

Studi e ricerche  
Una sfida costante per la teologia

263-269 Editorialis  
*Manlio SODI*

**COLLECTANEA**

- 271-290 L'orizzonte escatologico della teologia spirituale  
*Francesco ASTI*
- 291-306 Attualità teologica dell'*Itinerarium* di san Bonaventura  
*Pedro BARRAJÓN*
- 307-322 Teologia e politica. La politica di don Bosco: la realizzazione dei giovani  
*Bruno BORDIGNON*
- 323-340 La querelle des ontologies en théologie. Ontologie «générale»  
ou ontologie «spéciale»?  
*Vincent HOLZER*
- 341-362 La reciproca «pericoresi». Uno studio sullo sviluppo del termine  
*Riccardo PALTRINIERI*
- 363-375 Il senso del tempo e della storia nella teologia di Sergej Bulgàkov  
*Arvydas RAMONAS*
- 377-394 Il magistero di san Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI.  
Sinopie di un affresco antropologico  
*Teodora ROSSI*
- 395-412 La solidarietà universale e la globalizzazione in papa Francesco  
*Ignazio SCHINELLA (†)*
- 413-432 La théologie africaine chrétienne comme science théandrique  
et appropriation de la *fides africana* vecue. De l'inculturation  
à l'interculturalité avec Oscar Bimwenyi-Kweshi  
*Alain Mutela KONGO*

- 433-445 Varcare la soglia di Dio. Dall'esperienza estetica all'esperienza spirituale  
*Laurent TOUZE*
- 447-462 L'indifferenza ignaziana e *wu-wei* taoista: l'incontro tra spiritualità  
occidentale e orientale  
*Joseph H. WONG*

#### VITA ACADEMIAE

- 463-469 Vita Academiae 2016-2017  
*Riccardo FERRI*
- 471-473 Diplomi
- 475-479 *Laudatio* del prof. Romano Penna.  
«Riscaldati al fuoco dei sapienti» (*Mishnà, Pirkei Avot 2,15*).  
*Giuseppe PULCINELLI*
- 481-490 Vangelo e culture: un nesso indispensabile (*lectio magistralis*)  
*Romano PENNA*
- 491-495 *Laudatio* della prof. Ysabel de Andia  
*François-Marie LÉTHEL*
- 497-521 La question de la mystique en France au XX<sup>e</sup> siècle (*lectio magistralis*)  
*Ysabel DE ANDIA*
- 523-526 *Laudatio* di padre GianPaolo Salvini, S.J.  
*Cesare GIRAUDO*
- 527-532 L'umorismo di Dio (*lectio magistralis*)  
*GianPaolo SALVINI*
- 533-534 Saluto finale  
*Réal TREMBLAY*
- 535-538 Academicorum Opera anno MMXVI edita

#### RECENSIONES

- 539-541 Luigi Michele de Palma, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi  
della Pontificia Accademia Teologica* (Itineraria 12), LEV, Città del  
Vaticano 2017, 424 pp. (ISBN 978-88-311-8037-5) (*Riccardo FERRI*)

#### IN MEMORIAM

- 543-545 Mons. Ignazio Schinella (*Filippo RAMONDINO*)
- 542-543 INDEX TOTIUS VOLUMINIS 16 (2017)

## EDITORIALIS

PATH 16 (2017) 263-269

### STUDI E RICERCHE UNA SFIDA COSTANTE PER LA TEOLOGIA

Di tanto in tanto anche la rivista «Path» dedica un fascicolo ai risultati di ricerche predisposte da Accademici o da studiosi che in qualche maniera sono collegati all'Accademia. La caratteristica propria della «miscellanea» non è quella di offrire, comunque, uno spazio per accogliere contributi di vario genere, ma di predisporre un *locus* di dialogo tra le più diverse competenze.

Il presente volume vuol essere un chiaro esempio di questo dialogo non stabilito *a priori*, ma offerto al lettore da studiosi che condividono riflessioni, alla luce di un percorso di approfondimento secondo la propria specifica competenza. Il *Sommario* ne costituisce un quadro eloquente, a cominciare dal primo settore *Collectanea*, per cogliere poi elementi peculiari attraverso vari contributi presenti in *Vita Academiae*. In questo specifico contesto osserviamo l'incidenza che tre Accademici hanno avuto con la propria professionalità nel servizio alla docenza e alla ricerca.

Bibbia, spiritualità, dimensione sociale... sono il tema per «celebrare» altrettanti emeritati. Ma costituiscono anche tre ambiti in cui si dimostra un impegno di studio che qui viene sottolineato e riconosciuto e, per quanto è possibile, «ringraziato».

Nel secondo fascicolo di «Path» del 2015 il titolo all'intero volume e tutto l'*Editorialis* si soffermavano sul significato e sul valore di «emeritus». A quelle pagine («*Emeritus*» dal titolo alla *res*, 259-263) si può tornare non solo per cogliere una molteplice lezione di vita che merita lode, ma anche e

soprattutto per continuare nel servizio di approfondimento della fede, alla luce del magistero, e in costante dialogo con la cultura.

Di fronte, pertanto, a un ambito miscelaneo, si colloca l'occasione di un dialogo. Prendiamo tre contesti come esemplificazione, ma nella consapevolezza che ognuno può e talora deve dialogare con la teologia. E questo senza scomporsi di fronte al grido di Alberigo Gentili (1552-1608): «Silete theologi in munere alieno». L'illustre giurista lanciava questa espressione a quei teologi puritani dell'epoca elisabettiana molto radicali sulle questioni sociali e quindi ben poco inclini al dialogo. Al contrario, ci sembra di dover sottolineare che oggi più che mai il dialogo vada ricercato, perché la persona e la società siano illuminate in una ricerca che tenda costantemente alla crescita integrale della persona.

Un dialogo, quello che segue, che pone la ricerca teologica nello specifico contesto del culto, là dove si compie l'incontro tra teologia rivelata, approfondita e vissuta.

## 1. Tecnologia e virtualità

Il tema è senza dubbio di stringente attualità. Siamo all'inizio di una nuova era non tanto per ciò che riguarda lo sviluppo delle tecnologie, quanto soprattutto per i riflessi e le conseguenze che tali tecnologie comportano.

### 1.1. *Tra soluzioni e applicazioni*

Lo sviluppo dell'elettronica (nuovi *media*) e il conseguente linguaggio virtuale sta provocando risvolti che rifluiscono anche nel contesto liturgico. Un esame del fenomeno in generale e degli elementi specifici che vengono attivati, richiama il dovere di accostare oggi questo ambito per educare a un corretto uso delle soluzioni e applicazioni che la tecnica ha già messo a punto, e per far sì che le eventuali scelte o i prodotti immessi sul mercato non disorientino rispetto all'obiettivo che i linguaggi del culto devono possedere.

*L'ars celebrandi* non teme il confronto con la modernità: celebriamo in una società in cui la persona utilizza la virtualità per «comunicare» con se stessi e con gli altri. I nuovi linguaggi mediali mettono in gioco, però, rapporti fondamentali nel processo comunicativo: quello tra cultura e natura, tra realtà simbolica e realtà virtuale, tra comunicazione massmediatica

e comunicazione liturgica. Tutto ciò richiede una riflessione finalizzata a elaborare criteri di discernimento e di azione *per* una *veritas* del linguaggio celebrativo in vista di un'esperienza comunicativa autentica, *per* un incontro reale con la comunità e con Dio, e *per* coinvolgere la corporeità della persona e della comunità, al di là degli «effetti» che invece i *media* sollecitano.

### 1.2. *In costante dialettica tra il reale e il virtuale*

Una delle espressioni oggi molto in voga è quella dell'interattività. Termine emblematico che suscita attenzione in quanto ogni mezzo che permetta di raggiungere una comunicazione più immediata in vista di una comunione di intenti o di progetti è sempre ben visto.

Ma interattività denota un movimento di reciprocità tra il mezzo e la persona. Questo pone il serio interrogativo: fino a quale livello si pone questa comunicazione? E soprattutto: è una comunicazione con lo strumento o con il soprannaturale? Il rapporto, dunque, tra reale e virtuale torna di urgente attualità, in particolare in ambito giovanile dal momento che il ragazzo, continuamente alle prese con giochi elettronici *vel similia*, può incontrare serie difficoltà nel distinguere il reale dal virtuale trovandosi in un'azione liturgica.

Il rischio che si profila è quello di muoversi verso una ritualità virtuale, i cui effetti superano la disciplina dell'arcano per confluire in un contesto in cui non si distingue più il realismo di una salvezza che è mediata da segni e simboli sensibili chiamati a coinvolgere la persona non in modo puramente empatico ma nel profondo; un modo che non è solo vedere o sentire, ma un lasciarsi coinvolgere nel profondo. Con che cosa noi celebriamo: con il naturale o con il virtuale? E il primato va all'ascolto o alla visione?

I santi segni che strutturano la liturgia riprendono essenzialmente i segni dell'alleanza: è questo il costante punto di riferimento che garantisce la serietà e l'impegno di un coinvolgimento di tali mezzi e strumenti. In quella linea crediamo che sia ben difficile stabilire *a priori* limiti o traguardi da raggiungere. Solo una corretta formazione liturgica, da quella antropologica e comunicativa a quella teologica, può garantire la possibilità di scelta dell'una o dell'altra soluzione.

In altre parole: gli strumenti sono nell'ordine del simbolo o dell'idolo? Se la risposta si appoggia al linguaggio del simbolo, allora le soluzioni sa-

ranno sempre e solo a servizio di una partecipazione in cui la persona non è sostituita dallo strumento, ma si può servire dello strumento per cogliere la realtà (che lo strumento lascia solo intravedere a livello virtuale). In altre parole ancora: sono strumenti neutri, o il mezzo è il messaggio? Allo stato attuale ci sembra di poter sottolineare l'urgenza di valorizzare gli elementi odierni per un'esperienza rituale più intensa, senza trasformare il liturgico in didattico, e consapevoli che gli elementi tecnologici introducono una liquidità incredibile, modificando l'esperienza di base; una liquidità assoluta, infatti, che portasse ogni domenica a cambiare molte cose ingenererebbe solo fragilità e superficialità, rendendo ancora più virtuale ciò che è decisamente reale.

Da tutto l'insieme ci sembra di poter concludere, in una visione ottimistica, che il virtuale tra breve aiuterà a riscoprire il reale e ciò che è essenziale per il sacramento. Scoprire il reale dell'accadimento liturgico è la sfida che questi nuovi mezzi e tecnologie rilanciano oggi. Essere consapevoli di questo significa possedere il segreto per poterli valorizzare nel modo e nelle forme più adeguate per sviluppare e realizzare quella relazione tra Dio e il suo popolo quale si attua in sommo grado nei santi segni.

## 2. Filosofia e liturgia: quale dialogo?

Dialogare con la filosofia per interrogarla nelle sue specificità, nell'intento di valutare quale apporto possa recare alla comprensione dell'azione liturgica e confrontarsi, di converso, con il celebrare cristiano, interrogarlo, nell'intento di considerare quali contenuti debbano essere illuminati da approcci o contenuti di natura filosofica non è del tutto pacifico.

### 2.1. *Dal sospetto alla riconsiderazione della filosofia «in re liturgica»*

Generazioni di liturgisti sono stati formati al sospetto nei confronti della filosofia per una motivata reazione al fatto che il culto veniva assorbito in una lettura filosofico-morale privilegiante la dottrina delle virtù di giustizia e di religione. La rivendicazione di un'autonomia della teologia liturgica fondata sulle fonti, soprattutto eucologiche, ha di fatto precluso il confronto con il pensiero filosofico. Era per tutti chiaro che una fondata teologia liturgica favoriva la messa in discussione del formalismo rituale, del rubricismo, del giuridicismo, ma nello stesso tempo si era meno accorti

nello scorgere che la ricerca liturgica andava verso derive formaliste, positiviste, proprie di una filologia storicistica arida e fine a se stessa.

Tuttavia, riconsiderare la prassi liturgica, l'*actio* umana-divina, il celebrare *per ritus et preces* quale ambito di partenza e di arrivo della liturgia, apre a una ricerca che libera da astrazioni o da moduli di pensiero applicati teoricamente all'agire rituale, postula un'apertura ad ambiti di discipline che globalmente costituiscono le cosiddette *scienze umane* e, tra queste, la stessa ricerca filosofica.

Riferirsi alla filosofia per la ricerca teologica è un'istanza ribadita dal dettato conciliare di *Optatam totius* ai numeri 15 e 16. È sintomatico il testo che leggiamo nell'Enciclica *Fides et ratio* (FR) di Giovanni Paolo II (14 settembre 1998):

La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo essa entra in possesso dei contenuti della rivelazione, così come sono stati esplicitati progressivamente nella sacra tradizione, nella Sacra Scrittura e nel magistero vivo della Chiesa. Con il secondo la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa (n. 65).

## 2.2. «*Oportet philosophari in re liturgica*»

La riassunzione del tema filosofico per la ricerca liturgica non è venuta con una sistematicità organica e strutturale, nell'intento di favorire un determinato pensiero filosofico a dispetto degli altri, bensì con l'obiettivo di un confronto chiarificatore tra teologia e antropologia, per offrire chiarimenti sull'azione liturgica cristiana.

È compito dei liturgisti illustrare la realtà liturgica nel suo specifico cristiano; sempre la devono saper salvare come fenomeno. In questo senso ciò che Eberhard Jüngel affermava della teologia in genere lo si può adattare anche alla liturgia: *oportet philosophari in re liturgica*.

Il confronto con la filosofia è un cantiere o più cantieri in corso d'opera, che caratterizzano studi e ricerche tra la fine del XX secolo e l'evolversi degli inizi del XXI.

«Agli uomini di pensiero e di scienza». Con questo titolo al termine del Concilio Vaticano II (8 dicembre 1965), Paolo VI si rivolse con un messaggio specifico ai «ricercatori della verità», a «uomini di pensiero e

di scienza, esploratori dell'uomo... pellegrini in marcia verso la luce». Le parole usate in quel contesto risuonano fortemente attuali, e le facciamo nostre anche nello specifico ambito della presente riflessione. Ci sostengono ancora le parole di Paolo VI quando nello stesso messaggio afferma: «... se il pensare è una grande cosa, pensare è innanzitutto un dovere».

### 3. Una «diaconia alla verità» per un rinnovato umanesimo

Quasi in apertura dell'Enciclica *Fides et ratio*, dopo aver accennato ai grandi interrogativi che l'uomo si pone, Giovanni Paolo II scriveva:

La Chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca. Da quando, nel mistero pasquale, ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo, essa s'è fatta pellegrina per le strade del mondo per annunciare che Gesù Cristo è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia alla verità*. Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra, la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (1Cor 13,12) (FR 2).

È su questa «diaconia alla verità» che si muove il teologo in dialogo costruttivo e dialettico con il magistero. Il dovere di «indagare sui diversi aspetti della verità» comporta l'impegno di «partecipare alcune riflessioni sul cammino che conduce alla vera sapienza, affinché chiunque ha nel cuore l'amore per essa possa intraprendere la giusta strada per raggiungerla e trovare in essa riposo alla sua fatica e gaudio spirituale» (FR 6).

Su questo servizio alla verità e sul bisogno di indagare sui suoi diversi aspetti si muove il confronto ecclesiale. Gli oltre cinquant'anni dal Concilio Vaticano II sono stati cadenzati da questi eventi ecclesiali, quasi a rimarcare con anniversari l'eredità conciliare.

In questa luce, la teologia deve affrontare il trapasso culturale e sociale che caratterizza il nostro tempo e che incide sempre più nella mentalità e



nel costume delle persone, sradicando a volte principi e valori fondamentali per l'esistenza personale, familiare e sociale.

In tale cammino la Chiesa persiste non per parlare di sé né per parlarsi addosso, bensì per annunciare il Dio di Gesù Cristo, per parlare di lui al mondo e col mondo. La missione vive di questo «colloquio» tramite il quale la Chiesa annuncia la ricapitolazione di tutti e di tutto in Cristo Gesù, mentre ne celebra i santi misteri, decifrandone gli indizi nella storia degli uomini e argomentandone i motivi alla luce del Vangelo.

Di conseguenza, sempre desta permane l'attenzione nei riguardi dell'*humanum*, chiamato insistentemente in causa. Il Vangelo annunciato dalla Chiesa e attuato nella celebrazione dei divini misteri illumina di senso il volto dell'uomo e permette di intuire le risposte ai suoi interrogativi più profondi.

Nella fede operosa in Gesù Cristo – una fede costantemente celebrata nel memoriale della sua Pasqua –, conosciamo che il destino dell'uomo è partecipazione della sua stessa figliolanza; è chiamata ad assumere la propria identità «cristiana» grazie alla relazione con l'Altro.

In questo grande orizzonte trova senso anche la riflessione sulla realtà liturgica; le sue molteplici prospettive non fanno altro che evidenziare la complessità di un rapporto con la Trinità che di fatto si sostanzia nei molteplici linguaggi dell'azione liturgica. Conoscerli e valorizzarli è il segreto per realizzare quel nuovo umanesimo che ha in Cristo il suo prototipo e il suo costante punto di confronto e di esempio.

MANLIO SODI

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

LUIGI MICHELE DE PALMA

# STUDIARE TEOLOGIA A ROMA

ORIGINI E SVILUPPI  
DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA TEOLOGICA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## COLLECTANEA

### L'ORIZZONTE ESCATOLOGICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

FRANCESCO ASTI

PATH 16 (2017) 271-290

#### 1. Introduzione

Oggi più che nei secoli scorsi assistiamo a un abbassamento dell'orizzonte escatologico della fede in Gesù Cristo, morto e risorto per la salvezza dell'intero universo.<sup>1</sup> Anche nella riflessione attuale sulla spiritualità cristiana possiamo notare una poca attenzione alla finalità non solo della teologia spirituale come disciplina scientifica, ma soprattutto nell'offrire cammini di santità orientati alla comunione eterna con Dio Uno e Trino. L'esperienza spirituale cristiana non si limita a una vita da vivere nel fare il bene ed evitare il male, ma si esprime nella pienezza della comunione con Dio. L'orizzonte escatologico cristiano si concretizza nella spiritualità come santificazione, esperienza trasformante del credente con il Dio che salva e sana. Dalla fede nella risurrezione dipende l'esperienza spirituale cristiana. Il credente fa esperienza, nello Spirito, di Cristo vivente nella sua Chiesa,

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia*, LEV, Città del Vaticano 2000.

che offre con la sua passione e morte l'accesso a Dio.<sup>2</sup> Il dono dello Spirito apre il credente alla comunione eterna con lui.

Il nostro studio vuole essere un contributo alla riflessione e alla discussione sulla necessità di valorizzare maggiormente l'orizzonte escatologico della fede nel progresso spirituale del credente e, di conseguenza, in vista di una ricomprensione della dottrina spirituale. Il percorso inizia con un'indagine sui manuali più interessanti della teologia spirituale, osservando il cambiamento di impostazione: dalla chiarezza sulla finalità della spiritualità cristiana si passa a una ricerca fortemente basata sulla realtà umana da far maturare. In questo modo sembra che la finalità sia data per scontata e poco evidente nella formulazione degli stessi manuali. Successivamente studiamo il rapporto tra la teologia spirituale e l'escatologia, indicando il centro fondante della dottrina spirituale. Esso è la santità/perfezione che rimanda non solo a un'esperienza concreta della fede, ma a una realtà ulteriore rappresentata dalla comunione eterna con Dio. Infine, individuiamo il ruolo del teologo spirituale come mistagogo, capace di intercettare le nuove esigenze del credente nell'incamminarsi nelle vie dello Spirito. Il suo compito è studiare la vita secondo lo Spirito in prospettiva escatologica e di offrire percorsi possibili e accessibili a coloro che desiderano impegnarsi nella vita santa.

## 2. La dimensione escatologica in alcuni manuali della teologia spirituale

La teologia spirituale ha, come campo di indagine, la vita di santità del singolo credente che si sperimenta nell'oggi della storia, avendo come orizzonte la comunione eterna con la Trinità.<sup>3</sup> Quest'ultima espressione non è da intendersi solo ed esclusivamente come forma conclusiva della vita del credente, ma la realizzazione già qui e ora delle promesse di Cristo che saranno complete nel regno del Padre. Basti ricordare che la stessa esperienza mistica è anticipatrice di ciò che il credente vivrà nell'eternità.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2008.

<sup>3</sup> F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éd. du Carmel, Venasque 1989.

<sup>4</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe dell'anima che soffre per vedere Dio*, in ID., *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985, 1043-1044.

La comunione con la Santissima Trinità non è solo il futuro del credente, ma è viva realtà che si sperimenta ogni volta nella liturgia, nella vita sacramentale, nell'esperienza unica e irripetibile dell'unione con Dio per mezzo di Gesù Cristo per il dono dello Spirito Santo.<sup>5</sup> Le differenti prospettive, spirituale, morale e liturgica, indicano l'unica realtà verso cui si dirige la Chiesa: la comunione eterna con Dio.<sup>6</sup> Esse non possono sussistere senza la mèta del cammino del credente, che guarda il futuro per costruire il suo presente. L'unione con Cristo nello Spirito rende possibile la speranza nel costruire oggi un mondo migliore. L'orizzonte escatologico è sempre prolettico nella fede in Gesù Cristo, perché permette nella storia di costruire quel regno di pace, di giustizia, di amore inaugurato da Gesù Cristo che sarà pieno nella comunione con il Padre. È evidente che non vi può essere teologia in genere senza che il teologo guardi il Cristo veniente. Non vi può essere alcuna attività pastorale senza orientarsi verso il Cristo che sta accanto al Padre. La trasformazione dell'uomo nuovo avviene proprio perché Cristo ha donato lo Spirito, che condurrà tutta la creazione alla sua pienezza.

La dimensione escatologica della teologia spirituale è fondamentale perché si possa parlare di vocazioni nella Chiesa, di santificazione del lavoro e di cammini spirituali. Senza l'orizzonte eterno non si può descrivere la vita spirituale come cammino, elevazione, corsa, perché il regno rappresenta la mèta verso cui si dirige il credente. Per Giovanni della Croce sotto l'aspetto spirituale vi sono due specie di vita: la prima è quella che consiste nella visione di Dio, l'altra «è la vita spirituale perfetta e consiste nel possesso di Dio per unione di amore. Si raggiunge mediante la mortificazione totale dei vizi e degli appetiti e della natura stessa».<sup>7</sup> La vita spirituale non può esserci senza la visione finale di Dio. Anzi essa si presenta come un raggiungimento della perfezione e come esperienza di unione con Dio.

Abbassando o, ancora di più, annullando l'orizzonte escatologico si corre il rischio di vivere a una sola dimensione, quella orizzontale e umana. In questo modo si trasforma la teologia spirituale in un'antropologia "situazionale" o in una sociologia del fatto spirituale.

<sup>5</sup> Cf. L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1989.

<sup>6</sup> F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Aracne, Roma 2015.

<sup>7</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore* B, 2, 32; 33, in ID., *Opere*.

Nei manuali classici la dimensione escatologica della teologia spirituale era ben presente.<sup>8</sup> Ad esempio, lo studioso domenicano Réginald Garrigou-Lagrange mostrava la vita spirituale come un procedere verso il paradiso.<sup>9</sup> L'unica via di santità, costituita dall'ascetica e dalla mistica, è quella che il credente inizia a vivere dal battesimo. Nel suo libro *Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce* il teologo affermava che non vi era un'opposizione netta tra la perfezione e la contemplazione. La separazione tra le due conduce il credente a non avere più chiara l'unica via che conduce alla comunione eterna con Dio. La sottolineatura di Garrigou-Lagrange non è un affare squisitamente accademico, ma ha un suo risvolto pastorale. La vita eterna si fa presente nell'esistenza del credente aprendolo alla novità dello Spirito che lo condurrà a essere un uomo e una donna rinnovati. La vita sacramentale è fondamentale, perché il credente possa maturare la consapevolezza di essere in cammino verso il regno.

Garrigou-Lagrange concretizza la sua proposta teologica e spirituale nel suo manuale dal titolo interessante: *Le tre età della vita interiore. Preludio di quella del cielo*. È evidente che l'espressione «preludio» determina il costituirsi dei cammini spirituali del credente: vi è un percorso per chi inizia, per chi sta già procedendo nella santità di vita e per chi si trova a gustare l'amore puro di Dio. Lo schema teologico è rappresentato dal concepire la vita interiore come un'elevazione verso quella eterna. Lo slancio spirituale del credente lo conduce a possedere Dio nell'eternità, impegnandosi nell'esercizio delle virtù teologiche e morali.

Fa eco alla riflessione del teologo domenicano il manuale di Adolphe Tanqueray. Già dalle prime battute lo studioso afferma:

Ogni vita ha bisogno di perfezionarsi e si perfeziona avvicinandosi sempre più al suo fine. La perfezione assoluta consiste nel conseguimento di questo

<sup>8</sup> Cf. E. CAROLEO, *La morte nei manuali di teologia spirituale*, in J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ - C. FRENI - R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare l'alba oltre il tramonto. Morte e vita nella prospettiva della teologia spirituale*, LAS, Roma 2017, 177-187.

<sup>9</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, voll. II, Edizioni Vivere In, Roma 2011 (or. *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Éd. De La Vie Spirituelle, Saint-Maximin 1923); ID., *Le tre età della vita interiore. Preludio di quella del cielo. Trattato di teologia ascetica e mistica*, vol. 1, Edizioni Vivere In, Roma 1984, 47-61 (or. *Le trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel. Traité de théologie ascétique et mystique*, Éd. du Cerf, Paris 1938).

fine, e non si avrà che in cielo: là noi possederemo Dio per mezzo della visione beatifica e dell'amor puro e la nostra vita avrà il suo pieno sviluppo.<sup>10</sup>

La teologia spirituale ha per oggetto *la perfezione della vita spirituale* che si consegue nell'imitare la vita di Cristo che è la nostra causa esemplare. Tocca al teologo spirituale individuare percorsi possibili per condurre il credente al suo fine, il conseguimento della vita eterna. Per questo motivo la teologia ascetica e mistica è chiamata *scienza dei santi*:

perché ci viene dai santi, che l'hanno vissuta più ancora di quello che l'abbiano insegnata, e perché è destinata a fare dei santi, spiegandoci che cos'è la santità e quali sono i mezzi per acquistarla.<sup>11</sup>

I santi non sono solo esempi di virtù, ma uomini e donne che hanno sperimentato l'incontro trasformante con Dio.

L'orizzonte escatologico nella teologia spirituale evidenzia che il primato di Dio nell'incontro con l'uomo non può essere sottaciuto, né abbassato di livello. Agli inizi del Novecento la polemica tra Anselm Stolz e Alois Mager sui fondamenti dogmatici della teologia spirituale mostrava chiaramente che la finalità della teologia spirituale è necessaria per comprendere la stessa natura di questa disciplina.<sup>12</sup> Per Stolz la teologia occidentale aveva perso di vista la mèta della vita spirituale, accantonando l'insegnamento dei Padri della Chiesa a tutto vantaggio di una riflessione più psicologica propria della spiritualità cinquecentesca.<sup>13</sup> La teologia sapienziale dell'Oriente indica la vita eterna come splendore che brilla già nella vita del credente, quando fa sua la liturgia. Allora si può dire che il fedele fa «esperienza transpsicologica» di Dio, perché il divino supera e trascende la natura dell'uomo.<sup>14</sup> Con la sua grazia eleva lo spirito dell'uomo, divinizzandolo/santificandolo. La sottolineatura del teologo benedettino sull'aspetto più teologico non deve essere interpretata come un rifiuto del progresso della teologia spirituale fatto nel corso dei secoli, bensì la richiesta precisa di non

<sup>10</sup> A. TANQUEREY, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Società di S. Giovanni Evangelista - Desclée & Co., Roma - Tournai - Parigi 1928<sup>7</sup>, 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>12</sup> A. MAGER, *Le fondement psychologique de la purification passive. Anima et Spiritus*, in «Études carmélitaines» 23 (1938) 240-253.

<sup>13</sup> Cf. A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia 1940, 158.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 169. Cf. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 32 (1940) 31-42.

perdere di vista l'orizzonte ultimo della vita spirituale e, di conseguenza, di orientare la teologia spirituale verso una nuova e più approfondita riflessione sulla sua finalità.

L'orizzonte escatologico fornisce la possibilità di concretizzare quell'equilibrio tra la dimensione teologica e quella psicologica, perché l'incontro con il Dio veniente trasforma con la sua grazia tutte le potenze dell'uomo, rendendolo aperto e disponibile a una continua comprensione di se stesso, del mondo e degli altri. Sia l'orizzonte escatologico sia l'indole psicologica hanno in comune la dinamicità propria dell'incontro tra Dio e l'uomo. Per Antonio Royo Marín:

La considerazione del fine è la prima cosa da farsi nello studio di una qualsiasi realtà dinamica. Poiché la vita cristiana è essenzialmente dinamica e perfezionabile, almeno nella attuale condizione di viatori, è necessario che anzitutto sappiamo dove andiamo, qual è il fine che intendiamo raggiungere.<sup>15</sup>

Il fine assoluto è la gloria di Dio e quello secondo è la santificazione del credente che si ottiene con la sua configurazione a Cristo. L'impianto scolastico accomuna il manuale di Royo Marín e quello di Amato Dagnino, che riportano il lettore alla riflessione sulla grazia che opera nel cuore e nella mente del credente.<sup>16</sup> La ricerca della vita eterna avviene con l'esercizio virtuoso, sperimentando la grazia di Cristo nei sacramenti.<sup>17</sup> L'unità della vita spirituale e la sua finalità sono studiate a partire dal pensiero di san Tommaso. Questa linea teologica ha dato i suoi frutti e ha proposto un modello di spiritualità che corrispondeva alle esigenze degli uomini e delle donne del passato.

La rottura con i manuali classici avviene in modo particolare con l'impostazione del testo di Charles André Bernard.<sup>18</sup> Non tratta *ex professo* l'orizzonte escatologico nella teologia spirituale. Quasi sembra che la mèta della vita spirituale sia scontata. Nel dare la definizione di teologia spirituale descrive lo sviluppo progressivo della vita spirituale, non indicando

<sup>15</sup> A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1987<sup>7</sup>, 41.

<sup>16</sup> A. DAGNINO, *La vita interiore secondo la rivelazione, studiata dalla teologia e insegnata dalla Chiesa*, Edizioni Paoline, Milano 1960<sup>2</sup>, 237.

<sup>17</sup> J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1980, 39-53.

<sup>18</sup> CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002<sup>6</sup>; Id., *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.



il termine finale del progredire.<sup>19</sup> È evidente che il progresso ha un suo termine finale rappresentato dalla comunione dei santi. La vita spirituale si sviluppa, perché il regno di Dio sia instaurato nel mondo. Essa non è fine a se stessa; se fosse così, saremmo solo in un orizzonte intra-umano, in cui la perfezione è solo un miglioramento progressivo delle qualità umana. Rendere l'uomo più uomo si realizza solo, nella misura in cui il credente raggiunge la piena maturità in Cristo Gesù (cf. Ef 4,13). L'umanizzazione non è altro che una cristificazione del credente. Potremmo dire che, in questo caso, l'umanizzazione non è diversa dalla santificazione delle realtà umane per essere segno della presenza di Dio nel mondo.

La visione complessa della natura della teologia spirituale è assunta dalla proposta dello studioso Giovanni Moioli, che riflette sull'*escatologico cristiano*.<sup>20</sup> Gesù Cristo rappresenta con la sua singolarità l'inizio e il compimento della storia. La relazione con Cristo rende ogni credente memoria e speranza nella quotidianità. Di conseguenza l'incontro tra Dio e la sua creatura è connotato da una sfumatura cristica realizzata dall'azione dello Spirito Santo che configura il credente al Verbo incarnato. Si può, in questo modo, parlare di esperienza spirituale cristiana, il cui orizzonte è rappresentato proprio dalla comunione eterna. Negli studi sulla teologia spirituale il teologo milanese evidenzia che la vita cristiana è un aprirsi del credente al mistero di Dio rivelatosi in Gesù Cristo.<sup>21</sup> Sconfiggendo il peccato, il fedele risorge a vita nuova, quella che gusterà un giorno nell'eternità. La dimensione morale della vita cristiana non è, perciò, separabile dallo sviluppo della vita spirituale. Solo scolasticamente ciò avviene per motivi disciplinari, ma nel concreto dell'esperienza vi è un'unità di varie dimensioni, dove brilla ora l'una ora l'altra.

Per il teologo Josef Weismayer, la vita cristiana in pienezza si configura fondamentalmente come una partecipazione del credente all'unica santità di Dio.<sup>22</sup> L'autore evidenzia particolarmente la dimensione ecclesiologia della spiritualità cristiana, volendo affermare che ogni esperienza cristiana ha senso e valore nella comunione della Chiesa.<sup>23</sup> Nel cristianesimo non vi è

<sup>19</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>20</sup> G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 2014, 295-328.

<sup>21</sup> G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, Glossa, Milano 2014, 39-44.

<sup>22</sup> J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, EDB, Bologna 1989, 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 69.

un individualismo spirituale, bensì un'unione di incontri che favoriscono la crescita vicendevole dell'intera comunità dei credenti. Da questa prospettiva il teologo si apre all'orizzonte escatologico, per cui:

La vita spirituale del cristiano non è caratterizzata soltanto dal legame di comunione coi credenti sulla terra, ma anche dalla comunione globale con tutti coloro che sono «in Cristo» e che hanno raggiunto l'obiettivo di una comunione definitiva con lui.<sup>24</sup>

Nel manuale di Thomáš Špidlík i temi di teologia spirituali sono quelli della tradizione orientale e occidentale dei Padri della Chiesa.<sup>25</sup> L'autore propone la riflessione di san Basilio che individua nelle categorie «immagine e somiglianza» il nucleo della vita spirituale del credente. La somiglianza al Verbo incarnato sarà sempre più realizzata, nella misura in cui il credente vivrà l'unità della vita ascetica e mistica. L'eternità inizia proprio nello sviluppare nel tempo tutta la grazia che Dio dona con i sacramenti, perché quell'immagine sia più nitida nella comunione ecclesiale.<sup>26</sup>

Per Józef Struś la teologia spirituale è tutta pasquale, in quanto si interessa del cammino battesimale del credente.<sup>27</sup> La Pasqua del Signore è il paradigma dell'esperienza spirituale del credente. Il passaggio è da una vita lontana da Cristo a una che si esprime nell'accoglienza dello Spirito.

### 3. Il rapporto tra teologia spirituale ed escatologia

Nel primo congresso dei teologi spirituali celebrato nel 1980 la relazione fondamentale fu affidata al carmelitano Roberto Moretti sul tema: *Natura e compito della teologia spirituale*.<sup>28</sup> La riflessione aveva come fulcro il valore imprescindibile della rivelazione per ogni percorso spirituale che si vuole intraprendere. Osservava come la centralità di Cristo e della Chiesa è necessaria, perché si possa fare teologia spirituale. I compiti che il teologo spirituale deve svolgere, per l'oggi e per il domani, sono fissati dall'appro-

<sup>24</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>25</sup> T. ŠPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>27</sup> J. STRUŚ, *Teologia spirituale*, in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. III, Città Nuova Editrice, Roma 1990, 2476.

<sup>28</sup> R. MORETTI, *Natura e compito della teologia spirituale*, in B. CALATI - B. SECONDIN - T.P. ZECCA (edd.), *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 15-43.

fondimento della conoscenza sapienziale propria della disciplina in questione. Nel suo studio manca proprio la dimensione escatologica della teologia spirituale. Le suggestioni proposte da Moretti pungolano lo studioso Ch.A. Bernard, che descrive la teologia spirituale come disciplina avendo come campo di ricerca la vita spirituale nel suo sviluppo fino alla «plenitudine».<sup>29</sup> Afferma che i teologi spirituali si devono interessare dello sviluppo della vita spirituale, ma non approfondisce il senso della plenitudine per lo studio di tale materia. Le conclusioni affidate a Stefano De Fiores mostrano che le problematiche affrontate dai teologi spirituali riguardavano il metodo per lo studio della spiritualità, il processo di inculturazione della fede e della vita di fede nei diversi contesti regionali e culturali.<sup>30</sup> Ancora una volta emerge poco il valore escatologico per la composizione della teologia spirituale.

Il lavoro dei teologi, guidati dagli studiosi Tullo Goffi e Bruno Secondin sui problemi e sulle prospettive della spiritualità, evidenzia la necessità di centrare il discorso sull'importanza del concetto di «esperienza cristiana».<sup>31</sup> Lo studioso Gerald O'Collins riflette sul valore della Pasqua di Cristo nella vita del credente.<sup>32</sup> Afferma che «o la spiritualità cristiana avrà una coscienza per il domani, un'inclinazione verso il futuro, una conoscenza di speranza, o non ci sarà più alcuna valida spiritualità».<sup>33</sup> L'idea che emerge dallo studio di O'Collins riguarda il futuro della spiritualità. L'autore si interroga, se la speranza di Cristo è evasiva, confrontandola con le posizioni filosofiche e psicologiche di Karl Marx, Friedrich Nietzsche e di Sigmund Freud che giudicavano il movimento cristiano come fuga dalle responsabilità del mondo. Il cristianesimo ha coltivato la memoria, l'esperienza e la speranza che trovano il loro apice nella celebrazione eucaristica. Non vi è, quindi, una disistima della storia o dell'impegno quotidiano, anzi la dimensione escatologica spinge il credente verso la conclusione della vicenda terrena vissuta in pienezza.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> CH.A. BERNARD, *Interventi critici*, in *ibid.*, 38.

<sup>30</sup> S. DE FIORES, *Conclusione: dati emergenti del I Congresso nazionale di spiritualità*, in *ibid.*, 247-252.

<sup>31</sup> T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 5.

<sup>32</sup> G. O'COLLINS, *Cristo, nostra Pasqua e nostro futuro*, in *ibid.*, 197-206.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 206.

Anche l'intervento di Giampiero Bof insiste sul valore escatologico della storia in riferimento all'azione dello Spirito Santo, che ha la missione di condurre tutta la creazione alla sua compiutezza.<sup>35</sup> L'uomo spirituale o la donna spirituale sono cristiani, pienamente guidati dallo Spirito Santo nella concretezza della vita. L'escatologia nella spiritualità è assunta né come fuga verso il futuro, né come rimpianto del passato, ma come assunzione del presente, in cui il credente è trasformato per essere sempre più somigliante al Verbo nelle scelte vitali. Il valore dell'escatologia per la spiritualità sta nel fatto che lo Spirito opera nella storia a vantaggio dell'uomo, rendendolo maturo in ogni sua dimensione.

Secondin e Goffi si interrogano sul significato del termine «spiritualità», riprendendo il pensiero di san Paolo, che intendeva sintetizzare lo stile di vita del cristiano (cf. 1Ts 5,23). Per gli studiosi,

tale vita doveva essere intesa come vita dominata dallo Spirito del Risorto, come vita da membri della Chiesa, come apertura esistenziale a tutta l'umanità, come attesa della futura pienezza per l'uomo e per il cosmo intero (Rm 8).<sup>36</sup>

La vita secondo lo Spirito conduce alla realtà del regno eterno, mostrandosi nella concretezza della vita ecclesiale. Nella difficoltà di una vita ridotta a mero consumismo dei sentimenti coltivare la speranza diventa il vero serbatoio d'acqua per fronteggiare l'arsura della superficialità in cui il mondo cade, quando perde di vista l'essenziale.

Sulla stessa scia lo studioso di Nimega Kees Waaijman intravede orientamenti futuri per la teologia spirituale. Il suo poderoso manuale raccoglie tutte le ricerche compiute, comparando le varie esperienze religiose.<sup>37</sup> Si sofferma sulla realtà della morte e del morire nel contesto greco-latino e in quello ebraico-cristiano fino a confrontarla con le religioni orientali. Allo stesso modo si muove per analizzare l'orizzonte escatologico.<sup>38</sup> Il risultato fa emergere l'originalità dell'escatologia cristiana. Tale dimensione si realizza nella persona di Gesù Cristo che apre con la sua risurrezione le porte della

<sup>35</sup> G. BOF, *Lo Spirito nel mondo e nella storia*, in *ibid.*, 215-216.

<sup>36</sup> B. SECONDIN - T. GOFFI, *Introduzione generale*, in *Iid.* (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistematica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 11.

<sup>37</sup> K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007, 124-142.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 343-357.

comunione eterna per tutti quelli che si sono dedicati ai più piccoli (cf. Mt 25,31-45). L'originale escatologico è proprio l'inaudita pretesa di Gesù di Nazareth, di essere l'Unigenito Figlio di Dio. L'inaugurazione dei tempi nuovi è già avvenuta nella sua persona, nel suo insegnamento, nei suoi miracoli e nella costituzione della sua Chiesa. Il credere in lui è esperienza escatologica, perché conduce alla glorificazione di ogni suo discepolo in vista del possesso definitivo del regno del Padre. La santificazione è un processo di trasformazione spirituale del credente che ha di base, per Waaijman, l'imitazione del Maestro. Imitando o conformandosi agli insegnamenti di Gesù Cristo, il credente si apre alla comunione con il Padre nello Spirito Santo.

Per lo studioso Manuel Belda, l'esperienza escatologica si concretizza nelle varie vocazioni che rendono ricca la Chiesa e la fanno progredire verso la Gerusalemme celeste.<sup>39</sup> La conoscenza della Trinità Santa è il frutto della vita cristiana che si sviluppa nella storia, ma è anche il fine, per cui si realizza già qui ciò che sarà nel futuro.

La proposta del teologo spirituale Rossano Zas Friz De Col si compendia nel titolo del suo libro: *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*.<sup>40</sup> Come agli inizi del Novecento R. Garrigou-Lagrange intravedeva la vita spirituale come preludio di quella eterna, così padre Rossano individua la preghiera come un'iniziazione alla vita eterna. Il vissuto spirituale si configura come una vera palestra, dove il credente si esercita per acquisire la vita eterna. Fedele discepolo di sant'Ignazio, lo studioso indica il processo di trasformazione spirituale come esperienza quotidiana di entrare nella comunione con Dio. L'iniziazione è una vera azione mistagogica con cui lo studioso vuole guidare il credente nell'aver consapevolezza del suo futuro escatologico.

Attraverso la preghiera, il credente è condotto con mano a riconsiderare il proprio respiro per poi aprirsi ai misteri della vita di Gesù Cristo, fino a gustare la propria figliolanza adottiva. La prospettiva offerta è accattivante, perché la vita eterna non è considerata come realtà da raggiungere, ma come esperienza di unione a Dio in un unico respiro. La dimensione

<sup>39</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di teologia spirituale*, EDUSC, Roma 2009, 94-95; 365-374.

<sup>40</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

escatologica nella teologia spirituale si manifesta, allora, nella preghiera cristiana che deve essere intesa solo come iniziazione, perché sarà completa e assoluta nella relazione con la Santissima Trinità. La preghiera diventa la manifestazione più concreta del paradosso cristiano nel credere a una vita eterna. In effetti, come afferma la studiosa Cettina Militello:

Il paradosso della condizione cristiana sta propria in questo vivere già qui ed ora ciò verso cui pure siamo protesi e che è pienamente ed efficacemente in atto, senza necessarie fughe in mondi altri.<sup>41</sup>

Il paradosso non può essere dato per scontato nella formulazione della teologia spirituale, anzi deve essere considerato come punto di forza di ogni vissuto spirituale, se si vuole considerare la centralità del kerigma nella sua essenza.

È «ragionevole credere che il morire sfocia in una vita eterna?». <sup>42</sup> Tale domanda è il pungolo per far crescere non solo la vita del credente, ma la stessa disciplina spirituale, perché possa sempre più corrispondere alle esigenze del singolo quanto della Chiesa stessa. Padre Zas Friz De Col, dialogando con la mentalità odierna, giunge alla proposta kerigmatica del cristianesimo. La difficoltà di pensare una realtà oltre la storia si oppone all'esperienza dei santi che vivevano nell'oggi la loro comunione eterna con Dio, sperimentando la forza trasformatrice della grazia. Lo studioso gesuita considera la centralità della presenza dello Spirito Santo che trasforma il credente in vista del possesso eterno del regno.<sup>43</sup>

Il paradosso cristiano recepito dalla teologia spirituale consiste proprio nell'assumere la prospettiva della vita eterna come esperienza che il credente vive nella trasformazione interiore. La vita spirituale è viva e vera nella misura in cui il credente si apre consapevolmente alla grazia trasformatrice dello Spirito Santo. Il possesso dei beni eterni e la vita interiore hanno in comune proprio la missione dello Spirito che è dato dal Padre per il Figlio come «caparra» dei beni futuri (2Cor 1,22; Ef 1,14). La sua azione è evidente e constatabile nell'esperienza di chi si è lasciato guidare da lui per essere immagine somigliante del Verbo di Dio. I vissuti dei santi diventano, quin-

<sup>41</sup> *Ibid.*, 759.

<sup>42</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *È ragionevole credere che il morire sfocia in una vita eterna?*, in J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ - C. FRENI - R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare l'alba oltre il tramonto. Morte e vita nella prospettiva della teologia spirituale*, LAS, Roma 2017, 93.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 100.

di, segnali potenti della fede nella vita eterna, uomini e donne che hanno lavorato per la crescita dell'intera umanità, seguendo l'esempio di Gesù di Nazareth. Indicano che la carità muove sia l'oggi sia la vita oltre la morte.

Allora viene spontaneo considerare, come viene indicato da mons. Domenico Sorrentino nel suo studio sulla teologia spirituale, che l'esperienza spirituale cristiana si presenta come una rete di prospettive che si intrecciano e si illuminano vicendevolmente.<sup>44</sup> Il vissuto spirituale è caratterizzato da quello veritativo, perché ha la sua origine nella relazione positiva tra Dio e la creatura umana. La prospettiva, che abbiamo preso in esame, è proprio quella che mons. Sorrentino definisce come dinamismo storia-*eschaton*. In questa visione l'elemento distintivo è la valenza salvifica del sacrificio di Gesù Cristo.<sup>45</sup>

L'orizzonte escatologico qualifica il vissuto spirituale del credente, determina quello autentico e normativo dei santi, perché testimoniano la presenza operante dello Spirito Santo nella storia umana. Il futuro del credente non sta solo nel suo volgersi verso la patria beata, ma sta nel godere operosamente l'azione dello Spirito nel cuore del credente. La cooperazione umana alla grazia di Dio si esprime in quell'autenticità del vivere cristiano, in cui si sperimenta l'essere «familiari di Dio» e «concittadini dei santi» (Ef 2,19).

#### 4. Santità/perfezione, nucleo della teologia spirituale

La descrizione della disciplina spirituale, proposta da Bernard, non presentava in prima battuta il riferimento esplicito alla santità come nucleo principale della teologia spirituale: essa «è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi».<sup>46</sup> Leggendo il suo manuale, il riferimento esplicito era collocato nella presentazione dell'esperienza spirituale cristiana.<sup>47</sup> La santità è esperienza dinamica e vocazionale tra la Santa Trinità e l'uomo. Essa diventa così il

<sup>44</sup> D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 707-740.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 732.

<sup>46</sup> BERNARD, *Teologia spirituale*, 73.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 84.

passaggio necessario, perché si possano proporre alcuni percorsi personalizzati in vista del possesso della vita eterna.

Se consideriamo i manuali di D. Sorrentino, M. Belda o quello di Jesús M. García,<sup>48</sup> possiamo osservare che la santità diventa, nella descrizione della teologia spirituale, elemento discriminante per delineare il contenuto e il metodo della disciplina in questione. Infatti, Sorrentino così esplicita la sua proposta di teologia spirituale:

Disciplina teologica che studia l'esperienza cristiana, propria di una vita vissuta in docilità all'azione dello Spirito di Dio, nel suo versante «pratico-agapico», a partire dalla testimonianza privilegiata dei santi, in funzione delle esigenze del cammino di santità.<sup>49</sup>

In particolare, il «versante “pratico-agapico”» descrive la funzione artistica della teologia spirituale, quale accompagnamento del credente nel vivere in profondità il suo essere figlio in Gesù Cristo. La santità non è solo oggettivamente caratterizzata da percorsi praticabili da ciascun credente, ma è studio attento dei santi.<sup>50</sup>

Nella riflessione di Belda la teologia spirituale «si presenta come l'analisi teologica dell'appropriazione della vita divina da parte del cristiano».<sup>51</sup> La funzione di appropriazione di tale disciplina avviene nell'integrare l'ascolto della parola di Dio rivelata con la concreta esperienza cristiana, che si esplicita in forma completa in quella dei santi. Partendo da tali premesse, l'autore sottolinea maggiormente la vocazione del cristiano alla santità che si concretizza in un fervido apostolato. Gli stili ecclesiali dei credenti evidenziano come la santità è esperienza quotidiana di risposta all'amore unico che Dio infonde nel cuore di ciascun fedele. L'autore osserva che la vita in pienezza è proprio la santità vissuta nella crescita di tutta quanta la comunità cristiana. La dimensione ecclesiale fa la differenza tra il cammino solitario di un credente e l'esperienza gioiosa di camminare insieme senza nascondere le difficoltà del percorso per raggiungere la mèta finale.

L'autore propone una lettura interessante della dimensione secolare della vita cristiana, riprendendo e approfondendo il dettame conciliare sulla spiritualità dei fedeli laici. La santità non è affare dei religiosi o del

<sup>48</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013.

<sup>49</sup> SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, 61.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>51</sup> BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, 38.



clero, ma di tutto il corpo mistico di Cristo. L'indole secolare dei laici è una categoria teologica prima di essere sociologica, perché

il mondo e l'insieme delle occupazioni secolari costituiscono l'ambito nel quale scorre l'esistenza del cristiano laico, ma che queste occupazioni sono l'oggetto che specifica la missione concreta alla quale l'uomo è destinato.<sup>52</sup>

La santificazione delle realtà mondane rimanda all'orizzonte escatologico, in quanto non è fine a se stessa, ma è per la crescita del regno di Dio, per una civiltà dell'amore, in cui l'attesa del Veniente spinge tutto l'universo al suo compimento.

Anche J.M. García offre una descrizione della teologia spirituale, mettendo in evidenza il valore della santità cristiana come esperienza concreta del vivere cristiano nel suo sviluppo fino alla pienezza della vita in Cristo.<sup>53</sup>

La santità, centro e culmine di ogni spiritualità cristiana, non è soltanto dottrinale, ma agisce realmente nella persona come si dimostra dall'agire eccellente di tanti uomini e donne che hanno vissuto un rapporto di intima amicizia con Dio.<sup>54</sup>

La proposta è una personalizzazione della fede per condurre il credente a scelte coerenti, orientando la propria esistenza verso la pienezza di vita in Dio. I santi, quindi, diventano campo privilegiato di studio per i teologi spirituali che possono così proporre esempi di fede concreta e realizzata. L'autore chiarisce la finalità specifica della teologia spirituale che consiste nel dare senso alla propria vita.<sup>55</sup> La santificazione non è altro che l'azione dello Spirito Santo nel cuore del credente al fine di renderlo pienamente uomo in Cristo Gesù. La maturità in Cristo è un vero e proprio processo di umanizzazione, in cui il credente diventa sempre più somigliante al suo Maestro.

È evidente che l'umanizzazione/santificazione non è solo crescita ecclesiale e sociale, ma ha un valore per la vita eterna. La finalità della teologia spirituale, osservandola dalla prospettiva della santità, ha un duplice valore: uno di tipo orizzontale come progresso dell'umanità intera e, l'altro, di tipo

<sup>52</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>53</sup> GARCÍA, *Teologia spirituale*, 225-226; J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma 9-10 dicembre 2011)*, LAS, Roma 2012.

<sup>54</sup> GARCÍA, *Teologia spirituale*, 229.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 237.

verticale, comunione eterna con Dio.<sup>56</sup> La carità è il vincolo di perfezione che lega i due valori in un'unità, in quanto il vivere la carità non consiste solo nella solidarietà e nella filantropia, ma è esperienza del vivere nell'eternità con Dio. L'amore esprime in pienezza il desiderio di unione con Dio e con il prossimo. Il bene da fare ha un risvolto nella comunione eterna con Dio e con i santi. «I più piccoli» del Vangelo rappresentano l'ottavo sacramento che ogni credente sperimenta per essere uno in Cristo Gesù.<sup>57</sup> Ne erano ben convinti i santi e i mistici che vivevano la loro esperienza con Dio nella gioiosa comunione con i fratelli.<sup>58</sup>

I padri conciliari hanno sostenuto con forza che la santità/perfezione trova la sua ragion d'essere proprio nella compartecipazione alla natura divina che rende i credenti veramente figli di Dio e di conseguenza, con il suo aiuto, devono «mantenere e perfezionare con la loro vita la santità che hanno ricevuto» (*Lumen gentium*, n. 40). La santità/perfezione è pienezza della vita cristiana, perché promuove «nella stessa società terrena un tenore di vita più umano». L'esperienza dei santi insegna che il loro impegno per la creazione di una società più giusta e a misura d'uomo è stato pari al loro desiderio della patria celeste. La concordia tra gli uomini è promossa proprio dalla Chiesa che sperimenta nella storia il suo avvicinarsi sempre più alla Gerusalemme nuova.

La dimensione escatologica della santità consiste non solo in un puro desiderio che nutre la speranza di essere un giorno nella comunione con Dio, ma in una costante attualizzazione di cammini di perfezione che aiutino i credenti nel proiettarsi verso la mèta finale. Infatti, la santità/perfezione si concretizza in proposte possibili e accessibili a ciascun membro della Chiesa al fine di poter godere dei beni eterni. San Giovanni Paolo II, nella *Novo millennio ineunte*, afferma che «i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità* che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone».<sup>59</sup> La santità/perfezione è il quadro di riferimento per la pedagogia cristiana che ha come finalità la crescita ar-

<sup>56</sup> F.-M. LÉTHEL, *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi*, LEV, Città del Vaticano 2011.

<sup>57</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul Vangelo di Matteo*, 50, 3-4, in PG 58, 508-509.

<sup>58</sup> J. SARAIVA MARTINS, *Santità*, in in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - R. DI MURO (edd.), *Nuovo dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 2016<sup>2</sup>, 1903-1907.

<sup>59</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001) (NMI), n. 31, in «Acta Apostolicae Sedis» 93 (2001) 287-288.

moniosa del credente in ogni sua dimensione da quella prettamente umana a quella spirituale. L'aiuto che si intende offrire supera «l'accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalista e di una religiosità superficiale» (NMI 31). La pedagogia è arte della crescita, per cui ha un aspetto operativo fondamentale che riguarda la quotidianità del credente. Il Papa propone una programmazione della santità che investe i piani pastorali della Chiesa stessa. In questo modo l'orizzonte escatologico della fede e l'attuazione della carità diventano vive esperienze di coloro che si incamminano nella via della santità.

Il teologo spirituale non può non prendere in esame una pedagogia della santità. La teologia spirituale ha per sua vocazione non solo la riflessione critica sulla vita secondo lo Spirito, ma l'intercettare itinerari di santità da proporre ai credenti. È disciplina di confine che consente di pensare e offrire programmi di vita per corrispondere alle esigenze concrete del fedele nelle diverse circostanze della vita. La dimensione artistica della disciplina esplicita maggiormente la sua natura e la sua finalità. In questo modo il suo campo di indagine risulta completo: la vita secondo lo Spirito in vista del possesso dei beni eterni. La santità ne è la manifestazione più veritiera di come la disciplina spirituale possa favorire la crescita non solo di tutta la teologia, ma di ogni singolo credente.

## 5. La mistagogia, come iniziazione alla vita eterna

Nell'esperienza dei Padri della Chiesa la liturgia e i sacramenti rappresentavano l'*humus* favorevole per la crescita spirituale del credente. Il vescovo era il mistagogo che guidava il singolo, come l'intera comunità cristiana, ad assimilare il mistero divino celebrato. La *lex credendi* si esprimeva nella *lex orandi*, per cui vi era una coerenza interna tra il credere e la prassi cristiana. Il mistagogo aveva il compito di sollecitare il credente a dare risposte significative nella sua esistenza per essere sempre più immagine somigliante al Verbo di Dio. La partecipazione fruttuosa alla liturgia era vissuta come un dischiudersi del credente alla vita eterna nella piena consapevolezza di esprimere tutta la propria fede nelle diverse circostanze della vita.

La grande lezione dei Padri della Chiesa può essere ancora oggi attuale, volendo ripensare al ruolo del teologo spirituale. Quest'ultimo potrebbe essere descritto come un *mistagogo spirituale*, perché il suo compito è quello di introdurre e accompagnare il credente nella ricerca di una propria via in-

teriore per esprimere al massimo l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa.<sup>60</sup> Il suo intento è quello di risvegliare nel credente la sete di Dio, conducendolo per mano a una piena consapevolezza della sua vocazione e della sua mèta finale. Dovrebbe così sollecitare in lui il desiderio della vita eterna attraverso la potenza salvifica dei sacramenti e della liturgia<sup>61</sup>. Il teologo spirituale dovrebbe accompagnare il credente nella lettura dei segni dei tempi, perché lui stesso sperimenta la presenza operante dello Spirito che rende l'uomo familiare di Dio.<sup>62</sup>

Una proposta accattivante proviene dall'articolata riflessione del teologo carmelitano Luis Jorge González.<sup>63</sup> L'intuizione di suggerire una mistagogia coniugata con la psicologia è, senza dubbio, affascinante, ma si potrebbe anche ripensare a una rivalutazione della teologia spirituale a partire dalla direzione spirituale. La sottolineatura di una *mistagogia spirituale* non sta nell'utilizzo dei vari mezzi a disposizione, ma nel far crescere il credente avendo chiara la prospettiva escatologica. La mistagogia spirituale intende aiutare il fedele a una piena accoglienza del kerigma per poter essere un giorno nella comunione dei santi. L'iniziazione, l'assimilazione e la condivisione dei misteri della vita di Cristo sono il nucleo fondante della mistagogia spirituale che favorisce la configurazione a Gesù Cristo al fine di essere uno nella comunione trinitaria.<sup>64</sup> Il processo di cristificazione avviene gradualmente, perché la persona del credente ha bisogno di essere introdotta nel mistero salvifico; deve assimilarlo nella comunione ecclesiale, in cui sperimenta la condivisione gioiosa della propria esperienza di fede e di vita. Non possono esserci iniziazione e assimilazione senza la dimensione ecclesiale, che ne garantisce l'autenticità del cammino in vista della Patria celeste.

Il mistagogo spirituale fa intravedere le difficoltà che i diversi cammini spirituali possono presentare. Indica che la grazia di Dio aiuta, dispone, aumenta, solleva coloro che si orientano a una fruttuosa collaborazione con Dio stesso. In questo modo il mistagogo spirituale diventa un vero e proprio «allenatore nello Spirito» *Spiritual Coach*, espressione metaforica che

<sup>60</sup> *Mistagogia e accompagnamento spirituale*, in «Rivista di vita spirituale» 57 (2003) 255-463.

<sup>61</sup> *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2004.

<sup>62</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, EDB, Bologna 2012.

<sup>63</sup> L.J. GONZÁLEZ, *Stimolazione spirituale: tecniche e risorse di spiritualità pastorale*, OCD, Roma 2004; ID., *Sviluppo umano in pienezza*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007.

<sup>64</sup> F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Aracne, Roma 2015, 191-199.

proviene dal mondo anglosassone per indicare la capacità della guida a promuovere le motivazioni più profonde di coloro che giocano per aumentare le loro capacità a sostenere le sfide della vita.<sup>65</sup> Basilio il Grande nella sua sapienza, da buon allenatore, così descrive il cammino di perfezione che un credente vuole incominciare:

Chi intraprende la strada delle virtù, pertanto, vi progredisca anche con zelo e prontezza. [...] Ti sia, dunque, chiaro, o fratello, che non è perfetto chi bene inizia: colui che conclude bene, al contrario, riscuote il consenso da parte di Dio.<sup>66</sup>

Le difficoltà furono formalizzate dai Padri della Chiesa in otto categorie, pensieri negativi, che condizionano l'interiorità, le relazioni sociali ed ecclesiali di chi vuole incamminarsi nelle vie della santità.<sup>67</sup> Papa Francesco individua nuove categorie di pensieri cattivi, vere e proprie malattie spirituali che limitano il processo di cristificazione dei credenti. Un nuovo catalogo, alla luce di quello dei Padri del deserto, che aiuta tutti a un'effettiva trasformazione dell'uomo vecchio in quello nuovo.<sup>68</sup> Osserva che

quando la vita interiore si chiude nei propri interessi, non vi è più spazio per gli altri, non entrano più i poveri, non si ascolta più la voce di Dio, non si gode più della dolce gioia del suo amore, non palpita l'entusiasmo di fare il bene.<sup>69</sup>

Il credente deve lottare contro il minimalismo morale e spirituale, sconfiggendo l'accidia egoistica, il pessimismo sterile e la mondanità spirituale. Questi sono la causa di altrettanti mali che provocano l'allontanamento dagli ideali evangelici.<sup>70</sup> Il combattimento spirituale fa parte di quella mistagogia spirituale cui è chiamato il credente a sperimentare quotidianamente in vista della comunione gioiosa con Dio nell'eternità.

<sup>65</sup> L.J. GONZÁLEZ, *Guidati dallo Spirito. Accompagnamento spirituale di stile integrativo*, LEV, Città del Vaticano 1998.

<sup>66</sup> BASILIO IL GRANDE, *Lettere* 42, 1-2, in *La teologia dei Padri. 2. Grazia, Cristo, santificazione*, Città Nuova, Roma 1974, 342.

<sup>67</sup> EVAGRIO PONTICO, *Contro i Pensieri malvagi*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 51-169.

<sup>68</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso alla Curia romana* (22 dicembre 2014), in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html) (27.9.2017).

<sup>69</sup> FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 2.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 81-96.

## 6. Conclusioni

Il percorso di riflessione apre la discussione sulla necessità di impostare manuali e ancora di più cammini che abbiano presente maggiormente l'orizzonte escatologico della fede cristiana. La vita secondo lo Spirito è un combattere, il cui premio è proprio la vita eterna. Tale lotta è contro ogni forma di egoismo e di alienazione dal mondo. La perfezione cristiana non è una fuga dalle realtà mondane, ma un vivere in pienezza la fede in Gesù Cristo proprio in quelle situazioni di grande difficoltà. Nella spiritualità cristiana la comunione con Dio è esperienza sacramentale, liturgica, perché coinvolge la vita tutta del credente. Sono necessarie nuove formulazioni teologiche perché si possa approfondire il valore dell'orizzonte escatologico nel voler impegnarsi per una vita santa. Tocca al teologo spirituale, come mistagogo, indicare e accompagnare il fedele nella ricerca di cammini di fede personalizzati.

## ATTUALITÀ TEOLOGICA DELL'ITINERARIUM DI SAN BONAVENTURA

PEDRO BARRAJÓN, L.C.

PATH 16 (2017) 291-306

Albino Luciani, futuro papa Giovanni Paolo I, nel suo libro *Illustrissimi* predilige, tra tutte le opere di san Bonaventura, quella sulla *Vita di san Francesco*<sup>1</sup> ed esprime il desiderio che tutti la conoscano, perché si tratta, dice lui, «di un capolavoro anche letterario», che il santo scrisse con l'anima vibrante e con uno stile elevato e pittorescamente immaginativo.<sup>2</sup> Si potrebbe infatti partire da quest'opera per parlare dell'attualità teologica del Dottore Serafico, principiando proprio della grande figura di Francesco, che sta dietro la spiritualità del grande maestro parigino nato a Bagnoregio.

In questo articolo commemorativo degli 800 anni della sua nascita (1217-2017), invece di questa opera agiografica (che il capitolo generale di Narbona chiese al Ministro Generale Bonaventura al fine di evitare la diffusione di vite di Francesco troppo fantasiose), sceglierò un'altra opera che a buona ragione è probabilmente quella più conosciuta per il contenuto e il motivo che sta dietro la sua redazione. Mi riferisco al famoso *Itinerarium mentis in Deum*, scritto nel luogo dove san Francesco ebbe le stigmate ai primi di ottobre del 1259. San Bonaventura si recò in questa montagna del Casentino «per volere divino [*nutu divino*] come a un quieto

<sup>1</sup> Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di san Francesco. Leggenda maggiore*, EMP, Padova 2011<sup>3</sup>, 1020-1329.

<sup>2</sup> A. LUCIANI, *Ilustrísimos señores*, BAC, Madrid 1978, 217 (or. *Illustrissimi. Lettere del Patriarca*, EMP, Padova 1978<sup>4</sup>).

rifugio ove cercare la pace dello Spirito».<sup>3</sup> È interessante notare che questo *itinerario verso Dio* è un cammino verso la pace dello spirito (*pax spiritus*), pace che Francesco predicava ardentemente ai suoi contemporanei e che Bonaventura cerca nell'intimo di sé per trovare lì la presenza acquietante di colui che egli chiama il *primum principium*.

Vorrei seguire le tre tappe di questo itinerario bonaventuriano per segnalare, in ognuna di esse, ciò che considero pensiero valido, attuale anche per noi, ossia l'apporto bonaventuriano specifico, foriero di ispirazione per rinnovare la teologia contemporanea. I capitoli dell'*Itinerarium* sono sei e corrispondono ai «sei gradi di illuminazione attraverso i quali l'anima come per gradini o vie si dispone al godimento della pace nei rapimenti estatici della sapienza cristiana».<sup>4</sup> Questi sei gradini appartengono anche ad altri tre ordini o illuminazioni che corrispondono ai vesperi, dove c'è meno luce, al mattino dove c'è luce ma non ancora nello splendore e al mezzogiorno dove il sole si trova nello zenit. Tre sono le tappe, che poi diventano, raddoppiandosi, sei gradini per elevarsi verso Dio. Questi tre grandi ambiti saranno per noi i tre ambiti della teologia, dove cercheremo di vedere se san Bonaventura ha qualche cosa da dire alla teologia contemporanea: la prima, che riguarda il *vestigium*, ci parla della teologia della creazione; la seconda, che parla dell'*imago Dei*, ci parla dell'antropologia teologica; la terza, che ci parla di Dio come Essere e Bene, riguarda il trattato che in teologia dogmatica si chiama *De Deo uno et trino*.

## 1. Attualità della teologia bonaventuriana a partire dal contenuto dell'*Itinerarium*

### 1.1. *Vestigium. La teologia della creazione*

La teologia della creazione, come ben sappiamo, ha avuto una rivalutazione negli scorsi decenni. La categoria teologica “mondo” è stata valutata molto dal Concilio Vaticano II, che desiderava un dialogo onesto e sincero della Chiesa con il mondo contemporaneo. In questi stessi anni è stata anche elaborata una teologia ecologica, che cerca di dare il valore giusto, secondo il piano di Dio, al mondo creato da lui.<sup>5</sup> Che il mondo è creato da

<sup>3</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum* [*Itinerarium*], Prologo, 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>5</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988, 170-195.



Dio, come ben sappiamo, è uno dei dogmi di fede basilari, non solo come asse portante della teologia dogmatica, ma anche per la vita spirituale. Pensiamo, ad esempio, al valore che dà sant'Ignazio alla creazione nei suoi *Esercizi spirituali*, collocandola come principio e fondamento del percorso interiore che l'esercitante deve fare per dare alla sua vita un giusto indirizzo, glorificare Dio e salvare così la sua anima.<sup>6</sup>

San Bonaventura enuncia un principio basilare della teologia cristiana e in particolare della teologia francescana quando afferma che «la somma potenza del Creatore, la sua sapienza e la sua bontà risplendono nelle cose create».<sup>7</sup> In altre parole, colui che è rettamente illuminato dalla luce divina, potrà vedere rifulgere la presenza di Dio nella creazione.<sup>8</sup> Ciò fu vissuto in modo spontaneo da san Francesco, che vedeva Dio in tutto il creato. Ma questo atteggiamento, ricordiamolo, è quello di Gesù di fronte ai gigli del campo, agli uccelli del cielo, i quali danno all'uomo la grande lezione della continua provvidenza divina in tutta la creazione, che manifesta la presenza di Dio in tutto ciò che egli ha creato (cf. Mt 6,25-34). Nella visione bonaventuriana il mondo è «come uno specchio» (*speculum*), che non solo permette di contemplare Dio, ma di pervenire a Dio (*transire ad Deum*), che è il sommo Creatore (*summus Opifex*).<sup>9</sup>

Questa operazione è sapienziale perché propria di colui che è un amante della sapienza (*amatores sapientiae*). In questo senso la teologia di Bonaventura richiama la teologia attuale a diventare sapienziale, ossia capace di riproporre nella cultura contemporanea il passaggio dal creato al Creatore. Sappiamo bene che la modernità ha operato un cambiamento nel modo di considerare il mondo, non più come creato ma come natura a sé stante, vale a dire, senza riferimento ultimo al Creatore. Così, se da una parte, è vero che le scienze hanno potuto trovare le diverse leggi fisiche che reggono il mondo, sviscerandolo nelle sue componenti materiali e quantitative; dall'altra parte, è altrettanto vero che si è persa la *visio aeternitatis* della realtà fisica, quel legame fondante che mette in relazione ogni essere creato con il suo Creatore. Si è smarrita così la visione sapienziale che la teologia di Bonaventura e quella

<sup>6</sup> SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 23.

<sup>7</sup> *Itinerarium*, I, 10.

<sup>8</sup> T. SZABÓ, *De Sanctissima Trinitate in creaturis refulgente: doctrina Sancti Bonaventurae*, Herder, Romae 1955.

<sup>9</sup> *Itinerarium*, I, 9.

francescana ripropongono continuamente. La scienza può contemplare, come ricorda anche l'*Itinerarium*, le cose in se stesse (*in se ipsis considerans*), considerando in esse il peso, il numero e la misura che ci offrono, cioè «il loro modo di essere, la loro bellezza, il loro ordine nonché la loro sostanza, la loro potenza, la loro operazione».<sup>10</sup> La conoscenza umana può anche considerare il mondo in modo *ratiocinabiliter*, che è più proprio della filosofia. Ma la scienza e la filosofia devono essere integrate con la visione della fede (*aspectus fidelis*). Se questo riferimento manca, viene a mancare anche quella relazione con l'origine ultima che ci rivela che «il mondo ha avuto origine dal Verbo della vita» (Eb 11,3), con i tre grandi tempi dell'universo: quello della natura, della legge e della grazia.<sup>11</sup>

È questa perdita della relazione con la fede, questa chiusura della ragione, quel che è messo in evidenza dall'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II e da numerose opere di Josef Ratzinger. La relazione armoniosa che presenta Bonaventura tra ragione e fede – e con lui altri santi dottori, in primo luogo san Tommaso d'Aquino – fu spezzata da «sistemi che assunsero la posizione di una conoscenza razionale separata dalla fede o alternativa ad essa».<sup>12</sup> San Bonaventura invita la teologia contemporanea a non avere paura di apportare alla cultura di oggi ciò che è specifico della teologia, l'*aspectus fidelis*.

La teologia della creazione rende un servizio non solo, come hanno messo in evidenza alcuni autori,<sup>13</sup> alla nascita della scienza stessa, ma alla cultura come tale, perché capace di offrire una visione integrale del mondo non ridotto meramente ad aspetti tecnico-funzionali, ma considerato nell'azione meravigliosa di un Dio che non è solo Creatore ma provvidente, che crea per amore e che fa rifulgere nel creato la propria bellezza e bontà.

## 1.2. *Imago. L'antropologia teologica*

Il secondo gradino delle speculazioni dell'*Itinerarium* ci offre un riassunto originale di ciò che nei tempi relativamente recenti si è chiamato «antropologia teologica». E a sua volta questo gradino ha due livelli, quello

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 12.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 45.

<sup>13</sup> Tra i quali S.L. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

che riguarda la natura dell'uomo e quello che riguarda la grazia come esistenza soprannaturale divina, alla quale Dio chiama l'uomo in Gesù Cristo.

Il concetto fondamentale di questo secondo gradino è l'*imago*: così viene presentato l'uomo, maschio e femmina, nel sesto giorno quale culmine della creazione (Gen 1,26-27). Per continuare l'itinerario verso Dio si deve ora rientrare in se stessi, nella parte del santuario dove sta il candelabro, ossia ove rifugge nella nostra mente l'immagine stessa della Trinità. Si tratta di penetrare nel profondo dell'anima che possiede la luce incommutabile presente in sé, nella quale essa ricorda le verità eterne. L'anima è

l'immagine e somiglianza di Dio a tal punto presente a se stessa e Dio così presente a lei da comprenderlo attualmente in sé e potenzialmente da essere capace di lui (*capax eius est*) ed esserne partecipe.<sup>14</sup>

L'anima ha facoltà, tra cui la prima è l'intelletto (*intellectus*) illuminato della verità del Verbo, e ha capacità di relazione che proviene da quell'*ars aeterna* che è all'origine di ogni possibile conoscenza. L'uomo, in quanto immagine di Dio, ha la capacità di compiere giudizi sulla realtà, perché illuminato da quella luce che non tramonta.

Nell'anima in quanto mente generante, verbo e amore, si riflette la Trinità, dove si ha il Padre che genera, il Verbo che è generato e l'Amore che è spirato, distinguendosi le persone trinitarie non in modo essenziale né accidentale ma in modo personale.<sup>15</sup>

Ma al di là del livello naturale dell'anima dell'uomo con le sue potenze, dove si riflette la struttura trinitaria, si trova il livello della grazia, che con il corredo delle tre virtù teologali purifica, illumina e perfeziona l'essere dell'uomo.<sup>16</sup> In questo livello san Bonaventura reintroduce la relazione dell'anima con Cristo, il Verbo increato che rende capaci dell'uso spirituale dei sensi, per poter arrivare all'amore estatico (*ecstaticus amor*). Così la sposa può vedere, sentire, odorare, gustare e abbracciare il suo sposo e giubilare in lui.<sup>17</sup> Qui conta più l'esperienza dell'affetto (*experientia affectualis*) che la speculazione razionale (*consideratio rationalis*). In questo modo l'anima si può dilatare nell'esperienza interiore di Cristo attraverso

<sup>14</sup> *Itinerarium*, III, 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, III, 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, IV, 3.

<sup>17</sup> *Ibid.*, IV, 3.

la devozione, l'ammirazione, il giubilo, l'esultanza. Lo spirito diventa così *gerarchico*, parola tipicamente bonaventuriana che esprime la condizione dell'uomo che può alzarsi verso Dio e che ha tutte le sue potenze indirizzate in modo adeguato, in un modo tale che porta, attraverso la gerarchia angelica, all'esperienza interna di Dio.

Si arriva così all'essere abitati dalla sapienza divina e l'anima diventa tempio di Dio, figlia di Dio, sposa e amica, membro del corpo di Cristo, sorella e coerede della vita eterna.<sup>18</sup> Un tale tempio ha le sue fondamenta nella fede, si eleva per mezzo della speranza e si consacra alla santità come frutto della carità di Cristo, della quale l'anima partecipa e lo mette in grado di penetrare i segreti divini.

### 1.3. *La teologia. Sapienza del mistero di Dio*

Il terzo grande gradino dell'*Itinerarium* è quello che ci conduce direttamente a Dio non più con la mediazione del *vestigium* o dell'*imago*, ma come egli stesso si presenta *supra per lumen*, al di là di noi stessi attraverso la luce divina che viene da Dio stesso.<sup>19</sup> Così si entra nel tempio di Dio, ma non rimanendo fuori nell'atrio com'è il caso del mondo sensibile, e neanche restando nel tabernacolo, ma entrando nel Santo dei Santi, dove si trovano i due cherubini sul propiziatorio, che simboleggiano la conoscenza/esperienza divina nella sua essenza e nelle persone trinitarie.

Il primo livello di questo terzo gradino che riguarda Dio stesso è la contemplazione di Dio in quanto Essere Supremo. Questo Essere Supremo è così certo in se stesso che non si può pensare che non sia, perché mette in fuga il non essere. Infatti, ciò che noi prima pensiamo è l'essere, perché tutto ciò che pensiamo lo facciamo per mezzo dell'essere. E questo essere è necessariamente atto puro, identificato con l'essere divino. San Bonaventura parla qui di una specie di evidenza o di connaturalità della nostra mente con l'essere che fonda ogni conoscenza e che non può essere se non l'essere divino. Non si tratta di una deduzione, ma di una realtà che si presenta così in modo tale che non si può non pensarla così. «Qui viene ribadito che all'origine del reale non ci sono due principi, uno positivo e uno negativo,

<sup>18</sup> *Ibid.*, IV, 8.

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, 1.

ma un solo principio positivo, incompatibile con il negativo». <sup>20</sup> È un'affermazione implicita della grande proclamazione fatta al Concilio Lateranense IV nella *Definitio contra Albigenses et Catharos* laddove si afferma l'esistenza di un unico Primo Principio che è all'origine di tutto, Primo Principio che è il vero Dio, di sostanza assolutamente semplice ma esistente in tre persone divine. <sup>21</sup> Così come l'occhio umano non vede la luce in se stessa ma nei corpi illuminati, così la nostra mente non vede direttamente quella Luce nella quale vede tutto. Anzi gli sembra di non vedere quando contempla lo splendore dell'essere sommo. <sup>22</sup> Questo essere è senza principio e senza fine, semplicissimo, sommamente attuale, perfettissimo, e sommamente uno; è assolutamente primo, eterno. San Bonaventura giunge a dire che un tale essere «è impossibile pensarlo non esistente o che non sia uno». <sup>23</sup> Inoltre, è anche presentissimo, massimo nella potenza, attualissimo, immenso, inesauribile varietà, principio universale di tutte le cose, causa perfettissima di tutte le essenze, potenza sommamente infinita, molteplice nell'efficacia e in più l'ultimo in quanto consumatore di tutte le cose, perfettamente beato e buono, causa di tutte le cose che sono fuori di lui.

Ma questo primo livello del terzo gradino non è l'ultimo, perché ancora non si è giunti a quell'essenza che è trina nelle persone. Infatti, Dio è sommamente buono e la bontà è che «per la perfetta comunicabilità del sommo bene è necessaria la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», <sup>24</sup> dove, oltre alla somma comunicabilità, si dà la perfetta consustanzialità, la somma configurabilità, coeguaglianza, coeternità, intimità, circuminsezione. In lei si dà «l'unità di essenza, di forma, di dignità, di eternità, di esistenza e di immensità» <sup>25</sup> con «le proprietà personali, la pluralità delle persone, l'emanazione dell'origine, l'ordine non di tempo ma di origine, e l'emissione che non comporta mutazione ma sola gratuita ispirazione». <sup>26</sup> La

<sup>20</sup> SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, 549, nota 5.

<sup>21</sup> H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg - Basel - Rome - Vienna 1997, 800.

<sup>22</sup> «Assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre, non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem videtur sibi nihil videret»: *Itinerarium*, V, 4.

<sup>23</sup> *Ibid.*, V, 6.

<sup>24</sup> *Ibid.*, VI, 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, 3.

<sup>26</sup> *Ivi.*

contemplazione della Trinità ci stupisce, ma più ancora la contemplazione dell'incarnazione: il Primo Principio che si unisce all'ultimo, Dio che si congiunge all'uomo, l'eterno al temporale, il semplicissimo al composto, l'attualissimo all'essere che sommamente patì e morì, il perfettissimo al povero e minimo. In Cristo si realizza l'unione personale con la trinità delle sostanze e la dualità delle nature, il perfetto consenso con la pluralità delle volontà.<sup>27</sup> In Cristo la nostra contemplazione raggiunge la pienezza e la pace attraverso l'estasi (*mentis excessus*) per arrivare alla perfetta unione, elevazione con Dio e alla massima illuminazione.

Questo terzo gradino dell'*Itinerarium* riporta la teologia alla sua origine, a essere ciò che deve essere la contemplazione di Dio, la vera scienza di Dio e su Dio. Queste considerazioni saranno sempre attuali e mai perderanno forza perché la teologia non si può separare dal suo oggetto senza perdere se stessa. È vero che la teologia non potrà poi mancare di un fruttuoso dialogo con la cultura e con il mondo. Dovrà confrontarsi con le realtà anche di tipo sociale ed economico, in cui vive la Chiesa nella storia, ma non potrà mai diventare una scienza umana come le altre o una semplice mediatrice di dialogo tra le scienze. Il suo livello è un altro e, se lo perde, perderà il suo essere sale e luce del mondo.

## **2. Attualità della teologia bonaventuriana a partire dallo spirito dell'*Itinerarium***

### *2.1. La teologia come itinerarium cristologico*

Oltre i contenuti bonaventuriani presenti nell'*Itinerarium*, incontriamo nel metodo di questo capolavoro teologico un'indicazione preziosa per la teologia di ogni tempo, valida dunque anche per noi e segnalata proprio nel titolo, che ci indica la teologia come un percorso verso Dio, un cammino, un itinerario. La teologia deve affrontare i temi che riguardano Dio e la sua rivelazione, temi, cioè, che rimangono sempre vivi. Ma allo stesso tempo la teologia, come conoscenza sapienziale, è anche cammino del singolo uomo verso Dio, ed è inserita in un preciso contesto personale, ecclesiale e culturale, che essa deve sapere integrare con ciò che è immutabile.

<sup>27</sup> *Ibid.*, VI, 6.

In sei capitoli dell'*Itinerarium* san Bonaventura presenta i tre gradini, ognuno con due livelli, dell'ascesa della mente verso Dio. Alla fine, nell'ultimo capitolo, egli presenta una sintesi del percorso realizzato. Il santo dottore descrive questi gradini come quelli che salgono verso il trono di Salomone, oppure come le sei ali del cherubino o i sei giorni della creazione. La meta finale di questo percorso è la pace della contemplazione. L'uomo trova la pace in Dio e in se stesso. La trova, inoltre, anche nella creazione. In questo grado superiore, l'uomo è illuminato dalla sapienza divina. La sua mente è pacifica e allo stesso tempo piena di attività serena, che non è una febbrile azione, ma una contemplazione piena di luce. La parte suprema dell'anima, la *mens*, cointuisce Dio «fuori di sé, per mezzo dei vestigi e nei vestigi, dentro di sé per mezzo dell'immagine e nell'immagine, sopra di sé per mezzo del riflesso della luce divina, che risplende sopra di noi e nella stessa luce, per quanto è accessibile alla nostra condizione di viatori e alla capacità della nostra mente». <sup>28</sup> E finalmente si arriva a Cristo, che è via e porta, scala e veicolo, il propiziatorio posto sopra l'arca di Dio, il sacramento nascosto nei secoli.

L'*itinerarium* della mente, e della teologia, deve condurre a Cristo, vero Dio e vero uomo, e lo trova sospeso sulla croce, luogo della redenzione e del massimo amore. La teologia non può dimenticarsi di Cristo, non può perdersi in astrazioni che, seppur necessarie, possono allontanarla dalla radice e dal fine supremo di ogni teologia. Una teologia che non porti a Cristo o ci separi da lui non può essere vera teologia. La misura di ogni vera teologia è la figura di Cristo.

La meta finale di questa via verso Dio è simile a quella sperimentata da Francesco, è il rapimento dell'estasi, che diventa così modello di vita contemplativa. La teologia meramente razionale deve lasciare il passo a una teologia sperimentale. La conoscenza come sforzo della ragione di arrivare a una comprensione di Dio deve finire in un'illuminazione estatica che è un dono, più che il risultato di un percorso umano. Là, infine, le facoltà umane sono sospese, si abbandonano «tutte le operazioni dell'intelletto», <sup>29</sup> e «l'apice dell'affetto (*apex affectus*) è trasportato e trasformato in Dio». <sup>30</sup> Notiamo qui forti influssi dionisiani nella teologia bonaventuriana, ben evi-

<sup>28</sup> *Ibid.*, VII, 1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, VII, 3.

<sup>30</sup> *Ivi.*

denziati da Josef Ratzinger nella sua monografia sulla teologia della storia di san Bonaventura.<sup>31</sup>

## 2.2. *La teologia «affettiva»*

San Bonaventura è stato senza dubbio un grande teologo. La Chiesa lo riconosce come «dottore». La sua teologia ha avuto inizio con un grande lavoro, che possiamo chiamare scientifico, come maestro nell'università di Parigi, la più rinomata dell'epoca. La tendenza mistica era stata senza dubbio presente sempre in lui, ma l'elezione a Ministro generale, con l'esperienza avuta a La Verna dove scrive l'*Itinerarium* e dove cerca di capire meglio il fondatore san Francesco, determina una teologia che, senza perdere rigore, assume sempre di più connotati spirituali dove l'esperienza affettiva di Dio gioca un ruolo decisivo.

Egli riconosce necessaria un'esperienza spirituale importante per poter fare un'adeguata teologia. L'uomo che vuole elevarsi verso Dio si deve esercitare nella preghiera.<sup>32</sup> Senza preghiera non si potrà fare teologia. È specialmente nota l'esortazione all'inizio dell'*Itinerarium*. L'invito al lettore è di mantenere un atteggiamento orante:

Non creda (il lettore) che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, la considerazione senza l'esultanza, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata.<sup>33</sup>

La teologia sarà più autentica quando saprà incorporare alcune delle qualità o virtù che qui enumera il Santo Dottore: l'unzione, la devozione, l'ammirazione, l'esultanza, la pietà, la carità, l'umiltà, la fiducia nella grazia divina e nella sapienza divinamente ispirata. Alcuni potranno dire che questi atteggiamenti non valgono per una teologia che si vuole chiamare scientifica e che vuole essere alla pari con le altre discipline universitarie. Ma san Bonaventura, che ha conosciuto anche l'esperienza accademica di

<sup>31</sup> J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Porziuncola, Assisi 2008, 129-132.

<sup>32</sup> «Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem et hoc per orationem»: *Itinerarium*, I, 8.

<sup>33</sup> *Itinerarium*, Prologo, 4.



alto livello, crede che si possa costruire una teologia *cordiale* senza rinnegare la possibilità di una teologia rigorosa, rispettosa del proprio metodo per la ricerca accurata della verità che gli è propria, che voglia anche accettare come parte integrante della propria metodologia l'esperienza spirituale. La teologia non può dimenticare che parte dalla fede e la fede richiede un'esperienza. Non parte da una specie di *tabula rasa*, che poi dovrà essere riempita di successive conoscenze attraverso una metodologia validata. La teologia, come lo stesso san Bonaventura ricorda, parte dalla fede per proseguire poi con la ragione e finire nella contemplazione.<sup>34</sup> La teologia guadagna se sa incorporare nel proprio metodo l'*affectus fidei*.

Si resta meravigliati notando come san Bonaventura – in questa ascesa verso Dio non solo teologica, ma anche e forse principalmente spirituale – parli di atteggiamenti che lasciano nell'anima quella pace che vuole raggiungere all'inizio della sua impresa e del suo cammino. Una teologia deve avere, pertanto, unzione, devozione e pietà. La considerazione di Dio non può essere fatta nello stesso modo in cui si conosce un qualsiasi oggetto materiale. Gabriel Marcel giustamente distingueva tra mistero e problema.<sup>35</sup> La conoscenza di un essere personale si realizza sempre nel mistero. Molto di più la conoscenza di Dio, la cui luce ci trascende ed è per noi irraggiungibile. La teologia deve essere fatta nell'ascolto della Parola al modo dei discepoli di Emmaus che cambiarono i cuori scettici in cuori ardenti sotto l'influsso della parola del Signore risorto (Lc 24,32). La teologia orientale ha conservato questa caratteristica di *cordialità*, ossia di voler far entrare nella teologia anche l'unzione, la devozione, l'esultanza.

Loggetto proprio della teologia è Dio stesso in quanto si rivela ed è accessibile a noi attraverso la ragione. Ma la rivelazione divina non va soltanto indirizzata all'intelligenza, ma alla totalità della persona. Quando si entra in relazione con colui che è il Creatore e dà il senso profondo alla vita degli uomini, si resta ammirati dell'Essere Sommo e della sua bontà misericordiosa. Già gli antichi greci riconoscevano che l'inizio della filosofia era l'ammirazione (*thaumazein*).<sup>36</sup> L'avvicinarsi al mistero di Dio non

<sup>34</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Christus unus omnium Magister*, n. 15: «Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis ut perveniatur ad suavitatem contemplationis».

<sup>35</sup> G. MARCEL, *Giornale di metafisica*, Abete, Roma 1966, 320-321.

<sup>36</sup> E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma - Bari 2010<sup>3</sup>, V.

richiede soltanto una perspicacia intellettuale, ma anche un cuore puro che lo cerchi con umiltà e riconoscenza. «Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili» (1Pt 5,5). Egli non rigetta «un cuore contrito e umiliato» (Sal 51,19). L'umiltà è necessaria per stabilire il giusto rapporto con Dio; essa ci permette di valorizzare la grazia come dono divino immeritato e gratuito che ci schiude il mondo di Dio e ci apre a partecipare della sua sapienza.

Alla fine dell'*Itinerarium* san Bonaventura riconosce che, per raggiungere la meta finale nel percorso proposto verso la pace sapienziale, nulla può la natura e poco la scienza, poco l'indagine (*inquisitio*) e molto la gioia interiore (*interna laetitia*), poco le parole e gli scritti, e tutto il dono di Dio, che è lo Spirito Santo: poco o niente la creatura e tutto l'essenza creatrice, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.<sup>37</sup> Il dono sempre ci precede e questo vale anche la teologia.

### 2.3. *La teologia della croce: teologia del povero*

L'*Itinerarium* finisce con un richiamo a Cristo crocifisso, quello che incontra Francesco quando riceve le stigmate. L'ultimo paragrafo dell'opera termina con un riferimento al fuoco divino: Dio non più come luce, fonte delle illuminazioni che fanno salire verso Dio, ma come fuoco (*ignis*). Un fuoco che «tutto infiamma e trasporta» (*inflammans et transferens*). Non un fuoco che uccide, ma dà la vita più piena, la vita dell'amore. E questo fuoco è Dio stesso («Questo fuoco è Dio»<sup>38</sup>). Arrivati alla cima della contemplazione ci si trova in uno stato di forti unzioni (*excessivae unctioes*) e ardentissimi affetti (*ardentissimae affectiones*). Si tratta già non più una mera conoscenza nozionale, ma di uno stato emotivo di tutta la persona incendiata dall'amore di Dio.

Ma la nota importante è che questo fuoco è acceso da Cristo «nel fervore della sua ardentissima passione».<sup>39</sup> È il fuoco dell'amore di Cristo, manifestato nel suo dare la vita per la salvezza degli uomini, che permette all'*homo viator* che vuole intraprendere il cammino verso Dio di fare anche lui una pasqua, un passaggio, che implica una specie di morte, simile a quella di Cristo. Questo morire gli permetterà di vedere Dio. È un entrare

<sup>37</sup> Cf. *Itinerarium*, VII, 5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, VII, 6: «Qui quidem ignis Deus est».

<sup>39</sup> *Ivi.*

nella *caligo* luminosa. È un tacere degli affanni (*solleccitudines*), delle passioni e delle rappresentazioni sensibili (*phantasmata*) per passare con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre.

La teologia di Bonaventura è una teologia della croce, ma non al modo di Lutero, ma al modo francescano. Egli ha in mente la figura di Francesco, che descrive nella *Legenda Maior* come un uomo nel quale era cresciuto «con fiaccole di fuoco e di fiamme l'insuperabile amore del buon Gesù». <sup>40</sup> La teologia della croce in san Bonaventura è strettamente collegata alla carità che Cristo vive e manifesta nella croce. Con questa carità si identifica Francesco, che «spinto in alto verso Dio dall'ardore serafico dei suoi desideri e trasformato dalla dolcezza della compassione in colui che per eccesso di carità venne crocifisso» <sup>41</sup> fa l'esperienza del serafino alato. La visione lascia nell'animo di Francesco un «ammirevole ardore» e impresse nella sua carne i segni dei chiodi e della lancia che lasciò nella sua carne il «sacramento del Signore» (*Domini sacramentum*). <sup>42</sup> L'amore di Cristo, commenta san Bonaventura, trasformò nella stessa immagine l'amante. Fu il dito del Dio vivente che diede questo dono a Francesco. Bonaventura vede in lui l'uomo angelico (*vir angelicus*), simbolo dell'uomo contemplativo, al quale è stato dato l'estatico amore della passione. Francesco, come l'angelo che sale dall'Oriente del libro dell'Apocalisse, segnato «con il sigillo del Dio vivente» (Ap 7,2), è il modello di questo vero teologo che sale verso il Signore a riesce a ricevere l'ardore della passione di Cristo.

La croce di Cristo, infatti, a te proposta all'inizio della tua conversione, da te subito assunta e da allora portata durante tutta la vita sulle spalle in lodevolissima condotta senza un attimo di riposo, indicata dagli altri come esempio, mostra con chiarezza e certezza che tu hai raggiunto l'apice della perfezione evangelica. <sup>43</sup>

Anzi, questo segno della croce infisso nella sua carne è la dimostrazione della sapienza cristiana (*demonstratio christianae sapientiae*). <sup>44</sup> La teologia della croce non è una mera *scientia*, ma una *sapientia*, e il passaggio

<sup>40</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda Major* (LegM), XIII, 2.

<sup>41</sup> *Ibid.*, VII, 3.

<sup>42</sup> *Ibid.*, XIII, 4.

<sup>43</sup> *Ibid.*, XIII, 10.

<sup>44</sup> *Ivi.*

dalla scienza alla sapienza lo dà la santità.<sup>45</sup> Senza la santità non c'è sapienza. L'immediata disposizione alla sapienza è la santità.<sup>46</sup>

La teologia bonaventuriana ripropone al teologo di oggi questo passaggio; passaggio che si è dato nei secoli con grandi figure di santi dottori. Eppure, dopo la grande frammentazione del sapere, operatasi lentamente nei secoli, forse è più difficile per il teologo oggi realizzare la sintesi tra scienza e sapienza attraverso la santità. Giustamente si può parlare, come fa François-Marie Léthel, della «teologia dei santi»,<sup>47</sup> ma si deve anche parlare della santità dei teologi come di una condizione basilare per una teologia sapienziale cristiana.

La croce è anche in stretta relazione con una virtù francescana, cara a san Bonaventura: la povertà. Francesco porta come parte integrante e principale del suo messaggio rinnovatore il tema della povertà evangelica al centro della vita cristiana. La *Legenda Major* presenta nel *Prologo* Francesco come la manifestazione della grazia di Cristo, parafrasando un famoso testo della lettera a Tito:

È apparsa infatti la grazia di Dio, che porta salvezza a tutti gli uomini e ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere in questo mondo con sobrietà, con giustizia e con pietà, nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo (Tt 2,11-13).

E Bonaventura ritocca questo testo: «La grazia del nostro Salvatore si è manifestata (*apparuit*) in questi ultimi tempi nel suo servo Francesco».<sup>48</sup> Egli abbandonò tutto in spirito di povertà e diventò *amicus paupertatis*,<sup>49</sup> volendo sposarla con eterno amore.<sup>50</sup> Egli è il Poverello per amore di Cristo e vive come lui e gli apostoli una vita di povertà per amore del Vangelo.

Gesù muore povero sulla croce. Povertà e croce s'intrecciano nella teologia di san Bonaventura. Egli dovette intervenire nel 1270 contro la posizione assunta da Gerardo di Abbeville nel sermone *Postquam consum-*

<sup>45</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, 19, 3.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 2, 6.

<sup>47</sup> F.-M. LÉTHEL, *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éd. du Carmel, Venasque 1989.

<sup>48</sup> LegM, Prologo, 1.

<sup>49</sup> LegM, III, 1.

<sup>50</sup> *Ibid.* VII, 1: «Caritate sic studuit desponsare perpetua».

*manti sunt* (1269) con la sua opera *Apologia pauperum*. Gerardo voleva mostrare che la povertà dei sacerdoti diocesani è più perfetta di quella dei mendicanti. San Bonaventura difese il valore evangelico della povertà che implicava *nudum Christum nudus sequere*, secondo la formula di san Girolamo.<sup>51</sup> Con tutta la spiritualità francescana, san Bonaventura voleva rivalorizzare il valore della povertà come parte della *sequela Christi* e del rinnovamento della Chiesa. Quando il grande esperto in san Bonaventura, Jacques Guy Bougerol, volle sintetizzare la teologia del Dottore Serafico la chiamò «la teologia del povero».<sup>52</sup> Lo stesso Bonaventura dopo il *Prologo* dell'*Itinerarium* dà come titolo all'*incipit* del suo capolavoro *Speculatio pauperis in deserto*.

Credo che «la teologia del povero» sia oggi necessaria e attuale. Una teologia povera perché spoglia di pretese umane, con la sola intenzione di poter contribuire con la riflessione e l'affetto alla migliore comprensione e esperienza dell'amore del Padre.

### 3. San Bonaventura, esponente della vera sapienza cristiana

La teologia di Bonaventura è molto ricca e possiede tante dimensioni. Possiamo comunque dire, in sintesi, che essa è una teologia sapienziale. Egli vuole far sì che coloro che si mettono all'ascolto della Parola e sulla sequela del Cristo, ma anche coloro che cercano di decifrare il messaggio della rivelazione, diventino veri sapienti. Una teologia che non sia sapienziale non potrà essere autentica teologia.

La teologia cristiana che è sapienza cristiana deve percorrere anch'essa un *itinerarium*. È quello del povero nel deserto, quello dell'illuminazione divina che non toglie il valore della ragione, ma sa che la fede completa l'itinerario dell'uomo verso Dio. È l'itinerario dell'ascolto sereno e semplice della Parola, dell'apertura alla vera spiritualità, dell'impegno per l'acquisizione di una scienza che sappia integrare la santità.

La teologia però, come sapienza cristiana, pur nel doveroso dialogo con il mondo, sarà sempre un segno di contraddizione. La teologia cristiana non potrà ignorare la «parola della croce» (1Cor 1,18), che è «stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è

<sup>51</sup> J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, BAC, Madrid 1984, 310-311.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 317-322.

potenza di Dio» (1Cor 1,18). La sapienza mondana non sa riconoscere Dio né lo scandalo della croce. Perciò san Paolo continuava a predicare:

Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini (1Cor 23-25).

Questa teologia sapienziale non è necessariamente una teologia che deve essere fatta per persone che abbiano doni mistici straordinari, anche se possono darsi tali casi. È una teologia che sappia mettere al servizio della comprensione del mistero di Dio tutta la persona dell'uomo, che, pur essendo conscio della propria limitazione e povertà, desideri penetrare anche con l'aiuto dell'*affectus* il mistero insondabile della Trinità e del Dio crocifisso. In questo senso il teologo deve essere necessariamente un uomo contemplativo del mistero. Prima di poterlo capire con la mente, deve cercare di ruminarlo con il cuore.

La *Gaudium et Spes* ricordava il pericolo per il mondo di non poter contare su uomini che non posseggono la sapienza.<sup>53</sup> Ciò deve riguardare anche i teologi.<sup>54</sup> A questi teologi ci azzardiamo di raccomandare che si lascino guidare non solo dallo studio della dottrina teoretica, dall'intelletto, dallo studio della lettera, dal maestro, dall'uomo, dalla chiarezza, dalla luce, ma anche dalla grazia, dal desiderio, dal gemito, dallo sposo, da Dio, dal fuoco che tutto infiamma e che trasporta in Dio.<sup>55</sup> È questo il Vangelo dell'amore che il mondo di oggi attende e che la teologia sapienziale, guidata da maestri come san Bonaventura, potrà offrire alla Chiesa e agli uomini.

<sup>53</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (29 giugno 1966), 15.

<sup>54</sup> Cf. P.-A. BARRAJÓN MUÑOZ, *La sabiduría cristiana según de San Buenaventura. Un estudio de las «Collationes in Hexaëmeron»*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1998, 368-369.

<sup>55</sup> Cf. *Itinerarium*, VII, 6.

# TEOLOGIA E POLITICA. LA POLITICA DI DON BOSCO: LA REALIZZAZIONE DEI GIOVANI

BRUNO BORDIGNON

PATH 16 (2017) 307-322

Il messaggio cristiano libera l'uomo dall'idolatria: il cristiano non può attribuire assolutezza e perfezione a nessuna cosa umana. È, dunque, per decreto religioso che lo stato non è tutto, non è l'Assoluto [...] Dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. E il punto di maggior rilievo è che Cesare non è il Signore. Il cristiano è anti-idolatrato: lo stato non è assoluto, non è sacro. E non è sacra nemmeno la natura. In breve: desacralizzato il potere politico, disincantata la natura.<sup>1</sup>

Questa presentazione di Dario Antiseri ci introduce ad approfondire al riguardo la visione di don Bosco nella sua attività educativa. In ultima analisi ci porta a risalire alla nostra coscienza, poiché siamo relazione con Dio in quanto persone, e a superare quanto succede oggi, che la morale viene votata a maggioranza.

## 1. Le «radici della modernità di don Bosco»

Le radici della modernità di don Bosco sono collocate da Pietro Scoppola nella sorgente della sua religiosità, «in una zona più profonda e

<sup>1</sup> D. ANTISERI, *L'invenzione cristiana della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017, 44. 47.

stabile oltre le categorie usate storicamente; e si rifà alla Bibbia, ai Padri e alla grande tradizione del pensiero cristiano».<sup>2</sup>

Una presentazione aperta e completa della sua visione don Bosco la espone nel primo capitolo generale del settembre 1877. Anzitutto il germe si trova nei Vangeli:

Scopo nostro si è di far conoscere che si può dare a Cesare quel che è di Cesare, senza compromettere mai nessuno; e questo non ci distoglie niente affatto dal dare sempre a Dio quello che è di Dio. Ai nostri tempi si dice questo essere un problema e io se si vuole soggiungerò che è forse il più grande dei problemi; ma fu già sciolto dal nostro Divin Salvatore Gesù Cristo.<sup>3</sup>

Don Bosco fonda la sua azione su quanto ha detto e fatto Gesù. Tuttavia, non nasconde che ai suoi tempi «è forse il più grande dei problemi». E così spiega:

Nella pratica avvengono grandi difficoltà: è vero; si cerchi adunque di sciogliere le difficoltà non solo lasciando il principio ma con ragioni, e prove e dimostrazioni dipendenti dal principio le quali non siano che spiegazioni di esso. Mio gran pensiero è questo: «Studiare il modo pratico di dare a Cesare quello che è di Cesare nello stesso tempo che si dà a Dio quello che è di Dio». Ma, si dice, Garibaldi è il più gran scellerato, il governo lo sostiene, dunque il governo... - L'unica risposta da darsi non è altro se non che dunque il governo è cattivo. E con ciò? Il Signore ci comanda di obbedire e di rispettare i superiori «etiam discolis». Finché non comandano cose direttamente cattive, noi le dobbiamo fare - se diranno di pagare, e noi pagheremo. Di più non solo porteremo rispetto a Cesare finché non comandi cose direttamente cattive; ma anche in questo caso, lo rispetteremo. Non si farà quella cosa che è cattiva; ma si continua a prestare ossequio all'autorità di Cesare.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> P. SCOPPOLA, *Don Bosco e la modernità*, in M. MIDALI (ed.), *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco (Università Pontificia Salesiana - Roma, 16-20 gennaio 1989)*, LAS, Roma 1990, 538.

<sup>3</sup> *Conferenza Ventiquattresima - Giovedì 4 ottobre alle 5 pomeridiane*, in J.-G. GONZÁLEZ MIGUEL (ed.), *I quattro Primi Capitoli Generali della Pia Società Salesiana presieduti da don Bosco. Edizione critica dei Verbali e delle Deliberazioni dei quattro Capitoli. Trascrizione dei più importanti documenti capitolari. Compendio dei temi e delle proposte presentate ai Capitoli. Introduzione, ambientazione storica e note del curatore del volume*, Editorial CCS, Madrid 2016, 176-177 (Archivio Salesiano Centrale [ASC] 5780115 *Verbali - Quaderno - 3*).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 177.



La dipendente esclusiva: «Senza compromettere mai nessuno», fa comprendere come don Bosco si mantiene lontano da ogni scelta partitica. Infatti egli nel medesimo capitolo generale aveva affermato precedentemente, il 7 settembre, nella quarta conferenza:

Generalmente poi l'associazione nostra [Cooperatori Salesiani] è beneviva a tutti perché in nessun modo entra in politica né per una parte, né per un'altra.<sup>5</sup>

Il testo delle *Costituzioni*, pubblicato nell'edizione critica di Francesco Motto, è il seguente:

Ma è principio adottato e che sarà inalterabilmente praticato che tutti i membri di questa società si terranno estranei ad ogni cosa che riguardi la politica. Onde né colla voce, né cogli scritti, o con libri, o colla stampa non prenderanno mai parte a questioni che anche solo indirettamente possano comprometterli in fatto di politica.<sup>6</sup>

Mi sembra che non vi sia stata da Roma una comprensione della posizione di don Bosco. Il testo delle *Costituzioni*, che ho riportato, fa riferimento a «questioni che anche solo indirettamente possano comprometterli in fatto di politica», cioè con un movimento o un partito, poiché, mutando il partito al governo, ci si può trovare contro il nuovo governo. Infatti, don Bosco vuole far presente che egli compie un'attività che costruisce la convivenza civile e che ogni governo deve appoggiare, se intende effettivamente conseguire il bene dei cittadini. D'altra parte, don Bosco rispetta ogni autorità, non solo, ma contribuisce positivamente alla realizzazione dei progetti positivi di essa, nell'ambito della sua [di don Bosco] attività educativa.

Per esplicitare quanto don Bosco afferma è da chiarire che le leggi e i governi non fanno né la morale né i valori, i quali sono, però, le fondamenta della convivenza civile; e questo vale per la vita di ogni persona umana, compresi i governanti, che dovrebbero essere più educati e moralizzati rispetto agli altri. Governi e leggi devono difendere la morale e permettere

<sup>5</sup> *Quarta conferenza - 7 settembre 1977 alle ore 4 pomeridiane*, in GONZÁLEZ MIGUEL (ed.), *I quattro Primi Capitoli Generali*, 175 (ASC D5780113 *Verbali - Quaderno - 1*).

<sup>6</sup> Cap. 3. *Scopo di questa società*, articolo 7. Si tratta della «Redazione in lingua, che ricevette il *decretum laudis*. Stesura di copista non identificato, redazioni definitiva di D. Bosco (1864)» (p. 46); cf. G. BOSCO, *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales [1858] - 1875*, a cura di F. MOTTO, LAS, Roma 1982, 80.

ai cittadini di realizzarsi secondo un personale progetto di vita. Don Bosco non esplicita questo, ma, quando siamo giunti ai nostri tempi a votare la morale per maggioranza, evidentemente ci accorgiamo quali possono essere i disastri della cosiddetta democrazia.

Don Bosco in concreto vede la «moralizzazione» dei giovani nella missione di Gesù e sostiene che «questo può solamente fare la sua santa religione».<sup>7</sup> Don Bosco percepisce nel suo intimo questo trasporto di amore verso i giovani, un amore che si manifesta attraverso tutti i valori e una vita moralmente fondata e mette in risalto, con il riferimento alla religione, come nessun potere umano è assoluto, non solamente che il potere umano non va in alcun modo divinizzato.

Tuttavia, don Bosco ritiene che questa sua attività per i giovani costruisca la società civile e che tutti i governi dovrebbero appoggiarlo in questo, poiché l'impegno politico è di togliere ogni impedimento alla moralizzazione e realizzazione dei giovani.

A questo riguardo mi sembra che don Bosco avesse chiaro che sarebbe dovuto entrare in questioni che riguardano la politica, ma mai egli avrebbe dovuto «fare politica», cioè entrare in un partito oppure in un movimento, dai quali egli si è sempre sentito estraneo.

Da una parte, don Bosco rievoca la missione di Gesù; dall'altra, fa vedere la missione dell'Oratorio; ma non espone discussioni teoriche; si limita a indicare la linea pratica da lui seguita nella realizzazione della missione dell'Oratorio e che ritiene fondamentale dal punto di vista della fede, dalla quale scaturisce. Come possiamo constatare, egli manifesta una comprensione non comune delle situazioni e una prassi molto illuminata.

Giorgio Rossi vede in don Bosco «un atteggiamento di efficienza realista».<sup>8</sup> Don Bosco aveva approfondito le problematiche, ma non gli bastava;

<sup>7</sup> Che questo fosse una convinzione profonda e a fondamento dell'azione di don Bosco, lo documenta pure l'*Avviso Sacro* da lui fatto stampare alla fine del 1849 dal tipografo Paravia in 1500 copie (*Memorie Biografiche* [MB] III 603-607), del quale trascrivo l'inizio: «La porzione dell'umana società, così egli, su cui sono fondate le speranze del presente e dell'avvenire, la porzione degna dei più attenti riguardi è, senza dubbio, la gioventù. Questa, rettamente educata, vi sarà ordine e moralità, al contrario vizio e disordine. La sola religione è capace di cominciare e compiere la grand'opera di una vera educazione» (MB 605). Vedi ASC A1760103 il testo stampato, e in ASC A1760104 il testo scritto in bella copia prima della stampa.

<sup>8</sup> G. ROSSI, *Don Bosco e la politica*, in CNOS-FAP (ed.), *Don Bosco, i Salesiani, l'Italia in 150 anni di storia*, Sede Nazionale del CNOS-FAP, Roma 2010, 77.

voleva giungere all'azione e solamente quando era riuscito a realizzare positivamente il suo progetto, egli ne valutava la validità e lo migliorava continuamente. «Realista» sia nel significato che conosceva bene le situazioni e le problematiche che ne scaturivano; sia che giungeva sempre all'azione, senza soffermarsi sulle idee o teorie, pur approfondendole. Se ci collochiamo da punto di vista del Vangelo, noi riusciamo a comprendere la posizione di don Bosco, al di là di ogni schieramento cosiddetto liberale o conservatore e pure a coglierne la sua preveggenza.<sup>9</sup>

## 2. La posizione di don Bosco nel 1848

La domanda che ora emerge è la seguente: ma come si è formato don Bosco a questa progettualità operativa?

Ritengo interessante approfondire come affiora in don Bosco la prospettiva operativa prospettata soprattutto con il 1848, che sarebbe potuto essere l'anno maggiormente sfavorevole. Tuttavia, in quel periodo di tempo, egli non solamente ha superato gli ostacoli che gli si potevano contrapporre, ma ha pure portato l'Oratorio di Valdocco a uno sviluppo decisivo con la preparazione dei suoi collaboratori, la progettazione della Congregazione, e a riconoscimenti pubblici nei giornali<sup>10</sup> e persino nel Senato.<sup>11</sup>

La scelta di don Bosco di fronte alla politica ci fa comprendere, tra l'altro, come nel *Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nella regione Valdocco*, redatto nel 1854, egli prescrivesse: «Durante la ricreazione ed ogni altro tempo è proibito il parlare di politica, introdurre giornali di qualsiasi genere».<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Fin dall'inizio (1858) nelle Costituzioni salesiane don Bosco scriveva nell'articolo 2: «Gesù Cristo cominciò fare ed insegnare, così i congregati cominceranno a perfezionare se stessi colla pratica delle interne ed esterne virtù e coll'acquisto della scienza, di poi si adoperanno a beneficio del prossimo» (BOSCO, *Costituzioni della Società*, 72).

<sup>10</sup> Si veda, per esempio, «L'Armonia» del 2 aprile 1849 (*Opere Edite* [OE] XXXVIII [11]-[13]) e «Il Conciliatore Torinese» di sabato 7 aprile (a. 2°, n. 42). L'autore è Lorenzo Gastaldi, che ne era Direttore.

<sup>11</sup> *Atti del Parlamento Subalpino. Sessione del 1850 (IV Legislatura) dal 20 dicembre 1849 al 19 novembre 1850*, Raccolti e corredati di note e di documenti inediti da Galletti Giuseppe e Trompeo Paolo, Discussioni del Senato del Regno, Eredi Botta, Tipografi della Camera dei Deputati, via Teatro D'Angennes, Palazzo Carignano, Torino 1865, 104-105. La proposta della Commissione con «la petizione al Governo per un sussidio» fu approvata.

<sup>12</sup> ASC D4820101, *Regolamento dell'Oratorio: Introduzione e cenni storici* (1854), p. 17 (Cap. 2 *Contegno in ricreazione*, articolo 3).

La prima domanda che mi pongo è la seguente: quali idee politiche aveva don Bosco quando il 20 ottobre 1844 ha lasciato il Convitto ecclesiastico per trasferire al Rifugio della marchesa Barolo il suo «catechismo»?<sup>13</sup> Infatti, se vi è affinità o dipendenza da Antonio Riccardi, come afferma Gioachino Barzagli, dovrebbe emergere soprattutto in questo periodo di tempo, poiché era nel Convitto che ne aveva a disposizione i testi.

Per rispondere alla domanda avanzata ritengo sia necessario analizzare la sua condotta al riguardo nel periodo di tempo immediatamente successivo.

Don Bosco ha rapporti con le autorità comunali di Torino quando, dal maggio 1845, deve abbandonare l'Ospedaletto di Santa Filomena.<sup>14</sup> Ma fondamentale è la lettera al vicario di città Michele Benso di Cavour in data 13 marzo 1846. La ricostruzione dei fatti è di don Bosco nelle *Memorie dell'Oratorio*.<sup>15</sup> L'accusa, già emersa precedentemente, viene così descritta: «Don Bosco co' suoi figli poteva ad ogni momento eccitare una rivoluzione». Sono chiari sia la situazione esplosiva della vita civile di Torino che l'assenza in don Bosco di ogni anche lontana affinità con la politica. E infatti don Bosco spiega:

Tale asserzione, che appoggiava sul ridicolo, trovò di nuovo credenza tra le autorità locali e specialmente presso al Marchese di Cavour, padre dei celebri Camillo e Gustavo, allora vicario della città, che era quanto dire del potere urbano. Egli adunque mi fece chiamare al palazzo municipale e, tenutomi lungo ragionamento sopra le fole che si spacciavano a mio conto, conchiuse con dirmi: «Mio buon prete, prendete il mio consiglio, lasciate in libertà quei mascalzoni. Essi non daranno che dispiaceri a voi ed alle pubbliche autorità. Io sono assicurato che tale radunanze sono pericolose, e perciò io non posso tollerarle».<sup>16</sup>

È documentato che siamo di fronte a interpretazioni di fatti e a supposizioni, che non avranno seguito. Inoltre – siamo nel 1846 – constatiamo come don Bosco realizzi concretamente la sua vocazione. Egli, scrivendo a Michele Benso di Cavour anche per chiedergli udienza, precisava:

<sup>13</sup> Cf. G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, a cura di A. GIRAUDO, LAS, Roma 2011 (MO), 223.

<sup>14</sup> In G. BOSCO, *Epistolario. Volume primo (1835-1863) lett. 1-726*, a cura di F. MOTTO, LAS, Roma 1991 [E(m)] sono riportate due lettere alle autorità comunali di Torino: anteriore al 18 giugno 1845 (I, lett. 13, p. 57) e anteriore al 3 luglio 1845 (I lett. 14, p. 57).

<sup>15</sup> Per l'ed. cf. MO.

<sup>16</sup> MO 147-148.

Lo scopo di questo *Catechismo* si è di raccogliere nei giorni festivi quei giovani che abbandonati a se stessi non intervengono ad alcuna Chiesa per l'istruzione, il che si fa prendendoli alle buone con parole, promesse, regali e simili. L'insegnamento si riduce precisamente a questo: 1° Amore al lavoro. 2° Frequenza dei Santi Sacramenti. 3° Rispetto ad ogni autorità. 4° Fuga dai cattivi compagni.

Constatiamo subito l'assenza di ogni affinità con la politica quando don Bosco afferma che in primo luogo insegna ai giovani il «rispetto ad ogni autorità». Ma è interessante come si riferisca a due problematiche: i giovani che «non intervengono ad alcuna Chiesa per l'istruzione»: è una situazione che gli ha già fatto sorgere delle difficoltà,<sup>17</sup> cosa che probabilmente non sarebbe avvenuta a Milano; come don Bosco presenti la sua attività e ne indichi i risultati. Infatti prosegue:

Questi principii che noi ci studiamo d'insinuare destramente nel cuore dei giovani hanno prodotto effetti meravigliosi. Nello spazio di tre anni più di venti abbracciarono lo stato religioso, sei studiano il latino per intraprendere la carriera ecclesiastica, molti ridotti a buoni sentimenti frequentano le loro rispettive parrocchie. Il che è molto considerevole attesa la qualità dei giovani i quali comunemente sono all'età da dieci a sedici anni senza principii di religione e di educazione, la maggior parte in preda a vizii, e in procinto di dar motivo di pubbliche lagnanze, o di essere posti nei luoghi di punizione.<sup>18</sup>

Don Bosco è impegnato nella realizzazione dei giovani. Quando nel Primo Regolamento dell'Oratorio (1854) don Bosco presenterà quanto si realizza a Valdocco, non farà che procedere su questa linea, la quale verrà sviluppata nel *Cenno storico*.

Veniamo ora al 1848, soprattutto con riferimento alle «Feste nazionali», come le chiama don Bosco.<sup>19</sup> Circa le feste nazionali don Bosco scrive: «Un fatto strano venne in que' giorni a cagionare non leggero disturbo alle nostre radunanze». È immediatamente documentata la valutazione di don Bosco: è proprio questa ripulsa concreta e motivata che ci fa comprendere

<sup>17</sup> Cf. MO 143-144.

<sup>18</sup> E(m) I, lett. 21, p. 67.

<sup>19</sup> «Le "feste nazionali" per la proclamazione dello Statuto, dirette da Roberto d'Azeglio, si svolsero [...] il 27 febbraio 1848, cf. il resoconto fatto da *Gazzetta Piemontese*, 28 febbraio 1848, n. 50, 2-3» (MO 182, nota 89).

non solamente la visione di don Bosco nei riguardi della politica, ma soprattutto il suo comportamento al riguardo. Ecco dunque:

Si voleva che l'umile nostro Oratorio prendesse parte alle pubbliche dimostrazioni che si andavano ripetendo nelle città e nei paesi sotto al nome di *Feste nazionali*. Chi vi prendeva parte e voleva pubblicamente mostrarsi amante della nazione, si spartiva i capelli sulla fronte e li lasciava cadere inanellati dietro, con farsetto attillato e a vari colori, con bandiera nazionale, con medaglia ed azzurra coccarda sul petto. Così abbigliati andavasi come in processione cantando inni all'unità nazionale.

Non è da sottacere la precisazione di don Bosco: «E voleva pubblicamente mostrarsi amante della nazione», perché chi non vi partecipava poteva essere ritenuto «non amante della nazione» e contrario all'unità nazionale, per la quale molti giovani combattevano e davano la vita. Bisogna entrare nel clima di valutazione «religiosa», «sacra» – proprio come fosse una religione – sia della nazione che dell'unità nazionale, al quale si andavano diseducando i giovani e il popolo, come documenta la ricostruzione storica del cosiddetto Risorgimento. Da questo punto di vista è fondamentale il dialogo del marchese Roberto d'Azeglio con don Bosco:

Il marchese Roberto d'Azeglio, promotore principale di tali dimostrazioni, ci fece formale invito e, malgrado il mio rifiuto, provvide quanto ci occorreva perché potessimo cogli altri fare onorevole comparsa. Un posto ci stava preparato in piazza Vittorio accanto a tutti gli istituti di qualsiasi nome, scopo e condizione. Che fare? Rifiutarmi era un dichiararmi nemico dell'Italia; accondiscendere valeva l'accettazione di principii che io giudicava di funeste conseguenze.<sup>20</sup>

Vediamo come don Bosco ha coscienza della scelta che compirà. Comprende bene che poteva essere dichiarato «nemico dell'Italia» e quindi della patria.

Anzitutto è da ammettere che, data la situazione che si era creata, don Bosco sarà abbandonato da tutti, come egli stesso riconoscerà. Ma il motivo profondo di questo abbandono, se da una parte poteva farlo parere «nemico dell'Italia» e, di conseguenza, di mettersi contro ciò che era ritenuto uno dei massimi impegni del momento, dall'altra don Bosco rischiava di essere

<sup>20</sup> MO 183.

ritenuto un retrogrado, perché non studiava il mondo, non lo conosceva e non portava «le antiche e moderne istituzioni all'altezza dei tempi».

Perché don Bosco afferma che «accondiscendere valeva l'accettazione di principii che io giudicava di funeste conseguenze»?

Siamo a conoscenza dell'evoluzione delle iniziative di don Bosco e del riconoscimento pubblico che hanno avuto proprio in quegli anni.

Don Bosco ha compreso che dietro la cosiddetta nazione e l'unità d'Italia vi erano «principii che io giudicava di funeste conseguenze».

E infatti egli lo sapeva bene e lo aveva pure scritto nella *Storia ecclesiastica* (1845) proprio appena uscito dal Convitto ecclesiastico. Il punto di vista di don Bosco sono le società segrete.<sup>21</sup> Pertanto don Bosco aveva un'intuizione molto profonda della situazione. Ma nella conclusione della *Storia d'Italia* è presentato il suo fondamentale punto di vista:

Finalmente vi rimanga altamente radicato nell'animo il pensiero che in ogni tempo la religione venne riputata il sostegno dell'umana società e delle famiglie, e che dove non v'è religione non v'è che immoralità e disordine, che perciò noi dobbiamo adoperarci per promuoverla, amarla e farla amare anche dai nostri simili e guardarci cautamente da quelli che non la onorano o la disprezzano.<sup>22</sup>

Ecco a cosa mirava don Bosco: puntare sui suoi valori per la costruzione della società civile e cogliere nelle religioni il fondamento di tali valori, pure, proprio, per la convivenza civile, che il governo deve garantire; infatti le leggi non creano i valori: devono assicurarli. Don Bosco vuole questo contesto di valori per poter sviluppare la sua imprenditorialità educativa e permettere a tutti di guadagnarsi da vivere e investire per costruire una società che aiuti lo sviluppo di ogni persona. Comprendiamo non solamen-

<sup>21</sup> OE I, 543-544 e 523-524. Pio IX, nell'Allocuzione «tenuta nel Concistoro segreto in Gaeta nel di 20 aprile 1849», dopo aver ricordato le riforme da lui compiute, prima di riferire sulla rivoluzione romana, così si esprime: «Ma sebbene questa nerissima cospirazione, o piuttosto questa lunga serie di cospirazioni, apparisse chiara e manifesta, pur tuttavia, così Dio permettendo, rimase ignorata a molti di quelli cui per tanti titoli doveva esser molto a cuore la comune tranquillità. E sebbene l'instancabili direttori delle masse dessero sospetto di sé, pure non mancarono uomini di buon volere che loro prestassero amica mano, forse in quella speranza fidati di poterli ridurre nel sentiero della moderazione e della giustizia»: *Il Papa Pio IX. Note di Filippo De Boni*, Tipografia Elvetica, Capolago 1849, 15.

<sup>22</sup> OE VII, 523-524.

te il punto di vista eccezionalmente elevato di don Bosco, ma anche siamo stupiti della sua coerenza. Risponde al Marchese:

Vi ringrazio del vostro buon cuore e dei consigli che mi date. Invitami a qualunque cosa dove il prete eserciti la carità, e voi mi vedrete pronto a sacrificare vita e sostanze, ma io voglio essere ora e sempre estraneo alla politica. Quel rinomato patrizio mi lasciò con sua soddisfazione e d'allora in poi non ebbesi più relazione di sorta tra noi. Dopo di lui parecchi altri laici ed ecclesiastici mi abbandonarono. Anzi rimasi come solo dopo il fatto che sono per raccontare.<sup>23</sup>

La conferma avviene anche per le elezioni amministrative. Nel terzo capitolo generale, il 7 settembre 1883, nell'ultima conferenza

D. Durando interpella intorno al concorso nostro alle elezioni amministrative.  
D. Bosco: Ho sempre avuto per principio di astenermi. Ho considerato che utile non vi è. Questo ha servito di norma. Per via ordinaria non si vada al voto. Se occorre ed è stimato conveniente, si vada, ma in modo privatissimo. Nelle Case dipendenti in qualche modo da un municipio non si vada mai.<sup>24</sup>

Affiorano almeno due conseguenze da questa risposta di don Bosco: anzitutto, dal punto di vista del partito al governo del municipio, quando una casa dipende in qualche modo da un municipio, non aver votato il partito che governa significa poter giungere facilmente alla chiusura della casa; inoltre, difficilmente chi vota contro potrà «dare a Cesare quel che è di Cesare», impegnandosi nella costruzione della società civile, indipendentemente da scelte partitiche.

Di fronte alla nuova configurazione giuridica dello stato, che statizzava il diritto medesimo e, tra l'altro, anche la scuola, don Bosco riuscì ad avere una conoscenza molto approfondita della situazione e a configurare scenari nuovi: si pensi, oltre all'apertura e alla gestione economica delle proprie opere, alla visione dei salesiani – e delle Figlie di Maria Ausiliatrice – quali religiosi nella Chiesa e cittadini di fronte allo stato, con il godimento di tutti i diritti civili.

Don Bosco aveva compreso che il più grande investimento di una società è l'educazione dei giovani poiché senza valori, dei quali vedeva la fonte nella coscienza secondo il Vangelo, non esiste convivenza civile.

<sup>23</sup> MO 183-184.

<sup>24</sup> GONZÁLEZ MIGUEL (ed.), *I quattro Primi Capitoli Generali*, 457; ASC D5790293 *Verbali*.



Quando discorre di «ordine pubblico», don Bosco ha in mente che non può essere garantito se non dalla religione, che per lui era quella cattolica romana. D'altronde è pure questo un significato dell'aggettivo «preventivo», che qualifica il suo sistema educativo.

Se ora ci riferiamo più direttamente alla sua visione di educazione e alla sua attività educativa, forse vi sono degli elementi che hanno la medesima origine nel Vangelo. Egli non solo ha sempre investito imprenditorialmente le offerte che ha ricevuto, ma se ne è assicurata la gestione indipendente quale proprietà privata. Non riceveva i lasciti e le offerte semplicemente per spendere e giungere al pareggio; ha sempre prodotto di più di quanto ha ricevuto, impegnato in un miglioramento continuo a ogni livello, secondo la parabola evangelica dei talenti, che gli era ben presente. La visione di don Bosco dell'educazione consiste proprio nell'imprenditorialità di ciò che oggi chiamiamo «capitale umano», sviluppo di una corretta visione di competenza. Una cosa premeva a don Bosco: non lasciare inerti né le proprie competenze né il denaro. Evidentemente egli combatteva l'inerzia economica del superfluo e voleva che fosse investito per aiutare in primo luogo coloro che sono nel bisogno, abilitandoli a divenire imprenditori di se stessi. L'attaccamento al denaro per se medesimo, l'avarizia, che è una forma di idolatria, paralizza l'imprenditorialità. Anche da questo punto di vista don Bosco è stato veramente santo: non era per nulla attaccato al denaro, poiché era sempre intento a investirlo per i suoi giovani, dai quali però voleva l'investimento del loro capitale umano.

### 3. L'ipotesi di Gioachino Barzagli

Il precedente approfondimento permette di giungere a un confronto critico nei riguardi di un argomento, che è stato trattato esplicitamente da Gioachino Barzagli: *Don Bosco e la politica* in *Rileggere Don Bosco*,<sup>25</sup> sostenendo la dipendenza di don Bosco da don Antonio Riccardi, morto a Bergamo il 5 dicembre 1844. Ecco come inizia Barzagli:

Non è raro sentire, ancora oggi, apprezzamenti favorevoli su don Bosco per la sua decisione di attenersi alla *sola politica* del *Pater noster*, come posizione imposta dalla natura della sua azione sociale per i giovani poveri

<sup>25</sup> G. BARZAGHI, *Rileggere Don Bosco nel quadro culturale della restaurazione cattolica*, LES, Milano 1989, 133-137 (cit. tutte da queste pagine).

e abbandonati. Siccome la carità deve tenere il primato su tutto e non può aspettare, don Bosco – si dice – fu costretto dall'urgenza dell'azione a schierarsi dalla parte della carità, sacrificando la politica o escludendone furbescamente problemi e tranelli. In realtà, liquidare in modo così sbrigativo uno dei grovigli più drammatici della vita di don Bosco appare sempre più semplicistico e non conforme alle sue intenzioni.<sup>26</sup>

Su questa affermazione sono d'accordo. Barzaghi tuttavia prosegue:

Seguendo gli sviluppi della nostra tesi, possiamo dimostrare infatti che don Bosco uscì dal Convitto con delle idee ben precise in fatto di politica, idee promosse a un rango così alto nella sua coscienza da divenire convinzioni vincolanti sul piano morale tanto da impedirgli ogni dialogo e compromesso sul piano dei principi.<sup>27</sup>

Ma Barzaghi afferma subito dopo:

Ancora una volta quelle idee gli venivano, e non c'era bisogno di dirlo, da quel tradizionalista bergamasco [Antonio Riccardi] divenuto, da ex suddito della repubblica di Venezia, fedele ammiratore di Sua Maestà asburgica. Il cattolico re e imperatore aveva capito di potersi servire della Chiesa per dare saldezza al suo trono, in un reciproco accordo di aiuto: agli scrittori dell'una e dell'altra sponda il compito di trovare argomentazioni di ordine teorico.<sup>28</sup>

Anzitutto andrebbe dimostrato che don Bosco, benché le opere del Riccardi fossero presenti nella biblioteca del Convitto, le aveva lette. Pietro Braido afferma:

Al Convitto non ebbe in mano i libri di Riccardi (l'A. vorrebbe, invece, dimostrare il contrario in base al legame Riccardi, «Memorie» di Modena, Guala, Convitto ecclesiastico).<sup>29</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>27</sup> *Ivi.*

<sup>28</sup> *Ivi.* Barzaghi nella nota 15 cita di Antoni Riccardi «l'opera *La pratica dei buoni studi* [... dedicata al Principe Ranieri *tutto occupato alla felicità de' suoi popoli...*»: *La pratica dei buoni studj ad uso della gioventù studiosa del Prevosto D. Antonio Riccardi*, Dalla Stamperia Mazzoleni, Bergamo MDCCCXXXIII (1833).

<sup>29</sup> Recensione al testo di Barzaghi, che sto commentando, in «Rivista di Scienze Sociali» 45 (2004) 491.

Purtroppo Barzagli incalza: «È d'obbligo ritornare al modello di Oratorio ipotizzato da don Bosco per i tre dell'“Opera degli oratori” torinesi (e in seguito dei salesiani)».

L'affermazione di don Bosco al riguardo è di un'estrema chiarezza ed egli, nel 1854, quando redige il Primo Regolamento, per rispetto del lavoro compiuto da altri e per non creare dissapori, scrive testualmente:

Premetto anzitutto che io non intendo di dare né leggi né precetti; mio scopo si è di esporre le cose che si fanno nell'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Valdocco; e il modo con cui queste cose sono fatte.

E prosegue, ben conoscendo tante persone:

Forse taluno troverà espressioni le quali paiano dimostrare che io vada cercando gloria od onore, nol creda: ciò [sic] attribuisca all'impegno che ho di scrivere le cose come sono realmente avvenute e come tuttora si trovano.<sup>30</sup>

E cancella ogni riferimento agli altri due Oratori: San Luigi e l'Angelo Custode. Ciò vale direttamente per quanto Barzagli scrive su *Il cambiamento di don Bosco dopo il 1850*.<sup>31</sup>

Bisogna ora giungere a far emergere l'eventuale affinità o dipendenza di don Bosco da Riccardi in questo campo. Barzagli, seguendo *La pratica dei buoni studi* del Riccardi,<sup>32</sup> afferma:

Il Nostro non fece che sviluppare, alla stregua delle idee sulla storia, le idee correnti tra la maggior parte del clero che vedeva negli Asburgo un valido sostegno del Cristianesimo. In un capitolo dedicato alla filosofia morale,<sup>33</sup> il Riccardi trova il modo di sintetizzare in forma sistematica il proprio pensiero, coerente oltretutto con l'assunto di restaurare in ogni modo il Cristianesimo. Premesso che la morale filosofica per sanare le sue imperfezioni deve appoggiarsi e subordinarsi alla teologia, passa a disquisire sull'origine della potestà regale, tenendo ben saldo che ogni potere viene da Dio.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> ASC A2220101, p. II, il quale comprende l'Introduzione, il *Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e Principio dell'attuale Oratorio di Valdocco e sua ingrandimento fino al presente*, con il nuovo titolo generale *Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nelle regione Valdocco*.

<sup>31</sup> G. BARZAGHI, *Don Bosco e la Chiesa lombarda. L'origine di un progetto*, Glossa, Milano 2004, 262-264.

<sup>32</sup> *La pratica dei buoni studi* (cit. tutte da queste pagine).

<sup>33</sup> *Ibid.*, cap. IX, 383-415.

<sup>34</sup> BARZAGHI, *Rileggere Don Bosco*, 133.

In ogni caso, pure se don Bosco sosteneva che i valori per la convivenza civile provengono dalla religione, non è mai entrato nel discorso proposto dal Riccardi, che il potere viene da Dio. Infatti, il problema era aperto a causa della democrazia: viene da Dio attraverso il popolo? Don Bosco ha evitato di affrontare il problema: riconosce il potere civile poiché «dà a Cesare ciò che è di Cesare». Ma Riccardi scrive: «Ubbidisco al Sovrano, perché nel Sovrano riconosco Dio. Qual altro principio potrebbe assicurare meglio la dignità e l'uguaglianza degli uomini?».<sup>35</sup> E Barzaghi spiega:

Il consenso dei popoli sta ad attestare che questa è una verità naturale, recepita dal Cristianesimo che «non fece che depurare questa dottrina che trovò così bene stabilita sopra la terra, e che si è sempre conservata nella tradizione di tutti i popoli [...]».<sup>36</sup> Questa dottrina si perpetuerà nella Chiesa e nella Scuola sino alla fine dei secoli, perocché è una delle verità universali, indifettibile, che ha resistito all'urto di tutte le passioni...<sup>37</sup>

Per tutta conseguenza l'andare contro questa dottrina, ritenuta irreformabile, comporta un mettersi contro la Chiesa.<sup>38</sup>

Don Bosco non ha mai espresso un pensiero contrario alla democrazia, però ammette che il sovrano o il governo possano comandare cose non conformi alla morale e in questo caso non si deve ubbidire, pur rispettando l'autorità.

Non si può documentare che don Bosco sia stato su questa linea democratica, benché concordi nel rispettare le autorità, anche se malvagie. Ma ascoltiamo ancora:

Dio solo può abbattere i governi *ma questa forza o questo diritto non si concede alle nazioni*, per cui il Riccardi non esita a condannare e a schierarsi contro il «popolaccio stolido, che può essere sollevato da pochi uomini turbolenti, e che porta colpi fatali, e fa piegare sotto il giogo de' suoi congiurati le intiere nazioni, distruggendo con i furori della rivolta quel diritto naturale e divino, che è il principio conservatore di ogni società politica [...] Il popolo ha il diritto di essere ben governato, ma questo diritto è sempre

<sup>35</sup> *Ibid.*, 134; Barzaghi cita da *La pratica dei buoni studj*, 405.

<sup>36</sup> Barzaghi cita da *La pratica dei buoni studj*, 407.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 410; BARZAGHI, *Rileggere Don Bosco*, 134-135.

associato al dovere di star sottomesso [...] il preteso diritto d'insorgere per sottrarsi ad un male espone invece a mali maggiori...<sup>39</sup>

Don Bosco non ha mai usato espressioni negative contro il popolo. Barzaghi avanza la sua interpretazione delle scelte di don Bosco:

Se ci siamo lasciati andare a trascrivere i passi più significativi, l'abbiamo fatto per dimostrare (e forse per la prima volta) come don Bosco, dopo aver assimilato questo schema, non si sia schierato in modo generico o viscerale con una delle parti in cui era diviso il clero, compreso quello del Piemonte, ma per una grave perplessità di coscienza [...] La politica cosiddetta del *Pater noster*, alla luce della ideologia del Riccardi, è agli antipodi della strategia del furbo che, senza ancorarsi a principi saldi, cerca di andar d'accordo con tutti.<sup>40</sup>

Per prima cosa don Bosco «non ha assimilato questo schema». Infatti, e lo abbiamo documentato, egli aveva colto molto bene il problema delle sette e non entra nel discorso sulla democrazia. Don Bosco, in secondo luogo, non ha dimostrato «perplessità di coscienza», ma delle scelte ben precise fin dall'inizio della sua attività oratoriana. Siamo d'accorso sul fatto che don Bosco non adotta «la politica del furbo», poiché egli intende svolgere la sua azione sociale di costruzione della società civile. E i riferimenti di don Bosco sono direttamente al Nuovo Testamento, che ha meditato a fondo. Infine, don Bosco non è legato al Sovrano regnante, ma lo rispetta perché «dà a Cesare ciò che è di Cesare».<sup>41</sup>

#### 4. Conclusione

Il punto fondamentale della scelta di don Bosco, cioè di rimanere fuori della politica poiché egli intende dare un apporto fondamentale alla società civile, portando i giovani a vivere dei valori e a impegnare il loro capitale umano per la realizzazione della propria vocazione e offrire un apporto agli altri, non ha alcun riferimento a scelte di schieramenti politici.

Egli, come credente, ha esperienza che senza coscienza e senza religione non può esistere una società civile, poiché non esisterebbero valori vissuti.

<sup>39</sup> Barzaghi cita da *La pratica dei buoni studi*, 410; BARZAGHI, *Rileggere Don Bosco*, 135.

<sup>40</sup> BARZAGHI, *Rileggere Don Bosco*, 135-136.

<sup>41</sup> Per una presentazione storica e sistematica di queste problematiche si può leggere, come indicavo all'inizio, ANTISERI, *L'invenzione cristiana*.

Don Bosco non lo esprime, ma sa molto bene che le leggi non creano valori. Non era certamente una problematica aperta nel suo tempo il pervenire ad accettare o rifiutare i valori in base a una maggioranza parlamentare, ma la convinzione che senza il rispetto della coscienza non fosse possibile una vita morale per lui era molto chiara. E Pio IX come John Henry Newman lo hanno dichiarato espressamente, contro la posizione dei cosiddetti liberali, che non la consideravano affatto.<sup>42</sup>

Don Bosco non entra nel merito dell'origine del potere e segue il Vangelo: rispetta l'autorità costituita. Però egli comprende che la cosiddetta «democrazia» è frutto delle agitazioni delle sette, che non rispettano i valori sui quali è costruita la società civile, anzi diseducano le persone e la gioventù. Egli, invece, vuole costruire la società civile con la forza del Vangelo e sa che i valori vengono dall'alto, frutto della comunione con il Signore. Una società civile, fondata sui valori, può essere effettivamente governata.

La visione di don Bosco non è neppure affine a quella di Riccardi, sia perché don Bosco non si è mai espresso pro o contro la democrazia né contro il popolo, sia per il modo di presentare la dottrina della Chiesa: sembra che non sia mai entrato nelle modalità di governo di uno stato. Inoltre, le problematiche di Torino erano molto diverse, pure da questo punto di vista, da quelle di Milano, almeno fino a che è rimasta sotto l'Austria.

Infine, in don Bosco non ci troviamo di fronte a una posizione esposta in un libro, ma all'esperienza vissuta direttamente con tutte le conseguenze che ne sortirono e che sono state in parte documentate: l'apertura sociale, che don Bosco manifesta continuamente, e sulla quale intende essere riconosciuto e aver aiuti, non è neppure lontanamente presente in Riccardi ed è questa imprenditorialità sociale che ha permesso a don Bosco di essere accolto.

<sup>42</sup> Don Bosco conosceva Newman. In G. BOSCO, *Il cattolico istruito nella sua religione. Trattenimenti di un padre di famiglia co' suoi figliuoli secondo i bisogni del tempo, epilogati dal Sac. Bosco Giovanni*, Tipografia dir. da P. De-Agostini, Torino 1853, nella nota 1 a p. 212 (OE IV) scrive: «A questo riguardo [sviluppo della dottrina cristiana] merita assai di esser letta l'opera dell'inglese dottore Newman, intitolata: Saggio sopra lo sviluppo della dottrina cristiana; scritta da lui prima della sua conversione al cattolicesimo» (informazione di Morand Wirth). Probabilmente don Bosco è venuto a conoscenza di Newman attraverso il Rosmini. Umberto Muratore ricorda l'attività del rosminiano Luigi Gentili a Londra nel 1842 e la venuta di Newman dal Rosmini, dopo che è tornato a Stresa nel 1850: cf. U. MURATORE, *Antonio Rosmini. Luce di verità, fuoco di carità*, Effatà, Cantalupa (TO) 2017, 108 e 137.

# LA QUERELLE DES ONTOLOGIES EN THÉOLOGIE. ONTOLOGIE «GÉNÉRALE» OU ONTOLOGIE «SPÉCIALE»?

VINCENT HOLZER

PATH 16 (2017) 323-340

## 1. Résurgence contemporaine de la question ontologique: kénose et ontologie «soustractive»

Dans une livraison de la revue philosophique «Les Temps Modernes», Tristan Garcia décrit ce qui pourrait tenir lieu de cartographie de la philosophie française contemporaine, une sorte de prolongement de la géo-philosophie tentée par Gilles Deleuze et Félix Gattari. L'ontologie n'y est pas congédiée. Elle apparaît paradoxalement comme l'envers de la métaphysique ou son résidu acceptable. Cette nouvelle ontologie repose sur un renversement, le *renversement de la préséance entre l'universalité de la connaissance et l'exception*. L'exception est première. C'est elle qui permet l'universel connaissable ou connu. Présentant les travaux de Quentin Meillassoux (*Après la finitude*), Tristan Garcia montre que la «véritable loi, c'est ce que l'on qualifiait à l'âge classique de "miracle"; tout miracle, toute rupture entre le présent et le passé, devient non plus la preuve de l'existence de Dieu, mais – comme l'affirmait déjà Malebranche – la preuve de l'inexistence de Dieu, de l'inexistence d'un ordre à même de chapeauter la puissance chaotique du devenir».<sup>1</sup> Meillassoux produit une «ontologie rationnelle du miracle» en considérant l'*exception* aux lois comme «le seul

<sup>1</sup> T. GARCIA, *Une exception*, in «Les Temps Modernes. La philosophie française a-t-elle l'esprit de système?» 682 (Janvier-mars 2015) 16-17.

principe et l'apparence de lois comme un effet exceptionnel».<sup>2</sup> Cette ontologie de l'exception pourrait s'accorder – mais c'est peut-être déjà trop dire – avec une ontologie christologique, à supposer cependant que l'expression d'ontologie christologique ait quelque pertinence.

Quoi qu'il en soit, une christologie de la kénose s'accorde mal avec une ontologie de la présence ou du *conatus*, c'est-à-dire de la persévérance dans l'être. Elle s'accorde plus aisément avec ce qu'Alain Badiou appelle une «ontologie soustractive», création conceptuelle qui n'est peut-être pas sans résonnance avec le thème paulinien de l'évidement de soi au sujet du Christ qui renonce lui-même à la *moprphè théou* et revêt la *morphè doulou*, «en similitude (*homoïōmati*) avec les hommes» (Ph 2,7). Mon propos n'est pas d'entrer de plain-pied dans cette tentative aléatoire de transposition des concepts et notions. Je m'en tiens à la question du statut de l'ontologie trinitaire, bien que je n'entende pas fournir un exposé détaillé des contenus de l'ontologie trinitaire, mais plutôt d'en exciper quelques traits saillants et inspirants, en m'appuyant notamment sur le conflit des ontologies tel qu'il s'est cristallisé sous la plume de deux théologiens, Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner, une autre manière de lire et d'interpréter leur pensée. Mais à ce sujet une première difficulté surgit.

Comment rendre compte d'une notion qui, à ma connaissance, n'appartient pas au lexique balthasarien, sans qu'il ne l'ait formellement récusée? Il semble, en effet, que le syntagme «ontologie trinitaire» n'apparaisse pas dans l'œuvre de Hans Urs von Balthasar – sous bénéfice d'un inventaire plus poussé et sans défaut d'investigation.<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar parlera plutôt de *trinitarische Deutung des Weltseins* («signification trinitaire de l'être du monde») en étendant étonnamment ce qui ne relève que d'une tentative de métaphysique à des considérations explicitement trinitaires, développées d'abondance dans le dernier volet de la *Théodramatique, das Endspiel*. Je dis d'abondance, car tous les niveaux d'être sont non seulement reliés à leur source trinitaire, mais ils sont aussi sujet à des jeux de correspondances christologiques qui s'établissent en amont de son effectivité événementielle. Un exemple suffira à illustrer ce jeu de correspondance:

<sup>2</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>3</sup> Le développement le plus important que Balthasar ait consacré à ce que l'on peut appeler – faute de mieux – une ontologie trinitaire apparaît dans *Welt aus der Trinität*, in H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1983, 53-95.



«Nous sommes, par notre être créé, essentiellement prêts pour notre rencontre avec le Fils (*Wir sind durch unser Geschaffensein bereits wesenhafat zum Sohn unterwegs*)».<sup>4</sup> Ce qui est créé ne saurait être étranger à ce qui est engendré, si bien que dans le Fils, en sa personne humano-divine, génération et création forment une unité. Ce procès d'intégration de la christologie dans une perspective étendue à l'acte créateur n'a jamais été démenti par le théologien. Elle pousse très loin la continuité entre acte générateur et acte créateur; elle suppose, certes, une christologie réalisée et ne saurait être construite telle une Idée *a priori*.

Doit-on néanmoins conclure de l'absence du syntagme «ontologie trinitaire» dans le corpus balthasarien qu'elle traduit le caractère ambivalent voire équivoque de cette notion? La réponse à cette question est difficile. Dans *Rechenschaft*, paru en 1965, le théologien se propose explicitement pour tâche d'explorer les liens entre christologie et ontologie. Mais il n'évoque pas la question trinitaire. Dans cette relation encore à construire, il prend plutôt position sur une question qui demeurerait vivace dans le cercle des théologiens, le néo-scotisme cherchant à trancher la question apparemment non résolue de la dualité d'*esse* dans le Christ. Voici en quels termes Hans Urs von Balthasar prend part au débat commun:

Si le Christ est – *non pas au sens scotiste* –, l'Idée première concrète du Dieu qui crée, et par là même le but du monde, alors il doit être permis d'interroger jusque dans ses profondeurs la phrase: «Une fois (et une fois pour toutes!) l'être (*Sein*) était dans l'être-là» (*Dasein*).<sup>5</sup>

Étrange rémanence de la langue heideggérienne dans le domaine de la christologie, alors que *Sein und Zeit* semblait interdire une transposition qui ne pouvait être qu'une falsification au sujet de la question de l'être.

<sup>4</sup> BALTHASAR, *Theodramatik*. IV, 70. L'expression est attribuée à Adrienne von Speyr. Elle est issue de son commentaire de l'évangile de Jean, Bd II. En voici un extrait: «Das Wort, das Gott spricht, um die Schöpfung werden zu lassen, liegt beschlossen im Wort, das er seit ewig spricht und das seit ewig als sein Sohn vor ihn hintritt [...] Das Erschaffene ist dem Gezeugten nicht fremd. Und weil Gezeugtsein und Geschaffensein im menschgewordenen Sohn eine Einheit werden wird, ist die geschaffene Welt gleichsam zurückgeholt in die Zeugung hinein»: A. VON SPEYR, *Das Licht und die Bilder*, in BALTHASAR, *Theodramatik*. IV, 70.

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1955, in «Schweizer Rundschau» 55 (1955); tr. fr. *Petit guide de lecture pour mes livres*, in ID., *A propos de mon œuvre. Traversée*, Lessius, Bruxelles 2002, 20.

## 2. Ontologie générale ou ontologie spéciale? Le cas de l'ontologie trinitaire

Dans la période contemporaine, Karl Rahner proposera un modèle d'ontologie qu'il appelle lui-même une *allgemeine Ontologie*, alors que Hans Urs von Balthasar performera le paradoxe christologique en le fondant sur des principes trinitaires qui s'apparentent à une forme d'*ontologia specialis*. Il ne recourra plus à des principes métaphysiques valant par principe et s'appliquant univoquement à Dieu et à l'homme. L'ontologie rahnérienne est une *allgemeine Ontologie*, et Rahner ne veut point déroger à cette contrainte rationnelle, alors que chez Balthasar l'ontologie est immédiatement une *ontologia specialis*, sous le prisme de la réalité trinitaire (*die Welt aus der Trinität*). Cette divergence se laisse aisément reconnaître lorsque l'on considère la manière dont Balthasar traite de la composition réelle d'être et d'essence, marque de la contingence de la créature. Elle dérive immédiatement de la distinction des Personnes trinitaires. Elle a son lieu au sein de la distinction des hypostases. L'*ontologia specialis* a d'emblée absorbé l'*ontologia generalis*. Cette divergence de fond mérite d'être affinée.

Au sujet de l'ontologie trinitaire, la question, disais-je, demeure difficile. Elle l'est d'autant plus que Karl Rahner énonça en 1959 un mot d'ordre qui ne reçut guère les faveurs du théologien suisse. Le mot d'ordre, repris intégralement en 1976 dans le *Grundkurs des Glaubens*, ressortit à l'ontologie: «[...] L'ontologie doit se laisser orienter par le message de la foi et non pas le régenter (*Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern*)».<sup>6</sup> Il ne faut pas se méprendre. Cet axiome inclut un processus de réversibilité, voire d'identité entre ontologie et théologie. Il n'annonce pas l'absorption de l'ontologie dans la théologie, comme si la théologie était en mesure de fournir une *ontologia specialis* à côté d'une *ontologia generalis*, mais plutôt leur équivalence potentielle ou tendancielle. Karl Rahner s'en tient strictement et paradoxalement à une «ontologie générale», une *allgemeine Ontologie*, donc une sorte d'*ontologia generalis* qui, cependant, ne saurait être distincte d'une *ontologia specialis*. En somme, une *allgemeine Ontologie*, mais sans son corrélat, une *ontologia specialis*. Pour le théologien d'Innsbruck, il ne s'agit pas de procéder à une métamorphose de l'ontologie, en la transsubstantiant, si l'on m'autorise une telle expression. «Se laisser orienter par le message de la foi», cela signifie

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in «Cor Jesu» 1 (1959) 485.

établir une corrélation *sui generis* entre une «ontologie générale» et l'ordre des raisons théologiques, ou bien encore montrer que l'ontologie est dès toujours théologique, si bien que Karl Rahner accomplit peut-être, pour sa part, un vrai projet d'onto-théo-logie. Il semble, en effet, que les principes qui président à la théologie transcendantale rahnérienne aillent dans cette direction, puisque rien de ce qui appartient à l'essence de l'homme ne saurait échapper à une traduction théologique possible. Ainsi, loin de se concevoir comme un acte de transformation radicale, ou d'expropriation sujette à caution, l'ontologie à laquelle recourt le théologien Rahner révèle, grâce à cette prise en charge, des virtualités insoupçonnées, latentes, cachées. Le théologien qui s'empare de la question ontologique y décèle des puissances expressives encore enfouies. Mais cette prétention est-elle tenable et défendable? Elle ne l'est peut-être qu'à une condition: celle de ne pas être dupe des conditions d'apparition de l'ontologie, science moderne qui repose sur une tendance certaine à l'univocité en ce qui concerne l'être. Karl Rahner oscille entre une position franchement suarézienne au sujet de l'être et une position qui s'en écarte, en affirmant, par exemple, que l'étant est essentiellement «symbolique»: il ne se trouve qu'en son autre: «[...] Il faut que l'être humain soit ontologiquement auprès de l'autre, qu'il soit l'être d'un autre».<sup>7</sup> Ce principe vaudra éminemment en théologie, dans la mesure où Karl Rahner, tenant mordicus à l'immutabilité divine, ne parvient qu'avec peine à concilier et à concevoir «immutabilité» et «devenir». Il se contentera d'une formule qui laisse sans rapport deux incommensurables, sans rapport si ce n'est celui de l'affirmation paradoxale:

Gott kann etwas werden. Der an sich selbst *unveränderliche* kann selber *am anderen* veränderlich sein («Dieu peut devenir quelque chose. Celui qui en lui-même est immuable [immutable] peut lui-même être muable en un autre»)<sup>8</sup>.

Traduisons, en demeurant au plus près du lexique rahnérien: Dieu lui-même devient ce qui jaillit hors de lui, sans que ce qui est lui est propre (*sich selbst; selber*), soit contraint de devenir. Rahner estime avoir atteint,

<sup>7</sup> K. RAHNER, *L'homme à l'écoute de la Parole*, Cerf, Paris 1941, cf. éd. crit. autorisée: *Euvres. Tome 4: L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, Cerf, Paris 2013, 296.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg - Wien - München 1976, 218-219; éd. fr. *Le Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Centurion, Paris 1983, 250.

dans cette proposition, *eine ontologische Letzttheit* (une ultime possibilité ontologique), une *ontologie de la limite* qui n'est pas exactement une «ontologie soustractive de type kénotique. Cette ontologie demeure une *allgemeine Ontologie*, et elle doit le demeurer si l'on ne veut pas interpréter l'incarnation selon les canons fantasmatiques de la mythologie. Il y a donc conflit des ontologies, *allgemeine Ontologie* ou *ontologie soustractive*, cette dernière allant jusqu'à la session du vocabulaire de la kénose dans l'être de Dieu, ce à quoi Karl Rahner ne s'est jamais résolu. Sa probité est ici totale.

### 3. Différence trinitaire et différence de l'être (*Seinsdifferenz*)

Hans Urs von Balthasar n'est pas le partisan d'une univocité de l'être, et il ne cherche pas à établir un concept objectif d'être universellement valable. Il me semble que sur ce point, il est en opposition avec la conception rahnérienne de l'ontologie du symbole, car cette ontologie de l'expressivité de l'être s'accomplit dans l'acte de la *reditio subjecti in seipsum*, c'est-à-dire dans l'acte qui pose l'identité de l'être et de la pensée:<sup>9</sup> «[...] Le degré de puissance d'être (*der Grad der Seinsmächtigkeit*) se manifeste dans le degré selon lequel un étant est capable de revenir vers soi-même (*in dem das betreffende Seiende zu sich selbst zurückkehren vermag*), de se réfléchir sur soi (*in sich selbst reflektiert*), d'être lumineux pour soi (*für sich selbst gelichtet*)», si bien que «l'étant est auprès-de-soi, à la mesure du degré d'unité du connaître et du connu (*in dem Grade eine Einheit von Erkennen und Erkenntheit*) qu'il présente, selon le degré d'être qui lui advient, lequel est lui-même une grandeur intrinsèquement variable».<sup>10</sup> L'expressivité de l'être est tout entière contenue – rabattue diront d'aucuns – dans l'acte cognitif de la *reditio subjecti in seipsum*. L'être est un concept analogue sous le seul rapport intentionnel de la *reditio*, c'est-à-dire de l'être-auprès-de-soi (*Sein ist bei-sich-sein*). Ce cercle clos, cette involution, énerve quelque peu le principe de la différence ontologique telle que Hans Urs von Balthasar la conçoit, en la rapprochant le plus possible de la composition réelle d'être et d'essence, seul moyen de retrouver un «lieu» pour la métaphysique ajusté à

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Sämtliche Werke, Band 2: Geist in Welt*, Benziger - Herder, Zürich - Freiburg-im-Breisgau 1996, 109s: *Reditio subjecti in se ipsum und intellectus agens*.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Sämtliche Werke, Band 4: Hörer des Wortes*, Benziger - Herder, Zürich - Freiburg-im-Breisgau 1997, 74; tr. fr., ID., *L'homme à l'écoute*, 132.

l'accueil du libre don de Dieu, une métaphysique débarrassée de ses relents modernes de science univoque de l'*ens in quantum ens*. Cette superposition, ou cette quasi-fusion entre *différence ontologique* et *composition réelle* apparaît fréquemment. Le théologien est probablement conscient du caractère subversif de la manœuvre conceptuelle, mais rien n'y fait, il persiste à les rapprocher, telles deux entités qui n'entrent en contact que sous un mode dialectique. Ce qui paradoxalement guide et oriente ce rapprochement est contenu dans l'idée de «néantisation», que Balthasar exprime sous ce mode:

Je ne peux pas m'attribuer la dignité d'être et le degré de nécessité qui sont propres au monde comme totalité. Et ainsi, en moi comme esprit, se produit une ouverture (*eine Er-Öffnung*) qui ne se dirige nullement sur le monde comme totalité: si, sous le premier aspect, mon esprit se «néantit» (*nichtet*) en rapport avec le monde dans lequel je me découvre jeté (*geworfen*) et inséré, sous le second aspect le monde se «néantit» à l'intérieur de l'ouverture de mon esprit qui ne peut lui attribuer aucune espèce de nécessité en lui-même, qui le ferait échapper à l'étonnement (*Verwunderung*) devant son existence.<sup>11</sup>

Toute forme d'anticipation sur la totalité n'est qu'un point de fuite indéterminé et laissé comme en suspens, et d'une certaine manière, c'est l'idée même d'anticipation comme *Vorgriff*, telle qu'elle apparaît sous la plume de Karl Rahner, qui se voit implicitement récusée. L'anticipation vers l'être, chez Karl Rahner, est d'emblée un acte de l'esprit qui ramène à soi et produit pour soi l'unité du monde, alors que pour Balthasar cet acte ne coïncide jamais avec «mon expérience la plus primitive de l'être» (*meine primitivste Seinserfahrung*).<sup>12</sup> Je n'entends pas surdéterminer le différend qui affleure jusque dans ces pages terminales consacrées à la métaphysique comme lieu possible pour une philosophie de la gloire, mais il me revient à l'esprit comme une sorte d'évidence. Pour Balthasar, je ne connais que par fragment, et la totalité ne se dit et ne se révèle que par un étrange pouvoir de «néantisation», ce que Balthasar appelle «l'être néantisé de toutes les parties» (*das Durchnichtigkeitsein aller Teile*). Certes, je n'oublie pas que Karl

<sup>11</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 1. *Im Raum der Metaphysik*. Teil 2. *Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 947-948; tr. fr. *La gloire et la croix. Le domaine de l'esthétique*, IV/3: *Les héritages*, Aubier, Paris 1983, 373.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 948.

Rahner parle, au sujet de l'anticipation vers l'être, d'une transcendance négatrice du fini, mais précisément, il n'y a nulle équivalence entre la «transcendance négatrice du fini» et «l'être néantisé de toutes les parties» (*das Durchnichtigkeitsein aller Teile*). L'antagonisme entre les deux théologiens repose en partie sur cette divergence métaphysique. La transcendance négatrice du fini a déjà, et d'emblée, dépassé la différence entre l'être et l'étant. Cette transcendance, identique à l'acte de l'esprit, est connaissance immédiate de l'être comme absous de toute détermination limitative ou restrictive. *A contrario*, la différence ontologique, telle que Balthasar la conçoit, est l'impossibilité de cette conception transcendantale de la *reditio subjecti in seipsum*. La tentative rahnérienne s'apparente à une compréhension transcendantale de la *reditio*: «La compréhensibilité de l'être résulte du fait que [...] tout objet possible d'une connaissance est déjà anticipé sous l'aspect général de l'être».<sup>13</sup> Il est intéressant de noter que les positions des théologiens, au sujet de l'être, sont clairement antagonistes. Pour Karl Rahner, il n'est pas idoine d'affirmer ce pouvoir primitif de «néantisation», pouvoir résiduel. Il convient de postuler un principe plus actif. Rahner ne fait nullement équivaloir «néant» et «négation». La négation est première, positivement première, puisque l'anticipation de l'illimité est déjà en soi la négation du fini. Or, chez Balthasar, il n'y a pas de «négation du fini», fût-ce sous la forme d'une transcendance négatrice du fini. On l'aura compris, l'anticipation (*Vorgriff*) est une faculté *a priori* de mouvement dynamique de l'esprit vers l'étendue absolue de tous les objets possibles. C'est pourquoi, pour Balthasar, Rahner a déjà et d'emblée dépassé la différence ontologique. Il ne s'y maintient plus, car la transcendance négatrice du fini anticipe trop, connaît trop et rend inopérante une compréhension épiphannique de la différence de l'être. Cette dispute métaphysique – faut-il l'appeler ontologique, je résiste à cette idée – reflue en considérations trinitaires. Par la différence ontologique, «le regard doit tenter (*suchen*) d'apercevoir (*durchzudringen*) la différence entre Dieu et le monde». L'injonction est intéressante. Elle convoque, non pas tant l'acte de l'esprit comme faculté *a priori*, que le caractère stéréoscopique du regard, dans la précarité et le caractère fragmentaire d'un point de vue. Cette sorte de tentative ne dépasse

<sup>13</sup> RAHNER, *L'homme à l'écoute*, 238. «Diese Aktualität des Geistes ist als Vorgriff auf das esse schlechthin ein Werden, ein dynamisches Hingerichtetsein auf das Ganze seiner Gegenstände»: RAHNER, *Sämtliche Werke, Band 2: Geist in Welt*, 211 (SW 2 [1997]).

pas la différence ontologique, mais s'y laisse accoutumer. On comprend dès lors pourquoi Hans Urs von Balthasar affirme que la *Seinsdifferenz* («la différence de l'être») a quelque chose à voir avec la «différence trinitaire» (*trinitarische Differenz*). S'y accoutumer, ou y demeurer, c'est d'abord reconnaître dans la différence de l'être la condition de sa donation. Balthasar reconnaît que je n'ai et que je ne peux avoir conscience de la différence de l'être que dans une «conscience d'être (*Bewusstsein des Seins*)». Mais cette «conscience d'être» n'est pas un *Beisichsein*, mais un *Aussersichsein*, un «être auprès-de-l'autre», un être-hors-de-soi.

[...] La vérité de Dieu n'est pas ouverte au sujet fini sous la figure d'une forme *a priori* ordinaire et disponible que le sujet pourrait simplement utiliser afin de poser son acte fini de connaissance – à la manière par exemple de la perception sensible subsumée sous la forme d'un concept universel [...] Elle se présente expressément sous la figure de quelque chose de replié sur son mystère *intérieur* (*in der Gestalt der Verslossenheit in ihrem innern Geheimnis*) [...] Il n'y a pas d'abstraction ni de formalisation qui puisse dénaturer la suprême analogie de l'être [...] Nous sommes bien plutôt renvoyés à cette attitude, que nous avons décrite en parlant de sujet et d'objet, cette *attitude de disponibilité* (*die Haltung des Dienstes*) source du mouvement créé de la connaissance.<sup>14</sup>

A partir de la différence de l'être, et en y demeurant, Hans Urs von Balthasar déploie des polarités qui jamais n'annulent cette différence, ni ne la dépassent. Il est possible que Balthasar ait accueilli favorablement l'une des directions dans laquelle s'orientent les thèses d'ontologie trinitaire énoncées par Klaus Hemmerle: «La radicalité de l'être au-delà-de-soi, et justement par là de l'être-en-soi, n'est nulle part aussi visible que dans la doctrine des processions intra-trinitaires».<sup>15</sup> Mais Balthasar réclame ici de plus amples précisions. Il semble les donner lui-même dans un texte issu du dernier volet de la *Théodramatique*.

A l'intérieur du monde il y a une différence qui traverse (*eine durchwaltende Differenz*) toute chose et qui constitue ce qu'il y a de plus mystérieux dont la philosophie ait à s'occuper: la différence entre l'unité (*Einheit*) de tous les essences existantes (*seienden Wesen*) dans l'unité commune de l'être,

<sup>14</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, Band I. *Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 291-292.

<sup>15</sup> K. HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire. Un manifeste*, Ad Solem, Paris 2014, 84.

et l'unité de chaque essence particulière dans l'unicité (*Einmaligkeit*) et l'incommunicabilité (*Unmittelbarkeit*) de son être [...] Cette constitution ontologique spécifiquement créée (*spezifisch kreatürliche Seinsverfassung*) a manifestement quelque chose à voir avec la différence en Dieu, entre l'essence identiquement commune aux Personnes et les caractères distinctifs de ces dernières, même si la distinction réelle (*Realdistinktion*) caractérise le créé en son irréductible altérité par rapport à Dieu.<sup>16</sup>

Au *Sein ist Beisichsein*, Balthasar oppose une autre manière de concevoir le *Selbstbewußtsein*. Le *Selbstbewußtsein* n'est pas pure présence-à-soi d'une intériorité capable de se donner non seulement une représentation du monde, mais une conscience d'être (*ego sum, ego existo*). Elle n'est pas non plus une puissance de synthèse qui ramène à l'unité du *cogito* la variété des impressions sensibles. Elle demeure plutôt un «foyer d'éclairement» qui dirige sa propre clarté vers le monde des objets en leur permettant de se montrer et de se constituer comme phénomènes d'apparition. Perception et présentification sont corrélatives. Le *Selbstbewußtsein* se manifeste certes dans l'intentionnalité sans que celle-ci ne produise l'unité du monde par la connaissance ou par un acte de synthèse. L'unité du monde est vécue comme «déjà faite ou déjà là».<sup>17</sup>

Dans l'acte de la pensée se dévoile et s'affirme pour soi une conscience d'être, en une telle inséparabilité, que les deux composantes contenues dans le mot «conscience d'être» (*Bewusstsein*) ne saurait en aucune manière être inséparablement considérées. Dans la conscience d'être, ce n'est pas seulement une détermination abstraite de la conscience d'être qui est atteinte, mais aussi de manière concomitante l'être de la conscience d'être (*das Sein des Bewußtseins*) et précisément ainsi cet être est immédiatement mis à découvert et affirmé (*und gerade dieses Sein ist dem Bewußtsein unmittelbar enthüllt und gegenwärtig*).<sup>18</sup>

Le débat sur l'ontologie trinitaire – si débat il y a – se noue, par-delà Karl Rahner, avec Francisco Suarez et Duns Scot, auxquels Balthasar

<sup>16</sup> BALTHASAR, *Theodramatik*. IV, 59-60.

<sup>17</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, XII (Préface).

<sup>18</sup> BALTHASAR, *Theologik*, I, 27: «Im Akt des Denkens ist ein Bewußtsein sich selbst enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes "Bewußtsein" in keiner Weise auseinandergenommen werden können». Ce texte traduit, dès 1947, l'opposition que Hans Urs von Balthasar élève à l'endroit du thomisme transcendantal, emblématiquement représenté par *Geist in Welt* (1936) de Karl Rahner.



consacre des pages d'importance. Faut-il rappeler, dans ce contexte, que l'idéal suarézien d'une science universelle appelée *metaphysica generalis*, capable de contenir et d'englober sous une seule *ratio* le domaine indistinct de l'étant, demeure le grand projet de la modernité philosophique.<sup>19</sup> Cette possibilité fut déjà contenue en germe dans une proposition énoncée par Duns Scot, selon laquelle «supposé que le triangle soit, et que Dieu ne soit pas, le triangle aurait encore trois angles»<sup>20</sup> ([...] *si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quo triangulus esset, adhuc tres angulas resolveretur ut in natura trianguli*). Peu à peu s'installe et se discute l'opinion selon laquelle les essences des choses sont éternelles (*Utrum essentiae rerum sint aeternae*), et, à ce titre, ne sont donc ni productibles, ni corruptibles. Elles sont dotées d'un *esse* que l'on nomme *esse essentiae* ou *esse quidditativum*. Cet *esse* qui ne s'ajoute pas à une essence idéale ne peut être corrompu, bien que les choses engendrées dans le temps soient susceptibles de corruption selon l'existence, mais jamais selon l'essence. Les essences des choses créées ayant un *esse objectivum*, Dieu les connaît *ab aeterno* comme éternelles «par un entendement qui est distinct de sa puissance». Si le statut des *quiddités éternelles* (l'essence des choses) est certes contemporain de l'entendement divin, elles trouvent néanmoins leur raison d'être en elles-mêmes (*in ipsis*):

Les vérités éternelles sont unies essentiellement à Dieu, sans qu'il ne soit désormais nécessaire de faire appel à la distinction fondatrice entre l'acte et la puissance, l'être et l'essence. La primauté de l'*esse essentiae* l'emporte sur toute autre considération. Cette symétrie entre l'entendement divin et le statut des quiddités éternelles aboutit à une situation théologique très précise. Les vérités éternelles sont indépendantes de Dieu, car elles sont fondées sur leur propre nécessité par identité logique. Les vérités ne peuvent dès lors s'imposer à Dieu que si Dieu n'en produit pas l'intelligibilité et ne les affecte pas d'un coefficient d'incompréhensibilité. L'indépendance des vérités éternelles ne s'impose à Dieu qu'en vertu de l'univocité de la vérité.<sup>21</sup>

En amont de cette conséquence de nature métaphysique et épistémologique, il faut tenir à la thèse de l'univocité de l'être: elle repose sur le principe que l'*ens* est formellement un concept commun à Dieu et aux

<sup>19</sup> Nous suivons pour ces développements les analyses lumineuses et extrêmement documentées de Jean-Luc Marion dans J.L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981, 48-69.

<sup>20</sup> DUNS SCOT, *Reportata Parisiensis, Prologus* III, q. 4, 1, 11.

<sup>21</sup> MARION, *Sur la théologie*, 63-64.

créatures. Duns Scot soutient la thèse qu'avant même que soit connu l'écart transcendant entre Dieu et la créature, entre l'étant fini et l'étant infini, c'est un concept immédiat qui se présente à l'esprit, autrement dit univoque. Seule l'indépendance des vérités garantira l'univocité de certains concepts, applicables et à Dieu et aux créatures. Ce principe est déductible d'un autre principe selon lequel «Dieu tombe sous la raison commune d'être»: «L'identité, parce qu'elle est une propriété de l'étant [...] se retrouve dans tout étant et dans tout état de l'étant, à proportion» (*Disp. Met.*, XXXI, s. 12, n. 46, (1), 26. Il n'est pas nécessairement requis que la transcendance causatrice de Dieu soit conçue comme produisant en son entendement éternel les similitudes des choses créées comme autant d'exemplaires conçus dans le Verbe. La référence trinitaire s'efface et l'ontologie générale se charge d'opérer cette déliaison avantageuse au profit de la science universelle de l'être. Chaque étant réalise pour soi une essence qui ne fait qu'affirmer sa position d'être, sa position absolue d'existence. L'analogie de l'être déplace son centre de gravité de Dieu qui donne participation à l'être, à une *logique de l'essence* qui suffit à affirmer et à rendre compte de l'essence d'une chose en tant qu'elle est telle chose et non pas une autre, selon le fameux principe, *omne ens est aliquid*, principe d'origine et de création néoscholastique, ou néo-thomiste, sans doute déjà éloigné de la logique suarézienne. Ainsi, tout étant se définit d'abord par l'identité éternelle de son essence avec elle-même. La conséquence est somme toute simple à déterminer: les vérités éternelles sont indépendantes de Dieu, car jamais n'est envisagée la possibilité de faire coïncider la connaissance des créatures avec la connaissance de Dieu par lui-même. Dès lors, «non seulement sont congédiés les rapports entre la puissance et l'acte, l'être et l'essence, mais aussi toute théologie de l'exemplarisme divin contenu dans le Verbe. Dieu connaît par représentation objective de concepts, et non exemplairement en son Verbe». <sup>22</sup> Dans l'édifice suarézien des *Disputationes*, Dieu n'y entre que dans la mesure où il répond aux déterminations les plus générales de l'*ens ut sic*, c'est-à-dire dans la mesure où il n'échappe pas à l'unité compréhensive de l'ontologie: *Deus cadit sub objectum hujus scientiae* [*Disp. Metaph.*, I, 1, 19]. L'ontologie générale (*allgemeine Ontologie*) de Karl Rahner ne dépend-elle pas de cet idéal?

<sup>22</sup> *Ibid.*, 69.

Loin de satisfaire les tenants d'une position antique au sujet de l'être, ces derniers, parmi lesquels il faut compter Hans Urs von Balthasar, rejettent le principe de cette identité originnaire, ou plus exactement rejettent cette identité comme principe de la pensée. Ils veulent arracher l'être à l'univocité conceptuelle qui assura son caractère de science certaine, c'est-à-dire débarrassée des obscurités de l'analogie, selon la requête impérative formulée par Francisco Suarez:

Tout ce que nous avons dit de l'unité du concept d'*ens* semble beaucoup plus clair que le fait que l'*ens* soit analogue; et donc il n'est pas correct, pour défendre l'analogie, de nier l'unité du concept; au contraire, si l'un des termes devait être abandonné, ce serait l'analogie, qui est incertaine, plutôt que l'unité du concept que soutiennent des raisons très sûres.<sup>23</sup>

Arracher l'être au principe d'identité qui le relie à l'acte de la pensée pensante (une *cogitatio cogitans*) et jugeante, c'est sans doute rejeter, comme le fait Balthasar d'une certaine manière, le principe de l'ontologie générale (*allgemeine Ontologie*) qui s'énonce comme suit:

Le savoir de l'être ne résulte pas de la connaissance d'un étant singulier (*ousia*), mais la précède comme sa condition de possibilité [...] Ce n'est que dans la connaissance réflexive de la métaphysique que l'être en tant que tel devient un objet de connaissance.<sup>24</sup>

L'établissement d'un concept objectif d'être semble constituer l'une des tâches essentielles à laquelle doit satisfaire la *philosophie de la religion* telle que Karl Rahner la promut dans *Hörer des Wortes*. Il ne cesse de parler d'ontologie générale (*allgemeine Ontologie*) en l'assimilant à l'essence du questionnement métaphysique. L'ontologie générale n'est certes pas réductible à une conceptualisation de l'être, et peut-être est-il erroné d'affirmer que Karl Rahner cherche à établir un concept objectif d'être. Il est vrai que l'ontologie générale, dans sa forme et son contenu originaires, n'est pas une science de l'étant en tant qu'étant (*ens in quantum ens*), mais plutôt la manifestation d'une corrélation (*korrelat*) immédiate entre l'être et la pensée: l'entre-appartenance de l'être et du connaître, une sorte d'onto-phanie co-

<sup>23</sup> F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXVIII, s. 3, n. 17, (1), 26, p. 19 (*Opera Omnia*, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1861). On pourra suivre ici le commentaire avisé de MARION, *Sur la théologie*, 103.

<sup>24</sup> RAHNER, *L'homme à l'écoute*, 108.

gnitive ou conscientielle par le truchement du *jugement* et de la *parole*: «Le connaître est, dans son concept originaire, possession de soi, et un étant se possède soi-même en proportion de son être», si bien que «l'être est lumineux en soi-même»<sup>25</sup> dans sa relation constitutive à l'acte de connaître. De ce principe, Karl Rahner transite vers des affirmations qui englobent, non pas tant la foi trinitaire que son mode possible d'expression métaphysique, à distance raisonnable de ses sources scripturaires:

Toute opération et toute action, de la simple matière jusqu'à la vie intra-trinitaire, ne sont que des variations de cet unique thème métaphysique, de cet unique sens de l'être: la possession de soi.<sup>26</sup>

Revenons, pour achever, sur les travaux de Gustav Siewerth et sur le rôle médiateur du néant conçu comme pure ouverture du possible et espace propre de la réalité créée.<sup>27</sup> Ces travaux conditionnent pour une part la section intitulée, *Der Ort der Herrlichkeit in der Metaphysik*. Les prolongements théologiques de cette «idéalité» du néant iront jusqu'à la session du vocabulaire «kénotique» dans la vie divine. Si Dieu ne se pensait pas en quelque sorte par rapport à une idée du néant – l'Absolu portant en soi-même la différence comme détermination positive de son unité –, il s'égalerait lui-même sans possibilité de faire surgir un monde fini: «La différence originaire en Dieu concerne la distinction révélée des Personnes et de la nature divine. Essentiellement positive, elle comprend et *possibilise* toute explicitation du négatif dans la résolution de Dieu à soi. Elle n'est pas une contrainte imposée à l'être, mais au fondement originaire de l'être, en Dieu, règne déjà cette différence qui ne le finitise pas ni ne le nécessite mais qui est son être même», si bien que la «non-subsistance de l'acte est, sous le

<sup>25</sup> RAHNER, *Sämtliche Werke, Band 4: Hörer des Wortes*, 62 (désormais cité: HW, SW 4); tr. fr. RAHNER, *L'homme à l'écoute*, 118 (désormais cité: HV, Œuvres 4): «Erkennen ist in seinem ursprünglichen Begriff Selbstbesitz, und Sein besitzt in dem Masse, als es Sein ist, sich selber [...] Sein ist von sich selbst her Gelichtetheit» (HW, 62).

<sup>26</sup> RAHNER, *L'homme à l'écoute*, 138.

<sup>27</sup> G. SIEWERTH, *Das Thomismus als Identitätssystem*, Schultz-Blumke, Frankfurt am Main 1961. Je renvoie ici aux travaux incontournables et magistraux d'Emmanuel Tourpe, et notamment à E. TOURPE, *Siewerth après Siewerth*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1998; M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu d'après Gustav Siewerth*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1997.

mode de la négation et de l'idéalité, la désappropriation positive et amoureuse de Dieu qui n'advient à soi, à la subsistance, que dans les étants».<sup>28</sup>

C'est dans la *Théologique*, au moment où il traite du rapport entre Trinité et transcendants que Hans Urs von Balthasar mentionne, de manière fort atténuée, le caractère audacieux des sources siewerthiennes sur lesquelles il s'appuie pour refonder la *Seinsfrage*, littéralement englobée dans une théologie trinitaire:

La théologie médiévale, il est vrai, est entrée sur ce terrain avec quelque réticence, dans la mesure où elle a d'abord laissé de côté la question centrale de la relation entre la différence trinitaire (*trinitarische Differenz*) et la différence fondamentale dans l'être du monde, pour commencer avec la question apparemment la plus facile des propriétés fondamentales de tout être, à savoir les transcendants.<sup>29</sup>

Le texte est intéressant, parce qu'il est l'aveu d'une thèse originale. Il faut concevoir la différence de l'être et dans l'être créé (*Seinsdifferenz*) – ce que Hans Urs von Balthasar appelle, à la suite d'Erich Przywara, la polarité (*Schwebe*) *esse – essentia* –, à partir de la différence intra-trinitaire.<sup>30</sup> Une aporie demeure cependant.

La création est une participation au «mouvement vivant» de la Trinité, au-delà de toute nécessité expansive et de toute relation fortuite. La participation des créatures à la Gloire ne préjuge en rien du déroulement concret que prendra et qu'a pris l'histoire de la relation des hommes avec Dieu, histoire qui n'a de sens que par la suscitation d'une liberté créée. Mais c'est dès toujours par le Fils et dans l'Esprit que le monde est en mouvement vers «l'éternel mouvement de Dieu» (*zur ewigen Bewegung Gottes hin*). Dieu n'est certes pas soumis au devenir, mais il n'en demeure pas moins que son immuabilité n'est point fixité (*Starre*), mais vie. Ainsi, la question cruciale de la liberté divine dans son rapport «effectif» à la créature ne

<sup>28</sup> J. LAMBINET, *Introduction au concept d'analogie de l'être chez G. Siewerth*, in «Revue Philosophique de Louvain» 3-4 (1999) 537-538.

<sup>29</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, Band II. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 159-160 ; tr. fr. *La Théologique II. La Vérité de Dieu*, Culture et Vérité, Bruxelles 1995.

<sup>30</sup> C'est l'une des questions que traite Gustav Siewerth dans SIEWERTH, *Das Thomismus*. Comment la différence intramondaine (*innerweltliche Differenz*) peut-elle subsister si cette différence (*Differenz*) ne possède pas en Dieu un fondement qui ne contredise pas son identité absolue?

saurait être traitée indépendamment du lien qui consiste à rapprocher le concept trinitaire de *procession* et le concept d'événement, analogiquement coextensif à la notion de procession. Le concept d'événement (*Geschehen*) doit être rapproché de celui de mouvement (*Bewegtheit*). L'un et l'autre sont identiques au concept plus classique d'être *en acte*.

[...] L'événement trinitaire (*das trinitarische Geschehen*) est bien plus qu'un ordre immobile ou une série de termes fixes, dans la mesure où des expressions telles que «engendrer» ou «enfanter», «faire procéder» ou «spirer» expriment des actes éternels, donc un véritable advenir (*ein Sich-Ereignen*). Nous devons nous résoudre à poser ensemble ces deux concepts (*Begriffe*) en apparence inconciliables: l'être éternel ou absolu, et l'événement. Il s'agit bien d'un événement qui n'est pas un devenir au sens intramondain. Ce n'est pas une arrivée à l'existence de ce qui, à un certain moment, n'était pas [...] Pourtant ce doit être réellement quelque chose qui fonde l'idée, la possibilité interne et la réalité d'un devenir. Bref, le devenir intramondain est un reflet (*Abbild*) de l'événement éternel de Dieu (*des ewigen Geschehens in Gott*) qui, on doit toujours le répéter, est comme tel identique à l'être et à l'essence éternels.<sup>31</sup>

Si la notion d'événement est analogiquement coextensive à la notion de procession, ce n'est pas pour des raisons secondaires et rhétoriques consistant à dynamiser la vie divine, mais pour des raisons autrement plus fondamentales auxquelles la raison philosophique ne peut accéder sans la lumière de la révélation. Rappelons que pour Thomas, s'il est légitime d'affirmer que les processions divines, dans l'unité de l'essence, sont la «cause» et la «raison» de la production des créatures, ce n'est pas d'abord en raison de l'affirmation de distinction, interne à la vie trinitaire, que cette production est dite *dérivée* de Dieu, mais en raison de la sagesse du Créateur, que porte à sa plus haute expression l'affirmation de foi sur le Dieu Trinité:

[...] Les processions des Personnes sont la raison de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs de l'essence (*inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas*), c'est-à-dire ceux de la science et de la volonté.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1983, 58-59; ID., *La Dramatique divine. IV. Le dénouement*, Culture et Vérité, Namur 1993, 57.

<sup>32</sup> THOMAS D'AQUIN, *S.Th.*, Ia, Q. 45, a. 6; I *Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol.: «Oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae».

Le propos est très clair. Ce sont les attributs essentiels de «science» et de «volonté» qui fondent la rationalité et la libéralité de l'acte créateur. Il est probablement erroné de vouloir fonder, à partir de la théologie trinitaire de Thomas, des liens de continuité ontologique immédiats entre ce qui relève d'une affirmation de foi – la distinction et la consubstantialité des Personnes –, et ce qui relève de la structure propre du créé.<sup>33</sup> Hans Urs von Balthasar comprend la composition d'être et d'essence dans la créature comme le reflet (*Abglanz*) de la distinction entre unité d'essence et pluralité des Personnes dans la vie divine. Ce faisant, il occulte le fait que la métaphysique des degrés d'être chez Thomas vise d'abord à décrire comment s'opère, dans l'échelle de l'être, le passage entre *moins parfait* et *plus parfait*. Ainsi, faire dériver des processions intra-divines une ontologie de la composition d'être et d'essence, marque métaphysique de la contingence de la créature, relève d'une interprétation très théologisée. En revanche, Thomas use bien d'une métaphysique des degrés d'être pour atteindre, selon les ressources de la raison, la notion trinitaire de procession, c'est-à-dire de mode d'émanation. Remontant de la notion de procession transitive (*processio transiens*) vers celle de procession immanente (*processio immanens*) pour accéder à la possibilité d'un mode parfaitement immanent d'émanation, Thomas ouvre la voie d'une plus forte connexion entre Trinité et création. Nombre de théologiens ont suivi et élargi cette perspective, parfois jusqu'à la fusion ou l'absorption de la *metaphysica generalis* dans une forme d'*ontologia specialis* d'essence théologique. Ce fut le cas de Hans Urs von Balthasar. Cette opération de «transfert» est-elle légitime? Karl Rahner est précautionneux à ce sujet. On le sent sur la réserve, bien qu'il ait énoncé un principe qui semble aller au-delà des limites que prescrit une ontologie générale: «Ici, l'ontologie doit se laisser orienter par le message de la foi et non pas le régenter (*Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern*)».<sup>34</sup> Ce faisant,

<sup>33</sup> THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, Ia, Q. 45, a. 7, *Respondeo*: «En tant qu'elle est une certaine substance créée (*quaedam substantia creata*), elle (la créature) représente la cause et le principe: et ainsi elle manifeste la Personne du Père qui est Principe sans principe (*Principium sine principio*); en tant qu'elle a une certaine forme et espèce (*quamdam formam et speciem*), elle représente le Verbe, selon que la forme de l'œuvre vient de la conception de l'artisan; enfin en tant qu'elle a une fin, elle représente l'Esprit Saint en tant qu'il est Amour».

<sup>34</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, 485.

Rahner instaurait les conditions d'une nouvelle ontologie, et non sa dissolution ou son abandon.

\*\*\*

Dans cette brève étude, j'ai voulu mettre en lumière l'amorce d'un débat qui s'est noué entre deux formes possibles d'ontologie en théologie. Karl Rahner n'a jamais dérogé aux prescriptions et aux limites qu'impose une «allgemeine Ontologie», bien qu'il l'ait identifiée à une forme d'ontologie déjà très théologisée. Elle repose, en effet, sur la thèse d'une «anticipation» vers l'être illimité, condition de toute connaissance.

Cette thèse est aimantée et doublée par celle d'un *desiderium naturale*. Cette sorte de continuité, voire de connaturalité, entre principe métaphysique de connaissance et *desiderium naturale videndi Deum* pose un problème particulier d'interprétation.

Ce fut l'objet de la controverse des ontologies qui sépara Hans Urs von Balthasar de Karl Rahner.



## LA RECIPROCA «PERICORESI». UNO STUDIO SULLO SVILUPPO DEL TERMINE

RICCARDO PALTRINIERI

PATH 16 (2017) 341-362

### 1. Introduzione

Il termine *περιχώρησις* è indubbiamente centrale per la riflessione trinitaria; nella teologia contemporanea lo si incontra proprio in tale ambito,<sup>1</sup> per comprendere il legame comunione tra le tre persone divine.<sup>2</sup> Si è soliti, inoltre, farlo risalire a Giovanni Damasceno, quale primo autore a inserirlo nel discorso trinitario,<sup>3</sup> per passare poi alla teologia latina attraverso i concetti chiave di *circumincessio* e *circuminsessio*.<sup>4</sup> A ciò si aggiunge che talvolta il vocabolo è tradotto con l'immagine della "danza"<sup>5</sup> e il suo ambito di utilizzo viene esteso anche alla comunione tra le persone umane.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005.

<sup>2</sup> Cf. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 928-933; G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 203-211; L.F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004<sup>4</sup>, 175.318-319.

<sup>3</sup> Cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012, 332; P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 398; W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2003<sup>7</sup>, 378.

<sup>4</sup> Cf. DURAND, *La périchorèse*, 151-180; LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 332-334; W.P. ALSTON, *Substance and the Trinity*, in S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *The Trinity*, OUP, Oxford 1999, 179-201: 192.

<sup>5</sup> Cf. C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 278.281; CODA, *Dalla Trinità*, 398 nota 128.

<sup>6</sup> Cf. LACUGNA, *Dio per noi*, 280-285.

La presente ricerca sorge proprio dalla necessità di rivedere i dati attualmente condivisi attraverso uno studio attento delle fonti. Concretamente saranno prese in considerazione quelle opere in cui il termine compare, dall'epoca classica a quella patristica di ambito greco, mantenendo un ordine cronologico degli autori.<sup>7</sup> In tal modo si cercherà di identificare i vari modi di utilizzo, di tracciare uno sviluppo del concetto e di raccogliere gli aspetti principali per una possibile rivalutazione del vocabolo.

## 2. Autori greci

Il primo autore greco a utilizzare *περιχωρέω* è Erodoto (480-430 a.C.) nel libro primo delle *Storie*. È un'opera che narra le vicende storiche dei grandi personaggi e popoli di quel tempo, inserite all'interno di un ciclo fatale della natura di ascesa e decadenza, determinato dalle divinità.<sup>8</sup> Più precisamente il passo in questione riguarda l'interpretazione di un sogno che fece Ciro II, re di Persia, durante l'avanzamento verso la Grecia:<sup>9</sup> attraverso tale sogno, la divinità «voleva soltanto rivelargli che doveva morire lì, in quel paese, e che il suo potere sarebbe passato (*περιχωρέοι*) nelle mani di Dario».<sup>10</sup> Il verbo *περιχωρέω* assume, pertanto, un significato importante nell'economia del testo; esprime proprio quel ciclo fatale, regolato dagli dèi, che segna la decadenza del sovrano, indica infatti *un'azione di spostamento*:

<sup>7</sup> Per scegliere gli autori e le opere, ci affidiamo a quelli segnalati da L. Rocci (L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Dante Alighieri, Roma 2011, 1466) e F. Montanari (F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2004<sup>2</sup>, 1664.) per l'epoca classica; mentre da G.H. Lampe (G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, OUP, Oxford 1961, 1077-1078) per l'epoca patristica. Precisiamo che per questione di spazio non sarà possibile presentare tutti i Padri della Chiesa; ci concentreremo soltanto su quelli che mostrano contributi significativi per lo sviluppo del termine. Purtroppo dobbiamo escludere dall'analisi i seguenti Padri: Macario Egizio, Teodoreto di Raithu, Gregorio di Agrigento e Niceforo di Costantinopoli.

<sup>8</sup> Nella visione dell'autore, infatti, «esiste un meccanismo ciclico che determina la caduta di chi ha voluto troppo salire; garanti e motori di questo processo sono le divinità della religione tradizionale» (F. BARBERIS, *Introduzione*, in ERODOTO, *Storie. Libri I-II: Lidi, Persiani, Egizi*, I grandi libri, Garzanti 2010<sup>6</sup>, XVI).

<sup>9</sup> «La notte successiva al passaggio dell'Arasse, mentre dormiva nella terra dei Massageti, ebbe un sogno: nel sonno gli parve che il figlio maggiore dei figli di Istaspe [= Dario] avesse due ali sulle spalle: con una gettava ombra sull'Asia, con l'altra sull'Europa» (ERODOTO, *Storie*, I, 209, 1 [p. 209]).

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 210, 1-2 (pp. 219-220).

è il passaggio del regno persiano da un re a un altro, secondo la volontà divina.

Un altro autore che dà grande rilievo al termine in oggetto, sia per il numero di volte in cui viene utilizzato sia per il significato che esso assume, è Anassagora (500-428 a.C.) nel testo *Sulla natura*. In tale scritto il filosofo greco teorizza l'esistenza di una realtà precosmica, un «tutt'insieme» eterno formato da «semi» mescolati tra loro, da cui hanno origine le cose:<sup>11</sup> i semi iniziano a raccogliersi in molteplici aggregazioni differenti, e, cambiando di proporzione e combinazione nei vari composti, producono forme, colori e sapori di ogni tipo.<sup>12</sup> Perciò, secondo Anassagora, la natura si costituisce per un principio di unione e divisione, non di nascita e di morte.<sup>13</sup> Chi produce tale movimento di separazione, affinché le cose prendano forma, è un'altra realtà, «che rimane da sempre distinta, omogenea, priva di partecipazione, attiva e passiva, con alcuna delle realtà: l'intelletto (ὁ νοῦς)».<sup>14</sup> L'intervento dell'intelletto viene espresso proprio con il termine περιχώρησις, che viene associato al concetto di “divisione/separazione”:

L'Intelletto dominò la rotazione (τῆς περιχωρήσιος) del tutt'insieme, cosicché all'inizio ruotasse (περιχωρήσαι). E subito dal piccolo cominciò a ruotare (ἤρξατο περιχωρεῖν), poi ruota più largamente, e ruoterà ancora più largamente (ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον). [...] Tutto ordinò l'Intelletto e questa rotazione (τὴν περιχώρησιν), che compiono (περιχωρεῖ) gli astri, il sole, la luna, l'aria e l'etere, i quali vengono separati. Proprio la rotazione (περιχώρησις) stessa determinò il separarsi.<sup>15</sup> [...] E quanto l'Intelletto aveva mosso, tutto questo fu diviso; e la rotazione (ἢ περιχώρησις) delle cose, che erano mosse e si dividevano, procurava molto maggiore divisione.<sup>16</sup> [...] Così ruotando (περιχωρούντων) e separandosi queste cose sotto l'azione della forza e della velocità.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Cf. G. GILARDONI, *Introduzione*, in ANASSAGORA, *Frammenti e testimonianze sulla natura*, Bompiani, Milano 2002, 7-18, 14-16.

<sup>12</sup> Cf. ANASSAGORA, *Frammenti*, 22-23, Fr. 5 = 4DK.

<sup>13</sup> «Nessuna cosa infatti nasce e muore, ma a partire dalle cose che sono si ha il comporsi e il dividersi. E così dovrebbero correttamente chiamare il nascere comporsi e il morire dividersi» (*Ibid.*, 20-21, Fr. 4 = 17DK).

<sup>14</sup> Cf. GILARDONI, *Introduzione*, 16-17.

<sup>15</sup> ANASSAGORA, *Frammenti*, 26-27, Fr. 13 = 12DK.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 28-29, Fr. 14 = 13DK.

<sup>17</sup> *Ibid.*, Fr. 15 = 9DK.

Quindi il vocabolo nel pensiero di Anassagora indica *un movimento di separazione*: è la rotazione che l'intelletto imprime sui semi agglomerati, affinché, attraverso un processo di separazione e trasformazione, possano aggregarsi e dare forma alle varie cose.

Il verbo περιχωρέω è usato anche dal commediografo Aristofane (445-388 a.C.) nell'opera teatrale *Gli uccelli*. È la storia di due amici ateniesi, Pisetero e Evelpide, che stanchi della loro patria piena di ingiustizie e problemi decidono di abbandonare la terra per andare a vivere fra gli uccelli. Così nell'aria, tra il cielo e la terra, fondano Nubicuculia,<sup>18</sup> una città che, essendo posta tra gli uomini e gli déi, saprà imporre a entrambi la propria volontà, intercettando e fermando il fumo dei sacrifici delle vittime offerti dagli uomini agli déi.<sup>19</sup> Il vocabolo viene usato durante il sacrificio inaugurale agli déi alati, per la fondazione della nuova città; Pisetero ordina al poeta lì presente e al coro degli uccelli: «Avanti, fa' il giro (περιχώρει) con l'acqua lustrale. Raccoglietevi in silenzio».<sup>20</sup> In questo caso περιχωρέω indica un *atto di purificazione rituale*: il recipiente con l'acqua lustrale viene portato *intorno* all'altare e poi presentato agli astanti, per l'abluzione delle mani in vista dell'offerta sacrificale agli déi.<sup>21</sup>

Dopo il testo di Aristofane, περιχωρέω non risulta utilizzato per centinaia di anni. Bisogna aspettare le *Vite parallele* di Plutarco (46-127 d.C.); precisamente quando l'autore riferisce un momento della guerra civile nella vita di Pompeo.<sup>22</sup> A differenza dei testi precedenti, qui περιχωρέω non assume un ruolo o un valore significativo. Esprime una normale accezione di uso comune in campo militare, ovvero *un'azione di accerchiamento*: è l'atto con cui i tre eserciti circondano Pompeo al fine di catturarlo.<sup>23</sup>

Seppur in ambiti differenti, ma comunque di matrice sociale, anche gli ultimi due autori, Cassio Dione (155-235 d.C.) e Diogene Laerzio (180-240 d.C.) attribuiscono a περιχωρέω un significato semplice, all'interno di un normale contesto di vita quotidiana. Nell'opera sulla *Storia romana* di

<sup>18</sup> Cf. ARISTOFANE, *Gli uccelli*, BUR, Milano 2006, 275, v. 819.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 203-207, vv. 181-208.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 292-293, vv. 958-959.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 292, note 276-277.

<sup>22</sup> Cf. PLUTARCO, *Vite parallele. Agiselaos e Pompeo*, BUR, Milano 2000<sup>2</sup>, 305.

<sup>23</sup> «Tre generali nemici si coalizzarono contro di lui, Carrina Celio e Bruto. Non lo attaccarono tutti insieme frontalmente, ma lo circondarono (περιχωροῦντες) con i loro tre eserciti per catturarlo» (*Ibid.*, 306-307 [7,1]).

Cassio Dione, indica il *muoversi verso qualcuno*: è la speranza di Milone che la reazione politica dei senatori ricada verso i presunti provocatori dei disordini.<sup>24</sup> Mentre in una lettera di Talete a Ferrecide, riportata da Diogene Laerzio nel testo su le *Vite dei filosofi*, περιχωρέω significa *l'azione del cammino*: è l'abitudine di percorrere la Grecia e l'Asia.<sup>25</sup>

Dalla lettura dei testi sopracitati, si possono trarre alcune considerazioni.

Riguardo agli *ambiti di utilizzo* si constata una notevole differenza, che dipende dall'interesse dell'autore: dal tema religioso-filosofico, si passa a quello antropologico-sociale, fino a quello storico-militare. Nonostante questa diversità, il *significato* di περιχωρέω rimane invariato nella sostanza: indica un *movimento* fisico, uno *spostamento* concreto di qualcosa da un posto all'altro. Si ravvisa, inoltre, che tale significato, col passare del tempo, *perde d'importanza*: nei primi tre autori περιχώρησις acquisisce un'accezione e un posto di prim'ordine nell'economia del testo; negli altri tre, invece, viene utilizzato per normali questioni ordinarie.

### 3. Padri della Chiesa

#### 3.1. Gregorio Nazianzeno

Se tra gli autori greci si denota una perdita di valore, con Gregorio di Nazianzo (330-390) invece assistiamo a un importante sviluppo nell'uso e nel significato del vocabolo. Gregorio lo utilizza per la prima volta nell'ultima parte dell'*orazione* n. 18, quando l'autore volge parole consolatorie alla madre, a fronte della morte del padre.<sup>26</sup> In particolare περιχωρέω serve per spiegare la difficile tensione tra quelle realtà della nostra esperienza che paiono contrapposte; il Nazianzeno, infatti, afferma che «la vita e la morte, come si dice, che pure sembrano quanto mai diverse fra di loro, però in certo qual

<sup>24</sup> Il testo narra che, dopo l'assassinio di Clodio, Milone rimase nascosto e difeso da alcuni, poiché aveva ancora paura del delitto commesso. Ma «quando poi vennero i tumulti, sperò che lo sdegno dei senatori si sarebbe rivolto (περιχωρήσειν) contro i provocatori dei disordini» (D. CASSIO, *Storia romana. Libri XXXIX-XLVIII*, II, BUR, Milano 2000<sup>2</sup>, 150-151 [XL, 49,4]).

<sup>25</sup> Sapendo che Ferrecide è dedito alla scrittura e poco al movimento, Talete si propone di andarlo a trovare, poiché «noi, invece, che non scriviamo nulla, percorriamo (περιχωρούμεν) sia la Grecia sia l'Asia» (DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, 46-47 [I, 44]).

<sup>26</sup> Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, 474-477.

modo si succedono (εις ἄλληλα περιχωρεῖ πως) e prendono l'una il posto dell'altra (καὶ ἀντικαθίσταται).<sup>27</sup> L'ambito in questo caso è *antropologico* e il significato del termine richiama ancora l'idea di *movimento*, sostenuto anche dal sinonimo ἀντικαθίστημι. In tal modo περιχωρέω vuol dire «sostituirsi a», «prendere il posto di», «scambiarsi con»; l'espressione può essere così intesa: la vita e la morte in un qualche modo reciprocamente si sostituiscono, si scambiano l'una con l'altra, quando è presente l'una, l'altra è assente.

Differente è invece il contesto e l'intenzione dell'*orazione* n. 22. Lo sfondo *teologico* è la Chiesa e l'argomento centrale è la pace che dovrebbe regnare fra i cristiani, contro le discordie, le divisioni che si consumavano a quel tempo tra i fedeli per cause politiche (l'invasione dei Goti) e religiose (le controversie trinitarie).<sup>28</sup> Gregorio puntualizza che se il nostro Dio è amore «perché mai, allora, noi che siamo i seguaci dell'amore nutriamo gli uni nei confronti degli altri così tanto odio? E perché noi che siamo i cultori della pace, ci muoviamo reciprocamente una guerra implacabile e che non conosce conciliazione?».<sup>29</sup> Da queste domande provocatorie egli trae le seguenti considerazioni:

Si arriva ad essere sazi di nutrimento, di sonno e di canto, delle cose più turpi, come dicono, e pieni di tutto, non solo di ciò che fa soffrire, ma anche di ciò che è più dolce, e tutto volge e ritorna su di sé (πάντα εἰς ἄλληλα περιχωρεῖ τε καὶ περιτρέπεται).<sup>30</sup>

Oltre all'ambito, la particolarità di questo passo è la connotazione *negativa* che περιχωρέω assume. Posto accanto a περιτρέπεται, il verbo indica il rischio di dispersione nella vita dei fedeli, una mancanza di direzione, poiché «tutto volge e ritorna su di sé»; quindi i discepoli, se si riempiono di cose secondarie, smettono di perseguire la volontà di Dio e di edificare l'unità della Chiesa.

Altrettanto differente, ma più determinante, è il passo dell'*epistola* n. 101, scritta contro l'eresia apollinarista. L'ambito tematico ora è la *crisologia* e il Nazianzeno si prodiga per escludere interpretazioni monofisite di

<sup>27</sup> *Ibid.*, 475 (PG 35, 1041A). In latino: *immo* (cf. PG 35, 1042A); va preservato il valore di *movimento*: la vita o la morte *entra nel* posto dell'altra, quando l'altra non c'è.

<sup>28</sup> Cf. C. SANI, *Prefazione*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, LXV-LXVI.

<sup>29</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, 549.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 551 (PG 35, 1136B). In latino: *immo* con valore di movimento (cf. PG 35, 1135B).

quei passi biblici che parlano de «la discesa dal cielo del Figlio dell'uomo» (cf. 1Cor 15,47.48; Gv 3,13).<sup>31</sup> A fondamento di ciò l'autore pone l'unione delle due nature di Cristo, quindi l'aspetto ontologico, a cui segue la *compenetrazione reciproca* delle denominazioni, quindi l'aspetto logico, ovvero quello che noi conosciamo e possiamo dire di lui. Infatti, «poiché come le nature sono unite, così anche i nomi, e si compenetrano mutualmente (καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) secondo il principio di quest'intima naturale coesione».<sup>32</sup> Quindi il vocabolo è direttamente *legato ai nomi*, tuttavia rimane *fondato sull'unità delle nature*: siccome le due nature sono unite tra loro, così anche le denominazioni si compenetrano reciprocamente, secondo il medesimo principio di coesione.

L'importanza del testo è dovuta proprio dalle novità che esso apporta: per la prima volta περιχωρέω è usato in ambito *crisostomiano* e assume il significato di *compenetrazione reciproca*. Tale accezione segnerà la teologia successiva, infatti d'ora innanzi περιχωρέω (spesso associato a εἰς ἀλλήλας) esprimerà non tanto un'azione concreta di *movimento/spostamento*, quanto piuttosto una dinamica di *compenetrazione vicendevole* tra le realtà.

A questo punto conviene provare a capire come mai il Nazianzeno ha operato tale sviluppo di significato.

### 3.2. Breve excursus

È bene chiarire da subito che non è possibile identificare le fonti precise da cui Gregorio ha attinto. Tuttavia, guardando alla sua formazione filosofica, teologica e biblica, si può tentare di individuare quelle più probabili. Inoltre, non si dimentichi che, accanto alle possibili fonti, rimane sempre il genio, l'intuizione teologica dello stesso Nazianzeno, il quale mette a frutto le sue conoscenze, dimostrando una feconda creatività.

Il primo utilizzo di περιχωρέω,<sup>33</sup> pensato in ambito *antropologico* con un concetto di *movimento*, lascia trasparire un *background* culturale di matrice greca, a cui l'autore naturalmente attinge.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, Cerf, Paris 2013<sup>1</sup>, 49.

<sup>32</sup> *Ivi* (PG 37, 181C). In latino: *commeo* (cf. PG 37, 182C).

<sup>33</sup> Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, 475 (PG 35, 1041A).

<sup>34</sup> Gregorio stesso si esprime a favore dell'utilizzo delle discipline greche per approfondire la dottrina cristiana; si veda: C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Vita e pensiero, Milano 1997, 15-16.

Tra le varie filosofie classiche conosciute da Gregorio,<sup>35</sup> acquista particolare interesse lo stoicismo,<sup>36</sup> poiché la «compenetrazione tra i corpi» ne è un elemento cardine. La filosofia stoica, infatti, considera tutto ciò che agisce o patisce come corporeo; quindi l'anima, la divinità, come anche la voce, l'ira, le virtù sono entità fisiche, perché si esprimono attraverso tratti visibili del corpo.<sup>37</sup> In tal modo il termine "corpo" nello stoicismo acquista una designazione ampia: non si identifica soltanto con la materia, ma con tutto ciò che si muove, che ha vita. La materia in sé e per sé è morta, immobile; essa è corporea nella misura in cui accoglie un principio vitale, una forza spirituale, che provoca in lei movimento, vita e qualità, per agire e patire.<sup>38</sup> Ora, se ogni elemento della natura è corporeo, si pone il problema di come concepire *l'interazione tra i corpi*, poiché questo è ciò che si verifica nella realtà delle cose.

Gli stoici spiegano che «le cose mescolate si mescolano (κεράννυται τὰ κεραννύμενα)»,<sup>39</sup> attraverso un «reciproco passaggio delle sostanze cor-

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 11-59.

<sup>36</sup> Non si vuole escludere l'influenza delle altre discipline classiche come il platonismo, medioplatonismo e neoplatonismo; tuttavia, la ricerca in questo campo risulta essere alquanto complessa, richiederebbe maggiore tempo e spazio. In particolare siamo a conoscenza del valore che acquisisce *χωρέω* nel pensiero neoplatonico di Porfirio, per descrivere il legame tra l'anima e il corpo, concetto che è recepito anche da sant'Agostino (cf. J. PÉPIN, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, in «Revue des Études anciennes» 66 [1964] 53-107: 88). Rimane però il problema di dimostrare se e come Porfirio e il neoplatonismo siano stati una reale fonte per il Nazianzeno nell'elaborazione del significato di *περιχωρέω*. A tal proposito sono rilevanti le parole di C. Moreschini: «Il tipo di platonismo che si può trovare nelle scuole della Grecia quando Basilio e Gregorio fecero i loro studi ad Atene è, per gran parte, quello di tipo medioplatonico, e l'importanza dell'opera di Plotino e di Porfirio era, al di fuori delle specifiche scuole di neoplatonismo, non rilevante. [...] Inoltre, gli autorevoli maestri dei Cappadoci, come Atanasio, furono educati in quella che si può genericamente definire la tradizione medioplatonica, e non nella più aggiornata versione di Plotino e Porfirio. Per cui si potrebbe ipotizzare che l'uso di *costoro*, per non parlare di Giamblico, è limitato in Gregorio di Nazianzo rispetto a quello di un più generico platonismo, basato su certi dialoghi di Platone stesso e sulla tradizione del secondo e terzo secolo, meno tecnica e difficile delle speculazioni di Plotino e di Porfirio» (MORESCHINI, *Filosofia e letteratura*, 17-18).

<sup>37</sup> Cf. R. RADICE (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, Bompiani, Milano 2014<sup>2</sup>, 611 [B.f 525.1]; 1489 [ArT 6].

<sup>38</sup> Cf. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2012<sup>2</sup>, 123-124. 126-127; RADICE (ed.), *Stoici antichi*, 619 [B.f 536.2] e 409-510 [B.f 305; 310; 325].

<sup>39</sup> RADICE (ed.), *Stoici antichi*, 578-579 [B.f 464].



poree (τῶν σωματικῶν οὐσιῶν δι' ἀλλήλων ἰουσιῶν)».<sup>40</sup> Non nel senso che «un corpo possa costituire il luogo per un altro corpo», perché

quando si ha a che fare con corpi che sono reciprocamente compenetrati (εἰς ἄλληλα χωρύντων) per effetto della commistione (τῷ κεράννυσθαι), necessariamente non si può dire che uno sia il contenitore e l'altro il contenuto [...]. In questo caso non ci sarebbe commistione (οὐ κρᾶσις), ma solo contatto e giustapposizione delle superfici [...], mentre tutte le altre parti rimarrebbero non mescolate [...]. Invece, quando si realizza quella che loro considerano la compenetrazione (τῆς ἀνακράσεως), le parti mescolate si trasformano l'una nell'altra (ἐν ἀλλήλοις τὰ μὴ γίνεσθαι) e la stessa cosa, per il fatto di inerire, è compresa e, per il fatto di accogliere l'altra, la comprende. E nessuna delle due può tornare ad esistere separatamente, perché avviene che la mescolanza (τῆς κράσεως) costringe ambedue a passare l'una nell'altra, e non lascia com'è nessuna parte di loro, riempiendo la totalità dell'una con la totalità dell'altra.<sup>41</sup>

Infatti, «nelle mescolanze un corpo penetra in un altro corpo (ἐν ταῖς κράσεσι [...] σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ)».<sup>42</sup> Pertanto, l'interazione tra i corpi non si può considerare come il riempimento di un vuoto, ma come una reale *compenetrazione reciproca*:

Così facendo ci si scontra con una enorme assurdità: che un corpo penetri completamente in un altro corpo (σῶμα γὰρ διὰ σώματος χωρεῖ δι' ὅλου), e quindi che due corpi occupino lo stesso luogo. [...] Proprio questo principio Crisippo e i seguaci di Zenone assumono nella loro dottrina. Zenone e Crisippo pensavano che tutto fosse corpo, e che un corpo potesse penetrare nell'altro (σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν), ma in esso dissolvendosi. Pensavano anche che tutto fosse pieno e non ci fosse il vuoto. Questo lo ritennero anche gli Stoici.<sup>43</sup>

Quindi nella filosofia stoica il concetto di «compenetrazione dei corpi» (σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ) è inteso come una loro mescolanza (κρᾶσις), una commistione totale e reciproca nella quale un corpo passa attraverso l'altro, e in esso si dissolve, al fine di costituire una nuova realtà corporea.<sup>44</sup> Questo è allo stesso tempo il modo in cui lo stoicismo spiega la presenza e

<sup>40</sup> *Ivi.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, 578-579 [B.f 465].

<sup>42</sup> *Ibid.*, 581 [B.f 467].

<sup>43</sup> *Ibid.*, 580-581 [B.f 468-469].

<sup>44</sup> Cf. POHLENZ, *La stoa*, 138-139.

l'azione della divinità nel mondo, la quale, anch'essa corporea, dall'interno tutto regge e tutto determina.<sup>45</sup> Inoltre, è interessante richiamare il fatto che, per spiegare tale concetto, vengano utilizzate varie immagini tra cui quella del ferro infuocato.<sup>46</sup>

Da quanto detto, si può asserire che senza dubbio il pensiero stoico offre ai Padri della Chiesa un armamentario filosofico e concettuale interessante, per concepire l'interazione reciproca tra le realtà. Ma di certo non sufficiente, poiché tale compenetrazione è intesa come *mescolanza fisica tra corpi* (χωρέω/κρᾶσις), per cui una mera trasposizione del concetto avrebbe causato un'eresia cristologica: le due nature si sarebbero «fisicamente mescolate tra loro».<sup>47</sup> La radice stoica del termine potrebbe essere anche una ragione per cui i successivi Padri della Chiesa accostano a περιχωρέω concetti che ne regolano l'interpretazione, affermando come la «compenetrazione reciproca» non comporti nessuna mescolanza, fusione o confusione. Allo stesso tempo, però, ci sembra necessario ricercare altre fonti, che hanno aiutato i Padri in questo passaggio di significato.

Un ruolo importante ha sicuramente la conoscenza della Scrittura, nella quale il termine χωρέω compare varie volte<sup>48</sup> con il significato principale di «dare spazio, trovare posto, contenere, comprendere».<sup>49</sup> Il vocabolo esprime, infatti, un doppio movimento: qualcosa che va verso e occupa spazio in qualcosa'altro, che lo accoglie. Il riferimento può essere sia fisico (ad esempio: ciò che entra nel ventre [cf. Mt 15,17]; le anfore che contengono l'acqua [cf. Gv 2,6]), sia spirituale-morale (ad esempio: la parola di Gesù che può trovare

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 129.

<sup>46</sup> «Mescolanza (Μίξις) è compenetrazione completa (ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων) di due o più corpi, dove le qualità naturali dei corpi si mantengono, come nel caso del fuoco e del ferro incandescente (τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου). La compenetrazione di questi corpi (τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασις) è infatti completa» (RADICE [ed.], *Stoici antichi*, 582-583; [B.f 471]). Per la precisione, se in un primo momento viene individuato nel fuoco il supporto materiale del principio divino che penetra tutte le cose, poiché ogni vita e ogni sviluppo sono connessi al calore, in un secondo momento prende spazio l'idea che sia invece il soffio, il πνεῦμα ciò che anima ogni organismo; senza rinunciare però alla teoria del fuoco poiché anche il soffio, il respiro ha calore (cf. POHLENZ, *La stoa*, 138-141).

<sup>47</sup> Cf. S. STAMATOVIĆ, *The Meaning of Perichoresis*, in «Open Theology» 2 (2016) 303-323: 319.

<sup>48</sup> Limitando la ricerca al Nuovo Testamento, si contano dieci ricorrenze: Mt 15,17; 19,11; 19,12; Mc 2,2; Gv 2,6; 8,37; 21,25; 2Pt 3,9; 2Cor 7,2 (cf. H.R. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, 1968-1969).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 1968; cf. C. RUSCONI, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1997<sup>2</sup>, 371; cf. STAMATOVIĆ, *The Meaning*, 308-310.

spazio ed essere ascoltata oppure no [cf. Mt 19,11-12; Gv 8,37]; gli uomini che devono arrivare alla conversione [cf. 2Pt 3,9]; i Corinzi che sono invitati ad accogliere nei loro cuori l'Apostolo [cf. 2Cor 7,2]).

Da quest'ultimi testi emerge un'accezione spiccatamente relazionale che è degna di nota: essa chiama in causa la dinamica dell'incontro e della comunione interpersonale, dello "stare con", ed è esente da ogni problematica filosofica. Il senso biblico di χωρέω è avvalorato ulteriormente dal suo utilizzo in ambito trinitario nel testo *Adversus Arium et Sabellium*; l'autore,<sup>50</sup> infatti, scrive:

Ma forse anche questo tu potresti dire: se il Padre essendo perfetto riempie ogni cosa, che cosa rimane al Figlio, ugualmente perfetto, da ricevere/contenere (χωρηῆσαι)? Ma io dico che entrambi (ἀλλήλων) accolgono (δεκτικούς) e ricevono/contengono (χωρητικούς). «Io – infatti dice [Gesù] – sono nel Padre e il Padre è in me». Coloro che reciprocamente si ricevono/contengono (ἀλλήλους χωροῦντες), sono tra loro di uguale grandezza.<sup>51</sup>

Quindi il Padre e il Figlio sono ugualmente Dio in virtù di una dinamica relazione: essi sono compresenti l'uno nell'altro, poiché trovano spazio l'uno nell'altro, si ricevono, si contengono (χωρέω) reciprocamente.

### 3.3. Pseudo-Cirillo di Alessandria

Dopo Gregorio di Nazianzo prendiamo in considerazione il testo *De Trinitate*, attribuito allo Pseudo-Cirillo di Alessandria. Non è sicura la data di composizione,<sup>52</sup> tuttavia l'opera risulta molto interessante per il ruolo centrale che περιχωρέω acquisisce nella riflessione. Il vocabolo, infatti, ricorre molte più volte rispetto ai testi finora esaminati; i passi a cui volgere

<sup>50</sup> Si discute se tale testo sia attribuibile oppure no a Gregorio di Nissa; si veda: J. QUASTEN, *Patrologia. I Padri greci: dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, II, Marietti, Genova 1980, 91.262.

<sup>51</sup> GREGORIO DI NISSA, *Adversus Arium et Sabellium*: PG 45, 1297B. In latino: *contineo* (PG 45, 1298B).

<sup>52</sup> Il patrologo A. Di Berardino colloca lo Pseudo-Cirillo tra Gregorio di Nazianzo e Giovanni Damasceno (A. DI BERARDINO [ed.], *Patrologia. I Padri orientali: dal Concilio di Calcedonia [451] a Giovanni Damasceno [† 750]*, V, Marietti, Genova 2000, 238-239). Mentre V. Conticello propone una datazione successiva al Damasceno (V.S. CONTICELLO, *Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher*, in «Orientalia Christiana Periodica» 61 [1995] 117-129). Si veda anche: STAMATOVIĆ, *The Meaning*, 315.

l'attenzione sono cinque: il primo riguarda la teologia trinitaria, gli altri la cristologia.

Lo Pseudo-Cirillo potrebbe essere il primo autore a usare *περιχώρησις* in ambito trinitario, con l'obiettivo di esprimere adeguatamente il legame tra le tre persone divine, contro possibili eresie. Egli infatti asserisce che il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono tre dèi, ma un solo Dio, perché,

si uniscono infatti, come dicevamo, non in modo da mescolarsi, ma in modo che si possiedono vicendevolmente (*ἀλλ'ὅστε ἔχουσθαι ἀλλήλων*); e hanno la reciproca compenetrazione (*καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι*), senza qualsiasi fusione e confusione.<sup>53</sup>

L'autore, pertanto, evita un'errata interpretazione spiegando che la «reciproca compenetrazione» tra le ipostasi avviene senza fusione o confusione. È interessante notare come il termine in oggetto sia preceduto da un'espressione sinonimica che ne arricchisce il significato: le tre persone divine «si compenetrano», cioè «si possiedono» vicendevolmente.

Passando ai quattro passi cristologici, si possono cogliere alcune differenze nell'uso del termine in questione.

Nel primo passo il vocabolo è legato al concetto di *unzione* e serve per spiegare l'unità delle due nature, o meglio il ruolo della divinità e dell'umanità nell'evento dell'incarnazione:

La divinità è ciò che ha unto, mentre l'umanità è ciò che è stato unto. Pertanto, l'unzione si deve intendere come la compenetrazione (*περιχώρησιν*) di tutto l'unguento in tutto ciò che è stato unto.<sup>54</sup>

Nel secondo passo, invece, l'attenzione è rivolta alla persona di Cristo prima dell'assunzione dell'umanità;<sup>55</sup> in tal modo vengono esplicitati i *presupposti trinitari* dell'incarnazione. Infatti, il tema della preesistenza del Figlio va affrontato riconoscendo «la reciproca compenetrazione delle persone (*τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων περιχώρησιν*), come il passo “io sono nel Padre e il Padre è in me” (Gv 14,11)».<sup>56</sup> Quindi *περιχώρησις* indica

<sup>53</sup> PSEUDO-CIRILLO DI ALESSANDRIA, *De Trinitate*: PG 77, 1144B. In latino: *commeo* (cf. PG 77, 1143C).

<sup>54</sup> *Ibid.*, PG 77, 1164A. In latino: *immeatio* (cf. PG 77, 1163A).

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, PG 77, 1164B.

<sup>56</sup> *Ibid.*, PG 77, 1164B. In latino: *immeatio* (cf. PG 77, 1164B).

quel legame intradivino del Figlio col Padre di reciproca compresenza e appartenenza, che permette la sua venuta.

Il passo successivo ha la più alta concentrazione del vocabolo in oggetto finora riscontrata: in poche righe viene utilizzato ben sei volte. L'autore ritorna sul tema dell'unione delle due nature,<sup>57</sup> e afferma che:

A causa dell'unione si manifesta ciò che ognuno dei due ha, dalla congiunzione (ἐκ τῆς ἀρμογῆς) e compenetrazione (περιχώρησως) del coesistente con lui. Per l'unione ipostatica, la carne è stata divinizzata ed è divenuta Dio [...] e il Dio Logos si è incarnato ed è divenuto uomo [...]. Questo non perché le due nature si siano mutate in un'unica natura composta, poiché è impossibile che in unica natura esistano insieme le proprietà naturali contrarie; ma per il fatto che le due nature si sono unite secondo l'ipostasi e hanno una mutua compenetrazione (τὴν εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν) senza confusione e mutazione. La compenetrazione (ἡ περιχώρησις) non avviene dalla carne, ma dalla divinità. È impossibile infatti che la carne compenetri (περιχωρήσῃ) la divinità, ma la natura divina, una volta per tutte, che è compenetrata (ἄπαξ περιχωρήσασα) nella carne ha dato anche alla carne una ineffabile compenetrazione (περιχώρησιν), che diciamo unione.<sup>58</sup>

Rispetto al primo passo cristologico, qua l'autore si sofferma maggiormente a spiegare *come* si realizza tale compenetrazione reciproca: essa avviene *a causa* della divinità, la quale compenetra una volta per tutte l'umanità; cosicché anche l'umanità, divinamente permeata, riceve l'ineffabile capacità di compenetrare a sua volta la divinità.

Nell'ultimo testo si aggiunge un ulteriore elemento di chiarificazione. La compenetrazione tra la natura divina e la natura umana viene argomentata come *scambio reciproco* delle rispettive caratteristiche:

E questo è il modo dello scambio (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως): per il fatto che ognuna delle due nature dà all'altra le sue caratteristiche (τῇ ἐτέρῃ τὰ ἴδια) a causa dell'identità della persona e della loro reciproca compenetrazione (καὶ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν περιχώρησιν).<sup>59</sup>

L'interesse di questo brano consiste proprio nel concepire «il modo dello scambio» tra le nature come parte integrante e diretta conseguenza della loro reciproca περιχώρησις. Si può, quindi, asserire che qui viene

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, PG 77, 1165B.

<sup>58</sup> *Ibid.*, PG 77, 1165C. In latino: *immeol/immeatio* (cf. PG 77, 1166C-D).

<sup>59</sup> *Ibid.*, PG 77, 1172C-D. In latino: *immeatio* (cf. PG 77, 1171D).

esplicitamente affermato il concetto teologico della cosiddetta *communicatio idiomatum*.

### 3.4. Massimo il Confessore

Successivamente, un altro Padre della Chiesa che ha fatto ampio uso di περιχώρεω è Massimo il Confessore (580-662). Il termine compare nelle opere principali: gli *Ambigua*,<sup>60</sup> le *Questioni dedicate a Talassio*,<sup>61</sup> alcuni *Opuscoli teologici e polemici*<sup>62</sup> e il *Discorso a Pirro*;<sup>63</sup> a ciò si aggiunge un passo degli *scholia* alle opere di Dionigi l'Areopagita, attribuibile a Massimo.<sup>64</sup> A causa delle eresie a cui il Confessore dovette far fronte, l'ambito di argomentazione è prettamente cristologico.

Riguardo agli *Ambigua*,<sup>65</sup> la questione è la comprensione dell'espressione «nuova operazione teandrica»,<sup>66</sup> elaborata da Dionigi per argomentare la venuta del Logos divino nella vera umanità.<sup>67</sup> Per evitare interpretazioni eretiche, Massimo utilizza il verbo περιχώρεω in una nuova accezione teologica che riguarda, oltre alle due nature, anche le due *operazioni*; nel testo infatti «l'assoluta unificazione senza mutamento» delle due operazioni, è fondata sull'unità senza confusione delle due nature, le quali si compenetrano totalmente.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2014<sup>2</sup>, 595 (PG 91, 1053B).

<sup>61</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios (questions 56 à 65)*, III, Cerf, Paris 2015, 65 (PG 90, 608D).

<sup>62</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici e polemici*, EDB, Bologna 2007, 47.51.91.103 (PG 91, 60B.88A.189D.232A). Per l'esposizione degli opuscoli viene seguito lo stesso ordine cronologico presentato da B. DE ANGELIS, *Introduzione*, in MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici*, 9-29: 28.

<sup>63</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, Città Nuova, Roma 1990<sup>2</sup>, 143.150 (PG 91, 337D.345D).

<sup>64</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Scholia in Corpus Areopagiticum (In Ep. Dionys.)*: PG 4, 533C.

<sup>65</sup> Considerando la numerazione proposta da Moerschini, ci interessa il problema n. 5 tra gli scritti rivolti a Tommaso (C. MORESCHINI, *Introduzione*, in MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 9-202).

<sup>66</sup> Cf. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Briefe an Gaius*: PG 3, 1072AC.

<sup>67</sup> Cf. MORESCHINI, *Introduzione*, 194-196.

<sup>68</sup> «Al di sopra dell'uomo egli operava le cose dell'uomo, mostrando l'operazione umana congiunta per natura alla potenza divina in assoluta unificazione senza mutamento, poiché anche una natura unificata all'altra in modo non confuso, la pervase nella totalità (δι'ὅλου περικεχώρηκε), senza che ci fosse assolutamente niente di interrotto, niente di separato dalla

La stessa questione cristologica si presenta negli *scholia* alle opere di Dionigi l'Areopagita.<sup>69</sup> Qui viene precisato che Cristo non opera cose divine in quanto Dio e cose umane in quanto uomo, ma compie cose divine e umane insieme, in quanto unitamente vero Dio e vero uomo. A sostegno di ciò Massimo cita l'espressione del Nazianzeno, che richiama la reciproca compenetrazione delle denominazioni.<sup>70</sup>

L'uso di *περιχώρησις* per richiamare il legame unitivo delle due nature, a fondamento dell'unità-distinzione delle due operazioni, si trova anche nell'*opuscolo* n. 20.<sup>71</sup> La stessa argomentazione si trova al n. 4, dove però viene chiarito il rapporto di "subordinazione" tra le nature: è la natura umana che «viene resa tutta divina» e «impregnata pienamente (κατ'ἄκρον αὐτῇ περιχωρήσας)»;<sup>72</sup> quindi è l'umanità che viene divinizzata per unirsi alla divinità.

Con l'*opuscolo* n. 7 si verifica un altro sottile sviluppo nell'uso del termine, poiché qui *περιχωρέω* viene riferito *solo* alle *operazioni* di Gesù, non alle nature.<sup>73</sup> Analogamente, nel n. 16 serve per spiegare solo il rapporto tra le due *volontà*<sup>74</sup> attraverso l'immagine del ferro infuocato.<sup>75</sup>

natura divina, che era stata unificata a lei nell'ipostasi»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 595 (PG 91, 1053B). In latino: *circumincessio* (cf. PG 91, 1054B).

<sup>69</sup> Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Scholia*: PG 4, 533C.

<sup>70</sup> «Mescolatesi in un qualche modo le nature, anche le denominazioni per i mutui rapporti (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) si sono unite»: *Ibid.* In latino: *circuminsessio* (cf. PG 4, 534C).

<sup>71</sup> Il Verbo incarnato «non compie il divino e l'umano separatamente» poiché questo «proviene da un solo e identico [soggetto], insieme e congiuntamente, per la pervasione unitiva nelle nature (κατὰ τὴν ἐν τούτοις ἐνιαίαν περιχώρησιν)»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici*, 51 (PG 91, 232A). In latino: *commeatio* (cf. PG 91, 231AB).

<sup>72</sup> *Ibid.*, 47 (PG 91, 60B). In latino: *immeo* (cf. PG 91, 59C).

<sup>73</sup> «Inoltre, mostrò le sue operazioni naturali, di lui Cristo, Dio composto di entrambe, perfettamente conservate: quella della sua divinità per mezzo del comando onnipotente e quella della sua umanità per mezzo del tocco, e indicò queste perfettamente congiunte a causa della reciproca unione (τῆ πρὸς ἀλλήλας συμφύσῃ) e compenetrazione (περιχωρήσει)»: *Ibid.*, 91 (PG 91, 88A). In latino: *immeatio* (cf. PG 91, 87A).

<sup>74</sup> In tale scritto Massimo si concentra «sulle due volontà del nostro Dio, unico Cristo» (*Ibid.*, 100).

<sup>75</sup> «Il tagliare appartiene a lui come anche al fuoco, per la loro somma *perichoresis* e lo scambio reciproco (διὰ τὴν ἄκραν τούτων εἰς ἄλληλα περιχώρησιν τε καὶ ἀντίδοσιν)»: *Ibid.*, 103 (PG 91, 189D). In latino: *penetratio* (cf. PG 91, 190D-191A). Ricordiamo che il primo utilizzo dell'immagine del ferro infuocato è stato riscontrato nei frammenti stoici (cf. RADICE [ed.], *Stoici antichi*, 582-583 [B.f.471]).

L'uso di περιχώρησις per confutare tesi monoenergite si trova anche nella seconda parte della *Discussione con Pirro*. Qui il termine compare due volte: la prima nell'esempio del connubio tra pensiero e discorso, al fine di spiegare il legame tra le due operazioni;<sup>76</sup> la seconda invece nell'accezione più comune di «reciproca interrelazione delle due nature di Cristo (τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως)»,<sup>77</sup> per fondare tale legame.

Differente, invece, è l'ambito di utilizzo nelle *Questioni dedicate a Talassio*, dove περιχώρησις assume un'accezione *soteriologica*. In questo caso il termine indica «l'avanzata interiore» della vita del Signore nella vita dell'uomo in virtù della «vera rivelazione»; in tal modo si realizza un'intima compresenza reciproca tra il credente e «colui nel quale si ha fede», che apre all'attesa del «ritorno finale».<sup>78</sup>

### 3.5. Giovanni Damasceno

L'ultimo Padre orientale che illustriamo è Giovanni Damasceno (660-750), conosciuto per la sua energica dedizione alla difesa dell'ortodossia e all'edificazione del popolo di Dio.<sup>79</sup> Le opere del Damasceno sono numerose e toccano diversi campi teologici.<sup>80</sup> Ai fini del presente studio confiniamo l'indagine soltanto all'opera più conosciuta, ovvero la terza parte della «Fonte della conoscenza» (Πηγὴ γνώσεως), intitolata: *Esposizione*

<sup>76</sup> «La stessa cosa vale per il discorso che avviene per diretta espressione: noi individuiamo il pensiero inerente al discorso e il discorso soggiacente al pensiero e la loro completa e reciproca interdipendenza (εἰς ἄλληλα περιχώρησιν)»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità*, 142-143 (PG 91, 337D). In latino: *circumimmetio* (cf. PG 91, 338D).

<sup>77</sup> *Ibid.*, 150 (PG 91, 345D). In latino: *circummetio* (cf. PG 91, 346D).

<sup>78</sup> «La salvezza delle anime è in senso proprio lo scopo della fede; lo scopo della fede è la vera rivelazione di colui nel quale si ha fede; la vera rivelazione di colui nel quale si ha fede è l'ineffabile avanzata interiore (περιχώρησις) di colui nel quale si ha fede, secondo la misura della fede di ciascuno; l'avanzata interiore (περιχώρησις) di colui nel quale si ha fede, è il ritorno finale, per coloro che hanno creduto, secondo il principio conforme al loro fine, è la pienezza del loro desiderio»: MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 64-65. Letteralmente dal francese: «L'ineffable avancée intérieure» (*Ibid.*, 65). J.-C. Larchet precisa che l'espressione «avancée intérieure» traduce περιχώρησις, quindi il suo significato è da intendere come «mutua penetrazione e compenetrazione»: «L'expression traduit περιχώρησις qui pour Maxime signifie à la fois pénétration et compénétration mutuelle» (*Ibid.*, 64, nota 1). In latino: *incesso* (PG 90, 608CD).

<sup>79</sup> Cf. DI BERARDINO (ed.), *I Padri orientali*, 233.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, 235-236.



della fede.<sup>81</sup> Questo è il testo in cui περιχώρησις ricorre il maggior numero di volte: si contano diciotto ricorrenze. Per praticità i passi saranno raccolti nei due ambiti: trinitario e cristologico.

In ambito trinitario,<sup>82</sup> il dato interessante è la presenza di altre formulazioni che, insieme a περιχώρησις, esprimono il concetto di «compenetrazione reciproca». Questo si evince anche dalla ripetizione della formula ἐν ἀλλήλαις, posta accanto ad altri verbi e sostantivi. Tale arricchimento di sinonimi lascia trasparire una chiara acquisizione e rielaborazione del concetto da trasmettere. Infatti nel c. 8,<sup>83</sup> per spiegare il legame tra le persone divine, Giovanni afferma che le ipostasi sono una nelle altre, si appartengono reciprocamente, c'è una mutua compenetrazione;<sup>84</sup> lo stesso approccio è confermato nel c. 14<sup>85</sup> e nel

<sup>81</sup> Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*, ESC-ESD, Roma-Bologna 2013 (PG 94, 789-1228). Per questioni di lunghezza, purtroppo, non è possibile presentare gli altri testi del Damasceno in cui il vocabolo compare. Ci limitiamo solo a un rimando in nota: *De recta sententia*: PG 94, 1421B-1424B; *Contra Jacobitas*: PG 94, 1475B.1461B-C.1462C; *De natura composita contra Acephalos*: PG 95, 117D.120A; *Oratio pro sacris Imaginibus*: PG 94, 1253B; *In trasfigurationem Domini*: PG 96, 548D-549A.

<sup>82</sup> Se il testo dello Pseudo-Cirillo è successivo, il Damasceno risulta essere il primo autore a utilizzare περιχώρησις in teologia trinitaria.

<sup>83</sup> Seguiamo la scansione dei capitoli da 1 a 100 come avviene nella redazione greca originaria; a differenza della strutturazione in quattro libri presente nel Migne (cf. M. ANDOLFO, *Introduzione*, in GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione*, 36).

<sup>84</sup> Non si può parlare di «distanza spaziale in rapporto alla deità incircoscritta, poiché le Ipostasi sono una nelle altre (ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσὶν), non in modo da confondersi, ma in modo da sussistere, secondo la parola del Signore: “Io sono nel Padre e il Padre è in me” (Gv 14,11)»: GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione*, 262-263 (PG 94, 829A). Per questo non professiamo tre dèi, ma un solo Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché essi «sono unificati non in modo da essere confusi, bensì da inerire reciprocamente (ἔχθεσθαι ἀλλήλων) e hanno tale mutua compenetrazione (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι) in modo ben diverso da ogni mescolanza e congiunzione»: *Ibid.* (PG 94, 829A). In latino: *pervado* (PG 94, 830B).

<sup>85</sup> Qui l'autore identifica quattro «proprietà peculiari della natura divina». La seconda riguarda «il permanere e il dimorare delle Ipostasi l'una nell'altra (Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις): infatti, esse sono indivisibili e inseparabili l'una dalle altre (ἀδιάστατοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων εἰσὶν) possedendo la pericoresi reciproca senza confusione (ἀσύγχυτον ἔχοσθαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν), non nel senso di essere coalescenti o mescolate confusamente, ma in quello di possedersi vicendevolmente (ἀλλ' ὥστε ἔχθεσθαι ἀλλήλων). Infatti, il Figlio è nel Padre e nello Spirito Santo, lo Spirito Santo è nel Padre e nel Figlio, il Padre è nel Figlio e nello Spirito Santo, senza che avvenga alcuna fusione o unificazione o confusa mistione»: GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione*, 290-291 (PG 94, 860B). In latino: *circuminsessio* (PG 94, 859B).

c. 49.<sup>86</sup> Quindi la «περιχώρησις reciproca» tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo è intesa come: il permanere e il dimorare delle ipostasi tra loro; l'indivisibilità e l'inseparabilità che le contraddistingue; il possedersi vicendevolmente; la compresenza di ciascuna persona divina nelle altre.

Spostandosi all'*ambito cristologico* si riscontra un'evidente ricezione del significato che il termine ha acquisito nel tempo. In particolare l'argomentazione riguarda il «modo dello scambio» tra le due nature, in virtù della loro unità e reciproca compenetrazione, riconoscendo il Logos divino come la causa primaria.<sup>87</sup> Così avviene, ad esempio, nel c. 47,<sup>88</sup> ma anche nel c. 48, che tratta de «il modo dello scambio»,<sup>89</sup> e nel c. 51, dove si ribadisce il *ruolo primario* della natura divina; in quest'ultimo testo viene aggiunta la «non partecipazione» della natura divina alle sofferenze della carne, sebbene la divinità *avvolga* (περιχωρεῖ) l'umanità.<sup>90</sup> Poco più avanti viene spiegato, inoltre, che la deificazione della carne non comporta nemmeno

<sup>86</sup> «Riguardo alla deità riconosciamo una sola natura e affermiamo tre Ipostasi che sono secondo verità [...]. Sappiamo che sono inseparabili e indivisibili tra loro, che sono unite e mutuamente permeantisi senza confondersi (ἡνωμένας καὶ ἐν ἀλλήλαις ἀσυγχύτως περιχωρούσας), che sono unite parimenti senza confusione (dato che sono tre, pur essendo unificate), divisibili senza separazione»: *Ibid.*, 440-441 (PG 94, 1000B). In latino: *pervado* (PG 94, 999B).

<sup>87</sup> Conviene ricordare che questi concetti erano già stati espressi dallo Pseudo-Cirillo di Alessandria, si veda: PSEUDO-CIRILLO DI ALESSANDRIA, *De Trinitate*: PG 77, 1172C-D.

<sup>88</sup> Giovanni afferma che la divinità «si appropria delle proprietà umane (suo è infatti ciò che è proprio della sua carne santa) e comunica le sue proprietà divine alla carne secondo il modello dello scambio (κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον) in virtù della reciproca pericoreasi (διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν) e dell'unità secondo l'Ipostasi, perché è l'unico e il medesimo colui che divinamente e umanamente “opera in ciascuna delle due forme dopo la mutua comunione”»: GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione*, 432-433 (PG 94, 993D.996A). In latino: *commeatio* (PG 94, 995A).

<sup>89</sup> «Questo è infatti il modo dello scambio (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως): ciascuna delle due nature scambia con l'altra le sue proprietà in virtù dell'identità ipostatica e della vicendevole pericoreasi (καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν)»: *Ibid.*, 438-439 (PG 94, 1000A). In latino: *immeetio* (PG 94, 999A).

<sup>90</sup> «Si deve sapere che, sebbene affermiamo che le nature del Signore sono in reciproca pericoreasi (εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμέν), sappiamo che la pericoreasi ha origine dalla natura divina (ὡς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἢ περιχώρησις γέγονεν), la quale infatti passa attraverso tutto nel modo in cui vuole e avvolge tutto (καὶ περιχωρεῖ), ma nulla [passa] attraverso lei. È la natura divina a comunicare alla carne la propria gloria permanendo impassibile e non partecipando delle sofferenze della carne» (*Ibid.*, 452-453; PG 94, 1012C). In latino: *permeo*, *permeatio*, *pervado* (PG 94, 1011C).

un mutamento della natura umana, proprio in virtù della reciproca compenetrazione.<sup>91</sup>

Un differente utilizzo si riscontra nel c. 52, dove περιχώρησις esprime il rapporto di unione inconfusa tra le due nature in Cristo, al fine di spiegare la possibilità della loro *numerazione*.<sup>92</sup> La questione della «numerabilità delle nature» è trattata anche nel c. 49, con la differenza che qui l'argomento è affrontato alla luce delle relazioni intratrinitarie; in tal modo è esplicitato il legame esistente tra la «pericoresi trinitaria» e la «pericoresi cristologica». Pertanto, «l'unione inconfusa» e «la distinzione inseparata» tra le tre Ipostasi è intesa come il fondamento e il modello epistemologico della «compenetrazione reciproca» tra le nature di Cristo.<sup>93</sup>

L'orizzonte trinitario è presente anche nel c. 91,<sup>94</sup> dove l'autore parla della preesistenza del Verbo incarnato. Similmente allo Pseudo-Cirillo,<sup>95</sup> anche il Damasceno sostiene che tale questione cristologica si può affrontare tenendo in considerazione le «affermazioni che riguardano la mutua

<sup>91</sup> Questo per due ragioni: «A causa dell'unione economica, a fine salvifico, intendo quella secondo l'Ipostasi, in virtù della quale la carne è unita inseparabilmente al Verbo divino, e a causa della pericoresi reciproca delle nature (καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν), di cui parliamo anche nel caso dell'arroventarsi del ferro. Come riconosciamo che l'incarnazione si è realizzata senza divenire e senza mutamento della natura divina, così riteniamo sia avvenuta la deificazione della carne [...]»: *Ibid.*, 521-523 (PG 94, 1069A). In latino: *immeo* (PG 94, 1070A). Da notare che in questo passo viene ripresa l'immagine del ferro infuocato e associata al termine in oggetto.

<sup>92</sup> Le due nature, infatti, non sono numerabili secondo l'unità ipostatica, ma «in ragione della differenza e in rapporto al modo secondo cui differiscono. Infatti, sono unite secondo l'Ipostasi e sono unite senza confusione essendo caratterizzate dalla reciproca pericoresi (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν), preservando ciascuna la propria differenza naturale. In rapporto al modo secondo cui differiscono e solo in relazione a questo sono numerabili e riconducibili alla categoria della quantità discreta»: *Ibid.*, 458-459 (PG 94, 1013B). In latino: *pervado* (PG 94, 1014B).

<sup>93</sup> «Come le tre Ipostasi della santa Triade sono unite senza confusione, sono distinguibili e numerabili senza separazione e il numero non produce in loro scissione o separazione o alterazione o cesura (in quanto riconosciamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come un solo Dio), allo stesso modo le nature di Cristo, pur essendo unite, lo sono senza confusione e, sebbene siano in reciproca pericoresi (καὶ εἰ ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν), non sopravviene tra loro alcun mutamento o trasformazione»: *Ibid.*, 440-443 (PG 94, 1001A). In latino: *permeo* (PG 94, 1002A).

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, 648-663.

<sup>95</sup> Cf. PSEUDO-CIRILLO DI ALESSANDRIA, *De Trinitate*: PG 77, 1164B.

pericoresi delle ipostasi (τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων περιχώρησιν), come: «Io sono nel Padre e il Padre è in me».<sup>96</sup>

Sempre nello stesso capitolo troviamo l'ultimo passo da considerare. Il vocabolo è usato per sei volte, e il testo si presenta come una puntuale sintesi, che raccoglie e rielabora quanto detto in precedenza. L'autore, infatti, affronta il problema dell'incarnazione dal punto di vista dell'«unione, comunione, congiunzione»<sup>97</sup> delle due nature, quindi assumendo «entrambe le prospettive simultaneamente»:<sup>98</sup> sia quella dall'alto della divinità, sia quella dal basso dell'umanità.<sup>99</sup>

Infatti, attraverso l'unione si dimostra che cosa ciascuno dei due componenti abbia tratto dalla connessione (ἐκ τῆς ἀρμογῆς) e dalla pericoresi (καὶ περιχωρήσεως) con ciò che coesiste con esso, poiché in virtù dell'unione secondo l'Ipostasi si dice che la carne è stata deificata ed è divenuta Dio [...] e che quest'ultimo si è fatto carne, è divenuto uomo [...] non in quanto composto di due nature che si sono trasformate in una sola [...] bensì in quanto composto di due nature che sono state unite secondo l'Ipostasi e che sono in una reciproca pericoresi (καὶ τὴν εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν) senza confusione e senza mutamento. Tuttavia, la pericoresi non è avvenuta a partire dalla carne (Ἡ δὲ περιχώρησις οὐκ ἐκ τῆς σαρκός), ma dalla deità, poiché la carne incapace è di permeare la deità (ἀμήχανον γὰρ τὴν σάρκα περιχωρῆσαι διὰ τῆς θεότητος), ma la natura divina, una volta permeata la carne (ἀλλ' ἡ θεία φύσις ἅπαξ περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκός), le ha donato l'indicibile capacità di permeazione verso la deità stessa (ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν ἄρρητον περιχώρησιν), ed è tale reciproca pericoresi che chiamiamo unione.<sup>100</sup>

L'uso frequente del termine assurge περιχώρησις a vocabolo privilegiato, per esprimere con adeguatezza la «connessione» tra le due nature. Ciò significa che l'unità ipostatica, ovvero la deificazione dell'umanità e quindi l'umanizzazione della divinità, è da considerare in modo pericoretico, al fine di evitare problemi di interpretazione; è la pericoresi, pertanto, che garantisce l'unione, senza confusione e mutamento, tra le due nature.

<sup>96</sup> GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione*, 650-651 (PG 94, 1181B). In latino: *circumincessio* (PG 94, 1182B).

<sup>97</sup> *Ibid.*, 655.

<sup>98</sup> *Ivi.*

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, 653-655.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 654-655 (PG 94, 1184C-D). In latino: *circumincessio* (tre volte), *circumvado*, *permeo* e *commeo* (PG 94, 1183-1184D).

#### 4. Conclusione

Da quanto è stato rilevato nello studio dei Padri orientali, si possono trarre alcune conclusioni.

Per ciò che concerne l'ambito di utilizzo, è indubbio come la cristologia prevalga sulla teologia trinitaria.<sup>101</sup> Questo però non è indice di maggiore importanza, ma di specifiche esigenze e sensibilità teologico-pastorali. Infatti, sebbene il senso trinitario del termine si presenti in seconda battuta, è comunque considerato alla base di quello cristologico.<sup>102</sup>

Per quanto riguarda invece il significato, un passaggio determinante avviene con Gregorio di Nazianzo nell'*epistola* n. 101. Se fino a quel momento infatti *περιχώρησις* esprimeva un concetto di *movimento*, nel senso concreto di *spostamento*, ora si arricchisce di una nuova accezione: la dinamica della *compenetrazione*. Senza nulla togliere all'intuito creativo del Nazianzeno, tale sviluppo è stato agevolato da alcune fonti. In particolare è da tenere in considerazione la filosofia stoica, con i dovuti accorgimenti; infatti i Padri orientali successivi, al fine di assicurare una retta interpretazione, precisano che la *περιχώρησις* avviene senza fusione e mescolanza. Altra fonte importante è la Scrittura, in cui il termine, nelle sue varie accezioni, coniuga insieme l'idea di movimento, spazio, accoglienza e compresenza all'interno di una dimensione relazionale. È interessante notare, inoltre, che tale concetto si può bene applicare alla vita trinitaria.<sup>103</sup>

Se si riconosce al Nazianzeno il merito di iniziare questo sviluppo teologico del termine, sono i Padri della Chiesa successivi che lo precisano nei suoi aspetti principali, sia in campo cristologico che trinitario. Infatti, dopo Gregorio il significato di «compenetrazione reciproca» è comunemente riconosciuto e recepito; ciò che cambia è piuttosto il modo di utilizzo, il contesto teologico, quindi le realtà a cui il termine fa riferimento: in ambito cristologico dalle *denominazioni* (il Nazianzeno), le *nature* e lo *scambio delle caratteristiche* (lo Pseudo-Cirillo) si passa a riconoscere la «compenetrazione» anche tra le *operazioni* e le *volontà* (il Confessore), fino al problema

<sup>101</sup> Tra i testi consultati si contano infatti trentuno ricorrenze in campo cristologico e sei in campo trinitario.

<sup>102</sup> Rimane aperta la questione se il primo a inserire la *περιχώρησις* in ambito trinitario sia lo Pseudo-Cirillo di Alessandria oppure Giovanni Damasceno.

<sup>103</sup> Cf. GREGORIO DI NISSA, *Adversus Arium et Sabellium*: PG 45, 1297B.

della *numerabilità* (il Damasceno); mentre in ambito trinitario l'attenzione è rivolta alle *persone divine* (Pseudo-Cirillo e Damasceno).

Sempre a riguardo del significato, è da escludere nettamente il concetto di danza. Si può pensare che sia entrato nel lessico teologico per una svista etimologica; infatti «danzare intorno» si dice περιχορεύω e ha come radice il verbo χορεύω, appunto «danzo». Ma questo termine non ha niente a che vedere con περιχωρέω, e quindi con χωρέω, che ha radice differente. Ciò è confermato dal fatto che nei testi esaminati non viene mai usato, neanche per errore, sia il termine περιχορεύω sia il suo significato di danzare.

Infine, considerando la traduzione latina proposta dal Migne, è interessante rilevare che il termine περιχώρησις viene reso più spesso con *immeo/immeatio*, invece che *circumincessio* e *circuminsessio*,<sup>104</sup> a cui si aggiungono altri vocaboli affini come: *commeo/commeatio*, *permeo/permeatio*, *circummeatio/circumimmeatio*. Vi è, pertanto, una chiara preferenza per il termine *immeo* e i suoi composti, che, pensandoci, pare essere ragionevole: siccome significa «penetrare», veicola con maggior efficacia il nuovo concetto teologico di περιχωρέω. Invece *circumincessio* è una traduzione più letterale, che tende a richiamare l'accezione classica del vocabolo greco; infatti è più spontaneo associare a *circumincessio* un valore di movimento di rotazione, piuttosto che di «compenetrazione», sebbene venga usato per esprimere quest'ultimo concetto.

<sup>104</sup> Facendo un calcolo generale tra i testi consultati, si contano quindici ricorrenze di *immeo/immeatio*, cinque di *circumincessio* e due di *circuminsessio*.

# IL SENSO DEL TEMPO E DELLA STORIA NELLA TEOLOGIA DI SERGEJ BULGÀKOV

ARVYDAS RAMONAS

PATH 16 (2017) 363-375

## 1. Introduzione

Il concetto del tempo, e di conseguenza il concetto dell'eternità, è una di quelle categorie che ancora oggi restano del tutto enigmatiche. Per esempio, le categorie filosofiche per loro natura tendono a concetti più o meno stabili e ben chiari; invece il tempo passa, sempre tutto cambia e perciò anche la sua definizione va sempre riveduta. Uno dei primi nella storia della filosofia a definire il tempo è stato Platone, nella sua opera *Timeo*: esso è «un riflesso muovente dell'eternità».<sup>1</sup> Tale visione viene giustificata perché Platone vedeva quasi tutta la realtà come una *transmission* di ciò che sta nei cieli sulla terra, cioè il vero *noumeno* del mondo si trova nei cieli e noi vediamo solo i fenomeni di tale realtà. Aristotele e Parmenide credevano che il tempo fosse non tanto una realtà ma piuttosto un fenomeno. Di più: un fenomeno ciclico. Dal punto di vista teologico si può affermare che il tempo incomincia con la creazione (cf. Gen 1,1).

Allora si può dire che prima della creazione esisteva un altro tipo di tempo e dopo la fine di tutto ciò che esiste, nei tempi escatologici, incomincerà di nuovo lo stesso “tempo”, cioè l'eternità. Dunque il tempo, e di conseguenza la storia, è creazione di Dio: Dio Trinità «esce da se stesso», si rivela nella storia, crea il cosmo e l'uomo dall'amore e chiama l'uomo a se

<sup>1</sup> PLATONAS, *Timajas. Kritijas, Aidai*, Vilnius 1995, 35.

stesso per l'eterna gioia. Il Signore attira a sé tutto il creato. San Tommaso d'Aquino chiamava tale atto *exitus et reditus*. Dio è eterno, il tempo non lo tocca. Nel Sal 90,4 si dice che «mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato». Il tempo è stato dato all'uomo come possibilità di realizzare la sua libertà, la sua persona, come dono per guadagnare il regno di Dio. Nell'Antico Testamento, nel libro di Qoèlet, si afferma che «tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo» (Qo 3,1). Il tempo e la storia nel giudaismo e nel cristianesimo viene concepito in modo lineare, non ciclico. Anzi, lo stesso cristianesimo e il giudaismo senza la storia non sarebbero comprensibili. Dio in diversi modi agì nella storia della salvezza, dunque nel tempo. Lo stesso Gesù Cristo, Figlio di Dio, si rivelò nella storia. Ma ci sarà un giorno in cui il tempo e lo scorrere della storia finiranno. Tutto cesserà. Ora noi siamo nelle mani di Dio come si dice nel Sal 139,16: «Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi; erano tutti scritti nel tuo libro i giorni che furono fissati quando ancora non ne esisteva uno». Il libro dell'Apocalisse ribadisce che quando incominceranno i tempi escatologici «non vi sarà più tempo!» (Ap 10,6).

In questo articolo prenderemo in esame il concetto del tempo e della storia nella teologia di Sergej Bulgàkov (1871-1944). Egli fu uno dei maggiori esponenti dei teologi russi del XX secolo. Tuttavia, è paradossale, ma egli, fino a oggi, è più conosciuto e studiato in Occidente che in Russia. Lo stesso vale anche per pensatori illustri quali Pavel Florenskij, Nikolai Berdjaev, Vladimir Losskij e altri.<sup>2</sup> Posso affermare che nella teologia russa questi autori, forse con poche eccezioni, non vengono citati.<sup>3</sup> Gli ortodossi preferiscono i

<sup>2</sup> A tal proposito si può accennare, ad esempio, le opere di P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; Id., *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003; M. CAMPATELLI, *Bulgakov Sergej Nikolajevic*, in *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale M. (AL) 1998, 247-249; L. RAZZANO, *L'estasi del bello nella sofiologia di S. N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006.

<sup>3</sup> Tante volte nella mia esperienza accademica in Lituania, dove esiste anche la Chiesa ortodossa del patriarcato di Mosca, nelle diverse conferenze e convegni, chiedevo ai sacerdoti russi perché S. Bulgakov era considerato in modo assai strano e per certi versi ignorato. Loro rispondevano perché era troppo (in russo *zaumnyj*, vuol dire «troppo in avanguardia», «saggio oltre misura» e perciò fuori da una «sana» teologia ortodossa tradizionale. Non va dimenticato il fatto che la maggior parte dei teologi russi dopo la rivoluzione bolscevica del 1917 e negli anni successivi hanno riparato in Occidente, fondando la scuola teologica di Parigi, poi attivamente presente negli Stati Uniti, fatto questo che probabilmente è all'origine del sospetto che il Patriarcato di Mosca nutre fino ad oggi *ex principio* verso tutto ciò che viene dall'Occidente. Tanto è vero che padre Sergej negli anni 1935-1936 viene condannato



Padri della Chiesa e non i teologi moderni, così come anche la liturgia praticamente non è stata riformata dai tempi di Giovanni Crisostomo e di Basilio Magno. Gli autori moderni russi vengono menzionati quasi solo nell'ambito della teologia cattolica. Secondo Lubomír Žak, anche la Chiesa riformata non ha ancora scoperto Sergej Bulgàkov o non si interessa a lui.

Basti pensare che il nome di Bulgàkov non viene citato in nessuna delle più importanti opere dei maggiori teologi riformati contemporanei, nemmeno quando essi si occupano dei temi che stavano al centro delle ricerche del Nostro, condotte con una rara capacità di speculazione teologica.<sup>4</sup>

Oggi il pensiero di S. Bulgàkov può essere paragonato, soprattutto nell'ambito escatologico, a quello di Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Jürgen Moltmann e altri autori.

La vita di padre Sergej era segnata dal tragico senso della storia. Questo in parte si spiega con la coincidenza dei grandi cataclismi della fine del Novecento e l'inizio del XX secolo. Due guerre mondiali, la rivoluzione comunista nel 1917 e poi i fattori personali come la continua ricerca della verità, la conversione dal marxismo all'Ortodossia, il sacerdozio, l'esilio e – alla fine – la malattia mortale influenzarono anche il pensiero teologico. Della sua esistenza si può dire che come viveva, così scriveva e pensava. La sua vita coincide con la verità del suo pensiero. La teologia nasce dal suo cuore, dallo «sfondo del calice eucaristico». Perciò i suoi scritti sono così credibili e universali.

Bulgàkov considera la storia dell'universo come un tutt'uno. Analizza il senso della storia – e dunque del tempo e dello spazio – nelle sue origini più remote. Tutta la storia, secondo il Nostro, è di natura apocalittica, si presenta cioè come lotta tra il bene e il male e tende inevitabilmente verso i tempi escatologici, verso la Gerusalemme celeste. Il cosmo, una volta creato, si sviluppa verso la sua piena realizzazione nell'aldilà. In tale svolgimento

dal Sinodo monarchico di Karlovcy per la sua originale dottrina della sofiologia (cf. A.M. AMMANN, *Storia della Chiesa russa*, UTET, Torino 1948, 547-551). Ovviamente oggi si possono intravedere i tentativi di un dialogo reciproco tra Occidente e Oriente cristiano. Basti accennare, per esempio, a un incontro ecumenico tenutosi nel 2004 in Italia sul tema «La teologia ortodossa e l'Occidente. Storia di un incontro» (cf. *Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи*, Христианская, Россия 2006). Non va dimenticato anche l'incontro storico di Cuba nel 2016 tra il patriarca di Mosca Kirill con papa Francesco.

<sup>4</sup> L. ŽAK, *La ricezione della teologia di Bulgakov in Occidente: un capitolo importante della storia della teologia*, in <https://mondodomani.org/reportata/zak02.htm> (17.4.2017).

del tempo partecipano il mondo spirituale, invisibile (Dio, gli angeli, i santi), il mondo terrestre (l'umanità) e il mondo del male (i demoni).<sup>5</sup> Una simile visione spazio-temporale la condivideva anche P. Florenskij. Anch'egli suggeriva «di pensare lo spazio-tempo come una realtà multiforme».<sup>6</sup> Al pensiero di Florenskij torneremo ancora. Introducendo questo saggio, occorre dire che in modo davvero straordinario egli intuì (siamo ai primi decenni del XX secolo) quasi tutti i temi della teologia contemporanea (apparsa soprattutto dopo il Concilio Vaticano II). Per esempio, il «già» e «non ancora» della salvezza in Cristo, il concetto biblico di memoria giudaica che si presenta come «oggi» nella preghiera, la liturgia come il luogo del superamento della morte nella tradizione ebraica e quella cristiana, i principi ermeneutici dell'esegesi del libro dell'Apocalisse di Giovanni. Egli anticipò gli autori della cosiddetta teologia trascendentale, forse iniziata con Immanuel Kant, di cui i principali autori furono Wilhelm Herrmann, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann e altri. Padre Sergej ha capito che la vera patria si trova nei cieli: in questo tempo sulla terra non è possibile costruire la definitiva «città di Dio», la vera vocazione dell'uomo è la divino-umanità, l'incontro trepidante con Cristo che non conosce lo scorrere del tempo. Perciò il Vangelo si rivolge sempre a quel desiderio di vivere in eterno.<sup>7</sup>

## 2. Teologia della storia come visione futura del regno di Dio

Uno dei più famosi studiosi di Bulgàkov, suo seguace e discepolo, Lev Zander ha notato che l'escatologia è stata uno dei temi principali del pensiero del suo maestro. Ma, in realtà, padre Sergej non è l'unico autore russo che si preoccupa tanto dei temi apocalittici ed escatologici. La costante tensione verso l'alto, verso il cielo, verso l'eterno si può trovare in tanti altri autori russi.<sup>8</sup> S. Bulgàkov si inserisce nella grande tradizione del pensiero russo che

<sup>5</sup> Cf. S. BULGAКOV, *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, 475.

<sup>6</sup> L. ŽAK, *L'unità e la molteplicità dello spazio e del tempo secondo la teoria della discontinuità di Pavel Aleksandrovič Florenskij*, in [http://www.academia.edu/7424160/Lunita\\_e\\_la\\_molteplicita\\_dello\\_spazio\\_e\\_del\\_tempo\\_secondo\\_la\\_teorija\\_della\\_discontinuita\\_di\\_P.A.\\_Florenskij](http://www.academia.edu/7424160/Lunita_e_la_molteplicita_dello_spazio_e_del_tempo_secondo_la_teorija_della_discontinuita_di_P.A._Florenskij) (17.4.2017).

<sup>7</sup> Cf. Л. ЗАНДЕР, *Бог и мир. Мирозерцание отца Сергия*, Т. 1, Paris 1948, 34.

<sup>8</sup> Semen L. Frank fa notare che «il pensiero religioso russo è caratterizzato da un prevalere dei temi apocalittici o escatologici. Come del resto tutta la coscienza cristiana russa a differenza di quella occidentale» (S.L. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Lossky*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 17).

è come minato dall'inestinguibile tormento della conoscenza assoluta e integrante, dalla lotta agonica per la verità e per il senso ultimo della vita, ma soprattutto da un'insonne tensione escatologica, una sete divorante per le cose ultime.<sup>9</sup>

Nella prima metà del Novecento l'interesse per il futuro da parte delle ideologie del marxismo, del materialismo scientifico, del positivismo e dell'umanesimo ateo consisteva nel tentativo di raggiungere il futuro (sostanzialmente nuovo) solo con le forze umane, cioè senza alcun riferimento alla trascendenza divina. Il «paradiso terrestre» si poteva costruire solamente con il progresso della storia.<sup>10</sup> S. Bulgàkov afferma che questa è un'illusione umana, fugace e non veritiera. Il Nostro comprese ben presto che sia il marxismo, con la sua dottrina dello sviluppo della società, sia l'umanesimo ateo, soprattutto sviluppato da Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche, non è altro che un tentativo umano di occupare il posto di Dio nella storia. Per padre Sergej, invece, l'essenza della storia non è il progresso infinito senza inizio e senza fine, ma il processo religioso di divinizzazione (in russo богочеловечество), ovvero la salvezza dell'uomo e del mondo con l'ausilio della religione.

Secondo lui, vi sono solo due modi d'indagare la storia: quello chilistico o millenarista e quello escatologico. Il primo cerca il regno sulla terra, il secondo lo attende nei cieli. Alla base della religione deve esserci il rapporto vivo, la fede viva con Dio. Joseph Ratzinger osserva che soprattutto il marxismo, una volta annunciata la lotta contro Dio, ha preso dalla religione le visioni escatologiche e le ha trasformate sulla terra, «qui e adesso».<sup>11</sup> Bulgàkov considerò il marxismo come privo del vero senso della storia. Tale ideologia non era capace di rispondere alle domande esistenziali sul senso della vita e del mondo, sottovalutò la vita concreta dell'uomo, negò l'esistenza dell'eternità.<sup>12</sup> Padre Sergej, così come anche N. Berdjaev, afferma che nella teoria del progresso l'uomo in verità rimane anonimo, il vero futuro resta chiuso, senza speranza. Il concetto della storia rimane incerto.

<sup>9</sup> N. VALENTINI, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini, Villa Verucchio 1997, 32.

<sup>10</sup> Cf. G. ANGELINI, *Progresso*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1994<sup>7</sup>, 1193-1211.

<sup>11</sup> Cf. J. RATZINGER, *Eschatologija. Mirtis ir amžinasis gyvenimas*, Katalikų Pasaulis, Vilnius 1996, 12-13.

<sup>12</sup> Cf. С. БУЛГАКОВ, *Автобиографические заметки*, Утса-Press, Paris 1946, 75-76.

Dunque il vero realismo della realtà è quello che fa domande ultime sulla fine escatologica dell'uomo e del mondo.<sup>13</sup> Se il marxismo e le teorie sul progresso dell'umanità fossero veritiere, dovrebbero eliminare l'uomo stesso, perché quest'ultimo costantemente rimanda all'infinito; il desiderio di vivere in eterno è intrinseco al cuore umano. Tutte queste teorie atee erano già superate fin dal loro nascere.

Bisogna sottolineare che S. Bulgàkov conosceva bene il marxismo e in maniera profetica intuiva che, eliminando dalla società Dio, alla fine sarà eliminato anche l'uomo: in altre parole, quando “uscirà” Dio dalla vita, “uscirà” anche l'uomo. Cosa rimarrà? Rimarrà il deserto. Una terra senza Dio e senza futuro. Tale posizione la vediamo oggi in modo reale nel futuro dell'Europa. Esso è incerto perché una certa lotta latente contro il cristianesimo ha fatto sì che la filosofia, e anche la politica radicale di stampo liberalista e individualista, definisce l'uomo come dio a se stesso. Gli unici valori rimangono la sicurezza e il benessere materiale eudemonistico dell'uomo. La sua vita inizia sulla terra e finisce sulla terra. Non esiste alcuna eternità. Si compiono le visioni di Nietzsche, il quale un secolo fa affermava che alla fine «l'uomo nuovo» rimarrà uno schiavo dei suoi istinti e ciò comporterà la sua autodistruzione.<sup>14</sup>

A tal proposito Giuseppe Angelini scrive «non è più la storia in genere, ma questa mia storia determinata che diviene tema della teologia».<sup>15</sup> Così anche per Bulgàkov – non solo tutto il genere umano, ma soprattutto la mia vita concreta, è la vera storia in cui sono chiamato alla collaborazione con Dio per essere divinizzato nei cieli nuovi, oltre i confini spazio-temporali, nelle realtà metafisiche e definitive. La storia in essenza è la divino-umanità in divenire.

Cristo è la misura assoluta del teandrisimo universale. Il dogma di Calcedonia è illuminante per tutta la teologia della storia: Cristo è il soggetto assoluto

<sup>13</sup> Cf. С. БУЛГАКОВ, *Религия человекобожия в русской революции, Два града, Исследование о природе общественных идеалов, Т. 2, Москва 1911, 249–250; cf. anche ЗАНДЕР, Бог и мир, 45.*

<sup>14</sup> A tal proposito Olivier Clement osserva: «Nell'Oriente non cristiano il divino assorbe l'umano, nell'Occidente razionalista e secolarizzato l'uomo pretende di divinizzarsi con le proprie forze» (O. CLEMENT, *Presentazione*, in V. SOLOV'EV, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998, 11). Secondo questo autore, solo l'Ortodossia può rivelare la vera divinoumanità.

<sup>15</sup> ANGELINI, *Progresso*, 1205.

della storia e soltanto in riferimento a Cristo, cristificata, l'umanità è anch'essa il soggetto della storia.<sup>16</sup>

La storia finirà quando sarà giunto il tempo opportuno stabilito da Dio, e la sua conclusione si attuerà in una dimensione escatologica: se da un lato la storia persisterà, dall'altro essa sarà trasformata radicalmente. Tale trasfigurazione coinciderà con un sostanziale cambiamento di tutte le cose. La fine, in realtà, sarà un nuovo inizio. Tale prospettiva negli scritti bulgakoviani emerge soprattutto ne *La Sposa dell'Agnello* (1945): il mondo plasmato dalle mani del Creatore non può sparire nel nulla o continuare a svilupparsi all'infinito, ma è destinato a ritornare nel seno della SS. Trinità.<sup>17</sup> Per Bulgàkov il tempo e la storia sono irreversibili. La stessa concezione, letta in chiave di scienza empirica, la troviamo in P. Florenskij. «Ciò che l'asimmetria è per lo spazio, l'irreversibilità lo è per il tempo».<sup>18</sup> La Sapienza (Sofia divina) «si rende manifesta nel tempo e nella storia».<sup>19</sup> Tale Sofia nella storia si manifesta come la Chiesa, che in realtà non è sorta nel tempo né ha fine nel tempo, essa è eterna. «L'ontologia della storia è appunto la storia ecclesiale, vista non come istituzione, ma come interiore compimento dei destini umani».<sup>20</sup> Bulgàkov qui è in linea con la tradizione della teologia ortodossa la quale considera che la Chiesa è iniziata nei cieli e finirà, ovvero raggiungerà la piena consumazione, nella Gerusalemme celeste. La teologia cattolica afferma, invece, che la nascita della Chiesa avviene a Pentecoste. Dunque, il soggetto «della storia è tutta l'umanità, sia come

<sup>16</sup> P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Mulino, Bologna 1965, 462.

<sup>17</sup> Va sottolineato che tale pensiero di Bulgakov, a distanza di circa ottant'anni, resta assai moderno. Per esempio, nella moderna astrofisica si discute anche di un *Big Crunch* (corrispondente alla teoria del *Big Bang*), cioè di una grande crisi finale, che dovrebbe avvenire dopo 120 miliardi d'anni circa dalla prima esplosione. Interessante a tal proposito è un'osservazione dello scienziato americano Paul Davies, il quale prevede teoricamente la possibilità del crollo del cosmo quando la consistenza della materia supererà l'attuale confine critico, provocando un'esplosione (cf. P. DAVIES, *The Last Three Minutes: Conjectures about the Ultimate Fate of the Universe*, Basic Books, New York 1997). John Polkinghorne pensa che la risposta alla domanda da dove nascerà il nuovo mondo si trova nella stessa creazione. Il mondo nuovo non sarà annientato, ma trasfigurato. «Dio prende cura della creazione così come d'ogni uomo. Egli deve provvedere al mondo, così come all'uomo, un destino che non finirà con la morte o crollo definitivo» (J. POLKINGHORNE, *Kvarkai, chaosas ir krikščionybė. Klausimai mokslui ir religijai*, Vox Altera, Kaunas 2014, 72).

<sup>18</sup> ŽAK, *L'unità e la molteplicità*.

<sup>19</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 374.

<sup>20</sup> С. БУЛГАКОВ, *Свет невечерний, Созерцания и умозрения, Руть, Москва 1917, 409.*

pluralità di persone, di cui ognuno possiede il proprio essere e il proprio destino indipendente, sia come un genere, una pluriunità. (...) Ogni persona partecipa alla storia, ma l'unico soggetto della storia è tutto il genere umano»,<sup>21</sup> afferma S. Bulgàkov. Proprio per questo, ciò che è vero per la vita del mondo lo è pure, a maggior ragione, sul piano personale per ogni singolo uomo. L'escatologia prevede la trasfigurazione del pianeta terrestre, così come avviene per la risurrezione dell'uomo.

Per il Nostro la storia ha due caratteristiche fondamentali: temporalità e tragicità. Ciò significa che essa ha un inizio e un termine e che la sua fine sarà drammatica, perché non consisterà nella pace paradisiaca sulla terra ma in un terribile cataclisma. Egli insiste nel sottolineare che il processo storico, e dunque anche il tempo, non è un *continuum* omogeneo, ma un rivolgimento catastrofico-apocalittico, anche se il mondo durante la parusia di Cristo non sarà distrutto, ma trasfigurato. Tutto questo segnerà il passaggio del mondo verso il regno di Dio.<sup>22</sup>

Secondo Bulgàkov, l'unico vero senso della storia e del mondo si può trovare nella fede cristiana, nel regno futuro e trascendente di Dio. Esso è già inaugurato da Cristo sulla terra e prosegue nella storia verso la piena realizzazione nel nuovo eone, nella restaurazione finale di tutte le cose in Dio (*apokatastasis*). «La storia è, per così dire, il *prius* dell'escatologia, così che la storia personale di ciascun uomo è non solo la materia per il giudizio, ma anche la forza della vita futura (cf. 1Cor 2,9-15)». <sup>23</sup> P. Florenskij a tal proposito afferma:

Ogni visione del mondo al di fuori del cristianesimo è acosmica e atea nella sua essenza più profonda, e quindi per essa non esistono né Dio né mondo (...) Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figliol prodigo.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 467.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 475. Angelini osserva: «La salvezza dell'uomo – detto in maniera più secolare: il bene ultimo dell'uomo – non è il risultato dell'opera umana, e tanto meno dell'opera collettiva del progresso. Quest'opera umana come ogni altra dev'essere posta sotto il segno della fede e dell'obbedienza: obbedienza al comandamento fondamentale in cui si risolve ogni norma etica per il cristiano, e cioè al comandamento dell'amore di ogni uomo come prossimo» (ANGELINI, *Progresso*, 1210).

<sup>23</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 508.

<sup>24</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 304-305.

### 3. La consumazione del tempo storico nell'escatologia

Non bisogna dimenticare che Bulgàkov aveva una concezione della storia profondamente apocalittica. Il suo cristianesimo era apocalittico: cieli nuovi e terra nuova (cf. Ap 21,1) si avverano in una trasfigurazione e «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28). Tale concezione la troviamo nelle sue opere teologiche principali: *L'Agnello di Dio* (1933), *Il Paraclito* (1936), *La Sposa dell'Agnello* (1945) e *L'Apocalisse di Giovanni* (1948). La chiave fondamentale per comprendere il sistema teologico bulgakoviano è la sofologia. Il Nostro, come anche Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij e altri pensatori, cercava di capire e di spiegare il rapporto tra Dio e il creato. Non approfondiremo qui il tema della Sofia; basti accennare che essa è divina e storica. Tale visione corrisponde alla visione cattolica della teologia trinitaria dove si afferma che esiste la vita eterna immanente di Dio e quella di rivelazione di Dio (nella creazione e nell'incarnazione del Verbo) all'esterno, *ad extram*, cioè nella storia. Si tratta di un unico elemento con due "facce" che sono in relazione l'una con l'altra. Proprio a tale *weltanschauung* corrisponde la concezione di Bulgàkov sul tempo. Essa è doppia. Bulgàkov parla dell'eternità divina (*aeternitas*) e dell'eternità creata o temporale (*aeviternitas*). L'eternità divina corrisponderebbe alla Sofia divina e l'eternità creaturale a quella storica, al *tempus*, a ciò che è mutabile. P. Florenskij chiamava il tempo «molteplicità» temporale della verità assoluta che sta nei cieli.<sup>25</sup>

Dunque, così come nella Sofia creaturale si rivela la Sofia eterna, così anche nel tempo storico si rivela l'eternità. Proprio nella storia, secondo Bulgàkov, si rivela

la profondità inesauribile dell'eternità: nell'*aeviternitas* si rivela l'*aeternitas*. (...) La creatura non possiede la vita eterna, assente dalla temporalità, perché altrimenti essa diventerebbe identica al Creatore, avendo la pienezza dell'eternità. Tuttavia, essa contiene in un modo infinito e, in quanto tale, vive dall'eternità; sotto questo aspetto, essa possiede la vita eterna. In tal modo, quest'ultima riceve un'interpretazione ontologica e non cronologica.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. L. ŽAK, *Il mistero del tempo come «quarta dimensione» in Pavel A. Florenskij*, in <https://mondodomani.org/dialegestbai/lz02.htm> (14.4.2017).

<sup>26</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 677.

Tale concezione corrisponderebbe a quella greca dove «*chronos* è immagine dell'*aion*». <sup>27</sup>

Dunque, il tempo e la storia non vanno capiti come fenomeni solo cronologici, ma il loro vero fondamento sta nei cieli. La realtà celeste è il senso ontologico del creato. Quando Dio ha creato il cosmo, il suo rapporto verso di esso era solo esteriore, cioè il mondo era come un oggetto, mentre nell'incarnazione Dio diventa soggetto della storia perché assume il divenire creaturale.

La storia del mondo e la storia dell'uomo sono divenute un processo divino-umano, e ormai il *Logos* non è più soltanto l'ipostasi demiurgica, mediante la quale Dio si rivolge al mondo nella *creazione*, ma anche ipostasi *storica* come Mediatore-Intercessore che per mezzo dello Spirito Santo guida il mondo verso la salvezza. <sup>28</sup>

A tal proposito Maria Campatelli afferma:

Solo nel principio e nell'*eschaton* Sofia e Divinumanità coincidono, mentre la storia è il lungo e doloroso processo attraverso cui la Sofia si personalizza, cioè si rende Divinumanità (...) attraverso l'ipostatizzazione dell'uomo, fino a quando si compirà la promessa secondo quale «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28). <sup>29</sup>

S. Bulgàkov, così come gli autori apocalittici biblici, considerano la storia come un'arena in cui si svolgono le vicende dell'umanità nella lotta continua tra il bene e il male. Finché prosegue la storia la vittoria finale della salvezza non è compiuta. Perciò il male e la morte nel tempo sono forti, non possono essere vinti in questo mondo, ma solo nell'aldilà: l'ultimo giudizio di Cristo sancirà la vittoria definitiva e il regno di Dio suo *pleroma* acquisterà solo nell'*eschaton*.

Bulgàkov affronta tali questioni soprattutto nel suo ultimo libro *L'Apocalisse di Giovanni*. Le profezie di Giovanni sono per gli uomini di grande importanza perché descrivono la storia nella sua realtà più autentica e non come un semplice scorrere del tempo empirico. L'Apocalisse rivela la

<sup>27</sup> A. NITROLA, *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 474.

<sup>28</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 475-476.

<sup>29</sup> M. CAMPATELLI, *L'aspetto ecclesiale e sofologico della cultura in Sergej Bulgakov a partire dal libro «U sten Chersonisa»*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998, 88.



tragicità della storia, ma non solo. Essa contiene anche la speranza per i cristiani che Cristo vincerà, la morte e il demonio saranno sconfitti e dunque la storia descritta nel libro è il *transcensus* dall'apocalittica all'escatologia. Nella teologia di padre Sergej si può intuire che il tempo terreno o creaturale è sorto a causa del peccato e cioè coincide con l'entrata nel mondo della morte. Tempo e morte sono legati l'uno all'altro. Quando la morte sarà sconfitta, non ci sarà più il tempo terreno. La vita e la storia non sono le semplici realtà che finiscono con la morte, ma sono le vie che conducano alla risurrezione.

Abbiamo già accennato che Bulgàkov concepì la storia in sincronia con quella oltremondana: essa si svolge in cielo, sulla terra e sotto la terra, negli inferi.<sup>30</sup> «La storia inizia in cielo, continua nella terra e finirà in cielo».<sup>31</sup> La storia, in realtà, è la storia della Chiesa di Cristo, non solo quella istituzionale, ma anche come intera umanità unificata nel «nuovo Adamo». Già nei primi commenti all'Apocalisse padre Sergej sottolinea che nell'inizio del libro 1,1 «in breve» e 1,3 «il tempo è vicino» si devono distinguere due tipi di tempo. Nel primo caso esso è *ontologico*, cioè non è il tempo cronologico, ma piuttosto è come un sovratempo che ha potere sul tempo stesso poiché ne rappresenta la sua norma interiore. Nel secondo caso – il tempo *cronologico* – che accelera le profezie descritte nel libro.<sup>32</sup> Le profezie descrivono l'avvento del regno di Dio attraverso il servizio di Cristo non nella Trinità immanente, ma nel suo servizio cosmologico, universale ed escatologico sulla terra. Bulgàkov, commentando i capitoli 4-5 del libro (visioni del «cielo» e de «trono»), accentua che nelle visioni descritte lì vediamo non tanto il cielo della gloria divina propria, ma il «mondo sociologico». Gli abitanti del cielo esprimono l'*aeviternitas* della vita di Dio che è l'*aeternitas* stessa. Il quarto capitolo è la sofiologia dell'introduzione alla storia del mondo, il prologo in cielo, «il mondo prima della sua creazione sulla terra».<sup>33</sup>

La storia raggiunge la sua pienezza del tempo nelle nozze dell'Agnello immolato con la sua Sposa-Chiesa. Tale scena è descritta in Ap 22,17-20.

<sup>30</sup> In modo indiretto anche P. Florenskij parla di un «altro ordine» dei tempi e degli spazi della vita, cioè l'uomo vive certamente in una realtà storica determinata dal tempo e dallo spazio, ma contemporaneamente può trascendere se stesso e raggiungere l'eterno con l'ausilio della memoria, dell'amore e della fede (cf. ŽAK, *L'unità e la molteplicità*).

<sup>31</sup> С. БУЛГАКОВ, *Апокалипсис Иоана*, Умса-Press, Paris 1948, 101.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 24-25.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, 48.

«E lo Spirito e la sposa dicono: Vieni. E chi ode dica: Vieni. E chi ha sete venga: chi vuole, prenda in dono dell'acqua della vita» (Ap 22,17) e poi la risposta: «Sì; vengo presto! Amen!» (Ap 22,20). Secondo il Nostro, qui si esprime tutta la bellezza ecclesiologica del libro. Padre Sergej afferma che il tempo qui, ancora una volta, non è *cronologico*, ma *ontologico* e cioè, si vede che «la risposta “Sì, vengo presto” significa vengo sempre, in tutti i tempi, perché sono il Veniente».<sup>34</sup>

#### 4. Conclusioni

La concezione di Sergej Bulgàkov circa il tempo e la storia va letta in chiave sofologica. L'eterna Sapienza divina nella storia si moltiplica e si spande negli esseri temporali. L'eternità è radice dell'essere, il fondamento e il contenuto del tempo, il quale è ad essa relativo né può esistere senza di essa, ed è la forma del suo essere creato e diveniente.<sup>35</sup> La storia è «sofianizzazione *in actu*» della creazione.<sup>36</sup> L'eternità è la durata propria di Dio, immutabile oppure spirituale; mentre il tempo delle sostanze materiali, create. Il Nostro aveva la concezione apocalittica della storia. Questo in parte si spiega perché Bulgàkov subì forti trasformazioni nella propria vita, ma anche perché viveva in un'epoca piena di terribili cataclismi storici.<sup>37</sup>

Il tempo e la storia non sono vuoti. Il vero contenuto è la Chiesa pellegrinante, ovvero la divino-umanità in divenire verso i cieli. Adesso la Chiesa incontra il peccato, perciò continua la sua esistenza nella lotta tra il bene e il male. Ma alla fine dei tempi escatologici Dio trionferà, come ha già trionfato nella risurrezione di Cristo. La storia è lineare, non ciclica o infinita, tende verso la sua pienezza in Dio. P. Florenskij scrive: «A lui tende tutto il corso degli eventi; come la periferia verso il centro, in lui convergono tutti i raggi del tempo».<sup>38</sup> Nel libro *L'Apocalisse di Giovanni*

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, 263.

<sup>35</sup> Cf. S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 186-187.

<sup>36</sup> BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 375.

<sup>37</sup> Alexander Schmemmann nel 1971 parlava dell'«enigma di padre Sergej», affermando che c'era una sorta di dicotomia tra il pensiero di questo autore, strutturato in una dialettica complessa, che aspirava al sistema, e questa personalità immediata, che lasciava trasparire un fuoco intenso di vita spirituale (cf. *La figura e l'opera di P. Sergej N. Bulgakov*, in <http://www.iconografi.it/?p=353> [17.4.2017].).

<sup>38</sup> FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento*, 19.

Bulgàkov ha fatto vedere che ciò che sulla terra appare disastroso in realtà, nel piano della Provvidenza divina, è salvifico. L'Apocalisse rivela il destino ultimo del tempo e della storia: la Gerusalemme celeste. Lì «la temporalità dell'essenza umana entra nella pienezza della divinizzazione, e l'*aeviternitas* dell'umanità si identifica con l'*eternitas* della divinità. Nell'unione creata e increata».<sup>39</sup>

Bulgàkov sottolinea che esistere nella storia significa morire, ma questo non vuol dire sparire nel nulla: significa entrare nel regno eterno di Dio. Nel 1921, il 6 agosto, nella festa della Trasfigurazione, padre Sergej a causa della malattia non poteva celebrare la santa Messa. Egli scriveva:

È la prima volta da quando sono sacerdote che mi accade questo, tanto più in una festa simile, la mia festa, giacché nella mia follia anelo vedere, prima di morire, il regno di Dio che viene con potenza, sperimentare prima di morire (...) la trasfigurazione.<sup>40</sup>

## Abstract

*L'articolo propone una breve analisi della concezione del tempo e della storia nella teologia di Sergej Bulgàkov. Il Nostro considera la storia dal punto di vista cristiano e sottolinea che essa è del tutto contraria alla visione marxista o atea del tempo, dove l'uomo muore senza senso, la storia si sviluppa all'infinito e non esiste alcuna speranza nell'aldilà. Il vero senso del tempo si può capire solo se si accetta la fede cristiana. La storia non si svilupperà in eterno, ma avrà una sua fine che coinciderà con la seconda venuta di Cristo. Così la storia finirà e incominceranno i tempi escatologici. La Chiesa ora prosegue il cammino verso questa mèta e subisce una lotta apocalittica e drammatica tra il bene e il male. Quando il tempo raggiungerà il suo pleroma, sarà avvento, trasfigurazione del regno di Dio, ovvero le nozze di Cristo con la sua sposa, la Chiesa, e «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28).*

<sup>39</sup> С. БУЛГАКОВ, *О чудесах евангельских*, Умса-Pres, Paris 1932, 109.

<sup>40</sup> S. BULGAKOV, *Diario di Jalta*, in ID., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1998, 21.

**NUOVI SAGGI TEOLOGICI**

**SERIES MAIOR**

**Marcello Bordoni**

# **GESÙ DI NAZARET SIGNORE E CRISTO**

**Saggio di cristologia sistematica. 1  
Problemi di metodo**

a cura di  
Nicola Ciola – Antonio Sabetta – Pierluigi Sguazzardo

**EDB**

# IL MAGISTERO DI SAN GIOVANNI PAOLO II E DI BENEDETTO XVI. SINOPIE DI UN AFFRESCO ANTROPOLOGICO

TEODORA ROSSI

*PATH 16 (2017) 377-394*

La riflessione antropologica personalista ha costantemente cercato di enunciare il teorema che più da vicino esprime il mistero umano raccogliendo concetti e temi attorno alle innegabili polarità che l'essere umano presenta: temporalità dell'esistenza terrena ed eternità dell'esistenza ultraterrena; finitudine della corporeità e infinitezza dello spirito; assoggettamento alle spinte istintive e dominio razionale sulla realtà. Tra le tante e validissime sintesi antropologiche di matrice cristiana vorrei sostare brevemente su alcune riflessioni di san Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI che – ora a guisa di suggestioni, ora a guisa di dottrina – contribuiscono grandemente, a mio avviso, a lumeggiare alcuni teoremi antropologici fondamentali.

## 1. San Giovanni Paolo II

La cifra antropologica espressa da san Giovanni Paolo II, elaborata già negli anni del suo insegnamento in Polonia, poggia sulla distinzione tra le locuzioni «qualcosa accade in me» e «io compio un atto»,<sup>1</sup> che costituiscono un'interpretazione originale e fedele insieme delle intuizioni dei Padri nella recezione e nella sensibilità dei maestri medioevali, riletti

<sup>1</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982, cc. 2 e 4.

attraverso la lente del suo metodo fenomenologico-metafisico. Non solo, ma la visione antropologica wojtyłana consente fruttuosi innesti provenienti dal contributo delle scienze e della filosofia declinate nei modi e nei tempi della contemporaneità: il risalto dato alla soggettività nelle articolazioni più profonde delle strutture coscienziali colta nei rimandi ontologici e assiologici, infatti, si trova allineato e alleato delle più recenti direzioni prese dalla riflessione teologica sul rapporto tra le forme e i costrutti della conoscenza e della fede.<sup>2</sup>

### 1.1. *Coscienza e soggettività*

L'analisi wojtyłana della coscienza morale – fulcro della soggettività – prende avvio dalla presa concettuale del ruolo della coscienza psicologica:<sup>3</sup> se si analizza la distinzione tra «azione cosciente» e «coscienza dell'azione» appare evidente come l'indagine sia soprattutto rivolta alla coscienza, ma non in astratto, bensì in intima unione con la persona, da un lato, e con l'operatività, dall'altro, cioè rivolta all'azione cosciente (che nella tradizione scolastica è descritta dalla definizione *actus humanus* ed è coestensiva alla volontarietà, perché l'aspetto della coscienza era celato o, meglio, implicito nella volontarietà, cioè nelle nozioni di atto «razionale» e «volontario»). Triplice è l'oggetto della coscienza psicologica: in primo luogo le percezioni, le emozioni, le sensazioni, i fatti; in secondo luogo la conoscenza; in terzo luogo gli atti. E, tuttavia, già il modo di conoscere l'oggetto manifesta una differenza tra la coscienza e la conoscenza: conoscere qualche cosa significa, infatti, comprenderla e, dunque, la conoscenza ha carattere intenzionale (ossia si dirige verso l'oggetto); ma non sembra si possa dire la medesima cosa della coscienza, in quanto gli atti di coscienza non sembrano avere un carattere intenzionale (ossia non sembrano consistere in una visione approfondita dell'oggetto conosciuto o da conoscere), eppure quanto è oggetto della conoscenza è anche oggetto della coscienza.

In che cosa consiste, allora, la differenza tra coscienza e conoscenza? La coscienza sembra avere un ruolo di «rispecchiamento di ciò che è già

<sup>2</sup> Si veda, in merito, P.A. SEQUERI, *Fede*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 4, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate - Bompiani, Milano 2006<sup>3</sup>, 3991-4011.

<sup>3</sup> Per la sezione che segue cf. WOJTYŁA, *Persona e atto*, al c. *Coscienza e operatività*; si veda pure GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) (VS), n. 54.

stato conosciuto», sembra illuminare il dato conoscitivo; essa non è un soggetto autonomo, ma intrattiene rapporti strettissimi con la persona, i suoi atti, i suoi fatti e le sue conoscenze. Pertanto, se pure la coscienza accompagna gli atti conoscitivi, essa se ne distingue, risultando condizionata dalla potenzialità umana conoscitiva e dagli atti conoscitivi (che non si svolgono grazie alla coscienza), di cui essa è semplicemente testimone e che rispecchia.<sup>4</sup>

La coscienza – continua l'indagine wojtyłana – possiede un ruolo decisivo anche rispetto a quell'attività conoscitiva particolare che è la conoscenza di sé e che non designa il prodotto, ma l'atto e la potenzialità stessa di conoscere. La conoscenza di sé è rivolta all'«io» e per questo essa ha un legame più stretto con la coscienza, sempre legata all'«io» personale; di più: la conoscenza di sé fornisce dei contenuti alla coscienza, contenuti relativi all'«io». Pertanto, la dinamica conoscitiva della conoscenza di sé rende la persona, che è soggetto, oggetto di sé e della sua conoscenza, realizzando a un tempo l'oggettivazione della coscienza nell'ambito della conoscenza di sé, giacché il fatto che l'uomo sia cosciente di sé, dei suoi atti è opera della conoscenza di sé (o autocoscienza).<sup>5</sup> Nella conoscenza di sé l'oggetto è il soggetto concreto, l'«io» storico, per cui la conoscenza riguarda sì l'irripetibile persona che ciascuno è, ma allo stesso tempo tende alla generalizzazione, all'universalizzazione, alla comparazione con gli altri individui-soggetto e, conseguentemente, alle opinioni e alle valutazioni su se stesso.<sup>6</sup>

Inoltre, la coscienza interiorizza i contenuti conosciuti assegnando loro un posto nell'«io» e aprendo il varco a una seconda funzione (rispetto alla funzione di «rispecchiamento»): la formazione dell'esperienza vissuta, che altro non è se non la realtà oggettiva soggettivizzata. E tale proprietà della coscienza – afferma Wojtyła – si dice anche «riflessività» e descrive la funzione di ritorno su di sé della coscienza, che appare perciò come «riflettiva» e «riflessiva».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cf. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 62-73.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 62-73.

<sup>6</sup> Cf. *ivi*.

<sup>7</sup> Il termine latino *suppositum*, che traduceva la soggettività, si riferisce piuttosto all'individualità ontica, mentre il termine «io» fa riferimento anche alla coscienza di ciò (*subiectum*). Dunque la coscienza sutura il *suppositum* con il soggetto come lo si intende oggi, con l'«io»: cf. *ibid.*, 62-70.

Ora, in relazione ai propri atti, il soggetto vive interiormente come suoi i valori morali, il bene e il male, e li valuta in se stesso e negli altri, perciò la coscienza – attraverso la funzione riflettiva connessa alla conoscenza di sé – rende consapevoli del bene e del male che si opera, del fatto che lo si sia operato e, attraverso la funzione riflessiva, del fatto che sono stati compiuti da un soggetto (responsabilità), in un processo che è anche sempre a doppio senso: dall'«io» all'«essere umano», dall'«essere umano» all'«io».<sup>8</sup>

### 1.2. *La coscienza e i costrutti antropologico-morali nel magistero di san Giovanni Paolo II*

Il ruolo primaziale assegnato alla coscienza nell'analisi fenomenologica e nel percorso antropologico wojtyłano non manca di suscitare suggestioni e aprire piste di riflessione anche sul versante morale-teologico dell'insegnamento magisteriale di san Giovanni Paolo II. Nella *Veritatis splendor*, n. 54<sup>9</sup> egli propone una lettura precisa e inequivoca del ruolo che la coscienza ha nel dinamismo morale della persona e nel rapporto con Dio,<sup>10</sup> presentandola in tutta la sua ricchezza semantica nei termini biblici del “cuore”. Non solo, ma – a mio avviso – il micro-contesto e il macro-contesto della trattazione riguardo la coscienza nella *Veritatis splendor*, consente di con-

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 67-68. Aggiungerei che la distinzione tra coscienza e conoscenza/apprendimento dei valori e della verità (e, dunque, la coscienza dipendente dalla conoscenza) unitamente all'intreccio tra conoscenza ed esperienza vissuta (mondo dell'«io» interiore) rendono assai complessa, ma anche insondabile l'attività morale individuale e giustificano il rispetto assoluto della coscienza.

<sup>9</sup> Sul tema si veda E. KACZYŃSKI, «Verità sul bene» nella morale. *Alcuni temi di morale fondamentale*, Millennium Romae, Roma 1998, 9-58.

<sup>10</sup> La breve trattazione della coscienza che san Giovanni Paolo II fa in VS 54-64 intende riposizionare la centralità della stessa coscienza e richiamarne l'essenza di fronte alle sfide di tendenze teoretiche che la interpretano come essenzialmente creativa, situazionale e soggettivistica. Accanto o, più probabilmente, a fondamento di questo riposizionamento sta una concezione antropologica che assegna alla coscienza un ruolo imprescindibile in forza della caratteristica di unità dinamica delle strutture costitutive dell'essere umano. Scrive un eminente studioso del pensiero di Wojtyła: «La dipendenza dalla verità sul bene crea nella coscienza una nuova realtà e cioè la realtà normativa, che consiste nella *formulazione* della norma concreta per l'atto e nella *direzione* dell'atto secondo questa norma. In tal modo la coscienza prima di diventare *certezza* e *giudizio* si presenta come *ricerca* e *indagine* della verità sul valore dell'atto. Solo così la coscienza morale porta la sua verità alla decisione *specificando* il suo carattere morale e cioè se è buona o cattiva. Dal carattere morale degli atti dipende in seguito l'autorealizzazione della persona»: KACZYŃSKI, «Verità sul bene», 102.



densare e articolare attorno ad essa anche tutta una serie di snodi fondamentali relativi alla vocazione alla santità e alla dimensione antropologica del dono di sé quale si reperisce in sommo grado nel martirio, tematica cara al pensiero di Wojtyła e frequentemente richiamata nel suo magistero,<sup>11</sup> come dimensione intrinseca dell'essenza e della vocazione cristiana (cf. VS 90-94).

Attraverso la coscienza si manifestano due aspetti decisivi della lettura antropologico-morale wojtyłana: la «quotidianità» della morale, attraverso l'orientamento della coscienza – a mio avviso – ai valori assoluti, e la «straordinarietà» del martirio, attraverso la capacità di trascendere la vita individuale nell'offerta di sé per amore di Dio. L'estensione assiologica della coscienza va dalla quotidianità, connaturale al bene e alla verità, alla «liminalità». In questa prospettiva tre snodi concettuali – a mio avviso – rimandano alle strutture antropologiche fondamentali: il legame dinamico della legge di Dio con la libertà dell'essere umano nel “cuore”; la coscienza come «testimone unico» e, infine, il legame della coscienza e della libertà con la verità e con la virtù che connaturalizza al bene.

Per quanto attiene al primo snodo concettuale, ossia al legame dinamico della legge di Dio con la libertà della persona nel “cuore”, l'identificazione della coscienza morale con il cuore la connota biblicamente, perché il cuore è legato – nell'analisi wojtyłana – all'intelligenza, alla volontà e alla coscienza: essa è il luogo in cui confluiscono la consapevolezza sincera di sé e la percezione dei bisogni; il luogo in cui l'incontro con l'altro diventa afflato; il luogo in cui il conosciuto diventa senso;<sup>12</sup> il luogo in cui Dio si manifesta, giacché nel cuore hanno sede i sentimenti, l'intelletto, i pensieri, gli affetti, le passioni, le decisioni, la volontà, cioè quanto è collegato alla vita morale e religiosa.

Parlare della coscienza morale come del cuore della persona comporta perciò intenderla come un territorio di incontro tra interiorità e realtà, trascendenza e immanenza, memoria e inconscio, razionalità e istinto, volontà e sensorialità. Per questo motivo, posta nella *Veritatis splendor* in relazione

<sup>11</sup> Sul tema si veda E. KACZYŃSKI, *Giovanni Paolo II: una martirologia inclusiva?*, in G. ROSSI - T. ROSSI (edd.), *Optabilis humanitas. Confronti sul tema del martirio*, Millennium Romae, Roma 1998, 41-83.

<sup>12</sup> Cf. E. BIANCHI, *Cuore*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 288-294.

al cuore,<sup>13</sup> la coscienza mi appare intesa come un'istanza diacronicamente «veicolare», per così dire, per la sua capacità di tornare – grazie alla facoltà della memoria – sulle azioni compiute al fine di giudicarle, come pure di anticipare azioni da porre nell'immediato presente o nel futuro.

La coscienza morale, infatti, svolge la sua propria funzione nel giudizio, in quanto anzitutto manifestativa dell'esistenza dello scarto fra obbligatorietà e agire umano, che è a fondamento dell'esistenza stessa dell'istanza morale: si tratta di una dimensione che lega la vita morale nel suo insieme all'*eschaton*. Infatti, la memoria (parte essenziale della funzione della coscienza) radica la storia personale nella più grande categoria biblico-teologica della «memoria», consentendo l'ingresso delle categorie soteriologiche nella dimensione morale e ancorando saldamente la morale all'antropologia e quest'ultima nella soteriologia.

La coscienza, però, non è solo «veicolare»: essa mi appare anche sincronicamente «stanziale», per la sua capacità di funzione riflessiva (oltre che riflettiva, come tematizzato da Wojtyła<sup>14</sup>), in quanto essa è ancora alla consapevolezza di sé come agente morale e in essa la persona è tutta se stessa in una sorta di «pericorese antropologica», che segnala non solo la dipendenza creaturale della persona da Dio, ma anche la sua essenza di creatura fatta a immagine di Dio.

Per quanto attiene al secondo snodo concettuale ispirato dalla trattazione sulla coscienza nella *Veritatis splendor*, ossia alla definizione della coscienza come «testimone unico» della persona verso se stessa (cf. VS 58), ravviso immediatamente alcuni aspetti strutturali e dinamici fondamentali, gravitanti nell'orbita della verità sulla grandezza della persona. Il «testimone» è, infatti, «colui che ha visto» e, conseguentemente, «colui che è informato sui fatti». Pertanto, la coscienza come testimone viene connotata innanzitutto come «tramite», come struttura dialogica fra l'interiorità della persona e l'esteriorità della realtà. La prima evidenza, il primo «fatto» su cui la coscienza è «informata» è la sua natura di territorio di incontro fra l'intimità della persona (interno) e l'alterità di Dio (esterno). E questo fatto, a sua volta, testimonia la funzione riflessiva della coscienza, che è lo snodo del passaggio dalla coscienza psicologica a quella morale (cf. VS 58);

<sup>13</sup> «Il rapporto che esiste tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio ha la sua sede viva nel "cuore" della persona, ossia nella sua coscienza morale» (VS 54).

<sup>14</sup> Cf. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 62-73.

in qualche modo, credo si possa affermare che la coscienza è una struttura oggettivizzante l'essere umano stesso.

La coscienza – scrive san Giovanni Paolo II – è «testimone», ma non solo: è testimone «unico». L'aggettivo «unico» è parimenti ricco di implicazioni: esso indica l'unicità sia quantitativa che qualitativa, per così dire; quantitativa, nel senso che c'è solo una persona che conosce che cosa accade nella sua coscienza, e questa persona è l'agente morale stesso.<sup>15</sup> Allo stesso tempo, la coscienza è «testimone unico» anche in senso qualitativo: infatti, la persona è l'unica creatura libera in quanto dotata di intelligenza, libero arbitrio e potestatività, come san Giovanni Paolo II stesso tematizza, in sede esegetica, nei termini di una solitudine della soggettività. Nel contesto protologico del racconto della Genesi, infatti, la posizione privilegiata dell'essere umano nei confronti di tutta la creazione è fonte di solitudine, intesa come distanza dagli animali, come responsabilità:

[...] l'uomo si trova solo di fronte a Dio soprattutto per esprimere, attraverso una prima autodefinizione, la propria autoconoscenza, quale primitiva e fondamentale manifestazione di umanità. [...] Solitudine infatti significa anche soggettività dell'uomo, la quale si costituisce attraverso l'autoconoscenza. L'uomo è solo perché è «differente» dal mondo visibile, dal mondo degli esseri viventi.<sup>16</sup>

E ancora:

[...] L'uomo è «solo»: ciò vuol dire che egli, attraverso la propria umanità, attraverso ciò che egli è, viene nello stesso tempo costituito in un'unica, esclusiva e irripetibile relazione con Dio stesso. [...] L'analisi del testo jahwista ci permette, inoltre, di collegare la solitudine originaria dell'uomo con la consapevolezza del corpo, attraverso il quale l'uomo si distingue da tutti gli *animalia* e «si separa» da essi, e anche attraverso il quale egli è persona. Si può affermare con certezza che quell'uomo così formato ha

<sup>15</sup> «La coscienza è l'unico testimone: ciò che avviene nell'intimo della persona è coperto agli occhi di chiunque dall'esterno. Essa svolge la sua testimonianza soltanto verso la persona stessa. E, a sua volta, soltanto la persona conosce la propria risposta alla voce della coscienza» (VS 57).

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale *L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso* (10 ottobre 1979).

contemporaneamente la consapevolezza e la coscienza del proprio corpo. E ciò sulla base dell'esperienza della solitudine originaria.<sup>17</sup>

La soggettività della persona costituisce la persona stessa in una certa solitudine (aggiungerei «ontologica») nei confronti del resto delle creature, ma si tratta di una solitudine positiva, segno di un differente destino, per cui la legherei tematicamente all'unicità della coscienza, cuore dell'essere umano e centro della soggettività relazionale con Dio.

Pertanto, l'unicità della testimonianza della coscienza (da Dio all'essere umano e da quest'ultimo a se stesso) – che ho definito «unicità quantitativa e qualitativa» – si trova al crocevia della presenza di Dio, Sommo Bene e Somma Sapienza, con l'intimo della persona e coglie le esigenze della legge divina come esigenze del bene nel suo legame intrinseco con la verità. L'unione del bene con la verità è parte integrante della definizione di virtù e, in sommo grado, della definizione di martirio.

La coscienza è, allora, testimone presso l'essere umano della sua natura di condizione, prima, e di facoltà di giudizio, poi, in quanto il giudizio che essa formula sulla rettitudine delle azioni del soggetto è ancorato alla realtà di bene, che essa percepisce come oggetto di inclinazione, ma anche come inscindibilmente legato alla verità e alle esigenze che tale bene-verità impone con grande forza. In tale contesto, se la santità precede – in via genetica o diacronica – il martirio, che come eventualità potrebbe non essere mai richiesto, resta vero che il martirio – in via assiologica e aretologica – precede la santità, in quanto manifesta oggettivamente e semantizza per il soggetto l'ordine dei beni: Dio, fede (obbedienza), vita e poi gli altri beni.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale *L'uomo dall'originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa persona* (24 ottobre 1979).

<sup>18</sup> Il martirio innesta nella protologia mediante la capacità, sempre tematizzata da Wojtyła, dell'antropologia del dono, che egli aveva sviluppato nella sua opera *Amore e responsabilità* (Marietti, Genova 2007<sup>13</sup>; or. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublinie 1960). Wojtyła vi presenta l'antropologia del dono, sostrato della capacità di autodonazione e del martirio. Nell'opera si evidenzia la sporgenza ontologica dell'essere umano, irriducibile a mero individuo della specie umana, a causa delle operazioni spirituali che lo perfezionano in un senso speciale e pieno. L'analisi filosofica dell'amore viene espressamente detta «metafisica dell'amore», perché ne richiama gli elementi fondamentali di comunione delle persone e di autoteleologia attraverso l'autotrascendenza quale si attua nella solidarietà e nella partecipazione: cf. G. REALE, *Introduzione. Una trattazione sull'amore nelle sue implicanze e nelle sue conseguenze*, in G. REALE - T. STYCZEŃ (edd.), *Karol Wojtyła. Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, LEV - Bompiani, Città del Vaticano - Milano 2003, 453-460.

Concludendo, la definizione della coscienza come «testimone unico di Dio presso la persona» esplicita la consapevolezza e l'ancoramento all'assolutezza delle esigenze del bene ultimo da parte della persona e ne fonda l'esercizio nel quotidiano e nella sua esigibilità estrema, se le circostanze lo richiedessero,<sup>19</sup> mostrando ancora una volta il nesso intrinseco fra morale e martirio (cf. VS 89-94).

Per quanto attiene, infine, al terzo snodo concettuale ispirato dalla trattazione sulla coscienza nella *Veritatis splendor*, ossia al legame della coscienza e della libertà con la verità e con la virtù che connaturalizza al bene, Wojtyła mi pare definire la coscienza nella sua funzione in rapporto alla legge naturale, palesando, indirettamente, l'influsso decisivo dell'insegnamento tommasiano sulle sue sintesi personali: la coscienza morale possiede, in ultima analisi, un ruolo felicitario fondamentale, proprio grazie al suo collegamento unitivo e dinamico con il bene, come pure nella realizzazione del bene in sede di dibattito etico e politico pubblico.

L'essere umano è persona in quanto rende realtà l'intenzionalità ai valori e, nella sua tensione al bene, non solo vuole il bene, ma anche vuole essere buono e lo diventa a seconda dei valori che realizza. Nell'orientarsi ai valori, infatti, la persona si dirige verso oggetti degni di essere scelti, ma nel voler essere buono il soggetto dà valore a se stesso, si oggettivizza nell'atto, per cui il valore scelto non è solo compimento dell'atto, ma anche della persona: tuttavia, se ontologicamente ogni atto compie la persona, assiologicamente solo gli atti buoni la realizzano veramente.<sup>20</sup>

In conclusione, la visione antropologica di Karol Wojtyła, san Giovanni Paolo II, sulle orme dell'insegnamento tommasiano, costituisce un quadro di riferimento teologico ricco di potenzialità per il futuro e il magistero di Benedetto XVI valorizzerà il contributo wojtyłano svolgendone alcune implicazioni teologiche.

<sup>19</sup> «Se il martirio rappresenta il vertice della testimonianza alla verità morale, a cui relativamente pochi possono essere chiamati, vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono esser pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici» (VS 93).

<sup>20</sup> Sulla nota dottrina wojtyłana si veda KACZYŃSKI, «Verità sul bene», 183ss.

## 2. Benedetto XVI

Una lettura trasversale del magistero antropologico di Benedetto XVI evidenzia un elemento ermeneutico peculiare consistente nel concetto di unità o, meglio ancora, di «saldatura» (una sorta di *syndesmos*<sup>21</sup>), capace di profilare quasi un'«ermeneutica della saldatura», una serie di *syndesmoi* concettuali che il Papa emerito legge in parallelo: in primo luogo, la saldatura tra Dio e l'essere umano, quella tra l'anima e il corpo e quella tra la persona e le istituzioni; in secondo luogo, quella tra tutte le funzioni della razionalità umana; in terzo luogo, quella tra i desideri profondi del cuore umano.

### 2.1. *Syndesmoi antropologici*

Un brano è di importanza capitale per i nessi antropologici:

[...] La questione del giusto rapporto tra l'uomo e la donna affonda le sue radici dentro l'essenza più profonda dell'essere umano e può trovare la sua risposta soltanto a partire da qui. Non può essere separata cioè dalla domanda antica e sempre nuova dell'uomo su se stesso: chi sono? [...] E questa domanda, a sua volta, non può essere separata dall'interrogativo su Dio: esiste Dio? [...] Da questa fondamentale connessione tra l'uomo e Dio ne consegue un'altra: la connessione indissolubile tra spirito e corpo. [...] dalle due connessioni [...] ne scaturisce una terza: quella tra persona e istituzione.<sup>22</sup>

Il Pontefice evidenzia anzitutto l'unione che riguarda Dio e l'essere umano: si tratta di una relazione fondante che Dio istituisce nel momento della creazione e che, tuttavia, Benedetto XVI – nel suo magistero – legge alla luce del dinamismo costante che tale atto costitutivo di Dio crea, quale si esprime come relazione di amore per iniziativa di Dio nella *Deus caritas est*,<sup>23</sup> come risposta nella fede alla chiamata divina a vivere immersi nella luce della dimensione teologale nella *Spe salvi*<sup>24</sup> e come esplicitazione

<sup>21</sup> Il vocabolo greco *syndesmos* proviene dal verbo *syndeo*, che significa «unire insieme», «collegare» e il termine *syndesmos* significa «vincolo», «unione», «collegamento» ed è dalla stessa famiglia etimologica del termine *syndesis*, che ha lo stesso significato di *syndesmos*.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su *Famiglia e comunità cristiana* (6 giugno 2005).

<sup>23</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) (DCE).

<sup>24</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007) (SS).

concreta della vita teologica nella società in verità, carità e giustizia nella *Caritas in veritate*.<sup>25</sup>

La seconda saldatura antropologica riguarda l'unione fra l'anima e il corpo: si tratta di uno sguardo sulla natura umana, che prende in considerazione simultaneamente, da quanto appare dall'insieme del magistero del Papa emerito, quella peculiare grandezza dell'essere umano consistente nel riconoscere e nell'accogliere la fragilità fisica e psichica quale si manifesta nella malattia, nella sofferenza e nella morte, ma anche in tutte quelle circostanze in cui la fragilità si manifesta nell'ambito morale, come nei casi di violenza, di sopraffazione e di ingiustizia. L'irrinunciabile dimensione spirituale e corporale è costitutiva dell'essere umano ed essa rispecchia, in qualche modo, la prima relazione, quella tra Dio e la creatura, perché è nella creazione che Dio partecipa l'essere alle creature e all'essere umano in modo speciale facendone un suo interlocutore, un destinatario privilegiato dei suoi doni e un suo familiare (Ef 2,19). Si tratta di uno sguardo attento alla dimensione dinamica e assiologica della risposta umana alle circostanze della vita.

La terza relazione della prima saldatura antropologica deriva dalle prime due e vi è strettamente collegata: si tratta del vincolo che unisce la persona alle istituzioni, perché la natura razionale e relazionale dell'essere umano chiama immediatamente dentro il suo dinamismo esistenziale e operativo il rapporto con gli altri, con la società e con le società, che nelle istituzioni organizzano la vita attorno al bene comune. Nel pensiero del Papa emerito leggerei questa relazione in primo luogo – e in modo fondante – come riferita alla Chiesa, ma anche e quasi simultaneamente al mondo. La Chiesa è, infatti, il luogo in cui Dio affida la sua autorivelazione strutturante l'esistenza delle persone e la verità su di lui e sull'essere umano; una vita e una verità che devono irradiarsi nella comunità e nel mondo in modo tale da essere inequivocabilmente improntati alla fede e simultaneamente volti al bene umano. Nella microfibra dei rapporti del credente con la società e il mondo dovrà essere visibile l'aspetto formale del comportamento buono, modellato dalla carità, come pure la motivazione e l'atteggiamento di amore a imitazione di Dio, senza proselitismi o secondi fini (cf. DCE 33).

La sottotraccia del magistero di Benedetto XVI evidenzia, però, anche un ulteriore aspetto: l'indagine sui desideri ultimi degli individui

<sup>25</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009).

e di intere popolazioni e su ciò che chiedono alla vita rivela un bisogno profondo e inestirpabile di carità, di donazione incondizionata, di amore. Tale bisogno non configura più la carità come un sovrappiù superfluo o socialmente impraticabile, ma come l'invisibile collante che può mettere le persone in relazione autentica e umanizzante, l'unico collante capace di costruire comunità e società migliori, più giuste e appaganti. Ed è in queste sottolineature teoretiche di carattere teo-antropologico che Benedetto XVI attesta l'irruzione della grazia nella storia, la presenza provvidente di Dio e l'inveramento delle promesse messianiche da vivere nell'attesa escatologica.

## 2.2. *Syndesmos della conoscenza*

La seconda saldatura antropologica di Benedetto XVI riguarda la visione profondamente cooperativa (non competitiva) delle dinamiche che costituiscono la società e connotano i tratti essenziali dell'umanità e che hanno trovato espressione nella sapienza delle culture e delle religioni, andando a costituire un «sapere originario»<sup>26</sup> che si è espresso – e differenziato secondo l'oggetto specifico preso in considerazione nel lungo e laborioso processo storico-culturale – in registri linguistici e metodologici molteplici (simbolico, mitico, allegorico, metafisico, cosmologico, religioso e così via), ciascuno rispondente a formalità di considerazione del reale diversi, ma non opposti.

Tale sapere sensato, pieno di significativa risonanza esistenziale, trova nella rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento la sua fondamentale fonte epistemologica, in quanto essa legittima tanto la validazione di un discorso razionale su Dio (linguaggio religioso) quanto il fondamento di un discorso razionale sul reale (linguaggi scientifico e filosofico). Non deve sorprendere, quindi, che nel testo biblico si trovino espressioni debitorie al linguaggio mitico o simbolico, tipico anche di altre religioni, ma va osservato che i contenuti sono completamente inediti in quanto provenienti dall'autorivelazione di Dio Stesso. Un Dio che è sapienza creatrice e *Logos* e che fonda la razionalità di ogni ragionamento e investigazione sul reale e la sua approssimazione alla verità, anche nel linguaggio mitico presente nella Scrittura, proprio grazie alla sua relazione inverante con la realtà

<sup>26</sup> Cf. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Progetto di Dio. La creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012, 70.



a motivo della creazione.<sup>27</sup> Pertanto, i racconti biblici che narrano della creazione costituiscono un evento di portata ermeneutica e storica completamente inedito, come pure i criteri di interpretazione della relazione esistente tra la narrazione mitica e l'esperienza umana, da una parte, e l'affermazione della divina sapienza come principio epistemologico, dall'altra.<sup>28</sup> Nell'Antico Testamento sono riconoscibili diversi generi letterari (storico, profetico e sapienziale), ma i miti presenti nelle immagini, nei simboli e negli archetipi sono compatibili con il contenuto nuovo ed esclusivo della rivelazione (provvidenza, promessa, peccato, perdono e via dicendo). Nel Nuovo Testamento il mito e il suo tempo lasciano definitivamente posto al *kerygma*, che è l'annuncio della realizzazione, nella storia, delle promesse di Dio e che risponde ai desideri profondi del cuore umano, alle aspirazioni viscerali e inesprimibili dell'anima umana.<sup>29</sup>

La visione di Benedetto XVI riguardo un «sapere originario» considerato come accesso ermeneutico – non meno della consapevolezza del fatto che ogni registro espressivo degli avvenimenti umani e ogni conoscenza porta la verità del *Logos* – permette di riconoscere un concetto di mito più esatto ed esteso, come pure di concepire correttamente la favola, che è chiaramente una costruzione fittizia, che possiede, però, una sua verità. La favola costituisce la modalità della primordiale espressione della percezione del momento etico; essa verbalizza la desiderabilità di uno stato di cose ordinato che – contestualizzato in un mondo fantastico – affonda le proprie radici nella realtà e, in particolare, nella connessione tipica esistente tra il bello e il bene, tra la bontà della tensione al bene e la bellezza della perfezione del suo raggiungimento. La favola si origina dall'osservazione empirica della dialettica tra il bene e il male – mentre ne costituisce anche la sua specifica verità e il suo ancoramento al reale – e a partire da tale osservazione sviluppa la costruzione di una storia immaginaria, eppure nar-

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 43-44.

<sup>28</sup> Secondo Ratzinger tale verità costituisce la fondazione del primo «illuminismo» della storia – quello biblico – che celebra la Sapienza divina: cf. *ibid.*, 44-54.

<sup>29</sup> Opporre il mito al discorso razionale (soprattutto confinando il discorso su Dio all'ambito del mito) può dar luogo a quella frizione teoretica nota come dibattito circa il rapporto tra *mythos* e *logos* e ha costituito oggetto di esplicita e diffusa attenzione di Ratzinger/Benedetto XVI: cf. M.M. ROSSI - T. ROSSI, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro*, Angelicum University Press, Roma 2013, 108-118.

rante una vicenda, quella della tensione al bene, che non ha nulla di fittizio, perché la favola orienta al trionfo del bene, legittimamente percepito come raggiungibile dall'essere umano attraverso l'agire buono:

È così sollevata la domanda: tutto ciò è soltanto bello, o il bello reca in sé anche verità? E se sì, come possiamo scoprirla? Questa domanda si pone, in realtà, fin dal principio [...] del cristianesimo, addirittura prima, perché quando quel testo entrò nel mondo mediterraneo, nel mondo cristiano di lingua greca e latina, era già, dal punto di vista delle scienze naturali, di gran lunga superato, incarnava una modalità di *Weltanschauung* e di concezione dei mondi diversa da quella che lì era correntemente accettata.<sup>30</sup>

In un passo che rapisce con la stessa forza di un racconto meraviglioso e vero insieme, mirabilmente sospeso fra ottativo del cuore e verità storica della salvezza, Benedetto XVI<sup>31</sup> restaura con sapienza la modalità di un discorso su Dio che attesta l'incredibile ma reale fascino della bontà e della bellezza della vita e della presenza di Dio rivelate nella Bibbia. Una leggenda ebraica – riporta Benedetto XVI – narra che Adamo, malato, avesse mandato il figlio Seth con Eva nelle regioni del paradiso per ottenere l'olio della misericordia onde potersi ungere ed essere guarito. Dopo un'infertile ricerca, l'arcangelo Michele annuncia loro che non potranno avere l'olio della misericordia e che Adamo dovrà morire. I cristiani aggiunsero alla leggenda l'annuncio che l'amorevole re Cristo verrà a ungere con l'olio della misericordia tutti coloro che credono in lui:

In questa leggenda diventa visibile tutta l'afflizione dell'uomo di fronte al destino di malattia, dolore e morte che ci è stato imposto. Si rende evidente la resistenza che l'uomo oppone alla morte: da qualche parte – hanno ripetutamente pensato gli uomini – dovrebbe pur [...] esistere la medicina dell'immortalità. Anche oggi gli uomini sono alla ricerca di tale sostanza curativa. Pure la scienza medica attuale cerca, anche se non proprio di escludere la morte, di eliminare tuttavia il maggior numero possibile delle sue cause, di rimandarla sempre di più; di procurare una vita sempre migliore e più lunga. Ma riflettiamo ancora un momento: [...] una vita interminabile sarebbe non un paradiso, ma piuttosto una condanna. La vera erba medicinale contro la morte dovrebbe essere diversa. [...] Dovrebbe creare in noi una vita nuova, veramente capace di eternità: dovrebbe trasformarci in modo tale da non finire con la morte, ma da iniziare solo con

<sup>30</sup> RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Progetto di Dio*, 42.

<sup>31</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia per la Veglia pasquale* (3 aprile 2010).

essa in pienezza. Ciò che è nuovo ed emozionante del messaggio cristiano, del Vangelo di Gesù Cristo, era ed è tuttora questo, che ci viene detto: sì, quest'erba medicinale contro la morte, questo vero farmaco dell'immortalità esiste. È stato trovato. È accessibile. Nel battesimo questa medicina ci viene donata.<sup>32</sup>

### 2.3. *Syndesmos dei desideri del cuore umano*

La terza saldatura antropologica di Benedetto XVI riguarda i desideri del cuore umano, in cui egli ravvisa – a mio parere – un'unità originaria profonda, una nota antropologica individuabile nella relazione con sé cui Dio chiama la creatura razionale, destinandole un futuro glorioso nella vita eterna. La collocazione prima e fondante della creatura umana riposa nell'atto creativo di Dio e nel disegno della salvezza in Cristo, cui Dio chiama ogni creatura: la salvezza viene indissolubilmente allacciata, nel pensiero di Benedetto XVI, all'amore (cf. SS 24) e a nessun'altra dimensione; a un amore capace di proiezione infinita, di comprendere le esperienze più terribili della sofferenza e della morte e di abbracciare, a un tempo, le manifestazioni più elevate, estatiche quasi, dell'esperienza agapica trovata nell'amore divino (cf. SS 24); amare è un desiderio che accomuna ogni essere umano, testimoniando della comune provenienza dell'essere umano da Dio.

E, accanto al desiderio di un amore incondizionato ed eterno, viene chiamata in causa un'altra speranza del cuore umano: quella della sopravvivenza. Senza dubbio più drammatica e lacerante della prima in quanto suo fondamento, la domanda del cuore umano a sconfiggere la morte e a vivere per sempre è quasi nata con la natura stessa; è una domanda che pone davvero l'essere umano sulla liminalità tra vita e morte, essere e nulla, potenza e debolezza, luce e tenebre e, per questo motivo, è stata e sarà sempre la domanda centrale di ogni tempo e di ogni spazio. La *Spe salvi* è tutta costruita su di essa e, anzi, si potrebbe dire che essa si origina e si modella da sé mostrando tutti i lati di questo poliedro antropologico e sottoponendoli alla disamina della razionalità umana in tutta la sua estensione simbolica, sapienziale, prudentiale, scientifica e tecnologica:

<sup>32</sup> Cf. *ivi*.

Da una parte, non vogliamo morire; soprattutto chi ci ama non vuole che moriamo. Dall'altra, tuttavia, non desideriamo neppure di continuare a esistere illimitatamente e anche la terra non è stata creata con questa prospettiva. [...] Desideriamo in qualche modo la vita stessa, quella vera, che non venga poi toccata neppure dalla morte; ma allo stesso tempo non conosciamo ciò verso cui ci sentiamo spinti. Non possiamo cessare di protenderci verso di esso e tuttavia sappiamo che tutto ciò che possiamo sperimentare e realizzare non è ciò che bramiamo. [...] La parola «vita eterna» cerca di dare un nome a questa sconosciuta realtà conosciuta (SS 11-12).

Le dinamiche umane della speranza, della sofferenza, della vittoria e della sconfitta vengono interpellate in modo drastico dall'accoglienza della fede, che deve trovare una forma noetica che renda compossibile la fiducia nel Dio *Logos* con la sua dicibilità a se stessi, agli altri, al mondo intero.

La dicibilità di Dio trova un campo di applicazione formidabile nella pratica della giustizia, perché essa rappresenta un'esigenza radicata nella natura umana e una tendenza insopprimibile dei rapporti interpersonali. Per questa ragione – ed è il tema affrontato dalla *Caritas in veritate* nella direzione antropologica che vi leggo oltre a quella sociale – la questione della giustizia appartiene alle note tipiche della visione antropologica di Benedetto XVI.

L'enciclica mette in luce la verità della possibilità insita nel cuore dell'essere umano di peccare di superbia, cioè di misconoscere la propria realtà creaturale: la struttura stessa dell'essere umano è la chiamata alla comunione con Dio, che si palesa nella *potentia obœdientialis*,<sup>33</sup> ossia l'intrinseca capacità di obbedire – nel senso etimologico di «ascoltare» – alla chiamata alla vita soprannaturale che Dio offre in Cristo. Benedetto XVI fa del territorio sociale della *Caritas in veritate* il crocevia di una tensione orizzontale (rappresentata dalle esigenze dello sviluppo integrale di ogni popolo) e di una tensione verticale (rappresentata dalle esigenze intrinseche della chiamata di ogni credente alla verità e alla carità),<sup>34</sup> coniugando

<sup>33</sup> La dottrina sulla *potentia oboedientialis* percorre la riflessione teologica dall'epoca scolastica in modo più o meno esplicito. Fu elaborata espressamente da san Tommaso, tuttavia il dibattito sulle sue implicazioni può dirsi non ancora esaurito. Sul dibattito attuale si può vedere G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 180-183. Sulla problematica in generale si può anche vedere il celebre testo di K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 2000<sup>2</sup>.

<sup>34</sup> Cf. ROSSI - ROSSI, *L'anima tomista di Benedetto XVI*, 143.

le esigenze intramondane di giustizia del futuro con la gratuità atemporale della grazia divina, e con tale taciuta premessa entra senza mediazioni nelle pressanti questioni sociali che sfidano l'umanità contemporanea. La *Caritas in veritate* presenta, perciò, un indiscutibile valore sociale e offre proposte concrete per il miglioramento della società, ma essa costituisce anche una pietra miliare nella visione antropologica di Benedetto XVI, perché dichiara che la giustizia vera implica la carità sul piano antropologico prima ancora che sul quello sociale, dal momento che la verità dell'amore è un elemento costitutivo della realtà creata dal Padre e redenta dal Figlio nello Spirito e diventa, per conseguenza, un fondamentale aspetto dogmatico-soteriologico.<sup>35</sup>

La visione antropologica contenuta nella terza sutura concettuale richiama l'attenzione, credo, sull'accoglimento dell'amore di Dio, sulla forma noetica della fede e sull'accettazione della giustizia divina che manifesta il cuore di Dio-Trinità. La disponibilità a lasciarsi con-crocifiggere con Cristo mostra la realizzazione del battesimo e la manifestazione della verità di una salvezza che passa per la croce, per quanto contrario alla natura e ai desideri umani ciò possa apparire; l'accettazione della giustizia divina implica l'accettazione della creaturalità e del dono della redenzione.

La visione antropologica di Benedetto XVI, inscritta nella sua «ermeneutica dell'unità», coglie le prerogative della creatura intelligente, libera e potestativa quasi in un processo di decostruzione delle sovrastrutture culturali di una modernità e di una post-modernità che ne hanno alterato i contorni, in una frenesia iconoclasta dell'immagine di Dio nella creatura

<sup>35</sup> Benedetto XVI incalza: «Quale è dunque la giustizia di Cristo? È anzitutto la giustizia che viene dalla grazia, dove non è l'uomo che ripara, guarisce se stesso e gli altri. Il fatto che l'«espiazione» avvenga nel «sangue» di Gesù significa che non sono i sacrifici dell'uomo a liberarlo dal peso delle colpe, ma il gesto dell'amore di Dio che si apre fino all'estremo, fino a far passare in sé «la maledizione» che spetta all'uomo, per trasmettergli in cambio «la benedizione» che spetta a Dio. [...] Ma ciò solleva subito un'obiezione: quale giustizia vi è là dove il giusto muore per il colpevole e il colpevole riceve in cambio la benedizione che spetta al giusto? Ciascuno non viene così a ricevere il contrario del «suo»? In realtà, qui si dischiude la giustizia divina, profondamente diversa da quella umana. Dio ha pagato per noi nel suo Figlio il prezzo del riscatto, un prezzo davvero esorbitante. [La] giustizia della croce [...] mette in evidenza che l'uomo non è un essere autarchico, ma ha bisogno di un Altro per essere pienamente se stesso. Convertirsi a Cristo, credere al Vangelo, significa in fondo proprio questo: uscire dall'illusione dell'autosufficienza: [...] occorre umiltà per accettare di aver bisogno che un Altro mi liberi del «mio», per darmi gratuitamente il «suo»»: BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2010* (30 ottobre 2009).

e talora trascinata nel vortice del vandalismo contro la verità, per far riemergere la domanda di vita e di amore che caratterizza la creatura di Dio e porla dinanzi alla proposta di comunione con il suo Creatore, offerta nella fede attraverso la comunità (intrinsecamente soprannaturale) della Chiesa. «Semplicità» dell'accesso alla fede potrebbe essere il termine chiave per descrivere il magistero di Benedetto XVI, un teologo che è stato un intellettuale finissimo e riconosciuto come uno degli uomini più colti del suo tempo, ma un Pontefice che ha sempre insegnato come la via più diretta ai misteri del cristianesimo fosse la semplicità di poche parole chiave, che giungono come un balsamo alle ferite: speranza, amore e giustizia.

# LA SOLIDARIETÀ UNIVERSALE E LA GLOBALIZZAZIONE IN PAPA FRANCESCO

IGNAZIO SCHINELLA (†)

PATH 16 (2017) 495-412

## 1. Da un'ecclesiologia sferica a un'ecclesiologia poliedrica

Papa Francesco ci offre la visione di un mondo globale, ma aperto e solidale. A riguardo risulta quanto mai opportuna l'immagine geometrica con cui papa Francesco raffigura la Chiesa e il mondo: non la *sfera* ma il *poliedro*.

La sfera è un solido circolare, in cui l'equidistanza di ogni membro seppur esalta l'uguaglianza fra tutti rischia di mortificare la specificità di ciascuno. La Chiesa – secondo Francesco – è da pensare, piuttosto, come una sorte di poliedro.<sup>1</sup>

Tale *ecclesiologia poliedrica* permette di pensare il *riconoscimento* non come uniformità, ma come unità con tutte le parti diverse lasciando a ognuna la sua peculiarità: perfino chi può essere criticato trova il suo posto e il suo riconoscimento.<sup>2</sup> Viene così presa sul serio la lezione di *Lumen gentium*, del popolo di Dio radicato nel mistero trinitario «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (LG 4). Veniamo rimandati sacramentalmente all'unità agapico-trinitaria di Dio, la cui intimità è inti-

<sup>1</sup> M. NARO, *Teologia del popolo e teologia dal popolo. Una chiave di lettura del magistero di papa Francesco*, in «Ricerche Teologiche» 27 (1/2016) 173-195: 184.

<sup>2</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 236.

mamente plurale. La Chiesa che vive *in Trinitate* è chiamata a vivere la sua unità senza ridurla «alla sua uniformità tra i suoi membri o alla confusione indiscriminata delle sue componenti», ma realizzandola «come una comunione che fa perno sul riconoscimento e sulla valorizzazione delle alterità, colte nel loro potenziale relazionale e perciò riunite nel segno della reciprocità».<sup>3</sup> Percependo l'unità della vita e della storia in un movimento e uscita dell'amore trinitario per invitare l'umanità dentro il giardino della creazione a condividere la sua passione per il mondo (Gv 3,16 e Rm 8,34). Viene così donato diritto di cittadinanza all'alterità e a ciò che è diverso e plurale significato dalla metafora del poliedro. Tale figura permette, da una parte, di uscire da un universo *omogeneo* e *unidimensionale* proprio della visione della *Gaudium et spes* (GS), che ha nella sfera il modello interpretativo del reale e, dall'altra, di comprendere la visione del mondo secondo il modello del poliedro. Ciò dà fine a un «antropocentrismo dispotico» o «deviato»<sup>4</sup> con l'onnipresenza del «paradigma tecnocratico» e il «mito del progresso» (LS 60 e 78). Mentre *Gaudium et spes* aveva fatto sua l'affermazione che «credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice» (GS 12, 1; cf. 12,3), *Laudato si'* corregge il tiro: «Oggi, credenti e non credenti sono d'accordo sul fatto che la terra è essenzialmente un'eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti» (LS 93). Tra l'«antropocentrismo deviato» e «dispotico» e il biocentrismo, il rispetto della fragilità della terra viene articolato con «la responsabilità dell'essere umano, che è parte del mondo con il compito di coltivare le proprie capacità per proteggerlo e svilupparne le potenzialità» (LS 78).

## 2. Un mondo globale e aperto: il ruolo della misericordia

In questo contesto ecclesiologicalo e teologico, il mondo di oggi viene colto non più nella contrapposizione tra Nord e Sud, tra Est e Ovest, ma in una *realtà multipolare* dove le differenze continuano a identificare il volto della realtà, sempre normativa rispetto alla spazialità delle idee. Vi è un divario tra paesi più sviluppati e quelli di recente indipendenza: si registra

<sup>3</sup> NARO, *Teologia del popolo*, 183.

<sup>4</sup> Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), nn. 68-69, 118-119 e 122



un diverso grado di sviluppo, di disponibilità della tecnologia, di speranza di vita delle popolazioni. Anche molti paesi del Sud emergono sempre più e presentano la vita di molti strati della popolazione con gli stessi standard di quelli sviluppati, ma ciò non significa che le disparità del passato siano state superate. Papa Francesco denuncia proprio una globalizzazione dell'omologazione, dello scarto e dell'indifferenza, con una cultura globale dell'esclusione e della chiusura che solo la riscoperta di un'autentica misericordia può colmare, rendendoci «più aperti al dialogo per meglio conoscerci e comprenderci; elimini ogni forma di chiusura e di disprezzo ed espella ogni forma di violenza e di discriminazione».<sup>5</sup>

Il «mistero della vera religiosità» o della *miserericordia* (1Tm 3,16), «sostanza stessa del Vangelo di Gesù»,<sup>6</sup> indica l'economia della storia della salvezza, cioè la bontà e la sollecitudine di Dio per gli uomini dentro il giardino della creazione. Tale disegno di amore appare sulla croce del Figlio, su cui sale l'amore del Padre mentre lo Spirito diviene la forza di questa potenza di amore. Il movimento supremo di *agapē*, di quella divina e di quella partecipata dell'uomo nella *charitas*, non è polarizzato dal risplendere di valori già esistenti, ma li crea e li diffonde negli esseri e nelle cose in un movimento di *uscita*, su cui è esemplato quello della Chiesa quale popolo di Dio (EG 24),<sup>7</sup> per fare proprio il destino dell'umano. Amore della croce nato dalla croce «qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno».<sup>8</sup> La misericordia diventa l'architrave per costruire la comprensione della multipolarità sempre più ampia, che si dà ormai nella moltitudine di molte capitali del mondo.

La multipolarità, infatti, è espressa da una rete globale che avvolge il settore degli affari, della finanza, della religione e delle decisioni politiche: basti pensare ai cosiddetti «vertici» che mettono ormai attorno a un tavolo i leader mondiali dell'industria, della finanza, della politica o delle religioni.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> FRANCESCO, Bolla *Misericordiae vultus* (11 aprile 2015) (MV), n. 23 (in fine).

<sup>6</sup> FRANCESCO, *Lettera* al Gran Cancelliere della Pontificia Universidad Católica argentina (3 marzo 2015).

<sup>7</sup> Per un approfondimento di tale visione bergogliana classica nella vita della Chiesa, cf. I. SCHINELLA, *La santa relazione. Francesco Mottola e Irma Scrugli modello della Chiesa carità*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2014, 45-82.

<sup>8</sup> M. LUTHER, *Heidelberger Disputation* (1518), in WA 1, 365, 1-5.

<sup>9</sup> P. PAROLIN, *Papa Francesco. Visione e teologia di un mondo aperto*, in «Studia Patavina» 62 (2015) 293-311: 295-296.

Proprio la sfera ci fa comprendere l'erroneità di una globalizzazione omogenea senza identità nell'eliminazione delle differenze

dove tutti i punti sono più o meno distanti dal centro ed esercitano il medesimo ruolo nella gestione del pianeta. Una struttura così articolata dovrebbe portare a una globalizzazione egualitaria e uniforme: tutti i paesi tendono all'omogeneità e presentano le medesime dinamiche culturali, commerciali e politiche, ce magari ruotano attorno alla realtà e all'obiettivo della democrazia. Lo notiamo, ad esempio, già nei centri urbani delle grandi città che tendono ad assomigliarsi, percorsi da arterie commerciali in cui si trovano le stesse catene di negozi e sono in vendita i medesimi marchi.<sup>10</sup>

Anche nella lettura della realtà del mondo, Francesco preferisce sostituire l'immagine geometrica del poliedro. Attenta al particolare e al concreto, che vengono elogiati come vie di guarigione da una globalizzazione omogenea, dove anche l'indifferenza viene globalizzata.

Proprio la salvaguardia della dignità della persona umana inserita nella comunità costituisce un tornante decisivo per valutare eticamente l'economia e il suo rapporto con la globalizzazione. A riguardo ci vengono in aiuto alcune immagini di papa Francesco di sapore squisitamente ecclesiologico, antropologico, cosmico e politico.

L'identità cristiana è nativamente solidale. Essa è «quell'abbraccio battesimale che ci ha dato da piccoli il Padre, ci fa anelare, come figli prodighi – e prediletti in Maria –, all'altro abbraccio, quello del Padre misericordioso che ci attende nella gloria» (EG 144). Norma di questa identità è il «donarsi di Cristo sulla croce» (EG 269), dove, nel corpo di Cristo, avviene l'unificazione e la riunificazione solidale di ogni relazione: la croce è piantata nella terra e aperta verso il cielo mentre le braccia si aprono in un unico abbraccio solidale di amore. Cosicché avviene lo scambio delle parti e la relazione dei cristiani è necessariamente legata a ogni prossimo:

Affascinati da tale modello, vogliamo inserirci a fondo nella società, condividiamo la vita con tutti, ascoltiamo le loro preoccupazioni, collaboriamo materialmente e spiritualmente nelle loro necessità, ci rallegriamo con coloro che sono nella gioia, piangiamo con quelli che piangono e ci impegniamo nella costruzione di un mondo nuovo, gomito a gomito con gli altri. Ma non come un obbligo, non come un peso che ci esaurisce, ma come una scelta personale che ci riempie di gioia e ci conferisce identità (EG 269).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 296.

Qui papa Francesco raggiunge l'*incipit* di *Gaudium et spes* nella ripresa dell'immagine ecclesiologicala primaria di popolo di Dio come categoria chiave del Concilio Vaticano II e divisa di papa Francesco: «La comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1).<sup>11</sup>

La seconda immagine di fattura decisamente antropologica coniuga identità individuale e appartenenza alla comunità, in cui trova compimento l'identità perché il tutto è superiore alla parte:

Una persona che conserva la sua personale peculiarità e non nasconde la sua identità, quando si integra cordialmente in una comunità, non si annulla ma riceve sempre nuovi stimoli per il proprio sviluppo. Non è né la sfera globale che annulla, né la parzialità isolata che rende sterili (EG 235).

L'immagine transita nella dimensione ecclesiologicala, in quanto esprime e attua la dinamica che anima quel popolo di Dio categoria centrale della *Lumen gentium*, dove «le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità» (LG 13).

Viene così raggiunta, in una terza immagine, l'identità politica e istituzionale come valido strumento per superare il modello socioeconomico che ci caratterizza e che tende a escludere l'altro e soprattutto l'arrivo dell'altro. Papa Francesco invita

a una generosa apertura, che invece di temere la distruzione dell'identità locale sia capace di creare nuove sintesi culturali. Come sono belle le città che superano la sfiducia malsana e integrano i differenti, e che fanno di tale integrazione un nuovo fattore di sviluppo! Come sono belle le città che, anche nel loro disegno architettonico, sono piene di spazi che collegano, mettono in relazione, favoriscono il riconoscimento dell'altro! (EG 210).

Era proprio questo l'auspicio del Concilio Vaticano II che esortava a operare in una società non più chiusa:

La giustizia e l'equità richiedono similmente che la mobilità, assolutamente necessaria in una economia di sviluppo, sia regolata in modo da evitare che la vita dei singoli e delle loro famiglie si faccia incerta e precaria (GS 66).

<sup>11</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Il segno di Giona. Per un'antropologia della misericordia nell'epoca del post-umanesimo e della neuroscienza*, Cantagalli, Siena 2016, 19-39.

L'identità cristiana, così descritta, viene invitata a non chiudersi e congelarsi, ma ad aprirsi e trovare nel dialogo la via di confronto e di costruzione di un mondo globale più giusto. Proprio di tutta la Chiesa è il dialogo *ad intra* e *ad extra*, ben strutturato che «esige pazienza e umiltà che accompagnano uno studio approfondito, poiché l'approssimazione e l'improvvisazione possono essere controproducenti o, addirittura, causa di disagio e di imbarazzo» (cf. EG 241-258). L'insistenza sulla multipolarità della realtà, della *pluralità* delle culture e degli stili di vita e su ciò che è *concreto* e *diverso*, sempre dentro il *tutto* compreso *poliedricamente*, conduce al dialogo sociale come via verso la pace. L'insegnamento di Francesco non approccia il tema del dialogo dal punto di vista apologetico, cioè della verità, senza peraltro rinnegare questo registro, ma sotto lo stile di vita del Vangelo che avanza le sue pretese di porsi come risorsa tra le risorse dell'umanità per interpretare la crisi sociale ed ecologica che il mondo attraversa. Ciò che è importante è non lasciare relegare nel privato e nell'irrazionale la ricchezza che le religioni possono offrire alla comunicazione e al dialogo sociale. La complessità della situazione è tale da richiedere l'apporto delle diverse razionalità e tradizioni religiose del mondo (LS 63). Per i credenti, «le convinzioni di fede offrono ai cristiani, e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili» (LS 64).

Il concetto di *risorsa riconosce una visione multidimensionale dell'uomo* in ogni ambito, per cui non solo la scienza e la tecnica, ma anche tutti i soggetti interessati (e non solo i tecnocrati e gli scienziati), tutte le discipline intellettuali e tutte le saggezze dell'umanità sono convocati al tavolo del dialogo, senza alcuna esclusione. Cosicché lo *spirituale* appartiene non solo ai cristiani, ma a tutta la vita religiosa dell'umanità.<sup>12</sup> La Chiesa assume un atteggiamento a un tempo umile ed esigente nel dialogo sociale: «Né il Papa né la Chiesa posseggono il monopolio dell'interpretazione della realtà sociale o della proposta di soluzioni per i problemi contemporanei» (EG 184). La Chiesa si apre perciò «a un dialogo con tutti per cercare insieme cammini di liberazione» (LS 64). Contenuto e scopo del dialogo è la costruzione di una società giusta:

<sup>12</sup> Rimane quanto mai paradigmatico, a riguardo: GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Parati semper* (31 marzo 1985), n. 8.

È tempo di sapere come progettare, in una cultura che privilegi il dialogo come forma d'incontro, la ricerca di consenso e di accordi, senza però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria e senza esclusioni (EG 239).

Senza arroccarsi in una «propria verità soggettiva», che «rende difficile che i cittadini desiderino partecipare a un progetto comune che vada oltre gli interessi e i desideri personali» (EG 61), bisogna «mantenersi fermi nelle proprie convinzioni più profonde, con un'identità chiara e gioiosa», ma aperti «a comprendere quelle dell'altro» e «sapendo che il dialogo può arricchire ognuno» (EG 251). Ciò che il dialogo implica, non è la comunicazione di verità, ma il dono di sé, in modo che non sia solo uno scambio di beni materiali e di cose, ma di attitudini interiori. Per questo il dialogo implica un vero cambiamento, perché «la realtà è superiore all'idea» e perciò sono da evitare «diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza» (EG 231). Anche il dialogo necessita di una «solidarietà universale» (LS 14).

Il dialogo tra identità aperte comporta il superamento di una contrapposizione e di una concorrenza: il mondo aperto è fatto di confronti e di relazioni, di divergenze e di conflitti. Le differenze sono la ricchezza dei popoli e delle nazioni, se vissute in un dialogo ragionevole e leale. Si tratta di *globalizzare in modo originale* la multipolarità che «comporta la sfida di un'armonia costruttiva, libera da egemonie che, sebbene pragmaticamente sembrerebbero facilitare il cammino, finiscono per distruggere l'originalità culturale e religiosa dei popoli».<sup>13</sup>

Le migrazioni caratterizzano questo mondo aperto e sono l'ultima e determinante differenza di oggi tanto che il nostro tempo viene chiamato «l'epoca della migrazione»: lo spostamento di migliaia di persone causa inevitabilmente l'incontro/scontro tra identità. Eppure lo stesso cristianesimo è potuta divenire fede globale proprio a motivo delle migrazioni cosicché l'emigrazione costituisce un carattere proprio della Chiesa e di tutta la cristianità sì da richiedere una «teologia della migrazione» e una

<sup>13</sup> FRANCESCO, *Discorso* al Consiglio di Europa (25 novembre 2014).

«migrazione teologica»,<sup>14</sup> che ha permesso la fondazione e l'economia del Nuovo Mondo e di altri mondi e richiede sempre una messa in discussione dei nostri stili di vita, anche economici, a motivo anche della destinazione universale dei beni e delle persone e dell'ipoteca sociale che grava sempre, secondo il pensiero sociale cristiano, su ogni forma di proprietà privata.

Circa questo tema l'architrave della misericordia interpreta cristianamente il fenomeno migratorio. Nella parabola evangelica del buon samaritano, nella figura dell'uomo che discende da Gerusalemme (cf. Lc 10,30), vi è la descrizione dell'umanità che, oggi in particolare, è protagonista di una lunga serie di grandi movimenti. Assistiamo al doloroso spettacolo di migrazioni di persone e di gruppi, a volte di intere popolazioni che si spostano alla ricerca di vita più umana e più giusta. La figura del pellegrinaggio che identifica il giubileo cristiano (cf. MV 14) nel suo ritorno ricalca idealmente la discesa da Gerusalemme a Gerico e ingiunge a tutti di farsi prossimo dei pellegrini di ogni genere, *sostando* con loro, pronti ad accompagnare i malcapitati fratelli nella locanda della condivisione solidale.<sup>15</sup> Non ci si deve modellare sul sacerdote e sul levita, ma sul samaritano e fare come lui per il suo sventurato fratello, mettendo a disposizione dell'amore i propri beni, a cominciare dal bene e capitale più grande, quello delle persone. A motivo di quella solidarietà o principio di comunione che definisce il mistero stesso della Chiesa come comunione di Chiese che urge alla condivisione<sup>16</sup> e ad agire nei riguardi dei popoli specie più poveri secondo la logica della famiglia:

In un'autentica famiglia non c'è il dominio dei forti; al contrario, i membri più deboli sono proprio per la loro debolezza, doppiamente accolti e serviti. Sono questi, trasposti al livello della «famiglia delle Nazioni», i sentimenti che devono interessare, prima ancora del semplice diritto, le relazioni tra i popoli.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. P.C. PHAN, *Deus Migrator - God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migrators*, in «Theological Studies» 77 (4/2016) 845-868.

<sup>15</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Esci dalla tua terra e va' dove ti mostrerò. Una lettura simbolica del pellegrinaggio*, in C. DAMARI (ed.), *Religione e devozione. Epoche e forme del pellegrinaggio*, Franco Angeli, Milano 2016, 162-184.

<sup>16</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Una morale «sociale» anche per gli uomini di Chiesa?*, in «La Rivista del Clero Italiano» 76 (11/1995) 758-769.

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio all'Assemblea generale delle Nazioni Unite* (5 ottobre 1995), n. 14.

### 3. Il principio di solidarietà

Per la costruzione di un mondo aperto e globale, l'uomo deve lasciarsi guidare dal principio della *solidarietà*, che va posto dentro uno dei quattro pilastri che *Evangelii gaudium* offre per la costruzione della fraternità cristiana e civile: l'unità è superiore al conflitto che «nel suo significato più profondo e di sfida, diventa così uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita» (EG 228). Qui papa Francesco riprende l'insegnamento sociale della Chiesa.<sup>18</sup> Specificamente a partire da Pio XII con la *Summi pontificatus*,<sup>19</sup> in un momento in cui le ideologie preconizzavano il razzismo e l'assolutezza degli stati, oltre alla lotta di classe e all'individualismo occidentale montante, la *solidarietà* è stato sempre più un tema centrale della proposta sociale del magistero. Il discorso sociale viene fondato su una *legge di solidarietà e di carità*: vi si afferma il legame squisitamente ecclesiologicalo della comunione dei santi, della fraternità e del popolo di Dio, categoria chiave per la storicità e la solidarietà dei credenti con l'umanità dentro la creazione. La solidarietà presenta così due registri: uno filosofico e uno teologico, un'etica umana razionale e un'etica teologica. Per questo può essere ricevuta da tutti gli uomini e non solo dai credenti. Tale svolgimento della solidarietà, sui due registri filosofico e teologico, come principio fondamentale della dottrina sociale della Chiesa, attraversa tutta la proposta del magistero della Chiesa con Giovanni XXIII e il Concilio, Paolo VI, Giovanni Paolo II, che ripropone la solidarietà come virtù tipicamente cristiana nella *Sollicitudo rei socialis*<sup>20</sup> e trova compimento teologico in Benedetto XVI. In questo cammino, viene sempre più assicurato al contenuto della solidarietà, il legame privilegiato con i poveri, la guerra e il creato secondo uno schema non più binario (Dio/uomini) ma ternario (Dio/uomini/natura).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Cf., a riguardo, R. COSTE, *Solidarité*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 999-1006.

<sup>19</sup> PIO XII, Lettera enciclica *Summi pontificatus* (20 ottobre 1939).

<sup>20</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) (SRS).

<sup>21</sup> Per un approfondimento, cf. I. SCHINELLA, *Creazione, Trinità, Chiesa*, in F. DEL PIZZO - P. GIUSTINIANI (edd.), *Bioetica ambiente alimentazione. Per una nuova discussione*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 173-191.

#### 4. La «sublime comunione» di papa Francesco

Papa Francesco eredita già la convinzione ternaria della dottrina sociale della Chiesa e la connessione tra tutta la vita esistente in rapporto all'autentica immagine di Dio, specie da Benedetto XVI, da cui riprende anche l'espressione riferita alla natura di «casa comune». La nota singolare è che l'enciclica, che verte tutta sulla questione ambientale, viene accreditata come parte del «magistero sociale della Chiesa» (LS 15) e mostra in maniera sistematica il suo legame con la questione sociale: non si hanno due crisi, una sociale e una ambientale, ma la crisi è una, qualificata come socio-ambientale (cf. LS 139). L'enciclica *Laudato si*, infatti, è tutta fondata sulla visione comunionale dell'essere e della vita e chiede una «solidarietà universale» (LS 14). Essa, oltre che sulla figura del poliedro, fonda la sua proposta sull'altro dei quattro principi che regolano la costruzione della comunità e delle relazioni sociali e cosmiche: «La realtà è più importante dell'idea» (EG 231-233). Nell'enciclica tale principio viene richiamato per ben due volte (EG 110, che ricorda al paradigma tecnocratico di saper riconoscere gli altri saperi; ed EG 201, che richiama la visione ideologica contrapposta dei diversi gruppi ecologisti a dialogare). Proprio questa visione tradizionale del pensiero sociale cattolico, ancorato al realismo e, in ogni caso, scettico e sospettoso di ogni ideologia, permette di comprendere la sua critica al capitalismo. In particolare il pensiero liberale degli ultimi decenni, ancorato all'idea «che le forze invisibili del mercato regolino l'economia, perché i loro effetti sulla società e sulla natura sono danni inevitabili» (LS 123), può essere annoverato tra le cause della crisi finanziaria del 2008. Proprio la visione realistica di papa Francesco lo conduce all'affermazione e convinzione centrale della *Laudato si'*: «Tutto nel mondo è intimamente connesso» (LS 16). Questo *leitmotiv* trasversale all'enciclica richiama una visione del mondo basata sul triangolo relazionale: Dio/uomo/terra. Non solo in una considerazione sincronica, ma anche diacronica in connessione con le future generazioni (cf. LS 67). Come già emerso sopra, questa integrazione della terra diviene in *Laudato si'* sistemica. Ancora oggi la teologia e la spiritualità cattolica si mantiene nel discorso binario Dio/uomo/uomini sovradeterminato rispetto alla relazione che ci unisce alla terra e a tutte le creature che sono ospiti, come noi, nell'universo. Fin dalle prime battute, la terra diviene un soggetto di pari dignità dell'uomo e soprattutto dei poveri, di cui è parte integrante questa sorella sofferente (LS 2). L'assimilazione



della terra ai poveri, che già *Evangelii gaudium* aveva annunciato con forza (EG 215), di matrice latinoamericana della teologia della liberazione, fa prendere coscienza che la situazione planetaria è la conseguenza del paradigma culturale dell'economia e della tecnica che fa chiudere gli occhi sui disastri che provoca. Cosicché l'ambientale include il sociale. Lo spazio della solidarietà si allarga e chiama alla consapevolezza di sentirsi radicalmente e nativamente solidali con la terra:

Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cf. Gen 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora (LS 2).

L'uomo, per la corporeità, appartiene alla terra e ai suoi elementi, che ci costituiscono e ci sostentano:

Quando parliamo di "ambiente" facciamo riferimento anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita. Questo ci impedisce di considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati (LS 139).

Se «non è superfluo insistere ulteriormente sul fatto che tutto è connesso» (LS 138), un discorso onesto richiede «di mettere in dubbio modelli di sviluppo, produzione e consumo» (LS 139).

La proposta magisteriale di papa Francesco è fondata sulla lettura biblica della teologia della creazione, che viene proposta in un'interpretazione più corretta dei testi della Genesi riletti in un'ottica di comunione e di custodia.<sup>22</sup> In ogni caso, la teologia del mondo naturale proposta da *Laudato si'* convince in tre direzioni: non solo l'uomo, ma anche le altre creature hanno un intrinseco valore e non sono strumentali all'uomo; anche le altre creature manifestano la gloria di Dio; infine, in Dio, la natura forma con l'umanità la «sublime comunione» (LS 89) della creazione. Cosicché l'interconnessione della creazione che può apparire a ogni sguar-

<sup>22</sup> Sia la presentazione della teologia della creazione dell'Antico e del Nuovo Testamento potrebbe essere completata da altri testi: cf. S. RAMOND, *Penser la place de l'humain dans le Cosmos, à l'écoute de la Sagesse Biblique*, in «Transversalités» 139 (4/2016) 11-24; B. BYRNE, *A Pauline Complement to Laudato si'*, in «Theological Studies» 77 (2/2016) 308-327.

do scientifico non avido ma contemplativo,<sup>23</sup> viene fondata su un discorso teologico e trinitario.<sup>24</sup> Quindi, «poiché tutte le creature sono connesse tra loro, di ognuna dev'essere riconosciuto il valore con affetto e ammirazione, e tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri» (LS 42). Inoltre, la cura della creazione e la cura degli altri uomini costituiscono un'«ecologia integrale» (LS 91: cf. LS 137-162), mentre la «*giustizia sociale*» deve includere anche la creazione in un unico ascolto del «grido della terra» e «del povero» (LS 49).

## 5. Un sguardo nuovo sull'economia

Ciò comporta un cambiamento di politica economica. Al riguardo, il Papa nutre l'ambizioso progetto di un dibattito fondamentale: citando il *Messaggio per la Giornata della pace* del 2010 di Benedetto XVI, papa Francesco invita a riflettere «sul senso dell'economia e sulla sua finalità, per correggere le sue disfunzioni e distorsioni» (LS 194). Il profitto non è sempre autentico progresso, specie se esso si allea con la tecnologia, avendo lo sguardo corto su ciò che è possibile attuare oggi senza guardare alle future generazioni:

Il principio della massimizzazione del profitto, che tende a isolarsi da qualsiasi altra considerazione, è una distorsione concettuale dell'economia: se aumenta la produzione, interessa poco che si produca a spese delle risorse future o della salute dell'ambiente; se il taglio di una foresta aumenta la produzione, nessuno misura in questo calcolo la perdita che implica desertificare un territorio, distruggere la biodiversità o aumentare l'inquinamento. Vale a dire che le imprese ottengono profitti calcolando e pagando una parte infima dei costi. Si potrebbe considerare etico solo un comportamento in cui «i costi economici e sociali derivanti dall'uso delle risorse ambientali comuni siano riconosciuti in maniera trasparente e siano pienamente supportati da coloro che ne usufruiscono e non da altre popolazioni o dalle generazioni future». La razionalità strumentale, che apporta solo un'analisi statica della realtà in funzione delle necessità del momento,

<sup>23</sup> Cf. J.-C. GENS, *De l'éthique de la responsabilité a l'esthétique de l'émerveillement*, in «Transversalités» 139 (4/2016) 65ss.

<sup>24</sup> Cf. I. SCHINELLA, *La bellezza sfregiata della natura e lo sguardo contemplativo di Cristo: da «Evangelii gaudium» a «Ladudato s'» di papa Francesco*, in F. DEL PIZZO - P. GIUSTINIANI (edd.), *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, 307-331.

è presente sia quando ad assegnare le risorse è il mercato, sia quando lo fa uno stato pianificatore (LS 195).

La valorizzazione delle innovazioni tecnologiche non può essere valutata solo in ordine allo sviluppo e al guadagno senza considerare il suo impatto sulle persone e sull'ambiente. Il profitto e lo sviluppo economico non può essere l'unico standard di valutazione dell'attività economica. Il Papa spinge per sviluppare «una nuova economia più attenta ai principi etici» (LS 189). Più in profondità «conviene evitare una concezione magica del mercato, che tende a pensare che i problemi si risolvano solo con la crescita dei profitti delle imprese o degli individui» (LS 190). Lo sviluppo da solo non può risolvere i problemi mondiali della fame e della povertà, tanto meno lo può operare il mercato. Come pure i problemi ambientali non possono risolversi con l'economia e la tecnologia. L'economia di mercato, d'altro canto, necessita di fini ecologici e di responsabilità sociale. Solo un mercato guidato dall'osservanza dei valori può assicurare che la natura e i diritti delle future generazioni vengano rispettati. Infatti, «è realistico aspettarsi che chi è ossessionato dalla massimizzazione dei profitti si fermi a pensare agli effetti ambientali che lascerà alle prossime generazioni?» (LS 190). Inoltre, «all'interno dello schema della rendita non c'è posto per pensare ai ritmi della natura, ai suoi tempi di degradazione e di rigenerazione, e alla complessità degli ecosistemi che possono essere gravemente alterati dall'intervento umano» (SL 190).

Senza una prospettiva di solidarietà *comunione*, «quando si parla di biodiversità, al massimo la si pensa come una riserva di risorse economiche che potrebbe essere sfruttata, ma non si considerano seriamente il valore reale delle cose, il loro significato per le persone e le culture, gli interessi e le necessità dei poveri» (LS 190). A dire del card. Reinhard Marx, presidente della Conferenza episcopale tedesca, una tale visione è molto vicina al concetto fondamentale dell'economia di mercato sociale come si è sviluppato in Germania subito dopo la seconda guerra mondiale.<sup>25</sup> Se non vi è un contesto eticamente delineato e se non sono presenti adeguate istituzioni nazionali e internazionali, compreso lo stato, come attori determinanti, non si può avere una reale economia di mercato sociale.

<sup>25</sup> R. MARX, «*Everything is Connected*»: *On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in Laudato si'*, in «*Theological Studies*» 77 (2/2016) 295-307.

Un'affermazione centrale, per una «solidarietà universale», è l'affermazione molto criticata di papa Francesco della necessità della «decrescita» in alcuni parti del mondo, perché «è insostenibile il comportamento di coloro che consumano e distruggono sempre più, mentre altri ancora non riescono a vivere in conformità alla propria dignità umana» (LS 193). La solidarietà *comunionale* critica tale comportamento etico e «perciò è arrivata l'ora di accettare una certa decrescita in alcune parti del mondo procurando risorse perché si possa crescere in modo sano in altre parti» (LS 193). Viene citato Benedetto XVI, che insegnava come sia «necessario che le società tecnologicamente avanzate siano disposte a favorire comportamenti caratterizzati dalla sobrietà, diminuendo il proprio consumo di energia e migliorando le condizioni del suo uso» (LS 193). Più che una decrescita quantitativa, il Papa sembra spingere per una giustizia globale, dove il dono e la gratuità siano autentiche protagoniste, come già aveva indicato Benedetto XVI nel n. 34 di *Caritas in veritate*.<sup>26</sup>

Di particolare interesse per il nostro discorso, è il capitolo che traccia *Alcune linee di orientamento e di azione* in una modulazione delle diverse responsabilità politiche, imprenditoriali e di tutti gli attori sociali coinvolti (LS 163-201).

## 6. La solidarietà universale e i poveri: luoghi di guarigione

L'insegnamento centrale e ricorrente di *Laudato si'* è che tutto nella vita è in relazione e intimamente connesso (cf. LS 42, 61, 70, 91, 117, 120, 137, 138, 142, 240), come lo è nella vita trinitaria (LS 231); fatto questo che richiede un'etica realistica di *riconoscimento* di tale realtà con lo sviluppo della «solidarietà universale» o della «fraternità universale» (LS 228). Perché si attui una tale rivoluzione bisogna ripartire dagli ultimi, di cui è parte integrante e costitutiva la terra, consapevoli che

il deterioramento dell'ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta [...]. Vorrei osservare che spesso non si ha chiara consapevolezza dei problemi che colpiscono particolarmente gli esclusi. [...]. Ma oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che *un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale*, che deve integrare

<sup>26</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) (CIV).

la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare *tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri* (LS 48-49).

L'opzione prioritaria per i poveri, caposaldo della dottrina sociale della Chiesa,<sup>27</sup> da cui sempre ripartire, salda nella prospettiva globale della solidarietà la terra, sorella sofferente dell'umanità. Il Papa invita tutti i credenti a farsi «strumenti di liberazione e di promozione per i poveri, in modo che essi possano integrarsi nella società» (EG 187), generando il modello ecclesologico della Chiesa dei poveri e con i poveri, che include anche la creazione (EG 215).<sup>28</sup> Infatti, tale opzione non riguarda solo le Chiese del terzo mondo, ma la Chiesa *tout court*,<sup>29</sup> «quale nota essenziale del suo essere e della sua missione di evangelizzazione e di promozione umana». Proprio tale scelta prioritaria dei poveri, in un'ecologia integrale

mette in crisi il modello di sviluppo liberista di ieri e quello neo-liberista di oggi che sta conquistando il mondo. Tale modello di sviluppo si regge su meccanismi economici e finanziari che provocano strutturalmente emarginazione di classi sociali e di interi popoli. La povertà, infatti, non è un fenomeno marginale e occasionale, è invece strutturale all'attuale modello di sviluppo, sia pure temperato, nelle società occidentali, dallo stato sociale. In questo contesto, risulta illusorio pensare che basti far crescere la produzione economica per far scomparire le disuguaglianze sociali e la povertà. Al contrario, si esigono profondi cambiamenti strutturali e, prima ancora, profondi cambiamenti culturali di tipo morale.<sup>30</sup>

La «scelta prioritaria dei poveri», nell'inclusione della creazione tra i suoi soggetti, non può ridursi

a una vaga e astratta formula o alla sola assistenza del ricco (singolo e popolo) verso il povero (singolo e popolo). Ha, invece, una funzione particolare, in politica economica, in una duplice direzione: valutare l'andamento della politica economica dagli effetti che ha sulle classi e sui popoli più deboli e,

<sup>27</sup> Cf. P.F. CARNERO DE ANDRADE, *L'opzione per i poveri nel magistero. Sul pensiero sociale cattolico dal Vaticano II alla conferenza di Aparecida*, in «Concilium» 51 (3/2015) 40-51.

<sup>28</sup> Per le immagini ecclesologiche di *Evangelii gaudium*, cf. I. SCHINELLA, *L'UAC e i modelli ecclesologici della Evangelii gaudium*, in «UAC-Notizie» 1 (2015) 17ss.

<sup>29</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984), n. 68.

<sup>30</sup> L. LORENZETTI, *La morale sociale nel documento Bibbia e morale: chiavi di lettura e di attualizzazione*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 33 (1/2013) 229-240: 239.

in tempi di crisi quale è il nostro, non scaricare sui più deboli i costi umani e sociali per uscire dalla crisi.<sup>31</sup>

La questione sociale, che nasce da un errore antropologico (cf. SRS 37), si caratterizza oggi come «questione antropologia» (CIV 74-75) con l'emergenza della povertà quale tema prioritario, che include anche la natura. Essa è oggi mondiale e chiama al senso della giustizia sociale internazionale. Perciò, la solidarietà deve raggiungere la frontiera mondiale e guidare la politica della globalizzazione, perché sia giusta per tutti i popoli.

La solidarietà (corresponsabilità) verso i paesi poveri del mondo è motivata oggi da ragioni di giustizia che obbligano alla restituzione di quanto è stato indebitamente sottratto (e si sottrae) in termini di risorse e di manodopera.<sup>32</sup>

Solidarietà/povertà/pace acquistano, in tale contesto, un richiamo alla responsabilità. Anzi, il «combattere la povertà, costruire la pace»,<sup>33</sup> che era il messaggio-programma della Giornata mondiale della pace 2009 e che affonda le sue radici ecclesiali in Benedetti XV con l'appello storico «ai beligeranti e ai loro reggitori»,<sup>34</sup> si allea con la convinzione di papa Francesco del legame tra gli interessi di un'economia avida di denaro e di potere che risponde a piani geopolitici, e «la guerra combattuta “a pezzi”» per la proprietà e lo sfruttamento della natura e dei suoi derivati del petrolio e dei gas fondamentali per l'economia di oggi.

Gli squilibri tra i popoli danneggiano tutti, eliminarli giova ugualmente a tutti. Del resto, gli squilibri non si traducono soltanto in conflitti armati: assumono anche altre forme come, ad esempio, l'emigrazione forzata delle popolazioni povere verso i paesi ricchi. Un fenomeno che potrà trovare soluzione, a medio e a lungo termine, soltanto con una politica economica (nazionale, europea e mondiale) che promuova le economie dei paesi poveri. La pace sociale passa attraverso la giustizia sociale. Non passa attraverso la politica militare che assorbe immense risorse umane ed economiche, distogliendole dalla vera destinazione civile: costruire un mondo umano, giusto e solidale.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> *Ivi.*

<sup>32</sup> *Ivi.*

<sup>33</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio* per la XLII Giornata mondiale della pace (1 gennaio 2009).

<sup>34</sup> Cf. BENEDETTO XV, Esortazione apostolica *Allorché fummo chiamati* (28 luglio 1915).

<sup>35</sup> LORENZETTI, *La morale sociale*, 239.

Positivamente la consapevolezza di una casa in comune impone di fare dell'interdipendenza reciproca un punto di forza e di leva per costruire autentici sentieri di sviluppo.

Un mondo interdipendente non significa unicamente capire che le conseguenze dannose degli stili di vita, di produzione e di consumo colpiscono tutti, bensì, principalmente, fare in modo che le soluzioni siano proposte a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi. L'interdipendenza ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad *un progetto comune* (LS 164).

Mentre il ritrovare le radici religiose della solidarietà, frutto del convincimento teologico che la redenzione è l'«opera della solidarietà»<sup>36</sup> e si esprime in termini di condivisione e di *con/solatio*, a partire dall'incarnazione (cf. GS 32), la teologia della croce e il giudizio escatologico con le sue radici ultime trinitarie:

Le persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti, la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità (LS 240).

Una tale teologia fonda un'«ecogiustizia»: <sup>37</sup>

L'ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti. Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti. Se non lo facciamo, ci carichiamo sulla coscienza il peso di negare l'esistenza degli altri. Per questo i vescovi della Nuova Zelanda si sono chiesti che cosa significa il comandamento «non uccidere» quando «un

<sup>36</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La rédemption oeuvre de solidarité*, in «Nouvelle Revue Théologique» 93 (5/1971) 449-472.

<sup>37</sup> Cf. S. MORANDINI, *La misericordia «ecologica» alla luce dell'enciclica Laudato si'.* Per un nuovo rapporto con il creato, in «Path» 15 (2/2016) 457-475.

venti per cento della popolazione mondiale consuma risorse in misura tale da rubare alle nazioni povere e alle future generazioni ciò di cui hanno bisogno per sopravvivere» (LS 95).

Forse non è fuori luogo chiudere queste riflessioni con la figura tipicamente cattolica dell'«indulgenza»,<sup>38</sup> richiamo continuo della circolazione dei beni tra i membri della comunità e dell'umanità, nella gioia di chi più ha di lasciarsi, sull'esempio di Cristo, farsi povero per arricchire l'altro: la Chiesa viene mostrata come la *banca familiare*, che elargisce a tutti il necessario perché in mezzo a lei nessuno abbia bisogno a cominciare dalla creazione. In modo che la solidarietà costituisca la sua forma storica e cosmica quale autentica arca di Noè.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Cf. X. GUÉ, *Vers une réorientation de la doctrine de l'indulgence? Réflexions à partir de Misericordiae vultus*, in «Nouvelle Revue Théologique» 138 (2/2016) 202-220.

<sup>39</sup> Cf. I. SCHINELLA, *La Chiesa arca di Noè. L'ambiente e la dottrina sociale cristiana*, in «Asprenas» 57 (3/2010) 145-162.



**LA THÉOLOGIE AFRICAINE CHRÉTIENNE  
COMME SCIENCE THÉANDRIQUE  
ET APPROPRIATION DE LA *FIDES AFRICANA* VECUE.  
DE L'INCULTURATION À L'INTERCULTURALITÉ  
AVEC OSCAR BIMWENYI-KWESHI<sup>1</sup>**

ALAIN MUTELA KONGO

PATH 16 (2017) 413-432

La théologie, à l'instar de la révélation et de la foi, est aussi une science théandrique, c'est-à-dire divino-humaine.<sup>2</sup> Telle est la thèse que nous allons soutenir dans ce texte. D'entrée de jeu, la théandricité de la foi et de la théologie requiert une mise au point nécessaire à la clarification du langage théologique et l'approche de l'inculturation, à savoir que la foi et la théologie ne peuvent pas être inculturées ni africanisées; car, elles sont déjà des réalités divino-culturelles et divino-africaines par leur surgissement "naturel". La thèse ainsi formulée voudrait mettre en évidence le fait que de la foi africaine et de la théologie africaine doit surgir non seulement l'Église africaine mais aussi un christianisme africain qui, dans son effectuation, est

<sup>1</sup> Le texte que je soumetts à votre lecture est la synthèse de la thèse doctorale que j'ai défendue le 24-04-2017 à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome avec le titre suivant: *La teologia africana cristiana come scienza teandrica e appropriazione della fides africana vissuta. Dall'inculturazione all'interculturalità: un contributo francofono con Oscar Bimwenyi-Kweshi*. La maison d'édition Cittadella, d'Assise (en Italie), est en train de travailler pour la publication intégrale de ladite thèse, qui portera le titre suivant: *La teologia fondamentale del cristianesimo africano. Dall'inculturazione all'interculturalità*.

<sup>2</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris 1981, 390-403.

sous-tendu par un dialogue interculturel entre les hommes des différents contextes sociaux.

Selon Oscar Bimwenyi-Kweshi, le discours chrétien, comme la foi, est théandrique et se constitue dans l'articulation de deux pôles. Le pôle théique qui est composé de la Parole et du contenu du message évangélique qu'on communique aux hommes,<sup>3</sup> et le pôle andrique, humain, qui est composé de l'accueil du *kérygme* par les hommes, c'est-à-dire la réponse confessionnelle de chaque conscience à Dieu qui se révèle.<sup>4</sup> Cet accueil de l'annonce apostolique, par les hommes, est appelé à se traduire en expérience, prière et en théologie comme *cogitatio fidei*.<sup>5</sup>

Étant donné que l'Évangile ne s'annonce pas tout seul, mais par la médiation des hommes qui en sont des témoins vivants et qui le racontent aux autres à partir de leur contexte socio-culturel bien déterminé, le dialogue entre les cultures, c'est-à-dire celle qui annonce et celle qui est évangélisée, s'impose comme une modalité naturelle pour communiquer la vérité de la foi qui sauve. Ce dialogue permet une traversée de l'inculturation à l'interculturalité pour approfondir les dynamiques de la rencontre théandrique susmentionnée. Ladite traversée, de l'approche de l'inculturation à celle de l'interculturalité, constitue actuellement une transition que la théologie africaine chrétienne est en train de vivre au sein de l'Église et dans le monde en pleine mutation.

Dans cette approche, la grandeur d'une thèse n'est pas à chercher seulement dans sa tentative de donner des réponses toutes faites, mais dans sa capacité de susciter des questions pertinentes. En effet, chaque travail scientifique commence par des questionnements pertinents auxquels, l'on espère pouvoir donner des réponses.<sup>6</sup> Aussi, voudrais-je souligner que l'appropriation critique de l'oeuvre théologique du professeur Oscar Bimwenyi-Kweshi m'a permis de l'interroger sur des questions ci-après :

- Est-ce qu'on peut parler légitimement de la *fides africana*, de la théologie africaine et du christianisme africain?

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, 394-399.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, 399-403.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 389-392.

<sup>6</sup> Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Paoline, Roma 1974, 35.

- Quels sont les fondements et les lieux théologiques de la théologie africaine?
- Après le surgissement d'une Église particulière, quels sont et comment exerce-t-elle, *de iure*, ses fonctions y afférentes?
- Comment peut-on être, dans l'Église, fidèle à Christ sans cesser d'être Africain et fidèle à l'Afrique sans trahir le Christ?
- Comment vivre et témoigner la *fides africana* dans le contexte interculturel?
- Comment conjuguer la dialectique entre l'universalité de la réalité chrétienne et la particularité à travers laquelle elle s'exprime?
- En quels termes faut-il poser, aujourd'hui, le problème de l'universalité de la révélation chrétienne et celui du langage des hommes, historiquement situé qui en sert de véhicule?

Il me semble que de ces questions et bien d'autres découleraient des ébauches consolidant l'actualité et la vitalité d'un christianisme africain. Eu égard aux différentes questions susmentionnées ayant aiguillé ma recherche, l'originalité du sujet proposé réside:

- dans la recherche renouvelée des fondements de la théologie africaine chrétienne;
- dans le passage de l'approche de l'inculturation à celle de l'interculturalité;
- dans la tentative, la première en absolu, de faire une thèse de doctorat en langue italienne sur un Auteur qui a principalement écrit en langue française.

J'ai appliqué la méthode contextuelle, en cherchant à conjuguer ensemble la déduction et l'induction. Si la déduction met en exergue la visée universelle de la vérité de la réalité chrétienne, l'induction souligne, par contre, le fait que cette vérité universelle se dévoile à travers une particularité concrète. Donc, j'ai valorisé la perspective contextuelle de chaque connaissance humaine en approfondissant aussi bien ma connaissance de la réalité chrétienne que celle de l'homme africain, sans toutefois oublier le milieu dans lequel il vit;<sup>7</sup> son contexte qui n'est nullement neutre, mais qui

<sup>7</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *L'émergence à l'aurore du christianisme africain*, in «Bulletin de Théologie africaine» 1 (2/1979) 195.

conditionne considérablement ceux qui y vivent et leur manière d'être, de penser, de poser des actes, de percevoir, comprendre et interpréter la réalité polyédrique ou à plusieurs facettes.

J'ai analysé d'une manière critique la théologie fondamentale d'Oscar Bimwenyi-Kweshi, en l'actualisant selon les scénarios du monde d'aujourd'hui qui est marqué par le dynamisme de l'interculturalité. Bien que n'ayant pas étudié à la faculté de Théologie de l'actuelle Université Catholique de Kinshasa où notre auteur a enseigné sa pensée, j'ai eu l'avantage d'en être informé et formé suite à mon évolution dans l'environnement de la production et la diffusion de cette pensée théologique. Aussi, dit-on, selon certaines tendances herméneutiques, que la compréhension de la profondeur des métaphores d'un auteur et le sens de son texte, requièrent non seulement la connaissance de sa vie, mais aussi de sa langue maternelle, sa culture avec sa visée intentionnelle. A ce sujet, j'ai eu également l'avantage de saisir, au-delà des écrits, les métaphores de sa culture profonde, dans la mesure où j'ai participé, comme Oscar Bimwenyi-Kweshi, aux différents rites d'initiation au village Bakatombi dans le territoire de Mweka. Ces préalables culturels et ma position, en tant qu'acteur engagé et séjournant dans le bosquet initiatique, comme lieu de production de sens, m'ont habilité à une herméneutique de profondeur et une capacité de prolonger cette pensée en tenant compte aussi bien de la distance culturelle et historique dans l'élucidation des fondements d'un christianisme africain. Articulé autour de cinq chapitres, ce travail porte sur des idées saillantes qui mettent en exergue la compréhension toujours renouvelée de la révélation à partir d'un promontoire africain.

## 1. La théologie africaine chrétienne contemporaine

La théologie africaine chrétienne de l'époque contemporaine est contextualisable en la plaçant dans ses trois mouvements principaux. Dans le premier mouvement, on se questionnait sur les instruments conceptuels et les conditions de possibilité d'une théologie africaine;<sup>8</sup> dans le second mouvement, on cherchait à comprendre la visée missionnaire de la théolo-

<sup>8</sup> Cf. T. TSHIBANGU TSHISHIKU - A. VANNESTE, *Débat sur la «théologie africaine»*, in «Revue du Clergé Africain» 4 (1960) 333-352.

gie africaine;<sup>9</sup> et dans le troisième mouvement, on pose le problème de la nouvelle évangélisation de l'Afrique.<sup>10</sup> Dès que ladite théologie a acquis un statut scientifique, ses pionniers se sont divisés en trois courants majeurs: celui de l'adaptation, de l'inculturation et enfin celui de la libération.<sup>11</sup>

Les partisans de la théologie de l'adaptation voulaient donner une couleur africaine à des théologies préfabriquées ailleurs; les défenseurs de l'inculturation souhaitaient que la théologie africaine assume et articule la culture africaine dans l'expression de la foi chrétienne, et ceux de la libération exigeaient, par contre, que la susdite théologie prenne au sérieux la situation socio-politique et économique de l'Afrique, ballottée par les flots de la modernité et du néocolonialisme politico-économique. Dans les années quatre-vingt-dix, le théologien protestant Kä Mana proposait que l'on parle de la théologie de la reconstruction de l'Afrique tourmentée par les différents conflits.<sup>12</sup> Le théologien catholique Léonard Santedi parle, par contre, de la théologie de l'invention comme réappropriation créative de la foi chrétienne par les Africains.<sup>13</sup> Aujourd'hui, les théologiens africains sont d'accord sur le fait que la théologie africaine doit assumer la culture africaine, sans négliger la crise politico-économique dans laquelle l'Afrique est plongée.

## 2. Paul VI et le défi de la théologie du christianisme africain

Après cette courte contextualisation et perception diachronique de la théologie africaine contemporaine, je voudrais, avec Oscar Bimwenyi-Kweshi, rappeler synthétiquement quelques déclarations «prophétiques» du Pape Paul VI, d'heureuse mémoire. Pendant le déroulement du Concile Vatican II, au sein d'une liturgie solennelle de canonisation des 22 martyrs de l'Ouganda, le 18 octobre 1964, le Souverain Pontife tint une homélie

<sup>9</sup> Cf. T. TSHIBANGU TSHISHIKU, *Les responsabilités des jeunes églises et l'avenir de la mission*, in «Bulletin de Théologie Africaine» 7 (1985) 73-81.

<sup>10</sup> Cf. KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala, Paris 2000; L. SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris 2005.

<sup>11</sup> Cf. K. APPIAH KUBI ET ALII, *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, L'Harmattan, Paris 1978.

<sup>12</sup> Cf. KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993.

<sup>13</sup> Cf. L. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*. Karthala, Paris 2003, 173-194.

dans laquelle il louait le témoignage des susdits martyrs et leur authenticité ou identité africaine. L'Évêque de Rome s'exclama en disant presque poétiquement: «Ils sont Africains et ils sont aussi martyrs», c'est-à-dire ceux qui viennent d'une grande tribulation et qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'agneau (cf. Ap 7,13). Après avoir souhaité à l'Afrique une nouvelle formation morale et la fondation d'une nouvelle tradition spirituelle, le Pape affirme que le Continent noir «est une terre de l'Évangile et une nouvelle patrie du Christ». La terre africaine, selon Paul VI, est préparée à accueillir la Bonne Nouvelle de Jésus Christ. Elle a une vocation spéciale et cela est une promesse historique et un don secret de Dieu où le grain de la parole de Dieu grandit avec vigueur. Tout ceci, dit le Pape, doit faire jaillir une «civilisation chrétienne propre de l'Afrique».<sup>14</sup>

Cinq ans après, c'est-à-dire en 1969, à Kampala, à la conclusion du Symposium des évêques de l'Afrique et du Madagascar, Paul VI, dans une autre homélie qui est restée dans l'histoire, invite les Africains à devenir «désormais leurs propres missionnaires». Et à la question de savoir si l'Église doit être africaine ou pas, le Pape affirme qu'elle doit être avant tout «catholique, c'est-à-dire fondée entièrement sur le patrimoine identique, essentiel, constitutionnel de la même doctrine du Christ, professée par la Tradition authentique et autorisée de la seule et vraie Église universelle».

Quant à l'expression, c'est-à-dire:

le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent original, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi [...] en ce sens que vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain. Oui, vous avez des valeurs humaines et des formes caractéristiques de culture qui peuvent s'élever à une perfection propre, apte à trouver dans le christianisme et par le christianisme une plénitude supérieure originale et donc capable d'avoir une richesse d'expression propre, vraiment africaine [...] vous pourrez demeurer sincèrement africains même dans votre interprétation de la vie chrétienne; vous pourrez formuler le catholicisme en termes absolument appropriés à votre culture et vous pourrez apporter à l'Église catholique

<sup>14</sup> PAOLO VI, *Omelia per la canonizzazione dei martiri dell'Uganda*, in AAS 56 (1964) 905-906. Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Paul VI et la fondation d'une nouvelle tradition spirituelle en Afrique*, in «Présence Africaine» 172 (2005) 117-123.

la contribution précieuse et originale de la négritude dont à cette heure de l'histoire, elle a particulièrement besoin.<sup>15</sup>

Oscar Bimwenyi-Kweshi estime que certains penseurs africains et non africains, qui pensent pouvoir être plus catholique que le Papa, ont couvé des doutes et des peurs dans leurs cœurs concernant les formules utilisées par Paul VI. Ils estiment que les formules susmentionnées sont trop dangereuse et par conséquent, elles peuvent provoquer des divisions. Ils confondent ainsi l'unité avec l'uniformité et en plus la peur d'oser et de se tromper les paralyse; c'est pour cela qu'ils préfèrent vivre le *statu quo* en provoquant une sclérose à l'intérieur de l'Église. Les enseignements de Paul VI sont plutôt clairs. Il distingue ce qui ne peut pas être changé de ce qui peut être changé. Voilà pourquoi le Pape a parlé de la possibilité légitime de formuler ce qui ne change pas en termes absolument appropriés à la culture africaine.<sup>16</sup> Il a, de ce fait, confirmé la possibilité d'une expérience chrétienne africaine authentique dont la spécificité n'est pas forcément exclusive.

### 3. Hymne de louange à la beauté de la Parole créatrice de Dieu

L'homme a été créé par Dieu moyennant sa Parole performative. Cette dernière «appelle le néant à l'existence» (Rm 4,17) et en particulier l'homme. Chaque créature, et notamment l'homme, est imprégnée de la Parole créatrice-constitutive, et par conséquent, porteuse de son empreinte. Elle peut entrer en dialogue avec ladite Parole et cette dernière oriente l'être humain dans l'histoire jusqu'à le mener à sa destination ultime qui est Dieu. Tout ce dynamisme est déjà une révélation, c'est-à-dire un procès de communication entre Dieu et l'homme.

<sup>15</sup> «La Documentation Catholique» 1546 (7 septembre 1969) 765. Mon travail, enthousiasmant et scientifiquement élaboré, est une tentative de répondre à l'invitation de Paul VI aux Africains et à l'Église africaine. Ce travail se veut prometteur et est de grande actualité. Ceci a été souligné par les membres du jury qui en ont jugé la portée scientifique. Le prof. Gabriel Mmassi s.j., affirme que «la thèse lui a beaucoup plu suite à sa fluidité considérable, elle a été bien faite dans tous les sens et elle est digne d'éloge». Le modérateur, prof. Ferenc Patsch s.j., estime que «ce travail est le témoignage d'une connaissance approfondie de l'auteur étudié et fait preuve d'une compétence et d'une érudition du candidat d'une façon générale dans le champ de la théologie africaine. [Finalement, il conclut que] le candidat a découvert quelque chose de très considérable et innovant. Il s'agit de la transition ou mieux du passage de l'inculturation à l'interculturalité».

<sup>16</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Paul VI et la fondation*, 4-5.

Le même Dieu qui a fait son épiphanie en nouant une alliance avec le peuple d'Israël en vue du salut, s'est révélé à l'humanité dans sa version africaine; et cette dernière a fait et continue à faire l'expérience de la révélation au niveau ontologique et existentiel. Cette contextualisation nous a permis d'abord de souligner la nouveauté inouïe de la révélation chrétienne, c'est-à-dire celle de Jésus Christ vrai Dieu et vrai homme, en précisant que le point culminant de toutes les manifestations religieuses est l'événement Christ. Outre le fait d'être performante, la parole revêt les cinq caractéristiques suivantes:

- elle est constituante de l'être: *ex nihilo*, la parole de Dieu fait surgir un nouvel être qui est différent d'elle;
- elle est en second lieu constitutive de l'être: une fois prononcée par Dieu, elle ne s'évanouit pas, mais elle continue à faire plutôt partie intégrante de la nouvelle réalité créée;
- elle est en outre éthico-sociale dans la mesure où elle joue une fonction pédagogique, c'est-à-dire qu'elle suggère, dans ce cas, à l'homme le bien à accomplir et le mal à éviter.
- Aussi, la Parole est-elle également appelée cosmique de l'Improbable, comme pour souligner la providence de Dieu qui accompagne les humains en intervenant dans leur vie;
- et enfin, la Parole est appelée "du retour" à la demeure de Dieu. Ceci signifie que l'homme est appelé par la même Parole à retourner auprès du Créateur.

La Parole a non seulement une fonction créatrice et stabilisatrice de l'existence de chaque homme, mais aussi une fonction récupératrice ou rappelatrice en ce sens que Dieu récupère son être, en d'autres termes, ce dernier retourne vers son Créateur qui l'a rappelé.<sup>17</sup>

La révélation de Dieu aux hommes se réalise déjà au niveau ontologique et par l'expérience de la Parole. Donc, l'événement Christ, avec sa médiation universelle, ne démantèle pas la première révélation, mais il la

<sup>17</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Le poids de l'homme dans l'univers selon les cultures et les religions africaines traditionnelles*, conférence donnée à Paris en 2006 au colloque organisé par «Présence Africaine», lors du 50<sup>ème</sup> anniversaire du premier congrès des écrivains et artistes noirs, in R. MALABA MPOYI - S. KALAMBA NSAPO, *Unité et pluralité de la vérité. Mélanges*



porte à l'accomplissement (cf. Mt 5,17); cet accomplissement, dont parle l'Évangile de Matthieu, ne concerne pas seulement la loi de Moïse, mais aussi celle inscrite dans le cœur de chaque personne humaine en marche vers le mystère (cf. Rm 2,14-5).

#### 4. Religion africaine et théologie africaine chrétienne

La religion traditionnelle africaine et son anthropologie sous-jacente constitue une condition de possibilité de la théologie africaine chrétienne qui se forge à l'intérieur de l'itinéraire spirituel africain précédent. Cette théologie chrétienne émerge comme une théologie de l'accomplissement et de la récapitulation de toute chose en Jésus Christ en tant que médiateur universel du salut, qui est venu visiter l'humanité, non pas pour détruire l'ancien itinéraire spirituel africain mais plutôt, pour porter à la plénitude divine l'humanité de tout homme, de manière générale, et de l'homme africain en particulier. Le Christ, pôle d'attraction de toutes choses ne se laisse saisir par les africains qu'à partir d'un lieu propre que nous appelons avec Oscar Bimwenyi-Kweshi bosquet initiatique. Ce dernier constitue un lieu propre de la prise de parole et d'où l'on parle en tant que personne valable, capable d'entretenir des relations constructives avec les autres dans l'histoire de l'humanité. Car il n'y a personne qui peut parler de nulle part, chacun a toujours son point de départ, c'est-à-dire le promontoire à partir duquel on peut le situer. On a analysé ici le rite de l'initiation africaine en distinguant avec clarté les deux sens du concept du bosquet initiatique:

- *le bosquet initiatique comme lieu topologique* prévoit, pour les initiands, trois étapes: le détachement de la famille, l'entrée dans la forêt sacrée et la réinsertion dans la société.<sup>18</sup> L'herméneutique «initiatique» affirme que se détacher du contexte familial dans lequel on vit symbolise la mort, faire l'entrée dans le bosquet signifie par contre être conçu dans le ventre de la nature et finalement être réinséré dans la société indique la nouvelle naissance. Il s'est profilé donc à l'horizon, le dyna-

*en l'honneur du Prof. Dr. Alphonse Ngindu Mushete*, vol. I, Éditions Imhotep, Québec 2014, 313-315.

<sup>18</sup> Cf. J. BEATTIE, *Introduction à l'anthropologie sociale*, Payot, Paris 1972, 245; L.V. THOMAS - R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Larousse, Paris 1975, 204; D. MUPAYA KAPITEN, *Mystère du Christ et expérience africaine. Rites et histoire du Congo comme témoignage de vérité chrétienne*, L'Harmattan, Paris 2008, 170-183. 221.

même caractérisé par les nombreux passages qui portent à la victoire de la vie sur la mort;

- *le bosquet initiatique comme lieu épistémologique* de production du sens signifie plutôt le promontoire à partir duquel on pense, on observe la réalité et on parle, en entrant en communication avec des éventuels interlocuteurs. Donc, le bosquet initiatique est à entendre comme la manière d'être, de penser inhérente au sujet pensant.

Aussi, ai-je analysé la structure théandrique de la foi, en clarifiant et en distinguant le triple sens de la parole «foi»:

- le premier consiste dans le fait que la foi est avant tout un don-appel de Dieu et réponse-engagement de l'homme (*fides qua*);
- le second concerne le contenu objectif de la prédication chrétienne qui est la Trinité (*fides quae*);
- le troisième concerne, par contre, les renseignements principaux concernant le séjour terrestre de la deuxième personne de la Trinité, c'est-à-dire Jésus Christ (*fides quae*).

Il découle de cette approche l'impossibilité d'inculturer la foi dans son instance de *fides qua* et dans son premier sens de *fides quae*. La foi, ai-je dit, est fondamentalement personnelle, en tant que réponse que la personne interpellée donne à Dieu après avoir entendu la prédication évangélique (cf. Rm 10,17). L'adhésion à Christ renouvelle la culture africaine du dedans, a-t-on dit, sans toutefois évacuer la personnalité des Africains et leur horizon de sens. Ce dernier est plutôt amplifié par l'Esprit de Jésus qui renouvelle toutes les choses (cf. Ap 21,5). Le nouveau croyant en Christ reste chair de la chair de son peuple d'origine, en devenant en même temps chair de la chair de son nouveau peuple qui est l'Église.<sup>19</sup>

## 5. De la théandricité de la foi

En articulant une théologie de l'acte de la foi, je soutiens avec Oscar Bimwenyi-Kweshi que la foi chrétienne est théandrique. Sa structure théandrique peut être clarifiée à partir des idées classiques de la *fides qua*

<sup>19</sup> BIMWENYI-KWESHI, *L'émergence*, 195.

*creditur* et la *fides quae creditur*. Elle connote la nécessité, de la part du destinataire de l'Évangile, d'accueillir le contenu principal du *kérygme* et de traduire sa foi dans ses catégories culturelles qui sont pour lui significatives et expressives. L'élucidation de la structure théandrique de la foi qui sauve, peut être résumé avec les mots de l'exégète africain Origène qui affirmait: «Non enim fidem meam in illos qui locuti sunt de te, sed in te direxi, id est non hominibus, sed tibi credidi Deo. Et per illos quidem, audivi ad te autem veni apud quem multo plura viderunt oculi mei, quam annuntiabantur mihi», c'est-à-dire

Ma foi, je l'ai donnée non pas à ceux qui m'ont parlé de toi, mais à toi. C'est-à-dire ce n'est pas aux hommes que j'ai cru, mais à toi, ô mon Dieu. Sans doute c'est grâce à eux que j'ai entendu (parler de toi), mais c'est vers toi que je suis venu, toi auprès de qui mes yeux ont vu beaucoup plus que ce qu'on m'avait annoncé.<sup>20</sup>

La réponse de la foi n'est pas donnée à l'évangéliste, mais plutôt au contenu primaire du message chrétien, qui est le Dieu-trinité. Cette élucidation de la structure théandrique de la foi permet de dégager quelques lieux de production du discours théologique africain, notamment: l'héritage culturel africain, la fidélité discernante au passé africain, les sources orales africaines, et le bosquet initiatique.

- *L'héritage culturel africain* constitue le lieu théologique organique-global, lieu par excellence où advient la rencontre transformante entre le Créateur et ses créatures. La théologie africaine chrétienne ne doit pas, en effet, entrer en rapport d'extranéité avec l'héritage culturel africain.<sup>21</sup> Ce dernier est le lieu théologique, où Christ vient restituer la dignité à celui qui a été profané dans l'histoire de l'humanité. En scrutant l'héritage culturel africain, on réussira à «redresser le centre de gravité de l'histoire de l'homme africain».<sup>22</sup>

<sup>20</sup> ORIGÈNE, *Commento al cantico dei cantici*, libro II, Città Nuova, Roma 1976, 117. Cf. BIMWENYI-KWESHI, *L'émergence*, 198.

<sup>21</sup> O. BIMWENYI-KWESHI, *Religions africaines, lieu de la théologie Africaine*, in «Cahiers des Religions Africaines» XII (23-24/1979) 159.

<sup>22</sup> O. BIMWENYI-KWESHI, *Redresser le centre de gravité de l'histoire de l'homme africain*, in «Recherches Philosophiques Africaines» 9 (1986) 9-12.

- *La fidélité discernante au passé africain*: le théologien chrétien africain «est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes» (Mt 13,52). La tradition n'est pas à percevoir comme quelque chose de statique, un frein au développement, mais plutôt, comme la condition de possibilité d'un avenir intégré, qui se construit sans le démantèlement de sa propre conscience historique et de son identité. Dans ce sens, la tradition conserve et engendre de nouveaux paradigmes pour l'avenir.<sup>23</sup> Le passé africain est à soumettre avec rigueur à un discernement évangélique avec l'objectif de presser et de tirer le jus naturel, utile pour l'aujourd'hui et l'avenir. Conscients qu'on doit être fidèle à la flamme de la tradition, et pas à ses cendres.<sup>24</sup>
- *Les sources orales africaines*: l'oralité, étant le miroir d'un peuple,<sup>25</sup> n'équivaut pas nécessairement à l'absence de l'écriture et des textes écrits. Elle est à comprendre comme une modalité communicative et révélatrice qui utilise abondamment la parole proclamée, pour éveiller la sensibilité et susciter l'adhésion des auditeurs.<sup>26</sup> Avec l'avènement de la foi en Jésus Christ, l'oralité est appelée à se dilater et à devenir un lieu à travers lequel sont racontées et chantées les merveilles du Verbe incarné. Elle devient un lieu théologique, où Dieu est reconnu et loué à travers la parole proclamée; lieu théologique où Dieu se dévoile à travers le langage religieux, poétique, métaphorique, symbolique, mythique et narratif.
- *Le bosquet initiatique comme lieu théologique*: l'homme, pour pouvoir rencontrer Dieu, doit partir inévitablement de quelque promontoire. Donc, le Dieu de Jésus Christ rencontre les Africains dans leur matrice

<sup>23</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable. Réflexions fondamentales sur le séjour africain dans l'éclaircie du Christ*, in *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Présence Africaine et Nouvelles Editions Africaines, Paris-Dakar 1978, 115; L. SANTEDI KINKUPU, *Le paradigme d'une théologie de l'invention. Pour un travail de transfiguration de nos sociétés*, in ID., *La théologie et l'avenir des sociétés. Colloque du Cinquantenaire de la Faculté de théologie de Kinshasa (avril 2007)*, Karthala, Paris 2010, 464-465.

<sup>24</sup> Cf. L. SANTEDI KINKUPU, *Introduction*, in *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Karthala-Présence Africaine, Paris 2006, 11.

<sup>25</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique*, 448.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, 448-488; F. KABASELE LUMBALA, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Karthala, Paris 2005, 215-220.

culturelle, qui est le bosquet initiatique.<sup>27</sup> Ce dernier devient dans ce sens, un lieu théologique, c'est-à-dire dans lequel se fait l'expérience de la révélation, de la foi et de la conversion de manière progressive.<sup>28</sup>

## 6. *Fides africana* et théologie africaine

Selon Oscar Bimwenyi-Kweshi la réflexion théologique ne survient pas à une communauté comme un cadeau parvenu de l'extérieur, elle ne tombe pas du ciel à la manière de météorite, mais elle est plutôt la phase successive à la foi.<sup>29</sup> Elle se donne comme une exigence d'intelligibilité, de la part de chaque communauté, pour une compréhension renouvelée du mystère auquel l'on croit déjà. C'est ce que les scolastiques ont appelé: *fides querens intellectum* («la foi à la recherche de l'intelligence»)<sup>30</sup> La théologie africaine est à entendre comme une herméneutique de la *fides africana* vécue. La communauté croyante africaine qui répond à l'appel de Dieu, *de iure*, réfléchit sur sa nouvelle expérience de la révélation et de la foi. Cette réflexion ne peut pas être appelée autrement qu'avec le nom de théologie africaine. Cette présupposition n'admet pas qu'on parle de l'inculturation, de l'africanisation de la théologie ni moins de l'adaptation de ladite théologie comme si c'était quelque chose de préfabriqué.

J'ai donc affirmé et soutenu la conviction selon laquelle la théologie comme discours se constitue du dedans de l'Église particulière qui est son lieu natal et naturel où elle surgit et se développe. Selon Oscar Bimwenyi-Kweshi,

l'on peut, certainement, discuter sur la qualité des productions réflexives d'une communauté croyante, mais on ne peut pas mettre en doute son propre droit de réfléchir sur sa foi comme expérience fondamentale et de s'en approprier, de façon critique, le sens. Une communauté croyante ne peut pas renoncer à son droit et devoir de penser, d'approfondir l'intelligence progressive de sa foi. Elle ne peut pas se contenter de répéter méca-

<sup>27</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Déplacements. A l'origine de l'association oecuménique de théologiens du tiers-monde*, in «Bulletin de Théologie Africaine» 3 (1980) 47-48.

<sup>28</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique*, 303-304.

<sup>29</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Religions africaines*, 159.

<sup>30</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *L'émergence*, 200.

niquement ce que vivent ou disent les autres communautés [qui se trouvent de part et d'autre dans le monde].<sup>31</sup>

## 7. Inculturer du déjà inculturé?

L'Évangile qui est proclamé par l'Église et auquel on doit reconnaître une valeur éminemment véridique, normative et salvifique n'est pas une pure essence métaphysique qui tombe du ciel comme une météorite, mais plutôt une vérité immuable qui, cependant, a été formulée ou codifiée dans un langage humain. Ce dernier n'échappe pas à la logique du revêtement socio-culturel des différentes époques historiques.<sup>32</sup> L'on a aussi remarqué, qu'après l'événement de la Pentecôte et la mort du dernier apôtre, il s'est créée toute une chaîne pluricentenaire de la transmission sûre de la vérité salvifique de la révélation chrétienne (cf. *Dei Verbum*, nn. 7-10).

Ceci dit, on a souligné que ceux qui parviennent à la foi, dans l'époque postérieure, doivent prendre au sérieux les assertions dogmatiques exprimées avec un langage philosophique et théologique qui est inévitablement fils de son temps. Cette mise au point m'a permis de souligner le droit-devoir naturel de chaque génération, des croyants en Christ, de dialoguer inter-culturellement avec l'univers Judéo-chrétien et hellénistique-latin, pour pouvoir s'approprier créativement du contenu immuable de la révélation chrétienne et l'exprimer de nouveau avec la sensibilité et le langage d'aujourd'hui, sans tomber dans le risque de le répéter mécaniquement, ni moins dans celui de le vider de sa nouveauté pascalle.<sup>33</sup>

C'est possible d'inculturer la foi chrétienne, du moins, dans son instance de *fides quae*; si elle est saisie dans son second sens, c'est-à-dire celui qui concerne, surtout et non seulement, la communication des données ou renseignements concernant la vie tant inter-trinitaire que terrestre ou visible de la seconde personne de la Trinité. Donc, on peut très bien inculturer l'expression de l'annonce chrétienne au niveau de langage, de style communicatif, de symboles, d'art et de témoignage de sorte que ces

<sup>31</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique*, 390-391.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 366.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, 400; W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1965, 34-35.

derniers soient clairs et compréhensibles pour les hommes d'un contexte socio-culturel déterminé.

J'ai aussi retenu que, dans tout ce dynamisme de l'appropriation critique et responsable des contenus des assertions dogmatiques, l'on doit faire prévaloir le critère de la non contradiction, c'est-à-dire que ce qui était considéré, jusqu'à hier, comme vérité qui sauve ne peut pas, au nom de la créativité et sensibilité d'aujourd'hui, être vu comme quelque chose de secondaire et donc non plus salvifique pour les générations d'aujourd'hui.<sup>34</sup> C'est dans ce sens qu'il faut saisir la théologie de l'invention dont on parle si souvent en Afrique, et en particulier, à l'école de Kinshasa.<sup>35</sup>

## 8. Jalons d'un christianisme africain

L'expérience de la révélation et de la *fides salutaris*, qui advient dans le contexte socio-culturel africain, ne laissent pas tels quels les hommes à qui Dieu s'auto-communique. Car cette communication, étant de type performatif et auto-implicatif fait surgir le christianisme africain, qui est appelé à vivre inévitablement en communion avec les autres formes de christianisme répandues dans le monde entier. Ainsi, le défi qui a été lancé à l'Église africaine, à ses pasteurs et théologiens, est de travailler pour l'avènement du christianisme africain. Il s'agit de surmonter le paradoxe apparent en étant capable de rester fidèle à la Tradition vivante et intégrale de l'Église universelle, et à s'approprier, de façon critique, les données de la foi pour que surgisse une nouvelle interprétation orthodoxe de la vie chrétienne, caractérisée par le génie culturel africain. Dans ce sens, il y aura la nouvelle formation morale de l'Afrique, la fondation d'une nouvelle spiritualité de l'Afrique et finalement la civilisation chrétienne africaine authentique comme le souhaitait Paul VI. Selon Oscar Bimwenyi-Kweshi, l'Église africaine, comme toutes les Églises sœurs du monde, est appelée à exercer les fonctions suivantes:

- *La fonction liturgique.* La fonction naturelle et intime de chaque Église particulière qui surgit est celle d'invoquer le nom de Dieu, qui est venu visiter l'humanité, *ut homo visibiliter* c'est-à-dire, en chair et en os à travers la personne de Jésus Christ. Celui-ci est le seul médiateur entre

<sup>34</sup> Cf. ALSZEGHY - FLICK, *Come si fa la teologia*, 65.

<sup>35</sup> Cf. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation*, 173-194.

Dieu et les hommes. C'est dans l'invocation de son nom qu'on obtient le salut (cf. At 4,8-12). Dans ce dynamisme, les Africains ne doivent pas prier par procuration, c'est-à-dire avec des paroles empruntées, mais plutôt en assumant toute leur personnalité en tant qu'africains.

- *La fonction éthique* renvoie au fait que la prière doit se traduire en un comportement éthique; un agir qui découle de la conversion continue des orants vivant désormais une vie polarisée à Christ. La vie des Africains baptisés, guidée par l'Esprit Saint, devient une invitation à sortir de la médiocrité du contexte culturel dans lequel ils vivent leur existence historique.<sup>36</sup> Cela va entraîner une éducation aux sentiments de paix, dont l'Afrique a besoin dans ce moment de son histoire.<sup>37</sup>
- *La fonction juridique*. Chaque peuple, depuis les temps immémoriaux de l'histoire de l'humanité, a senti l'exigence de s'organiser en se donnant des règles, des principes de vie, des lois, des droits et enfin des devoirs, en faisant naître des ordonnancements juridiques et des codes de comportement qui règlent la vie privée et publique. Les changements que les chrétiens africains porteront au monde consistent dans le fait qu'ils vont commencer à interpréter différemment leurs relations de toujours, c'est-à-dire à la lumière du Christ-sauveur. Donc c'est la nouvelle vie en Christ qui va faire surgir la nouvelle manière de vivre les lois de son propre contexte culturel et d'en inventer d'autres.<sup>38</sup>
- *La fonction théologique*. Elle renvoie à un principe de la scolastique selon lequel *fides quaerit intellectum*. La foi n'est pas un vaccin contre la raison; son surgissement implique nécessairement une démarche rationnelle.<sup>39</sup> La fonction théologique est un droit naturel de chaque Église particulière relatif à l'exigence d'intelligibilité liée au parcours de la foi.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Congrégation de la Sainte Trinité et exigence d'inculturation*, in *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines. Actes du Colloque International de Kinshasa (19-25 février 1989)*, Archidiocèse de Kinshasa - Aide Intermonastères, Kinshasa 1989, 159.

<sup>37</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *L'émergence*, 199.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, 199-200.

<sup>39</sup> Cf. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique*, 390.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 200.



D'après Oscar Bimwenyi-Kweshi, en exerçant, *de iure*, les fonctions susmentionnées, l'Église africaine forge sa propre personnalité et cautionne la légitimité d'un christianisme africain qui n'est pas à confondre avec un christianisme, spectre du schisme ou des hérésies, mais plutôt une invitation à valoriser les différents dons dont l'Esprit Saint a enrichi et rempli l'humanité polyphonique.

En outre, j'estime que la théologie du christianisme africain doit prendre en charge et examiner la problématique de la libération de l'humanité dans sa version africaine. Cette approche n'implique pas une rupture absolue entre la démarche relative à la libération et celle afférente à l'inculturation. Cette dernière affronte le problème de la libération en partant du concept de la culture dans son sens global, en incluant la problématique socio-économique et politique comme des dimensions qui sont intrinsèques à l'être culturel de l'homme. En effet, l'économie et la politique non seulement ne précèdent pas la culture, mais cette dernière les intègre et les humanise. C'est en ce sens que la libération culturelle prônée par l'approche de l'inculturation est holistique et pas sectorielle. L'inculturation, comme parcours de l'incarnation de l'Évangile, implique obligatoirement la libération de tout homme et de tout l'homme.

J'ai aussi parlé du passage de l'inculturation à l'interculturalité pour approfondir les dynamiques du dialogue interculturel qui se profile à l'horizon du monde mondialisé. L'interculturalité est sous-tendue par la problématique du dialogue entre les différents sujets historico-culturels. Elle a principalement un double fondement: l'un théologique et l'autre anthropologique. Le fondement théologique souligne le fait que la personne humaine a été créée par Dieu moyennant une dynamique verbico-dialogale. Exister, pour l'homme, signifie répondre à un appel lancé par Dieu avec sa Parole qui est fondamentalement créatrice. Donc, ontologiquement, la personne humaine est douée de la capacité de communiquer et de dialoguer avec son Créateur (*homo capax Dei*).<sup>41</sup>

Le second fondement, par contre, met en évidence le fait que l'homme est perçu comme une réalité à trois dimensions constitutives: *l'homme est théopolaire*, c'est-à-dire, ontologiquement, tourné vers Dieu; *l'homme est,*

<sup>41</sup> Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Quête de fondement de l'interculturel*, in A. KASANDA, *Dialogue interculturel. Cheminer ensemble vers un autre monde possible*, L'Harmattan, Paris 2013, 65-72.

*en second lieu, membre de l'humanité plurielle*, c'est-à-dire un noeud de relations, un être-relais; *l'homme est cosmopolite*, cela veut dire qu'il vit sa vie en communiant avec toute la création à la manière des fils d'une toile d'araignée, c'est-à-dire que dès que l'on touche un fil, tout le reste émet des vibrations.<sup>42</sup> Telle est la relation fondamentale de l'homme à Dieu, à sa communauté et au cosmos tout entier.

La tridimensionnalité à laquelle j'ai fait allusion ci-haut, permet à l'homme de dialoguer avec Dieu, avec ses semblables et d'entrer en relation avec toutes les créatures et toutes les cultures. Voilà pourquoi, les hommes qui accueillent la parole de Dieu, à partir de leur contexte social sont appelés d'entrer dans une communication interculturelle avec ceux qui ont fait la même expérience dans d'autres contextes culturels. Cette communication doit se faire dans le respect réciproque des traditions socio-culturelles authentiques, c'est-à-dire la culture profonde de chaque peuple.

Devant le mono-culturalisme phagocytant et la globalisation homologante, l'interculturalité prône la polyphonie culturelle pour parvenir à la transfiguration des différents contextes grâce à leur échange fécond et valorisant, capable de faire surgir une plateforme trans-culturelle, partagée et déterminée par une tentative de vouloir rester harmonieusement et solidairement ensemble dans un monde globalisé.<sup>43</sup> L'idée fondamentale de cette approche n'est pas celle de canoniser une perspective ethno-centrique ou relativiste, mais plutôt celle de se positionner dans l'histoire en partant d'un promontoire contextuel à travers lequel la vérité universelle se dévoile et se dérobe.<sup>44</sup>

Le théologien, étant fils de sa culture et de son époque, dans sa tentative d'articuler méthodiquement et de façon critique le message chrétien dans l'actuel contexte interculturel, doit prendre en considération les épistémologies de son temps (*auditus temporis*). La raison pour laquelle on cherche d'écouter le temps dans lequel on vit n'est pas le simple goût de la mode, mais l'on est motivé par le désir d'utiliser et de parler le langage de sa propre époque, pour comprendre et communiquer, fidèlement et intégralement, la vérité de la révélation chrétienne aux propres contemporains.

<sup>42</sup> Cf. *Ivi*.

<sup>43</sup> Cf. R. FORNET-BETANCOURT, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Pades Edizioni-Dehoniana Libri, Bologna 2006, 65. 75.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 51-56. 98.

## 9. Conclusion

La foi, bien qu'étant un don de Dieu, est plutôt à entendre, selon son versant humain, comme un *actus humanus*; un acte humain qui, par définition (*ipso facto*), est un acte culturel. Elle n'a pas besoin d'être inculturée, car elle appartient *naturaliter* à l'homme qui le pose. On ne peut pas inculturer et africaniser quelque chose qui naît déjà culturel et africain dans son essence même. En effet, parler de l'inculturation ou de l'africanisation de la foi crée un malentendu théologique, dans ce sens que la foi, dans son instance de *fides qua*, en tant que réponse positive qu'on donne à l'appel de Dieu, n'a pas besoin d'inculturation ou d'africanisation; car il s'agit naturellement de la foi de quelqu'un qui répond à l'appel de Dieu à partir de son promontoire bien situé culturellement et géographiquement bien entendu. Donc, la *fides africana* est une réponse de l'homme, en tant qu'africain, à la Parole. Cette africanité de la foi est inhérente à l'expérience religieuse des africains tels qu'ils se sont sentis concernés par celui qui advient sur leur trajectoire historique.

La théologie est ainsi la phase consécutive à la foi vécue ou professée dans le contexte ecclésial. La foi, étant théandrique, produit par conséquent un discours théologique qui sera, lui, aussi fondamentalement théandrique. Il s'agit donc d'une articulation critique, méthodique et thématifiée de l'adhésion confessante à Dieu un et trine qui advient dans un contexte bien déterminé. Chaque Église particulière qui surgit dans une zone culturelle déterminée, après l'avènement de la révélation et de la foi, doit, grâce à son propre génie culturel, articuler méthodiquement et scientifiquement sa propre réflexion théologique. Elle doit être capable d'assumer les problèmes épineux et les aspirations profondes de la contextualité dans laquelle ses membres vivent. Donc la théologie est par définition une foi vécue *in statu scientiae* (en état de science). Ceci demande une capacité de discernement évangélique, pour ne pas confondre la vérité universelle à croire, avec le langage humain, particulier qui est le véhicule à travers lequel la réalité chrétienne est communiquée aux peuple de Dieu. En effet, la foi, dans sa vraie essence, ne s'identifie avec aucune de ses expressions ou configurations historiques.

J'ai voulu approfondir et éclaircir la problématique de l'inculturation prônée en Afrique pour aborder celle du dialogue interculturel dont l'Église et le monde ont besoin aujourd'hui, pour que les humains vivent

ensemble dans le collège cosmique, c'est-à-dire dans la maison commune, qui est la planète terre.

J'ai conclu mon itinéraire en insistant sur le témoignage ayant une double signification: premièrement, il s'agit d'un défi que les chrétiens africains sont appelés à relever dans un monde en pleine mutation, mais le témoignage doit être aussi entendu comme un *kairós*, c'est-à-dire une opportunité offerte aux croyants en Christ de vivre, dans la cohérence, leur foi théandrique dans un contexte mondial inexorablement marqué par la problématique de l'interculturalité. Pour conclure, je souhaite aux lecteurs et lectrices de ces pages, d'habiter Dieu et de se laisser habiter par le même pour pouvoir être dans l'histoire, un lieu de la visibilité et de la lisibilité de l'amour qui sauve intégralement chaque homme et tout l'homme.

## VARCARE LA SOGLIA DI DIO. DALL'ESPERIENZA ESTETICA ALL'ESPERIENZA SPIRITUALE

LAURENT TOUZE

PATH 16 (2017) 433-445

Se in una Università pontificia romana si chiede agli studenti provenienti da tutto il mondo di riflettere sulle modalità pratiche di un'iniziazione alla preghiera, resteremo sorpresi dal fatto che individui culturalmente così diversi propongano spesso come prima tappa, specialmente per i giovani, un'esperienza estetica che introduca alla meditazione. Ad esempio, di fronte a un bel panorama una persona estranea alla preghiera si sentirà mossa ad ascoltare e a parlare con Dio... Ma veramente è così semplice? Sono sufficienti un discorso e un paesaggio suggestivo per passare quasi meccanicamente dalla contemplazione del bello a quella di Dio, dall'esperienza estetica a quella religiosa?

A questa domanda,<sup>1</sup> la teologia spirituale, grazie alla sua attenzione all'esperienza e specialmente all'esperienza qualificata dei santi, può dare alcune risposte che, in genere, fanno pensare: se si cercano esperienze, meglio attingere a quelle esemplari, che terminano in Dio, meglio mettersi alla scuola dei santi.<sup>2</sup>

Anche se l'uomo contemporaneo non è più cultore della religione romantica dell'arte, perché pare aver accettato l'eclissi del religioso e del sen-

<sup>1</sup> Va ricordata la monografia *Il cielo sulla terra. La via della bellezza luogo d'incontro tra cristianesimo e culture* di «Path» 4 (2/2005) dedicate alla «via pulchritudinis».

<sup>2</sup> Quest'articolo non tratterà direttamente della filosofia del *pulchrum*, della via estetica per la teologia fondamentale, o della missione dell'arte sacra, ecc., tuttavia vi si farà riferimento quando sembrerà opportuno per lo sviluppo della nostra questione.

so,<sup>3</sup> l'estetica conserva un certo fascino, con le sue ambiguità, dove il bello e il religioso sembrano avere frontiere mobili. Vale, dunque, la pena cercare di chiarire le somiglianze e le differenze tra esperienze estetica e religiosa.

Svilupperemo questo argomento in due punti; ovvero: l'esperienza estetica può essere una porta aperta verso l'esperienza religiosa; non bisogna però confonderle, e riconoscere così la specificità dell'esperienza religiosa cristiana, dono del Dio trino.<sup>4</sup>

### 1. L'esperienza estetica, una porta verso l'esperienza religiosa

Nella loro riflessione sull'arte, i papi recenti descrivono spesso l'esperienza estetica come un viaggio verso un valico: essa spinge in direzione della trascendenza, lancia un ponte che giunge a una finestra, a una porta ancora chiusa, ma dietro la quale s'intravede l'esperienza religiosa. L'arte apre «come una finestra [...] verso l'infinito»,<sup>5</sup> costituisce «una sorte di ponte gettato verso l'esperienza religiosa»,<sup>6</sup> «apre un varco all'intuizione di qualche aspetto dell'Ineffabile».<sup>7</sup> Useremo qui questo vocabolario dello spostamento verso la frontiera della religione. Cristo disse: «Bussate e vi sarà aperto» (Mt 7,7), e l'arte è uno dei mezzi attraverso i quali Dio ci conduce alla porta e ci fa bussare.

Già i neoplatonici sottolineavano che le cose sono belle in quanto ci chiamano fuori da noi stessi, in quanto ci invitano al viaggio. La bellezza chiama (*kalein*) «perché incanta e fascina (*kelein*)»,<sup>8</sup> e la risposta alla chiamata ci fa entrare in movimento. In quest'attrazione, l'emozione estetica prende spesso forme analoghe all'esperienza religiosa, che superano l'immediatezza della sensazione.

<sup>3</sup> «La naturalizzazione del sacro e il suo riscatto nella forma poetica, non trovano più abbastanza forza: l'apollineo, come il dionisiaco, non dominano la drammatica insidiosa e sfuggente dell'attuale insignificanza»: P. SEQUERI, *Le umili pieghe della vita ordinaria che tutti ci riguardano*, in G. ANGELINI ET ALII, *Dio nel mondo. Vita dello Spirito nelle cose di ogni giorno*, Glossa, Milano 2014, 3-29: 5.

<sup>4</sup> Quando alluderemo all'esperienza religiosa, si penserà all'esperienza cristiana, tra l'altro descritta da pensatori come J. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1956.

<sup>5</sup> PIO XII, *Discorso* agli espositori della VI Quadriennale di Roma (8 aprile 1952).

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti* (4 aprile 1999), n. 10.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* ai partecipanti al convegno di studi sul tema «Evangelizzazione e beni culturali della Chiesa in Italia» (2 maggio 1986).

<sup>8</sup> PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, vol. 2, Belles Lettres, Paris 1986, 361.

Ogni autentica intuizione artistica va oltre ciò che percepiscono i sensi e, penetrando la realtà, si sforza di interpretarne il mistero nascosto. Essa scaturisce dal profondo dell'animo umano, là dove l'aspirazione a dare un senso alla propria vita si accompagna alla percezione fugace della bellezza e della misteriosa unità delle cose.<sup>9</sup>

Il Lord Chandos di Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) descrive egregiamente questa capacità umana di passare dal reale – anche volgare – all'intuizione della trascendenza:

Un inaffiatoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimitero, uno storpio, una piccola casa di contadini, in tutto ciò mi si può palesare la rivelazione. Ciascuna di queste cose, e le mille altre simile su cui di solito l'occhio scivola con naturale indifferenza, può assumere all'improvviso per me, in un certo momento che non è affatto in mio potere provocare, un carattere nobile e commovente che tutte le parole mi sembrano troppo povere per esprimere.<sup>10</sup>

Questa esperienza estetica di superamento, di apertura, è stata descritta da Romain Rolland (1866-1944) come un «sentimento oceanico», secondo un'espressione ripresa e diffusa da Sigmund Freud:<sup>11</sup> questo sentimento «consisterebbe in un'unione intima dell'io con il mondo circostante, avvertita come una certezza assoluta di soddisfazione, di sicurezza, nonché di perdita di sé a vantaggio del contenente».<sup>12</sup> Qualche artista ha saputo descrivere con grande delicatezza queste esperienze. Julien Green (1900-1998), ad esempio, che visse acutamente alcune intuizioni di fusione con l'universo, in generale guardando il cielo attraverso una finestra, o un paesaggio, prova allora un tale accordo tra se stesso e la natura contemplata, che si chiede se non sarebbe delizioso annichilarsi nel tutto, come una goccia d'acqua nel mare, con un residuo di coscienza sufficiente per pensare: «Sono una parcella dell'universo, l'universo è felice in me».<sup>13</sup>

Questo movimento al di là del soggetto può anche avere un senso religioso, e la bellezza suscita allora una certa nostalgia di Dio:

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, n. 6.

<sup>10</sup> H. VON HOFMANNSTHAL, *Una lettera*, in ID., *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, Adelphi, Milano 1991, 141.

<sup>11</sup> Cf. S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in ID., *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 2000, 559-561.

<sup>12</sup> J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma 2006, 12.

<sup>13</sup> Cf. J. GREEN, *Journal. I: 1928-1934*, Plon, Paris 1961, 102.

La bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato!».<sup>14</sup>

Questo vincolo tra bellezza e religione ha una valenza antropologica e missionaria: è proprio perché forse ogni uomo ha avuto un presagio della trascendenza attraverso la bellezza, che gli si può mostrare la porta della religione, e spiegargli come essa si apra verso orizzonti nuovi. Questa intuizione ha giocato un ruolo centrale nella storia dell'arte cristiana, e l'abate Suger di Saint-Denis (1080ca.-1151) fece scrivere sulle porte di bronzo della basilica da lui edificata: «La mente ottusa sale a verità attraverso ciò che è materiale e, alla vista di questa luce, risorge dalla terra dove giaceva».<sup>15</sup> La bellezza svolge un ruolo anagogico e può elevare l'anima verso la verità divina, poiché lascia intuire l'esistenza di altri orizzonti, e incoraggia chi l'ha intravista a mettersi in moto verso ciò che può diventare una prima tappa fino all'esperienza religiosa, un primo passo verso la porta di Dio.

Questo superamento del reale e la scoperta della sua apertura verso ciò che lo trascende rassomigliano alla gratuità della mistica, in quanto essa capita all'improvviso, come un dono immeritato. In Marcel Proust (1871-1922), l'esperienza estetica, prodotta nel narratore dai ricordi – evocati, ad esempio, quando gusta il dolce, che si chiama «madeleine», inzuppato nel the, o inciampa su due ciottoli disuguali<sup>16</sup> – ha qualcosa di simile all'esperienza mistica perché vi si scopre una presenza nascosta agli altri, di modo immediato e gratuito. Per Proust, di fatto, la presa di coscienza intellettuale del mondo esteriore – in un altro esempio, il narratore è in un giardino a Combray – non è autenticamente esperienza estetica se rimane consapevole, se il soggetto sa che vede un oggetto esteriore e rimane imprigionato nelle immagini ricostruite o nei pregiudizi.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, n. 16.

<sup>15</sup> SUGER DE SAINT-DENIS, *De administratione*, c. 27, in Id., *Œuvres complètes*, Jules Renouard, Paris 1877, 189.

<sup>16</sup> Cf. M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swann*, Rizzoli, Milano 2009, 146-149. Id., *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, Einaudi, Torino 1981, 201-203.

<sup>17</sup> Cf. P. MOMMAERS, *Marcel Proust, esthétique et mystique: une lecture d'À la recherche du temps perdu*, Cerf, Paris 2010, 67-80.



Questa capacità di vedere in modo nuovo la realtà rassomiglia alla contemplazione religiosa, e specialmente a quella cristiana. Esiste un certo parallelismo tra il movimento dalla bellezza all'intuizione, che esiste qualcosa oltre il bello, e il movimento contemplativo dalle cose verso Dio. Per un poeta come Paul Claudel (1868-1955), tutto il mondo è simbolico, e la storia dell'arte durante i dodici primi secoli dell'era cristiana è scoperta di questa simbologia nascosta nella creazione, nella quale Dio si svela.<sup>18</sup> Come narra Truman Capote (1924-1984) in un suo racconto, vedere in Dio vuol dire vedere le cose come sono, al di là della loro semplice presentazione fenomenologica. La vecchia e pia zia del narratore esclama, dopo aver guardato con intensità un cielo molto bello:

Ho sempre pensato che una persona deve essere malata e moribonda per poter vedere il Signore. E immaginavo che, il suo arrivo, sarebbe stato come guardare la finestra battista: bello come i vetri colorati quando li attraversa il sole: uno splendore tale che non ci si accorge che si sta facendo buio. Ed è un conforto pensare che questo splendore si porta via tutti i brutti pensieri. Ma scommetto che non succede mai. Scommetto che alla fine una persona si rende conto che il Signore si è già mostrato. Vedere le cose come sono [...], vederle come si sono sempre viste, era vedere lui. Per quel che mi riguarda, potrei lasciare il mondo con oggi negli occhi.<sup>19</sup>

Ma qui si parla soltanto di analogia, e dunque di differenza, tra esperienze estetica e religiosa? L'arte porta soltanto alla frontiera del sacro, e vieta di passare oltre, come un rifugiato fermato alla frontiera dalla polizia? Esistono però dei casi di emozione artistica che danno luogo a una vera e propria conversione cristiana. Un caso eclatante è quello del filosofo kantiano Manuel García Morente (1886-1942). Nella notte tra il 29 e il 30 aprile 1937 (aveva allora cinquantuno anni), ascolta un concerto alla radio che comincia con la *Sinfonia in re minore* di César Franck e la *Pavane pour une infante défunte* di Maurice Ravel. Ma non sono queste due opere orchestrali ad aprire la porta a una conversione, che lo condurrà all'ordinazione sacerdotale. È l'*Infanzia di Cristo* di Hector Berlioz, quando ascolta queste parole tratte da un'aria: «Cosa ti rimane da fare, anima mia, se non distruggere il tuo orgoglio davanti a tale mistero». Si tratta del mistero dell'infan-

<sup>18</sup> Cf. P. CLAUDEL, *Œuvres en prose*, Gallimard, Paris 1965, 512-513.

<sup>19</sup> T. CAPOTE, *Un ricordo di Natale*, in ID., *I racconti*, Garzanti, Milano 2001, 224.

zia di Cristo, della vita del Verbo incarnato.<sup>20</sup> La musica l'ha guidato verso la frontiera, in Dio e con lui l'ha varcata, per entrare nel territorio di Cristo.

## 2. *Distinguendum est*: la distinzione tra esperienza estetica ed esperienza religiosa

Al fine di esemplificare le tendenze culturali odierne, alludiamo brevemente a due esempi, che chiariscono la differenza tra l'esperienza estetica e quella religiosa; e precisamente le distinzioni tra l'estasi musicale e la mistica, da una parte, e il sacramento e il bello, dall'altra. Il primo esempio, musicale, è utile per riflettere su casi come quello appena citato di García Morente, pensando anche alle ricerche odierne sul sentimento musicale come *ersatz* di un'emozione religiosa, *verbi gratia* nei concerti pop descritti come qualcosa di sacro, dove l'idolo dei giovani canta nel *tempio* della musica rock. Il secondo esempio rifletterà, invece, sulla differenza più ampia tra i sacramentalismi e i sacramenti, in riferimento a quanti qualificano come «sacramentale» la musica,<sup>21</sup> ma anche, più in generale, la bellezza, rischiando forse di dimenticare il dono di Dio.

### 2.1. *La differenza tra l'estasi musicale e la mistica*

Il primo esempio è relativo a una certa confusione generica tra emozione musicale e mistica. È il tipo di conseguenze derivabile da un testo come questo di Hans Küng, se fosse accolto acriticamente:

Molto fine e sottile è il confine tra la musica – che, pur in tutta la sua sensualità, è la più spirituale delle arti – e la religione. Enorme è la forza trasformatrice della musica, che è in grado di elevare e trasformare quasi ogni esperienza. [...] In certi momenti, è dato alla persona di aprirsi, di aprirsi tanto da sentire nel suono infinitamente bello il suono dell'infinito.<sup>22</sup>

Questo testo potrebbe essere interpretato come la descrizione di una continuità senza soluzione tra emozione estetica e esperienza religiosa, tra

<sup>20</sup> Cf. O. VALADO DOMÍNGUEZ, *La música como porta fidei en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942). Una interpretación teológica a partir de la relectura teológico-musical del «Hecho Extraordinario»*, Aracne, Ariccia 2015.

<sup>21</sup> Cf. A.L. BLACKWELL, *The Sacred in Music*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1999.

<sup>22</sup> H. KÜNG, *Musica e religione. Mozart - Wagner - Bruckner*, Queriniana, Brescia 2012, 17.

naturale e soprannaturale, la cui conclusione pratica sarebbe che l'uomo diventa come padrone della religione, se non di Dio. Basterebbe ascoltare una musica degna di questo nome per incontrare Dio a richiesta, come se trovarlo fosse soltanto la conseguenza meccanica di una tecnica umana; come se il Creatore fosse un cameriere disponibile quando si vuole.<sup>23</sup> In fin dei conti, qui stiamo parlando del primo comandamento e del divieto, quindi, di trasformare le manifestazioni artistiche in idoli:<sup>24</sup> infatti, «le culture, come le espressioni artistiche e le manifestazioni estetiche, sono segnate dal peccato e possono attirare, perfino catturare l'attenzione fino a farla ripiegare su se stessa suscitando nuove forme di idolatria».<sup>25</sup> Ciò che la letteratura sapienziale proclama del fuoco e della volta stellata (della bellezza del creato) si applicherebbe alle co-creazioni umane (alla bellezza dell'arte): se gli uomini, benché affascinati dalle armonie artistiche, non vogliono lasciarsi prendere dall'apparenza perché le cose viste sono belle, e dunque non considerarle come dèi, pensino quanto è superiore il loro sovrano, autore della bellezza (cf. Sap 13,2-7).

Fermandosi all'arte, si rischierebbe di dimenticare che il ponte serve ad arrivare alla meta e che la porta è soltanto un passaggio. Se confondo il cammino con il traguardo, m'inganno fermandomi sul ponte, davanti alla porta, credendo di esser già arrivato a destinazione, a Dio. Nel caso della musica, ad esempio, mi persuado che le emozioni che essa ha suscitato sono già un'esperienza mistica e non mi preoccupo più di accogliere il dono divino che permetterebbe di penetrare in un nuovo regno. Si rimane prigionieri, come una persona volontariamente rinchiusa in una porta girevole e che non raggiunge mai i tesori situati oltre il varco. Sant'Agostino riflette su questa confusione tra mezzo e fine che rischia persino l'uditore di musica sacra:

<sup>23</sup> Pierangelo Sequeri osserva opportunamente che non basta, in questo campo di riflessione, affermare la distinzione tra gli ordini naturale e soprannaturale, o «mettere in guardia dagli eccessi di un'estetica in contrasto con l'etica» (P. SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000, 421-422): non basta, ma va fatto, e va calibrato ciò che questi avvertimenti significano praticamente.

<sup>24</sup> Cf. C.S. LEWIS, *The Weight of Glory*, in ID., *The Weight of Glory and Other Essays*, HarperOne, New York 2001, 31: se confondiamo la bellezza delle cose con ciò che realmente cerchiamo, queste «turn into dumb idols».

<sup>25</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, Documento *La «via pulchritudinis», cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo* (27-28 marzo 2006), II, 1.

Lo spirito troppo debole assurga al sentimento della devozione attraverso il diletto delle orecchie. Ciò non toglie che quando mi capita di sentirmi mosso più dal canto che dalle parole cantate, confessi di commettere un peccato da espiare, e allora preferirei non udir cantare.<sup>26</sup>

Quando il santo costata che si sta fermando al diletto estetico del canto, e che non arriva dunque al contenuto religioso delle parole, gli sembra persino di peccare.

Possiamo pensare, ad esempio, agli stati d'animo potenzialmente creati quando si ascolta la bellissima *Apparition de l'Église éternelle* di Olivier Messiaen. Quest'opera per organo fu pochi anni fa oggetto di una ricerca originale: diverse persone, ignare della natura esatta del brano, ascoltavano l'*Apparition* e dovevano descrivere i sentimenti e le immagini suscitati dalla musica. I risultati erano sorprendentemente diversi: laddove alcuni pensavano all'innocenza, all'infanzia, a Dio, altri parlavano di inferno, di tortura, di paura o di sensualità.<sup>27</sup> Messiaen, di fatto, propone un lento *crescendo* e *descrescendo*, una progressiva salita verso un qualcosa che si intuisce, ma che alla fine deve essere lasciato, come l'apparizione soltanto fugace di una entità intoccabile e mai posseduta. La situazione dell'ascoltatore cambia se conosce il titolo del brano e vi riconosce accenti giovannei (la Gerusalemme nuova ed eterna che scende dal cielo in Ap 21); cambia ancora di più se sa che Messiaen si è ispirato all'inno *Cælestis urbs Jerusalem* della liturgia delle ore, specialmente alla visione dell'edificio ecclesiale di pietre viventi, cesellate da Dio con sofferenze.<sup>28</sup> L'*Apparition* può creare, dunque, tutta un'ampia gamma di sentimenti contrastanti. Per chi ne ignora la natura, saranno forse ricordi pacificanti, aspirazioni religiose o movimenti sensuali; ma anche chi sa che l'opera è pensata come preghiera e per la preghiera su un tema concreto, non potrà alzarsi al dialogo con Dio se non nello Spirito. Per passare dall'emozione estetica all'elevazione dell'anima verso Dio, sarà necessaria e imprescindibile l'effusione dello Spirito, il dono di Dio. «Nessuno può dire: "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello

<sup>26</sup> SAN'AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50.

<sup>27</sup> Ci si riferisce al film di P. FESTA, *Apparition of the Eternal Church* (2006); cf. S. SCHLOSSER, *Visions of Amen: The Early Life and Music of Olivier Messiaen*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2014, 189-192.

<sup>28</sup> Cf. *Hommage à Olivier Messiaen*, La Recherche Artistique, Paris 1978, 24. L'inno canta tra l'altro: «Mortalis illuc ducitur, amore Christi percitus, quisquis tormenta sustulit. Scalpri salubris icibus, [...] hanc saxa molem construunt».

Spirito Santo» (1Cor 12,3). Il tocco del bello sarà stato forse un aiuto, un primo gradino, ma per arrivare alla vera preghiera e, dunque, al dialogo, deve entrare in scena l'alterità divina.

Chi ha conosciuto l'emozione estetica rischia di fermarsi lì, di desiderare una musica che conduce «nell'estasi ritmica, nello stordimento ebbro, nell'eccitazione sensuale, nella dissoluzione dell'«io» nel Nirvana».<sup>29</sup> Ci si ferma al viaggio in quanto tale, non si vuole arrivare, e si cerca di moltiplicare i *trips* (propriamente «i viaggi»), per calarsi in una situazione di *happening* permanente, che ambisce a sostituire l'incontro col Dio vivente. Jean des Esseintes dell'*À rebours* di Joris-Karl Huysmans (1848-1907) arreda tutta la sua casa per procurarsi il più grande numero di piaceri sensuali ed estetici possibili, ma, malgrado il lusso e l'intelligenza profusi – ad esempio, col suo strumento di profumi –, se ne stanca rapidamente.<sup>30</sup> La conversione religiosa di Huysmans, posteriore a questo romanzo, evidenzia una certa logica, dall'estetica che il soggetto offre a se stesso fino al dono dell'incontro con Dio.

## 2.2. Non confondere il sacramento e il bello

È necessario anche non confondere gli effetti esperienziali del bello con gli effetti dell'ordine sacramentale, come se fossero ugualmente ponti verso Dio. I segni sacramentali ci trasportano al di là di ciò che sono in apparenza. Questa traslazione, divinamente efficace, non va confusa con l'emozione estetica, che permette di superare il reale, come quella ricordata sopra di Lord Chandos o Green. Si deve, ad esempio, cogliere la differenza tra accogliere la fede eucaristica (e avere, dunque, la capacità di passare dall'apparenza del pane alla *latens Deitas*), da un lato, e dall'altro, l'abilità, che può essere anche tecnica, di passare dalla visione del cane al sole di Hofmannsthal<sup>31</sup> all'emozione estetica. L'arte e il sacramento invitano al

<sup>29</sup> J. RATZINGER, «A te voglio cantare davanti agli Angeli», in ID., *Opera omnia. Teologia della liturgia*, t. XI, LEV, Città del Vaticano 2010, 642; cf. R. SAIZ-PARDO HURTADO, *Joseph Ratzinger: il luogo della musica liturgica*, in A. ADDAMIANO - F. LUISI (edd.), *Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra. In occasione del centenario di fondazione del PIMS (Roma, 26 maggio - 1 giugno 2011)*, LEV, Città del Vaticano 2013, 107-121.

<sup>30</sup> Cf. J.-K. HUYSMANS, *À rebours*, Crès, Paris 1922; anche F. LIVI, J.-K. *Huysmans. À rebours et l'esprit décadent*, Nizet, Paris 1991.

<sup>31</sup> Cf. HOFMANNSTHAL, *Una lettera*.

viaggio, ma la meta non è identica: con l'arte usciamo da noi per arrivare alla porta; col sacramento oltrepassiamo la porta e arriviamo a Dio.

In tal senso, non sembra esatto chiamare *sacramentale* ogni intuizione del sacro nel cosmo, perdendo così di vista la specificità dei sacramenti istituiti da Cristo. Non è la stessa cosa riconoscere che l'acqua del battesimo purifica veramente dai peccati, o vedere nell'acqua il simbolo di realtà spirituali, tra cui la purificazione.

Quando Gilbert K. Chesterton (1874-1936) dice che il romanziere George McDonald (1824-1905)<sup>32</sup> sapeva vedere il carattere sacro del cosmo, descrive un'intuizione antropologica e teologica fondata, ma dove la distinzione – per Chesterton e per noi – tra il settenario sacramentale e il significato simbolico della creazione conserva una fondamentale portata di verità<sup>33</sup>: il cosmo ha un carattere *sacro* perché rinvia al Creatore, ma non è la tangibile *sacralità* del sacramento e soprattutto dell'eucaristia, l'Emmanuele presente tra gli uomini. Anche se le cose di questo mondo hanno una valenza simbolica – come amava considerare John Henry Newman (1801-1890), ad esempio, con le parole da lui composte per la lapide in sua memoria nell'Oratorio di Birmingham: «Ex umbris et imaginibus in veritatem» (dall'ombra e dai simboli alla verità) – non si deve cadere in una confusione tra naturale e soprannaturale, che concederebbe alle realtà terrestri un carattere immediatamente sacrale. Detto in maniera rude: vedere il cane al sole ed essere alla presenza dell'eucaristia non sono due porte equivalenti per entrare in contatto con la trascendenza divina.

Il mondo e tutte le sue realtà sono state turbate dal peccato (dal peccato originale e dai nostri peccati): non costituiscono un ponte immediato verso Dio, non sono un velo trasparente che rivela Dio. Hanno bisogno di purificazione, di essere trasformate dalla grazia divina e dalla collaborazione umana. Mi sembra, perciò, opportuno precisare ulteriormente il pensiero di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) quando tende ad affermare:

<sup>32</sup> Ebbe un certo influsso su John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973), e soprattutto su Clive Staples Lewis (1898-1963).

<sup>33</sup> «In his particular type of literary work he [McDonald] indeed realise the apparent paradox of a St. Francis of Aberdeen, seeing the same sort of halo round every flower and bird. It is not the same thing as any poet's appreciation of the beauty of the flower or bird. [...] It is a certain special sense of significance, which the tradition that most values it calls sacramental»: G.K. CHESTERTON, *George McDonald and His Wife*, in G. McDONALD, *Phantastes: A Faerie Romance for Men and Women* (1857), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1981.

Tutto in questo mondo, cose, avvenimenti, rapporti umani, ha un carattere sacramentale. [...] Tutto, nel mondo, è idoneo a condurre a Dio. [...] Tutto, e più specialmente [...] il lavoro; [...] ogni opera umana, la più umile missione casalinga, come la più spirituale attività. [...] Dio «è, in qualche modo, in cima alla mia penna, al mio piccone, al mio pennello, al mio ago, al mio pensiero».<sup>34</sup>

Sarebbe stato più esatto affermare questo della vita di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden, meno della nostra esistenza di peccatori. Le realtà di quaggiù non sono mai sufficienti a portarci a Dio e sono radicalmente inferiori ai sacramenti come ponte verso Dio: il sacramento agisce *ex opere operato*, ci fa veramente traversare la porta, anche insensibilmente, mentre le realtà mondane possono suscitare un'emozione sensibile, ma essa non conduce intrinsecamente verso Dio come il sacramento.

### 2.3. Cristo, la porta

La porta, che non è soltanto il punto d'arrivo del viaggio, è «Cristo, nostra Pasqua» (1Cor 5,7), nostro passaggio, il cui sangue è la «via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne» (Eb 10,20). Egli ha potuto dire: «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvato» (Gv 10,9), perché chi passa attraverso di lui viene attratto verso la Trinità (cf. Gv 6,43; 12,32), comincia un viaggio dove si intrecciano la potenza divina e la libertà umana. Cristo ci incoraggia: «Sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui» (Ap 3,20). Egli prende l'iniziativa (bussa, a volte anche grazie all'arte), la nostra libertà risponde (apriamo) e Dio corrisponde (viene da noi per attirarci a lui). In tal senso, l'esperienza estetica diventa autenticamente religiosa se interviene il dono di Dio, lo Spirito che porta a Cristo e in lui al Padre:

La *via della bellezza*, a partire dall'esperienza semplicissima dell'incontro con la bellezza che suscita stupore, può aprire la strada della ricerca di Dio e disporre il cuore e la mente all'incontro col Cristo, Bellezza della Santità Incarnata offerta da Dio agli uomini per la loro Salvezza.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> H. DE LUBAC, *Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*, Jaca Book, Milano 1983, 34-35, citando Teilhard.

<sup>35</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *La «via pulchritudinis»*, II, 1.

La prima chiave che apre all'esperienza cristiana è, dunque, l'amore per lo stesso Cristo; e la seconda gli è «simile» (cf. Mt 22,39), cioè l'amore concreto per i fratelli, perché il «solo vero test finale dell'esperienza autentica è la generosità vissuta della carità, del dono di sé, inseparabilmente verso Dio trovato in Gesù Cristo e verso i nostri fratelli».<sup>36</sup>

L'esperienza dei santi, essenziale per la metodologia della teologia spirituale,<sup>37</sup> ci fornisce un esempio con il quale vogliamo chiudere queste considerazioni e che riprende sinteticamente ciò che abbiamo visto. Si tratta di un episodio della vita di santa Teresa di Gesù Bambino (1873-1897), che mostra l'eco possibile di una musica in un'anima santa: non un vago sentimentalismo, ma l'accoglienza del dono di una vita nuova che fa amare chi ci sta accanto.

Santa Teresina si sta occupando di un'anziana consorella dalla salute cagionevole e dal carattere complicato. È sera, fa buio e freddo perché è inverno. La santa scrive:

A un tratto udii in lontananza il suono armonioso di uno strumento musicale: allora mi immaginai un salone ben illuminato tutto splendente di ori, ragazze elegantemente vestite che si facevano a vicenda complimenti e convenevoli mondani; poi il mio sguardo cadde sulla povera malata che sostenevo; invece di una melodia udivo ogni tanto i suoi gemiti lamentosi, invece degli ori, vedevo i mattoni del nostro chiostro austero, rischiarato a mala pena da una debole luce. Non posso esprimere ciò che accadde nella mia anima, quello che so è che il Signore la illuminò con i raggi della verità che superano talmente lo splendore tenebroso delle feste della terra, che non potevo credere alla mia felicità. Ah, per godere mille anni di feste mondane, non avrei dato i dieci minuti impiegati a compiere il mio umile ufficio di carità. Se già nella sofferenza, nella lotta, si può godere per un istante di una felicità che supera tutte le felicità della terra, pensando che il buon Dio ci ha ritirate dal mondo, che sarà mai in cielo quando vedremo, in un'e-

<sup>36</sup> L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 328.

<sup>37</sup> Su questa tematica, di François-Marie Léthel, oltre agli articoli pubblicati su «Path», si veda: F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989; Id., *L'amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, LEV, Città del Vaticano 1999; Id., *La lumière du Christ dans le cœur de l'Église. Jean-Paul II et la théologie des saints*, Parole et Silence, Paris 2011; cf. anche i saggi di Francesco Asti e Jesús Manuel García in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, LAS, Roma 2012.



sultanza e riposo eterni, la grazia incomparabile che il Signore ci ha fatto scegliendoci perché abitassimo nella sua casa, vero vestibolo dei cieli.<sup>38</sup>

Teresina vive con intensità il momento estetico perché ha accolto prima la vita nuova dei sacramenti, della preghiera, dell'ascesi; la musica brevemente ascoltata nel silenzio del Carmelo non suscita in lei la malinconia di una vita secolare, e Teresina si volge verso la persona che ha accanto e, nello stesso movimento, verso Dio e la vita eterna. Si ritrova l'intuizione proposta da Jacques Maritain (1882-1973) a Jean Cocteau (1889-1963): «L'arte per Dio suppone Dio nell'anima»;<sup>39</sup> Maritain pensa all'artista sacro e alle sue disposizioni interiori, santa Teresina lo vive come destinataria dell'opera d'arte, e sa passare dall'esperienza estetica all'esperienza cristiana perché ha aperto con generosità la sua anima alla vita di Cristo.

### Abstract

*La bellezza, poiché lascia intuire l'esistenza di altri orizzonti, incoraggia chi l'ha intravista a mettersi in moto. Anche se l'arte può portare alla frontiera del sacro, non si passa quasi meccanicamente dall'esperienza estetica a quella religiosa: è soltanto in Dio e con lui che si può varcare la soglia. L'esperienza estetica diventa autenticamente religiosa se interviene il dono di Dio, lo Spirito che porta a Cristo e in lui al Padre. In questo senso, l'arte che porta a Dio suppone Dio nell'anima. Per rimanere attento alla concretezza di ciò che viene qui affermato, l'articolo propone alcuni esempi esperienziali.*

<sup>38</sup> THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes*, Cerf, Paris 1992, *Man. C.*, 29v.-30, 274-275.

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, in J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, t. III. 1924-1929, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg - Paris 1993<sup>2</sup>, 718.

P. PEDRO BARRAJÓN



# IL MISTERO DELLA GRAZIA MISERICORDIOSA

 QIP PRESS

# L'INDIFFERENZA IGNAZIANA E WU-WEI TAOISTA: L'INCONTRO TRA SPIRITUALITÀ OCCIDENTALE E ORIENTALE

JOSEPH H. WONG

PATH 16 (2017) 447-462

## 1. Introduzione

Il dialogo interreligioso o dialogo con le culture è assai diffuso in campo teologico. Riguardo al dialogo con l'Oriente, esiste un'abbondanza di scritti sul dialogo con l'induismo, il buddhismo e il confucianesimo. Ma il dialogo con il taoismo è ancora nella fase iniziale, tuttavia, a mio parere, potrebbe offrire una ricca sorgente di materiale per il dialogo. Vorrei presentare una riflessione sull'incontro tra spiritualità occidentale e orientale, in concreto, un dialogo tra l'indifferenza ignaziana e *wu-wei* della tradizione taoista.

Sono convinto che ci sia una certa risonanza tra questi due concetti chiave di due tradizioni diverse. Sia l'indifferenza che *wu-wei* indicano l'atteggiamento di distacco spirituale, ossia la libertà interiore. La differenza principale tra questi due concetti si trova probabilmente nella ricerca della volontà di Dio, da una parte, e la spontaneità o rispetto per il corso naturale del Tao, dall'altra. Ci si può domandare se esista la compatibilità o anche la complementarità, tra la volontà e la spontaneità. Quindi il mio discorso si svolge in tre parti: la presentazione dell'indifferenza ignaziana, la riflessione su *wu-wei* del *Tao-te-ching* e, in fine, un confronto tra questi due concetti.

## 2. L'indifferenza ignaziana

### 2.1. *L'indifferenza come libertà interiore*

L'indifferenza spirituale è uno dei concetti fondamentali degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola. Secondo i commentatori, lo scopo principale degli esercizi spirituali consiste nel discernere e compiere la volontà di Dio. All'inizio degli *Esercizi spirituali*, perciò, Ignazio ci rivela il segreto per conoscere la volontà di Dio: «Il sentire e gustare le cose internamente».<sup>1</sup> Non si tratta di una conoscenza intellettuale mediante la riflessione speculativa, bensì di una conoscenza esperienziale, che tocca il cuore profondamente ed è dono dello Spirito. Sant'Ignazio la chiama «conoscenza interna» e adopera tale espressione tre volte negli *Esercizi spirituali*, indicandola come oggetto da chiedere. Egli esorta l'esercitante a pregare per la «conoscenza interna» dei propri peccati perché li aborrisca e per la «conoscenza interna del Signore» perché più lo ami e lo segua; verso la fine degli *Esercizi spirituali*, l'esercitante è invitato a chiedere la «conoscenza interna di tanto bene ricevuto», perché possa in tutto amare e servire la sua divina maestà.<sup>2</sup>

Per poter «sentire e gustare le cose internamente» è necessario coltivare la santa indifferenza, che non significa un atteggiamento apatetico di non interesse, ma piuttosto la libertà interiore. L'indifferenza spirituale è indicata all'inizio del percorso degli esercizi; in realtà, però, essa accompagna tutto l'itinerario e cresce col tempo. Invece di usare la parola *indifferenza* come sostantivo, Ignazio sempre l'adopera nella forma di aggettivo: quattro volte negli *Esercizi spirituali* e otto volte nelle *Costituzioni*. Il testo classico si trova nel paragrafo 23 degli *Esercizi spirituali* dove si presenta il «principio e fondamento» degli *Esercizi*:

È perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e

<sup>1</sup> *Esercizi spirituali* 2f; in IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, a cura di P. SCHIAVONE, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995, 69. Questo libro viene citato come *Ricerca sulle fonti*; *Esercizi spirituali* abbreviati come Es.

<sup>2</sup> Es 63, 104, 233, in *Ricerca sulle fonti*, 149, 191, 309.

così in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati.<sup>3</sup>

Nel testo l'indifferenza è rivolta verso le creature. È un atteggiamento di distacco nei confronti di ciò che è buono; «in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito». Verso ciò che è proibito da Dio non può esserci indifferenza, deve esserci piuttosto rigetto deciso. Quindi sant'Ignazio esige dagli esercitanti l'indifferenza verso i beni, verso tutto ciò che è concesso alla nostra libertà.

Si può notare che l'indifferenza ignaziana è totale e radicale, implica gli aspetti essenziali della vita, come la salute e la malattia, la ricchezza e la povertà, l'onore e il disonore, la vita lunga e breve. L'indifferenza, come condizione indispensabile per discernere la volontà di Dio, può essere paragonata a una bilancia che deve essere equilibrata per poter misurare giustamente. Prendiamo l'esempio della salute e della malattia. Si pensi ai giovani missionari che nei secoli passati partivano dall'Europa per l'Africa, con il rischio di contrarre malattie come la malaria e molte altre. Se non avessero avuto la santa indifferenza verso la loro salute non avrebbero potuto discernere e seguire la loro chiamata missionaria da parte di Dio.

Solo una volta la parola *indifferente* si riferisce alle cose: «È necessario che ogni cosa di cui vogliamo fare elezione sia indifferente e buona in sé» (Es 170).<sup>4</sup> Negli altri due testi, come in quello sul «principio e fondamento», la parola *indifferente* qualifica la persona. Così alla fine della meditazione sui «tre binari di uomini» leggiamo:

Si deve notare che [...] quando non siamo indifferenti alla povertà o alla ricchezza, per estinguere tale affetto disordinato giova molto chiedere nei colloqui (sebbene sia contro la carne) che il Signore lo elegga nella povertà attuale.<sup>5</sup>

Quindi Ignazio paragona la mancanza dell'indifferenza spirituale all'«affetto disordinato» da cui l'esercitante deve liberarsi attraverso la preghiera. Gli *Esercizi spirituali* propongono l'indifferenza spirituale soprattutto come condizione necessaria per fare la scelta. Quando parla del terzo tempo dell'elezione, Ignazio indica il modo per fare la scelta buona:

<sup>3</sup> Es 23 d,e, in *Ricerca sulle fonti*, 103.

<sup>4</sup> Es 170, in *Ricerca sulle fonti*, 245-247.

<sup>5</sup> Es 157, in *Ricerca sulle fonti*, 231.

È necessario avere come obiettivo il fine per cui sono creato [...] e con questo trovarmi indifferente, senza alcuna affezione disordinata, in modo da non essere inclinato o affezionato più a prendere la cosa proposta che a lasciarla, né più a lasciarla che a prenderla.<sup>6</sup>

Anche qui Ignazio descrive l'indifferenza come libertà dall'«affezione disordinata»; tale libertà è necessaria per fare una buona scelta su qualcosa da prendere o lasciare. Quindi l'indifferenza significa l'atteggiamento di distacco, ossia la libertà interiore indispensabile per discernere e scegliere la volontà di Dio. Questo è l'aspetto negativo o preparatorio dell'indifferenza. Come si vede nella sezione seguente l'indifferenza ha anche un aspetto positivo.

## 2.2. *Dinamica del magis ignaziano*

Il testo sul «principio e fondamento», dopo aver presentato la necessità dell'indifferenza verso tutte le cose create, conclude con queste parole: «Solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati» (Es 23e).<sup>7</sup> Questa frase finale mette in evidenza il primato del fine della nostra esistenza, a confronto con le nostre scelte. La frase chiarisce anche il significato della santa indifferenza. È l'atteggiamento profondo di distacco da ciò che è «bene» per poter fare ciò che è «meglio» (il *più*), per raggiungere il fine per cui siamo creati. Lungi dal sopprimere i desideri, quindi, l'indifferenza ci libera e ci rende capaci di «sentire e gustare internamente» i desideri profondi e autentici, ispirati da Dio.

Nel «preambolo per fare l'elezione», sant'Ignazio ribadisce l'importanza primaria del fine nel fare la scelta:

In ogni buona elezione, in quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione dev'essere semplice, mirando unicamente al fine per cui siamo creati, cioè per lode di Dio nostro Signore e salvezza dell'anima mia. [...] non ordinando né tirando il fine al mezzo, ma il mezzo al fine.<sup>8</sup>

Ignazio adopera l'immagine dell'occhio semplice che mira unicamente al fine, ordinando il mezzo al fine. Si può dire che ciò che rende l'occhio

<sup>6</sup> Es 179a, b, in *Ricerca sulle fonti*, 257.

<sup>7</sup> Es 23e, in *Ricerca sulle fonti*, 103-105.

<sup>8</sup> Es 169a,b, in *Ricerca sulle fonti*, 243.

semplice è l'indifferenza, perché in un paragrafo seguente, Ignazio si riferisce a coloro che «fanno del fine il mezzo e del mezzo il fine», a motivo delle loro «affezioni disordinate», che, come abbiamo visto, sono equivalenti alla mancanza dell'indifferenza.<sup>9</sup>

È soprattutto in riferimento al fine della nostra esistenza che appare la dinamica del più o *magis* ignaziano. Questo *più* (ripetuto circa cento volte negli *Esercizi*) è di un inarrestabile dinamismo, che equivale all'insaziabile *sempre di più*, di chi vuole raggiungere un fine. Da questo *più* fiorirà il *magis* del regno,<sup>10</sup> e dei binari.<sup>11</sup> Questo *più* trova un'espressione cristologica nel terzo modo dell'umiltà:

La terza è umiltà perfettissima, quando cioè, includendo la prima e la seconda, essendo uguale lode e gloria della divina maestà, per imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore voglio e scelgo più povertà con Cristo povero che ricchezza, più obbrobri con Cristo pieno di essi che onori, e desidero più di essere stimato stolto e pazzo per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che savio e prudente in questo mondo.<sup>12</sup>

Con la dinamica del *magis*, l'indifferenza va oltre se stessa, per scegliere più la povertà con Cristo povero che ricchezza, più obbrobri con Cristo pieno di essi che onori. Nell'optare la povertà più che la ricchezza, gli obbrobri più che gli onori, l'indifferenza è mantenuta solo dal criterio «essendo uguale lode e gloria della divina maestà».

La seconda settimana degli esercizi è tutta dedicata alla contemplazione della vita di Gesù, cominciando dal mistero dell'incarnazione fino alla sua entrata in Gerusalemme. La riflessione dei tre modi dell'umiltà è frutto di questa lunga settimana d'intimità con Gesù. In questa settimana il *magis* ignaziano, assumendo una dimensione cristologica, diventa il desiderio di «imitare e assomigliare *più* attualmente a Cristo nostro Signore». Come conseguenza, l'esercitante passa dall'essere indifferente verso la povertà e ricchezza, onore e disonore, allo scegliere più la povertà che la ricchezza, più obbrobri che onori, per essere unito al Cristo, povero e umiliato.

<sup>9</sup> Es 169d, in *Ricerca sulle fonti*, 243.

<sup>10</sup> Es 97d, in *Ricerca sulle fonti*, 185.

<sup>11</sup> Es 151, 152, 155, in *Ricerca sulle fonti*, 227, 229.

<sup>12</sup> Es 167, in *Ricerca sulle fonti*, 239-241.

### 3. *Wu-wei* taoista: non-azione o non-agire

#### 3.1. *Il Tao e wu-wei*

Il carattere cinese per Tao consiste in due parti: una parte significa «la testa», l'altra, «camminare». Perciò Tao significa *ciò* su cui qualcuno cammina, ossia il sentiero, la via. Per estensione Tao significa la norma, il metodo o il principio. Tutti questi significati si possono riassumere nella parola «via». Mentre nel confucianesimo la parola Tao intende la via del cielo e le vie degli uomini, in Lao Tzu (604-561 a.C.) e Chuang Tzu (370-287 a.C.), Tao è dotato di un significato metafisico. Tao è la realtà ultima o il primo principio che sostiene le forme, le sostanze, gli esseri e i cambiamenti nel mondo.<sup>13</sup> È un presupposto generale: perché il mondo possa esistere ci deve essere il primo principio universale che si chiama Tao. Così racconta il capitolo 25 del *Tao-te-ching*, che presenta una breve cosmologia di Lao Tzu:

Prima della nascita del cosmo esiste un qualcosa d'indistinto e confuso. Solitario! Rudimentale! Esiste da solo ed è immutabile. Permea tutto, senza limite. Possiamo considerarlo la madre del mondo. Non conosco il suo nome. Se vogliamo assegnargli un appellativo, lo chiamiamo Tao.<sup>14</sup>

Il *Tao-te-ching* ha un carattere profondamente apofatico. Il primo capitolo, che offre un riassunto del libro, afferma che il Tao è ineffabile e senza nome. Se si vuole tentare una descrizione del Tao, si può dire che il Tao è *wu* (non-essere) e *yu* (essere) a un tempo:

Il Tao che può essere definito non è il Tao costante. Il nome che può essere nominato non è il nome costante. Il termine *wu* (non-essere) indica l'inizio del cielo e della terra; il termine *yu* (essere) indica la madre delle diecimila cose.<sup>15</sup>

Come origine o principio del cielo e della terra, *wu* non significa il nulla nel senso assoluto. Il Tao è nulla in quanto non è un oggetto o una cosa accanto alle diecimila cose nel mondo. È invece la radice e il fondamento nascosto di tutte le cose del mondo. Quindi, anziché un vuoto nega-

<sup>13</sup> Cf. LIU XIAOGAN, *Taoism*, in A. SHARMA (ed.), *Our Religions*, Harper, San Francisco 1993, 229-289.

<sup>14</sup> *Tao-te-ching*, 25. Mia è la traduzione dei testi di *Tao-te-ching*, basandomi su alcune traduzioni.

<sup>15</sup> *Tao-te-ching*, 1.



tivo, il *wu* significa la pienezza, riempita di potenzialità creatrice. Ma è una pienezza indeterminata, senza forma e senza nome.

Il Tao è anche *yu* in quanto si manifesta attraverso le attività creative e diventa la madre di tutte le cose nel mondo. *Wu* e *yu* sono due aspetti complementari dell'unico Tao: mentre *yu* esprime la manifestazione e le attività del Tao, *wu* appartiene alla sua essenza nascosta, e quindi alla dimensione più intima del Tao. Così leggiamo nel capitolo 40 del *Tao-te-ching*: «Le diecimila cose del mondo nascono dall'essere (*yu*), e l'essere nasce dal non-essere (*wu*)». <sup>16</sup>

Come *wu*, non-essere, designa l'essenza del Tao, così *wu-wei*, non-agire, è la sua caratteristica principale: «Il Tao è costantemente non-attivo (*wu-wei*), eppure non c'è niente che non si faccia». <sup>17</sup> Non-agire significa che il Tao non interviene attivamente, ma lascia che le cose seguano il loro corso naturale. La spontaneità (*tzu-jan*) è il marchio di garanzia del Tao e offre una descrizione concreta del non-agire. Leggiamo nell'ultimo paragrafo del capitolo 25 del *Tao-te-ching*:

Quindi: il Tao è grande; il cielo è grande; la terra è grande; l'uomo è grande. Quattro cose grandi ci sono al mondo, e l'uomo è una di queste. L'uomo si regola sulla terra, la terra si regola sul cielo, il cielo si regola sul Tao, e il Tao si regola su se stesso. <sup>18</sup>

Letteralmente il testo dice: «Il Tao si regola sulla spontaneità (*tzu-jan*)». Ciò non significa che *tzu-jan* sia qualcosa al di sopra del Tao, che il Tao deve seguire, ma significa piuttosto che Tao segue se stesso, ossia il corso naturale che è dentro di sé.

Nel capitolo 51 del *Tao-te-ching* si trova un testo importante che descrive l'atteggiamento fondamentale del Tao:

Poiché il Tao produce, la Virtù (*Te*) nutre; [...] il Tao produce ma non si appropria; agisce, ma non ne trae alcuna sicurezza; fa crescere, ma non s'impadronisce. Questa è la virtù segreta. <sup>19</sup>

La «virtù segreta» del Tao, perciò, esprime l'atteggiamento di *wu-wei* che si può sintetizzare come: «Agire senza possedere». Quindi, *wu-wei*

<sup>16</sup> *Tao-te-ching*, 40.

<sup>17</sup> *Tao-te-ching*, 37.

<sup>18</sup> *Tao-te-ching*, 25; la prima parte di questo capitolo è citata sopra..

<sup>19</sup> *Tao-te-ching*, 51; *Te* è Tao in quanto partecipato dalle cose e abita in esse; vedi sotto.

o non-agire significa che il Tao produce e fa crescere ma non possiede o s'impadronisce.

### 3.2. *Il saggio e wu-wei*

È importante notare che la stessa descrizione della virtù del Tao viene applicata, in due testi, a un saggio:

Quindi, il saggio rimane nell'atto di non agire (*wu-wei*), pratica l'insegnamento di non parlare [...] produce ma non si appropria; agisce ma non ne trae alcuna sicurezza; compie un'opera e non vi permane. Solo se non permane, per questo non è respinto.<sup>20</sup>

Qui la descrizione della «virtù segreta» del Tao è applicata a un saggio in riferimento all'atteggiamento di *wu-wei*. Ciò significa che *wu-wei* in quanto caratteristica di un saggio è l'imitazione della virtù del Tao, che consiste nell'agire senza possedere. Perciò *wu-wei* non ha un senso puramente negativo di non far niente, ma significa piuttosto l'agire e il compiere senza il desiderio di possedere o d'impadronirsi. *Wu-wei* significa l'atteggiamento di distacco e di libertà interiore.

Non-agire esige che il saggio deve osservare e arrendersi al movimento del Tao, manifestato nel corso naturale inerente nelle cose, senza fare interferenze non necessarie o improprie. *Wu-wei*, quindi, presuppone nel saggio la qualità di *wu-ssu* (senza preferenze personali):

Perciò il saggio pospone la sua persona e la sua persona è posta avanti, pone se stesso al di fuori ed egli stesso è protetto. Non è forse perché egli è senza preferenze personali (*wu-ssu*) che le sue preferenze si compiono?<sup>21</sup>

Ugualmente, si richiede al saggio la qualità di *wu-yü* (senza desideri).<sup>22</sup> Se qualcuno è preoccupato per gli interessi personali o spinto dai desideri, a tale persona mancherà la tranquillità interiore necessaria per osservare il movimento del Tao, e sarà portata ad agire egoisticamente per conseguire il proprio scopo personale. Mentre *wu-ssu* significa la libertà dagli interessi personali, *wu-yü*, però, non intende la repressione dei desideri, ma piuttosto

<sup>20</sup> *Tao-te-ching*, 2; cf. *ibid.*, 10.

<sup>21</sup> *Tao-te-ching*, 7.

<sup>22</sup> *Tao-te-ching*, 57.

significa il temperare i propri desideri con la semplicità naturale, paragonata al «legno grezzo».<sup>23</sup>

L'insegnamento sul *wu-wei* di Lao Tzu si rivolge anzitutto contro il *yu-wei* dei sovrani. In riferimento al governo di uno stato, *yu-wei* significa abusare del popolo con interferenze e regolamenti eccessivi. Lao Tzu, invece, loda il sovrano saggio che conduce un governo di *wu-wei*, con le caratteristiche di tranquillità, non-interferenze e senza desideri:

Perciò un saggio ha detto: «Se io pratico il non-agire, il popolo si trasforma da solo. Se io amo la tranquillità, il popolo si rettifica da solo. Se io mi astengo dall'attività, il popolo si arricchisce da solo. Se io sono senza desideri, il popolo tornerà da solo alla semplicità».<sup>24</sup>

Come abbiamo visto, «l'uomo si regola sulla terra, la terra si regola sul cielo, il cielo si regola sul Tao, il Tao si regola su se stesso». L'uomo deve seguire il Tao come l'ultima regola, che si manifesta attraverso il cielo e la terra. Perciò l'uomo deve osservare attentamente il corso naturale del cielo e della terra per poter seguire la regola del Tao. Lao Tzu paragona la mente dell'uomo a uno specchio sul quale, se è pulito, si vede il riflesso del Tao. Perciò bisogna mantenere lo specchio pulito, senza macchia: «Ripulendo il tuo specchio oscuro, puoi renderlo senza macchia?».<sup>25</sup> Si pulisce lo specchio mediante l'atteggiamento di *wu-wei* e *wu-yü* (senza desideri).

Similmente Lao Tzu si riferisce all'immagine dell'acqua torbida: «Che cosa può far cessare la torbidezza? Con la tranquillità l'acqua torbida diventa a poco a poco chiara».<sup>26</sup> La «tranquillità» è l'espressione concreta di *wu-wei* ed è condizione necessaria per la «chiarezza» della mente per poter vedere e seguire il corso naturale del Tao. In un altro capitolo Lao Tzu presenta una visione contemplativa del mondo:

Raggiungendo un vuoto estremo e conservando una rigorosa tranquillità, mentre i diecimila esseri tutti insieme si dibattono attivamente, io contemplo il loro ritorno. Infatti gli esseri fioriscono e poi ognuno torna alla propria radice. Tornare alla propria radice si chiama tranquillità; ciò vuol

<sup>23</sup> *Tao-te-ching*, 37.

<sup>24</sup> *Tao-te-ching*, 57.

<sup>25</sup> *Tao-te-ching*, 10.

<sup>26</sup> *Tao-te-ching*, 15.

dire compiere il destino. Compiere il destino è una legge costante. Colui che conosce questa legge costante si chiama illuminato.<sup>27</sup>

Lao Tzu esorta i lettori a coltivare l'«estremo vuoto» e la «rigorosa tranquillità» della mente, per «contemplare» il ritorno di tutte le cose alla propria radice. Questo ritorno significa compiere il destino ed è una legge costante. Chi la conosce è illuminato. Il vuoto e la tranquillità sono gli aspetti essenziali di *wu-wei*.

#### 4. Confronto tra l'indifferenza e *wu-wei*

Dopo la presentazione dei due concetti chiave di tradizioni così diverse, proseguo a esaminare la somiglianza e la differenza tra questi due concetti, nonché la loro complementarità. Si può dire, grosso modo, che la loro somiglianza si trova nel fatto che sia l'indifferenza che *wu-wei* indicano l'atteggiamento di distacco spirituale, ossia la libertà interiore. La loro differenza, invece, si riferisce agli obiettivi distinti dell'indifferenza e di *wu-wei*. Mentre lo scopo dell'indifferenza è di discernere e compiere la volontà di Dio, quello di *wu-wei* è di osservare e seguire il corso naturale del Tao manifestato nel mondo. Ci potremmo chiedere: qual è il rapporto tra la volontà di Dio e il corso naturale del Tao? È possibile attribuire la «volontà» al Tao? Esiste un rapporto complementare tra volontà e spontaneità o *wu-wei*? Si noti poi la differenza tra la ricerca della volontà particolare di Dio mediante gli esercizi spirituali e la visione universale cosmica che Lao Tzu propone. Infine, mentre l'indifferenza ha una funzione preparatoria come condizione per fare la buona scelta, è possibile parlare dello scopo di *wu-wei*? Non è forse vero che *wu-wei* in se stesso è la meta da raggiungere?

##### 4.1. Somiglianza tra l'indifferenza e *wu-wei*

Prima di tutto appare una somiglianza assai profonda tra l'indifferenza e *wu-wei*. Entrambi i concetti indicano un atteggiamento di distacco spirituale ossia la libertà interiore. Come abbiamo visto, gli *Esercizi spirituali* propongono un'indifferenza che comprende gli aspetti essenziali della vita: la salute o la malattia, la ricchezza o la povertà, l'onore o disonore, la vita

<sup>27</sup> *Tao-te-ching*, 16.

lunga o breve. L'importanza assoluta del *fine* della nostra esistenza relativizza in tal modo tutte le cose create, che la preferenza di qualche bene creato diventi un «affetto disordinato», da cui l'esercitante deve liberarsi. L'indifferenza ci conduce proprio alla libertà interiore.

Come la «virtù segreta» del Tao, *wu-wei* non significa fare niente; ma piuttosto significa agire senza il desiderio di possedere. Lao Tzu applica la stessa caratteristica del Tao a un saggio, il quale «produce ma non si appropria; agisce ma non ne trae alcuna sicurezza; compie un'opera ma non vi permane».<sup>28</sup> Inoltre, *wu-wei* di un saggio comporta l'atteggiamento di *wu-ssu*, ossia senza preferenze personali, e *wu-yü*, cioè temperare i propri desideri con la semplicità, paragonata al «legno grezzo». Lao Tzu presenta la «tranquillità», o la «spontaneità», come espressione concreta di *wu-wei*, che ci rende capaci di contemplare il corso naturale del Tao manifestato nel mondo. Perciò, tutti questi aspetti indicano *wu-wei* come distacco spirituale o libertà interiore che rassomiglia all'indifferenza ignaziana.

#### 4.2. Differenza e complementarità tra l'indifferenza e *wu-wei*

Lo scopo precipuo degli esercizi spirituali è di discernere e scegliere la volontà di Dio. L'indifferenza serve come condizione necessaria per fare una buona scelta. Il significato essenziale di *wu-wei*, invece, è la spontaneità. Il saggio deve osservare e seguire il corso naturale del Tao. Nel confronto dei concetti della volontà di Dio e della spontaneità del Tao, a mio parere, si trovano la differenza principale tra l'indifferenza e *wu-wei*, e la loro complementarità.

##### 4.2.1. Il Tao e la volontà

Mentre la volontà di Dio è l'obiettivo primario che gli esercitanti cercano, ci si domanda se sia possibile attribuire al Tao la volontà. Secondo la maggior parte dei commentatori il Tao non è un essere personale, in possesso della coscienza o della volontà. Quindi, quando il *Tao-te-ching* dice che «l'uomo si regola sulla terra, la terra sul cielo, il cielo sul Tao, e Tao si regola su se stesso», non bisogna dedurre che il Tao sia dotato della volontà a cui gli uomini e tutte le cose devono obbedire. Anziché obbedire

<sup>28</sup> *Tao-te-ching*, 2.

alla volontà del Tao, l'uomo deve percepire e seguire il corso naturale del Tao rivelato nei movimenti del cielo e della terra.

Sulla questione del carattere personale del Tao, tuttavia, è necessario proporre un'ulteriore riflessione. Fin dall'antichità esistevano, fra tanti altri, due commentari principali del *Tao-te-ching*: il *Commentario* attribuito alla figura leggendaria di Ho-shang Kung del secondo secolo a.C., e quello di Wang Pi (226-249 d.C.).<sup>29</sup> Il *Commentario* di Wang Pi, con un approccio fortemente filosofico, mette in evidenza l'idea del Tao come *wu* (non-essere), senza attribuire il carattere personale ad esso. Il *Commentario* di Ho-shang Kung, invece, adotta un approccio piuttosto mistico, religioso. Mentre conserva i tratti essenziali del Tao, quale *wu*, spontaneità (*tzu-jan*), tranquillità, ecc., attribuisce al Tao anche i tratti personali. Il testo più importante a questo riguardo si trova nel suo commento su un versetto del capitolo 33 del *Tao-te-ching*: «Colui che agisce con forza ha risolutezza». Il commento di Ho-shang Kung dice: «Colui che compie il bene con forza ha l'intenzione verso il Tao, ugualmente il Tao ha l'intenzione verso tale persona».<sup>30</sup> Quindi Ho-shang Kung attribuisce al Tao un tratto personale, ossia l'intenzione che sappia rispondere a quella dell'uomo.

Il *Commentario* di Ho-shang Kung ha profondamente ispirato e influenzato il successivo taoismo religioso ed è diventato il suo testo principale. Per il taoismo religioso, sorto nel secondo secolo d.C., il Tao non solo possiede le caratteristiche personali, esso è anche venerato come la divinità suprema che è capace di rispondere al culto e alla preghiera dei credenti. Al di fuori del taoismo religioso, però, diversi aspetti del *Commentario* di Ho-shang Kung, inclusa la sua interpretazione personalista del Tao, sono accettati anche da alcuni filosofi taoisti. A mio giudizio, sarebbe difficile pensare che il Tao, in quanto sorgente degli esseri intelligenti, sia egli stesso privo dei tratti personali, come la coscienza e la volontà. Basandosi sull'interpretazione di Ho-shang Kung, il saggio che osserva e segue il corso naturale del Tao è colui che obbedisce alla sua volontà, nonostante che essa si manifesti nella spontaneità o *wu-wei*. Per Lao Tzu, inoltre, non esiste incompatibilità tra la volontà e la spontaneità, nel momento che il *Tao-te-ching* esige che il saggio, persona umana dotata di volontà, pratici

<sup>29</sup> Cf. A.K.L. CHAN, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, State University of New York Press, Albany 1991.

<sup>30</sup> E. ERKES (ed.), *Ho-shang Kung's Commentary on Lao-tse*, Artibus Asiae, Ascona 1958, 67.

*wu-wei*, a imitazione del Tao. Questa interpretazione personalista del Tao rende più vicino l'obiettivo di *wu-wei* a quello dell'indifferenza ignaziana.

In sintonia con l'approccio apofatico del *Tao-te-ching*, che presenta il Tao come ineffabile e senza nome, che trascende l'essere (*yu*) e non-essere (*wu*), ci si chiede se non sia forse più appropriato dire che il Tao trascende le categorie *personali* e *impersonali*, e quindi se non sia una realtà *trans-personale*. Con questo termine intendo dire che il Tao, essendo libero dai limiti della persona umana, è dotato di una coscienza infinita, dell'intelligenza suprema e della volontà coerente e costante che rispetta il corso naturale del mondo da esso tracciato.<sup>31</sup>

#### 4.2.2. Rapporto complementare tra volontà e spontaneità

Se si accetta il carattere personale del Tao come dotato di volontà, bisogna notare che tale volontà si manifesta in modo diverso dalla manifestazione della volontà di Dio nel cristianesimo. Secondo la tradizione cristiana, la volontà di Dio si manifesta soprattutto attraverso la storia della salvezza, nell'Antico e Nuovo Testamento. Il disegno del Tao, invece, si manifesta nel corso naturale del mondo tracciato da Tao stesso. L'espressione più adatta di tale disegno è la spontaneità.

Anziché l'incompatibilità tra la volontà e la spontaneità o *wu-wei*, si nota un rapporto di complementarità tra di loro. Da un versante, in assenza della volontà, la spontaneità sarebbe qualcosa di fortuito o meccanico, invece di essere espressione d'intelligenza e di saggezza. Dall'altro versante, la volontà, separata dalla spontaneità, corre il rischio di essere arbitraria o dispotica. Ma congiunta alla spontaneità, si manifesta come volontà coerente che rispetta il corso naturale del mondo da essa designato.

Lao Tzu adopera due termini fondamentali, Tao e *Te*, nel *Tao-te-ching*. Mentre Tao indica l'essenza di quella realtà misteriosa del suo discorso, *Te*, «virtù» o «potenza», intende la funzione e la manifestazione del Tao. *Te* è Tao in quanto è partecipato da ed è presente in tutte le cose del mondo. Quindi il titolo *Tao-te-ching* significa *Libro del Tao e della sua virtù*.

L'atteggiamento di spontaneità o non-azione del Tao nel confronto del mondo non è un atteggiamento disinteressato, non-coinvolto. Infatti,

<sup>31</sup> Cf. J.H. WONG, *Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective*, in «Path» 2 (2/2003) 355.

nel *Tao-te-ching* la spontaneità del Tao nel suo rapporto con il mondo si esprime attraverso le premure materne, come si legge nel famoso capitolo 51 dove Lao Tzu descrive le attività di Tao e *Te* (virtù): «... perché il Tao produce, la virtù (*Te*) nutre; essa fa crescere, alleva, fa prosperare e guida, alimenta e protegge...».<sup>32</sup> Tao e *Te* sono due aspetti della stessa realtà: l'essenza e la funzione dell'unico Tao. Il *Tao-te-ching* descrive la virtù del Tao attraverso le qualità materne, come nutrire, alimentare e proteggere.

L'accento sugli attributi femminili del *Tao-te-ching*, a mio parere, può offrire un contributo agli *Esercizi spirituali*, che hanno la tendenza di privilegiare delle categorie maschili, virili. Negli *Esercizi* si adopera, ad esempio, il linguaggio del re e del suo regno, della maestà divina e della sua potestà, dipingendo Dio come un imperatore maestoso. Si paragona il servizio di Dio alla battaglia e alle imprese coraggiose di un nobile cavaliere. Mentre tale linguaggio, condizionato dalla situazione storica dell'autore, è legittimo e utile ancora oggi, esso, mi sembra, possa essere attenuato ed equilibrato da alcune immagini o descrizioni femminili e materne del *Tao-te-ching*. La Bibbia, inoltre, si riferisce sia alla paternità che alla maternità di Dio (cf. Is 66,13; Lc 13,34).

#### 4.2.3. Volontà particolare e visione universale cosmica

Rimane ancora una differenza importante tra l'obiettivo dell'indifferenza e quello di *wu-wei*. Lo scopo degli esercizi spirituali è di discernere la volontà particolare di Dio per un individuo, riguardo la sua vocazione o una situazione particolare della sua vita. Mediante l'indifferenza l'esercitante cerca di conoscere e scegliere la volontà concreta di Dio nel suo confronto.

Invece di una dimensione individuale, Lao Tzu s'interessa della visione cosmica universale. Attraverso *wu-wei*, il saggio, aggiungendo il vuoto della mente e conservando la tranquillità interiore, contempla il ritorno di tutte le cose alla propria radice. Il tornare alla radice è il corso naturale tracciato dal Tao per il mondo. Facendo l'uomo parte del cosmo, il saggio segue, o meglio, si immerge in questa corrente cosmica e fluisce insieme con tutte le cose verso il Tao, la «radice del cielo e della terra»<sup>33</sup> e la sorgente di tutte le cose.

<sup>32</sup> *Tao-te-ching*, 51.

<sup>33</sup> *Tao-te-ching*, 6.



La ricerca della volontà particolare di Dio, però, e la visione del corso naturale dell'universo sono distinte ma non opposte. Esse sono piuttosto due momenti complementari del discernimento. Come abbiamo visto, il testo degli *Esercizi spirituali* sul «principio e fondamento» afferma: «È perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create (...); solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati». <sup>34</sup> Ugualmente, nel «preambolo per fare l'elezione», Ignazio mette in evidenza l'importanza primaria del fine nel fare la scelta:

In ogni buona elezione (...) l'occhio della nostra intenzione dev'essere semplice, mirando unicamente al fine per cui siamo creati, cioè lode di Dio nostro Signore e salvezza dell'anima mia. <sup>35</sup>

Per Lao Tzu, il fine dell'esistenza degli uomini e di tutte le cose è il ritorno al Tao, la radice e la meta di tutte le cose del mondo. Il *wu-wei* di un saggio consiste nell'osservare e rispettare il corso naturale del mondo nel suo ritorno alla sorgente.

Lao Tzu si ferma alla visione universale cosmica, indicando la partecipazione al movimento di ritorno al Tao come scopo da raggiungere. In realtà, però, ogni persona partecipa al movimento di ritorno al Tao in un modo particolare, con una missione personale. Lao Tzu parla poco su tale argomento. Bisogna aspettare Confucio, il quale dichiara: «All'età di 50 anni comincio a comprendere il disegno del cielo nel mio riguardo». <sup>36</sup>

Gli *Esercizi spirituali* hanno proprio come obiettivo il discernimento della volontà particolare di Dio. Perciò scendono dal fine ultimo dell'uomo alla volontà concreta di Dio per un individuo. L'indifferenza serve come lo stato preparatorio che favorisce la dinamica del *magis* nel discernere e scegliere la volontà particolare di Dio.

Nel confronto dei due concetti fondamentali delle due tradizioni appare la distinzione dei loro obiettivi differenti. Nel *Tao-te-ching* Lao Tzu propone l'ideale di *wu-wei*, o spontaneità, come rispetto al corso naturale del mondo che favorisce in modo particolare l'ecologia. Negli *Esercizi spirituali*, invece, sant'Ignazio insegna l'atteggiamento dell'indifferenza nel discernere e scegliere la volontà concreta di Dio per un individuo. Gli *Esercizi*

<sup>34</sup> Es 23e, in *Ricerca sulle fonti*, 103-105.

<sup>35</sup> Es 169a,b, in *Ricerca sulle fonti*, 243.

<sup>36</sup> *Confucio, I dialoghi*, 2.

*spirituali* hanno portato ricchi frutti nella vita spirituale dei numerosissimi esercitanti. L'indifferenza ignaziana e il *wu-wei* taoista sono due concetti distinti, ma complementari tra di loro.

## 5. Conclusione

Lo scopo del dialogo tra due diverse tradizioni consiste nell'indicare la loro vicinanza e nel riflettere sul possibile arricchimento reciproco. Ho cercato di presentare la risonanza tra l'indifferenza ignaziana e *wu-wei* taoista: entrambi i concetti mostrano un atteggiamento di distacco, ossia la libertà interiore. L'arricchimento reciproco poi di questo confronto si trova in modo particolare nella complementarietà tra la volontà e la spontaneità. Da una parte, il primato della volontà di Dio negli *Esercizi spirituali* può offrire un'ispirazione che serve a confermare l'interpretazione personalista del Tao, come si trova nel *Commentario* di Ho-shang Kung. Dall'altra, l'accento sulla spontaneità e sulle immagini femminili e materne del *Tao-te-ching*, a mio parere, può offrire un contributo agli *Esercizi spirituali*, che privilegiano le categorie maschili nel loro linguaggio. In tal modo, la paternità maestosa di Dio può essere attenuata e completata dai suoi tratti femminili, materni.

Esiste anche la complementarietà tra la ricerca della volontà particolare di Dio degli *Esercizi spirituali* e la visione universale cosmica di Lao Tzu. Mentre la volontà particolare di Dio mette in evidenza la singolarità di ogni persona, la corrente cosmica del ritorno di tutte le cose alla radice può servire come lo sfondo favorevole per discernere la volontà particolare di Dio per ciascuno. In fine, *wu-wei* come rispetto per il corso naturale del mondo è indispensabile per coltivare la spiritualità ecologica, fortemente necessaria per il mondo di oggi.

## VITA ACADEMIÆ 2016-2017

RICCARDO FERRI  
*Prelato Segretario*

PATH 16 (2017) 463-469

L'evento editoriale che ha caratterizzato l'anno accademico appena trascorso è stato certamente la pubblicazione del dodicesimo volume della nostra collana «Itineraria»: *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, a opera del prof. Luigi Michele de Palma. Infatti, se tutti i volumi di «Itineraria» sono patrocinati e soggetti al controllo scientifico del Consiglio Accademico e si propongono di indagare e approfondire tematiche teologiche di particolare rilevanza, questo ultimo tocca la realtà dell'Accademia in modo molto più ravvicinato e peculiare, dato che ne vuole ripercorrere le vicende storiche fino alla riforma delle Pontificie Accademie voluta da papa san Giovanni Paolo II nel 1999. In realtà, è proprio a partire da quel momento che il rinnovato Consiglio Accademico ha sentito l'esigenza di non perdere la memoria del proprio passato, ma nel perseguire tale scopo si è trovato nell'impossibilità di attingere alle proprie fonti a causa della scomparsa del secolare archivio dell'istituzione. Per questo motivo l'allora Prelato Segretario mons. Piero Coda ha chiesto al prof. de Palma di cominciare, in base alla documentazione reperibile, un impegnativo cammino di ricerca storica, che si è concluso adesso con l'uscita del volume.

Nel ringraziare mons. de Palma, Professore Ordinario di Storia della Chiesa presso la Pontificia Università Lateranense e Segretario del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, per i considerevoli risultati del suo faticoso lavoro, bisogna segnalare che provvidenzialmente l'opera (finita di stampa-

re nel maggio 2017) ha visto la luce in un *kairos* del tutto particolare per l'Accademia. Ci troviamo, infatti, alla vigilia della celebrazione del terzo centenario della sua elevazione a istituzione pontificia (dopo la fondazione agli inizi del Settecento da parte del Cardinale Raffaele Cosimo Girolami), avvenuta il 23 aprile 1718 col breve *Inscrutabili* di papa Clemente XI. Tre secoli di storia costituiscono un traguardo considerevole, ma non devono essere l'occasione per uno sguardo nostalgico al proprio passato, piuttosto l'occasione per un rinnovato slancio verso il futuro.

In tale spirito si è svolta la Seduta Pubblica della Pontificia Accademia Teologica, tenutasi il 9 maggio 2017 presso la Pontificia Università Lateranense e che ha avuto come titolo: *Tra passato e futuro. La Pontificia Accademia di Teologia a tre secoli dalla sua fondazione*. La Seduta, presieduta da Sua Em.za il Card. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, si è articolata in due momenti: nella prima sessione è stato presentato il libro di mons. de Palma sulla storia dell'Accademia; nella seconda è stato conferito l'emeritato a tre illustri Accademici, che hanno raggiunto la soglia degli ottant'anni: la Prof.ssa Ysabel de Andia, il Prof. mons. Romano Penna e padre GianPaolo Salvini, S.I. Dopo il saluto di S.Ec.za Mons. Enrico dal Covolo, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense e Accademico *ad honorem*, e le parole preziose e mirate del Card. Gianfranco Ravasi, il Prelato Segretario ha introdotto i lavori, soffermandosi in particolare sulla genesi del volume; il testo è stato poi illustrato dal Prof. Carlo Pioppi, della Pontificia Università della Santa Croce. La seconda sessione ha visto la lettura, da parte del Prof. Laurent Touze, della *Laudatio* della Prof.ssa de Andia preparata da padre François-Marie Léthel, seguita dalla *Lectio magistralis* della Prof.ssa de Andia, che ha trattato il tema: *La teologia mistica*. Di seguito il Prof. Giuseppe Pulcinelli ha tenuto la *Laudatio* del Prof. Romano Penna e questi ha impartito la *Lectio magistralis* dal titolo: *Vangelo e culture: un nesso indispensabile*. Infine, il Prof. Cesare Giraud, S.I., ha tenuto la *Laudatio* di padre Salvini, il quale ha centrato la sua *Lectio* su *Lumorismo di Dio*. La Seduta, seguita da un folto pubblico e che ha visto la partecipazione di circa la metà del corpo degli Accademici, è stata conclusa con la consegna dei diplomi di emeritato da parte del Card. Ravasi e dal saluto conclusivo del Presidente, Prof. Réal Tremblay, che ha ringraziato tutti i partecipanti.

Nel corso della Seduta è stato presentato anche il prossimo Forum Internazionale del 2018, che cadrà esattamente all'interno del terzo centenario dell'istituzione pontificia dell'Accademia. Il Consiglio Accademico ha lavorato intensamente per programmare l'evento, che avrà come tema «la creazione», affrontata nel contesto della cultura contemporanea e della sua difficoltà ad accettare l'intervento nel mondo di un Dio guardato spesso con indifferenza e con «sospetto».

Oltre agli eventi, l'attività dell'Accademia ha trovato, come al solito, un suo punto qualificante nella pubblicazione dei due fascicoli della rivista «Path»: il fascicolo 2 del 2016 è stato curato dal Prof. padre Giuseppe Marco Salvati, O.P., che ha scritto l'editoriale, ed è stato centrato sul tema della misericordia: *Misericordia e verità dell'uomo: profezia per un mondo globalizzato e una cultura «liquida»*. Si è trattato del contributo che l'Accademia ha voluto dare al Giubileo straordinario sulla misericordia, indetto da papa Francesco. Il fascicolo 1 del 2017 è stato curato dal Prof. Giulio Maspero e ha voluto cogliere la lezione dei Padri della Chiesa di fronte alle crisi e alle sfide del loro tempo, un insegnamento di cui fare tesoro anche di fronte ai problemi e alle tensioni dell'oggi. Il titolo del fascicolo è infatti: *I padri di fronte alla crisi: pensare il futuro*.

Per quanto riguarda la programmazione futura, sono in elaborazione due fascicoli: il n. 2 del 2017, che conterrà gli Atti della Seduta Pubblica e una miscellanea di articoli inviati dagli Accademici, e il fascicolo 2 del 2018 in cui saranno pubblicati gli Atti del Forum Internazionale.

Tutte queste attività non sarebbero possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, Prof. Réal Tremblay, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, il Prof. Manlio Sodi, Presidente emerito, il Prof. Giulio Maspero, Economo, il Prof. Paul O'Callaghan e il Prof. Giuseppe Marco Salvati.

Cinque sono stati gli aspetti maggiormente presi in considerazione dal Consiglio: il seguire in tutte le loro fasi le pubblicazioni (la progettazione e i progressi di ogni fascicolo della rivista «Path», la programmazione dei volumi della collana «Itineraria»); la preparazione degli eventi (la Seduta Pubblica e il Forum); il progressivo e costante rinnovamento dell'organico dell'Accademia; l'aggiornamento costante del sito e la sempre più ampia diffusione e divulgazione delle attività dell'Accademia; la preoccupazione

per le finanze dell'Accademia. A proposito di quest'ultimo punto, è evidente che le finalità previste dal nostro Statuto e le attività volte a conseguirle potranno essere svolte finché l'Accademia potrà godere di un regolare contributo da parte della Santa Sede, senza il quale diventerebbe difficile progettare iniziative future.

In quest'ottica, nella riunione del Consiglio del 19 settembre 2016 l'Economo ha presentato il bilancio pre-consuntivo del 2016 e la richiesta di *budget* del 2017 in cui sono state messe in preventivo anche le spese per la pubblicazione del volume di «Itineraria» dedicato alla storia dell'Accademia. Ci si è poi soffermati su alcuni problemi che la casa editrice ha avuto per la spedizione del primo fascicolo 2016 di «Path» (coincisa con l'inizio delle ferie estive); si è inoltre verificata la situazione dei fascicoli in preparazione: il secondo fascicolo 2016 è risultato quasi pronto e per il fascicolo 1 del 2017, sui Padri della Chiesa, sono giunte le risposte positive di quasi tutti gli autori interpellati. Il Prof. O'Callaghan, infine, avendo rappresentato il Presidente alla riunione congiunta delle Accademia Pontificie coordinate dal Pontificio Consiglio della Cultura (luglio 2016), ha riportato gli apprezzamenti del Cardinale Gianfranco Ravasi per le attività della nostra Accademia («Path» e Forum).

Nella riunione del 12 ottobre 2016 l'Economo ha comunicato di avere presentato il *budget* agli uffici competenti (che l'hanno accettato a livello contabile); si è presa poi visione delle bozze di «Path» 2/2016 ormai in uscita. Passando alla situazione del sito *web* dell'Accademia, si è convenuto sulla necessità di aggiornarlo almeno alcune volte all'anno, in modo che contenga sempre le ultime informazioni su eventi e pubblicazioni. Si è deliberato di affidare a padre Salvati l'aggiornamento del sito. A proposito della Seduta Pubblica 2017, è stato deciso di dedicarla alla presentazione del volume di «Itineraria» sulla storia dell'Accademia e alla celebrazione dell'emeritato di Mons. Penna, della Prof.ssa de Andia e di padre Salvini. L'evento si terrà nel mese di maggio presso la Pontificia Università Lateranense. È stata, infine, ribadita la deliberazione già presa dal Consiglio di pubblicare su «Itineraria» un'opera di Javier López sulla spiritualità di San Josemaría. Data la mole del lavoro, il Consiglio ha deciso che venga pubblicata in tre tomi di uno stesso volume.

La riunione dell'8 novembre 2016 è stata interamente dedicata alla programmazione del Forum Internazionale del 2018. Sono stati ripresi due

schemi proposti alla fine dello scorso anno, mettendo in rilievo peculiarità e obiettivi di ciascuno di essi e suggerendo nel contempo la possibilità di integrarli. Il Presidente e il Prelato Segretario si sono impegnati a elaborare uno schema più strutturato; tutti i membri del Consiglio sono stati comunque invitati a riflettere sulla cosa.

La riunione del 13 dicembre 2016 è stata, invece, prevalentemente riservata alla programmazione della rivista. Innanzi tutto è stato constatato che sono finalmente arrivate le copie di «Path» 1/2016: evidentemente i problemi postali che hanno causato il ritardo si sono risolti. In ogni caso il 16 dicembre 2016 il Presidente e il Prelato Segretario hanno in programma un incontro col direttore di IF Press per verificare l'andamento della rivista. Per quanto riguarda «Path» 1/2017, il Prof. Maspero, che ha curato il progetto, si è preso l'impegno di scrivere l'editoriale, in cui saranno indicate le finalità e i limiti del lavoro; l'uscita del fascicolo è prevista per giugno 2017. «Path» 2/2017 sarà dedicato in parte a una miscellanea, in parte agli atti della Seduta Pubblica dell'Accademia che si terrà il 9 maggio 2017 alle ore 15,30 presso la Pontificia Università Lateranense. «Path» 1/2018 conterrà gli Atti del IX Forum Internazionale. «Path» 2/2018, su proposta del Presidente, verterà su tematiche di teologia morale fondamentale, in modo da focalizzare alcuni problemi attuali della teologia morale. Per quanto riguarda il prossimo Forum, il Prelato Segretario ha esposto il progetto approntato insieme al Presidente e che ha cercato di integrare le proposte dei due schemi. Dopo articolata discussione, in cui sono intervenuti tutti i membri del Consiglio, con suggerimenti e miglioramenti, si è giunti allo schema definitivo.

Nella riunione del 10 gennaio 2017 il Prelato Segretario ha reso conto dell'incontro col direttore di IF Press, il 16 dicembre 2016. Sono emersi i seguenti elementi: nel 2016 la rivista ha avuto trentadue abbonati; per il 2017 al momento ne sono risultati tredici, ma attraverso contatti con biblioteche e il recupero di vecchi abbonati IF Press si è impegnata ad aumentare il numero. Per sollecitare il rinnovo degli abbonamenti, viene chiesto di indicare sul sito dell'Accademia il *link* a IF-Press. La diffusione di «Path» avverrà nelle seguenti librerie romane: «Benedetto XVI» in Via Conciliazione, Coletti, Ancora, Lateranense e Paoline (S. Giovanni); inoltre la libreria Paoline di Mantova. Per quanto riguarda poi il Forum 2018, sono

state prese in considerazione le proposte per la scelta dei singoli relatori. È stata, infine, stabilita la data del Forum: 25 e 26 gennaio 2018.

Nella riunione del 21 febbraio 2017 il Prelato Segretario ha comunicato che, riguardo al Forum, tutti i relatori hanno accettato di partecipare; ha inoltre inviato loro la lettera d'invito, contenente le indicazioni-guida per i singoli interventi. Per quanto riguarda la Seduta Pubblica, è stata presentata l'organizzazione del pomeriggio: per la presentazione del libro del Prof. de Palma è stato suggerito di interpellare il Prof. Carlo Pioppi, della Pontificia Università della Santa Croce.

Ci si è poi soffermati sulla necessità di proporre alla Santa Sede alcuni nuovi membri ordinari. Con i tre emeritati del 2017 e considerando che a breve anche il Prof. Pierre Gaudette diventerà emerito, risultano vacanti quattro posti di Accademici Ordinari. Dopo approfondita discussione, sono stati suggeriti quattro nominativi, da inoltrare agli uffici competenti perché provvedano all'eventuale nomina.

Nell'incontro del 21 marzo 2017 l'Economo ha presentato il bilancio consuntivo al 31 dicembre 2016, approvato dal Consiglio all'unanimità. Riguardo a «Path» 1/2017, si è constatato che il fascicolo è pronto; riguardo alla situazione del volume sulla storia dell'Accademia, la revisione delle bozze ha richiesto più tempo del previsto; il libro uscirà comunque nei tempi stabiliti. Nel 2017 uscirà anche il 13° volume di «Itineraria» sulla spiritualità di San Josemaría.

Il Prof. Maspero ha poi esposto il progetto di indicizzazione di «Path» su ATLA (*American Theological Library Association*): in vista di ciò, sarebbe opportuno che in «Path» vengano introdotti *abstract* e parole chiave e che sulla seconda di copertina figurino che tutti gli articoli sono sottoposti a revisione. Il Consiglio si è riservato di riflettere sulla proposta e di riparlarne nelle prossime riunioni.

Nella riunione del 2 maggio 2017 il Consiglio ha deliberato di apportare delle modifiche alla seconda e terza di copertina della rivista: nella seconda saranno presenti solo informazioni pratiche sugli abbonamenti e l'indicazione riguardo al controllo scientifico degli articoli; nella terza sarà spostata la pagina sulla composizione dell'Accademia. Tali modifiche cominceranno ad apparire su «Path» 1/2017. Per quanto riguarda la Seduta Pubblica, il Prelato Segretario ha comunicato che tutto è predisposto: è stato mostrato l'invito, che verrà inviato in PDF a tutti gli accademici e per



posta vaticana ai Prefetti dei Dicasteri vaticani. Il Presidente si è congratulato con don Sodi per l'ottimo lavoro fatto.

Nell'ultimo incontro dell'anno accademico, il 19 giugno 2017 è stata presa nuovamente in considerazione la situazione economica. L'Economo ha fatto un riepilogo sui cambiamenti di procedura negli ultimi due anni e ha ricordato che purtroppo al momento non è ancora arrivato il rimborso per il bilancio approvato del 2016. Il Presidente e l'Economo hanno comunque preso le iniziative necessarie per sollecitare la cosa.

A proposito della rivista, è stata ribadita l'esigenza di tenere un certo numero di articoli e recensioni di riserva per colmare eventuale lacune nei fascicoli. Inoltre, è stato confermato di mantenere il limite di 35 mila caratteri, spazi inclusi, per ciascun articolo (pur tenendo conto di casi particolari, che richiedano uno spazio maggiore). È stato poi deliberato di aggiungere un *abstract* (di circa 250 caratteri) e cinque parole chiave per ogni articolo. Passando all'indicizzazione della rivista, sono state ricordate le linee principali del contratto con ATLA; il Consiglio ha sottolineato l'esigenza che vengano salvaguardati i diritti di IF Press; per questo motivo è stato stabilito che siano diffusi su ATLA gli articoli dei fascicoli degli ultimi tre anni (quelli precedenti sono pubblicati gratuitamente sul sito dell'Accademia) e fino al penultimo stampato. Prima di procedere, è stato comunque richiesto all'Economo di avere il consenso del direttore di IF Press. Per quanto riguarda il sito, padre Salvati si è mostrato soddisfatto per la rapidità con cui il Pontificio Consiglio della Cultura pubblica il materiale inviato. L'ultimo aggiornamento ha riguardato l'evento della Seduta Pubblica. È stata, infine, fatta una valutazione dell'evento: tutti si sono espressi in modo molto favorevole sia per quanto riguarda i contenuti, sia per la partecipazione.

La pausa estiva ritempererà le forze, per riprendere con rinnovato slancio il lavoro nel nuovo anno accademico.



KRZYSZTOF NYKIEL - PAOLO CARLOTTI - SOFIA TAVELLA  
RENZO BONETTI - IGNAZIO SCHINELLA - MANLIO SODI

# IL SACRAMENTO DELLA RICONCILIAZIONE "PORTA SANTA" DELLA MISERICORDIA



 IF PRESS

**PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA  
REVERENDISSIMO ET CLARISSIMO DOMINO**

ROMANO PENNA

qvi  
sedvltm historicis disciplinis  
perscrvtandis ac docendis animvm  
et Stvdii Biblicis provehendis  
Novoqve praesertim Testamento  
vestigando atqve enodando  
acerrimvm semper ostendit ingenivm

Octogesimo peracto aetatis anno  
hoc testimonivm  
gratiqve animi pignvs conferimvs

Ex Civitate Vaticana  
a. d. vii Id. Maias A. MMXVII

Praeses  
Réal Tremblay

Praelatus a Secretis  
Richardus Ferri

**PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA  
CLARISSIMAE AC DOCTISSIMAE DOMINAE**

ISABELLAE DE ANDIA

quae  
ardentem Ecclesiae Patribus perscrutandis  
animum eorumque doctrinae  
mira cum alacritate vestigandae  
docendae ac provehendae  
acerrimum semper ostendit ingenium

Octogesimo peracto aetatis anno  
hoc testimonium  
gratiae animi pignus conferimus

Ex Civitate Vaticana  
a. d. vii Id. Maias A. MMXVII

Praeses  
Réal Tremblay

Praelatus a Secretis  
Richardus Ferri

**PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA  
REVERENDISSIMO ET CLARISSIMO DOMINO S.I.**

IOANNI PAVLO SALVINI

qvi  
sollertem Cvltvs Societatisqve  
Scientiis provehendis animvm  
qvibvsqve docendis ac vestigandis  
acerrimvm semper ostendit ingenivm

Octogesimo peracto aetatis anno  
hoc testimonivm  
gratiquve animi pignvs conferimvs

Ex Civitate Vaticana  
a. d. vii Id. Maias A. MMXVII

Praeses  
Réal Tremblay

Praelatus a Secretis  
Richardus Ferri



**LAUDATIO DEL PROF. ROMANO PENNA  
«RISCÀLDATI AL FUOCO DEI SAPIENTI»  
(MISHNÀ, PIRKEI AVOT 2,15)**

GIUSEPPE PULCINELLI

PATH 16 (2017) 475-479

La *laudatio* di uno studioso e maestro è un genere letterario particolare. L'intento è quello di presentare le qualità e i meriti di una persona, cercando di far emergere gli aspetti più qualificanti del suo lavoro. Ebbene, nel nostro caso svolgere tale ricerca non risulta gravoso, né richiede alcuna enfaticizzazione: semmai è il contrario, la difficoltà è dover dire in pochi minuti ciò che meriterebbe ben altro spazio!

Mons. Romano Penna è nato a Castiglione Tinella (CN) ed è presbitero della Diocesi di Alba dal 1960. Nei suoi studi iniziali di teologia ha avuto come maestri personalità ben conosciute come Natale Bussi e Piero Rossano. Ha ottenuto la Licenza in Teologia alla Pontificia Università Gregoriana nel 1962 e il Dottorato in Scienze bibliche al Pontificio Istituto Biblico nel 1974 (relatore: padre Albert Vanhoye). Negli anni 1964-1976 è stato docente di Sacra Scrittura nei Seminari diocesani di Alba, di Torino e di Vercelli, e allo Studio Teologico Interdiocesano di Fossano. Nel 1976, su invito dell'allora Rettore Prof. Carlo M. Martini, tenne un Corso semestrale sulla *Lettera agli Efesini* all'Istituto Biblico di Roma. Dopo essere stato dal 1976 al 1983 Addetto alla Segreteria di Stato di Sua Santità, dal 1983 al 2007 ha tenuto la cattedra di «Nuovo Testamento. Origini cristiane» alla Pontificia Università Lateranense, e come Professore Emerito ha tenuto corsi di specializzazione dal 2007 al 2012. È stato anche Professore Invitato per corsi semestrali presso le Pontificie Università Gregoriana e Urbaniana di Roma, presso la Facoltà Teologica di Palermo e lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. Attualmente è Professore Invitato, oltre che all'Università di Urbino (Istituto Superiore di Scienze Religiose «Italo

Mancini»), anche alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale di Firenze e alla Pontificia Facoltà Teologica «Seraphicum» di Roma. Membro dal 1978 della internazionale «Society for the Study of the New Testament» di Cambridge, è stato anche Coordinatore nazionale del gruppo e dei convegni dei Neotestamentaristi e Anticocristianisti italiani dal 1987 al 1997. È direttore della collana «Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente» delle Edizioni San Paolo. Inoltre, è Consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede dal 1994, oltre che membro Ordinario della Pontificia Accademia Teologica dal 2000 e membro Corrispondente della Pontificia Accademia Romana di Archeologia dal 2009.

Romano Penna negli ultimi quarant'anni è stato, ed è tuttora, un punto di riferimento costante per gli studi neotestamentari in Italia e non solo. La sua bibliografia, tra il 1966 e il 2017, conta quasi quattrocento titoli tra libri, articoli, curatele, testi tradotti dal tedesco, senza contare le recensioni di studi biblici su molte riviste specializzate.

Vorrei menzionare l'ultimo libro, appena uscito per i tipi della San Paolo: *Quale Immortalità. Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane* (2017, 204 pp.) e i penultimi due: *La cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, sempre con l'editrice San Paolo (2015, 176 pp.) e *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore* per il Mulino (2015, 138 pp.). Questi tre titoli già fanno intravedere quali sono gli ambiti specifici di interesse della persona che si celebra oggi.

Prima però di evidenziare i campi di ricerca coltivati, volendo individuare l'impostazione di fondo di Romano Penna nel modo di affrontare le questioni, mi sembra che essa possa essere colta da quanto egli espone in un contributo intitolato: *Confrontare per capire. L'importanza del comparativismo culturale nello studio delle origini cristiane*, posto in apertura del suo volume *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (raccolta di studi editi da San Paolo nel 2001, di pp. 847, di questi ben 14 su 30 sono dedicati alla teologia paolina). Questo tema dell'inculturazione del Vangelo, particolarmente caro a Penna, è fondato teologicamente in definitiva nella stessa incarnazione del Verbo: di qui la necessità della Chiesa – come d'altronde si evince dal Nuovo Testamento stesso – di imitare lo stesso condiscendenza di Dio nell'entrare in dialogo con le culture, nell'apertura a ciò che è diverso, nella simpatia verso tutto ciò che è umano, consapevoli che nemmeno si potrebbe dire la propria fede



se non si ponesse attenzione anche al punto di vista altrui (cf. *ibid.*, 7); e questo, tra l'altro, risulta essere uno dei rimedi più efficaci contro ogni tipo di fondamentalismo.

Il primo da menzionare, fra i tre campi di ricerca particolarmente coltivati da Penna, spesso stimolati dalla sua attività di insegnamento universitario, è costituito senz'altro dall'apostolo Paolo, il cui epistolario si trova già al centro del suo lavoro di dottorato: *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* (Paideia 1976, 358 pp.). Di fatto la maggior parte delle sue pubblicazioni sono dedicate all'esegesi e alla teologia di Paolo, com'è testimoniato dalla raccolta di studi (trenta contributi): *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Paoline 1991, 712 pp.), che ha visto la pubblicazione in lingua inglese (Michael Glazier Book) nel 1996 in due volumi: I. *Paul the Apostle: Jew and Greek Alike*, pp. 325; II. *Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross*, pp. 287). Importanti sono anche i suoi lavori di tipo biografico su Paolo, a cominciare dalle sei edizioni di *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile* (San Paolo, 2013<sup>6</sup>, tradotto in spagnolo e in coreano). E poi quella già segnalata, pubblicata per il Mulino, nel 2015.

Gli studi sull'epistolario paolino hanno condotto alla stesura di vari contributi di commento alle lettere dell'Apóstolo, basati sul metodo storico-critico e sociologico-religioso. Segnaliamo qui i maggiori: *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2001<sup>2</sup>; il commento a *La lettera ai Filippesi. La lettera a Filemone*, Città Nuova, Roma 2002. E soprattutto l'*opus magnum* di Romano Penna, costituito dall'impareggiabile commento alla *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, pubblicato dapprima in tre volumi (I. *Rm 1-5* del 2004, 495 pp.; II. *Rm 6-11*, 2006, 408 pp.; III. *Rm 12-16*, 2008, 343 pp.), poi in *volume unico*, dalle EDB nel 2010, che alla fine conta più di 1400 pagine (pp. LXXIV + 1331); edito anche in spagnolo nel 2013. Oltre che opera davvero eccellente per erudizione e opzioni esegetiche, raccogliendo le opinioni di autori antichi e moderni, essa fa percepire tutta l'importanza dello scritto paolino per l'intera storia della teologia, così spesso segnata proprio dall'interpretazione del testo di questa epistola. Anche a livello internazionale sono pochissimi i commentari che possono essere paragonati a quello del Nostro Accademico.

Un secondo campo di approfondimento scientifico è costituito dalla cristologia neotestamentaria. Anche qui lo stimolo è venuto particolarmente dai corsi tenuti presso la specializzazione in Cristologia, inaugurati alla Lateranense nell'anno accademico 1988-1989. L'impostazione di fondo è quella che vede la nascita del cristianesimo in due fasi, distinte e conseguenti: la prima fase è quella incentrata sul Gesù terreno o storico, e consiste nell'attività e nella predicazione del maestro/profeta di Nazaret, che già manifesta delle peculiarità che saranno fondamentali nella adesione a lui dei credenti; la seconda fase si fonda essenzialmente sulla fede pasquale e si concentra sulla sua personale identità, testimoniata in particolare dai titoli cristologici. Tutto questo è rintracciabile nelle prospettive peculiari dei singoli autori del Nuovo Testamento, ognuno dei quali produce un proprio ritratto di Gesù Cristo. Il frutto di questo studio è confluito nei suoi due ampi volumi ospitati nella nuova collana, diretta da Penna, «Studi sulla Bibbia e il suo ambiente» delle Edizioni San Paolo: *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria - I. Gli inizi* (1996, 298 pp.) dopo la terza edizione del 2003, è uscita una nuova edizione riveduta e aumentata nel 2010; e *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria - II. Gli sviluppi* (1999, 626 pp.), arrivato nel 2011 alla terza edizione.

Un compendio di questa grande opera storica sulla cristologia neotestamentaria si ritrova in un testo pensato per un pubblico più vasto rispetto a quello accademico, con interessanti riferimenti alla cultura soprattutto occidentale e all'attualità religiosa: *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2004, 463 pp., con più edizioni in italiano e traduzioni in polacco (2011) e spagnolo (2014). Infine, sempre in questo stesso campo di studi, segnalo un contributo pubblicato nella rivista della Pontificia Accademia Theologica: *I fondamenti della cristologia neotestamentaria. Alcuni aspetti della questione* («Path» 2 [2003] 305-320 e tradotto in inglese (*Foundations of New Testament Christology. Some Aspects of the Question*, in «Lateranum» 72 [2006] 49-63).

Il terzo principale campo di studio di Romano Penna, e che in qualche modo contiene tutti gli altri, come accennato sopra, è quello che tocca l'inculturazione dell'Evangelo, tema che in fondo risulta contiguo alla missione dell'apostolo Paolo, vero campione di inculturazione del messaggio cristiano fuori dalla Palestina. Oltre al già segnalato *Vangelo e inculturazione*.

*Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (San Paolo, Cinisello B. 2001, 847 pp.), va menzionato il testo: *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (EDB, Bologna 1984, arrivato alla sesta edizione nel 2012 e tradotto in spagnolo nel 1994). Da ricondurre a questo ambito anche lo studio storico su *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Carocci, Roma 2011, 310 pp.); e *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcune dimensioni del Gesù storico* (EDB, Bologna 2012, 211 pp.). Oltre che da numerosi altri contributi su questo tema, la centralità di questa riflessione nel pensiero di Penna la si evince anche dal titolo che egli ha scelto proprio per la *lectio magistralis* di oggi.

Al di là degli innumerevoli meriti accademici del prof. Romano Penna, vorrei infine menzionare la grande stima e amicizia che gli viene rivolta (ricambiata) da tutti coloro che sono stati e sono tuttora suoi studenti e/o colleghi (si veda, ad esempio, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale* la miscellanea in suo onore pubblicata per le EDB nel 2008 per i suoi settant'anni, che raccoglie ben 41 contributi di studiosi italiani e stranieri, per complessive 576 pp.), che unanimemente riconoscono in lui un vero maestro, non soltanto sul piano intellettuale, ma anche in quanto uomo ricco di fede e di umanità; per il quale si adatta bene l'esortazione contenuta nella *Mishnà*: «Riscaldati al fuoco dei sapienti» (*Pirkei Avot* 2,15).

VERITATEM INQUIRERE

MANLIO SODI - ROCCO RONZANI  
(a cura di)

# LA PREDICAZIONE NEI PADRI DELLA CHIESA

## UNA TRADIZIONE SEMPRE ATTUALE



LATERAN UNIVERSITY PRESS

## VANGELO E CULTURE: UN NESSO INDISPENSABILE (LECTIO MAGISTRALIS)

ROMANO PENNA

PATH 16 (2017) 481-490

L'annuncio evangelico è per natura sua intrecciato a dei condizionamenti storico-culturali. Lo ha riconosciuto implicitamente, ma chiaramente, anche il Concilio Vaticano II, quando, pur senza ricorrere al termine «inculturazione», dice che Dio nella Sacra Scrittura ha parlato *per homines more hominum* (*Dei Verbum*, n. 12). Ed è come dire che egli, tutt'altro che parlare in un vuoto culturale, ha praticato il principio dell'accondiscendenza e adattabilità, che oggi chiameremmo appunto «inculturazione».<sup>1</sup> Lo stesso Verbo eterno non si è fatto soltanto «carne» (Gv 1,14), ma si è fatto ebreo/giudeo, non greco o romano, e questo non tanto in senso generale, quanto in rapporto al giudaismo dei primi decenni del primo secolo, sapendo che esso alla fine dello stesso secolo non era più la stessa cosa. Quindi, detto in termini generali, noi non potremmo conoscere cosa sia il cristianesimo se non conoscessimo le sue radici giudaiche, costituite soprattutto da Gesù di Nazaret e dalla sua predicazione.

Ma il processo di inculturazione proseguì soprattutto con Paolo di Tarso in rapporto al mondo greco, e su questa componente intendo soffermarmi. L'Apostolo scrive esplicitamente che, «pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo a tutti per guadagnarne il maggior numero...» (1Cor 9,19-23; cf. anche Rm 14,1-15,13 sul rapporto tra forti e deboli). Ebbene, questo criterio appartiene al concetto greco di *sygkatábasis* (in latino *conde-*

<sup>1</sup> Cf. più ampi sviluppi in R. PENNA, *Vangelo e cultura/e: un rapporto indispensabile*, in «Teologia» 39 (2014) 509-537.

scensio) «accondiscendenza», «adattamento», che è proprio della tradizione ellenica.<sup>2</sup> In quell'ambito, pur precisando che una tale prassi non va identificata con il carattere e il comportamento del *kólax* / «adulatore», che invece è condannato da molti scrittori greci,<sup>3</sup> si sostiene che la *sygkatábasis* dev'essere attuata con misura, come si legge per esempio in Epitteto:

Chi scende di frequente a contatto (*sygkathíenta*) con gli altri [...] dovrà necessariamente o uguagliarsi a loro (*ekeínois exomoiōthênai*) o trasportare loro al proprio livello (*ekeínous metatheínai epì tà autoû*). Infatti, se si pone un carbone mezzo spento vicino a uno che brucia, o quello spegnerà questo o questo infiammerà quello [...] Poiché dunque il rischio è alto, bisognerà essere molto circospetti nell'accondiscendere (*eulabôs deî sygkathíesthai*) a simili relazioni.<sup>4</sup>

In quanto tale il criterio era applicato, oltre che in retorica,<sup>5</sup> soprattutto a proposito di un appartenente a una classe sociale alta che si china verso chi stava più in basso.<sup>6</sup> Una sua specificazione riguarda la condiscendenza divina, come si legge in Filone di Alessandria a proposito del sogno di Giacobbe circa la scala con gli angeli che salivano e scendevano (cf. Gen 28,12-13):

Salgono e scendono le parole divine: quando salgono portano l'anima con sé..., quando scendono lo fanno per accondiscendere con amore e misericordia (*sygkatabainontes dià filantrōpían kai éleon*) verso il nostro genere.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Cf. M.M. MITCHELL, *Pauline Accomodation and «Condescension»* (*syngkatábasis*): 1Cor 9:19-23 and the History of Influence, in T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, John Knox Press, Westminster 2001, 197-214; C.E. GLAD, *Paul and Adaptability*, in J.P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, Trinity Press International, Harrisburg 2003, 17-41; C.E. GLAD, *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, E.J. Brill, Leiden 1995, 185-332.

<sup>3</sup> Cf. ARISTOTELE, *Et. Eud.* 1221a7; TEOFRASTO, *I caratteri* II; PLUTARCO, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* (= *Mor.* 48e-74e); su Filodemo cf. E. KONDO, *Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457*, in «Cronache Ercolanesi» 4 (1974) 43-56.

<sup>4</sup> EPITTETO, *Diatr.* 3,16,1-3 (dove il verbo *sygkathíēmi* risulta sinonimo di *sygkatabainō*); in *ibid.*, 2,9,19-22 Epitteto addirittura identifica il Giudeo con chi non deflette dalle proprie convinzioni.

<sup>5</sup> Cf. CICERONE, *De oratore* 1,31,138: «Primo dovere dell'oratore è parlare in modo adatto a persuadere (*ad persuadendum accomodate*)».

<sup>6</sup> Cf. POLIBIO 26,1.3 (in ATENEIO, *Deipnosofisti* 5,193d: a proposito di Antioco Epifane).

<sup>7</sup> *De somn.* 1,147. Filone Alessandrino impiega anche il termine *eterómorfos* per indicare le diverse manifestazioni di Dio, che conversa con gli uomini come un amico con amici (cf.

Ecco per esempio ciò che scriverà Clemente Alessandrino sull'adattamento di Paolo secondo il passo citato di 1Cor 9,19-23:

Colui che accondiscende a questo adattamento per la salvezza del prossimo (solo ed esclusivamente per la salvezza di coloro per i quali si adatta) non adopera nessuna finzione [...] non subisce alcuna costrizione. Solo per il bene del prossimo farà certe cose, che non avrebbe mai fatto a priori, se non per amor loro: questo come esempio per quanti sono in grado di succedergli nel compito di educatore, amico degli uomini e amico di Dio; questo per mostrare la verità delle sue parole, per rendere attivo l'amore verso il Signore.<sup>8</sup>

Ebbene, ciascuno di noi ha sicuramente delle persone che, pur al di fuori della propria famiglia di origine, hanno svolto una sorta di ruolo genitoriale in aggiunta a quello del sangue, così da dover riconoscere una sorta di debito nei loro confronti. Lo diceva bene già Plutarco nelle sue *Vite parallele* a proposito di Alessandro Magno: il grande macedone «ammirò Aristotele e lo amò non meno di suo padre, come confessava egli stesso, poiché in grazia dell'uno viveva, in grazia dell'altro viveva in pienezza».<sup>9</sup> La stessa cosa è capitata a me: a partire dal Seminario di Alba, passando per l'Università Gregoriana e soprattutto per l'Istituto Biblico, molti sono stati i miei padri "culturali", che hanno evidenziato l'importanza dell'apporto umano nella formulazione della parola di Dio. Per non dire dell'apporto datomi dai molti alunni avuti in questi lunghi anni! In chiave di tutto il discorso in materia ci sta quanto scrive sant'Agostino a commento di Gv 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita») quando precisa: «Ambula per hominem et pervenies ad Deum» («Cammina attraverso l'uomo e arriverai a Dio»)! Ed è interessante notare che questa specie di assioma viene integrato

*De somn.* 1,232-233). Ma il tema della *sugkatábasis* sarà sviluppato propriamente in ambito cristiano-patristico (cf. K. DUCHATELEZ, *La «condescendence» divine et l'histoire du salut*, in «Nouvelle Revue Théologique» 95 [1973] 593-621).

<sup>8</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 7,9 (53,4-5).

<sup>9</sup> PLUTARCO, *Vita di Alessandro* 8,4: l'ultima espressione secondo il testo greco è *kalôs zôn*, letteralmente «vivendo in modo bello (cioè: bene)», e suppone la metafisica aristotelica, secondo cui «la somma bellezza e il sommo bene» non sono derivazioni secondarie ma sono dati sorgivi, cioè «sono *en archê* / in principio» (ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b32), da cui deriva il senso etico del bene, che «è l'attività dell'anima secondo virtù, e, se molteplici sono le virtù, lo è secondo la migliore e la più perfetta. E ciò vale per tutta una vita completa; infatti una sola rondine non fa primavera...» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1098a20; cf. l'intera sezione 1097a15-1098b8 sull'idea di *eudaimonia* / felicità come bene autosufficiente).

con un intelligente e stuzzicante supplemento, presente nello stesso *Sermo* agostiniano:

È meglio zoppicare sulla strada giusta piuttosto che camminare speditamente fuori strada. Infatti, chi zoppica sulla retta via, anche se procede di poco, si avvicina alla meta; chi invece cammina fuori strada, anche se corre velocemente, di altrettanto si allontana dalla meta.<sup>10</sup>

Ed è come dire che, in generale, l'umano in tutte le sue forme, precipuamente quelle culturali, costituisce un ineliminabile accesso al Dio della fede cristiana.

La lezione fondamentale che ne deriva consiste nella necessità, comunque fondata su di una forte aderenza ai propri convincimenti basilari, di guardare fuori di casa nostra, cioè di aprirsi al dialogo, poiché la conoscenza dell'altro favorisce una migliore conoscenza di se stessi.<sup>11</sup> Infatti, come si esprimeva paradossalmente, ma icasticamente, Martin Buber: «L'uomo diventa io a contatto con il tu!»<sup>12</sup>

Per stare nel campo biblico, ne risulta che lo studio della parola di Dio non può limitarsi al criterio luterano del *sola Scriptura*, che del resto pure in ambito protestante la stessa ricerca biblica ha oltrepassato da tempo.<sup>13</sup> Esso ormai è corretto dall'ineliminabile apporto dello studio dell'ambiente storico-culturale della Scrittura stessa, per quanto riguarda sia l'Antico sia il Nuovo Testamento. Infatti, si tratta di prendere sul serio il dato dell'inculturazione della Parola, che non è altro se non l'interfaccia dell'incarnazione stessa.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo* 141,4 (= PL 38,777-778): «Ambula per hominem et peruenies ad Deum [...] Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare. Nam qui in via claudicat, etiam si parum proficiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, quanto magis a termino elongatur». L'intero testo venne ripreso e fatto proprio da san TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. CAI, Marietti, Torino 1952, 351 (= § 1870).

<sup>11</sup> Si veda P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1993.

<sup>12</sup> M. BUBER, *Io e Tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2014<sup>3</sup> (or. ted. 1954), 57-157: 79 (cf. 72: «All'inizio è la relazione»); si veda anche E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983 (or. fr. 1978), 149s.: «Il rapporto con il non-io precede ogni rapporto dell'io con se stesso».

<sup>13</sup> Cf. R. PENNA, *Martin Lutero e la Bibbia*, in «Lateranum» 82 (2016) 13-33 specie 30-31.

<sup>14</sup> In proposito, oltre al citato PENNA, *Vangelo e cultura/e* (cf. ID., *Il Nuovo Testamento e il dialogo interculturale*), in P. SELVADAGI [ed.], *Le vie del dialogo. Teologia e prassi*, Esperienze,



A questo proposito voglio ricordare soltanto alcuni dati del caso afferenti al Nuovo Testamento e quindi alle origini cristiane, che sono l'oggetto precipuo del mio interesse di studio. Per esempio, il passaggio dell'annuncio evangelico da Israele al mondo greco ha dato origine alla questione di una *Hellenisierung* o «ellenizzazione» del cristianesimo, questione sorta in ambito protestante tedesco ai primi del Novecento da parte di Adolf von Harnack; su di essa si sono già pronunciati vari autori in senso contrastante e comunque in gran parte opposto alla prospettiva esclusivista. Del resto, va ricordato che già da tempo si era imposta una feconda ellenizzazione del giudaismo stesso e non solo nella diaspora.<sup>15</sup> Certo è che il giudaismo rabbinico, dopo il fatale anno 70, prese sostanzialmente le distanze dall'ellenismo e scartò tutte le opere prodotte dal giudaismo ellenistico, che si era impegnato in un confronto culturale con la greicità, per non dire poi di tutti i molteplici apocrifi di matrice giudaica prevalentemente palestinese, pure scartati dal rabbinismo.<sup>16</sup> Ed esso non poteva non scartare anche il cristianesimo, cioè quella nuova forma di giudaismo, il quale affermava non solo che il Messia era già venuto nella persona del galileo Gesù di Nazaret, ma pure che egli era morto in croce, era risuscitato e partecipava della divinità;<sup>17</sup> ciò va comunque detto contro la tesi dell'ebreo californiano Daniel Boyarin, secondo cui giudaismo e cristianesimo non sono altro che

Fossano 2009, 21-34), si veda anche B. HEININGER, *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Mohr, Tübingen 2010.

<sup>15</sup> Si vedano gli studi specifici di M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001 (or. ted. 1988); Id., *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Paideia, Brescia 1981; P. BORG, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T&T Clark, Edinburgh 1996; F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia 2010 (con le pp. 195-227 di R. PENNA, *La letteratura canonica del movimento cristiano*); J. MAGNESS, *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 2011, 147-155.

<sup>16</sup> Ricordiamo che se noi oggi conosciamo tutta questa enorme produzione, lo dobbiamo sostanzialmente solo a dei manoscritti provenienti da amanuensi della tradizione cristiana, che appunto non la lasciarono cadere nel vuoto.

<sup>17</sup> Si veda l'antica polemica rabbinica contro «i due poteri in cielo» (su cui cf. la classica monografia di A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977), che resta intatta nonostante qualche tentativo ebraico di smozzarla (come fa il talmudista D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania, Philadelphia 2004, 135-139).

fratelli gemelli sostanzialmente identici.<sup>18</sup> Se poi vi si aggiunge che i cristiani (soprattutto sull'onda di Paolo) si erano dimostrati assolutamente aperti ai Gentili, oltrepassando la stretta ed esclusiva adesione alla legge mosaica, allora la loro posizione diventava insopportabile.

Però tutto sta a vedere, non solo se il nuovo movimento tralignò con la sua missionarietà ecumenica presso i Gentili, ma anche se già prima le iniziali Chiese post-pasquali siano state infedeli alla figura storica di Gesù. Ebbene, va riaffermato con tutta chiarezza che l'interpretazione della figura di Gesù ebbe inizio non in campo pagano, ma già fin da subito in campo giudaico. In effetti, bisogna prendere atto che i cristiani della prima generazione furono tutti ebrei e che già essi patirono incomprensione, se non persecuzione, dagli stessi loro correligionari (cf. 1Ts 2,14).<sup>19</sup> Ciò porta a concludere che una certa divaricazione tra la forma gesuano-cristiana di giudaismo e il resto d'Israele appartiene già alle origini e non è solo frutto di un'inculturazione successiva.<sup>20</sup>

Certamente dobbiamo altrettanto constatare che ci fu e sopravvisse per qualche secolo un filone giudeo-cristiano, cioè un gruppo di cristiani di origine giudaica che si richiamavano piuttosto alla figura di Giacomo fratello del Signore, i quali confessavano la messianicità di Gesù, ma non la sua divinità, né il superamento del valore della legge mosaica.<sup>21</sup> Ma l'interpretazione di Gesù data da questo gruppo sta semplicemente accanto

<sup>18</sup> Cf. BOYARIN, *Border Lines*; cf. la recensione di J.-J. LAVOIE in «Rivista Bblica» LX (2012) 420-422.

<sup>19</sup> Giudei erano Pietro e Giovanni, costretti a comparire ripetutamente davanti al Sinedrio (At 4,1-21; 5,21-41). Giudei erano sia Stefano sia i suoi arrabbiati lapidatori (At 6-7), come Giudei erano i suoi compagni, contro cui si scatenò la prima persecuzione (cf. At 8,1). Giudeo era Saulo/Paolo non solo come persecutore dei cristiani in un primo tempo, ma anche in seguito come apostolo al totale servizio della causa cristiana (pur ignorando del tutto l'aggettivo «cristiano/i»), così come Giudei erano i molteplici suoi oppositori a cui egli accenna nelle sue lettere (cf. 2Cor 11,23ss). Giudeo era certamente anche il discepolo prediletto che sta all'origine del quarto Vangelo (cf. Gv 4,22), dove pur si leggono le frasi più forti di tutto il Nuovo Testamento sulla divinità di Gesù e sul distanziamento dal giudaismo.

<sup>20</sup> In merito resta fondamentale lo studio di J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM, London 2006<sup>2</sup>, peraltro da integrare con A.H. BECKER - A.Y. REED (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Mohr, Tübingen 2003.

<sup>21</sup> Sull'insieme, cf. C. GIANOTTO, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Paoline, Milano 2012, oltre a O. SKARSAUNE - R. HVALVIK (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson, Peabody (MA) 2007.

all'altra interpretazione offerta e sostenuta dagli altri cristiani, che erano altrettanto ebrei quanto loro. Ciò sta semplicemente a dimostrare la complessità delle origini cristiane e del cristianesimo stesso.

In realtà, la tesi di uno spostamento di prospettiva dell'annuncio evangelico, consistente nello slittamento in una sua sempre più acuta ellenizzazione con l'accentuazione del ritardo della parusia, si scontra con la testimonianza opposta di molti testi letterari.<sup>22</sup> Infatti, si può constatare che l'interesse per l'escatologia futuristica e persino per il linguaggio apocalittico, di matrice e di conio prettamente giudaici, certamente già presente nelle lettere paoline, almeno in alcuni settori della Chiesa è ancor più marcato dopo Paolo. Lo provano con sufficiente chiarezza l'Apocalisse di Giovanni, le lettere di Pietro e di Giuda e le successive apocalissi cristiane (quelle apocrife di Paolo e di Pietro, per non dire del Pastore di Erma); persino la post-paolina lettera di Giacomo sa che «la parusia del Signore è ormai vicina» (Gc 5,8). Il fenomeno del resto è parallelo alla ripresa dell'apocalittica in campo giudaico a cavallo tra primo e secondo secolo (come testimoniano gli apocrifi giudaici 4Esdra, 2Baruch, Apocalisse di Abramo).<sup>23</sup> Quindi il giudizio su di un cambiamento d'interesse dovrebbe essere comunque molto più circospetto di quanto spesso avviene. Ma ciascuno di questi scritti, in cui pure l'escatologia futuristica occupa un posto di tutto rilievo, rivela anche forti tratti di inculturazione del messaggio, come si può constatare sia dove emergono evidenti elementi di provenienza apocalittica (cf. il bestiario dell'Apocalisse giovannea) sia dove risuonano concetti di derivazione sapienziale-ellenistica (cf. le esortazioni morali nella lettera di Giacomo).

D'altronde, a parte il fatto che anche tra i cristiani di provenienza pagana le posizioni furono diversificate (contrari alla filosofia greca erano Taziano, Tertulliano, Ippolito, Epifanio; favorevoli invece Giustino, Clemente Alessandrino, Origene, Eusebio di Cesarea), lo stesso giudeo-cristianesimo si presentò come un fenomeno assai sfaccettato, visto che anche un libro certamente giudeo-cristiano come l'Apocalisse di Giovanni almeno

<sup>22</sup> Cf. U. SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n.Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Vandenhoeck, Göttingen 2015, 394-406.

<sup>23</sup> Il fatto è affermato energeticamente da J.-B. MATAND BULEMBAT, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul*, De Gruyter, Berlin - New York 1997, 280-282.

indirettamente considera Gesù partecipe della divinità di colui che siede sul trono celeste da lui condiviso (cf. Ap 1,17; 3,14; 22,1.13).

E allora? Allora non se ne esce finché non si accetta il fatto che la parola di Dio giunge all'uomo soltanto attraverso l'uomo e i suoi inevitabili, molteplici condizionamenti culturali, già a partire da Gesù di Nazaret in quanto ebreo, anche se ebreo inclassificabile.<sup>24</sup> Nel caso del cristianesimo, la diversità sta solo nelle interpretazioni di un evento unico e irripetibile: la vita-morte-risurrezione di Gesù Cristo, comprese le sue varie azioni e parole. Va onestamente riconosciuto che eventuali tralignamenti dell'inculturazione sono sempre possibili, e perciò essa va costantemente, per così dire, monitorata. Ma se non accettassimo che, passando dal suolo palestinese a quello greco-romano, il Vangelo abbia potuto in qualche modo «resettare» la propria formulazione,<sup>25</sup> negheremmo in linea di principio ogni altra possibile inculturazione successiva, come invece avvenne per esempio nel Medioevo europeo a contatto con la cultura germanica e come dovrebbe avvenire oggi, e in parte già avviene, a contatto con le culture asiatiche, africane.<sup>26</sup>

Chi volesse bollare questo stato di cose come sincretismo, semplicemente capovolgerebbe il punto di osservazione del fenomeno: invece di porsi dal punto di vista dell'evangelo e della sua alterità rispetto alle culture, le quali possono anche moltiplicarsi a dismisura poiché non riuscirebbero comunque a intaccare la sua originalità, ma semmai ne aiuterebbero l'espressione, si adottano invece come angolo visuale le molteplici religioni o culture stesse con le quali esso entra in contatto, giungendo a sostenerne la reciproca incompatibilità. Si finirà così per chiedersi polemicamente con

<sup>24</sup> Si veda ciò che scrive D. MARGUERAT (dell'Università di Ginevra) nella *Prefazione* al libro dell'israeliano DAN JAFFÉ, *Gesù l'ebreo*, Jaca Book, Milano 2010, 23: «Ciò che sconcerta lo storico è il suo fallimento nell'incapsulare Gesù in una delle categorie disponibili all'interno dell'ebraismo palestinese del primo secolo [...] Gesù di Nazaret è inclassificabile».

<sup>25</sup> Cf. ciò che scrive Simonetti: «Ritengo che sia più nel giusto chi vede nell'ellenizzazione del messaggio cristiano non la sua deformazione dovuta all'influsso della cultura greca, bensì il risultato di un processo di adattamento, processo inevitabile e naturale, ancorché molto laborioso e sofferto» (M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983, 8).

<sup>26</sup> Si veda la testimonianza del missionario P. TABLINO, *I Gabbra del Kenya*, EMI, Bologna 1980, 246, dove riporta le parole di un kenyota: «Noi Gabbra siamo a conoscenza di tre religioni: l'islam, gli ayana, la missione. Non accettiamo l'islam perché ci proibisce di mangiare la carne immolata dai nostri padri o fratelli non musulmani; non vogliamo gli ayana perché ci mangiano i nostri soldi; accettiamo voi perché non condannate le nostre tradizioni e ci insegnate cose di pace e di vita».

Tertulliano (inizio del terzo secolo) che cosa ci sia in comune tra Atene e Gerusalemme,<sup>27</sup> per concludere che ognuno dei due versanti deve restare non solo distinto, ma separato perché inconciliabile con l'altro, approdando a un'incomunicabilità che di evangelico ha ben poco. Il sincretismo consiste certamente in un livellamento dell'evangelo tanto da annegarlo in un *melting pot* in cui le varie componenti perdono la loro fisionomia specifica a favore di una nuova identità di tipo globale, che non corrisponde più a nessuno dei singoli elementi originari. Ma l'inculturazione (o interculturalità?), pur partendo dall'idea dell'alterità dell'evangelo, vede proprio in essa la possibilità di coniugarsi con tutte le forme di diversità, perché ritiene l'evangelo sufficientemente forte per abbracciare espressioni culturali diverse senza soffocare nell'abbraccio. Del resto, bisogna avere ben presente che inizialmente l'abbraccio avvenne per un'iniziativa che partì dall'evangelo stesso, non all'inverso, come invece tenta di fare semmai una certa cultura laica di oggi!

Proprio così, dunque, si comportò il cristianesimo delle origini, lanciandosi nel mondo intero e penetrando in esso muovendo da un'idea forte su Gesù Cristo. E più l'idea era forte tanto più diventava possibile accogliere e integrare elementi culturali diversi o, al contrario, farne la critica. Il buon vecchio Platone scriveva: «Davvero noi Elleni ci impadroniamo di quanto assimiliamo dai barbari, ma nel fare ciò lo portiamo alla più compiuta perfezione»;<sup>28</sup> e già il profeta Isaia dava a Gerusalemme la sorprendente missione di «succhiare il latte dei *goyyim* / gentili» (60,16). Allo stesso modo anche la fede in Cristo diventa un filtro che se, da una parte, induce a decantare tutto ciò che incontra, dall'altra, permette una libertà di movimento tale da potersi fare tutto a tutti, come scrive Paolo ai Corinzi (cf. 1Cor 9,22).

Si spiega così il secolare impeto missionario della Chiesa. La misericordia di Dio, che sta al centro dell'evangelo di Gesù Cristo, avendo la sua scaturigine non nella storia ma in colui che abita una luce inaccessibile (cf. 1Tm 6,16), si dimostra felicemente coniugabile con la storia dell'uomo, con i suoi tempi, i suoi schemi, le sue culture. Quello che Paolo chiama «il glorioso vangelo di Cristo» (2Cor 4,4) si inserisce in questo mondo per illuminare, secondo l'espressione lucana: «Quelli che stanno nelle tenebre» (Lc

<sup>27</sup> Cf. TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9-11.

<sup>28</sup> PLATONE, *Epinomide*, 987e.

1,79). I nostri missionari lo sanno bene.<sup>29</sup> E in tale combinazione di gloria e di *kénosi* sta tutta la grandezza dell'impresa evangelica. Sembra retorica, e invece non è altro che la prosecuzione magari sofferta, nei contenuti e nei metodi, di ciò che al seguito di Gesù intraprese la Chiesa delle origini e che nell'impegno missionario delle generazioni successive si rimette sempre in gioco.

<sup>29</sup> Si veda anche P. ROSSANO, *Vangelo e cultura. Note per un incontro tra il Vangelo e la cultura contemporanea*, Paoline, Roma 1985, dove a p. 29 tra l'altro si legge: «Poiché l'uomo è portatore di cultura, l'annuncio evangelico tende a intranearsi [*sic!*] nella sua cultura e a influenzarla dal di dentro. Per questo la parola del Vangelo è stata paragonata fin da principio a un seme che penetra e si dissolve germinando nel terreno, a un lievito che fermenta la massa, al sale che dà sapore ai cibi, a un innesto che modifica le capacità native della pianta, a un profumo che si espande impregnando l'atmosfera, alla rugiada e alla pioggia che stimolano la crescita e la fecondità della vegetazione che le accoglie».

## **LAUDATIO DELLA PROF. YSABEL DE ANDIA**

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

*PATH 16 (2017) 491-495*

È una gioia e un onore per la nostra Pontificia Accademia di Teologia celebrare oggi l'emeritato della nostra cara Accademica Ordinaria, la Professoressa Ysabel de Andia. Prima di ascoltarla nella sua *lectio magistralis*, conviene presentarla in questa breve *laudatio*, considerando successivamente la vita, le pubblicazioni e il pensiero.

### **1. Vita**

Nata in Francia il 17 luglio 1937 a Neuilly sur Seine, vicino a Parigi, figlia di genitori spagnoli, Ysabel de Andia ha iniziato nel 1955 il suo lungo percorso universitario con lo studio della filosofia alla Sorbonna, avendo come cappellano don Jean-Marie Lustiger, il futuro cardinale arcivescovo di Parigi. Nel 1963, la giovane studentessa vince il più importante concorso universitario: l'*Agrégation de Philosophie* («Aggregazione di Filosofia»), che apre la porta all'insegnamento superiore nella scuola pubblica.

Dal 1960 al 1966, Ysabel insegna filosofia nella prestigiosa istituzione che è la *Maison d'éducation de la Légion d'Honneur* à Saint-Denis, proprio accanto alla Basilica di Saint-Denis, costruita sulla tomba del martire san Dionigi, primo vescovo di Parigi, che più tardi verrà identificato con Dionigi Areopagita, convertito da san Paolo ad Atene, e considerato come l'autore del *Corpus Dionysiacum*. Per questo motivo, a partire dal IX secolo, l'Abbazia di Saint-Denis sarà il primo e principale centro di traduzione e di diffusione di questi scritti in Occidente. È una bella e provvidenziale

coincidenza, poiché lo stesso Pseudo-Dionigi si troverà in seguito al cuore degli studi di Ysabel!

Proseguendo gli studi filosofici al più alto livello, Ysabel entra in contatto con alcuni dei più grandi pensatori dell'epoca. Così, in Germania, partecipa ai seminari di Martin Heidegger presso l'Università di Freiburg in Brisgau (1966-1967) e di Hans-Georg Gadamer presso l'Università di Heidelberg (1967-1968). Poi, sotto la direzione di Paul Ricoeur, difende un Dottorato in filosofia (*Doctorat de 3ème cycle*) su Heidegger nel 1976.

In questo periodo, la Dottoressa de Andia insegna filosofia presso l'Università di Lille (nel Nord della Francia), preparando allo stesso tempo la Licenza in teologia presso l'*Institut Catholique de Paris*. Sono gli anni difficili del dopo Sessantotto, con una profonda crisi all'interno della Chiesa, che tocca particolarmente la teologia. Ma allo stesso tempo c'è a Parigi tutta una rete di grandi amicizie spirituali e intellettuali. Ysabel conosce in questi anni dei giovani religiosi orientati da padre Marie-Joseph Le Guillou, O.P., allo studio di san Massimo il Confessore, tra i quali ci sono il domenicano austriaco Christoph Schönborn e il carmelitano François-Marie Léthel. Per loro e per molti altri, Ysabel rimarrà per sempre una cara e fedele amica in Dio, condividendo insieme un desiderio di santità unito a un continuo impegno spirituale e intellettuale. Sarà per tutti l'esperienza della grande e viva tradizione della Chiesa, eminentemente rappresentata dai santi, in Oriente come in Occidente: i Padri della Chiesa, i Dottori del Medioevo e i Mistici. In modo particolare, san Tommaso sarà riscoperto e riabilitato in dialogo con i Padri e con i Mistici (È la *teologia dei santi* alla quale padre Léthel consacrerà la sua vita).

Arricchita da due anni di esperienza monastica presso l'Isola di Lérins (1975-1977), Ysabel prosegue i suoi studi teologici a Roma fino al suo Dottorato in Teologia presso l'Università Gregoriana su sant'Ireneo di Lione, sotto la direzione del padre Antonio Orbe, S.J., nel 1982. Essendo teologa laica, senza il sostegno di una comunità religiosa, sperimenta anni di vita austera e povera, abitando vicino alla chiesa di Santa Maria in Cosmedin.

Al suo ritorno in Francia nel 1982, Ysabel è ammessa al *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) in Filosofia greca. Poi, nel 1984 difende in Sorbona il suo Dottorato in Lettere sullo Pseudo-Dionigi Areopagita, sotto la direzione di Pierre Aubenque. Nello stesso anno 1984,



il 2 febbraio, viene consacrata dal Cardinale Lustiger, nell'*Ordo Virginum* per la diocesi di Parigi. È la conferma della sua vocazione di laica consacrata nella Chiesa.

Seguono anni di grande fecondità intellettuale e spirituale, con molti insegnamenti di teologia e di patristica, all'Institut Catholique de Paris e poi al Collège des Bernardins, e fino a oggi in molte comunità monastiche e apostoliche, femminili e maschili. Parlando cinque lingue, Ysabel partecipa a molti convegni accademici in tutta Europa: Oxford, Lovanio, Roma, Vienna, Sofia, Varna, Tessalonica, Varsavia, ecc. Tiene anche corsi a Madrid (San Damaso) e a Santiago del Cile (Pontificia Università).

Tra il 1983 e il 1991, insieme ai padre Schönborn e Léthel, Ysabel partecipa ai convegni spirituali e teologici di Venasque, nel Sud della Francia, organizzati dall'Istituto di Notre-Dame de Vie (fondato dal carmelitano Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, recentemente beatificato).

Nel 1999, viene nominata perita per il Sinodo dei Vescovi sull'Europa che si svolge nel mese di ottobre in Vaticano.

Infine, nel 2000, sotto la direzione del Cardinale Schönborn, arcivescovo di Vienna, e nel quadro dell'opera «Pro Oriente», Ysabel fonda un gruppo ecumenico di patrologi, cattolici (15) e ortodossi (15). Gli Atti di sei convegni sono pubblicati da «Pro Oriente», sul Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Tre sono stati pubblicati sotto la sua direzione.

## 2. Pubblicazioni

Riguardo alle numerose pubblicazioni della nostra Accademica Ysabel de Andia, possiamo solo dire una breve parola. La sua personale bibliografia è ricca di dodici libri e centotrenta articoli!

Tra i libri, conviene indicare alcuni titoli particolarmente significativi. Il primo è: *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger* (Lille 1975). Viene poi la tesi di dottorato in teologia fatta a Roma e intitolata: *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon* (Paris 1986). Nel 1994 viene pubblicato il libro *Mystiques d'Orient et d'Occident* (Begrolles-en-Mauges) che nel suo stesso titolo evidenzia la grande prospettiva della ricerca. Più recentemente è uscito l'importante volume intitolato: *La Voie e le voyageur. Esquisse d'une anthropologie spirituelle* (Paris 2012) con l'introduzione scritta dal Cardinale Schönborn.

Ma l'autore più studiato e approfondito da Ysabel de Andia è indubbiamente Dionigi Areopagita. Così nel 1996 viene pubblicato il suo libro: *Henosis - L'unione à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden). Sotto la sua direzione sono pubblicati gli Atti del convegno: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International de Paris, 21-24 septembre 1994* (Paris, 1997). Esce poi nel 2006 un altro suo libro intitolato: *Denys l'Aréopagite, traditions et métamorphoses* (Paris). Tutto questo lungo e ampio lavoro su Dionigi trova il suo coronamento nella recente pubblicazione dei due volumi di «Sources Chrésiennes», con il testo greco, la traduzione francese, le introduzioni e le note: *Les Noms Divins I-IV* (n. 578), *Les Noms Divins V-XIII. La Théologie Mystique* (n. 579) (Paris 2016).

Nei numerosi articoli scritti da Ysabel de Andia, Ireneo e Dionigi sono spesso presenti, ma anche con tanti altri santi dell'Oriente e dell'Occidente, in tutte le epoche della storia della Chiesa, con una significativa apertura ecumenica: Ignazio di Antiochia, Giustino, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore, Silvano dell'Athos, Tommaso e Bonaventura, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Edith Stein e tanti altri...

### 3. Pensiero

Radicato nella vita ed espresso nelle pubblicazioni, il pensiero della nostra Accademica Ysabel de Andia si sviluppa in modo fortemente personale, sicuro e coerente. È il pensiero di una grande studiosa cattolica, chiaramente identificata con la sua vocazione di laica consacrata nella Chiesa. Questa parola «laica» prende anche un significato particolare nel contesto della laicità francese, e specialmente nel contesto dell'Università di Parigi. A causa della netta separazione tra Chiesa e Stato in Francia, Ysabel ha dovuto sempre seguire un binario, o come lei stessa dice, una «duplice carriera»: da una parte, una *carriera di filosofia* alla Sorbonna e al Centro nazionale della Ricerca Scientifica e, dall'altra parte, una *carriera di teologia e di patristica* all'Istituto Cattolico di Parigi e all'Università Gregoriana di Roma. Lei stessa sottolinea il fatto di essere una laica, di non appartenere a un ordine religioso, ma all'Università francese che la riconosce e le dà uno statuto universitario laico.

Dovuta alla situazione particolare della laicità francese, questa «duplice carriera» di Ysabel de Andia è per lei interiormente motivata dalla

ricerca della verità e dell'intelligenza della fede (di fronte a una cultura moderna del post-Sessantotto che rifiuta l'eredità classica e cristiana) e, allo stesso tempo, da una personale *vocazione contemplativa e teologica*, sigillata dalla sua consacrazione nell'*Ordo virginum*.

Tutto il suo lavoro teologico è animato dalla sua vita di preghiera, e per questo è una teologia viva, questa «teologia in ginocchio» che ha come centro l'Eucaristia quotidiana, e anche la presenza eucaristica custodita in casa con il permesso dell'autorità ecclesiastica. Questa vocazione contemplativa ha anche un carattere eremitico. È la profonda solitudine della donna consacrata, che non ha il sostegno di una famiglia né di una comunità, nel contesto di una Chiesa ancora troppo maschile e clericale. Questa profonda radice contemplativa del lavoro teologico di Ysabel ha determinato la sua scelta preferenziale per gli studi sulla mistica, dal già citato libro *Mystiques d'Orient et d'Occident* (1994) fino alla recente edizione della *Théologie Mystique* di Dionigi Areopagita (2016). Sarà anche prossimamente pubblicato il suo corso-ritiro su *Mistica cristiana e mistica non-cristiana*, dato ai giovani sacerdoti delle Missioni Estere di Parigi nel 2015 a Bénarès in India.

Infine, il pensiero della nostra Accademica Ysabel de Andia è caratterizzato da una forte dimensione ecumenica, grazie ai suoi studi patristici e alla fondazione con il Cardinale Schönborn di un gruppo di dialogo tra cattolici e ortodossi, nel 2000. Sta preparando un lungo articolo su Dionigi Areopagita e la sua *Teologia mistica*, che sarà diffuso in tutto il mondo ortodosso.

Dopo questo troppo breve ritratto della Professoressa de Andia, vogliamo insieme a lei ringraziare il Signore Gesù per tutto ciò che ha fatto nella sua vita e per aver reso così fecondo il suo lavoro per la Chiesa e per il mondo.

Che la Vergine Maria, Madre della Chiesa e *Regina virginum* l'accompagni sempre nella sua vita e nel suo lavoro teologico, nella gioia di camminare insieme verso la santità.

#### COLANNA ITINERARIA:

1. M. SODI (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* (2008).
2. A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza* (2008).
3. M. SODI - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* (2009).
4. D. VALENTINI, *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini* (2009).
5. M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di Cristologia* (2010).
6. A. AMATO, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* (2011).
7. G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider* (2012).
8. M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «Relazione»? *Una categoria che interpella* (2012).
9. A. STAGLIANÒ, *L'Abate Calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore* (2013).
10. D. MEDEIROS (ed.), «*Sacrificium et canticum laudis*». *Parola, Eucaristia, Liturgia delle Ore, vita della Chiesa* (2015).
11. A. STAGLIANÒ, *Maria di Nazaret da conoscere e amare. Teologia, devozioni, poetica, omiletica*, a cura di I. Petriglieri (2016).
12. L.M. DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica* (2017).
- 13/A. E. BURKHART - J. LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá* (2017).

## LA QUESTION DE LA MYSTIQUE EN FRANCE AU XX<sup>E</sup> SIÈCLE (LECTIO MAGISTRALIS)

YSABEL DE ANDIA

PATH 16 (2017) 497-521

J'ai choisi comme thème de réflexion, pour conclure mon travail théologique académique, «la question de la mystique en France au XXe siècle», d'une part, parce que je me suis occupée toute ma vie de questions touchant la mystique et, d'autre part, parce que ma culture est principalement française. J'ai étudié la philosophie à la Sorbonne et la théologie à l'Institut Catholique de Paris, avant de venir faire mon doctorat de théologie à Rome. Mon doctorat de philosophie pour la Sorbonne portait sur Pseudo-Denys l'Aréopagite et j'ai publié dans «Sources chrétiennes» deux volumes sur les *Noms divins* et la *Théologie mystique*. Dans l'introduction, j'ai étudié la postérité du Pseudo-Denys du Moyen Âge jusqu'au XXe siècle et c'est étonnant de voir la richesse de cette postérité et sa capacité d'ouverture à d'autres cultures, comme le remarque le Pape Benoît XVI dans une de ses *Catéchèses* du mercredi:

Aujourd'hui il y a une nouvelle actualité de Denys l'Aréopagite: il nous apparaît comme le grand médiateur dans le dialogue moderne entre la chrétienté et la théologie mystique de l'Asie, dont la caractéristique repose dans la conviction que l'on ne peut pas dire ce qu'est Dieu: de lui on peut seulement parler d'une manière négative, de Dieu on peut seulement parler avec le «ne pas». Et seulement lorsqu'on entre dans cette expérience du «rien», on peut l'atteindre. Et c'est là qu'il y a une proximité entre la pensée de l'Aréopagite et certaines des religions asiatiques. Il peut être aujourd'hui un médiateur, comme il l'était entre l'esprit grec et l'Évangile.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> BENOÎT XVI, *Catéchèse* audience générale (14 mai 2008).

La dernière page de la réception de Denys dans le monde asiatique<sup>2</sup> reste à écrire.

La *Théologie mystique* de Denys a été pour moi la porte d'entrée dans la mystique au même titre que Thomas d'Aquin qui le cite abondamment (c'est le second auteur le plus cité après Augustin) et Jean de la Croix qui ne le cite que pour donner sa propre définition de la mystique. *Pati divina*, «pâtir les choses divines», comment définir ou rendre compte de cette expérience que l'on appelle «mystique»? C'est cette question qui va faire l'objet des recherches aussi bien en psychologie ou en philosophie qu'en histoire des religions.

Tout d'abord, il s'agit de s'interroger sur la mystique elle-même,<sup>3</sup> sur l'emploi du mot mystique avec Jean Baruzi<sup>4</sup> qui fait référence à Henri Bergson,<sup>5</sup> Louis Bouyer et Michel de Certeau, sur les «théories de la mystique» avec Paul Adnès, S.J.,<sup>6</sup> et Albert Debalere, S.J.,<sup>7</sup> sur «le Dieu des mystiques», avec Charles Bernard, S.J.,<sup>8</sup> et sur les «langages mystiques», avec Dominique de Courcelles.<sup>9</sup> Sur les mystiques non-chrétiennes, il faudrait rappeler les études de Rudolph Otto sur *Mystique d'Orient et d'Occident*.

<sup>2</sup> Signalons la traduction du CD en japonais par Y. KUMADA, *Die Übersetzung des Corpus dionysiacum ins Japanische*, in Y. DE ANDIA (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Institut d'Etude Augustiniennes, Paris 1997, 645-650. C'est le nouvel «Hilduin» japonais.

<sup>3</sup> H. LAUX, *Qu'est-ce que la mystique?*, in PH. CAPELLE (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris 2005, 77-90.

<sup>4</sup> J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Éd. Salvator, Paris 1999 (Alcan, Paris 1924, 1931<sup>2</sup>).

<sup>5</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2013 (Alcan, Paris 1932); J. BARUZI, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique*, in «Recherches philosophiques» II (1932-1933) 301-316, repris dans ID., *L'intelligence mystique*, Berg International, Paris 1985, 69-84.

<sup>6</sup> P. ADNÈS, *Théories de la mystique chrétienne - XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Beauchesne, Paris 2004, 1919-1939.

<sup>7</sup> A. DEBLAERE, *Théories de la mystique chrétienne - Le Moyen Age*, in *ibid.*, 1902-1919.

<sup>8</sup> CH.-A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques. 1. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Paris 1994; ID., *Le Dieu des mystiques. 2. La conformation au Christ*, Cerf, Paris 1998; ID., *Le Dieu des mystiques. 3. Mystique et action*, Cerf, Paris 2000.

<sup>9</sup> D. DE COURCELLES, *Langages mystiques et avènement de la modernité*, Champion, Paris 2003; ID. (éd.), *Les Enjeux philosophiques de la mystique*, Éd. Jérôme Millon, Grenoble 2007.

*cident*,<sup>10</sup> Anagarika Govinda sur la mystique tibétaine,<sup>11</sup> Thomas Merton<sup>12</sup> et Susuki<sup>13</sup> sur le Zen, et l'*Encyclopédie des mystiques*, dirigée par Marie-Madeleine Davy.<sup>14</sup>

Je voudrais, dans un premier moment, présenter les différentes définitions de la mystique (I), puis distinguer avec Jacques Maritain la mystique surnaturelle de la mystique naturelle (II), avant de poser la question de la constitution d'une mystique comparée (III), et de terminer avec la caractérisation de la mystique chrétienne par le Père Henri de Lubac (IV).

## 1. Définitions de la mystique

Si nous ouvrons le *Dictionnaire de la mystique* à l'article «mystique» (écrit par Sudbrack),<sup>15</sup> nous voyons tout de suite la distinction entre le sens chrétien et le sens non-chrétien. Μυστικός, comme nous l'avons déjà dit, vient du verbe μῦω, fermer les yeux ou la bouche, se taire, et signifie «ce qui est caché». Chez les Pères de l'Église, le sens caché des sacrements (mystagogie) et, plus tard, avec le Pseudo-Denys, l'expérience du Dieu caché étaient «mystiques». Comme l'a bien montré Michel de Certeau dans son article de l'*Encyclopaedia Universalis*,<sup>16</sup> le substantif «mystique» date du

<sup>10</sup> R. OTTO, *West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Klotz, Gotha 1926 (tr. fr. *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et unité*, éd. J. GOUILLARD, Payot, Paris 1951).

<sup>11</sup> LAMA ANAGARIKA GOVINDA, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Albin Michel, Paris 1960.

<sup>12</sup> TH. MERTON, *Mystique et Zen. Suivi de Journal d'Asie*, Albin Michel, Paris 1995.

<sup>13</sup> D.T. SUSUKI, *Essais sur le bouddhisme zen*. Séries I, II, III, éd. J. HERBERT, Albin Michel, Paris 2003.

<sup>14</sup> M.-M. DAVY (éd.), *Encyclopédie des mystiques*, 4 voll., Petite bibliothèque Payot, Paris 1995.

<sup>15</sup> J. SUDBRACK, *Mystique*, in P. DINZELBACHER (éd.), *Dictionnaire de la mystique*, Brepols, Turnhout 1993. Voir aussi A. LALANDE, *Mystère, mysticisme, mystique. Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1957<sup>7</sup>, 662-664, avec une note de Blondel sur ces termes.

<sup>16</sup> M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Gallimard, Paris 1982 et Id., *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, Encyclopaedia universalis France, Paris, 1971, 1031-1036: «Auparavant mystique n'était qu'un adjectif qui qualifiait autre chose et pouvait affecter toutes les connaissances ou tous les objets, dans un monde religieux. La substantivation du mot, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle où prolifère la littérature mystique, est un signe du découpage qui s'opère dans les savoirs et dans les faits» (1032).

XVIIe siècle et marque une distinction entre le pouvoir d'expérimenter le mystère et le mystère en soi.

Au sens chrétien, la mystique est une *cognitio experimentalis de Deo*, une connaissance expérimentale de Dieu, aussi bien chez Thomas d'Aquin que chez Bonaventure. Ce qui est expérimenté par la connaissance intellectuelle et la foi. On distingue une mystique intellectuelle, celle de Maître Eckhart<sup>17</sup> qui ne fait pas de différence entre l'intelligence et l'expérience, et la mystique affective féminine, de Julienne de Norwich, Mechtilde de Magdebourg ou Hildegarde de Bingen.

La question de la possibilité, en dehors de la foi chrétienne, de l'expérience du vrai Dieu révélé en Jésus-Christ est repoussée après le Concile de Vatican II, mais la manière de nommer ce genre d'expérience est débattu: Karl Rahner parle de «chrétiens anonymes»<sup>18</sup> et l'on sait que ce concept a été critiqué. Rahner distingue la mystique du moi, qui transforme la vie individuelle, la mystique du cosmos, qui entre en communion avec le grand Tout, et la mystique de Dieu, dans laquelle est expérimenté «celui qui vient».<sup>19</sup>

A la question de savoir si la mystique est en prolongation de l'expérience de la foi (Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.<sup>20</sup>) ou un don extraordinaire (Emile Poulain, S.J.<sup>21</sup>) et si la mystique est dépendante d'une méthode (*yoga*) ou un don gratuit, la réponse de l'Église est claire: l'expérience mystique n'est pas un phénomène extraordinaire, mais s'enracine dans la foi et la charité et elle est une grâce que seul Dieu peut donner.

<sup>17</sup> *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011.

<sup>18</sup> K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in ID., *Schriften zur Theologie*, Band VI, Benziger Verlag, Einsiedeln 1965, 545-554; repris dans ID., *Traité fondamental de la foi*, Centurion, Paris 1983, 23-31. Voir B. SESBOUÉ, *Karl Rahner et les chrétiens anonymes*, in «Études» 361 (1984) 521-535.

<sup>19</sup> J. SUDBRACK, *Mystik, Selbst-Erfahrung - kosmische Erfahrung - Goteserfahrung*, Matthias Grünewald Verlag, Maiz-Stuttgart 1988.

<sup>20</sup> R. GARIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Editions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin 1923; ID., *L'Amour de Dieu et la voix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris 1929; ID., *La providence et la confiance en Dieu. Fidélité et abandon*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; ID., *Les Trois Âges de la vie intérieure*, Cerf, Paris 1938.

<sup>21</sup> É. POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Beauchesne, Paris 1922.



La question du rapport de la mystique et de la raison a été posée par Maurice Blondel dans son fameux texte de 1925 sur *Le problème de la mystique*.<sup>22</sup> Et Jean Baruzi voit dans l'attitude de la foi «un constat souci d'atteindre l'universel».<sup>23</sup>

Enfin l'usage inconsidéré du mot «mystique» a conduit aux réactions de Jean Baruzi dans son article *De l'usage légitime et de l'emploi abusif du mot mystique*<sup>24</sup> et de Louis Bouyer dans *Mysticisme. Essai sur l'histoire d'un mot*.<sup>25</sup> Ne peut-on dire que le terme «mystique» est avant tout un terme grec et chrétien, et que son emploi en dehors du monde chrétien ne peut être qu'analogique?

Je m'en tiendrai à la définition de la mystique donnée aussi bien par Louis Bouyer que par Henri de Lubac: «La mystique est le mystère vécu» ou encore «la mystique intériorise incessamment le mystère»,<sup>26</sup> et le mystère est ici le mystère du Christ qui se déploie dans les mystères de la vie du Christ.

## 2. Mystique naturelle et surnaturelle

Qu'en est-il, en second lieu, de la distinction entre mystique naturelle et mystique surnaturelle?

### 2.1. Jacques Maritain: «Les degrés du savoir» (1932)

Dans la VI<sup>e</sup> partie des *Degrés du savoir* sur *l'Expérience mystique et la philosophie*, après avoir distingué les «trois sagesse»: métaphysique,

<sup>22</sup> M. BLONDEL, *Le problème de la mystique*, in ID., *Qu'est-ce que la mystique?*, Bloud & Gay, Paris 1925, 2-63.

<sup>23</sup> BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, 195.

<sup>24</sup> J. BARUZI, *De l'usage légitime et de l'emploi abusif du mot mystique*, in ID., *L'Intelligence mystique*, 51-95. ID., *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in «Recherches philosophiques» I (1931-1932) 66-82; repris dans *Encyclopédie des mystique*, t. I, Éd. Payot & Rivages, Paris 1996, XXIX-XLVI.

<sup>25</sup> L. BOUYER, *Mysticisme. Essai sur l'histoire d'un mot*, in «Supplément de la vie spirituelle» 9 (1949) 3-23.

<sup>26</sup> L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris 1960, 302. H. DE LUBAC, *Mystique et Mystère*, in ID., *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, 58.

théologique et infuse,<sup>27</sup> et définit la mystique surnaturelle, Maritain pose la question: «Une expérience mystique d'ordre naturel est-elle possible?»

Mais tout d'abord, qu'est-ce que, selon Jacques Maritain, l'«expérience mystique»?

Nous entendons le mot «expérience mystique» non pas en un sens plus ou moins vague (extensible à toutes sortes de faits plus ou moins mystérieux ou préternaturels ou même à la simple religiosité), mais au sens de connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu ou de *passion des choses divines*, menant l'âme par une suite d'états ou de transformations jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité, et à *sentir la vie de Dieu*.<sup>28</sup>

Et Maritain rajoute en note:

Saint Thomas, pour désigner le *pati divina*,<sup>29</sup> dit tantôt «quasi-expérience», tantôt «expérience».<sup>30</sup> Ce *quasi* est là pour maintenir les privilèges de la transcendance divine, il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse. Il est clair qu'une connaissance absolument immédiate et donc parfaitement expérimentale de Dieu est réservée à la béatitude. Mais, en deçà de ce terme, une connaissance vraie, bien qu'imparfaitement immédiate, peut commencer dès ici-bas.

Le *quasi* respecte la transcendance divine et maintient la distance entre l'expérience ici-bas et dans l'au-delà. Le *pati divina* caractérise la sagesse infuse ou théologie mystique:

<sup>27</sup> J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, in Id., *Oeuvres complete. Vol. IV: 1929-1932*, Editions Universitaires Fribourg - Saint-Paul Editions Religieuses, Fribourg - Paris 1983. Il distingue «trois sagesse»: 1) la sagesse métaphysique ou «théologie naturelle», «qui s'élève, par voie de causalité, jusqu'au premier Principe de tout l'être»; 2) la sagesse théologique, qui a pour objet «Dieu au titre même du *mystère*, inaccessible à la seule raison [...] Dieu dans ce qu'il a d'absolument propre, dans ce qui lui appartient à lui seul, *deitas ut sic*, disent les théologiens, ce Dieu sera connu dans la vision béatifique», et 3) la sagesse infuse ou théologie mystique, qui a pour objet l'expérience de Dieu.

<sup>28</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 707-708; cf. JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme (VF)B*, Strophe 1, vers 1, in Id., *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1990, 1452 (tr. *Expérimenter ce qu'est la vie de Dieu*, in Id., *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988, 777: *sentir vida de Dios*).

<sup>29</sup> Cf. Y. DE ANDIA, *Pati divina chez Denys l'Aréopagite, Thomas d'Aquin et Jacques Maritain*, in TH.-D. HUMBRECHT (éd.), *Les Cahiers Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2010, 549-589.

<sup>30</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, in «Revue Thomiste» (nov.-déc. 1928) 469-472.

Au-dessus de la sagesse théologique, il y a la sagesse infuse qu'on appelle aussi théologie mystique, et qui consiste à connaître l'objet essentiellement surnaturel de la foi et de la théologie, la D<sup>é</sup>ité comme telle, selon un mode lui-même supra-humain et surnaturel. Il s'agit alors, selon le mot profond de Denys, non plus seulement d'apprendre, mais de *pâtir les choses divines*, de connaître Dieu par expérience, dans le silence de toute créature et de toute représentation, et selon une manière de connaître proportionnée elle-même, autant que c'est possible ici-bas, à l'objet connu. A cela la foi toute seule ne suffit pas, il faut qu'elle soit perfectionnée dans son mode d'opérer par les dons du Saint-Esprit, don d'intelligence et surtout don de sagesse. C'est là l'expérience mystique d'ordre surnaturel, dont nous devons maintenant examiner les conditions.<sup>31</sup>

Ces conditions de l'expérience mystique surnaturelle sont la grâce, la charité et les dons du Saint Esprit qui sont nécessaires,<sup>32</sup> car, pour connaître Dieu en dépassant le mode humain et naturel des concepts, il faut une inspiration spéciale du Saint Esprit. «Par la grâce sanctifiante, nous sommes *consortes divinae naturae*. Par la charité, nous sommes connaturalisés à Dieu».<sup>33</sup>

Les mystiques décrivent cette expérience comme une passivité et un non-agir. Elle est «immédiate» dans le sens qu'elle n'a pas lieu par l'intermédiaire d'aucune image des créatures, mais elle n'est pas sans intermédiaire en ce sens qu'elle n'est pas la vision de l'essence divine. Dieu y est encore connu par les effets qu'il produit dans l'affection comme un goût ou comme un toucher. Il est spirituellement *pâti* dans l'obscurité de la foi.

Que deviennent alors les concepts? «Ils sont là – dit Maritain – mais tous les concepts distincts se taisent, ils dorment comme les apôtres au mont des Oliviers».<sup>34</sup>

La connaissance expérimentale de Dieu est «connaissance surnaturelle d'amour»:

C'est la connaturalité de charité qui, sous la motion du Saint-Esprit, joue le rôle formel. La lumière propre de la contemplation infuse ne vient donc que de l'ardeur de l'amour luisant dans la nuit. C'est pourquoi cette sagesse

<sup>31</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, ch. VI. *Expérience mystique et philosophie*, 718.

<sup>32</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 68, a. 2.

<sup>33</sup> Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus in Summam theologicam D. Thomae*, Vivès, Paris 1883-1886, in Iam IIae, q. 68-70, disp. 18; et JOSEPH DU SAINT ESPRIT, *Cursus theologiae mystico-scholasticae, disp. XII et XIII*, Beyaert, Bruges 1925.

<sup>34</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 737.

suprême, cette connaissance surnaturelle d'amour que nous pouvons, dit saint Jean de la Croix,<sup>35</sup> comparer à une chaude lumière, est décrite comme une renonciation au savoir et une ignorance, un rayon de ténèbres pour l'intelligence, selon le mot de Denys. Contemplation apophatique ou négative, dit encore celui-ci, nous unissant expérimentalement au Dieu caché et supérieur à toute connaissance, *Deo ignoto*.<sup>36</sup>

C'est alors que Maritain pose la question: «Y a-t-il une expérience mystique authentique d'ordre naturel?», c'est-à-dire une expérience mystique authentique et proprement dite: qui ne soit pas une contrefaçon ou une illusion, et qui porte sur Dieu lui-même.

A cette question nous devons répondre NON de la façon la plus catégorique. C'est toute la distinction de la nature et de la grâce qui est ici en jeu. On ne peut confondre la présence d'immensité et la présence de grâce, ni la sagesse naturelle et le don infus de sagesse, ni l'amour naturel de Dieu et la charité surnaturelle.<sup>37</sup>

Maritain s'appuie sur les distinctions thomistes entre la présence d'immensité et la présence de grâce,<sup>38</sup> la sagesse naturelle et le don infus de sagesse,<sup>39</sup> l'amour naturel de Dieu<sup>40</sup> et la charité surnaturelle,<sup>41</sup> fondements de sa distinction entre la mystique naturelle et la mystique surnaturelle.

Qu'en est-il alors des écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, etc.? Car «si l'expérience mystique à quoi elles prétendent ne procède pas de la foi théologale, alors elle doit être une expérience mystique naturelle». A cette objection, Maritain répond: il y a une *fides implicita*.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> JEAN DE LA CROIX, *CA*, str. 1, vers 1: «Où t'es-tu caché, Bien-Aimé?», 361: «Cherche-le dans la foi et l'amour, comme un aveugle ces deux guides te mèneront, par des chemins que tu ne sais pas, jusqu'au secret de Dieu... Il est caché en toi, et tu ne te caches pas comme lui pour le trouver et le sentir. Si quelqu'un veut trouver une chose cachée, il faut qu'il se cache pour entrer là où elle est cachée, et, quand il l'a trouvée, il est caché comme elle...Toujours tu dois le tenir pour caché et le servir caché en te cachant»: cit. par MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 734.

<sup>36</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 738.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 746.

<sup>38</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sent.* I, d. 16, q. 1, a. 3, ad 1.

<sup>39</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 45.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Ia, q. 60, a. 1, ad 3.

<sup>41</sup> *Ibid.*, IIa IIae, q. 66.

<sup>42</sup> Cf. R.M. SCHULTES, *Geschichte der fides implicita in der katholischen Theologie*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 5 (1918) 158-181, cit. par MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 754.

Si l'on rencontre des cas de mystique authentique, ces cas relèvent de la grâce divine et de la contemplation infuse, hors de l'afflux des grâces sacramentelles et du rayonnement visible de la vérité révélée. Des non-baptisés peuvent néanmoins recevoir sans le savoir la même vie surnaturelle du même sang divin qui circule dans l'Église et du même Esprit qui l'assiste, appartenir invisiblement à l'Église du Christ, avoir la grâce sanctifiante et donc la grâce théologale et les dons infus. À cette vue de l'esprit des travaux comme ceux de Louis Massignon<sup>43</sup> et d'Asín Palacios<sup>44</sup> sur l'Islam, les études consacrées de nos jours au hassidisme,<sup>45</sup> les témoignages personnels d'un Mukerji<sup>46</sup> ou d'un Père Wallace<sup>47</sup> sur la spiritualité hindoue ou même encore les travaux des ethnologues contemporains sur la prière des primitifs,<sup>48</sup> apportent de précieuses confirmations de fait. Et ce ne sont là que de premières explorations<sup>49</sup> dans un domaine complexe et difficile.<sup>50</sup>

Il y a deux problèmes celui de la grâce sanctifiante donnée à des non-baptisés et celui des critères pour reconnaître une «mystique authentique». Pour le premier, il faut dire que la grâce sanctifiante n'est pas nécessairement liée à la grâce sacramentelle, pour le second, que le premier critère est «un amour qui dépossède l'homme de lui-même». Maritain conclut par le souhait de constituer une mystique comparée:

Ce que nous souhaitons voir se former, c'est une mystique comparée théologique... qui serait en état de discerner et de sauver partout ce qui est authentique, parce qu'elle rapporte toutes les ressemblances à un visage accompli, le Christ. Parfait imitateur du Christ, l'apôtre Paul est le coryphée

<sup>43</sup> L. MASSIGNON, *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour-al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Geuthner, Paris 1922; ID., *Le Diwân d'al-Hallâj. Essai de reconstitution, édition et traduction*, in «Journal asiatique» 218 (1931) 45-46.

<sup>44</sup> M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» à través de más obras de Abenarabi de Murcia*, Plutarco, Madrid 1931.

<sup>45</sup> M. BUBER, *Die Chassidischen Bücher*, Jakob Hegner, Hellerau 1928; J. DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu*, Plon, Paris 1931.

<sup>46</sup> D.G. MUKERJI, *Le visage de mon frère*, Stock, Paris 1929.

<sup>47</sup> W. WALLACE, *De l'Évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, Dewit, Bruxelles 1921.

<sup>48</sup> W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, vol. 2, 2e Partie, Aschendorff, Munich 1929.

<sup>49</sup> Cf. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, Paris 1922; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Alcan - Beyaert, Bruges - Paris 1924 (rééd. 2 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1937); O. LACOMBE, *Orient et Occident*, in «Études Carmélitaines» 16 (1/1931) 133-159.

<sup>50</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 752-755.

de tous les vrais spirituels de toute la terre. Pour le discernement, un amour qui dépossède l'homme de lui-même, n'est pas sans indices, si furtifs soient-ils, quand il pénètre l'être entier du désir d'être dissous et d'être avec son Dieu: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo* (Ph 1,23).

## 2.2. J. Maritain, «L'expérience mystique naturelle et le vide» (1938)

Six ans après *Les degrés du savoir* (1932), Jacques Maritain publie, en 1938: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1938 -1956),<sup>51</sup> dont le troisième, *l'Expérience mystique naturelle et le vide*, est le rapport au Congrès de Psychologie religieuse organisé à Avon-Fontainebleau, en septembre 1938, par les «Études Carmélitaines».<sup>52</sup>

### 2.2.1. Définition de l'expérience mystique naturelle

Maritain commence par donner une définition de la mystique plus générale que celle qu'il avait donnée dans *Les degrés du savoir*: «J'entendrai en général par *expérience mystique* une *expérience fruitive de l'absolu*». Et il ajoute en note: «C'est à dessein que le mot *absolu* est écrit sans A majuscule. Ainsi qu'on le verra plus loin, toute expérience mystique n'est pas une expérience de Dieu». C'est donc une définition «conventionnelle» qui vise à englober l'expérience chrétienne et non-chrétienne.

### 2.2.2. Possibilité d'une expérience intellectuelle négative

- de l'exister substantiel de l'âme

A partir de cette définition de la mystique, Maritain va essayer de rendre compte de l'expérience de l'absolu que les «sages hindous... nomment *ātman*, c'est-à-dire le Soi-même». Il va essayer de «traduire» en termes thomistes cette expérience du Soi.

<sup>51</sup> J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit en sa condition charnelle*, in ID., *Oeuvres complètes*. Vol. VII: 1939-1943, Editions Universitaires Fribourg - Saint-Paul Editions Religieuses, Fribourg - Paris 2000, 159-195.

<sup>52</sup> Cf. *Nuit mystique. Nature et Grâce, Sainteté et Folie*, Declée de Brouwer, Paris 1938 («Études Carmélitaines» 23 [2/1938]).

La première question qui se pose est celle de la connaissance de l'âme par elle-même dans la pensée thomiste, la seconde celle du Soi dans l'hindouisme.

La question de la connaissance de l'âme par elle-même a été posée par le Père Ambroise Gardeil, O.P., dans son livre *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (1927)<sup>53</sup> où il citait Jean de Saint-Thomas:<sup>54</sup> «Il y a une universelle, une quotidienne expérience de l'âme par elle-même, due à la réflexion sur ses actes». Mais cette expérience ne nous dit rien de *ce qu'est* notre âme qui n'est saisie que dans le flux de ses activités spirituelles. Pour Thomas d'Aquin, l'âme perçoit en elle les principes de ses actes:

Ce qui, par son essence même, se trouve dans l'âme est connu d'une *connaissance expérimentale* en tant que l'homme découvre en ses propres activités les principes qui en sont les causes; nous percevons notre volonté en voulant, nous percevons la vie en agissant vitalem (S.T., Ia IIae, q. 112, a. 5, *ad 1um*).

L'homme se découvre lui-même en vivant et en agissant: Maritain le dit aussi bien dans *Les degrés du savoir* que dans *L'expérience naturelle et le vide*:

Nous avons une expérience véritable de l'existence singulière de notre âme, je dis par et dans ses opérations, et le concept que nous formons de nous-mêmes est un concept expérimental (*Les degrés du savoir*).<sup>55</sup>

Cette connaissance expérimentale de l'âme est saisie réflexivement:

L'expérience de moi-même n'a d'autre contenu que le flux des phénomènes, plus ou moins profonds, réflexivement saisis. [...] Mon âme ou ma substance ne peut être expérimentée par moi dans son essence, une expérience

<sup>53</sup> A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927.

<sup>54</sup> JEAN DE SAINT-THOMAS, *Phil. nat.* IV, q. 9, a. 1 (Reiser III, p. 288): «L'âme, en tant qu'esprit, a d'elle-même une connaissance habituelle ou radicale, l'intellect, en émanant de la substance de l'âme, étant intelligiblement informé par celle-ci comme par une *species intelligibilis*», comme les autres esprits; ID., *Cursus theologicus*, in I<sup>mm</sup>, q. 55, disp. 21, a. 2, § 13 (Vivès IV, 725). Ambroise Gardeil comme Maritain, citent davantage Jean de Saint-Thomas que Thomas d'Aquin lui-même.

<sup>55</sup> J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 883 (*Oeuvres complete. Vol. IV*, 1069).

quidditative de l'âme n'est possible que pour l'âme séparée (*L'expérience naturelle et le vide*).<sup>56</sup>

La connaissance de mon âme d'après mes opérations, est «d'ordre purement existentiel», car je ne me connais pas en moi-même, dans ce que je suis (*quiddité*).

En prolongement de la pensée du Père Ambroise Gardeil, «on pourrait – dit Maritain – donner de *l'expérience mystique naturelle*, et spécialement celle de l'Inde, une interprétation qui respecte son authenticité et sa vérité et qui marque avec précision son domaine propre».<sup>57</sup>

Cette interprétation thomiste du Soi ou de l'ātman est la découverte de l'exister pur de l'âme au terme d'une *enstase* de l'âme en elle-même.

### 3. Mystique comparée

Jacques Maritain souhaitait la constitution non d'une mystique comparative, mais d'une «mystique comparée théologique» qui discernerait ce qui est «authentique» en rapportant tout au Christ. C'est le Christ qui est le critère de discernement: ce qui a une ressemblance plus au moins lointaine ou proche avec le Christ peut être considéré comme «authentique».

Deux amis de Maritain, Louis Gardet, islamologue, petit frère de Jésus habitant en Algérie, et Olivier Lacombe, indianiste, professeur à la Sorbonne, reprendront ses intuitions: Gardet dans son livre *Études de philosophie et de mystique comparées* (1972) et dans le livre qu'il a écrit avec Lacombe: *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée* (1981).

#### 3.1. Louis Gardet, «*Études de philosophie et de mystique comparées*» (1972)

Louis Gardet s'est interrogé, en chrétienté comme en islam, sur le statut de la philosophie dans sa rencontre avec la théologie et la révélation, avant de consacrer la troisième partie de son ouvrage à la «mystique comparée»:

Un premier chapitre étudiera la mystique par voie de pure immanence vers les sources de l'être, tel que le *yoga* indien nous en offre le type; un se-

<sup>56</sup> J. MARITAIN, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, 176 (*Oeuvres complete. Vol. VII*, 159-195).

<sup>57</sup> *Ibid.*, 177.



cond chapitre mettra cette «voie» en regard de l'élan mystique vers l'Autre (Dieu) aimé plus que soi-même dans l'altérité maintenue du Créateur et de la créature.

Il définit à nouveau les différentes mystiques, en particulier l'indienne et la chrétienne.

La mystique indienne est une mystique de délivrance (*mokṣa*, *mukti*): l'homme, par une expérience d'absolu, dépasse les conditions humaines «illusoires», c'est-à-dire, pour l'Inde, transcende la loi du *karman*, qui l'enchaîne à la roue des naissances-morts-renaissances. Au terme, et dans une saisie de totale nescience intellectuelle, s'expérimente le pur acte d'être du «Je» métémpirique et intemporel, le *puruṣa*, pure lumière incolore ou, selon d'autres formulations, l'exister substantiel, le Soi non-né, l'ātman, – qui est *Brahman*, l'absolu indifférencié, source et trame substantielle des «noms et formes».<sup>58</sup>

D'un autre côté, la mystique chrétienne est: «L'épanouissement suprême de la grâce du Christ sur terre, expérience savoureuse des profondeurs de Dieu, par une nescience fruitive et unitive d'amour, deux natures en un seul esprit et amour de Dieu, selon l'expression sanjuaniste».<sup>59</sup>

Or l'entrée dans les «profondeurs de Dieu» dépasse les forces de l'homme et ne peut être qu'un don ou une grâce de Dieu lui-même. A partir de ces définitions, Gardet repose la question des «critères d'authenticité».

Ce que nous appelons mystique indienne informe toute la pensée culturelle de l'Inde et la mystique chrétienne se présente comme l'épanouissement suprême de la vocation du chrétien. Est-il possible de dégager pour les unes et les autres des critères d'authenticité?

Les mystiques de l'Inde chantent une délivrance qui se situe au niveau ontologique de la nature spirituelle de l'homme, «*Toi, tu es Cela*», puisqu'il s'agit de reconnaître l'absolu que l'homme est au centre inaccessible de lui-même. [...] Ce qui compte principalement en yoga, c'est un acte d'identité du sujet à l'objet...<sup>60</sup>

<sup>58</sup> L. GARDET, *Études de Philosophie et de mystique comparées*, Vrin, Paris 1972, 188-189.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 192. JEAN DE LA CROIX, *CA* 27,2, p. 478; *CB* 22,3, in *Id.*, *Cœuvres complètes*, 1335 (tr. fr.).

<sup>60</sup> GARDET, *Études de Philosophie*, 194-195.

A l'extase psychologique succédera une pure *enstase*,<sup>61</sup> l'abolition du sujet dans un acte suprême d'abolition de tout acte et le retour vers sa source radicale, acte premier d'existence. Ainsi s'opère, dit Olivier Lacombe, «une *enstase* de l'acte de connaître dans l'acte d'exister, un arrêt du sujet sur lui-même, un esseulement métaphysique, une pure saisie de Soi au-delà de toute différenciation et de toute relativité».<sup>62</sup> Les termes «Je» et «Soi» – ajoute Gardet – ne doivent pas être pris au sens de «personne», «mais, en fait, cet “exister” est l'exister substantiel d'une personne». Il conclut:

Je dirai donc: l'expérience mystique de l'Inde est une expérience mystique authentique, mais dont le mode est naturel (bien qu'à contre-pente de la nature), et le terme naturel (bien qu'échappant aux prises habituelles de l'expérience et de la connaissance humaines). Et ce terme est bien un absolu comblant. Il est une immense richesse au plus secret de notre être, et qui nous engage déjà dans un au-delà de tout le sensible. Ce qui est atteint dans cette expérience est pour l'homme un mystère, le mystère de l'exister substantiel de l'âme comme esprit.<sup>63</sup>

### 3.2. Louis Gardet - Olivier Lacombe, «L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée» (1981)

Dix ans plus tard, Louis Gardet et Olivier Lacombe reviennent ensemble sur «l'expérience du Soi» et la question de la «mystique comparée».

Louis Gardet traite de l'expérience du Soi «en ses formes a-typiques» (ch. 1), en comparaison avec «les profondeurs de Dieu» (ch. 2), la poésie (ch. 3) et le «discours philosophique de Heidegger» (ch. 4). Je n'en dirai rien, en revanche je voudrais exposer la pensée d'Olivier Lacombe sur saint Thomas et saint Jean de la Croix, ses deux références constantes pour établir un dialogue entre l'Inde et le christianisme.

#### 3.2.1. La pensée de saint Thomas

La relation de la pensée d'Olivier Lacombe et de saint Thomas, apparaît dans le chapitre (4) de *L'expérience du Soi* intitulé *Regard philosophique*

<sup>61</sup> L'expression est de M. ELIADE, *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris 1948, 97ss.

<sup>62</sup> O. LACOMBE, *La mystique naturelle dans l'Inde*, in «Revue Thomiste» LI (1951) 134-149; ici 138.

<sup>63</sup> GARDET, *Études de Philosophie*, 196-197.

sur l'expérience du Soi<sup>64</sup> et dans ses *Ultima verba* sur Orient et Occident (2001).<sup>65</sup>

– *Regard philosophique sur l'expérience du Soi*. Les Grecs ont posé la question de la connaissance de soi (γνώθι σεαυτόν), les Hindous, celle de l'expérience du Soi. Pour comprendre ce qu'est cette expérience de soi, Lacombe fait appel au *De Veritate* (q. 1, a. 9 et q. 10) de saint Thomas sur la connaissance de soi. Se connaître immédiatement et, pour ainsi dire, depuis le centre de soi-même, n'appartient qu'à Dieu. Les esprits purs connaissent leur propre essence singulière et les autres êtres, par des idées infuses. Quant aux hommes, ils sont en prise avec l'univers sensible et le monde des autres et ne peuvent se connaître qu'en revenant vers soi. L'intelligence ne peut connaître qu'une fois «informée» par des espèces intelligibles provenant de l'expérience sensible. Elle «s'actualise» par des actes de connaissance et de jugement. Mais, s'il est vrai que «pensant, je suis» et que ma pensée a sa source dans mon existence (d'où le *cogito* cartésien), je ne sais pas «qui je suis», quelle est mon essence. Lacombe conclut:

La mystique du Soi trouve précisément son lieu d'ancrage principal en ce point aveugle de la connaissance spontanée de nous-mêmes. Et la méthode qui y mène va se donner pour tâche de suspendre toute conceptualisation concernant l'essence du Soi, et même d'empêcher la formation d'une idée explicitant l'expérience de son existence.

– *Orient et Occident*. *Ultima verba* reprend des textes parus dans *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*.<sup>66</sup> Dans *Regards thomistes sur la pensée hindoue*<sup>67</sup>, Lacombe déclare qu'il veut «éclairer certains thèmes de la réflexion brahmanique par la vision thomiste de l'Être des êtres». Tout d'abord l'être.

Le second thème, celui de l'un et du multiple, s'est posé dès les plus anciennes *Upaniṣad-s* et tient une grande place dans la réflexion de Jules Monchanin. «L'Être est un, sans second».

<sup>64</sup> L. GARDET - O. LACOMBE, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée de Brouwer, Paris 1981.

<sup>65</sup> O. LACOMBE, *Orient et Occident. Ultima Verba*, Parole et silence, Paris 2001.

<sup>66</sup> O. LACOMBE, *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Les Belles Lettres, Paris 1979.

<sup>67</sup> O. LACOMBE, *Regards thomistes sur la pensée hindoue*, in *Actualité de saint Thomas*, Desclées, Paris 1972, 132ss. et Id., *Orient et Occident*, 89-99.

Śaṅkara – le grand mystique hindou – avec sa doctrine de la non-dualité, *advaita*, affirme que le changement, la pluralité ne sont pas de l'ordre de l'être, mais de l'ordre de l'apparence: c'est sa doctrine de la *māyā*, l'illusion cosmique.<sup>68</sup>

Vis-à-vis de la pensée indienne, la philosophie de Thomas d'Aquin est, selon la formule de Gilson, faisant référence à la révélation de Dieu dans la théophanie du buisson ardent: *Je suis celui qui suis* ou *Je suis qui je suis* (Ex 3,14), une «métaphysique de l'Exode». Sa pensée s'élève vers le Premier Principe, l'Acte pur d'être et Dieu est l'*Ipsum esse subsistens*.

Le troisième thème est celui de l'âme et du Soi. Lacombe met en parallèle la doctrine du *Védānta* avec la doctrine thomiste sur la connaissance de soi et sur l'âme spirituelle, forme du corps. Celle-ci ne se connaît qu'en revenant sur soi: nous sommes conscients de notre existence, mais nous ne connaissons pas notre essence.

Le dernier thème est celui de la sagesse: la pensée indienne, en particulier celle de Śaṅkara, et la pensée chrétienne thomiste sont toutes les deux des «sagesses». Lacombe revient sur ce dernier point dans les chapitres sur *Saint Thomas et les sagesses de l'Asie* (ch. X) et *Saint Thomas face aux philosophies et religions de l'Asie* (ch. XI) de ses *Ultima Verba*.<sup>69</sup>

Enfin Lacombe conclut d'une manière nostalgique: au commencement du XXe siècle, «l'idée d'une rencontre amicale entre la pensée de saint Thomas et celle de l'Inde ne faisait pas de difficulté». La revue «The Light of the East» (*Lumière de l'Orient*),<sup>70</sup> dirigée par deux sanscritistes jésuites, les Pères Pierre Johans<sup>71</sup> et Georges Dandoy,<sup>72</sup> allait dans ce sens. De nos

<sup>68</sup> Cf. M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*: Śaṅkara, Vrin, Paris 1994; ID., *Śaṅkara et la non-dualité*, Bayard, Paris 2001: *Structure de l'illusion*, 87-95.

<sup>69</sup> O. LACOMBE, *Saint Thomas et les sagesses de l'Asie* (ch. X) et *Saint Thomas face aux philosophies et religions de l'Asie* (ch. XI), in ID., *Orient et Occident*, 101-110 et 111-129.

<sup>70</sup> G. DANDROY, *The Mystic Experiences*, in «Light of the East» (Apr. 1925-Dec. 1925) 1-2; (Jan. 1926-May 1926) 1-2; ID., *Religious Experience and Religion*, in «Light of the East» (Sep. 1926) 1-2; (Feb. 1927) 1-2 et (Nov. 1933) 13-15; ID., *Scholasticism and Advaita*, in «Light of the East» (Jul. 1932) 109-112.

<sup>71</sup> P. JOHANS, *Vers le Crist par le Vedānta*, 2 voll., Museum Lessianum, Louvain 1932; ID., *La pensée religieuse de l'Inde*, Presses universitaires, Namur 1952.

<sup>72</sup> G. DANDROY, *L'ontologie du Vedānta. Essai sur l'acosmisme de l'Advaita*, Desclée de Brouwer, Paris 1936 (or. *An Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita*, Catholic Orphan Press, Calcutta 1919).

jours, cette «espérance apparaît naïve» et le «relativisme doctrinal s'est fait de plus en plus envahissant».

Sans rentrer dans ce débat sur le thomisme, il faut reconnaître l'importance d'une analyse philosophique de l'être, de l'un et du multiple, de l'âme et de la connaissance de soi dans les «mystiques» envisagées. La philosophie apparaît alors comme un point de comparaison et de dialogue entre les différentes mystiques.

### 3.2.2. La mystique de saint Jean de la Croix

Le second point de référence d'Olivier Lacombe pour établir un dialogue entre l'Inde et le christianisme est la référence à l'expérience mystique de Jean de la Croix.

C'est «en manière de conclusion» à *L'expérience de Soi* qu'Olivier Lacombe traite de saint Jean de la Croix,<sup>73</sup> comme Maritain conclut *Les degrés du savoir* par ce très beau chapitre sur *Todo y Nada*.<sup>74</sup> La mystique sanjuaniste n'est pas une mystique de «l'Un absolu et impersonnel, mais de la vie tri-unitaire à la cime de l'esprit».

### 3.3. Quelques conclusions

En guise de conclusion à ces considérations sur la «mystique comparée», je voudrais faire trois remarques. Les trois auteurs cités, Jacques Maritain, Louis Gardet et Olivier Lacombe, sont thomistes et c'est dans le cadre d'une philosophie thomiste que se fait la comparaison entre la mystique chrétienne et la mystique non-chrétienne. De nos jours Michel Hulín, professeur d'indianologie, dans son essai sur *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*,<sup>75</sup> récusé à la fois toute interprétation confessionnelle, mais également freudienne et cherche de nouveaux concepts. Les catégories de «naturel» et «surnaturel»<sup>76</sup> deviennent d'usage courant à la fin du Moyen

<sup>73</sup> GARDET - LACOMBE, *L'expérience du Soi*, 371-383.

<sup>74</sup> MARITAIN, *Les degrés du savoir*, ch. IX. *Todo y Nada* (*Oeuvres complètes. Vol. IV*, 897-952).

<sup>75</sup> Voir aussi M. HULÍN, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, PUF, Paris 1993.

<sup>76</sup> En théologie, l'ordre surnaturel est l'ordre de la grâce par opposition à l'ordre naturel antérieur à la venue du Christ (loi naturelle). Il faudrait mentionner toute la querelle entre jésuites et dominicains à propos du livre de H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1946 (*Oeuvres complètes*, t. XII, Cerf, Paris 2000). A propos du texte de Maritain sur *L'expérience mystique naturelle et le vide* qu'il lui avait envoyé, Henri de Lubac lui écrit dans

Âge, cependant la critique du *Mystère du surnaturel* de Henri de Lubac le conduit à éviter ces termes pour définir la mystique. Nous ne rentrerons pas dans cette querelle.<sup>77</sup> La présence de la grâce chez les non-chrétiens a été affirmée par le Concile de Vatican II, mais les recherches actuelles se tournent davantage sur le *Christianisme et les religions*<sup>78</sup> que sur la mystique. L'époque où l'on parlait abondamment de «mystique» précède le Concile.

#### 4. Henri de Lubac, «Mystique et mystère» (1965)<sup>79</sup>

Avec l'étude *Mystique et mystère* du Père de Lubac, nous passons à une réflexion sur la mystique chrétienne comme telle. Elle se divise en six parties.

##### 4.1. 1895-1932

Dans la première, le Père de Lubac présente l'état de la question des années qui précédèrent la guerre de 1914 jusqu'à 1931. A la suite du modernisme, de l'école dite «sociologique» et d'ouvrages de combat comme l'*Orpheus* de Salomon Reinach,<sup>80</sup> l'opinion catholique, en France, commença à s'intéresser de plus près à l'histoire des religions. L'étude de l'abbé Paul de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*<sup>81</sup> était dépassée. C'est alors que parut l'ouvrage du Père Joseph Huby, S.J., *Christus, manuel d'histoire des religions*.<sup>82</sup>

une lettre du 14 décembre 1956: «Quant à "l'Expérience mystique naturelle", je l'ai lue et relue plusieurs fois, je l'aime beaucoup, j'y adhère pour une grande part – sans être sûr de vous suivre tout à fait jusqu'au bout; non que je sois tenté de vous opposer nettement autre chose, mais parce que tout simplement je n'y vois pas clair et je n'arrive pas à y voir clair», cit. par R. MOUGEL, *La position de Maritain à l'égard du Surnaturel*, in *Cardinal Henri de Lubac, Jacques Maritain. Correspondance et rencontres*, in Id., *Œuvres complètes*, t. L, Cerf, Paris 2012, 109.

<sup>77</sup> B. QUILLIET, *L'acharnement théologique - Histoire de la grâce en occident - IIIè -XXIè siècles*, Fayard, Paris 2007.

<sup>78</sup> COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Cerf, Paris 1997.

<sup>79</sup> DE LUBAC, *Mystique et Mystère*, 37-66. Cette étude est d'abord parue en préface au livre A. RAVIER (éd.), *La Mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 7-39.

<sup>80</sup> Cf. S. REINACH, *Orpheus. Histoire générale des religions*, L'Harmattan, Paris 2002.

<sup>81</sup> Cf. A.TH.P. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Putois-Cretté, Paris 1885.

<sup>82</sup> Cf. J. HUBY, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Beauchesne, Paris 1912.

Au sortir de la première guerre mondiale, les problèmes de spiritualité sont à l'ordre du jour: Henri Brémond, *Histoire du sentiment religieux en France*,<sup>83</sup> trois revues font leur apparition: «La Vie spirituelle» des dominicains, et la «Revue d'ascétique et de mystique» des jésuites avec l'article-programme du Père Joseph de Guibert, S.J., et les «*Études carmélitaines*» (1931). Le Père Joseph Maréchal, S.J., relie les études mystiques aux recherches de la psychologie contemporaine dans son livre *Études sur la psychologie des mystiques* (1924). Le «problème de la mystique» est traité par des universitaires: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix* (1924), Maurice Blondel, *Le problème de la mystique*, dans un des «Cahiers de la Nouvelle Journée» (1925) et Jacques Maritain, avec lequel celui-ci a débattu, et Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Louis Massignon publie sa thèse sur *La passion de Al-Hallâj* (1922) et Jules Monchanin, «homme véritablement universel dans son enracinement si concret » et ami du Père de Lubac, s'intéresse à l'Inde.

#### 4.2. *La mystique et les mystiques*

Dans une seconde partie, le Père de Lubac présente le livre *La mystique et les mystiques*, ouvrage dirigé par le Père André Ravier, S.J., et donne une définition de la mystique chrétienne:

S'il faut entendre par mystique une certaine perfection atteinte dans la vie spirituelle, une certaine union effective avec la divinité, alors il ne peut s'agir, assurément, pour un Chrétien que de l'union au Dieu tri-personnel de la révélation chrétienne, union réalisée en Jésus-Christ et par sa grâce; don infus de contemplation passive.

Le mot «mystique» n'a reçu dans la théologie son acception actuelle qu'à une époque assez récente.<sup>84</sup> Ce qu'il faut retenir pour la suite de notre réflexion, c'est que le Père de Lubac donne aux termes «mystique» et «religion», un sens analogique. Ne parle-t-on pas de «religions diverses», en affirmant que le christianisme est la «vraie religion»? Certains protestants opposent foi et religion et on peut observer que la religion est une chose, le mysticisme, une autre. Le Coran «code d'une religion extérieure et ri-

<sup>83</sup> Cf. H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 t., Bloud & Gay, Paris 1916-1933.

<sup>84</sup> M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, 1032.

tuelle», laisse, dit Massignon, «au moins une baie étroite à l'irruption de l'Esprit», mais la communauté coranique est d'abord légaliste.

#### 4.3. *Mystique chrétienne et non-chrétienne*

Pour Dom Anselme Stolz, O.S.B., «hors de l'Église point de mystique».<sup>85</sup> Tout ce que l'on observe d'analogie ne pourra ressortir normalement qu'à une «mystique naturelle»,<sup>86</sup> «ébauche ou aube naturelle», dira le Père Léonce de Grandmaison, S.J.,<sup>87</sup> de la mystique chrétienne. Inversement c'est une thèse largement répandue que non seulement le mysticisme est partout, mais qu'il est partout le même. On retrouve partout le même genre de «phénomènes mystiques». Qu'y a-t-il au fond de l'expérience mystique elle-même, «en son insaisissable nudité»? Ne peut-on rapprocher plotinisme et védantisme, se demande Olivier Lacombe, constater «une affinité profonde aux résonances multiples» quoique «l'élan spirituel, la soif et l'ivresse de s'abîmer dans l'absolu ne connaissent guère, du côté du *Vedānta*, cette nuance de réserve, de retenue et comme de pudeur, perceptible au contraire dans certains textes de Plotin». Le soufi Djelâl el Dûr Roumi disait: «Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni mazdéen, ni musulman, j'appartiens à l'Esprit suprême»<sup>88</sup> et un taoïste, à qui l'on reprochait de se laisser influencer par le bouddhisme Zen, répond: «Sous le ciel, il n'existe pas deux Voies, et les Sages sont toujours du même Cœur».<sup>89</sup> De même un évêque orthodoxe déclarait un jour: «Les murs qui séparent les confessions ne montent pas jusqu'au ciel».<sup>90</sup> Et Simone Weil pensait que «les mystiques de presque toutes les traditions religieuses se rejoignent presque jusqu'à l'identique».<sup>91</sup>

<sup>85</sup> A. STOLZ, *Théologie de la mystique*, Éditions des Bénédictins d'Amay, Chevetogne 1937, 69 et 255.

<sup>86</sup> J. Maritain pense que l'expérience mystique naturelle, qui prolonge et consomme un élan métaphysique, serait une «expérience intellectuelle de l'esse substantiel de l'âme par mode de nescience» (MARITAIN, *L'expérience mystique*). Note du Père de Lubac.

<sup>87</sup> L. DE GRANDMAISON in «Recherches de science religieuse» (1910) 190-194.

<sup>88</sup> Cit. par R. GOUSSET, *La face de l'Asie*, Payot, Paris 1955, 100.

<sup>89</sup> KO CHANG-KENG, cit. par M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1956, 128.

<sup>90</sup> Cit. par B. VYCHESLAVZEFF, *Communion réelle et communisme*, in «L'Âge nouveau» 166 (1951) 25.

<sup>91</sup> S. WEIL, *Lettre à une religieuse*, Éditions Gallimard, Paris 1951, 49.



#### 4.4. *La mystique chrétienne*

Qu'en est-il de l'opposition du mystique et du prophète<sup>92</sup> qui paraît être plutôt un type formel qu'une réalité historique? André Neher, juif, professeur à l'Université de Strasbourg, reconnaît que cette opposition n'est pas la même dans une mystique naturelle et dans la mystique chrétienne: «Le devin et le mystique cherchent Dieu et disposent de moyens pour le découvrir. Dans l'univers biblique, au contraire, c'est Dieu qui cherche l'homme».<sup>93</sup> Il n'a pas hésité à dire que les *nebiim* de la Bible «annoncent et préfigurent les mystiques chrétiens, qu'ils se représentent leur univers comme une vaste aventure conjugale entre Dieu et Israël» et qu'«il suffit d'une comparaison psychologique pour ressentir la parenté entre un Jérémie et un Ruysbroeck, un Ezéchiel et un saint Jean de la Croix».<sup>94</sup>

Le mysticisme n'est pas sur le tronc chrétien une greffe tardive. Bien avant le Pseudo-Denys, il y a Évagre, les Cappadociens et Ignace d'Antioche. Et Paul dans les Actes cite le poète grec Aratos à propos de Dieu: «In quo vivimus, movemur et sumus» (Ac 17,25). «Quant au mysticisme de saint Jean, il est, si possible, encore plus manifeste». C'est pourquoi on a pu dire à juste titre: «Les origines de la mystique catholique se confondent avec celle du christianisme».<sup>95</sup>

Dans la perspective catholique, il faut rapporter la «mystique» au «mystère». C'est ce qu'affirment à la fois Louis Bouyer et Divo Barsotti.

La mystique, dit Louis Bouyer, en tant qu'expérience spirituelle particulière, ne s'est définie que par rapport au mystère, et non pas n'importe quel mystère, mais ce mystère du Christ et de sa croix que saint Paul a décrit comme le grand secret de la parole de Dieu qu'elle a finalement proclamé au monde.<sup>96</sup>

Le mystère c'est le Christ [Col 1,27; 2,3; 1Tm 3,16; ecc.], dit Divo Barsotti. En tant qu'il est la révélation de Dieu qui aime, le mystère est toute la

<sup>92</sup> R.C. ZAEHNER, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions*, Greenwood Press, London 1977 (tr. fr. sous le titre *Inde, Israël, Islam. Religions, mystiques et révélations prophétiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1965), distingue des «révélations prophétiques» (judaïsme, christianisme, islam) et des «religions mystiques» (hindouïsme et bouddhisme).

<sup>93</sup> A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, 98.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 53-54.

<sup>95</sup> Cf. J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Beauchesne, Paris 1946.

<sup>96</sup> BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*, 302.

théologie. En tant qu'il est l'acte de Dieu qui descend jusqu'à l'homme, il est le culte chrétien, mystère de foi. En tant qu'il est l'acte de l'homme qui s'assimile à Dieu, il est toute la mystique. Et toute la révélation s'accomplit dans le Christ, auteur et consommateur de notre foi, comme dit l'Épître aux Hébreux. Le culte tout entier s'accomplit dans le sacrifice unique et éternel et toute la mystique consiste à vivre le Christ, fin de toute la loi.<sup>97</sup>

#### 4.5. Caractéristiques de la mystique chrétienne

Quelles sont les caractéristiques d'une telle mystique?

– C'est d'abord une *mystique de la ressemblance*, orientée vers l'avant vers une espérance eschatologique. Au contraire, le mysticisme naturel est orienté vers l'intemporel ou vers le passé.

– *La mystique chrétienne est une intelligence des Livres Saints*. Le mystère est le sens, la mystique l'intelligence.

L'intelligence mystique ou spirituelle de l'Écriture et la vie mystique ou spirituelle sont, tout au fond, la même chose. La mystique chrétienne est cette intelligence poussée jusqu'à son terme, suivant ses quatre dimensions traditionnelles, dont chacune commande la suivante: histoire, allégorie ou doctrine, morale ou tropologie et anagogie... C'est dans la soumission au donné historico-doctrinal et dans son assimilation que réside le fondement obligé de l'union.<sup>98</sup>

Aussi de grands mystiques s'attachent à commenter l'Écriture. Ainsi Grégoire le Grand: «J'ai parlé de bouche à bouche, ce qui est presque donner des baisers et toucher l'esprit par une intelligence intérieure (*Os ad os loqui, quasi osculari est, et internam intelligentiam mente tangere*)»,<sup>99</sup> et Rupert de Deutz: «Qu'est-ce que "saisir le Bien-Aimé", si ce n'est trouver le sens du Christ dans les Écritures? (*Quid est Dilectum apprehendere, nisi*

<sup>97</sup> D. BARSOTTI, *Vie mystique et mystère liturgique*, Cerf, Paris 1954, 17.

<sup>98</sup> DE LUBAC, *Mystique et Mystère*, 63; ID., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Aubier, Paris 1959-1964.

<sup>99</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Cantica*, c. 1, n. 3: PL 79, 479 C; ID., *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* 2,9, Cerf, Paris 1984, 71: «...en reconnaissant l'apparence extérieure des mots, nous parvenons à l'intelligence intérieure (*ad interiorem intelligentiam*)»; et *ibid.*, 6,12, 79 «ainsi les *Cantiques des Cantiques* expriment certaine réalité secrète et une solennité plus intérieure. Ce secret ne se laisse pénétrer que par l'intelligence des significations cachées (*in occultis intelligentiis*); en effet, si l'on s'en tient au sens extérieur des mots, il n'y a pas de secret».

*Christi sensum in Scripturis invenire*)<sup>100</sup> Marie de l'Incarnation, ursuline du Québec, écrit: «J'expérimentais au-dedans que c'était le Saint-Esprit qui m'avait donné la clé des trésors du Verbe incarné et me les avait ouverts dans l'intelligence de l'Écriture sainte».<sup>101</sup>

– *C'est une mystique nuptiale*. Elle est symbolisée par le «mariage spirituel». Entre l'âme humaine et son Dieu, comme dans les noces de l'Église et de l'Agneau, il s'agit toujours d'union, non d'absorption, d'unification, non d'identification. Il s'agit d'amour mutuel, bien que toute l'initiative soit de Dieu, comme le montrent Osée et le Cantique des Cantiques,<sup>102</sup> du «mariage spirituel entre Dieu et la créature», et comme le redit Hans Urs von Balthasar:

Cette béatitude indicible que la Chine, l'Inde et le Soufisme veulent trouver dans l'expérience de la totale suppression des limites et de l'épanchement de l'esprit fini dans l'Esprit infini, nous savons qu'elle s'accomplit dans le mariage spirituel entre Dieu et la créature. Seulement ici la suppression des limites a perdu toute portée négative : le présupposé n'en est plus le rejet ascétique de toute limite comme illusion, maya, mais l'union d'amour avec l'Esprit du Christ ; non plus l'activité de détachement (abstraction), mais l'abandon de soi dans l'activité de l'Esprit. La première ne peut conduire qu'à un nirvâna comme identité, et le prix en est la perte de toute réalité finie ; mais la seconde conduit à une identité de plénitude, dans laquelle tout finitude est transfigurée.<sup>103</sup>

C'est un mariage, dit Origène, dont on ne pourra plus dire: ils sont deux dans une seule chair, mais avec plus d'exactitude: l'Époux et l'Épouse sont un seul esprit.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> RUPERT DE DEUTZ, *In Zachariam*, l. 3: PL 168, 749 C.

<sup>101</sup> MARIE DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, t. 2, Ed. A. Jamet, Paris 1930, 308: *Relation de 1654*.

<sup>102</sup> Voir le commentaire de B. ARMINJON, *La cantate de l'amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Desclée De Brouwer, Paris 1983.

<sup>103</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 151.

<sup>104</sup> ORIGÈNE, *In Matt.*, t. 17, n. 33: GCS, 10, p. 692; PG 13, 1588-89.

Saint Bernard<sup>105</sup> et, à sa suite, Guillaume de Saint-Thierry<sup>106</sup> ont plusieurs fois commenté cet *unus spiritus*, réalisé par l'union d'amour qui est unité des vouloirs. Jean de la Croix met ensemble la ressemblance par amour, le mariage spirituel, l'unité de vouloir:

Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous n'avons pas en vue cette union qui existe en fait avec toutes les créatures, mais l'union de l'âme avec Dieu et sa transformation en lui par amour, qui n'existe pas toujours, mais seulement quand il y a ressemblance par amour. Voilà pourquoi cette union s'appelle surnaturelle; elle a lieu quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu, sont d'accord entre elles et que l'âme n'a rien qui répugne à l'autre. Quand l'âme rejette complètement ce qui en elle répugne ou n'est pas conforme à la volonté de Dieu, elle est transformée en Dieu par amour.<sup>107</sup>

Cette transformation en Dieu par amour est ce que l'Église orientale appelle la divinisation. Enfin,

tout ce qui sera dit de l'âme chrétienne concerne d'abord l'Église dans son ensemble; c'est l'*admirabile commercium et connubium* que chante la liturgie et c'est pourquoi l'âme chrétienne doit être appelée *anima ecclesiastica*.<sup>108</sup>

– *C'est une mystique trinitaire*. Le Père de Lubac insiste surtout sur la révélation de la notion de «personne» dans la Trinité:

Dieu se révèle en son être tri-personnel, intervenant dans notre humanité, il nous révèle à nous-mêmes comme êtres personnels capables de lui répondre, par sa grâce, dans l'amour.

<sup>105</sup> S. BERNARD, *De diligendo Deo*, c. 15, n. 39, in ID., *Opera omnia*, t. 3, Éd. J. LECLERCQ, Editiones Cistercienses, Rome 1963, 153. Cf. É. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*, Vrin, Paris 1954; R. FASSETTA, *Le Mariage spirituel dans les Sermons de S. Bernard sur le Cantique des Cantiques*, in «Collectanea Cisterciensia» 48 (1986) 175-180; ainsi que ID., *Le rôle de l'Esprit Saint dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux*, in *La dottrina della vita spirituale nelle Opere di san Bernardo di Clairvaux. Atti del Convegno internazionale, Roma, 11-15 settembre 1990*, Edizioni Cistercensi, Roma 1991, 380-385.

<sup>106</sup> J. DELESALLE, «Être un seul esprit avec Dieu» (1Co 6,17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry, Thèse de doctorat de Théologie, Lille 1994; et P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC Editions, Paris 1990.

<sup>107</sup> JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, L. II, c. 5,3, in ID., *Œuvres complètes*, 645.

<sup>108</sup> DE LUBAC, *Mystique et Mystère*, 67.

## 5. Conclusion: mystère et mystique

Dans la relation du mystère et de la mystique, c'est le mystère qui est premier et dernier: la conclusion du Père de Lubac rejoint sa définition de la mystique:

Le mystère est premier et dernier; il commande toujours et débordera toujours le mystique. La vie mystique n'est pas tournée du côté d'une espérance désirée comme une fin, mais elle est un épanouissement de la vie chrétienne et se définit d'abord par le triple et unique rapport au mystère qui se réalise dans la foi, l'espérance et la charité. [...] L'expérience est donnée par surcroît. La Présence divine investit l'âme qui, elle, ne cherchait Dieu qu'en cherchant à se conformer à sa Volonté, par les voies de l'Évangile, par l'imitation du Seigneur. Enracinée dans l'image, ce point sacré de l'être qui touche naturellement à Dieu, elle est apte à réveiller une résonnance secrète en chacun.<sup>109</sup>

L'image de Dieu en l'homme est «ce point sacré de l'être», le «centre de l'âme» ou le «cœur» où Dieu rencontre l'homme et s'unit à lui en le divinisant. Telle est le terme de l'union mystique.

La question de la mystique s'est posée en France dans la première moitié du XXe siècle aussi bien en psychologie des mystiques avec Ambroise Gardeil, en philosophie avec Maurice Blondel, en théologie mystique, avec Réginald Garrigou-Lagrange et Anselme Stolz, Rudolph Otto et Thomas Merton en histoire ou philosophie des religions et le cercle thomiste, autour de Jacques Maritain en mystique comparée.

Cependant, alors que le Concile de Vatican II ouvrait de nouvelles perspectives sur la grâce chez les non-chrétiens et le rapport du christianisme avec les autres religions, dans *Nostra Aetate*, l'après-Concile a brutalement arrêté la réflexion du début du siècle sur la mystique, le développement des sciences humaines prenant le relai.

J'ai voulu seulement évoquer les recherches et débats sur la mystique dans ce moment glorieux et éphémère du christianisme en France qui a préparé le Concile de Vatican II. Espérons qu'il y ait un lendemain à cette recherche en Europe... ou en Asie.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 75.

## *Sapientia ineffabilis*

1. M. SODI – D. MEDEIROS – B. MIGUT – D. FAGERBERG – F.M. AROCENA, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede*, Roma 2014, pp. 197, ISBN 978-88-6788-027-0, € 16,00.
2. GIOVANNI PIETRO ARRIVABENE, *Pontifici sit musa dicata Pio. "La mia poesia sia dedicata al Pontefice Pio"*. Introduzione, trascrizione e traduzione dal latino a cura di O.A. BOLOGNA, Roma 2014, pp. 128, ISBN 978-88-6788-028-7, € 15,00.
3. K. NYKIEL – M. SODI – P. CARLOTTI – S. MAJORANO – A. MONTAN – S. TAVELLA, *Divorzi, nuove nozze, convivenze: quale accompagnamento ministeriale e pastorale?* Roma 2014, pp. 152, ISBN 978-88-6788-037-9, € 15,00.
4. P. BEDOGNI, *Luoghi di riconciliazione. Il mestiere dell'architetto*, Roma 2014, pp. 168, ISBN 978-88-6788-039-3, € 16,00.
5. R. IACOPINO, *Il Typikón della Cattedrale di Bova. Codex Barberinianus gr. 359 (A.D. 1552)*, Roma 2014, pp. 416, ISBN 978-88-6788-049-2, € 20,00.
6. K. NYKIEL – P. CARLOTTI – M. SODI ET ALII, *Educare la coscienza: sfida possibile?* Roma 2015, pp. 183, ISBN 978-88-6788-055-3, € 16,00.
7. R. IACOPINO, *Il Menologio italo-bizantino di Bova. Codex Barberinianus gr. 371*, Roma 2015, pp. 200, ISBN 978-88-6788-059-1, € 20,00.
8. G. MORANTE, *Cristiani per scelta. Un percorso mistagogico post-crismale con la presenza dello Spirito Santo*, Roma 2015, pp. 168, ISBN 978-88-6788-068-3, € 15,00.
9. K. NYKIEL – P. CARLOTTI (Edd.), *La formazione morale della persona nel sacramento della Riconciliazione*, Roma 2015, pp. 164, ISBN 978-88-6788-069-0, € 15,00.
10. ENEA SILVIO PICCOLOMINI – PAPA PIO II, *Asia (De Asia, 1461)*. Traduzione ed edizione a cura di R. PRESENTI – M. SODI, Roma 2016, pp. 262, ISBN 978-88-6788-073-7, € 20,00.
11. S. ROSSO, *Il rito copto. Sacramenti, Sacramentali, Feste e Tempi liturgici, Libri liturgici*, Roma 2016, pp. 975, ISBN 978-88-6788-074-4, € 50,00.
12. P. BARRAJÓN, L.C., *Il mistero della grazia misericordiosa*, Roma 2016, pp. 406, ISBN 978-88-6788-097-3, € 25,00.
13. F. PLACIDA, *Andate e narrate a tutti l'Evangelo di Dio. Aspetti missionari della catechesi*, Roma 2017, pp. 256, ISBN 978-88-6788-100-0, € 16,00.
14. K. NYKIEL – P. CARLOTTI – S. TAVELLA – R. BONETTI – I. SCHINELLA – M. SODI, *Il sacramento della Riconciliazione "porta santa" della misericordia*, Roma 2017, pp. 160, ISBN 978-88-6788-102-4, € 15,00.
15. G. TRETTEL, *San Cromazio e la liturgia di Aquileia*, Roma 2017, pp. 192, ISBN 978-88-6788-118-5, € 15,00.

*Altre opere in preparazione.*

**LAUDATIO**  
**DI PADRE GIANPAOLO SALVINI, S.J.**

CESARE GIRAUDO

PATH 16 (2017) 523-526

Il neo-emerito GianPaolo Salvini, nasce a Milano il 3 marzo 1936, dove frequenta – dalle elementari fino alla maturità classica – l'Istituto Leone XIII, diretto dai Padri gesuiti.

La prima occasione per uscire da Milano gli è offerta l'8 dicembre 1954, festa dell'Immacolata, quando a diciotto anni, entra nella Compagnia di Gesù nel noviziato di Lonigo (Vicenza). Ma la nostalgia di «quel cielo di Lombardia, così bello quand'è bello», lo riporta due anni dopo a Gallarate, dove studia la buona Filosofia presso la Facoltà «Aloisianum». Tre anni più tardi, eccolo di nuovo a Milano, dove si laurea in Economia e commercio presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, con una tesi dal titolo *Il costo degli investimenti demografici*.

Dalla metropoli milanese passa alla Facoltà Teologica «Sant'Antonio» di Chieri, dove l'austerità interna della casa viene temperata dall'amenità di una città-paese che profumava di campi. Come se non gli bastasse la scienza che si dava a Chieri, si reca a Innsbruck (Austria), dove consegue il Dottorato in teologia con una tesi su una tematica etica. A Innsbruck è ordinato sacerdote il 28 maggio 1967.

Nel 1969 entra a far parte della redazione della prestigiosa rivista «Aggiornamenti Sociali», domiciliata ovviamente a Milano, dove si occupa dei problemi dello sviluppo in America Latina. Per assicurarsi che le sue riflessioni non fossero pura speculazione, soggiorna alcuni anni nel Nord-Est brasiliano, a Salvador da Bahia, e compie viaggi nel resto dell'America Latina. Tornato a Milano, diventa Direttore di «Aggiornamenti Sociali»

per alcuni anni. Ne lascia la direzione quanto è nominato superiore della Comunità di San Fedele, che contava allora quarantasei gesuiti – oggi non più –, impegnati in varie attività culturali, tra cui dominava la redazione delle riviste.

Dopo il periodo milanese, durato poco meno di mezzo secolo, ha inizio per il padre GianPaolo il periodo romano, tuttora in corso. Nel novembre 1984 entra nella redazione de «La Civiltà Cattolica», di cui pochi mesi dopo diventa Direttore per più di ventisei anni (dal 31 luglio 1985 al 1° ottobre 2011), ben incorniciato tra due esuberanti direttori siciliani, il catanese (sebbene nato nell'Isola d'Elba) Bartolomeo Sorge e il messinese verace Antonio Spadaro. Attualmente padre Salvini è «scrittore emerito».

È stato per quindici anni Consultore del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, ed è membro del Comitato scientifico dell'Istituto «Paolo VI» di Brescia, nonché membro ordinario della nostra Pontificia Accademia Teologica. Si è occupato di etica economica, pubblicando con altri economisti *Il buono dell'economia. Etica e mercato oltre i luoghi comuni* (Università Bocconi Editore, Milano 2010).

Non sono riuscito ad avere un elenco degli articoli da lui scritti. Alla mia domanda insistente, padre Salvini si è contentato di rispondere: «Mi sembra inutile fare un elenco degli articoli che ho scritto sulle riviste di cui ho fatto parte, nonché su altre riviste («Vita e Pensiero», «Rivista del Clero Italiano», varie riviste missionarie, ecc.)». In assenza di questo elenco, che peraltro ogni articolista aggiorna scrupolosamente con la comprensibile soddisfazione di vederne crescere i titoli, avrei dovuto fare, io stesso, solo per «La Civiltà Cattolica», lo spoglio di ventisei annate (26 anni x 24 quaderni = 624 quaderni). Ma davanti a questa impresa mi sono arreso.

Allora, per compensare la precedente istanza andata disattesa, ho chiesto al padre Salvini se poteva dirmi qualcosa di più personale. Ecco le sei «confidenze» che cosa sono riuscito a strappare al suo ben noto riserbo.

1. «Da sacerdote ho passato i miei primi anni a Salvador (Bahia, Brasile), aiutando a impiantare la rivista “Cadernos do CEAS” (Centro de Estudos e Ação Social), scrivendo di demografia, di Chiesa in Brasile e degli altri Paesi latino-americani che andavo visitando, fedele al principio che se uno sta una settimana in un Paese, scrive un libro; se sta un mese, scrive un articolo; se sta un anno, non scrive più nulla, perché scopre che tutto è più complicato di quel che pensava. La rivista era una delle poche



voci libere in Brasile, dove era relativamente conosciuta, almeno negli ambienti ecclesiastici impegnati».

2. «Rientrato a Milano, ad “Aggiornamenti Sociali”, ho scritto di America Latina e di economia mondiale, di ONU e dei suoi grandi vertici, di debito estero, di demografia, di sociologia religiosa, e – per necessità di redazione – su argomenti affini».

3. «Passato a “La Civiltà Cattolica”, ho continuato a scrivere su queste tematiche mondiali economico-sociali, demografiche (ad esempio, popolazione in Cina e nel mondo, le donne che mancano all’appello), finanziarie, sull’economia del benessere (sulla felicità che da esso più o meno dipende) e sul denaro (strumento o maledizione?), e su tutto ciò che è connesso con le problematiche dello sviluppo (o più spesso, del sottosviluppo), e di politica mondiale, come le guerre internazionali o civili, spesso dimenticate, il problema dell’acqua e quello delle migrazioni, inedito e tuttora irrisolto per l’Italia e per l’Europa».

4. «Devo dire che mi sono preoccupato di tappare le falle de “La Civiltà Cattolica”, scoperta su molti temi (a volte però richiesti esplicitamente dalla Santa Sede) per il venire meno dei vari esperti che avevamo prima, rapiti da sorella morte, in genere in età molto avanzate (a “Civiltà Cattolica” si vive a lungo)».

5. «Credo di poter dire che ho avuto ottimi interlocutori in Segreteria di Stato e questo ha molto agevolato il mio compito. Con la morte di padre Marchesi, e poi di padre De Rosa, mi sono dovuto occupare anche della rubrica “Vita della Chiesa”, cioè dei documenti vaticani (o della CEI) e dei viaggi dei Papi, sinché, con l’elezione di papa Francesco, avvenuta mentre mi trovavo a Novosibirsk a parlare del Vaticano II (là ancora sconosciuto o quasi), il mio successore, padre Spadaro, si impadronì brillantemente del tema».

6. «Potrei aggiungere che, nel mio caso e per come concepisco io la figura del Direttore, non ho scritto molto da Direttore, perché ero impegnato a far scrivere gli altri, e a convincere alcuni a non scrivere (cosa assai difficile, che richiede tempo e pazienza infinita). Mia preoccupazione preminente è stata quella di tenere insieme la squadra (ammesso che vi sia riuscito)».

Personalmente ho partecipato tante volte agli inviti che, ogni anno in una domenica di maggio, il Direttore riserva ai collaboratori gesuiti di «La

Civiltà Cattolica». I collaboratori accorrevano – e accorrono tuttora –, non tanto per il rinfresco che viene sempre offerto, ma soprattutto per ascoltare le puntualizzazioni sull'andamento della rivista e sulle frecciate argute, ma sempre garbate, che Salvini ogni anno dispensava con brio.

Se dovessi riassumere con due sole parole la personalità di padre GianPaolo Salvini, direi che la sua non è mai stata – e non è – una «competenza modesta», bensì una «modestia competente», che è tutt'altra cosa.

## L'UMORISMO DI DIO (*LECTIO MAGISTRALIS*)

GIANPAOLO SALVINI

*PATH 16 (2017) 527-532*

Inizialmente pensavo di dover dire qualcosa in base a quelli che erano stati i miei studi precedenti, cioè il rapporto tra economia ed etica, ma penso che in venti minuti, e davanti un pubblico affondato nel pomeriggio in queste comode poltrone, non avrei potuto dire molto di interessante. Così ho preferito scegliere un tema insolito, e non mio specifico, ma forse più leggero e gradevole, tenendo presente che di umorismo abbiamo, hanno bisogno tutti, anche gli economisti. La prestigiosa rivista inglese «The Economist» ha scritto che il compito dell'economia è quello di dedicarsi a studiare come mai le sue previsioni non si avverano.

Nel titolo ho parlato dell'«umorismo di Dio», ma in realtà noi per parlare di Dio partiamo sempre dalla nostra esperienza umana, nella quale si riflette anche l'azione di Dio. E quindi dovrò farlo anch'io, anche se in poche parole.

È indubbio che l'umorismo è un mezzo sommo per stabilirci nella serenità. Esso fa parte della saggezza che è dono dello Spirito Santo, anzi è il sale della vita e della vita dei credenti in particolare, il quale Spirito Santo la preserva da ogni guasto. La storia di tante eresie è in molta misura una storia della perdita del senso dell'umorismo e personalmente aggiungerei, anche alla luce della mia esperienza personale, anche come sacerdote, la perdita di tante vocazioni racconta la storia della perdita del senso dell'umorismo. Chi è privo di senso dell'umorismo prende tutto sul serio e ogni cosa diventa per ciò stesso molto drammatica, o, anche senza andare nel dramma, almeno si complica la vita. Uscendo dall'ambito delle esperienze

religiose, uno psicologo racconta che due colleghi psicologi, privi di umorismo, si incontrano per strada e dopo un silenzio imbarazzante si salutano. Poi entrambi per tutto il resto della giornata si chiedono angosciati: «Che cosa avrà voluto dirmi?».

Ma evidentemente ci sono molti tipi di umorismo, che fiorisce in ogni campo, e non voglio addentrarmi in questo settore che lascio agli specialisti. Direi che elementi dell'umorismo (o del *sense of humour*) sono la capacità di cogliere i lati buffi e contraddittori della vita, ridendone con benevola comprensione. Inoltre, è la capacità di guardare con uno sguardo superiore che consente di vedere meglio e «oltre» con un'intelligenza e uno sguardo nuovo, che relativizza e ridimensiona quanto si vorrebbe prendere per assoluto ed eccelso.

Alla base del meccanismo umoristico sembra esserci costantemente una dialettica tra sfondo e primo piano, che viene improvvisamente ribaltata. Esso costituisce, quindi, un modo diverso di vedere la medesima realtà. Ciò che era secondario diventa visibile e si evidenzia un non detto che, anche se velato, trasgredisce la logica e costituisce un elemento di sorpresa, di inaspettato. Molti spunti di questo genere si possono trovare nel Vangelo di Luca, tipico nel rovesciare le situazioni in cui il lettore si aspetta, ad esempio, che una parabola finisca in un certo modo, mentre Gesù conclude in un modo sorprendentemente diverso.

Molto dipende evidentemente anche dallo stato d'animo che uno vive, e che non è sempre quello evangelico. Ne sono un esempio i due discepoli di Emmaus, che nella loro solitudine desolata dal fallimento dei loro sogni, davanti allo sconosciuto viandante che sembra non sapere nulla degli ultimi eventi svoltisi in città, gli citano esattamente il *kerygma*, cioè il messaggio della salvezza, ma lo fanno, con involontario umorismo, per dimostrare che tutto è andato male, non per attingerne una consolazione. Aggiungerei che questa capacità di vedere qualcosa che altri non vedono ha un'altra qualità che è propria del divino, cioè la qualità dell'artista. Per questo l'umorismo ha un legame forte con la creatività, l'arte e la genialità: quando cioè in poche battute si elabora una briciola di sapienza.

Venendo all'aspetto più spirituale, diciamo che lo *humour* nasconde un giudizio implicito, fondato su una concezione dell'uomo e dell'esistenza umana (cf. *Dictionnaire de Spiritualité*). Søren Kierkegaard, già citato in questa sessione, considera l'umorismo come l'estrema approssimazione

dell'umano a ciò che è propriamente religioso-cristiano. Anche se apparentemente è vero il contrario: com'è possibile conciliare l'assoluto di Dio e il *sense of humour*?

Hugo Rahner, riprendendo un'idea del celebre storico olandese Johan Huizinga, vuole dimostrare che la perfezione dell'etica umana è una misteriosa riproduzione di quell'eterna Sapienza che gioca dal principio al cospetto di Dio. Alla domanda: «Dio è umorista?» la risposta viene anzitutto dal mistero dell'incarnazione. Che Dio eterno e infinito, del quale nessuno può vedere il volto e rimanere vivo... che questo Dio assuma la natura umana e diventi uomo come noi, e come noi soffra il freddo e il caldo, subisca la passione e la morte, tutto ciò sconvolge la mente. Ma se l'uomo si smarrisce, Dio si diverte: di un divertimento che è espressione di amore infinito e che sfugge a ogni comprensione. Dietro lo scandalo dell'incarnazione c'è l'abisso inesplicabile della ricchezza dell'amore e della sapienza con cui Dio ha disposto la trama segreta dei fatti di cui la storia umana è intessuta.

Se la base dell'umorismo va ricercata nella legge del contrasto e nell'accostamento dei contrari, bisogna concludere che in fatto di umorismo Dio è maestro insuperabile. «Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti» (1Cor 1,27). Tutta la storia della Chiesa è una sequela di scelte – di persone, di eventi, di strumenti – che Dio opera con immutato senso dell'umorismo e che le conferiscono un inconfondibile sapore di ottimismo e di gioiose sorprese.

È vero che nel Vangelo Gesù non ride apertamente mai, ma il Vangelo è pieno di benevoli sorrisi; e probabilmente non perché come sosteneva un mio, peraltro eccellente, professore di religione (che forse aveva letto il pensiero in san Francesco di Sales, che ne aveva scritto) perché, ad esempio, in una barzelletta quello che conta sono la sorpresa e la battuta finale che capovolgono la situazione... e Gesù non poteva riderne, perché sapeva già sempre come andava a finire.

Un mio confratello ungherese, Ladislaus Boros, che fu mio professore a Innsbruck, scriveva che l'intimo nucleo dell'umorismo cristiano risiede nella forza del religioso. L'umorismo vede il terreno e l'umano nella loro inadeguatezza davanti a Dio. L'umorismo vede come tutto ciò che è terreno è imperfetto. Tuttavia, questa stessa rassegnazione, a sua volta, è tolta come qualcosa di umano ed è elevata nella certezza che tutto quello che è finito

è circondato dalla grazia di Dio. L'uomo che ha umorismo ama il mondo, malgrado da sua imperfezione, anzi lo ama proprio in essa, come fa Dio.<sup>1</sup> È gratitudine a Dio per vivere in questo mondo imperfetto.

Tra gli effetti più importanti dell'umorismo di Dio c'è il dono di demitizzare noi stessi e gli altri. Noi giorni in cui ci sentiamo in prospettive eroiche, ci si sente capaci di sfidare e vincere tutte le debolezze. L'impatto con la realtà può essere drammatico e la valvola di sicurezza è appunto l'umorismo, che non nasconde le nostre debolezze, ma ce le fa vedere con lo sguardo del Signore. In genere si serve delle creature o di altri. Per san Pietro è il gallo che canta; per me fu il Direttore del quotidiano «La Stampa» di Torino, che voleva, nei primi tempi della mia direzione a «La Civiltà Cattolica», invitarmi a presentare un volume di Emmanuel Lévinas, sostenendo che io ero una celebrità nel mondo culturale anche laico, ecc. Dopo aver rifiutato, per incompetenza, mi venne in mente che avevamo in casa uno specialista e chiesi al nostro portinaio se avesse preso il numero de «La Stampa», ma mi rispose desolato di no, aggiungendo che avevano anzi telefonato mezz'ora prima per chiedere «come si chiama il direttore della “Civiltà Cattolica” che vorremmo invitare a Torino?».

Su queste prospettive eroiche crollate germinano l'*umiltà* e la *fiducia*. La prima, l'umiltà, come diceva Giovanni XXIII, ricorda agli anziani che il mondo non è finito con loro, e ricorda ai giovani che il mondo non è cominciato con loro. La seconda, la fiducia, ci proietta invece in avanti e ci rimette al nostro posto nel pezzetto di storia che dobbiamo percorrere e ci avvolge di uno sguardo di tenerezza e d'indulgenza.

Il Cardinale Henri de Lubac riportava il consiglio di un anonimo cenobita che diceva: se la tua anima è turbata, va' in chiesa e prega. Se resta ancora turbata, va dal padre spirituale e aprigli l'animo. Se resta ancora turbata, ritirati nella tua cella, stenditi sulla stuoia e dormi.

Si può richiamare quanto dice il Sal 2,4: «Ride colui che sta nei cieli», ma, nota un teologo, Dio ride con calma, quasi come se tutto non lo toccasse, e ridendo afferma che anche un semplice riso puro (e stavo per aggiungere... argentino) che scaturisce da un cuore semplice, riflette un'immagine e un raggio di Dio. Di quel Dio il cui riso sta a dimostrare che, in fondo, tutto è buono e tutto è grazia.

<sup>1</sup> Cf. L. BOROS, *Sperimentare Dio nella vita*, Queriniana, Brescia 19802, 34.

Se il sano umorismo è definibile come la capacità di ridere delle cose che si amano (compresi noi stessi e ciò che ci riguarda), il cammino dell'umorismo della vita spirituale va di pari passo con l'umile amore per la croce e il Crocifisso e, in particolare, con il dialogo del credente con se stesso e con Dio. La conversione, frutto dell'umorismo biblico, è ricordare (cioè, etimologicamente, «tenere nel cuore») che l'uomo non è l'educatore di Dio, ma che se mai è il contrario, perché è da questa presunzione che nascono i guai e i problemi.

L'umorismo costituisce un elemento prezioso per una vita sana ed equilibrata anche dal punto di vista spirituale, perché ha molto a che fare, come dicevo, con il gratuito, la creatività, l'intelligenza: tutti elementi indispensabili per il rapporto con Dio. Non per nulla la Bibbia ha molti collegamenti con l'umorismo. Basta pensare ai libri sapienziali, a molti racconti, ai proverbi e alla curiosità di sapere che rivela il modo di osservare il mondo con atteggiamento divertito. La capacità simultanea di essere distaccati dalle proprie rappresentazioni della realtà, ma pienamente e appassionatamente coinvolti nelle cose di Dio non è soltanto l'espressione di un profondo e sano umorismo cristiano, ma è un sentimento della relatività di tutto ciò che non è Dio. Nei santi – che sono gli innamorati di Dio – si nota che questa profonda libertà di spirito si ha con un altrettanto profondo *sense of humour*. Non è semplicemente questione di buon carattere, di simpatia umana e di facilità alla battuta spiritosa, ma è anche conformità all'esperienza di quanto tutto sia tremendamente relativo all'infuori di quell'unico che è ineffabile e dinanzi al quale tutto risulta piccolo e relativo.

Infine, l'umorismo è anche un forte antidoto contro la paura. Mi sono spesso chiesto nella vita se uno dei nostri compiti fondamentali nella vita non sia quello di vincere le paure, alle volte incontrollabili, che ci assalgono. È un modo per esorcizzare il male e le paure. Basta pensare a tutte le sacre rappresentazioni che dal XII secolo in poi, cioè in un Medioevo segnato da calamità, pesti, guerre e malattie, mettono in ridicolo il diavolo e ciò che esso rappresenta e la cui suggestione scompare quando l'uomo di Dio sorride di lui. Era un modo di esorcizzarne la paura.

Con l'umorismo molti santi hanno esorcizzato la morte, ridandole il suo senso umano, nella luce di Dio. Il nostro mondo attuale non è più capace di farlo se non in forma deformante e priva di umanità, facendo finta che non ci sia. Di due eremiti della Tebaide si racconta che invecchiando

da buoni vicini in due grotte poco distanti, uno dicesse all'altro: «Caro fratello, stiamo invecchiando. Quando uno di noi due sarà morto, io tornerò in città».

Ma persino davanti al *fascinans et tremendum* di Dio, che si può fare presente nella nostra vita, l'umorismo può dare un aiuto anche agli uomini di Chiesa. Senza andare ai tempi antichi, ricordo un vescovo di una grande città del Nord Italia, che interpellato, al termine di una conferenza, da un giornalista se credesse ai miracoli o alle apparizioni della Madonna nella nostra epoca, rispose:

Certamente Dio può aprire una pagina di soprannaturale anche in un mondo secolarizzato come il nostro, ad esempio operando dei miracoli o mandando sua Madre a portare un messaggio di speranza e di gioia agli uomini o a una Chiesa particolare, ma per favore non nella mia diocesi. Io di guai ne ho già abbastanza.

Se questo capitasse anche a noi, possiamo ricordarci delle pagine del Vangelo in cui l'irruzione di Dio spaventa, come nel caso di Maria nell'Annunciazione o dei pastori nella notte di Natale, ma anche ricordarci che l'angelo aggiunge sempre, e speriamo anche a noi: «Non temete: ecco, vi annuncio una grande gioia» (Lc 2,10)!



## SALUTO FINALE

RÉAL TREMBLAY

PATH 16 (2017) 533-534

Al termine di questa seduta accademica, molto ricca e significativa dal punto di vista teologico, sento il bisogno di dire qualche parola di ringraziamento.

Un grazie particolare va al Prof. LUIGI MICHELE DE PALMA per aver redatto la storia plurisecolare della Pontificia Accademia di Teologia. Un grazie va pure al Prof. CARLO PIOPPI per aver accettato di introdurci nel contenuto di questa imponente opera.

Con questa storia pubblicata dalla Libreria Editrice Vaticana nella nostra collana «Itineraria», l'Accademia è ormai in possesso di una documentazione completa (per quanto possibile) e ben ordinata dei dati che hanno determinato il tessuto della sua lunga vita: dal 23 aprile 1718 fino a oggi. Questa storia costituisce certamente un aiuto notevole per potenziare la vita futura dell'Accademia, visto che il presente di un'istituzione come la nostra si sviluppa nell'oggi aperto, sì, sull'avvenire, ma anche sempre radicato nel passato.

Vorrei pure ringraziare quelli che ci hanno aiutato a profilare ancora meglio la «figura» intellettuale e il valore degli scritti dei tre accademici ordinari, che festeggiano stasera il loro emeritato, cioè la Prof.ssa YSABEL DE ANDIA, il Prof. ROMANO PENNA e il Padre GIANPAOLO SALVINI. Grazie alla loro *performance* scientifica di alta qualità in diversi settori della teologia, essi hanno suscitato attorno alla Pontificia Accademia di Teologia rispetto e ammirazione. È con una nota di tristezza che li vediamo lasciarci stasera.

Infine, vorrei ringraziare voi, carissimi Ospiti tutti, per la vostra presenza a questa «seduta pubblica» del 2017 della Pontificia Accademia.

Tra questi ospiti, un saluto particolare va prima di tutto a Sua Eminenza il Cardinale GIANFRANCO RAVASI, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura del quale fa parte anche la nostra Accademia, e poi a Sua Eccellenza Monsignor ENRICO DAL COVOLO, Rettore di questa Pontificia Università del Laterano, che ci ospita.

La vostra presenza, illustri Accademici e Ospiti, è per noi un segno di appoggio e quindi di fiducia che ci spinge a continuare, con energia e gioia, la realizzazione dello scopo affidato a questa Accademia dal Santo Padre FRANCESCO, che salutiamo di cuore.

ACADEMICORUM OPERA  
ANNO MMXVI EDITA

PATH 16 (2017) 535-538

- ALES BELLO Angela, *Il senso dell'umano. Fenomenologia Psicologia e Psicopatologia* (Le navi), Castelvechi, Roma 2016, 126 pp.; *Edmund Husserl. Pensar Dios, creer en Dios*, tr. sp. L. RABANAQUE y M.E. CALELLO, Edotorial Biblios - Paideia Fenomenologica, Buenos Aires 2016; *Edmund Husserl. Pensar Deus, crer em Deus*, tr. port. A. TUROLO GARCIA, M. LUIZ FERNANDES, T. AQUIRA, Paulus, San Paolo (BR) 2016.
- BARRAJÓN Pedro, *Il mistero della grazia misericordiosa* ( Sapientia Ineffabilis), IFPress, Roma 2016, 406 pp.; *El acto de contrición según santo Tomás* (Ricerche di Storia della Filosofia e Teologia Medioevali), IFPress, Roma 2016, 123 pp.
- BORRIELLO Luigi et ALII, *Nuovo dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 2016<sup>2</sup>, XXXIII+2240 pp.
- CIOLA Nicola (ed.), *Il Concilio Lateranense IV. Una lettura teologica 800 anni dopo. Una rilettura teologica*, Lateran University Press, Roma 2016, 422 pp.
- CIOLA Nicola (ed.), M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica.1. Problemi di metodo* (Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2016, 214 pp.
- CIOLA Nicola, *Prefazione*, in V. BOUBLIK, *Alla ricerca di Gesù di Nazareth e altri scritti*, Introduzione di K. SKALICKY, Post-fazione di G. LORIZIO, Lateran University Press, Roma 2016, 344 pp.
- CODA Piero - CLEMENZA Alessandro - TREMBLAY Julie (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle* (Collana di Teologia, 87), Città Nuova - Istituto Universitario Sophia, Roma 2016, 243 pp.

- CODA Piero, *Sergej Bulgakov*, tr. M. FRIDL, (Polazišta svezak, 69), Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 2016, 164 pp.
- DAL COVOLO Enrico - VIMERCATI Emanuele, *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale* (Vivae Voces, 38), Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 342p p.
- DAL COVOLO Enrico, *La casa costruita sulla roccia. Il Vangelo secondo Matteo. Con un'appendice su Amoris Laetitia* (Le Lanterne, 17), Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 64 pp.
- DE LONGEAUX Jacques, *Sous le regard du bon Pasteur. La famille selon Amoris Laetitia* (Cahiers du Collège des Bernardins), Parole et Silence, Paris 2016, 132 pp.
- DONATI Pierpaolo - MALO Antonio - MASPERO Giulio (edd.), *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali* (ROR Studies Series, 1), Edusc, Roma 2016, 349 pp.
- FERRI Riccardo - MANGANARO Patrizia, *Pensieri concentrici. Lettere fenomenologiche al teologo* (Cultura dell'anima. Nuova serie, 24), Carabba, Lanciano 2016, 122 pp.
- FORTE Bruno, *Il viaggio di Gesù e il nostro. Esercizi spirituali sul Vangelo di Luca* (Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2016, 79 pp.; *Misericordia. Dove l'umano e il divino s'incontrano*, Tau Editrice, Todi 2016, 54 pp.; *Il Dio della storia; Pellegrini nella speranza; I giorni della sua carne; Nel vento dello Spirito; Con Gesù verso la Pasqua; La lotta e la resa; La Chiesa dell'amore; In cammino con Maria*: sono otto titoli della collana «Il Dio della storia», San Paolo, Cinisello B. (MI) 2016, 78 pp. cadauno, allegati a «Famiglia Cristiana».
- GONZÁLEZ SILVA Santiago, *Sulle orme di Gesù* [in lingua cinese]: 追随耶稣的芳踪 厄玛乌工作室 使徒生活与俗世会 投身于新福传 著 ZhengDing 2016.
- GRECH Prosper, *What was from the Beginning. The Emergence of Orthodoxy in the early Church*, Gracewing, England 2016, 130 pp.
- MASPERO Giulio - LYNCH Jonah (edd.), *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou* (ROR Studies Series, 2), Edusc, Roma 2016, 455 pp.
- MELINA Livio, *El sacerdote, médico que cura las heridas*, in *Sacerdotes, ¿con qué futuro? Diálogo de Carlos Granados con Luis F. Ladaria, George Pell, Livio Melina, Charles J. Chaput*, BAC, Madrid 2016, 85-163.

- MELINA Livio (ed.), *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia* (Studi sulla persona e sulla famiglia, 36), Cantagalli, Siena 2016, 80 pp.
- MELINA Livio, *Familie, Ort der Liebe und Barmherzigkeit*, Initiative Christliche Familie (ICF), Moedling 2016, 40 pp.; *Kurs bioetyki. Ewangelia życia*, Wydawnictwo sw. Stanisława BM, Kraków 2016, 254 pp.
- O'CALLAGHAN Paul, *Children of God in the World. An Introduction to Anthropological Theology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2016, 595 pp.
- OCÁRIZ Fernando, *Die Welt ist in der Kirche Versöhnt. Ein Gespräch mit Rafael Serrano*, Verlag Fassbaender, Wien 2016, 174 pp. (tr. ted. di *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Rialp, Madrid 2013).
- PENNA Romano, *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore* (Farsi un'idea, 236), Carocci, Roma 2016, 131 pp.
- RAMONAS Arvydas, *Kriščioniškoji eschatologija. Doktrina apie mirtį ir paskutiniuosius dalykus* [«Escatologia cristiana. Dottrina sulla morte ed ultime realtà»], Klaipėda University Press, Klaipėda 2016, 400 pp.
- SCHINELLA Ignazio, *Il segno di Giona. Per un'antropologia della misericordia* (Collana di fuoco, 5), Cantagalli, Siena 2016, 342 pp.; *Memoria, perdono e misericordia. Imparare lo sguardo pasquale* (Ecclesia. Le ragioni del credere), Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2016, 208 pp.; «*In principio... maschio e femmina li creò*». *Problematiche sulle unioni aggregative non generative* (Sguardi. Socialità e salute), Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2016, 80 pp.
- SCHUMACHER Joseph, *Wider die falsche Gnosis. Trost in der Bedrängnis. Wachtet und betet*, Utz Herbert Verlag, München 2016, 784 pp.; *Die Identität des Katholischen*, Patrimonium, Aachen 2016, 302 pp.; *Die Mystik im Christentum und den nichtchristlichen Religionen*, Patrimonium, Aachen 2016, 482 pp.
- SODI Manlio - SARACO Alessandro (edd.), *Penitenza e Penitenzieria nel «secolo» del Concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614)* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 76), LEV, Città del Vaticano 2016, 294 pp.
- SODI Manlio - TONIOLO Alessandro, «*Descendit Christus, descendit et Spiritus*». *L'iniziazione alla vita cristiana in Ambrogio da Milano* (Veritatem inquirere, 2), Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 373 pp.

- SODI Manlio - BAROFFIO Giacomo - SUSKI Andrzej, *Sacramentari e Messali pre-tridentini di provenienza italiana. Guida ai manoscritti* (Veritatem inquirere, 1), Lateran University Press - Società Bibliografica Toscana, Città del Vaticano - Torrita di Siena 2016, 443 pp.
- SODI Manlio - PRESENTI Remigio (edd.), ENEA SILVIO PICCOLOMINI - PAPA PIO II, *Asia (De Asia, 1461)* (Sapientia ineffabilis, 10), IF Press, Roma 2016, 262 pp.
- SODI Manlio e COLL., *Omiletica e comunicazione nella liturgia*, Pontificia Universitas Lateranensis [Pro manuscripto], Città del Vaticano 2016, 182 pp.
- SODI Manlio et ALII (edd.), *Peccato - Misericordia - Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale*, Presentazione di papa FRANCESCO, Prefazione di M. PIACENZA, LEV, Città del Vaticano 2016, 425 pp.
- SODI Manlio et ALII, *Pensare con i giovani? La Comunità dell'Abbadia nel contesto poliziano* (Quaderni dell'Abbadia, 3), Diocesi di Montepulciano-Chiusi-Pienza 2016, 63 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *Credo negli esseri umani. Cantando la Buona Novella pop*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2016, 116 pp.; *La Cattedrale di Noto e la sua bellezza difficile*, Presentazione di V. SGARBI, Santocono, Rosolini (SR) 2016; *Maria di Nazareth da conoscere e amare. Teologia devozione poetica omiletica* (Itineraria), LEV, Città del Vaticano 2016, 490 pp.; *L'animale divino. Sull'umano dell'uomo «questo di più di Dio» che si autotrascende nell'amore*, Santocono, Rosolini (SR) 2016; *Sarx. Credere nell'umanità di Gesù per accogliere la novità radicale dell'incarnazione*, Santocono, Rosolini 2016 (SR).
- TREMBLAY Réal, *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale* (Vivae Voces, 36), Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 246 pp.
- VIGANÒ Dario Edoardo, *Fratelli e sorelle, buonasera. Papa Francesco e la comunicazione* (Sfere extra), Carocci, Roma 2016, 175 pp.; *Il brusio del pettegolo. Forme del discredito nella società e nella Chiesa* (Lampi), EDB, Bologna 2016, 74 pp.; *Fidelidad es cambio. La comunicación de Francisco contada de cerca*, Editorial Romana, Madrid 2016, 224 pp. (ed. or. LEV, Roma 2015); *Le prêtre de celluloid. L'image des hommes d'Église dans le cinéma*, Lllamar Editions, Monaco 2016, 217 pp. (ed. or. Cittadella, Assisi 2010).

## RECENSIONES

PATH 16 (2017) 539-541

LUIGI MICHELE DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica* (Itineraria 12), LEV, Città del Vaticano 2017, 424 pp. (ISBN 978-88-311-8037-5).

«La perdita della memoria provoca nell'individuo la perdita dell'identità» (BENEDETTO XVI, *Udienza ai membri del Pontificio Comitato di Scienze Storiche* [7 marzo 2008]). Le sagge parole di papa Benedetto XVI, seppure riguardanti immediatamente il singolo, non perdono tuttavia il loro valore anche quando sono riferite a una comunità o a un'istituzione. Se un'istituzione perde la propria memoria, non è consapevole della propria storia, rischia di smarrire anche la propria identità e lo scopo per il quale continua a sussistere.

È questo il motivo per cui il Consiglio direttivo della Pontificia Accademia di Teologia, subito dopo la riforma dell'Accademia voluta nel 1999 da papa Giovanni Paolo II, ha sentito l'esigenza di guardare al proprio passato, per meglio adempiere i propri compiti nel presente e così proiettarsi con lungimiranza verso i propri impegni futuri.

Purtroppo, l'intento degli Accademici si è scontrato con l'amara constatazione della realtà, cioè con la scomparsa, per motivi tuttora non chiari, del secolare archivio dell'Istituzione. L'allora Prelato Segretario, mons. Piero Coda, ha così affidato a mons. Luigi Michele de Palma il delicato e impervio compito di ricostruire, attraverso lo studio della documentazione disponibile in altri archivi e delle fonti attingibili, le vicende che hanno segnato la nascita e lo sviluppo dell'Accademia fino alla sua ultima riforma.

Ci troviamo adesso di fronte al frutto di quest'opera paziente e attenta, un volume che esce provvidenzialmente nel momento in cui l'Accademia si accinge a celebrare il terzo centenario della sua elevazione a istituzio-

ne pontificia. Le ricerche svolte dall'Autore hanno infatti mostrato che, sebbene la fondazione dell'Accademia come ente privato a opera del card. Raffaele Cosimo Girolami (1670-1748) risalga probabilmente ai primi anni del XVIII secolo, tuttavia la sua istituzione come Accademia Pontificia è avvenuta il 23 aprile 1718 col breve *Inscrutabili* di papa Clemente XI.

Tre secoli di vita costituiscono certamente un traguardo significativo, ma non devono essere l'occasione né per guardare narcisisticamente a se stessi, né per volgersi nostalgicamente al proprio passato. Piuttosto devono essere lo stimolo per una rinnovata consapevolezza della propria identità e per un rilancio della propria missione nella Chiesa. A questo proposito, il lavoro del prof. de Palma, nel ricostruire accuratamente le vicende storiche dell'Accademia, fa emergere due aspetti che hanno caratterizzato la vita dell'istituzione e che non possono non continuare a configurarne l'attuale presenza.

Il primo aspetto riguarda la linea di continuità soggiacente ai numerosi cambiamenti di struttura e di finalità che la Pontificia Accademia Teologica ha subito nei suoi trecento anni di storia. Essa, infatti, nasce, nelle intenzioni del card. Girolami come luogo di formazione teologica degli ecclesiastici in un contesto in cui altre istituzioni risultavano carenti e inadeguate 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 studiosi chiamati a indagare e approfondire temi teologici di particolare rilevanza. Nello stesso tempo si è delineata, nella composizione del corpo dei soci, quell'equilibrio tra membri «romani», cioè operanti nell'Urbe, e membri «non romani» (al di fuori dell'Urbe), che contraddistingue ancor oggi la dimensione «cattolica» e internazionale dell'istituzione. Ora, al di sotto di tali mutamenti, c'è però un elemento costante che ha caratterizzato l'Accademia Teologica: l'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, l'Accademia si è posta e continua a porsi come luogo di confronto e dialogo per la comunicazione del Vangelo in contesti sempre nuovi: i forum, le sedute pubbliche, la rivista «Path» e la collana «Itineraria» sono gli attuali strumenti con cui viene svolta questa missione.



Il secondo aspetto che emerge con chiarezza dalla ricerca di mons. de Palma riguarda i legami che l'Accademia ha avuto fin dai suoi albori con le altre istituzioni universitarie ed educative romane, a cominciare dall'Università «La Sapienza», per continuare con le Scuole del Seminario Romano, fino a quella che diverrà successivamente la Pontificia Università Lateranense.

I continui contatti in un rapporto di reciproco scambio culturale con queste istituzioni e con molte congregazioni religiose a cui sono appartenuti prima i «censori» e poi gli «accademici», hanno fatto in modo che la Pontificia Accademia Teologica non si sia mai considerata un'entità isolata e autonoma, ma abbia svolto il proprio ruolo inserita in una trama di relazioni da cui si sono arricchiti tutti gli interlocutori. Guardando a tale passato, l'Accademia è chiamata ancor oggi a cogliere la propria identità non in una prospettiva autoreferenziale (tanto spesso deprecata da papa Francesco), ma come promotrice di un incontro tra teologia, filosofia e scienze umane, affinché il buon seme del Vangelo porti frutto nel vasto campo della cultura e del sapere.

Oltre che per questi aspetti, sui quali l'Accademia è chiamata e riflettere per rimanere fedele alla propria vocazione e al proprio ruolo nella Chiesa, l'opera del prof. de Palma si distingue per chiarezza espositiva, per capacità di contestualizzazione, per l'abbondante apparato di note esplicative e di rimandi alle fonti. Infine, sono da segnalare le numerose *Appendici*, che costituiscono una preziosa raccolta di documenti, lettere ed elenchi di soci. Un lavoro pregevole, nella speranza che un eventuale ritrovamento dello scomparso archivio dell'Accademia possa offrire ulteriori materiali per nuove ricerche.

RICCARDO FERRI

## “MONUMENTA STUDIA INSTRUMENTA LITURGICA”

### *Titoli più recenti*

60. S. ROSSO, *La celebrazione della storia della salvezza nel Rito bizantino. Misteri sacramentali - Feste e tempi liturgici*, 2010, pp. VIII + 967 + 24 tav. fr., € 39,00.
61. J.P. RUBIO SADIA, *La recepción del rito francorromano en castilla (ss. XI-XII)*, 2011, pp. 439, € 29,00.
62. A.M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, 2011, pp. XXVI + 405, € 26,00.
63. A. LOSSKY - M. SODI (edd.), “Faire mémoire”. *L’anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. LVI<sup>e</sup> Semaine d’Études Liturgiques (Paris 2009)*, 2011, pp. VIII + 316, € 19,00.
64. R. SALVARANI (ed.), *Liturgia e culture tra l’età di Gregorio Magno e il Pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologici e istituzionali*, 2011, pp. 218, € 16,00.
65. M. SODI - R. SALVARANI (edd.), *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, 2012, pp. 314 + 8 tav. f. t. € 20,00
66. A. LOSSKY - M. SODI (edd.), *La liturgie témoin de l’Eglise. Conférences Saint Serge. LVII<sup>e</sup> Semaine d’ Études Liturgiques (Paris 2010)*, 2012, pp. 452, € 32,00.
67. R. DALLA MUTTA, *Liturgia degli Infermi. Studio storico-teologico*, 2012, pp. XL + 1016, € 65,00.
68. R. SALVARANI, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme*, 2012, pp. 301, € 22,00.
69. M. SODI (ed.), *Liturgia e pietà popolare. Prospettive per la Chiesa e la cultura nel tempo della nuova Evangelizzazione*, 2013, pp. 285, € 16,00.
70. L. SCAPPATICCI (ed.), “*Quod ore cantas corde credas*”. *Studi in onore di Giacomo Baroffio Dabnk*, 2013, pp. 743, € 39,00.
71. G. BAROFFIO (ed.), *Missale Monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae. Editio princeps (1503)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, 2013, pp. LI + 726, € 59,00.
72. R. RUSCONI - A. SARACO - M. SODI (edd.), *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia - Pastorale - Istituzioni*, 2013, pp. 255 + 8 tav. f. t., € 20,00.
73. M. SODI - A. ANTONIUTTI - B. TREFFERS (edd.), *Vox clamantis in deserto. San Giovanni Battista tra arte, storia e fede*, 2013, pp. 528, € 68,00.
74. R. SALVARANI (ed.), *I Gonzaga e i Papi. Roma e le corti padane fra umanesimo e Rinascimento (1418-1620)*, 2013, pp. 431, € 40,00.
75. A. MANFREDI - R. RUSCONI - M. SODI (edd.), *Penitenza e Penitenzieria tra Umanesimo e Rinascimento. Dottrine e prassi dal trecento agli inizi dell’Età moderna (1300-1517)*, 2014, pp. 301, € 20,00.
76. M. SODI - A. SARACO (edd.), *Penitenza e Penitenzieria nel secolo del concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614)*, 2016, pp. 288, € 20,00.

Collana MSIL riprende le pubblicazioni; vari titoli sono già programmati in uscita per il 2018. Sconti del 40% sui volumi finora pubblicati e ancora disponibili...  
(l’elenco ce l’ha Giammarioli...).

## IN MEMORIAM

*PATH 16 (2017) 543-545*

### MONS. IGNAZIO SCHINELLA

La mattina del 2 novembre 2017, un malore, con conseguente incidente stradale, mentre era alla guida della sua auto nel centro di Arena (VV), ha stroncato la sua esistenza terrena, all'età di 68 anni. Era rientrato a casa, come sua consuetudine, per la festa di Tutti i Santi, il giorno successivo si stava recando a pregare sulle tombe dei suoi cari. La sua tragica e improvvisa morte ha lasciato tutti sgomenti.

Nato ad Arena (VV) il 1 febbraio 1949, da Michele e M. Gemma Vartuli, dopo la scuola media, studiò nel Seminario Vescovile di Mileto e nel Pontificio Seminario di Reggio Calabria fino alla licenza liceale. Considerata la sua vivace intelligenza negli studi, specialmente nelle discipline speculative, fu inviato a proseguire la formazione accademica presso il Pontificio Seminario Maggiore Interregionale Campano in Napoli (Posillipo), dove, nella sezione «San Luigi» della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (PFTIM), conseguì il baccellierato, si licenziò e laureò in Teologia della vita cristiana con indirizzo morale.

Fu ordinato sacerdote ad Arena, da mons. Vincenzo De Chiara, il 29 dicembre 1973. Da allora il suo ministero e i suoi incarichi pastorali furono prevalentemente a servizio della formazione intellettuale e spirituale dei futuri sacerdoti e dei laici: animatore nel Seminario di Posillipo dal 1974 al 1981; padre spirituale nel Pontificio Seminario Maggiore «San Pio X» di Catanzaro dal 1982 al 1996, quindi rettore dello stesso istituto dal 1996 al 2005 e presidente della Fondazione «Facite», ente di formazione e servizi voluto dalla Conferenza episcopale calabra con sede a Catanzaro.

Già da animatore a Napoli, entrò nel collegio accademico della PFTIM. Fu ordinario di Teologia morale nell'Istituto Teologico Calabro, aggregato alla PFTIM; professore invitato presso la sezione «San Tommaso» della stessa Pontificia Facoltà; professore invitato presso la Facoltà di Medicina «Magna Graecia» di Catanzaro; docente di Morale presso l'Istituto di Scienze Religiose «San Giuseppe Moscati» della nostra diocesi.

Ebbe la nomina di Canonico penitenziere del Capitolo Concattedrale di Tropea con bolla vescovile del 1° maggio 1993. Lavorò molto come teologo, quale biografo ufficiale, per l'analisi degli scritti del sacerdote tropeano il Venerabile Don Francesco Mottola, all'interno del processo cognizionale per l'introduzione della causa di beatificazione apertasi nel 1982. Il 23 marzo 2002 gli fu conferito il titolo onorifico di Cappellano di Sua Santità.

Nel 2008, chiamato per la docenza stabile a Napoli, andò ad abitare presso il Seminario Maggiore. Fu nominato direttore del biennio di pastorale della PFTIM, sezione «San Tommaso» a Capodimonte, da qualche mese aveva assunto l'ufficio di decano della stessa sezione. Amava l'isola di Ischia, dove da chierico aveva ricevuto gli ordini minori e dove ora si recava puntualmente per aiutare nel ministero parrocchiale.

Aveva accolto con gioia e disponibilità alla collaborazione la nomina a socio corrispondente della Pontificia Accademia di Teologia. Nel presente fascicolo appare la sua ultima pubblicazione.

Fermezza di carattere e disponibilità generosa hanno sempre caratterizzato la sua personalità umana e presbiterale, distintasi per evangelica umiltà. Fu costante e responsabile il suo dovere e impegno nello studio e nella ricerca; ne sono conferma le due ulteriori lauree statali alla Federico II di Napoli, in Sociologia nel 1994, e in Filosofia nel 2001, la partecipazione attiva a convegni nazionali e internazionali, la richiesta sua presenza per conferenze e predicazioni in Italia, il lavoro puntuale in comitati scientifici e commissioni teologiche.

Lascia centinaia di testi, saggi e articoli di natura teologica, spirituale, etica e bioetica, le cui intuizioni e ulteriori approfondimenti, secondo il suo indirizzo metodologico, costituiscono una significativa base per una propria scuola teologica meridionale.

Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: *La Congregazione per la Dottrina della Fede. Magistero vicario e norma morale*, in G. MUCCI (ed.), *Ecclesiologia e cultura moderna*, Herder, Roma 1979; *Imparare il*

*Cristo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982; *Terra margia* [poesie], Italgrafica, Catanzaro 1983; *Figli della Chiesa. Saggio per una teologia del laicato*, Parva Favilla, Tropea 1987; *Perdono e dimenticanza*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli 1989; *In cammino con Dio. Lineamenti di morale fondamentale*, Mapograf, Vibo Valentia 1990; *La faida di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1992; *Carità e dottrina sociale. I consigli evangelici «patrimonio comune» del popolo di Dio*, AVE, Roma 1996; *Un prete universale*, Edizioni Paoline, Milano 1998; *Letica della Scrittura. La legge dello Spirito*, Ursini, Catanzaro 2007; *Eros e Agape nell'enciclica di Benedetto XVI «Deus caritas est»*, Progetto 2000, Cosenza 2007; *Cattolicesimo e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, EDI, Napoli 2007; *Con cuore grato a Benedetto XVI. Lettura ecclesiale dell'atto di rinuncia al Pontificato*, Progetto 2000, Cosenza 2013; *Il segno di Giona. Per un'antropologia della misericordia nell'epoca del post-umanesimo e della neuroscienza*, Cantagalli, Siena 2016.

Due coincidenze liturgiche significative non possono essere trascurate nel suo necrologio: studioso della *pietas*, ha lasciato questo mondo nel giorno della Commemorazione di tutti i fedeli defunti; consacrato per tutta la vita all'attività formativa dei futuri presbiteri, i suoi funerali sono stati celebrati nella festa di San Carlo Borromeo, promotore e patrono dei seminari.

Testimone e maestro della fede, formatore illuminato, docente premuroso e appassionato, ha servito e amato la Chiesa di Cristo con sacerdotale dedizione e fecondo studio teologico. Così è stato unanimemente ricordato e presentato al Signore nella Messa esequiale, presieduta dal vescovo mons. Luigi Renzo e concelebrata da quindici vescovi e circa duecento sacerdoti provenienti anche da fuori regione, nella Basilica Cattedrale di Mileto, il pomeriggio di sabato 4 novembre 2017. Il feretro è poi ripartito per Arena (VV), dove nei giorni precedenti era stato esposto nella chiesa confraternale di Maria SS. delle Grazie, per essere tumulato nel locale cimitero, nella luce del Risorto.

FILIPPO RAMONDINO

**COLANNA ITINERARIA:**

1. M. SODI (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* (2008).
2. A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza* (2008).
3. M. SODI - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* (2009).
4. D. VALENTINI, *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini* (2009).
5. M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di Cristologia* (2010).
6. A. AMATO, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* (2011).
7. G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider* (2012).
8. M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «Relazione»? *Una categoria che interpella* (2012).
9. A. STAGLIANÒ, *L'Abate Calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore* (2013).
10. D. MEDEIROS (ed.), «*Sacrificium et canticum laudis*». *Parola, Eucaristia, Liturgia delle Ore, vita della Chiesa* (2015).
11. A. STAGLIANÒ, *Maria di Nazaret da conoscere e amare. Teologia, devozioni, poetica, omiletica*, a cura di I. Petriglieri (2016).
12. L.M. DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica* (2017).
- 13/A. E. BURKHART - J. LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá* (2017).

## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 16 (2017)

### Editoriales

MASPERO G., <i>Editorialis</i> .....	3-8
SODI M., <i>Editorialis</i> .....	263-269

### Studia

BRUGAROLAS M., <i>De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu</i> .....	87-105
FERNÁNDEZ S., <i>Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el De synodis de Hilario de Poitiers</i> .....	67-86
LIEGGI J.-P., <i>Da Efeso a Calcedonia: la crisi dell'umano</i> .....	107-122
LUGARESI L., <i>Tertulliano e la krisis della cultura pagana</i> .....	35-48
MANOUSSAKIS J.P., <i>From Economy to Iconomy: The Legacy of Nicaea II</i> .....	149-162
MASPERO G., <i>Clemente e Origene: la crisi dell'interpretazione</i> ....	49-66
MAZZANTI A.M., <i>Filone di Alessandria e Giustino: la costituzione umana e il Logos</i> .....	9-33
MIRA M., <i>La crisis de la voluntad y la persona en Máximo el Confesor</i> .....	123-138
RONZANI R., <i>«Totius Europae flaccantis augustissius...flos». Gregorio Magno nel cambiamento di un'epoca</i> .....	139-148
WOŹNIAK R., <i>Inwardness: Augustine, a Modern Turn to Subjectivity and the Future of Theology</i> .....	163-178

### Collectanea

ASTI F., <i>L'orizzonte escatologico della teologia spirituale</i> .....	271-290
BARRAJÓN P., <i>Attualità teologica dell'Itinerarium di san Bonaventura</i> .....	291-306

BOLLATI R., <i>Breve discorso cristiano sulla ragione. Allargare gli orizzonti della razionalità, ampliare i confini dell'umano ...</i>	185-206
BORDIGNON B., <i>Teologia e politica. La politica di don Bosco: la realizzazione dei giovani</i> .....	307-322
✠ DAL COVOLO E., <i>Tra letteratura e teologia</i> .....	207-217
HOLZER V., <i>La querelle des ontologies en théologie. Ontologie «générale» ou ontologie «spéciale»? .....</i>	323-340
KONGO A.M., <i>La théologie africaine chrétienne comme science théandrique et appropriation de la fides africana vecue. De l'inculturation à l'interculturalité avec Oscar Bimwenyi- Kweshi</i> .....	413-432
PALTRINIERI R., <i>La reciproca «pericoresi». Uno studio sullo sviluppo del termine</i> .....	341-362
PISINI M., <i>La forza mistica della messa in latino</i> .....	178-183
RAMONAS A., <i>Il senso del tempo e della storia nella teologia di Sergej Bulgàkov</i> .....	363-375
ROSSI T., <i>Il magistero di san Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Sinopie di un affresco antropologico</i> .....	377-394
SCHINELLA I. (†), <i>La solidarietà universale e la globalizzazione in papa Francesco</i> .....	395-412
SHILOV E., <i>Aristotle's Ethics in Researches of Russian Orthodox Theologians of XIXth - Early XXth Centuries</i> .....	219-233
TOUZE L., <i>Varcare la soglia di Dio. Dall'esperienza estetica all'esperienza spirituale</i> .....	433-445
WONG J.H., <i>L'indifferenza ignaziana e wu-wei taoista: l'incontro tra spiritualità occidentale e orientale</i> .....	447-462

## Recensiones

<i>Una nuova opera a servizio della teologia.</i> PENELOPE FILACCHIONE – CATERINA PAPI (edd.), <i>Archeologia cristiana. Coordinate storiche, geografiche e culturali (secoli I-V)</i> (Flumina ex Fontibus, 8), LAS, Roma 2015, 470 pp. + figg. b. n. 1-203, tavv. col. I-XVI (Manlio SODI) .....	235-260
Luigi Michele de Palma, <i>Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica (Itineraria 12)</i> , LEV, Città del Vaticano 2017, 424 pp. (Riccardo FERRI) ...	000-000



**Vita Academiae**

Academicorum Opera anno MMXVI edita .....	535-538
Diplomi .....	471-473
Laudatio <i>del prof. Romano Penna. «Riscaldati al fuoco dei sapienti»</i> (Mishnà, Pirkei Avot 2,15). (Giuseppe PULCINELLI) .....	475-479
Laudatio <i>della prof. Ysabel de Andia</i> (François-Marie LÉTHEL).....	491-495
Laudatio <i>di padre GianPaolo Salvini, S.J.</i> (Cesare GIRAUDO) .....	523-526
<i>L'umorismo di Dio</i> (Lectio magistralis) (GianPaolo SALVINI) .....	527-532
<i>La question de la mystique en France au XX<sup>e</sup> siècle</i> (Lectio magistralis) (Ysabel DE ANDIA) .....	497-521
<i>Vangelo e culture: un nesso indispensabile</i> (Lectio magistralis) (Romano PENNA) .....	481-490
Saluto finale (Réal TREMBLAY) .....	533-534
Vita Academiae 2016-2017 (Riccardo FERRI) .....	463-469

**In memoriam**

<i>Mons. Ignazio Schinella</i> .....	000-000
<b>INDEX TOTIUS VOLUMINIS 16 (2017)</b> .....	541-543

