'occasione perduta quella della Riforma che, con il ricorso di Martin Lutero (1483-1546) al *Deus absconditus* e alla sfiducia nella ragione, rinunciando a ogni tentativo di "teologia naturale", non sia stata di aiuto in questo senso» (QUEIRUGA, *La preghiera ai tempi del coronavirus*, 53). Ma il rimando immediato fra rinuncia alla «teologia naturale» e sfiducia nella ragione è sicuramente da porre a un vaglio molto più circostanziato.

³² *Disputa di Heidelberg*, tesi 20, in LUTERO, *Scritti religiosi*, 337-338.

³³ Sap 8,1: «Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter» (*Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, San Paolo, Cinisello B. [MI] 2012², 649).

rose, le strade che fanno anche il male servo del bene. Della gloria che illumina la cena, il quarto Vangelo non si fa scrupolo di cominciare a parlare proprio quando Giuda sprofonda nella sua notte: notte che, dunque, a null'altro potrà infine servire, se non a far splendere con più evidenza la luce con cui il Padre illumina il volto del Figlio, e il Figlio quello del Padre.

Potremo essere sicuri che non stiamo rispondendo al dubbio sulla bontà del Creatore propagandando come divina una sapienza nostra, solo quando il nostro teologare *ad maiorem Dei gloriam* vivrà di continuo e costitutivo riferimento a una *theologia crucis* impegnata a leggere la rivelazione del *logos* come un suo lasciarsi liberamente sfigurare dal *non logos*, in vista della piena manifestazione del nucleo agapico e misericordioso dell'onnipotenza di un Dio giusto sempre oltre le nostre prevedibili misure.

Non si tratta di ridurre Dio all'impotenza, ma di far venire alla luce che è proprio l'ora della croce a dare a Giobbe la possibilità di superare la disperazione di chi grida al sepolcro «Padre mio sei tu!» (Gb 17,14), facendo suo il cammino che conduce dal «perché mi hai abbandonato?» di Mc 15,34 e Mt 27,46, al «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!» che affiora sulle labbra del Crocifisso di Lc 23,46. Perché – Giobbe insegna – quel che conta è non ripetere l'errore degli amici, che pensano sensato un parlare di Dio che non sia anche, sempre e comunque, un parlare a Dio.

VITA ACADEMIAE 2021-2022

PATH 21 (2022) 595-603

L'anno accademico 2021-2022 ha visto la conclusione della Presidenza di S.E. Mons. Ignazio Sanna e la nomina, avvenuta il 1° settembre 2022, di S.E. Mons. Antonio Staglianò come nuovo Presidente per il prossimo quinquennio.

Un sentito ringraziamento per l'opera compiuta dall'Arcivescovo Mons. Sanna nel triennio del suo mandato: con lungimiranza e spirito d'iniziativa è riuscito a dare maggiore visibilità all'Accademia, promuovendo i «Dialoghi» tra la nostra Istituzione e altre Istituzioni accademiche (Università Pontificie Romane e Associazione Teologica Italiana) e dando avvio – con la collaborazione dall'addetto stampa dell'Accademia, Dr. Marco Piras, accreditato presso la Sala Stampa vaticana – alla pagina *Facebook* dell'Accademia. Si è, inoltre, impegnato per trovare una soluzione ai problemi materiali che hanno coinvolto la nostra Istituzione: la necessità, con la riforma della Curia Romana, di cambiare sede e l'annosa questione delle risorse finanziarie, purtroppo ancora aperta.

Un augurio a S.E. Mons. Staglianò affinché, sulle orme dei suoi illustri predecessori, possa indirizzare l'Accademia nello svolgere, in maniera rinnovata e attenta alle istanze della cultura contemporanea, la propria missione per la Chiesa in dialogo col mondo.

Per quanto riguarda il corpo accademico, il 20 gennaio 2022 il Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, ha nominato socio «corrispondente» il Rev. Prof. Mons. Riccardo Battocchio, Presidente dell'Associazione Teologica Italiana e Rettore dell'Almo Collegio Capranica. Sono tornati alla casa del Padre gli Accademici: Card. Jozef Tomko e Santiago del Cura Elena.

Durante l'anno accademico la rivista «Path» ha continuato il proprio servizio con la pubblicazione del secondo fascicolo del 2021, contenente gli Atti del Convegno sulla Teologia negativa tenuto presso la Pontificia Università della Santa Croce il 3-4 giugno 2021, dal titolo: *Si comprehendis non est Deus* (curato dai Proff. Paul van Geest e Giulio Maspero); e il primo fascicolo del 2022, una miscellanea dedicata a S. Em.za il Card. Gianfranco Ravasi, intitolata: *Ateismo religioso e ricerca di Dio* (curata da S.E. Mons. Ignazio Sanna).

L'anno accademico appena concluso ha visto, nella sua prima parte, il perdurare della pandemia da coronavirus: gli eventi programmati si sono potuti realizzare solo a partire da gennaio 2022.

Il 27-28 gennaio 2022 si è tenuto presso la Pontificia Università Lateranense l'XI Forum Internazionale, dal titolo: *Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento*. Dopo i saluti del Rettore Magnifico dell'Università, di S. Em.za il Card. Gianfranco Ravasi e del Presidente, il Prelato Segretario ha introdotto i lavori, articolati in una relazione principale affidata a S.E. Mons. Bruno Forte (*Il pensiero critico della fede fra moderno e post-moderno*), seguita da sette contributi, ciascuno dei quali ha considerato una particolare istanza posta alla teologia dal contesto contemporaneo:

– l'istanza trascendentale: *Il metodo trascendentale di Karl Rahner* (Prof.ssa Giorgia Salatiello);

– l'istanza antropologico-morale: *L'obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo (OT 16)* (Prof. Stefano Zamboni);

– l'istanza sapienziale: *La teologia dei santi tra scienza e sapienza* (Prof. François-Marie Léthel);

– l'istanza kerygmatico-kairologica: *Radicalità della fede e radicalismo del pensiero* (Prof. Giuseppe Lorizio);

– l'istanza ecologica integrale: *Luomo, fatto a immagine di Dio. La sua relazione col creato* (Prof. Paul O'Callaghan);

– l'istanza del «popolo di Dio»: *Una teologia dal popolo e per il popolo. Una visione latinoamericana* (Prof. Giacomo Canobbio);

– l'istanza ontologico-trinitaria: *Perché e quale ontologia «dalle viscere della rivelazione» e con valenza universale?* (Prof. Piero Coda).

Le conclusioni sono state tratte dal Presidente, S.E. Mons. Sanna. L'evento si è svolto in presenza e *on line*, con numerosa partecipazione.

Il 27 aprile 2022 si è, invece, tenuta presso la Pontificia Università Gregoriana la *lectio magistralis* di due Accademici ordinari nominati lo scorso anno dal Segretario di Stato Vaticano S. Em.za il Card. Pietro Parolin: il Prof. Sergio Paolo Bonanni e il Prof. Luca Mazzinghi. Il Consiglio Accademico ha, infatti, deliberato di dare evidenza a tali nomine, coinvolgendo anche l'Istituzione Accademica (in questo caso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana) in cui i docenti operano. Il tema della *lectio* è stato: *È un Dio sapiente quello che ci ha creato?* Dopo i saluti del Decano della Facoltà di Teologia, il Prof. Philipp Renczes, del Presidente e l'introduzione del Prelato Segretario, i due Ordinari hanno tenuto la loro *lectio*. L'evento si è svolto in presenza e *on line*, con una buona partecipazione di pubblico in entrambe le modalità.

Le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente (in presenza oppure *on line*) con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, e i Consiglieri: Prof. Giulio Maspero (Economo), Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Giuseppe Marco Salvati, Prof. Roberto Nardin. Si riportano di seguito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 7 ottobre 2021. Dopo l'approvazione del verbale, l'Economo informa di aver mandato una sua lettera personale al Sostituto della Segreteria di Stato per fare presente la situazione economica dell'Accademia. Al momento è in attesa di una risposta. A proposito di «Path» 1/2021, il Prof. Nardin annuncia che il fascicolo è in uscita; la difficoltà è venuta dal ritardo nella consegna di due articoli e delle relative bozze corrette. Per «Path» 2/2021, il Prof. Maspero comunica che tutti i contributi sono stati consegnati (purtroppo manca quello di Marion, che ha declinato l'invito); il redattore sta cominciando a rivedere gli articoli. Dato il numero esiguo di pagine (circa 150), si chiede di provvedere a trovare qualche articolo per la sezione collettanea. Per quanto riguarda il «Forum», il Prelato Segretario consegna l'ultima versione aggiornata del programma: segnala che il Prof. Coda, per un disguido di calendario, non potrà tenere la sua relazione in presenza, ma *on line*. Si prendono poi in considerazione anche altre “istanze” per integrare gli Atti: quella narrativa, quella ecumenica, quella mora-

le, quella cristocentrica-trinitaria. Gli eventi dell'a.a. 2021-2022, su richiesta delle Istituzioni in cui si terranno, saranno posticipati in primavera: sia l'Atto accademico all'«Augustinianum» per la Prof.ssa Prinzivalli, sia quello in Gregoriana per i Proff. Bonanni e Mazzinghi. Infine, data l'indisponibilità di alcuni membri del Consiglio, si modifica la data della prossima riunione: martedì 9 novembre alle ore 17:00 in sede.

– 9 novembre 2021. Dopo l'approvazione del verbale, il Presidente informa che l'Economo ha ricevuto risposta alla lettera personale inviata al Sostituto della Segreteria di Stato: è stata data indicazione all'APSA di provvedere, in quanto la Segreteria di Stato non eroga più direttamente. Il Presidente ha già comunicato la cosa al Presidente dell'APSA, mettendo per iscritto la storia della procedura con cui è stato erogato o meno il contributo annuale all'Accademia. Il Presidente dell'APSA attende di ricevere dall'Economo qualche dettaglio in più. A proposito di «Path» 1/2021, il Prof. Nardin annuncia che il fascicolo è stato consegnato dal tipografo alla casa editrice il 24 ottobre e spedito dalla casa editrice il 3 novembre; per «Path» 2/2021, manca la traduzione inglese dell'Introduzione e l'articolo richiesto a Paltrinieri; il Presidente suggerisce al Prof. Nardin di inviare agli autori di «Path» 2/2022 un sollecito prima di giungere alle feste di Natale. Per quanto riguarda il «Forum», il Prelato Segretario riferisce quanto comunicato dall'Ufficio Eventi della Pontificia Università Lateranense: per motivi tecnici viene consigliata l'Aula Paolo VI (al posto dell'Aula Pio XI); ci viene chiesto se si preferisce utilizzare *webex* o il canale *you tube* dell'Università; il Consiglio si esprime per la seconda possibilità. La locandina è già stata approntata, con l'immagine della Scuola di Atene di Raffaello. Andrà completata col *link* del collegamento. Verrà stampato solo un numero limitato di copie per gli atenei romani. Il Prelato Segretario informa poi che il Prof. Zamboni terrà una relazione al «Forum» sull'istanza antropologico-morale, il Prof. Penna ha dato la sua disponibilità per scrivere un articolo sull'istanza narrativa e il Prof. Maffei per l'istanza ecumenica. Il Prof. Salvati accoglie la proposta di stendere un contributo sull'istanza cristocentrica-trinitaria. Infine, tenendo conto delle esigenze di orario del Pontificio Consiglio della Cultura, si anticipa alle ore 17:00 la prossima riunione di giovedì 2 dicembre.

– 2 dicembre 2021. Per quanto riguarda la situazione economica, l'Economo riferisce di aver fatto visita al Presidente dell'APSA: in un clima

di grande cordialità, gli ha mostrato gli estratti conto degli ultimi cinque anni, fino all'ultimo contributo ricevuto nel 2020, nonché il bilancio dello scorso anno. Il Presidente dell'APSA ha risposto che all'Accademia non possono essere erogati fondi provenienti dall'Obolo di San Pietro; è però possibile fare riferimento alla Fondazione Paolo VI, almeno per una parte delle necessità. L'Economista comunica, inoltre, che dalla «Segreteria per l'Economia» hanno fatto sapere che l'Accademia non fa più parte del bilancio consolidato della Santa Sede. Di fronte a questa situazione presenta allora la proposta di un nostro socio di costituire all'estero una Fondazione di Amici dell'Accademia col compito di svolgere azioni di *fundraising*. Segue un approfondito confronto tra i membri del Consiglio, da cui emerge un unanime sentimento di ringraziamento per la sollecitudine del nostro socio a trovare una soluzione ai problemi dell'Accademia; si ritiene, tuttavia, che sia più prudente soprassedere, almeno per il momento. L'Accademia è una realtà istituzionale della Santa Sede e come tale non può che essere finanziata da quella, in modo da poter perseguire in piena autonomia i propri fini statutari. Inoltre, è opportuno attendere alcuni chiarimenti: l'uscita del documento di riforma della Curia Romana (da cui dipende la collocazione dell'Accademia) e la verifica della presenza dell'Accademia nell'elenco delle istituzioni della Santa Sede afferenti al Consiglio per l'Economia. A proposito di «Path» 2/2021, il Prof. Nardin annuncia che ha ricevuto la traduzione inglese dell'Introduzione; l'augurio è che il fascicolo possa uscire prima dell'inizio del «Forum»; il Presidente suggerisce inoltre al Prof. Nardin di inviare agli autori di «Path» 2/2022 un sollecito. Per quanto riguarda il «Forum», il Prelato Segretario presenta la locandina; per i pasti, il bar della Lateranense ha la possibilità di preparare dei piatti caldi, purché si prenotino in tempo opportuno (ci si orienta sui 25 posti); solleciterà prima di Natale i relatori, affinché inviino lo schema del loro intervento. Infine, si programma la prossima riunione del Consiglio, giovedì 20 gennaio alle ore 17:00 *on line*.

– 20 gennaio 2022. Per quanto riguarda il «Forum Internazionale», il Prelato Segretario comunica che sono giunte tutte le sintesi/schemi delle relazioni: saranno inviate all'Economista che si è impegnato a predisporre le fotocopie necessarie per i partecipanti. Sarà compito dei Moderatori delle sessioni presentare brevemente i singoli relatori; per quanto riguarda il Prof. Canobbio, sarà segnalato che il suo intervento costituisce anche

la sua *lectio inauguralis* come Accademico ordinario. Infine, dato il perdurare dell'emergenza pandemica, si decide di evitare pranzi comuni presso la Pontificia Università Lateranense: la pausa tra la sessione mattutina e quella pomeridiana permette a ciascuno di pranzare privatamente. A proposito dell'Atto accademico presso la Pontificia Università Gregoriana, d'accordo con la Facoltà di Teologia della medesima Università, si è giunti a stabilire il seguente programma: l'evento si terrà il 27 aprile 2022 alle ore 17:00; il titolo della *lectio magistralis* sarà: *Un Dio sapiente quello che ci ha creati?* Dopo i saluti del Decano della Facoltà e del Presidente dell'Accademia e la lettura delle nomine da parte del Prelato Segretario, terranno i loro interventi i Proff. Mazzinghi e Bonanni; seguirà il dibattito. Il Presidente propone poi la nomina di un nuovo socio «corrispondente», il Prof. Riccardo Battocchio, Presidente dell'Associazione Teologica Italiana e Rettore dell'Almo Collegio Capranica. Considerato il *curriculum* e i meriti accademici del candidato, il Consiglio approva: la nomina verrà divulgata all'apertura del «Forum». Di seguito il Prof. Nardin presenta la situazione dei fascicoli «Path»: il 2/2021 è in stampa; per il 2/2022 sono arrivati otto contributi su sedici. Infine, si stabilisce il calendario delle prossime riunioni: il 24 febbraio alle ore 16:30, il 31 marzo alle ore 16:30, il 05 maggio alle ore 16:30 in sede.

– 24 febbraio 2022. Per quanto riguarda la verifica del «Forum Internazionale», si constata che i tempi sono stati rispettati, i collegamenti sono stati buoni e i temi sono stati interessanti. Oltre ai presenti in aula, ci sono state ottocento visualizzazioni dei video; purtroppo l'interazione tra soci è stata molto limitata. Comunque la pubblicità su *Facebook* ha dato buoni risultati; «*Avvenire*» ha ospitato tre interventi sul «Forum»; «*Vatican News*» ha intervistato il Presidente. Mons. Sanna propone, poi, di cominciare a pensare al prossimo «Forum»: tra i temi si potrebbe prendere in considerazione la sinodalità, il giubileo e l'anniversario del Concilio di Nicea. A proposito del prossimo evento presso l'Università Gregoriana, il Prelato Segretario comunica che la Gregoriana sta approntando la locandina; propone poi un'inversione dell'ordine di pubblicazione dei fascicoli «Path» 2022: anticipare il fascicolo miscelaneo in onore del Card. Ravasi e posticipare gli Atti del «Forum»; in questo modo si può organizzare la presentazione della Miscellanea entro l'estate. Il Presidente informa di aver invitato per la stesura di un articolo del fascicolo il Prof. Giuliano Amato,

Presidente della Corte Costituzionale Italiana e Presidente del Comitato Scientifico del «Cortile dei Gentili». Il Prof. Nardin si impegna a sollecitare la consegna degli articoli mancanti entro il 15 marzo e a chiedere alla tipografia alcuni bozzetti per una sovraccoperta del fascicolo. Infine, si prendono in considerazione alcuni nominativi per la terna del prossimo Presidente dell'Accademia. Si rimanda comunque alla prossima riunione del Consiglio la definizione della terna, che il Presidente trasmetterà al Card. Ravasi per i successivi adempimenti.

– 31 marzo 2022.

Per quanto riguarda il fascicolo di «Path» 1/2022, il Prof. Nardin comunica che i Proff. Coda e Garelli, dopo sollecitazione del Presidente, consegneranno in ritardo il loro contributo, ma comunque entro la metà di aprile; tutti gli altri articoli sono arrivati e già rivisti dal redattore. La tipografia ha poi inviato alcune bozze per la sovraccoperta: si raccomanda di indicare come autore la Pontificia Accademia di Teologia, di seguito il titolo del fascicolo e la dedica della miscellanea al Card. Ravasi. Non è il caso riportare il numero del fascicolo e l'annata, già presenti sulla copertina interna. D'accordo col Card. Ravasi, andrà individuata una data per la presentazione del volume. Il Prelato Segretario informa che è stata approntata la locandina per l'evento del 27 aprile in Gregoriana. Il Presidente ha rilevato alcuni refusi, che saranno corretti. La locandina apparirà sui siti dell'Università Gregoriana e dell'Accademia. Si viene poi a definire la terna da inviare al Card. Ravasi per la nomina del prossimo Presidente. Tra le varie, l'Economista presenta il nuovo modello inviato dalla Segreteria per l'Economia per il bilancio 2021. Poiché il bilancio dell'Accademia non entra più a far parte del consolidato della Santa Sede, bisogna compilare un modello diverso rispetto agli anni precedenti, più discorsivo: il Consiglio approva quanto predisposto dal Prof. Maspero. Infine, si prende in considerazione qualche tematica per il «Forum» 2024: si preferisce evitare di trattare il Concilio di Nicea, che sarà oggetto di molte iniziative nel 2025; il Prof. Salvati ricorda che nel 2023 cadono i venticinque anni della pubblicazione di *Fides et ratio* (15 ottobre 1998): si potrebbe fare una lettura dell'Enciclica alla luce della Costituzione *Veritatis gaudium* e considerare la teologia come punto di incontro e di dialogo tra le varie scienze. Si decide di riflettere sulla proposta. Al termine della riunione, ci ha raggiunto il Card. Ravasi per dare alcuni aggiornamenti sulla riforma della Curia voluta da

papa Francesco: l'Accademia sarà coordinata dal nuovo Dicastero della Cultura ed Educazione. Il problema principale riguarda, però, la conseguente riorganizzazione degli spazi. L'ala dell'attuale Pontificio Consiglio della Cultura, in cui ha sede l'Accademia, sarà utilizzata per altri scopi. Bisogna, dunque, individuare un'altra sede: dopo approfondita discussione si propone al Card. Ravasi l'idea di utilizzare uno spazio nell'area del Seminario Romano Maggiore. Il Cardinale si impegna a intervenire per favorire il trasferimento della sede.

– 12 maggio 2022. A margine del verbale, il Presidente informa che sono arrivati i contributi dei Proff. Coda e Garelli per «Path» 1/2022; per la sovraccoperta, si decide di procedere senza immagine; la possibile data per la presentazione del volume è il 15 settembre 2022, nel pomeriggio. L'evento del 27 aprile in Gregoriana ha visto la presenza di circa quaranta persone *in loco* e trecento *online*: l'evento è stato apprezzato per la profondità dei contenuti e la scorrevolezza degli interventi. Riguardo al trasferimento della sede, Mons. Sanna comunica che il Card. Ravasi ha scritto una lettera al Cardinale Vicario, per chiedere uno spazio presso il Seminario Romano; il Cardinal Vicario non ha ancora risposto per iscritto, ma ha dato verbalmente al Card. Ravasi una disponibilità di massima; il Presidente ha già avuto contatti col Rettore del Seminario, il quale ha individuato la Sala San Tommaso come luogo per gli incontri e per l'archivio (da condividere comunque col Seminario). Nei prossimi giorni andranno definiti meglio i termini dell'accordo. Per quanto concerne i prossimi fascicoli di «Path»: l'1/2022 è ormai completo e in elaborazione; il 2/2022 conterrà gli Atti del «Forum» e i due interventi in Gregoriana (il Prelato Segretario solleciterà gli autori per l'invio dei testi); il primo fascicolo del 2023 sarà dedicato al XX Anniversario della rivista (2002-2022): si decide di individuare entro la prossima riunione del Consiglio 15 autori/Accademici, che hanno dato il loro contributo a «Path», invitandoli a scrivere una loro autobiografia teologica. Referente del fascicolo sarà il Prof. Nardin. Infine, si prende in considerazione il tema del «Forum» del 2024. Il Prof. Maspero presenta uno sviluppo della proposta emersa nell'ultima riunione: «Dalla *Fides et ratio* alla *Veritatis gaudium*». Si decide di riflettere sulla proposta per articolarla maggiormente.

– 16 giugno 2022. La riunione avviene per la prima volta nella nuova sede dell'Accademia, presso il Pontificio Seminario Romano Maggiore.

Dopo la lettura del verbale, il Presidente informa che il 30 maggio si è tenuta la riunione del Coordinamento delle Pontificie Accademie, presieduta dal Card. Ravasi. Si è preso atto che avremmo dovuto lasciare a breve la sede in via della Conciliazione: la stanza era già stata svuotata; il materiale d'archivio era stato sistemato negli armadi. Il Rettore del Seminario Romano, d'accordo col Prelato Segretario, ha poi individuato la Sala Mons. Fanano come luogo per l'archivio e la Sala San Tommaso come luogo per le riunioni. Resta da verificare la possibilità di una sede anche presso il Dicastero della Cultura ed Educazione, dal quale l'Accademia ormai dipende. Per quanto concerne la terna del nuovo Presidente, Mons. Sanna comunica che rimaniamo in attesa; in ogni caso, come avviene per tutti i capi dicastero, ognuno continua fino a nuove disposizioni. Infine, resta da definire la data per la presentazione della Miscellanea in onore del Card. Ravasi; probabilmente andrà collocata nell'autunno. Riguardo ai prossimi fascicoli di «Path», il Prof. Nardin solleciterà la tipografia per la stampa dell'1/2022: è stato modificato il titolo generale («Ateismo religioso e ricerca di Dio») e quello di qualche intervento; se ne prevede l'uscita a luglio; per il 2/2022 il Prelato Segretario lamenta che mancano ancora quattro contributi; insisterà nuovamente con gli autori. Per l'1/2023, dedicato al XX Anniversario della rivista, vengono confrontate le proposte sugli Accademici da invitare.

PROF. RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXXI EDITA

PATH 21 (2022) 605-607

- ALES BELLO Angela, *Assonanze e dissonanze. Dal diario di Edith Stein*, Mimesis, Udine - Milano 2021, 288 pp.
- ALETTI Jean-Noel, *L'évangile selon saint Luc. Commentaire* (Le livre et le rouleau, 57), Lessius, Paris-Bruxelles 2022, 738 pp.; *Without Typology - No Gospels. A Suffering Messiah: A Challenge for Matthew, Mark and Luke* (Analecta Biblica Studia, 17), GBPress, Rome 2022, 189 pp.
- BARRAJON Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, IF Press, Roma 2021, 222 pp.; *Angeli, demoni, esorcismo*, Generis Publishing, Chişinău (MD) 2021, 189 pp.
- BORRIELLO Luigi, *Fratel Charles di Gesù, pellegrino dell'assoluto*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2021, 288 pp.
- CAVALCOLI Giovanni, *Il progetto del demonio. La prospettiva di Satana e quella di Gesù Cristo*, Chorabooks, Hong Kong 2021, 68 pp.; *Rahner e Küng. Il trabocchetto di Hegel*, Chorabooks, Hong Kong 2021, 116 pp.; *Le verità di fede. Tutti i dogmi e le dichiarazioni dottrinali della Chiesa cattolica*, Fede & Cultura, Verona 2021, 259 pp.
- DAL COVOLO Enrico, «Semi del Verbo» *nella storia. Percorsi biblici e patristici dal primo al quinto secolo* (Veritatem inquirere, 6), EDUSC, Roma 2021, 176 pp.
- DAL COVOLO Enrico - SFAMENI GASPARRO Giulia (edd.), *Pagani e cristiani. Conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti, 60), LEV, Città del Vaticano 2021, 392 pp.
- DAL COVOLO Enrico - SODI Manlio, *Omelia e predicazione. Sfide e responsabilità pastorali tra celebrazione e ministerialità* (Carità Pastorale, 33), Editrice Rogate, Roma 2021, 192 pp.

- DEL PILAR RÍO GARCÍA Maria, *La liturgia, epifania della Chiesa. Teologia e magistero da san Pio X al Concilio Vaticano II* (Biblioteca Internazionale di Liturgia), EDUSC, Roma 2021, 302 pp.
- DONATI Pierpaolo - MASPERO Giulio, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Città Nuova, Roma 2021, 140 pp.
- GIERTYCH Wojciech, *Wiara i odpowiedzialność* [Fede e responsabilità], Wydawnictwo Giertych, Kórnik 2021, 152 pp.
- GONZÁLEZ SILVA Santiago, *Claretianum 50 anni per la Vita Consacrata 1971-2021*, Istituto di Teologia per la Vita Consacrata, Roma 2021, 135 pp.
- LIMONE Vito - MASPERO Giulio (edd.), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021, 432 pp.
- MASPERO Giulio, *The Mystery of Communion. Encountering the Trinity*, St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2021, 104 pp.
- MASPERO Giulio (ed.), *Carismi. Fuoco vivo nella storia*, Città Nuova, Roma 2021, 184 pp.
- O'CALLAGHAN Paul, *Faith Challenges Culture: A Reflection on the Dynamics of Modernity* (Offprint of Rowman and Littlefield), Lexington, New York 2021, 143 pp.
- OCÁRIZ Fernando, *À la lumière de l'Évangile. Textes pour la méditation*, Le Laurier, Paris 2021, 208 pp.; *In the light of the Gospel: Short meditations*, Scepter, New York 2021, 161 pp.; *W Świetle Ewangelii. Krótkie teksty do rozważań*, Petrus, Kraków 2021, 252 pp. (traduzione di *A la luz del Evangelio. Textos breves para la meditación*, Palabra, Madrid 2020³, 286 pp.).
- PENNA Romano, *Le molteplici identità di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2021, 80 pp.
- PRINZIVALLI Emanuela - COCCODICOLA Ilaria, *La bellezza secondo gli antichi cristiani. Un percorso tra riflessione e testi* (Scienze della Moda e del Costume, 3), Nuova Cultura, Roma 2021, 206 pp.
- RAVASI Gianfranco, *Biografia di Gesù. Secondo i Vangeli*, Raffaello Cortina, Milano 2021, 251 pp.; *Il grande libro del creato. Bibbia ed ecologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2021, 462 pp., e in tr. sp.: *El gran libro de la creación. Biblia y ecología*, San Pablo, Madrid 2022, 507 pp.; *La Madre e il Figlio*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2021, 32 pp.
- SCHLAG Martin - MASPERO Giulio (edd.), *After Liberalism? A Christian Confrontation on Politics and Economics*, Springer, Cham 2021, 162 pp.
- SODI Manlio, «Lo riconobbero nello spezzare il pane...». *Lectio divina sul mistero eucaristico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2021, 144 pp.; *Da Gerusalemme a*

- Roma... Il Vangelo incontra popoli e culture. «Lectio divina» sugli Atti degli Apostoli per l'anno pastorale, eucaristico e sinodale 2021-2022* (Quaderni dell'Animazione Biblica Diocesana, 19), Diocesi di Montepulciano Chiusi Pienza 2021, 144 pp. (Edizione extra commerciale).
- SODI Manlio - BOLOGNA Orazio Antonio - PRESENTI Remigio - TONIOLO Alessandro (edd.), *Sacramentario Gregoriano. Testo latino-italiano e commento* (Veritatem inquirere, 7), EDUSC, Roma 2021, 492 pp.
- SODI Manlio - GŁUSIUK Anna - MIGNONI Giovanni (edd.), *Roberto Bellarmino: Il catechismo. Breve Dottrina Cristiana e Dichiarazione piÙ copiosa*. Presentazione di papa Francesco (Biblioteca, 32), Morcelliana, Brescia 2021, 169 pp.
- VAN GEEST Paul, *Morality in the Marketplace. Reconciling Theology and Economics*, Brill, Leiden 2021, 176 pp.
- VAN GEEST Paul - BOVENBERG Lans, *Kruis en munt. De raakvlakken tussen economie en theologie*, Kok Boekencentrum Uitgevers, Utrecht 2021, 256 pp.
- VAN GEEST Paul - SCHELKENS Karim - VAN GENNIP Joep, *Het Katholicisme in Europa. Een geschiedenis*, Boom Uitgeverij, Amsterdam 2021², 445 pp.
- VAN GEEST Paul - DE BOURBON DE PARME Carlos J.B. - EIJFFINGER Sylvester, *Nulla in eccesso. Dare un nuovo valore alla natura, l'economia e alla vita dopo la pandemia*, Van der Wolf Publishers, Oisterwijk 2021, 61 pp. (tr. di *Wat is wijsheid? Enige gedachten over de natuur, de economie en de maatschappij en de zin van het leven na de Coronacrisis*, Adveniat, Baarn 2020⁶, 64 pp.).
- VAN GEEST Paul - COMMANDEUR Harry - RUPERT Joyce, *Agapè/Caritas in bedrijf. Een praktisch raamwerk voor leidinggevenden*, Boom, Amsterdam 2021, 272 pp.
- VAN GEEST Paul - VOS N. (edd.), *Mystagogy of the Church Fathers and the human body* (Annuia Nuntia Lovaniensia, 83), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2022, 503 pp.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 21 (2022)

Editoriales

NARDIN R., <i>Editorialis</i>	3-13
✠ STAGLIANÒ A., <i>Per una teologia a venire. Indirizzo di saluto del nuovo Presidente della PATH</i>	321-324
FERRI R., <i>Editorialis</i>	325-328

Studia

ALES BELLO A., <i>La «religione diffusa» e la «ricerca del Dio vivente»</i>	205-227
ALICI L., <i>La fede nello spazio pubblico: bene e giustizia</i>	117-135
AMATO G., <i>Il Cortile dei Gentili</i>	315-318
BERZANO L., <i>Secolarizzazioni e trasformazioni del religioso</i>	61-80
CANOBBIO G., <i>Teologia dal popolo e per il popolo</i>	475-499
CIPRIANI R., <i>Il sacro dopo la secolarizzazione</i>	41-59
CODA P., <i>Istanza ontologico-trinitaria. Perché e quale ontologia «dalle viscere della rivelazione»?</i>	535-552
CODA P., <i>Pensare e dire Dio oggi. La teologia secondo la «Veritatis gaudium»</i>	229-254
FERRI R., <i>Oltre la teologia della morte di Dio</i>	155-173
✠ FORTE B., <i>Il pensiero critico della fede fra moderno e post-moderno</i>	329-350
GARELLI F., <i>Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio</i>	81-94
LÉTHEL F.M., <i>La teologia dei santi tra scienza e sapienza</i>	381-402

LORIZIO G., <i>Un modello teologico nella prospettiva kerymatico-kai- rologica. Radicalità della fede e radicalismo del pensiero</i>	419-448
MAFFEIS A., <i>L'istanza ecumenica: unità e pluralità della Chiesa</i> ..	501-515
MASPERO G., <i>Evangelizzare il camaleonte: come parlare di Dio oggi</i>	255-272
MURA G., <i>Ana-teismo. La nascita dell'ateismo religioso</i>	95-115
NARDIN R., <i>Pregliera di protesta-imprecazione e ricerca di Dio. Una rilettura della dialettica presenza-assenza di Dio nella prospettiva dell'Antico Testamento</i>	175-203
O'CALLAGHAN P., <i>L'istanza ecologica integrale. L'uomo fatto a im- magine di Dio: la sua relazione con il creato</i>	449-474
O'CALLAGHAN P., <i>Vivere come se Dio non esistesse. Una riflessione sulla trascendenza divina e la mediazione cristiana</i>	273-287
PENNA R., <i>Istanza narrativa e interpretazione della Sacra Scrittura. Uno stimolo al pensare teologico</i>	403-417
SALATIELLO G., <i>Il metodo trascendentale di Karl Rahner</i>	351-364
SALVATI G.M., <i>Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro</i>	289-306
SALVATI G.M., <i>L'istanza cristocentrica-trinitaria</i>	517-533
✠ SANNA I., <i>La questione di Dio oggi</i>	15-40
✠ SANNA I., <i>Il «ministero del pensiero» della Pontificia Academia Theologica</i>	553-560
TANZELLA-NITTI G., <i>Cultura scientifica e domanda su Dio: conte- sti filosofici e nuove opportunità</i>	137-154
TREMBLAY R., <i>La ragione filiale. Note sul rapporto fede-ragione in teologia morale</i>	307-314
ZAMBONI S., <i>Istanza antropologico-morale: «L'obbligo di apporta- re frutto nella carità per la vita del mondo» (OT 16)</i>	365-379

Collectanea

BONANNI S.P., <i>Lectio magistralis. È un Dio sapiente quello che ci ha creato?</i>	579-593
FERRI R., <i>Lectio magistralis dei Proff. Bonanni e Mazzinghi Introduzione all'Atto accademico</i>	561-563

Index totius voluminis	611
MAZZINGHI L., <i>Lectio magistralis. È un Dio sapiente quello che ci ha creato?</i>	565-577
Vita Academiae	
FERRI R., <i>Vita Academiae 2021-2022</i>	595-603
<i>Academicorum Opera anno MMXXI edita</i>	605-607
Index totius voluminis 21 (2022)	609-611

PATH

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO

Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA

Mons. Bruno FORTE – Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC

Mons. Brendan LEAHY – Mons. Charles MOREROD – Card. Marc OUELLET

Card. Gianfranco RAVASI – Card. Oscar Andrés RODRÍGUEZ MARADIAGA

Mons. Ignazio SANNA – Mons. Domenico SORRENTINO – Mons. Yannis SPITERIS

ACADEMIÆ SOCIATI

Sergio Paolo BONANNI – Luigi BORRIELLO – Giacomo CANOBBIO – Nicola CIOLA

Piero CODA – Gerard DEL POZO ABEJÓN – Jeremy DRISCOLL – Marcella FARINA

Wojciech Marian GIERTYCH – Santiago M. GONZÁLEZ SILVA – Bruno HIDBER

Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP – Andre-Marie JERUMANIS – George KARAKUNNEL

Berhnard KÖRNER – François-Marie LÉTHEL – Frédéric LOUZEAU

Luca MAZZINGHI – Livio MELINA – Fernando OCÁRIZ – Emanuela PRINZIVALLI

Chantal REYNIER – Paolo SCARAFONI – Franz SEDLMEIER – Pierangelo SEQUERI

Manlio SODI – Valeria TRAPANI

ACADEMICI EMERITI

Angela ALES BELLO – Jean-Noël ALETTI – Inos BIFFI – Pietro BOVATI

Giovanni CAVALCOLI – Gianfrancesco COLZANI – Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE

Cesare GIRAUDO – Álvaro HUERGA – José Luis ILLANES – Daniel OLS

Romano PENNA – Czesław RYCHLICKI – Joseph SCHUMACHER – Max SECKLER

Pietro SORCI – Johannes STÖHR – Réal TREMBLAY – Joseph Hak Piu WONG

ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix María AROCENA – Francesco ASTI – Amador Pedro BARRAJÓN

Riccardo BATTOCCHIO – Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX

Luigi Michele DE PALMA – Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE – Carlos María GALLI

Jean-Miguel GARRIGUES – Paul VAN GEEST – Robert IMBELLI – Łukasz KAMYKOWSKI

Ha Fong Maria KO – Jean Paul LIEGGI – Ignazio PETRIGLIERI – Flavio PLACIDA

Arvydas RAMONAS – María del Pilar RÍO GARCÍA – Teodora ROSSI – Laurent TOUZE

Dario Edoardo VIGANÒ – Robert Józef WOŹNIAK – Andrzej ŻĄDŁO – Stefano ZAMBONI

ISBN 978-88-6788-305-9



9 788867 883059

€ 25,00