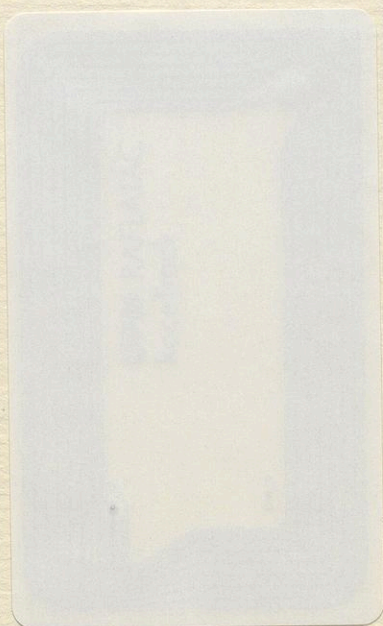




N12<513611878 021



ubTÜBINGEN



theol

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

marzo 1999

Anno IV - numero 1

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano** 4

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

1999
ohne T.R.

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

EDITORIALE

ARTICOLI

KARIN HELLER,

Il rapporto uomo-donna: la sua portata cosmica e teologica

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA,

Eb 9,2-5: la Tenda del Convegno nel Giorno dell'Espiazione.

La crux interpretum di χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)

PAOLO PAGANI,

Platone e la geometria dell'anima

LEO ELDERS,

"Bonum humanae animae est secundum rationem esse"

CONTRIBUTI E DISCUSSIONI

SONIA ERNANI, *Dalla meraviglia alla fede*

GIORGIO CAMPANINI, *Mondi e valori*

ABELARDO LOBATO,

La Encíclica "Fides et Ratio" y el futuro de la teología

VITA DELLA FACOLTÀ

CESARE GALIMBERTI,

Sul sentimento del tempo in alcuni "Canti" leopardiani

RECENSIONI

LIBRI RICEVUTI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO



Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

12. Mai 1999

✓ 210

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)
ANNO IV - NUMERO 1 - MARZO 1999

DIRETTORE, DIRECTEUR, EDITOR
Abelardo Lobato O.P.

CAPO REDATTORE, REDACTEUR EN CHEF, SUB-EDITOR
Ernesto Borghi

COMITATO DI REDAZIONE, COMITÉ DE RÉDACTION, EDITORIAL BOARD
Ernesto Borghi, Graziano Borgonovo, Manfred Hauke, Abelardo Lobato O.P., Costante Marabelli.

CONSIGLIO SCIENTIFICO, CONSEIL SCIENTIFIQUE, SCIENTIFIC COMMITTEE
Evandro Agazzi, Adriano Bausola, Londi Boka di Mpasi S.J., Christophe Carraud, Giuseppe Colombo, Pierpaolo Donati, Irène Fernandez, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Didier Laroque, Hervé Legrand O.P., William E. May, Gian Piero Milano, Servais Pinckaers O.P., Hermann J. Pottmeyer, Pedro Rodríguez, Enrique Rojas, S.Em. Card. Christoph Schönborn O.P., S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.

SEGRETERIA DI REDAZIONE, SECRÉTARIAT DE RÉDACTION, EDITORIAL STAFF
Franca Lavezzo, Annamaria Raselli.

EDITORE:
Facoltà di Teologia di Lugano

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE:
Via Nassa 66, CH-6900 Lugano, tel (+41 91) 923 74 75 fax 923 74 76

TIPOGRAFIA:
La Buona Stampa, Via Fola, CH-6963 Lugano-Pregassona

ABBONAMENTO:
Europa: 55CHF - 250 FF - 75.000 Lit - 66 DM
Non-European Countries: 48 US\$

LA RIVISTA SU INTERNET: <http://www.ti-edu.ch/teologia>

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno IV **1999** numero 1



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76



SOMMARIO

EDITORIALE	3
-------------------------	---

ARTICOLI

KARIN HELLER, <i>Il rapporto uomo-donna: la sua portata cosmica e teologica</i>	7
FULVIO DI GIOVAMBATTISTA, <i>Eb 9,2-5: la Tenda del Convegno nel Giorno dell'Espiazione. La crux interpretum di χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)</i>	29
PAOLO PAGANI, <i>Platone e la geometria dell'anima</i>	55
LEO ELDERS, <i>"Bonum humanae animae est secundum rationem esse"</i>	75

CONTRIBUTI E DISCUSSIONI

SONIA ERNANI, <i>Dalla meraviglia alla fede</i>	91
GIORGIO CAMPANINI, <i>Mondi e valori</i>	103
ABELARDO LOBATO, <i>La Encíclica "Fides et Ratio" y el futuro de la teología</i>	115

VITA DELLA FACOLTÀ

CESARE GALIMBERTI, <i>Sul sentimento del tempo in alcuni "Canti" leopardiani</i>	139
--	-----

RECENSIONI

G. GUTIÉRREZ, <i>Densità del presente</i> (di E. BORGHİ)	145
AA.VV., <i>Il bene e il male dopo Auschwitz</i> (di A. CHIAPPINI)	151
G. GIURISATO, <i>Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni</i> (di M. ORSATTI)	155

LIBRI RICEVUTI	159
-----------------------------	-----

ZA 9408-

Editoriale

La teologia e la sua storia

È recentissima l'istituzione, presso la nostra Facoltà, dell'Istituto della Storia della Teologia. Anche i mezzi di comunicazione di massa si sono occupati di questo evento che ha suscitato interesse nel Canton Ticino e nel mondo culturale extraticesino. Quali sono il progetto, il senso e l'attualità di questa iniziativa? Cerchiamo di delinearli.

A giudicare dal moltiplicarsi delle *storie della teologia* (cfr. il numero precedente della RTLu, pp. 485-496), sembra che la percezione della natura storica della teologia stia divenendo un patrimonio comune tra gli studiosi di teologia.

Veramente, che la formulazione e l'interpretazione della fede fossero connesse con la storia – Chenu, forse non senza qualche concessione alla retorica, amava parlare di *coniuntura* – è convinzione ormai piuttosto antica, che ebbe una sua forte provocazione con il modernismo, che, se eccedeva nel rilievo della storicità della teologia, e degli stessi “dogmi”, non senza ragione, tuttavia, richiamava quella imprevedibile storicità.

Di fatto, anche in area cattolica nei primi decenni di questo secolo videro la luce imponenti storie dei dogmi, mentre è ormai costume consolidato riservare alla storia la prima parte dei singoli trattati di teologia, rispetto a un diffuso metodo manualistico di ricorrere ad essa soprattutto come prova e documentazione delle tesi pre-annunciate.

Questo genere di attenzione storica appare tuttavia ancora insufficiente. Sia per la prevalente *positività* piuttosto descrittiva, con cui la storia è concepita, sia per la settorialità della stessa *teoria* della teologia.

La storia della teologia si istituisce invece, più rigorosamente, come quell'area del sapere teologico che è intesa a individuare e a comprendere criticamente le modalità dell'intelligenza e della rappresentazione del mistero cristiano in connessione con

i contesti nei quali esse sono avvenute. E questo dopo un rinnovamento o una ricomprensione della figura stessa della teologia.

Non sarebbe neppure iniziabile e quindi percorribile un sapere storico della teologia, se non guidato dall'*immagine* della teologia stessa, d'altra parte non imposta a priori, ma riconosciuta nei suoi tratti identificanti all'interno della tradizione della coscienza e delle iniziative teologiche nella Chiesa. Un'immagine *aperta*, che porta, senza contraddizione, di *teologia* e di *teologie*.

Quando manchi questa riflessione critica sull'identità della teologia e sulle sue condizioni, la storia della teologia non può che risentirne, offrendo, più che delle interpretazioni, delle descrizioni, oppure ricercando a senso unico e percorrendo solo alcuni itinerari, con l'esclusione indebita o preconcetta di altri.

Se per teologia si intende il puro sapere concettuale del mistero cristiano, a esclusione di altre forme o *linguaggi*, di altre *reazioni* e rappresentazioni – che per altro sono modi di *sapere* –, tutto un materiale di fonti si troverà preventivamente emarginato.

I richiami di Jean Leclercq alla teologia monastica, nella loro *intentio profundior* e con tutte le risorse in essa incluse e le "allusioni" di cui dispone; o l'impressionante opera di Hans Urs von Balthasar, nelle forme fondamentali dell'estetica, della teodrammatica e della logica, hanno condotto a una *ritrattazione* della *teoria* della teologia.

Per questo, lo storico non potrà non tenerne conto, per cui – per esempio facendo storia della teologia medievale – non ritroverà e non riconoscerà la teologia solo nella "Scuola" o nella struttura ed esposizioni delle *Summae*, ma esplorerà e decifrerà anche là dove essa ha assunto la forma dell'*ammirazione* e della *contemplazione*; o quella poetica, come nella *Divina Commedia* – Gilson intitolava un suo saggio: *Poésie et théologie dans la Divine Comédie* –; o quella dell'esperienza fino alla mistica; o quella plastica, come nel complesso di cattedrale con le sue vetrate, o di un chiostro o una chiesa "cisterciense" con la sua "grafia pura".

Resta così delineato l'ambito proprio della storia della teologia: quello delle forme del sapere e della rappresentazione della fede, e quindi del metodo, dei "linguaggi", delle sistemazioni ed esposizioni teologiche, da cui si induce la figura stessa della teologia, nella sua permanenza e nella sua variabilità.

L'Istituto della Storia della Teologia creato all'interno della nostra Facoltà si inserisce in questo quadro. Il futuro dirà quale potrà essere la fecondità di questa iniziativa nella linea di una qualificazione scientifica sempre più chiara della nostra istituzione accademica sotto i profili dell'insegnamento impartito, delle ricerche condotte e delle sue pubblicazioni.

Il Giubileo

MAURO ORSATTI, *Anno giubilare o anno santo nella Bibbia*

ANGELO AMATO, *Gesù Cristo, centro del Giubileo*

RINO FISICHELLA, *L'indulgenza e la misericordia di Dio*

NICOLA BUX, *Il pellegrinaggio a Gerusalemme all'origine del Giubileo cristiano*

GIUSEPPE FURIONI, *Rinnovamento e riconciliazione*

ALDINO CAZZAGO, *La gioia di Cristo e del cristiano*

CLAUDIO CRISTIANI, *«Nessuno di voi danneggi il fratello»*

PIERLUIGI FIORINI, *Il Giubileo nella poesia italiana*

FRANCESCA ONNIS, *Santa Giovanna Antida Thouret*

JOSEPH RATZINGER, *Fides et ratio*

ELIO GUERRIERO propone "Dio Padre di misericordia" della Commissione Teologico-storica del Giubileo

SEGNI DELLA CHIESA NELLA CITTÀ

Atti del Convegno. Assessorato alla cultura, Comune di Novara 16 maggio 1998

Scritti di Dorino Tuniz, Elio Guerriero, Pierangelo Sequeri, Germano Zaccheo, Giancarlo Santi, Maria Antonietta Crippa, Basema Hamarneh, Siro Lombardini, Maria Laura Tomea Gavazzoli, Carlo Maria Scaciga

communio

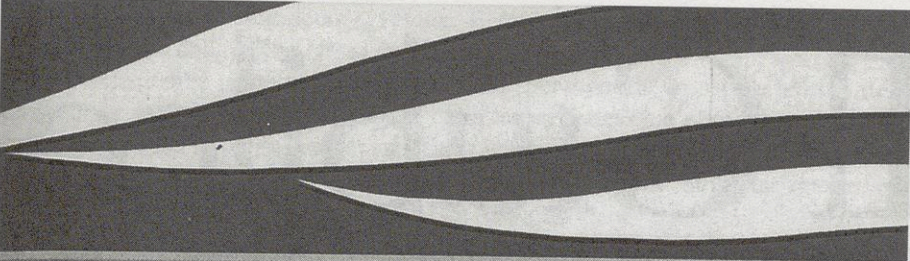
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 160-161, luglio-ottobre 1998

L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000

versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

Rivista Teologica di Lugano



KARIN HELLER

**E COPPIA
LI CREO'**

B
BORLA

Il rapporto uomo-donna: la sua portata cosmica e teologica

Karin Heller

Facoltà di Teologia, Lugano

Nella cultura contemporanea, come nella cultura antica, ritorna permanentemente il problema dei rapporti fra uomo e donna, fra gli uomini e le donne. In ogni epoca gli esseri umani hanno dovuto affrontare il problema di questo difficile rapporto e trovare i mezzi per gestirlo.

L'uomo in modo cosciente o incosciente sa che questo rapporto determina la riuscita o il fallimento, in generale e in particolare, della vita umana. Oggi come ieri "la famiglia" rappresenta un valore sicuro, un valore-rifugio. Le diverse società non hanno cessato di elaborare sistemi, "modi di funzionamento", tra gli uomini e le donne, affinché sia salvaguardato ciò che, malgrado tutto, rimane agli occhi non solo della società, ma anche dei singoli individui, un sommo bene: l'uomo stesso. La sfida della vita, infatti, è sempre quella di un patrimonio genetico, materiale e spirituale, da trasmettere e da accogliere, si sia credenti o no. Questo vale anche per le "coppie" costituite da persone dello stesso sesso. Il desiderio di avere un figlio, di essere riconosciuti come una "coppia" e una "famiglia", rivela in queste persone la presenza di un certo ideale familiare legato alla differenziazione dei sessi, cioè alle funzioni di genitori.

I problemi inerenti alla vita di coppia, la costituzione di coppie dello stesso sesso, la gestione della fecondità, il divorzio e la parità fra uomo e donna sono tutte questioni

non propriamente ecclesiastiche, non sono "creazioni" della Chiesa; concernono ogni essere umano avido di potere, spesso dominato dal suo istinto, dai suoi desideri molteplici di felicità e dalla sua preoccupazione di scongiurare una sciagura. La Chiesa incontra tutti questi problemi dal momento che integra in lei uomini e donne e costituisce una comunione di persone. Oggi, sembra ad alcuni che la Chiesa non debba occuparsi della vita intima della gente; per altri invece essa costituisce l'ultimo baluardo del maschilismo, poiché ancora non ammette le donne al sacramento dell'ordine.

Nel mondo contemporaneo, la fede cristiana si scontra con le difficoltà che riguardano la vita di coppia e della famiglia, il sacerdozio e la vita religiosa, nei loro legami complessi con Dio e l'umanità. Queste difficoltà difatti non possono essere scisse da una teologia della creazione, della Cristologia e dell'Ecclesiologia.¹

Per molte persone, il legame tra la vita di coppia, la vita consacrata e sacerdotale da una parte e la teologia dall'altra, rimane oscuro. L'uomo contemporaneo riduce sovente il problema della sopravvivenza a questioni di origine biologica ed economica, praticate con o senza dimensione morale. Quanto alla teologia, è concepita soprattutto come un problema di tipo dogmatico: una serie di formulazioni imposte da un'autorità riguardo a Dio e ai diversi misteri della fede.

Per l'uomo dell'antichità, compreso l'uomo biblico, invece, il problema della fecondità riguardava anche le potenze celesti, in quanto stabiliva un contatto vitale con la divinità o con Dio; richiamando così una formulazione di carattere teologico. Ogni problema teologico poteva in questo modo essere chiarito entro un sistema di vita concreto con la divinità, con il mondo e con gli uomini. La vita tra un uomo e una donna era quindi percepita come un luogo privilegiato per esprimere i rapporti fra l'essere umano, gli dei e l'universo.

Un problema di teologia quindi non si risolve unicamente grazie a definizioni dogmatiche o dichiarazioni del Magistero; si risolve quando esse non sono soltanto accolte nella fede, ma messe in pratica nella vita degli uomini fatta di rapporti concreti. In questo articolo vorremmo quindi far scoprire al lettore il legame intrinseco tra la teologia e una comunità di vita e d'esistenza in cui è applicata e vissuta questa teologia. Per noi, il problema uomo-donna, sacerdozio ministeriale-sacerdozio dei fedeli, il problema del divorzio e degli anticoncezionali sono inseparabili dalla visione teologica riguardo a Dio, all'uomo, alla donna, a Israele e alla Chiesa. Non è possibile al riguardo uscire dai dibattiti spesso sterili e sterilizzanti senza prendere in considerazione la visione teologica di Dio, dell'universo e dell'uomo, elaborata progressivamente da Israele e poi dalla Chiesa.

In un primo tempo vedremo come, per le culture antiche, il problema dell'uomo e della donna è fondamentalmente legato all'immagine della divinità. Gli dei e gli uomini, gli uomini e gli dei sono legati in modo tale che la ierogamia, cioè il rapporto sponsale tra Cielo e Terra, costituisce un'espressione peculiare della comunità sociale e culturale.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa*, in "Osservatore Romano" (venerdì 30 giugno-sabato 1 luglio 1989, p. 7).

In un secondo momento scopriremo come i teologi d'Israele hanno ripreso le grandi tematiche ierogamiche e come l'esperienza di Dio che conclude un'alleanza con Abramo ha trasformato e fatto uscire da un vicolo cieco il sistema ierogamico. Infine vedremo come nel Nuovo Testamento, il linguaggio sposo-sposa rimane sempre pertinente, allora che lo spotalizio si è concluso con il compimento di ciò che prometteva: la nascita nella carne d'Israele del Verbo eterno di Dio, Gesù di Nazaret. Le promesse compiute in Gesù, Messia, Salvatore, Signore, sono all'origine di una nuova comprensione del rapporto sposo-sposa, uomo-donna fino alla vita consacrata e sacerdotale.²

1. DALLA IEROGAMIA ALL'ALLEANZA BIBLICA

Nelle culture del Medio Oriente antico, la gestione del rapporto uomo-donna è fondamentalmente legata ad una visione dei due all'interno del cosmo. La sopravvivenza della razza umana dipende, dopo lo stabilizzarsi di un clima propizio allo sviluppo della vita, dalla fecondità del suolo, da foreste e acque dove vivono animali a dovizia. Non ci si stupisce quindi nel rilevare la presenza quasi ossessiva del tema dell'incremento e dell'opulenza agricoli, nelle opere letterarie più antiche.

Essi dipendono innanzitutto dall'attività sessuale. Grazie ad essa, la natura fornisce tutto ciò che occorre per vivere; è grazie al desiderio sessuale che una razza si perpetua nell'universo.³ Allo stesso modo, il peso politico di una nazione dipende dal numero di uomini abili e dalla sua capacità economica di sostenere conflitti militari.⁴

L'attività sessuale è quindi una risposta naturale ad ogni sorta di minaccia di morte. Perciò la sessualità veicola un significato altamente religioso; essa è percepita come una potenza di vita capace di sfidare le potenze della morte che minacciano con la carestia, la guerra, la malattia, l'usura causata dal tempo. Sotto forma di ierogamia, di un atto sessuale cultuale, essa interviene addirittura nei rapporti fra Cielo e Terra, quindi nel mondo divino.

1.1. I fondamenti antropologici della ierogamia

Nelle culture antiche tanto gli dei quanto gli uomini devono nutrirsi per sussistere. Dei e uomini si scoprono legati da uno stesso destino ad eccezione di una differenza notevole: gli dei possiedono una fonte di vita inaccessibile agli uomini: il cibo e

² Cfr. al riguardo il nostro libro intitolato: *Ton Créateur est ton Epoux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du R.P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, Téquy, Paris 1996*. Abbiamo condotto questa ricerca nel quadro di un dottorato in Sacra Teologia con specializzazione in Scienze del Matrimonio e della Famiglia all'Istituto "Giovanni Paolo II per il Matrimonio e la Famiglia" della Pontificia Università Lateranense a Roma.

³ Cfr. S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré. À Sumer et à Babylone*, ed. fr. a cura di J. BOTTÉRO, Berg International, Paris 1983, p. 65.

⁴ Cfr. Es 1,8-22: il faraone d'Egitto prende misure per limitare il numero di uomini validi tra gli Israeliti, poi limita le nascite di maschiotti. Cfr. anche 2Sam 24,1-9: Davide procede al censimento di tutti gli uomini capaci di portare armi.

la bevanda di vita, che permette loro di prolungare la vita in modo inimmaginabile agli uomini. Questo vantaggio non esclude che gli dei abbiano bisogno degli uomini affinché preparino i banchetti divini.

Gli dei non sono indipendenti dalla morte, dispongono soltanto di una migliore tesoreria e di una relativa abbondanza di vita che permette loro di colmare permanentemente le deficienze comuni a tutti gli esseri. Anch'essi, come gli uomini, dipendono da un destino, che si presenta come un fragile equilibrio tra vita e morte. Gli dei, quindi, sono tenuti a rispettare le regole che gestiscono quest'equilibrio sotto la pena di crollare per sempre o di passare sotto il dominio della morte.⁵

In questa visione del cosmo, dove gli dei e gli uomini dipendono gli uni dagli altri, il cibo diventa un mezzo di pressione degli dei sugli uomini, e viceversa. Cibo e bevanda dipendono dal buon funzionamento degli elementi cosmici, cioè dagli dei. Solo l'unione armoniosa tra Cielo e Terra, cioè il Matrimonio sacro, garantisce agli uomini buone messi e selvaggina numerosa. L'uomo non è capace di creare le stagioni, di far piovere o far splendere il sole al momento giusto. Gli dei fanno pressione sugli uomini, chiedendo un comportamento "giusto", quando rifiutano loro le condizioni climatiche favorevoli. Gli dei però non possono dare agli uomini ciò che non possiedono per se stessi, quando si trovano di fronte a un'umanità che conosce una permanente emorragia di risorse. Se gli dei se la cavano sempre, è perché hanno, stagione dopo stagione, la possibilità di approvvigionarsi per un periodo che rimane limitato. Per gli uomini dunque, gli dei sono esseri perennemente capricciosi ed avari. Per vivere, bisogna che gli uomini e gli dei recuperino un "pezzo di vita".

Per gli esseri umani mangiare è strappare, giorno dopo giorno, un pezzo di vita a queste divinità avere che hanno tenuto gelosamente la vita nelle loro mani.⁶ Una volta in possesso di una messe abbondante o di un gregge numeroso, l'uomo dispone di "pezzi di scelta" per far reagire la divinità, in talune occasioni sfidarla allo scopo di conciliarsi il suo favore, oppure proteggersi contro un'eventuale collera divina. La mostruosità del sacrificio umano obbliga gli dei a dimostrare la loro prodigalità per non essere più avari, miseri e meno audaci degli uomini.

⁵ La pretesa d'Inanna, la dea dell'amore e regina del Cielo, di voler regnare anche sul soggiorno della morte la fa cadere sotto il potere della dea della morte. Ne consegue una catastrofe cosmica. Gli dei e gli uomini rischiano di morire di fame. Cfr anche: la morte di Osiride nella mitologia egiziana o quella di Tiamat nell'*Enouma Elish*. Tiamat, e tutti gli altri dei della Mesopotamia sono sottomessi al destino. Cfr. *Miti babilonesi e assiri*, a cura di R. PETTAZZONI, III, Sansoni, Firenze 1958. Cfr. anche *La Naissance du Monde*, Cerf, Paris 1959.

⁶ Cfr. al riguardo la risposta data dall'ostessa divina a Ghilgamesh che l'interroga sulla pianta permettendo di trionfare sulla morte: «Ghilgamesh, dove corri? La vita che tu cerchi non troverai. Quando gli dei hanno creato l'umanità, la morte hanno stabilito all'umanità, **la vita hanno tenuto nelle loro mani**. Tu Ghilgamesh, riempi il tuo ventre! Giorno e notte rallegrati, ogni giorno fa festa, giorno e notte danza e canta! Sia pulito il tuo vestito, il tuo capo sia lavato, con acqua tu sia bagnato. Rallegrati del piccino che afferra la tua mano, la moglie goda nel tuo grembo! Questo è il compito dell'umanità...» (*Ghilgamesh*, Tavola X, Colonna III, vv.15-25).

1.2. La nascita dei riti e miti per vivere e sopravvivere

Le società antiche sembrano aver elaborato molto presto dei rituali grazie ai quali gli uomini potessero supplicare, lusingare, adulare e onorare le divinità per far pressione su di loro. La successione delle stagioni inverno e primavera era legata alla sorte di un dio protettore. Egli, all'inizio dell'inverno cadeva in potere della morte e del caos; poi, con la primavera, tornava alla vita, vittorioso sulle forze delle tenebre. La sconfitta e la vittoria del dio erano vissute nelle grandi liturgie durante le quali il re della città teneva il posto del dio vinto e finalmente vittorioso.

L'intera popolazione era associata a queste celebrazioni liturgiche. Tutta la città si metteva ritualmente alla ricerca del dio "scomparso", lamentandosi disperatamente, piangendo sulla sua divinità protettrice prigioniera delle forze delle tenebre. Poi, all'annuncio della sua vittoria sulle tenebre e del suo ritorno alla vita, la città intera scoppiava in grida di gioia. Il dio vittorioso era condotto trionfalmente verso la sua sposa, la dea dell'amore. Dopo la consumazione del loro "matrimonio celeste", si procedeva alla proclamazione solenne dei "destini" riguardo al re e alla sua nazione. Tutte queste azioni avevano valore rituale. Dal loro compimento fedele, il re, i notabili, il popolo aspettavano un anno felice sul piano politico, economico e sociale.⁷ A quest'effetto, istituzioni sacerdotali maschili e femminili molto gerarchizzate provvedevano il popolo di persone dei due sessi consacrate nell'ambito della "prostituzione sacra"; esse esercitavano le loro funzioni culturali non soltanto nel momento delle grandi liturgie ierogamiche, ma per l'intera durata dell'anno.⁸

È probabile che l'antica città di Uruk, città consacrata a Inanna, la dea dell'amore, conosciuta dai semiti sotto il nome di Istar e dai greci sotto quello di Afrodite, era all'origine di queste liturgie. Inanna era considerata come la sposa di Dumuzi, un antico re di Uruk eroicizzato prima dell'inizio del III millennio.⁹ Il racconto del destino di questa coppia manifesta l'importanza universale del desiderio amoroso riguardo alla produzione di ogni forma di vita cosmica, vegetale, animale, umana e divina. Grazie al suo matrimonio, alla sua unione sessuale con la dea dell'amore, Dumuzi incrementa considerevolmente il suo ovile, la sua vigna e il suo giardino. Ma la volontà pretenziosa di Inanna di diventare anche la regina del soggiorno della morte e la mancanza d'interesse di Dumuzi nei confronti di sua moglie, una volta diventato ricco e dedito a una vita di lusso, rivelano anche la sterilità di ogni vita umana e animale; questa sterilità ha una ripercussione sulla sopravvivenza stessa degli dei.

Esiste perciò un legame forte tra questa dinamica amorosa universale e l'attrazione tra uomo e donna, ma anche tra l'amore e la morte. Se l'amore e il desiderio sono

⁷ Cfr. J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, PUF, Paris 1982. Cfr. anche: G. WIDENGREN, *Sakrale Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955. Si può ugualmente consultare l'articolo di R. LARGEMENT, *La religion assyro-babylonienne*, in *Encyclopedia Universalis*, Corpus 2, Paris 1984, pp. 961-964.

⁸ Cfr. V. VANOYEKE, *La Prostitution en Grèce et à Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1990.

⁹ Cfr. S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré. À Sumer et à Babylone*, ed. fr. a cura di J. BOTTÉRO, Berg International, Paris 1983, pp. 56.65ss.

supposti rigenerare la natura, l'universo e l'umanità, questo non impedirà la morte di portar via tutto. L'amore e il desiderio trionfano sempre per un tempo, quello che basta per assicurare la fecondità necessaria alla vita effimera degli uomini e a quella degli dei da prolungare nella loro esistenza oziosa. In questo mito antico, la cessazione dell'amore è legata a intime difficoltà fatte d'egoismo, di ingiustizia, di cieca gelosia, e al carattere onnipresente di una minaccia di morte fino al cuore stesso della vita degli dei.

1.3. *Le strade senza uscita della ierogamia*

L'uomo che pratica i riti ierogamici si aspetta la vita e l'allontanamento della morte da un sacrificio piuttosto che dall'opera di una divinità che dà vita all'interno di una comunità d'amore graziosa. La pratica stessa dei riti ierogamici veicola una strada senza uscita: quella della messa in dubbio del dono della vita accordato dalle divinità, poiché sugli dei stessi pesa la minaccia di morte. Quest'ultima, è essa stessa una di queste divinità? La morte è una fatalità più potente degli dei? La divinità è una "mescolanza" tra vita e morte, come l'uomo lo è? Il principio d'origine dell'universo, del mondo e degli uomini, può soltanto produrre un'esistenza deteriorata? I miti esporranno quest'ambiguità della vita degli uomini e degli dei; talvolta raccontano come gli dei si sono riservati la vita, altre volte come loro stessi sono sottomessi al destino, oppure come hanno modellato l'uomo a partire dal fango nel quale si è mischiato il sangue di una divinità giustiziata a motivo della sua cattiveria.¹⁰

In fondo, gli dei sembrano aver consegnato agli uomini la loro parte di mortalità. Quanto agli uomini, essi possono sperare di strappare agli dei un pezzo della loro vita. In questo modo, gli esseri umani che sperano in una salvezza celeste la ricercano in un cielo che non viene loro incontro. Il matrimonio tra Cielo e Terra sarà sempre un matrimonio "costretto e forzato" per flettere a breve termine la bilancia degli scambi e dei conti del *do ut des*. In questa visione, il problema dell'amore, percepito come un **intero voler bene** del Cielo e un **voler bene integrale** della Terra, non si pone. Per gli dei e gli uomini è sempre necessario un accomodamento; l'amore non può regnare sulla morte. Gli dei per sussistere nella loro condizione divina hanno bisogno della morte, del suo regno e degli uomini. La vita si nutre della morte.

Inoltre i miti e i riti antichi manifestano un'altra strada senza uscita: il matrimonio tra un essere umano, fosse pure un re, e una donna d'origine divina conduce al disastro in ragione della fecondità sovrumana che esso procura. Dumuzi, una volta diventato ricco, abbandona la sua sposa divina per occuparsi dei propri affari nel palazzo. Infine l'uomo non sa come vivere, come comportarsi in modo proficuo in mezzo a quest'abbondanza di vita che oltrepassa la sua capacità poiché viene a lui nella persona della dea dell'amore. Portata a livello del mito, questa realtà è anche quella dell'uomo di fronte ad ogni donna, e della donna di fronte a se stessa. L'amore finisce con l'ansia a motivo stesso della fecondità di cui è portatore. In questo caso il rito e il

¹⁰ Cfr. *La création de l'homme selon Akkad*, in *La naissance du monde*, Seuil, Paris 1959, pp. 149-150. Cfr. anche: *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard-Denoël, Paris 1970, pp. 28-31.

mito inducono ad una temibile contraddizione nella quale si consuma la coscienza occidentale dalla fine dell'epoca medievale: considerato nella sua realtà, l'essere umano non è compatibile con l'esistenza di una divinità.

L'umanità dei popoli non ha cessato di esprimere l'ambiguità della vita dell'uomo, le molteplici contraddizioni dell'uomo sovrumano in ragione delle sue aspirazioni, condannato alla morte e all'ingiustizia dalla sua posizione inferiore. In questo modo l'essere umano si scopre condannato alla sottomissione muta se vuole scappare al travaglio della coscienza infelice. In seguito appare nell'umanità dei popoli una doppia tendenza, inscritta nella sua costituzione uomo-donna:

- uno stupore, uno scivolamento verso una venerazione religiosa della donna, fonte dell'amore e potenza di vita, che va molto al di là di tutte le idee, le azioni e le ragioni e le giustificazioni date dal contesto sociale. Questa scoperta da un'era all'altra conduce fino all'idealizzazione cortese, cavalleresca, e infine teogonica della donna: Inanna, Istar, Afrodite, Venere, fino a certe idealizzazioni della Vergine Maria;

- l'esistenza del maschio è fatta di "gloria", "vanità", "vanagloria", "eroismo e grandezza", da codardia nei confronti della donna. Quest'ultima non ha mai finito di desiderare l'amore, di mettere al mondo figli, di reagire in modo da ricordare con insistenza la dimensione del proprio possesso, la sua dominazione su tutto ciò che mette al mondo.

2. IL DIO FEDELE AMA ISRAELE INFEDILE

Molti esegeti e teologi collocano in Osea l'origine del linguaggio sposo-sposa. Il matrimonio del profeta con Gomer, una prostituta o una donna legata a culti di fecondità, ha il carattere di un'azione profetica. La vita del profeta trae origine da una decisione di Dio, affinché sia omogenea all'esistenza di tutto il popolo (Os 1,1-3). Il rapporto fra Dio e Israele consiste in un rapporto sponsale. Mosè e i profeti non hanno finora mai parlato in modo esplicito di un matrimonio tra Dio e il suo popolo, né in maniera esplicita rilevato la mostruosità adulterina della discendenza che Israele sta generando. Tuttavia i testi anteriori a Osea proclamano queste verità. Per scoprirle occorre esaminare il ciclo di Abramo; in esso si può trovare una rivelazione nuova della coppia umana, legata al rapporto sponsale fra Dio e Israele.

2.1. *L'esperienza dell'alleanza e le sue conseguenze teologiche*

Uno dei problemi centrali del ciclo di Abramo è certamente il seguente: esiste un modo di risolvere la continuità della discendenza legata strettamente al possesso del paese?¹¹ La cultura semita prevede nel caso di sterilità, oltre alla possibilità dell'adozione e le leggi di supplenza¹², un rituale di sacrificio di fecondità. Ora in Gen

¹¹ Cfr. Gen 15,1-21.

¹² Si intende con "leggi di supplenza" la possibilità legale per una sposa in caso di sterilità di **procurarsi** figli per mezzo di una schiava. Cfr. *Il Codice di Hammurabi*, §§ 137.144.146. Cfr. anche Gen 16.

15 Abramo espone a Dio un problema legato all'assenza di un erede, considerando nel contempo l'eventualità di un'adozione enunciata al versetto 3. In seguito il racconto evoca la preparazione di un rito d'alleanza (si dividono gli animali collocando ogni metà di fronte all'altra), che rimanda al fondo ad un problema di fecondità.¹³ Questo è tradizionalmente risolto grazie al ricorso alla divinità per mezzo di un sacrificio rituale per ottenere la fecondità. Il racconto evoca quindi un'attesa da parte di Abramo entro un mondo dove esiste una pratica religiosa grazie alla quale l'uomo tenta di ottenere dagli dei ciò che desidera relativamente alla sua discendenza.

L'intervento di Dio fa compiere ad Abramo in modo sorprendente i preliminari di un rito di alleanza, dove non si sa ancora chi prenderà la decisione di attraversare lo spazio sacro creato dagli animali dimezzati. Rimane aperto il problema della persona che passerà in quel giorno attraverso gli animali. Dalla risposta a questa domanda dipende la soluzione del problema di fecondità esposto da Abramo: come sarà assicurata la discendenza che possederà la Terra promessa? Tali incertezze permangono fino alla sera. È durante la notte che Dio infine passa attraverso le vittime e manifesta allora il suo impegno che è risposta alla domanda di Abramo.

Per i teologi di Israele ne consegue una scoperta fondamentale: è l'alleanza conclusa da Dio che regola ormai la fecondità e il possesso della terra. Anzi, l'alleanza stessa conterà e soppianderà a poco a poco tutti i riti di fecondità: li rigetterà in modo sempre più esplicito identificandoli con l'idolatria sempre in errore per quanto riguarda Dio, l'uomo e la riproduzione della vita per mezzo della discendenza.

Questa decisione d'ordine teologico provoca una profonda modifica per quanto riguarda l'immagine della divinità e dell'essere umano. Per mezzo dei riti ierogamici, l'uomo tenta di esercitare il suo potere sugli dei, mentre il Dio che fa alleanza si rivela come solo costituente, perché è solo lui ad attraversare gli animali (Gen 15,17-18); l'uomo è soltanto partner costituito. In questo modo l'uomo si scopre senza potere magico, né di contrattazione su Dio. Ogni rito che cerca di influire sulla divinità è inefficace. La presa di coscienza di Dio solo costituente conduce Israele a una nuova considerazione delle istituzioni sacerdotali, fortemente legate, nell'ambiente culturale, ai riti di fecondità: ormai Israele deve aspettare il possesso della terra e la discendenza numerosa dalla fede e dall'agire come gli sono prescritti da Dio nella Legge.

2.2. Un rapporto nuovo tra Dio e la Terra

Nell'ambiente culturale, le celebrazioni ierogamiche veicolano fondamentalmente due vicoli ciechi: sulla divinità pesa sempre il dubbio di aver mantenuto per sé la vita; quanto all'uomo, egli non è creato per vivere permanentemente in compagnia degli dei. Ora, l'esperienza dell'alleanza fa scoprire a Israele un rapporto nuovo tra Dio e l'umanità, l'uomo e la donna, gli uomini fra di loro. Israele scopre che il Dio di Abramo, l'unico

¹³ È anche sottolineato dal fatto che Abramo non dimezza gli uccelli (15,9). L'uccello è un elemento tipico del sacrificio di fecondità, poiché simbolo della virilità, della potenza di vita. Cfr. *Textes Ougratitiques*. T. I. *Mythes et Légendes*, Cerf, Paris 1974, pp. 513-514. Cfr. anche Lv 12,8 e Lc 2,24.

costitutore, non dipende dal suolo, dalle piante, dagli animali, dagli uomini, ma è unica fonte di fecondità per mezzo di creazione e origine della salvezza operate dalla sua parola. Detto in un altro modo: Dio non assicura ad Abramo una terra e una discendenza grazie a riti di fecondità, ma attraverso un dono gratuito di cui Dio solo è l'origine. L'uomo e la donna sono associati all'opera divina di creazione e di salvezza; sono chiamati ad accogliere la parola di Dio con fede per metterla in pratica.

Questa nuova immagine della divinità conduce Israele a riconoscere che Dio stesso non si presenta come un miscuglio di vita e di morte: è colui che È; non ha bisogno di mangiare per vivere; non è né uomo, né donna.¹⁴ I teologi d'Israele sono quindi condotti a considerare in modo diverso l'equilibrio vita-morte che regola l'universo e la vita degli uomini. Il Dio di Abramo non ha tenuto gelosamente la vita nelle sue mani. Egli è *il Vivente, la Vita* e fonte di ogni vita; non trasmette la vita attraverso l'attività sessuale, ma per mezzo della potenza della sua parola accolta con fede. Egli stesso non è sottomesso alla morte, non ha creato l'essere umano per la morte, ma affinché viva in una comunità d'esistenza con lui, che è il Dio della vita.¹⁵

L'evento dell'alleanza farà uscire la ierogamia dai suoi vicoli ciechi. Il matrimonio fra Dio e la sua Terra non può più essere considerato come un matrimonio "costretto e forzato" in ragione del ciclo della natura. Per Israele, l'amore divino si esprime dapprima nell'atto creatore gratuito di Dio, nel dono sovrabbondante di vita che include per l'uomo la possibilità di mangiare dall'albero della vita, e nell'appello a possedere la terra promessa da Dio e a mettere al mondo i propri "figli di Dio". A motivo del suo Dio, unica fonte di vita, potrà proclamare l'amore eterno come proprio al suo Dio: un Dio eternamente fedele (Is 54,8; Ger 31,3). Quanto all'uomo, la Bibbia afferma con forza che c'è una parentela tra lui e Dio; proclama la sua capacità di vivere con Dio stesso. L'uomo e la donna sono destinati alla risurrezione; per loro si apre la via di un amore che le grandi acque della morte non potranno spegnere (Ct 8,7).

Questo nuovo rapporto tra Dio e l'umanità è enunciato nel mondo biblico dal linguaggio "padre-figlio" e "sposo-sposa". Perciò, i termini "padre-figlio" e "sposo-sposa", che designano il rapporto tra Dio e il suo popolo, hanno la loro origine assoluta nell'evento dell'alleanza e non nell'esperienza umana della coppia e dei genitori. Non esclude però, che la vita dell'essere umano, maschio e femmina, sia orientata dall'inizio verso lo spotalizio tra Dio e il suo popolo. Per dirlo in termini scolastici, siamo lì di fronte a un caso di doppia causalità: la causalità prossima è nell'esistenza della coppia; la causalità superiore è nell'evento dell'alleanza, tutti e due avendo come origine la decisione libera di Dio creatore e salvatore. Il pericolo è sempre di vedere soltanto la causalità immediata, quando la causalità superiore è veramente determinante, originaria.

¹⁴ Cfr. Es 3,14; Sal 50(49),12-13; Os 11,9.

¹⁵ cf. Gen 2,4b-3,24, Sal 15,10-11; 48,16; 72,24; Sap 3,1-9; Dn 12,2-3; Lc 20,28 e par.

3. LO SPOSALIZIO COMPIUTO NELLA NUOVA ALLEANZA

Per un lettore del Nuovo Testamento la difficoltà rimane sempre quella di afferrare il rapporto nuziale, poiché non è subito evidente, né appare ad una prima lettura dei testi.¹⁶ Il procedimento che consiste nell'afferrare una realtà sotto un aspetto diverso da quello della sua percezione immediata, non è nuovo nella Sacra Scrittura. Già nel ciclo di Abramo la realtà nuziale non si manifesta dapprima in un racconto del matrimonio tra Abramo e Sara, ma essa appare attraverso le grandi tematiche della terra, della discendenza, della generazione, della fecondità, degli eredi. Ora, tutti questi temi sono ripresi a partire dai primi scritti neotestamentari. Ne consegue che il linguaggio sposo-sposa rimane sempre pertinente fino negli scritti del Nuovo Testamento.

Inoltre, per i teologi del Nuovo Testamento, la realtà nuziale appare sotto forma compiuta. La comunità d'esistenza, la comunione amorosa fra Dio e gli uomini è stata stabilita dapprima in una sola circostanza: Cristo e Maria. Poi è stabilita fra Cristo e la comunità ebraica che ha accolto con fede il Messia manifestato in Sion; infine appare fra Cristo e le comunità nascenti in seguito alla predicazione di Pietro, di Paolo e degli altri apostoli fino ad oggi. Lo sforzo dei teologi della Nuova Alleanza concerne soprattutto i frutti prodotti da quest'unione: il Figlio e i figli, il regno, l'avvento definitivo del regno dei cieli e il nuovo modo di vivere in seguito a questo compimento. È precisamente in questo punto che conviene scoprire in modo nuovo la realtà nuziale. Ormai, grazie all'evento di Gesù di Nazaret, della sua morte, risurrezione e ascensione, tutta la vita del battezzato e confermato può essere considerata sotto l'aspetto nuziale. Approfondiamo questo punto.

3.1. L'entrata nella comunità di salvezza: un atto nuziale

Già nell'Antico Testamento il matrimonio fra un uomo e una donna non si presenta come una semplice conclusione di un grande amore che ha saputo vincere numerosi ostacoli; si colloca nel quadro molto preciso dell'evento dell'alleanza. Lo testimonia il matrimonio di Rebecca, ma anche il libro di Rut.¹⁷

Quest'ultimo è particolarmente interessante in una prospettiva cristologica ed ecclesiale. Nel libro viene presentato Booz che esercita la sua funzione di *goel*, di "riscattatore"; quanto a Rut, entra grazie a un atto di fede in questa comunità umana dove, in ragione dell'alleanza di Dio con Abramo, esiste un principio di solidarietà

¹⁶ Cfr. a riguardo come esempio: H.U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971³, pp. 156-157. Scrive Balthasar: «In questo contesto è difficile da valutare i rari testi sinottici che fanno da ponte tra la teologia nuziale dei profeti e quella di San Paolo. Ciò che li caratterizza di nuovo è la loro discrezione al punto tale che sussiste un dubbio per sapere se Gesù stesso si è designato come lo sposo della nuova comunità salvata, oppure se ha soltanto adottato il linguaggio sponsale come un'immagine tradizionale dei tempi messianici».

¹⁷ Abbiamo commentato questa realtà in modo approfondito e accessibile a un largo pubblico nel nostro libro intitolato: *E coppia li creò*, Borla, Roma 1998. Si vedano, per Isacco e Rebecca, le pp. 59-81 e, per Booz e Rut, le pp. 82-94.

proprio a Israele: il "riscattatore" ristabilisce una situazione quando un membro della comunità è stato ucciso, ridotto in schiavitù o quando una parte del patrimonio è stato alienato. Secondo questo principio, Booz è chiamato a "riscattare", cioè a sposare Rut per generare con lei un figlio che porterà il nome di un defunto. Grazie a questa disposizione legale, Dio mantiene in Israele la continuità di coloro ai quali ha fatto la promessa; dà a una vedova senza figli, cioè senza risorse, la possibilità di accedere a un'esistenza nuova.

Perciò Rut deve abbandonare suo padre, sua madre, il suo paese d'origine e i suoi dei (Rt 2,11). La fede sola gli permette di incontrare questa forma di vita nella quale trova il "riscattatore". Quanto a Booz, ha dovuto accogliere questa donna straniera e inaspettata che lo spinge a un atto che probabilmente non avrebbe mai preso in considerazione. Questa solidarietà di Booz con un defunto del suo popolo ha la sua origine nell'azione di Dio che stabilisce Israele gratuitamente nell'alleanza; l'azione di Booz è interamente **gratuita**: non è obbligato a sposare Rut e il figlio generato da lui porterà il nome di un altro: il defunto.

Tutto ciò permette di comprendere meglio i modi d'espressione e i procedimenti letterari in uso nei primi testi del Nuovo Testamento. In effetti ciò che appare in primo piano nei testi paolini è proprio la salvezza mediante la fede. La fede per l'ebreo e per il pagano è una consegna di se stesso alla solidarietà inerente al popolo al quale il Dio di Abramo, di Mosè e di Gesù si è legato in una comunità di destino. Tutta la vita di questa comunità si rivela quale scambio d'esistenza tra Dio stesso e questo popolo. Per il pagano c'è adesione a questa comunità che non era sua. In essa deve aderire a questo Dio che non era il suo, o ancora il dio o un dio sconosciuto. Per l'ebreo, l'appartenenza alla comunità può sembrare come un diritto di nascita, ereditato dai genitori con le verità e gli errori inerenti a tale fatto. L'ebreo può in effetti considerare questa comunità come il popolo che ha il merito di far contratto con Dio: può dimenticare che l'origine del popolo è il Dio unico costituente, colui che chiama Israele alla salvezza per grazia. L'azione di Giovanni Battista consiste proprio nel rivelare che per rimanere in Israele e accogliere il compimento delle promesse, bisogna confessare il proprio peccato e ricevere un battesimo per cambiare il cuore e l'agire.

In San Paolo questa consegna di se stesso, questa salvezza mediante la fede, si esprime innanzitutto nell'espropriazione alla quale il fedele ebreo o pagano deve acconsentire.¹⁸ Essa sola gli permette di entrare in questa comunità dove incontra colui che può riscattarlo dalla schiavitù del peccato e dalla morte. Quanto a Cristo, anche lui, per compiere l'opera della salvezza, deve dapprima acconsentire a una espropriazione riguardo a se stesso: egli ha spogliato se stesso non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio. Lo ha fatto non soltanto per essere con gli uomini, ma per entrare con loro in una vita di comunione e di unione fino alla morte e alla morte dello schiavo in croce (Fil 2,6-8).

¹⁸ Cfr. Gal 4,13-14; 6,12-13; 1Cor 2,1-5; 4,7; 2Cor 11,22.

L'unione fra Cristo e la Chiesa, Cristo e il fedele, non costituisce un avvicinamento di due entità simili. Si compie dapprima a motivo di una rinuncia rispetto al rango che Cristo possiede realmente: la sua condizione divina; e poi l'adozione di ciò che il Verbo eterno di Dio non condivide: la condizione umana. La Chiesa e ognuno dei suoi membri erano per lui estranei in ragione della morte e del peccato; li accoglie però dal Padre in vista di una comunità d'esistenza nella quale coloro che erano estranei a lui possano diventare "ossa delle sue ossa" e "carne della sua carne", e anche madre del suo Corpo (Mt 12,50). Di conseguenza, ciò che Booz aveva compiuto per Rut, Cristo lo fa in modo eminente per la sua Chiesa e per ciascuno dei suoi membri.

Quanto al fedele, è chiamato ad acconsentire alla perdita di tutto ciò che gli appartiene di più intimo, cioè la propria vita e tutta la gloria umana; questa perdita lo prepara ad accogliere a sua volta la comunione con Cristo abbassato nella sua umanità. Ci sono quindi unione e fraternità con Gesù e adozione filiale dal Padre di Gesù. In questo modo il fedele diventa erede della promessa realizzata in Gesù e riceve l'ingresso alla vita divina. Lo scambio d'esistenza fra Cristo e il fedele non potrà essere compreso come una concessione ben meritata o una ricompensa guadagnata in modo giusto, dopo una vita piena di sforzi, di sacrifici e di sofferenze. Questo scambio d'esistenza ha la sua origine nella fedeltà gratuita che Dio accorda irrevocabilmente agli uomini. Non si colloca alla fine dell'esistenza cristiana, ma ne è l'inizio; è dato al fedele come uno stato permanente, una fonte costante di fecondità.

Nella misura in cui le strutture teologiche del libro di Rut sono alla base della teologia paolina, la menzione dello spotalizio tra Cristo e la Chiesa riveste un'importanza che oltrepassa largamente il quadro angusto della "morale domestica". Nello spirito di Paolo tutta la vita cristiana è fondamentalmente nuziale. Lo testimonia in particolare Rm 7,1-6. Per l'apostolo delle Genti, Israele lungo la sua storia, si è trovato bloccato in una via senza uscita: il popolo è la Sposa adultera riguardo al Dio dell'alleanza, suo Sposo senza la carne, egli che esercita la sua funzione di Sposo mediante la Legge e per la carne.

Per uscire da questo vicolo cieco, Dio manda il proprio Figlio nella cui carne Dio sceglie d'essere lo Sposo di Israele. La missione del Figlio si rivela allora come l'unico modo di liberare Israele-Sposa dalla Legge, che ormai non basta più per rendere Israele veramente fedele a Dio. Solo la morte dello Sposo nella carne rende libera la Sposa riguardo alla Legge e permette un inizio nuovo. Esso consiste nel fatto che Dio pattuisce nella carne di Cristo una nuova unione con Israele, che porterà effettivamente frutti per Dio.

3.2. Cristo Capo della Chiesa e la Chiesa Corpo di Cristo

Paolo affronta il difficile rapporto uomo/capo-donna/corpo attraverso il rapporto Capo-Corpo. Così facendo, Paolo prende in considerazione una realtà della cultura semita. In essa la donna è considerata dal marito come propria carne e proprio corpo; è ossa delle sue ossa, e carne della sua carne (Gen 2,23); quanto al marito egli è capo della moglie.

In San Paolo tuttavia, il rapporto fra capo e corpo appare in un contesto molto preciso. L'apostolo ricorda ai Corinzi: «Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio» (1Cor 11,3). Que-

sta dottrina è sovente sentita discriminante da parte delle donne. Di fronte alle rivendicazioni che ha generato, a torto o a ragione, molti esegeti e teologi hanno messo parecchie affermazioni paoline sul conto della cultura ebraica o della cultura *tout court*. Hanno talvolta invocato aspetti psicologici della personalità di San Paolo per spiegare questi elementi "in qualche modo imbarazzanti" per la realtà uomo-donna di oggi.¹⁹ Rari sono i tentativi contemporanei di comprendere la posizione paolina all'interno stesso della teologia biblica. In essa, il rapporto Capo-Corpo appare nel contesto della relazione Padre-Figlio come testimonia il già menzionato 1Cor 11,3.

In questo modo Cristo stesso, l'uomo e la donna sono ordinati fin dall'origine in vista di una spoliazione e una riappropriazione in una sola carne. Questo suppone da parte dell'uomo maschio peccatore l'acquisto del suo vero capo; è chiamato a perdere il proprio capo che usurpa il posto del suo capo autentico, Cristo. Il peccato dell'uomo maschio rimproverato da Dio in Gen 3, è di aver preso come capo la donna; poiché ella parla e l'uomo ascolta. Per Cristo il Padre rimane invariabilmente suo unico Capo. In ciò Cristo è il principio generatore del rapporto uomo-donna. Quanto all'uomo e alla donna, essi sono chiamati ad acconsentire ad una realtà, la loro, diversa da quella che desiderano l'uno senza l'altro, rimanendo tuttavia l'uno con l'altro, senza Cristo e senza Dio. Cristo è in questo modo per l'uomo e la donna radice, fonte, carne originaria nella quale diventa possibile il modo di vivere fra uomo e donna così come Dio lo ha voluto dall'origine.

Bisogna tuttavia osservare che la posizione di Cristo, uomo e donna, non è puramente piramidale. A un movimento di discesa mediante l'Incarnazione del Figlio corrisponde per opera di Dio e dello Spirito Santo un movimento di assunzione dell'uomo e della donna verso Cristo. Cristo è dato al mondo da Dio; la Chiesa e i discepoli sono condotti dal Padre verso Cristo. Quindi, tra Cristo e la Chiesa, nel contempo tra uomo e donna, è istituita una vera parità, che permette la reciprocità autentica dell'amore. Si nota dunque che nel contesto biblico dell'Antico e del Nuovo Testamento, "uguaglianza" non equivale a identità uniforme e rigorosamente intercambiabile. L'uguaglianza o la parità risalta e si esprime nella capacità di accedere all'amore, a una consacrazione all'altro di ciò che si ha in proprio per favorire la consacrazione dell'altro di ciò che egli ha in proprio. Tutto questo in un permanente scambio reciproco.

È proprio ciò che intende Paolo in Ef 5,21 quando dice ai fedeli di temere Cristo e di essere sottomessi gli uni agli altri. L'apostolo designa in seguito con precisione per l'uomo e la donna le loro identità distinte e congiunte, parlando di "sottomissione" per la donna e di vita donata per il marito, termini che non hanno alcun senso se non sono riferiti alla costruzione globale di un amore definito con precisione: quel-

¹⁹ A titolo d'esempio citiamo: P. RÉMY, *Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Eglise. Les ambiguïtés d'une référence symbolique*, in "Revue des Sciences philosophiques et religieuses" 66 (3/1982), 397-415. Cfr. anche A.-M. PELLETIER, *Le signe de la femme*, in NRT 113 (5/1991), 665-689; I. CHAREIRE, *Un déni d'humanité*, in *La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté*, in "Lumière et Vie" n. 224 (Septembre 1995), 89.

lo di Cristo per la Chiesa. Cristo e la Chiesa, l'uomo e la donna sono sottomessi a Dio nel legame ineffabile del Padre e del Figlio e nella loro comunicazione alla Chiesa di colui che ispira la lode, il *Loro Spirito*.

Questi testi paolini presentano un organismo coordinato. Paolo lo fa attraverso due riferimenti antropologici che la mentalità degli uomini e delle donne d'oggi percepiscono come contraddittori: la gerarchia e la consacrazione, che è reciprocità tra l'amante e l'amato. Rispetto alla gerarchia la posizione superiore è sempre scelta per rifuggire la posizione inferiore. La posizione inferiore è disprezzata, a meno che si abbiano disposizioni psicologiche sovente qualificate come perverse. Rispetto all'amore, si scoprono difficoltà fortemente simili: l'amante e l'amato si collocano mutuamente in una condizione servile. Ciascuno ricerca dapprima il suo bene, il suo piacere, il suo vantaggio. Anzi, l'egoista cerca generalmente di uscire dalla gerarchia sociale e dall'amore, perché l'una e l'altro costituiscono per lui luoghi di alienazione dell'identità personale.

Ora, già il Deuteronomio afferma con forza la realtà sorprendente dell'"amore geloso" di Dio, che rivela l'obbligo dell'uomo di amare Dio in modo esclusivo, conforme all'"amore geloso", affinché la vita diventi possibile nel suo insieme e riguardo ai dettagli. La predicazione di Gesù e di Paolo si iscrive rigorosamente all'interno di questa rivelazione dell'amore e dell'appello a corrispondere a ciò che Dio dice di se stesso. Se non ci si colloca in quest'ottica della fede messa in pratica, della fede propria alla Legge e ai profeti, non è possibile tollerare, accogliere e comprendere l'insegnamento dei capitoli 4-6 della lettera agli Efesini. L'inciampo si presenta ad ogni riga, a motivo del rigetto, o semplicemente dell'ignoranza della visione biblica della gerarchia e dell'amore.

In questa visione biblica, Dio ha creato tutte le creature in uno stato di concordia con lui e fra di loro; egli ha dato loro una capacità di convergenza tra di loro. Ne consegue per l'essere umano un appello a due componenti: incontrare Dio nel settimo giorno per vivere con lui in pace e collaborare alla convivenza delle creature fra loro e con il Creatore. È il fondo stesso del doppio comandamento dell'amore, che consiste nello stabilire all'interno della creazione tutte le circolazioni della vita. Nessuno può captare l'esistenza e trattenerla per se stesso; nessuno può, se è sostenuto da tutti gli altri, diventare vanitoso per se stesso.

L'uomo maschio quindi, come Cristo e come Dio, deve trasmettere la vita e far vivere la donna; essa è la creatura in cui si realizza l'intera trasmissione e tutto l'esercizio dell'amore. Questo fine non potrà mai esistere se l'uomo maschio vive per se stesso e se la donna amata si appropria dell'amore disprezzando coloro che l'amano; non esisterà mai se la donna concepisce se stessa come essere che approfitta, a suo vantaggio, di tutti gli obblighi dell'amore, quasi fosse il termine ultimo dell'amore.

3.3. La generazione di un'umanità nuova

Il rapporto capo-corpo ha un carattere fondamentalmente sponsale. I termini "capo" e "corpo" non sono un'immagine stilistica, ma hanno una portata ontologica. Utilizzati in teologia, hanno allo stesso tempo una valenza antropologica e una dimensione teologica inseparabili nella visione biblica di un essere

umano creato maschio e femmina, chiamato a incontrare Dio nel settimo giorno per vivere con lui. Anzi, Cristo nella teologia paolina si rivela come il nuovo Adamo. Ora, chi dice nuovo Adamo, dice anche nuova Eva e generazione di una nuova razza. Da quest'Eva nuova, la Chiesa, Cristo è il *sotér tou somatos* (Ep 5,23): ciò che colloca Cristo e la Chiesa in un rapporto in cui il Corpo riceve tutta la vita dal Capo.²⁰ In questo modo la Chiesa non è costituita dal fatto che i singoli individui sono invitati ad aderire ad un insegnamento, ad un certo comportamento morale o ad una dottrina superiore alle altre. Ma il fedele è chiamato ad una spoliazione nel seguire Cristo. Essa concerne ciò che egli ritiene possedere di diritto (appartenenza alla razza scelta) e di natura (il prestigio della parola). Essa riguarda anche ciò che è considerato un'acquisizione che dà un diritto mentre è dono gratuito di Dio (Gal 4,13-14; 6,12-15; 1Cor 2,1-5; 4,7; 2Cor 11,22). Questa spoliazione dispone il fedele a ricevere in Cristo lo Spirito Santo, colui che, secondo la formulazione del Simbolo Niceno-Costantinopolitano, dà la vita. Quest'attività dello Spirito si presenta sotto un duplice aspetto: da un lato, lo Spirito fa morire nel fedele il suo comportamento carnale, e dall'altro opera la sua adozione filiale che lo trasforma in figlio di Dio, erede della promessa.

Nei testi paolini, il regime della fede che conduce l'individuo a consegnare tutta la sua persona a Cristo e il regime della legge dello Spirito (Rm 8,2) si rivelano come fonte di una nuova fecondità. Essa mira alla generazione di una Sposa che costituisce una collettività: l'umanità nuova, chiamata a celebrare le nozze con l'Agnello nell'eternità del Padre. L'accesso alla salvezza in effetti è dato con la creazione di un solo Uomo Nuovo (Ef 2,15), e la costruzione di un solo Corpo (Ef 2,16), affinché esso diventi una dimora di Dio per opera dello Spirito Santo (Ef 2,22). È il dono dello Spirito che permette la costruzione finale del Corpo di Cristo, enunciata in termini di creazione nuova. Essa appare strettamente legata a due elementi: la croce e lo Spirito. Qual è la loro articolazione?

Con la sua crocifissione, Cristo ha assunto la condizione umana fin nell'intimo di essa: la miseria fisica e spirituale. In questo modo, Cristo è presente ed interviene nel fondo mortale dell'umanità. Essa scopre in quest'azione un appello a un sussulto della fede in colui che è morto per lei. La riuscita della vita, la vita intera, non dipende più dalle decisioni e dalle osservanze dell'uomo, ma dalla fede in Cristo per mezzo della quale interviene lo Spirito.

La presenza del Messia, Gesù crocifisso nel cuore del fedele e al centro del mondo, costituisce ormai la condizione stessa dell'amore: «questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,19-20). Cristo crocifisso fa vivere ad ogni suo discepolo senza alcun compromesso le situazioni che gli furono proprie. Tra il mondo e il fedele si instaura un reciproco disprezzo. Coloro che sono stati liberati dalla Croce di Cristo, riconosciuta

²⁰ Cfr. E. SCHWEIZER, *Soma, somatikos, sussomos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, Paideia, Brescia 1981, col. 750.

nella fede, incontrano lo Spirito, come principio della loro vita e come colui che attesta e manifesta in essi l'accesso alla vita nuova. Il fedele che entra quindi nella passione di Cristo, come Paolo stesso, accede allora alla fecondità, che ha la sua origine in Abramo; questa fecondità mira alla creazione di un'umanità nuova (Gal 6,15).

Questo è proprio il punto nevralgico di tutto il dibattito che Paolo apre in particolare con i Galati: essi vogliono continuare a vivere secondo questa carne debole, secondo la Legge e la circoncisione allo scopo di evitare la persecuzione, in ragione della Croce di Cristo (Gal 6,12). Qui si intuisce senza difficoltà il carattere insufficiente della fede, compresa come un'adesione ad un insegnamento, a una certa etica di vita. Per Paolo la fede non sarà mai un problema intellettuale o ideologico, o una convinzione che deriva da una pura decisione personale; la fede è e rimane legata, per l'apostolo, ad una vita in Cristo, morto e risorto per la giustizia.

La predicazione del ritorno alla pratica della Legge esprime il rifiuto di consegnare se stesso fino nella carne a Cristo, incarnato, morto e risorto per me. Tutta la vita cristiana quindi è fondamentalmente sponsale in quanto consiste nella consegna che Cristo ci fa di se stesso fin nella carne, e nella consegna a Lui di ognuno di noi fino nella nostra carne. Questo mutuo scambio di esistenza è l'opera stessa dello Spirito di Dio. È per opera dello Spirito che il Verbo eterno di Dio entra nel mondo e viene consegnato nelle mani degli uomini; quanto agli uomini, nessuno può riconoscere in Gesù morto e risorto il Signore, senza la presenza dello Spirito (1Cor 12,3).

Paolo parla di questo scambio di vita che si è prodotto fra Cristo e lui. La vita di Paolo nella carne è una vita per Cristo. È perché Cristo ha sposato la causa umana, che Paolo può sposare, nella sua situazione di fedele, Cristo in cui è data l'umanità nuova. Nel caso di Paolo il frutto di questo scambio sono i Galati, che egli partorisce nel dolore finché sia formato Cristo in loro (Gal 4,19). In questo modo, con la sua opera di evangelizzazione dei pagani, Paolo non offre semplicemente la sua vita o il suo corpo per generare i pagani alla vita di Cristo, ma sono la morte e la risurrezione di Cristo, vissute nella sua vita e la sua carne che sono offerte affinché viva e fruttifichi la comunità. Scrive: «siamo difatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati... colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo... Di modo che in noi operi la morte, ma in voi la vita... Tutto infatti è per voi, perché la grazia, ancora più abbondante ad opera di un maggior numero, moltiplichi l'inno di lode a gloria di Dio» (2Cor 4,8-15).

Nel pensiero di Paolo la carne e lo spirito, anche se costituiscono due entità differenti, tuttavia nell'uomo non si oppongono. Designano due impulsi distinti, ancorati nell'intimità di tutta la persona, in vista di una discendenza a cui mirava Dio con Abramo. Se la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, non significa un'opposizione tra matrimonio e vita consacrata nel celibato o ancora l'eterogeneità dell'uno a riguardo dell'altro.

Paolo afferma con forza che solo l'intervento dello Spirito di Dio permette all'uomo di generare autenticamente figli e figlie secondo la fede e la promessa. La fecondità del matrimonio e quella della vita consacrata nel celibato mirano tutte e due alla fecondità come voluta e donata da Dio.

4. MATRIMONIO E VITA CONSACRATA: DUE MODI DI ESISTERE CON CRISTO CROCFISSO

Spesso, nella discussione che concerne il matrimonio e la verginità, quest'ultima è data in esempio alle persone sposate. Inoltre essa è presentata come preferibile allo stato matrimoniale o almeno, come "più vantaggiosa". Questo modo di procedere non può sempre essere ricevuto senza qualche reticenza. Parecchie dichiarazioni sono in effetti sempre inseparabili dalle nostre difficoltà riguardo alla condizione carnale, oscillando tra la nostra condizione peccatrice e l'appello alla vita con Dio. Nella misura in cui l'attività sessuale è considerata come la "parte sporca" della vita, la verginità si presenta come un sogno ideale. Per coloro invece, che scoprono nell'attività sessuale un'espressione autentica dell'amore, la verginità può sembrare un'assurdità. L'esaltazione affrettata di uno stato di vita conduce in modo cosciente o incosciente al disprezzo segreto o riconosciuto esplicitamente per l'altro stato di vita. In questo modo, gli uni possono arrivare a una vera idolatria della verginità, e gli altri a un'idolatria della sessualità. Per uscire da questi dibattiti spesso più ideologici che teologici, occorre tornare ad un insegnamento di Gesù rispetto al matrimonio, tramandato da Matteo.

Al centro di quest'insegnamento sull'indissolubilità del matrimonio vi è un invito, una chiamata di Gesù a diventare eunuchi "a causa" o "in vista" (*dia*) del Regno dei cieli.²¹ L'appello alla verginità è stato interpretato tradizionalmente come quello accolto dagli uomini e dalle donne consacrati "a causa", "in vista" del regno dei cieli. Ma la lettura attenta di Mt 19,1-12 dà all'espressione parabolica, dell'eunuco in vista del regno dei cieli, una portata universale quando è ravvicinata a un insegnamento fortemente simile, contenuto nel discorso sulla montagna. In quest'insegnamento si parla dell'occhio, occasione di scandalo quando guarda la donna desiderata; quest'occhio è da cavare; allo stesso modo la mano destra, occasione di scandalo, è da tagliare. In seguito Gesù riprende l'insegnamento sul ripudio che è da proscrivere (Mt 5,27-32). Ciò che è comune a tutti questi passaggi, è l'evocare il taglio violento di una parte del proprio corpo.

Questo modo di parlare è da accostare alle espressioni che concernono la perdita della vita per ritrovarla, l'assunzione della croce per seguire Gesù, la torre impossibile da innalzare, la guerra impossibile da sostenere contro Dio che sopraggiunge (Lc 14,25-33). Tutte queste locuzioni sono inseparabili dall'ingresso di Gesù nella sua passione. Egli che non aveva l'occhio da cavare, la mano destra da tagliare, ha assaporato la morte per aprire il cammino verso la risurrezione, dell'effusione dello Spirito e del cuore nuovo dato a tutti gli esseri umani. Di conseguenza, l'espressione «farsi eunuco a causa o in vista del regno dei cieli» è da intendere in un senso molto più largo di quello di una semplice astinenza sessuale: designa la morte di Gesù, una morte al peccato; di conseguenza, traduce per il fedele sposato o

²¹ Mt 19,12: «*dia tèn basileian ton ouranôn*»: Il termine *dia* può designare la speranza compiuta, finale; può anche tradurre la speranza immediata, essendo Cristo colui nel quale la volontà di Dio è compiuta tanto in cielo come in terra.

celibe, la sequela di Gesù là dove si tratta di spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestire l'uomo nuovo (Col 3,9-10).

Nella discussione riguardo all'indissolubilità del matrimonio, i discepoli faticano ad accettare questo rigore che toglie all'uomo sposato l'aspetto del "buon affare". Questo vantaggio in effetti non esiste più, se non si può più ripudiare la moglie. Con Gesù è arrivata la fine della durezza del cuore. Con lui è dato un cuore nuovo che permette di vivere in tutto con Cristo, venuto per servire e non per essere servito. Per capire quindi come vivere in modo indissolubile il matrimonio, bisogna diventare eunuchi "a causa", "in vista" del regno dei cieli che si è avvicinato in Gesù. Detto in un altro modo: con la venuta di Gesù il matrimonio si presenta in un modo nuovo; non può più essere vissuto senza condividere l'esistenza di Gesù crocifisso.

La rivelazione della vita di eunuchi, non a motivo di un incidente genetico, né di un intervento umano, ma a causa e in vista del Regno dei cieli, è la risposta di Gesù alla difficoltà degli apostoli: se l'ordine nuovo si presenta in questo modo, se non si può più cambiare donna «non c'è più vantaggio a sposarsi». La loro reazione ambigua è nel contempo esatta e disillusa. C'è la perdita del vantaggio dello sposarsi per scegliere e cambiare donna secondo il proprio desiderio. Sembra che i discepoli non rimpiangano i "vantaggi" della situazione antica di cui Gesù annuncia la fine. Dalla loro reazione si può anche dedurre che essi si sentono impotenti ad inaugurare e a vivere il matrimonio nuovo annunciato da Gesù per l'umanità nuova. Ciò che gli uomini e le donne sposati devono manifestare, vivendo nel vincolo indissolubile del matrimonio per *fare la volontà di Dio in cielo come in terra* e entrare con Cristo nel Regno, gli uomini e donne nubili lo fanno nello stesso cammino con Cristo e in vista del medesimo Regno dei cieli. Gli uni e gli altri condividono la Passione di Cristo per entrare nella sua risurrezione.

L'insegnamento di Gesù in Mt 19,12 non può in nessun modo essere inteso come una condanna o un disprezzo del matrimonio, stabilito da Dio dall'origine in vista del Regno dei cieli. Viceversa non si può percepire il matrimonio come una condanna della verginità, là dove appare agli occhi di tutti questa vita da eunuco, che è la fonte dell'indissolubilità e della verità del matrimonio. Non è quindi possibile intendere la verginità come una vita senza alcun rapporto con quella dei cristiani sposati: tutti vivono a partire dal dono dello Spirito con Cristo crocifisso. La vita di tutti converge in Cristo, sia con, sia senza coniuge: a ciascuno il proprio impegno per la costituzione del Regno.

5. CONCLUSIONE

Lungo questo studio è affiorato permanentemente il problema dell'amore tra l'uomo e la donna, percepito come mezzo per vincere la morte mediante la generazione di una discendenza. Il rapporto amoroso è la chiave di riuscita della vita individuale, comunitaria e cosmica. Se si considerano le concezioni antropologiche e teologiche che circolano attualmente, ci si può chiedere se non esiste una rottura tra lo sponsalizio e la generazione. In ogni caso, in teologia, da molti secoli, il problema dello sponsalizio non è praticamente più stato percepito come una risorsa, una dinamica della vita cristiana.

Mentre, secondo i Padri della Chiesa, il *Cantico dei Cantici* costituiva una lettura di base per coloro che si preparavano al battesimo²², l'uso di questo tipo di linguaggio è stato progressivamente "confinato" nei conventi femminili. Da questo istante, Dio o meglio Cristo è diventato, per dirla in maniera semplificata, l'unico sposo delle vergini consacrate o delle donne a cui ciò faceva piacere. Perché dunque, tanti cristiani, tanti teologi dotti rifiutano di ammettere che la "metafora" amorosa dei rapporti di Dio con il suo popolo sia passata dall'Antico al Nuovo Testamento e nelle diverse tradizioni della Chiesa? È possibile che l'esperienza dolorosa delle unioni sponsali non abbia permesso di percepire il matrimonio come compatibile con una vita "per Dio" e "per Cristo".

Per molte persone, il problema nuziale appartiene al passato; importa sola la procreazione. Ora, riprendendo le tematiche della teologia della grazia, una domanda fondamentale deve essere posta: è possibile considerare entro i confini dell'umanità una vera adozione operata da Dio nei suoi confronti, senza occuparsi delle funzioni paterna e materna, in questo processo divino in cui l'uomo è chiamato ad una libertà e a un'identità nuove? Questo problema *teologico* rinvia inevitabilmente alla sua base *antropologica*: l'essere umano può scoprire un Dio che è *agàpe* nell'unità delle tre persone distinte, e rispondere all'appello di entrare in una vita di autentica *agàpe* con Dio e con i suoi simili, senza porre il problema della concordia del padre e della madre con le sue ripercussioni sui figli o della discordia dei genitori con i suoi pericoli per la prole stessa?

In questo genere di riflessione la difficoltà è sempre quella di raggiungere una certa chiarezza rispetto all'amore. Questa riflessione si impone tanto più oggi, quando l'amore sembra ormai sempre più distaccato dal matrimonio. Esso colloca un uomo, una donna e i loro figli al di là di loro stessi, nel quadro preciso di una società, di una nazione, dell'universo e, per coloro che sono credenti, in relazione a Dio.

In Francia, fra poco tempo, più della metà dei figli potrebbe nascere e vivere "fuori dal matrimonio" tanto civile che religioso. Nel contempo cresce sempre più una forte rivendicazione di coloro che chiedono il riconoscimento istituzionale di coppie costituite da persone dello stesso sesso. L'amore di un uomo e di una donna non sarà più necessario affinché ci sia una "discendenza". In queste condizioni come educare all'amore il cui il fondamento stesso è l'**alterità**, costituita dalla realtà uomo-donna, ma anche dalla società, dalle razze, dalle culture, dall'universo e da Dio stesso?

La realtà dell'essere umano è l'umanità che circola tra più persone che sono uomini e donne. Essere uomo vuol dire nascere da altri esseri umani di sesso diverso e per altri i quali sono anch'essi di sesso diverso. Essere uomo è scoprire la propria esistenza come il dono di aver ricevuto la vita poiché amato, ed essere chiamato a trasmettere la vita amando. L'amore è dunque per gli uomini quest'equilibrio fragile tra

²² Cfr. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, PIB, Rome 1989. Si veda particolarmente: *Le Cantique des Cantiques dans la liturgie baptismale*, pp. 151-164.

il trasmettere e il ricevere, azioni attraverso cui si costituisce l'identità della persona. Essere uomo, essere **qualcuno**, è **esistere per gli altri ricevendo e dando** ciò che si ha e ciò che si è.

Di conseguenza l'amore non è mai un semplice slancio "che mi porta verso", né un movimento di "tenerezza" e di "affetto", o una "idea sublime". L'amore nasce alla fine di un lungo apprendistato in cui la volontà sottomessa all'amore non si rivela né capricciosa, né arbitraria, né orientata soltanto verso se stessa e senza stima per gli altri. Di conseguenza l'amore è sempre legato alla fedeltà. È giorno dopo giorno che l'essere umano deve imparare ad amare, cioè a trasmettere e ad accogliere, non allo scopo di un ricupero tanto dall'amante che dall'amata, ma in modo che l'uno e l'altra scoprano e affermino sempre più l'identità propria dell'uno e dell'altra.

La perfezione dell'amore non è di trasformare in un altro se stesso, il proprio figlio, la propria figlia, ma di permettere a colui che ama e che è amato di essere veramente **se stesso con gli altri**. La difficoltà dell'amore è quindi di non amare per sé, di non incatenare l'altro a sé, ma di rendersi se stesso e di rendere l'altro veramente **libero di amare**, cioè d'esercitare una capacità di donazione e di ricezione che include l'uomo, ogni essere umano, il cosmo, l'universo, e infine Dio.

Riassunto

Nelle culture arcaiche, il rapporto fra l'uomo e la donna è fondamentalmente legato alla loro esistenza nel cosmo e all'immagine delle divinità maschile e femminile: il Cielo e la Terra. Gli esseri umani cercano attraverso riti ierogamici di strappare agli dei avari un pezzo di vita. In Israele Dio si impegna con un atto di alleanza. Quest'esperienza permette di affermare che Dio non è un Dio dei morti, mai dei vivi: un Dio fedele in eterno. Per l'uomo e la donna si apre la via di un amore che le acque della morte non potranno spegnere. Tra Gesù e coloro che l'hanno accolto nella fede, la comunione amorosa tra Dio e gli uomini è stabilita. Tutta la vita battesimale ha ormai un carattere sponsale: consiste nella consegna che Cristo ci fa di se stesso, e nella consegna a Cristo di ognuno di noi. Questo vale per ogni battezzato, che sia sposato o nubile. Ormai il matrimonio e la vita consacrata sono i due modi di esistere con Cristo crocifisso in vista e a causa dello stesso Regno dei cieli.

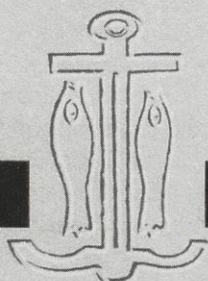
Summary

In ancient cultures, the relationship between man and woman was fundamentally linked to their existence in the cosmos, and to the image of masculine and feminine deities: Heaven and Earth. Human beings seek to snatch a fragment of life from the avaricious gods, by means of hierogamic rites. In Israel, God commits himself by an act of covenant. This experience permits to proclaim that God is not a God of the death, but of the living, a God who is eternally faithful. This opens for man and woman, a path of love which the waters of death cannot extinguish. Between Jesus and those who have received him by the faith, the loving communion between God and mankind is established. All baptismal life now has a sponsal character: it lies in the Christ's giving of Himself to us, and in each of us giving ourselves to Christ. This applies to every baptised person, whether married or single. From now on marriage and consecrated life are therefore two means of co-existing with the crucified Christ in view of, and on account of, the same Kingdom of the heavens.

MAURO ORSATTI

ARMONIA E TENSIONI NELLA COMUNITÀ

La Seconda Lettera ai Corinti



BIBBIA E SPIRITUALITÀ

4

EDB

Eb 9,2-5: la Tenda del Convegno nel Giorno dell'Espiazione. La *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)¹

Fulvio Di Giovambattista
Facoltà di Teologia, Lugano

Nella terza parte della lettera agli Ebrei (7,1-10,18), centrale per il contenuto oltre che per la posizione che occupa nella struttura dell'intera opera, e nella seconda sezione di tale parte (8,1-9,28), a sua volta pure centrale, si trova la pericope che offre una descrizione sommaria della struttura del luogo di culto dell'Antica Alleanza e della disposizione del suo mobilio (9,2-5).² Il modo brusco e repentino in cui lo stesso autore archivia il brano (9,5b), potrebbe indurre erroneamente a pensare di doverlo liquidare in maniera sbrigativa e superficiale, ritenendolo accessorio ed incidentale. Assai numerosi e difficili sono stati in realtà i punti problematici che gli esegeti hanno

¹ Tale articolo, a causa della sua estensione, non è potuto comparire nel precedente numero della RTLu «La fede che agisce per amore. Scritti in onore di Mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano». Tuttavia esso resta dedicato al Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano in occasione del suo 70° genetliaco.

² Cfr. A. VANHOYE, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, PIB, Roma 1989, pp. 32-40.

dovuto affrontare al riguardo, tra i quali spicca la ben nota *crux interpretum* sulla collocazione dell'Altare dell'incenso all'interno del Santo dei Santi (9,4).

Per la loro soluzione, che senza dubbio contribuisce non poco ad arrivare a una comprensione coerente e adeguata del «punto capitale» (8,1) del messaggio della lettera, è assolutamente necessario tener conto del fatto che la descrizione offerta dall'autore non è fine a se stessa, ma si trova inserita in una sezione dove, come già preannuncia la frase introduttiva (8,1-2), si mette a confronto l'efficacia nel raggiungere Dio da parte delle istituzioni culturali legate all'Antica Alleanza (8,3-9,10) con l'offerta di Cristo e la conseguente instaurazione della Nuova Alleanza (9,11-28).³

1. TERMINOLOGIA

Gli studiosi generalmente concordano nel ritenere che nella sua descrizione l'autore ha certamente in mente la Tenda del Convegno piuttosto che il Tempio di Salomone⁴: lo dimostra inequivocabilmente il ripetuto uso del vocabolo σκηνή, «tenda», per indicare il luogo di culto o sue parti, e non solo nel brano specifico (9,2,3), ma anche nel contesto immediato che lo precede (8,2,5) e lo segue (9,6.7.8.11.21)⁵, mentre non vi è traccia della terminologia relativa all'indicazione del Tempio.⁶ Al contrario la menzione in 9,4 della presenza dell'Arca nel Santo dei Santi autorizza a escludere con certezza che vi sia un qualsiasi riferimento al Secondo Tempio, sia di Zorobabele che di Erode, nei quali il Santo dei Santi era completamente vuoto dopo che l'Arca era scomparsa con la distruzione del Tempio.⁷

Riguardo alla Tenda del Convegno sono presenti nella Scrittura due differenti tradizioni.⁸ Per la tradizione epica (J ed E), la più antica, la Tenda sarebbe collocata fuori dell'accampamento e avrebbe una funzione oracolare: Dio vi scendeva temporaneamente in

³ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Torino 1990, p. 139.

⁴ Cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà: l'espiazione dall'Antica alla Nuova Alleanza secondo Ebrei 9,1-14. Una proposta esegetica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, p. 48.

⁵ Il termine ricorre ancora due volte nel resto della lettera (11,9 [uso profano]; 13,10).

⁶ In generale la terminologia della LXX relativa all'indicazione del Tempio ricalca quella dell'ebraico. E così *báyit*, «casa/tempio», che designa il Tempio nel suo complesso, con i suoi cortili e gli edifici connessi, viene tradotto regolarmente con *oikos* (cfr. Es 23,19; 1Re 6,1; 2Cr 3,1; Ez 40,5), mentre per rendere *miqdash*, «santuario», quando indica l'edificio del Tempio vero e proprio, viene impiegato il termine *hýlaion* (cfr. Es 25,7; 1Cr 22,19; Ez 48,21). Nel NT, quando non si citano, direttamente o per allusione, passi dell'AT, invece di ricalcare la terminologia della LXX si adotta quella degli scrittori ellenistici dell'epoca: così τὸ ἱερόν serve per indicare il Tempio nel suo complesso (cfr. Mt 4,5), e ὁ ναός, il Santuario, l'edificio vero e proprio (cfr. Mt 23,35), e tale distinzione si trova già nei due libri dei Maccabei (cfr. 1Mac 1,22; 13,52; 2Mac 2,9; 8,2). Mai, si ribadisce, tale terminologia viene impiegata nella lettera. Cfr. P. JOÜON, *Les mots employés pour désigner "le Temple" dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et Josèphe*, in "Recherches de Science Religieuse" 25 (1935), 329-332.

⁷ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, Gabalda, Paris 1952-53, pp. 247-248; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia 1989, p. 231.

⁸ Cfr. B.A. LEVINE, *Leviticus / ויקרא*, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1989, p. 4.

una nube, detta la Gloria, *kabôd*, segno e manifestazione della sua presenza, per incontrarsi con Mosè, che fungeva da intermediario con chiunque volesse consultare il Signore (Es 25,22; 29,42-43; 30,6,36; 33,7-11; Nm 7,89).⁹ Per la più recente tradizione sacerdotale (P) la Tenda sarebbe invece posta al centro dell'accampamento (Nm 2,2.17), la nube divina vi stazionerebbe permanentemente (Es 40,36-38) e avrebbe una funzione cultuale (Lv 1-16).¹⁰

Della costruzione della Tenda del Convegno si parla in due sezioni: in Es 25-31 si ha la serie delle istruzioni e in Es 35-40 il racconto della loro esecuzione. Un interessante legame esiste col racconto della Creazione.¹¹ La sezione delle istruzioni è divisa in sette parti, ognuna introdotta dalla formula «e parlò il Signore a Mosè» (Es 25,1; 30,11.17.22; 31,1) o «e disse il Signore a Mosè» (Es 30,34; 31,12). Le prime sei hanno a che fare con la creatività degli artigiani, mentre la settima e ultima tratta in dettaglio del riposo sabatico. Anche Lv 19,30 e 26,2 associano assai strettamente sabato e Santuario: «Osserverete i miei sabati e venererete il mio Santuario: io sono il Signore». Inoltre Es 40,17 riferisce che i lavori terminano nel giorno d'inizio del nuovo anno, a sottolineare che una nuova era è cominciata nella vita del popolo. Lo stretto rapporto tra i due racconti è infine confermato da contatti verbali e tematici (Gen 2,1 e Es 39,32; Gen 1,31 e Es 39,33a; Gen 2,3 e Es 39,43b; Gen 2,2 e Es 40,33).

Per i critici, da Wellhausen in poi, la descrizione del Tabernacolo e dei suoi arredi, presentata nelle due suddette sezioni appartenenti alla tradizione sacerdotale, è una costruzione letteraria idealizzata che proietta nel passato all'epoca del deserto, dimezzandone esattamente le dimensioni, la struttura del Secondo Tempio.¹²

La Tenda era delimitata da un recinto rettangolare¹³, orientato con il lato più lungo sulla direttrice est-ovest e con l'entrata¹⁴ posta sul lato orientale (Es 27,9-19). Il recinto aveva la funzione di separare l'area sacra al suo interno da quella profana al di fuori. Lo spazio al suo interno era diviso in due zone quadrate perfettamente uguali¹⁵: quella a oriente era occupata dal Cortile¹⁶, accessibile anche ai laici e con al centro l'Altare degli olocausti¹⁷, l'altra conteneva il Santuario vero e proprio. Questo si componeva di due parti di dimensioni diseguali, il Santo dei Santi¹⁸ e il Santo¹⁹,

⁹ Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, tr. it., Paideia, Brescia 1972, pp. 271-273.

¹⁰ Cfr. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1977³, pp. 295-296.

¹¹ Cfr. N.M. SARNA, *Exodus* / שמות, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1991, pp. 155-156.

¹² Cfr. R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 1990, p. 33; A. ROTHKOFF, *Tabernacle*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, ed. C. Roth - G. Wigoder, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, p. 685.

¹³ *Khatzer*, di dimensioni 100x50 cubiti (un cubito corrisponde a circa 46 cm).

¹⁴ *shá'ar*, larga 20 cubiti.

¹⁵ di 50x50 cubiti.

¹⁶ In 2Cr 4,9 e 6,13 è detto 'azarâ, «atrio».

¹⁷ *mizbakh ha-'olâ*.

¹⁸ *qôdesh ha-qodashîm*, detto *d'bîr*, lett.: «stanza posteriore», in 1Re 6-8 e 2Cr 2-4.

¹⁹ *qôdesh*, detto *hêkal*, «tempio», in 1Re 6-8, 2Cr 2-4 e Ez 40-43.

separati dal Velo²⁰, una cortina di porpora e lino decorata con ricami raffiguranti dei cherubini. Il Santo dei Santi, una struttura perfettamente cubica²¹, era la zona più santa dell'intero complesso, tanto che vi poteva accedere soltanto il Sommo Sacerdote una volta all'anno, proprio nel Giorno dell'Espiazione. Al suo interno c'era l'oggetto più sacro, l'Arca.²² Nel Santo²³ avevano accesso solo i sacerdoti per eseguire i diversi riticonnessi con gli oggetti ospitati al suo interno, ossia la Tavola dei pani²⁴, il Candelabro²⁵ e l'Altare dell'incenso²⁶ (fig.1).

In base all'ordine decrescente di santità si può quindi vedere il Santuario come composto di tre zone, il Santo dei Santi, il Santo ed il Cortile: l'antica tradizione della teofania al monte Sinai di Es 19-24 ne è l'archetipo immediato.²⁷ Difatti anch'esso in quell'occasione era delimitato (Es 19,12) e diviso in tre zone di differente santità: la sua sommità ardente, da cui usciva la voce di Dio (Es 19,20) e su cui solo Mosè poteva salire (Es 19,20b; 34,2b); le sue pendici coperte dalla nuvola, cui poterono accedere in compagnia di Mosè i settanta anziani ed i sacerdoti, cioè Aronne e i suoi figli Nadab ed Abiu (Es 24,1); la base del monte, sotto la nuvola, dove Mosè eresse l'altare e le dodici stele (Es 24,4).

Il monte Sinai fu perciò solo il luogo dell'incontro iniziale tra Dio e Mosè, ma in seguito Dio designò la Tenda come il luogo dei loro successivi incontri, santificandola con la sua Gloria, la nube che lo nascondeva ma ne rivelava altresì la presenza, sul modello della teofania del Sinai, in modo da diventare, per così dire, un «Sinai portatile». Il Santuario venne così a costituire il luogo dell'incontro, della comunicazione tra Dio e il suo popolo: dall'Arca, nella nube, Dio parlava ad Israele, mentre dall'Altare degli olocausti gli Israeliti potevano raggiungere il cielo. Ed è singolare il fatto che proprio questi ultimi due elementi occupino il centro dei due quadrati uguali in cui si può dividere lo spazio all'interno del recinto.

Presso i popoli vicini ad Israele il tempio era costruito per essere l'abitazione del dio o della dea cui apparteneva. Tale concezione soggiace anche ai termini ebraici *báyit*, «casa», e *hêkal*, «palazzo», mutuati proprio dai popoli mesopotamici e semitici e usati per indicare un tempio pagano o yahwista, ed in modo particolare il Tempio di Gerusalemme (cfr. *bêt ha-'elohîm*, «la casa di Dio», in Gdc 18,31; *ha-báyit*, «la casa», in 1Re 6,1; *bêt/hêkal YHWH*, «la casa/il palazzo di YHWH», in 1Re 7,12 e 2Re 23,4 rispettivamente).²⁸

²⁰ *paróket*. Una singolare peculiarità del suo tessuto è che sia misto, ossia composto di lana tinta di porpora e di bisso, una sorta di lino fine, contravvenendo alle relative proibizioni di Lv 19,9 e Dt 22,11.

²¹ di 10x10x10 cubiti.

²² *arôn*.

²³ di 10x20 cubiti.

²⁴ *shulkhan*.

²⁵ *m^enorâ*.

²⁶ *mizbakh ha-q'tóret*.

²⁷ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1991, pp. 58-61.139-143.251.

²⁸ Cfr. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, pp. 284-285.

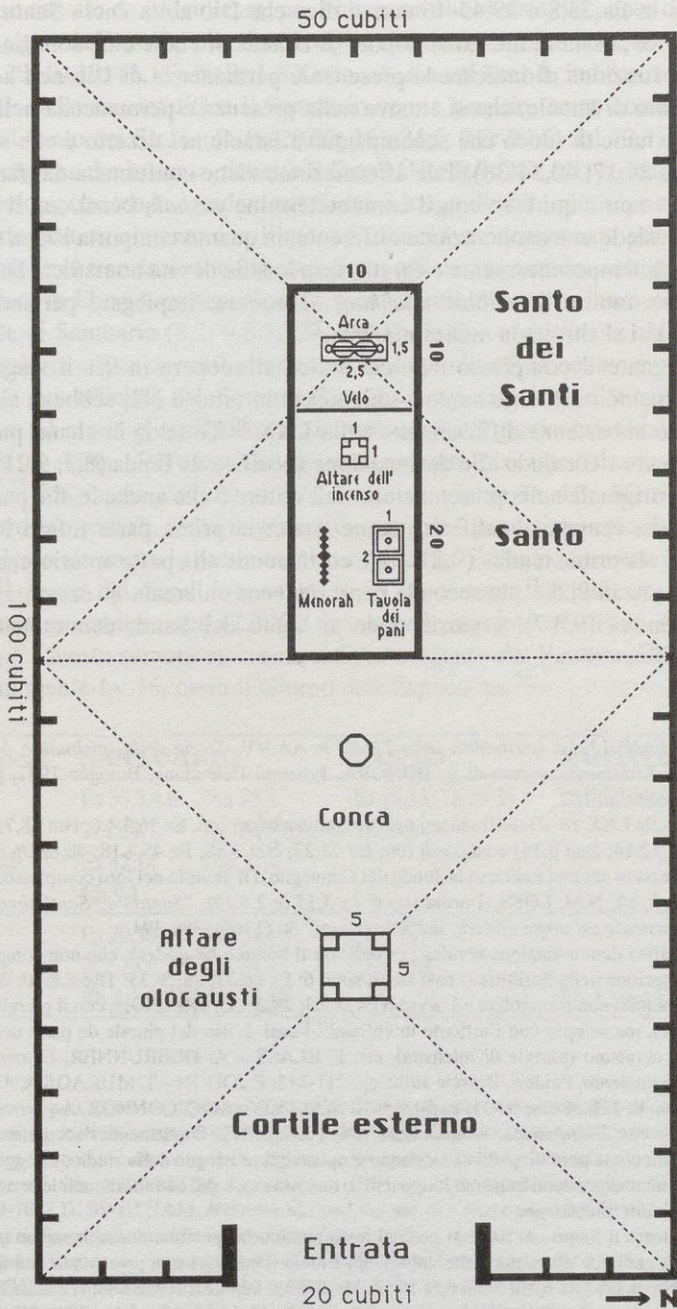


fig. 1. La Tenda del Convegno

Tuttavia in Es 25,8 e 29,45-46 non si dice che Dio abita «nel» Santuario, ma «in mezzo a loro», ossia in mezzo al popolo di Israele: si vuole cioè sottolineare che la Tenda ha la funzione di indicare la presenza e permanenza di Dio nell'accampamento del popolo di Israele, che si attuava nella presenza e permanenza nella Tenda della Gloria, la nube di fuoco che accompagnava Israele nel deserto e che scendeva sulla Tenda (Es 24,17; 40,34-38). Tale affermazione viene confermata dal fatto che il verbo «abitare» non è qui reso con il comune termine *yashab*, bensì con il più raro *shakan*, che possiede una connotazione differente, in quanto comporta l'idea di dimorare in una tenda temporaneamente e caratterizza lo stile di vita nomadica. Dalla stessa radice deriva inoltre il termine *mishkan*, «Dimora», impiegato per indicare la Tenda e dietro cui si ritrova la medesima idea.²⁹

Per designare il complesso culturale antico si adopera in 9,1 il singolare τὸ ἅγιον, letteralmente «il Luogo santo», unico caso in tutto il NT, sebbene si tratti di un uso attestato abbastanza diffusamente nella LXX.³⁰ Tuttavia in alcuni punti vi si fa pure riferimento ricorrendo alla designazione specifica di Tenda (8,5; 9,21; 13,10). Ciò che vi è di originale nella presentazione dell'autore è che anche le due parti di cui si dice composto vengano qualificate come tende: la prima parte infatti è detta ἡ πρώτη σκηνή, «la prima tenda» (9,2.6.8), e corrisponde alla parte anteriore, al Santo, denominato Ἁγία in 9,2b³¹; la seconda parte è invece chiamata ἡ δευτέρα σκηνή, «la seconda tenda» (9,3.7), e corrisponde al Santo dei Santi, denominato Ἁγία Ἀγίων in 9,3b.³²

²⁹ Cfr. A. FANULI, *La spiritualità della Tôrah*, in AA.VV., *Storia della spiritualità. I. La spiritualità dell'Antico Testamento*, a cura di A. BONORA, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, pp. 96-99; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 158.

³⁰ Infatti nella LXX τὸ ἅγιον traduce i due sostantivi *qôdesh* (cfr. Es 36,3.4.6; Nm 28,7; 2Cr 29,7; Sal 19,3; 59,8; Ez 42,14; Dan 8,14) e *miqdash* (cfr. Lv 21,23; Nm 3,38; Ez 45,4.18; 48,8; Dn 8,11) nella maggior parte dei casi in cui essi indicano la Tenda del Convegno o il Tempio nel loro complesso. Riguardo al sostantivo *qôdesh*, cfr. N.M. LOSS, *A proposito di Lv 5,15 (e 2,3.10). "Santo" e "Santissimo": abbozzo di uno studio lessicale sul nome qôdesh*, in "Salesianum" 30 (1968), 388-394.

³¹ La specifica denominazione ebraica per indicare il Santo è *ha-qôdesh*, che non compare molte volte in questa accezione nella Scrittura (i casi sicuri sono 6: Es 26,33; 28,29.35; 1Re 8,8.10; 2Cr 5,11) e che nella LXX è tradotto con il singolare τὸ ἅγιον (Es 26,33; 28,29.35; 1Re 8,10) o con il plurale τὰ ἅγια (1Re 8,8; 2Cr 5,11), ma sempre con l'articolo in entrambi i casi. L'uso del plurale da parte della LXX è probabilmente un ebraismo (plurale di intensità), cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, pp. 211-213; P. JOÛON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, PIB, Roma 1991, p. 502; B.K. WALTKE - M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1990, p. 122. Ovviamente l'accuratezza dei dati statistici qui indicati, come pure di quelli che saranno proposti nel prosieguo dello studio, è soggetta a errori o possibili differenze dipendenti in primo luogo dall'errore umano, e poi da fattori quali le lezioni varianti e i casi di dubbia interpretazione.

³² Per indicare il Santo dei Santi si usa nel testo ebraico la specifica denominazione *qôdesh ha-godashîm*, ed anch'essa non compare molte volte nella Bibbia (i casi che non presentano ambiguità sono 12: Es 26,33.34; Nm 4,19; 1Re 6,16; 7,50; 8,6; 1Cr 6,34; 2Cr 3,8.10; 4,22; 5,7; Ez 41,4) e nella LXX è tradotto con l'espressione al singolare τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων (Es 26,33.34; 1Re 6,16; 7,50; 2Cr 3,8.10; Ez 41,4) o al plurale τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Nm 4,19; 1Re 8,6; 1Cr 6,34; 2Cr 4,22; 5,7), ma sempre con l'articolo in entrambi i casi (tranne 1Cr 6,34: ἅγια τῶν ἁγίων).

Altro aspetto da considerare, per l'interesse che riveste dal punto di vista terminologico, riguarda l'uso del plurale τὰ ἅγια, che compare sette volte nella lettera (8,2; 9,8.12.24.25; 10,19; 13,11). Nella LXX con τὰ ἅγια si intende indicare in primo luogo il Santuario nella sua totalità o il Santuario vero e proprio, come composto cioè dal Santo e dal Santo dei Santi (cfr. Es 29,30; 1Cr 24,5; 2Cr 29,5; Sal 73,3), ma in alcuni casi si intende anche in senso ristretto il Santo (1Re 8,8; 2Cr 5,11): dietro ciò traspare una concezione che tende a vedere nel Santo il luogo di culto più importante, tanto da identificarlo sostanzialmente con l'intero Santuario, evidentemente per la quotidiana frequentazione che ne facevano i sacerdoti per officiarvi i numerosi riti previsti.

Invece in Eb vi è un significativo spostamento d'accento: accanto al significato generale di Santuario (8,2; 9,8.12.24; 10,19), in due passi risulta chiaramente che con il plurale τὰ ἅγια si vuole alludere al Santo dei Santi, in quanto si accenna ai riti del sangue ivi officiati dal Sommo Sacerdote nel Giorno dell'Espiazione (9,25; 13,11), e in tal modo si attribuisce un'importanza tutta particolare a tale parte anche dal punto di vista dell'esercizio del culto, tanto da identificarla con l'intero Santuario.³³ Ma in ciò l'autore ricalca molto da vicino Lv 16: difatti solo in quel passo il termine *qôdesh*, usato in genere da parte di P per indicare sia il Santuario nel suo complesso sia anche in modo tecnico e specifico il Santo, è invece impiegato per indicare il Santo dei Santi (tranne in 16,33 dove torna ad indicare la Tenda del Congegno in generale) e nella LXX è reso con il singolare τὸ ἅγιον (16,2.3.16.17.20.23.27).³⁴ Questo sembra essere un indizio evidente che l'autore nella sua esposizione ha in mente Lv 16, ossia il Giorno dell'Espiazione.³⁵

<i>ha-qôdesh</i>	SANTUARIO		SANTO	SANTO dei SANTI
τὸ ἅγιον	Es 36,3.4.6	Nm 28,7	Es 26,33; 28,29.35	Lv 16,2.3.16.17.20.23.27
	2Cr 29,7	Sal 19,3; 59,8	1Re 8,10	
	Ez 42,14	Dan 8,14		
	Eb 9,1			
τὰ ἅγια	Es 29,30	1Cr 24,5	1Re 8,8	Eb 9,25; 13,11
	2Cr 29,5	Sal 73,3	2Cr 5,11	
	Eb 8,2; 9,8.12.24; 10,19			

³³ Non si può eccessivamente enfatizzare il principio di coerenza affermando che l'autore della lettera con τὰ ἅγια intenda sempre e comunque o il Santuario nella sua totalità (Salom) o il Santo dei Santi (Swetnam): in tal modo si disconosce che egli usa un linguaggio metaforico e gioca con la flessibilità dei termini adoperati. Cfr. A.P. SALOM, *TA HAGIA in Hebrews*, in "Andrews University Seminary Studies" 5 (1967), 59-70; J.B. SWETNAM, *Hebrews 9,2 and the use of Consistency*, in CBQ 32 (1970), 205-221; A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 153.

³⁴ Unico altro luogo in cui *qôdesh* indichi il Santo dei Santi si ha in Ez 42,23.

³⁵ Salom al contrario sostiene che se l'autore di Ebrei avesse voluto seguire espressamente Lv 16 avrebbe adoperato il singolare τὸ ἅγιον, e quindi egli sarebbe stato influenzato dalla tendenza generale della LXX piuttosto che da un suo passo specifico. Ma egli non tiene conto dell'originalità dell'autore nell'utilizzare e nel far riferimento ai dati biblici. Cfr. A.P. SALOM, *TA HAGIA in Hebrews*, pp. 62.64.

Sul senso profondo di tutti questi dati si tornerà in seguito, e allora risulterà chiaro come il fatto che spesso tali sfumature non vengano percepite o tenute in debita considerazione, rende conto dell'imbarazzo e della confusione che in genere si nota tra gli esegeti nel commentare la sezione centrale della lettera.

2. GLI ARREDI

L'autore passa poi a descrivere gli oggetti sacri con cui le due parti del luogo di culto sono arredate. La prima tenda, il Santo, contiene il Candelabro, ἡ λυχνία, la Tavola, ἡ τράπεζα, e l'esposizione dei pani, ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων (9,2).³⁶

Il Candelabro³⁷ era collocato sul lato meridionale del Santo, di fronte alla Tavola (Es 26,35; 40,3-4.24), e come il Propiziatorio con i suoi due Cherubini era realizzato interamente in oro puro³⁸ (Es 25,31-40; 37,17-24). Finemente lavorato con decorazioni di fiori di mandorlo, era costituito da un fusto centrale da cui si diramavano sei braccia, e alla sommità del fusto centrale e delle braccia erano poste sette lampade orientate in modo da illuminare la Tavola (Nm 8,2-3).³⁹ Al tramonto esse venivano accese dal Sommo Sacerdote e lo restavano dalla sera fino alla mattina, quando venivano riassettate (Lv 24,3-4).

In Es 25,38 sono menzionati due oggetti impiegati per eseguire questa operazione, che nel Tempio veniva effettuata anche dai semplici sacerdoti (2Cr 13,11): le molle, adoperate per rimuovere gli stoppini bruciati e consumati, e i bracieri, in cui questi veni-

³⁶ Tale espressione si ha solo qui nel NT, mentre nella LXX ricorre solo in 2Cr 13,11, dove rende l'ebraico *ma'arēket lékhem*, «disposizione dei pani», e in 2Mac 10,3. Due volte compare invece semplicemente il termine ἡ πρόθεσις senza alcuna specificazione riguardo ai pani: in Es 40,4 Dio ordina a Mosè di esporre sulla Tavola «la sua esposizione», ἡ πρόθεσις αὐτῆς (*'erkô*), mentre in 2Cr 2,3 Salomone scrive a Chiram, re di Tiro, che vuole edificare un tempio al Signore per offrire tra l'altro «l'esposizione», πρόθεσις (*ma'arēket*). Più comune è l'espressione a termini invertiti ἄρτοι τῆς προθέσεως, «pani della disposizione» (Es 40,23 [*'erek lékhem*, «pila dei pani»]; 1Sam 21,7; 1Cr 9,32; 23,29; 2Cr 4,19), che corrisponde all'ebraico *lékhem ha-ma'arēket* (1Cr 9,32; 23,29), e che anche ricorre tre volte nel NT (Mt 12,4; Mc 2,26; Lc 6,4). Diverse volte nella LXX compare pure la designazione τράπεζα τῆς προθέσεως, «la Tavola della disposizione» (39,17 [TM 39,36], 1Cr 28,16; 2Cr 29,18; 1Mac 1,22), che traduce l'espressione *shulkhan ha-ma'arēket* (1Cr 28,16; 2Cr 29,18).

³⁷ *m'nôrâ* nel TM (42 volte) e appunto λυχνία nella LXX (34 volte). Si tratta di termini tecnici riservati esclusivamente a tale oggetto cultuale (tranne 2Re 4,10 in cui se ne fa un uso profano).

³⁸ Perciò per designarlo si usano anche le espressioni «Candelabro d'oro puro», *m'nôrât zahab thahôr* (Es 25,31; 37,17), «Candelabro/Candelabri d'oro», *m'nôrât/ m'nôrôt ha-zahab* (2Cr 4,7; 13,11), «Candelabri d'oro purissimo», *m'nôrôt zahab sagûr* (1Re 7,49; 2Cr 4,20), «Candelabro tutto d'oro», *m'nôrât zahab kullah* (Zc 4,2) e «Candelabro puro», *m'nôrâ/th'hôrâ* (Es 31,8; 39,37; Lv 24,4), a motivo appunto della purezza dell'oro con cui era realizzato. È anche detto «Candelabro santo», λυχνία ἁγία (Sir 26,17), e «Candelabro della luce», *m'nôrât ha-ma'ôr*, in base alla sua funzione (Es 35,14; Nm 4,9).

³⁹ La Scrittura non riporta le sue dimensioni, ma in bMen 28b, che probabilmente fa riferimento a quello del Tempio di Erode, si dice che era alto 3 cubiti.

vano gettati.⁴⁰ Unitamente all'Arca, alla Tavola, agli Altari e al Velo, il Candelabro era affidato durante il trasporto nel deserto alla cura dei Leviti della famiglia dei Keatiti (Nm 3,31; 4,9-10). Nel Tempio di Salomone erano presenti non uno ma ben dieci candelabri, cinque lungo il muro meridionale e cinque lungo quello settentrionale, che non sono chiaramente descritti (1Re 7,49; 1Cr 28,15; 2Cr 4,7; 4,20; 13,11; Ger 52,19). Comunque nel Secondo Tempio compare sempre un solo Candelabro, come attestano uniformemente tutti i passi che ad esso fanno riferimento (Sir 26,17; Zc 4,2.11; 1Mac 1,21; 4,49.50). Diversi sono i significati simbolici associati al Candelabro: rappresenterebbe l'albero della vita, a motivo della inequivocabile forma ad albero della sua struttura; le sue decorazioni a fiori di mandorlo sarebbero simbolo della vita rinnovata e sostenuta, in quanto il mandorlo in ebraico è chiamato *shaqed*, dal verbo *shaqad*, «vigilare, essere sveglio», per essere il primo albero a fiorire, a «ridestarsi» dal sonno invernale; la sua luce attesterebbe che Dio è presente in mezzo al suo popolo, essendo la luce simbolo della vita e della presenza di Colui che la dona.⁴¹

La Tavola⁴² era invece posta sul lato settentrionale del Santo, fatta di legno e ricoperta d'oro⁴³, l'oggetto più santo dopo l'Arca (Es 25,23-30; 37,10-16). Su di essa erano disposti, uno sull'altro su due pile uguali, i dodici pani dell'esposizione, *lékhem panîm*, lett.: «pane della faccia [di Dio]» (Es 25,23-30; Lv 24,5-9). L'espressione, alquanto strana, è stata interpretata in vario modo a seconda della traduzione di *panîm*, che di solito significa «faccia» o «presenza». Secondo la gran parte delle traduzioni si deve perciò semplicemente intendere «il pane della presenza», in base a Es 25,30 e a 1Sam 21,7.⁴⁴ I pani venivano sostituiti con altri pani freschi ogni sabato, mentre quelli vecchi erano mangiati dai sacerdoti nel sacro recinto. Mentre 1Re 7,48 afferma

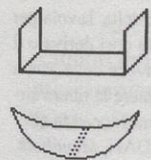
⁴⁰ Si è fatto notare che le decorazioni e la struttura del Candelabro sono tipiche del periodo dell'Esodo, il Tardo Bronzo (XVI-XIII sec. a.C.), sebbene candelabri con tutte o la gran parte delle sue caratteristiche non sono stati ritrovati negli scavi archeologici operati nell'area del Vicino Oriente. Ciò viene avvalorato dalla constatazione che alcuni termini usati per descrivere il Candelabro sono probabilmente d'origine egiziana o impiegati in contesti in cui si fa riferimento all'Egitto: *gabîa'*, «coppa, calice»; *qaneh*, «canna, fusto» (Gen 41,5.22; 2Re 18,21; Is 19,6; 36,6; Ez 29,6). Cfr. M. HARAN, *Menorah*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, coll. 1358-1359; J. MILGROM, *Numbers* במדבר, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1990, p. 367; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 164.

⁴¹ Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 165.

⁴² La sommità è di 1x2 cubiti e alta 1,5.

⁴³ E perciò è detta «Tavola d'oro», *ha-shulkhan zahab* (1Re 7,48). Compare pure la denominazione «Tavola pura», *ha-shulhan ha-thahôr* (Lv 24,6; 2Cr 13,11), sempre a motivo della purezza dell'oro di cui era fatta.

⁴⁴ In mMen 11,4 invece si dice che «lehem panîm [significa] che ha facce (pnym) [su tutti i lati]», intendendo così «il pane che ha visibili tutte le sue superfici». Una variante legge addirittura «*lékhem panîm* [significa] che ha angoli (pynym)», quindi «il pane che ha angoli», e si avrebbe un'interpretazione che allude ai quattro corni, gli elementi decorativi posti alle estremità del pane che ricordavano i corni dell'Altare. Inoltre i testi biblici nulla dicono sulla forma dei pani e bMen 94b riporta due opinioni: a forma di scatola rotta o a forma di chiglia di nave (fig. 2). Cfr. E. CASHDAN, *Menahoth*, in *The Babylonian Talmud*, ed. I. EPSTEIN, The Soncino Press, London 1935-52; M. HARAN, fig. 2. I pani



esplicitamente che nel Tempio vi fosse un'unica Tavola dei pani, un'ambiguità al riguardo vi è da parte del Cronista, che a volte fa menzione di una Tavola (2Cr 13,11; 29,18), a volte di dieci (1Cr 28,16; 2Cr 4,8.19).⁴⁵ Oltre ai pani erano presenti sulla Tavola altri quattro utensili⁴⁶; gli stampi⁴⁷, per mantenere la forma dei pani dopo la loro cottura; i vasi a forma di palmo di mano⁴⁸, forse destinati a contenere l'incenso posto sulla Tavola che era bruciato il sabato, quando i pani erano rimossi; anfore e tazze⁴⁹, i due tipi di recipienti per le libagioni.

La prima singolarità che immediatamente attira l'attenzione è che nel passo di Ebrei in esame non viene fatta alcuna menzione dell'Altare dell'incenso, anch'esso collocato nel Santo di fronte al Velo (Es 30,6). Si potrebbe tentare di dare una risposta asserendo che l'autore seguirebbe gli unici due casi, ed entrambi a proposito della Tenda mosaica, in cui si enumerano solo la Tavola ed il Candelabro nel dare una descrizione o un elenco del mobilio del Santo: Es 26,35, in cui alla fine della descrizione del Velo posto a separazione del Santo e del Santo dei Santi si prescrive di collocare i due oggetti al di fuori di esso, e Lv 24,1-9, passo che stabilisce le prescrizioni rituali che i sacerdoti devono assolvere in relazione al Candelabro (24,1-4) e ai pani della Tavola (24,5-9).

A questi due brani si può accostare quello di 2Cr 4,7 riguardante il Tempio salomonico, dove però si parla dei dieci Candelabri d'oro e delle dieci Tavole in esso presenti. La precedente analisi si basa sul TM, ma se si esamina il testo della LXX si rilevano altri due casi, sempre a proposito della Tenda, in cui si elencano solo la Tavola ed il Candelabro, a motivo dell'omissione da parte della versione greca della menzione dell'Altare dell'incenso (Es 35,13-14; 38,9-17 [TM 37,10-24]). Tuttavia non sembra essere questa la strada da seguire per arrivare a una soluzione soddisfacente del problema.

Altra singolarità da considerare, che quasi nessun commentatore ha rilevato, riguarda l'ordine in cui i due oggetti sono elencati. Solo Michel vi ha prestato una certa attenzione nel tentativo di darne una spiegazione plausibile, senza tuttavia dedicarvi una estesa analisi.⁵⁰ Nelle due lunghe sezioni parallele del libro dell'Esodo che descri-

⁴⁵ Il singolare impiegato in questi casi potrebbe per alcuni commentatori essere inteso in senso collettivo. Cfr. M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1985, p. 189 n. 1.

⁴⁶ Detti altrove *k'elê ha-qôdesh*, «gli utensili sacri» o «gli utensili del Santuario» (per es. Nm 3,31), oppure *k'elê ha-sharet*, «gli utensili del servizio» (per es. Nm 4,12).

⁴⁷ *qe'arôt*, «piatti, vassoi».

⁴⁸ *kappôt*, lett.: «palmi [delle mani]».

⁴⁹ Rispettivamente *q'sawôt*, «brocche», e *menaqqiyyôt*, «giare». Il significato dei due termini e la funzione degli oggetti con essi designati presenta delle difficoltà, in quanto Es 30,9 proibisce esplicitamente libagioni sull'Altare dei profumi posto nel Santo. In bMen 97a con *qesawôt* si intendono dei sostegni posti ai lati della Tavola per mantenere i pani duri e fermi in modo da non rompersi, e si fa così derivare il termine da *qasheh*, «duro». Con *menaqqiyyôt* si intendono invece delle aste a forma di mezza canna vuota inframmezzate ai pani per permettere la libera circolazione dell'aria tra essi, mantenendoli così puliti e senza muffa, e si fa allora derivare il termine da *naqî*, «pulito» (fig. 3). Cfr. E. CASHDAN, *Menahoth*.

⁵⁰ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984¹⁴, p. 299 n. 2.

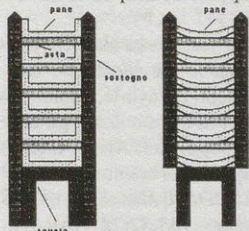


fig. 3. La Tavola dei pani

vono minuziosamente la Tenda e i suoi arredi (Es 25-31; 35-40), e anche nei sei sommari in esse disseminati che ricapitolano la lista del mobilio della Tenda (Es 30,26-30; 31,7-11; 35,11-19; 39,33-41; 40,2-15; 40,18-33), i tre oggetti posti nel Santo sono sempre presentati nel TM secondo un ordine stereotipo: Tavola, Candelabro, Altare dell'incenso (Es 30,27; 31,8; 35,13-15; 39,36-38; 40,4-5; 40,22-27).

La LXX invece, pur concordando con il testo ebraico nelle due sezioni descrittive, dove però è omissso, come detto, il brano di 37,25-29 riguardante l'Altare dell'incenso, nei sei sommari per ben tre volte presenta un ordine differente (Es 30,27; 31,8; 39,15-17 [TM 39,36-38]), e in due di questi tre casi si fa cenno prima al Candelabro e poi alla Tavola. Il medesimo ordine stereotipo dei tre oggetti si ritrova invece inalterato in altri due sommari posti nel libro dei Numeri in cui si dà l'elenco degli arredi affidati alla custodia dei Leviti della famiglia dei Keatiti (Nm 3,31; 4,7-11), e in questi passi vi è pure concordanza tra TM e LXX.

Per quanto concerne il Tempio di Salomone nei tre passi in cui sono menzionati insieme i tre oggetti vi è sì concordanza tra testo ebraico e greco (1Re 7,48-49 [LXX 7,34-35]; 1Cr 28,15-18; 2Cr 4,19-20), ma l'ordine cambia e una volta i dieci Candelabri son menzionati prima delle dieci Tavole (1Cr 28,15-18). Parimenti nei tre passi relativi al Secondo Tempio in cui i tre oggetti sono associati, il Candelabro sempre precede la Tavola nell'ordine di menzione (1Mac 1,21-22; 4,49; 4,50-51).

TENDA del CONVEGNO				TEMPIO di SALOMONE	
descrizioni		sommari			
Es 25-31	T _p ⁵¹ CA	Es 30,27 [30,27-28]	C Altari T	1Re 7,48-49	A T _p C ¹⁰
25,23-30(T)		Es 31,8	Altari T C	[7,34-35]	
25,31-39(C)		Es 35,13-15 [om. v.15]	T _[p om.] C [A om.]	1Cr 28,15-18	C ¹⁰ T ¹⁰ A
30,1-10(A)		Es 39,36-38 [39,15-17]	A C T _p	2Cr 4,19-20	A T ¹⁰ _p C ¹⁰
Es 35-40	T C [A om.]	Es 40,4-5	T _p CA		
37,10-16(T)		Es 40,22-27	T _p CA	2Cr 4,7	C ¹⁰ T ¹⁰
[38,9-12]		Nm 3,31	T C Altari	SECONDO TEMPIO	
37,17-24(C)		Nm 4,7-11	T _p CA		
[38,13-17]				1Mac 1,21-22	A C T
37,25-29(A)		Es 26,35	T C	1Mac 4,49	C A T
[om.]		Lv 24,1-4 (C).5-9 (T)	C T _p	1Mac 4,50-51	A C T _p

Anche Filone e Giuseppe Flavio nelle descrizioni che danno del Tempio presentano dei testi con notevoli somiglianze con il passo di Ebrei in esame, sia per i termini impiegati sia per l'ordine in cui gli arredi sono elencati: così Filone dice che «nel Santo ci sono tre oggetti, un Candelabro, una Tavola, un Altare dell'incenso» (τρίων

⁵¹ T_p indica che con la Tavola si menzionano pure i pani, come in Eb 9,2.

ὄντων ἐν τοῖς ἁγίοις σκευῶν, λυχνίας, τραπέζης, θυμιατηρίου)⁵², o «i rimanenti tre oggetti... nel mezzo l'Altare dell'incenso... poi il Candelabro... poi la Tavola» (*tà λοιπὰ τρία σκευή... μέσον μὲν τὸ θυμιατήριον... τὴν δὲ λυχνίαν... ἢ δὲ τράπεζα*)⁵³, e Giuseppe Flavio riporta che erano collocate nella prima parte del Santuario, cioè nel Santo, tre opere d'arte universalmente ammirate e famose, «un Candelabro, una Tavola, un Altare dell'incenso» (*λυχνίαν τράπεζαν θυμιατήριον*).⁵⁴

Si può quindi affermare che all'ordine stereotipo con cui costantemente in P sono elencati i tre arredi del Santo (Tavola, Candelabro, Altare dell'incenso), e per cui sempre la Tavola è menzionata prima del Candelabro, con l'unica eccezione di Lv 24,1-9, si va sostituendo nel corso del tempo un'altra tradizione per cui acquista più importanza il Candelabro e lo si menziona prima della Tavola. Tale preminenza si fonda sul significato simbolico, di cui si ha traccia nella Letteratura Rabbinica (cfr. bMen 86b), che il Candelabro andrà assumendo presso il popolo ebraico nel corso dei secoli quale garanzia della continua presenza di Dio, e cui si deve il fatto che oggi proprio la sua rappresentazione si trova sullo stemma dello Stato di Israele. Questa tendenza, le cui tracce si possono già notare nella redazione del Cronista e in seguito nella traduzione della LXX, tende ad affermarsi sempre più col passare dei secoli, come risulta prima dai testi di 1Mac e poi da quelli dei due eminenti rappresentanti ebrei dell'inizio dell'era cristiana. Perciò l'autore della lettera agli Ebrei sembra sì rifarsi ai testi biblici relativi alla Tenda, ma letti alla luce della tradizione giudaica in cui era inserito.

In 9,3 viene poi detto che il Santo dei Santi è separato dal Santo da una cortina, detta τὸ δεῦτερον καταπέτασμα, «il secondo velo». Ben tre cortine o veli erano presenti nella Tenda: alla porta del recinto che circondava il Cortile (Es 27,16), all'ingresso del Santo e tra il Santo ed il Santo dei Santi (Es 26,31-37; 36,35-38). Sebbene l'ebraico riservi due termini differenti per le ultime due cortine, rispettivamente *masak*⁵⁵, «Cortina», e *paróket*⁵⁶, «Velo», la LXX nei passi corrispondenti presenta invece un testo spesso assai corrotto e rimaneggiato e non impiega una terminologia uniforme, tranne per *paróket*, che traduce immancabilmen-

⁵² *Quis rerum divinarum heres sit*, 46.

⁵³ *De vita Mosis*, II,94.

⁵⁴ *De Bello Iudaico*, V,216.

⁵⁵ Effettivamente in P il termine *masak* viene impiegato indifferentemente per indicare tutte e tre le cortine (per es. Es 35,12.15.17), seppure con una leggera prevalenza per quella all'ingresso del Santo (si veda oltre la tabella relativa).

⁵⁶ Si tratta di un termine tecnico che l'ebraico riserva esclusivamente al Velo per antonomasia, quello tra il Santo ed il Santo dei Santi, e che compare 25 volte nel TM. Per 18 volte esso è usato senza alcuna specificazione particolare (cfr. Es 26,31), mentre per 4 volte si trova l'espressione *paróket ha-masak*, «il velo che copre, che occulta» (Es 35,12; 39,34; 40,21; Nm 4,5), ed è pure detto *paróket ha-qóde-sh*, «il velo del Santuario» (Lv 4,6), e *paróket ha-'edút*, «il velo della Testimonianza» (Lv 24,3), mentre ricorre una sola volta ad indicare il Velo del Tempio (2Cr 3,14), cui si può aggiungere la ricorrenza rilevata in uno dei frammenti ebraici del libro del Siracide (Sir 50,5).

te con *καταπέτασμα*.⁵⁷ Questo stesso termine viene però impiegato per indicare non solo il Velo ma anche la Cortina nei due brani che descrivono l'aspetto e la funzione di entrambi (Es 26,31-37; 37,3-6 [TM 36,35-38]), e ciò può essere all'origine dell'espressione coniata dall'autore della lettera agli Ebrei.⁵⁸ Si deve invece escludere una dipendenza da Filone, che distingue chiaramente le due cortine impiegando il termine *κάλυμμα* per designare quella all'ingresso del Santo e il tradizionale *καταπέτασμα* per l'altra.⁵⁹

Altresì, seppure assai suggestiva, è fortemente improbabile l'ipotesi che qui possa esistere un qualche contatto con una tradizione giudaica antica. In mYom 5,1 si afferma infatti che nel Secondo Tempio il Santo era diviso dal Santo dei Santi non da uno ma da due Veli, separati tra loro dalla distanza di un cubito, indicata tecnicamente come *'ammâ ʿraqsîn*, «il cubito delle pareti divisorie» (mMid 4,7; bYom 51b; bBB 3a). La giustificazione di tale opinione si basa sul seguente complesso ragionamento. Secondo il testo ebraico assai corrotto di 1Re 6,16 sembra che nel Tempio di Salomone vi fosse una parete di assi di cedro che divideva il Santo dal Santo dei Santi, e su di essa era aperta una porta coperta da una cortina (2Cr 3,14). Ma in mMid 4,7 si dichiara invece che vi fossero non una ma due pareti divise dalla distanza di un cubito e in bYom 51b, dove si commenta mYom 5,1, si afferma che nel Secondo Tempio, non essendoci più tali pareti divisorie ed essendoci indecisione sull'appartenenza al Santo o al Santo dei Santi dello spa-

⁵⁷ Tranne in Es 40,21 dove usa *κατακάλυμμα*.

\ TM LXX \	<i>masak</i> (8x) cortina Cortile	<i>masak</i> (9x) cortina Santo	<i>masak</i> (5x) Velo	<i>paróket</i> (25x) Velo
<i>ἐπίσπαστρον</i>		Es 26,36		
<i>κατακάλυμμα</i>		Nm 3,25	Nm 3,31	Es 40,21
<i>κάλυμμα</i>	Es 27,16	Es 40,5 Nm 4,25		
<i>καταπέτασμα</i>	Nm 3,26	Es 26,37; 37,5 [TM 36,37]	Es 35,12; 40,21	Es 26,31.33 [ter].35; 27,21; 30,6; 35,12; 37,3 [TM 36,35]; 39,4 [TM 38,27]; 40,3.22.26 Lv 4,6.17; 16,2.12.15; 21,23; 24,3 Nm 4,5; 18,7 2Cr 3,14
omissione	Es 35,17; 38,18; 40,8.33 Nm 4,26	Es 35,15; 39,38; 40,28	Es 39,34	Es 39,34
confusione / altro	Es 39,20 (cortina Santo) [TM 39,40]		Nm 4,5 [τὸ συσκιάζον, «che occulta»]	

⁵⁸ Cfr. F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews. The english text with introduction, exposition and notes*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990², p. 199.

⁵⁹ Cfr. *De vita Mosís*, II,101.150.

zio di un cubito esistente tra di esse, si misero due Veli in corrispondenza del posto da loro precedentemente occupato.⁶⁰ Ma l'esistenza di due Veli viene messa in questione alla fine dello stesso passo di mYom 5,1 ed anche Giuseppe Flavio parla di un solo Velo⁶¹, congiuntamente alla tradizione sinottica (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45).

Passando a descrivere in 9,4 gli arredi del Santo dei Santi l'autore elenca in primo luogo un χρυσοῦν θυμιατήριον, «un incensiere d'oro», su cui si tornerà in seguito, e poi l'Arca dell'Alleanza, ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης⁶², descritta con espressione originale come «completamente ricoperta d'oro», περικεκαλυμμένη πάντοθεν χρυσίῳ, secondo quanto è riferito in Es 25,11; 37,2 (LXX 38,2). Infatti l'Arca, l'oggetto più sacro dell'intero complesso (Es 25,10-16), era una cassa di legno d'acacia⁶³, aperta alla sua sommità e rivestita d'oro⁶⁴, che conteneva le due Tavole dell'Alleanza⁶⁵ su cui era scritto il Decalogo (Es 24,12; 34,28b).

⁶⁰ Cfr. H. GOLDWURM, *Yoma*, in *The Mishnah*, III, Mesorah Publications, Brooklyn (NY) 1993², p. 81.

⁶¹ Cfr. *De Bello Iudaico*, V,219.

⁶² Espressione che compare 58 volte nella LXX e che corrisponde all'ebraico *'arôn ha-b'erit*, «l'Arca dell'Alleanza», o *'arôn ha-'edût*, «l'Arca della Testimonianza», resa più propriamente quest'ultima anche 9 volte con ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, «l'Arca della Testimonianza».

\ TM (190x) LXX (185x)\	<i>'arôn ha-b'erit</i> (40x) Arca dell'Alleanza	<i>'arôn ha-'edût</i> (13x) Arca della Testimonianza	<i>'arôn</i> (137x) Arca
ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης (58x)	Nm 10,33; 14,44 Dt 10,8; 31,9.25.26 Gs 3,3.4.6 [bis].8.11.17; 4.7.9.18; 6,[6].8; 8,33 Gdc 20,27 1Re 3,15; 6,19; 8,1 1Cr 15,25.26.28.29; 16,6.37; 22,19; 28,18 2Cr 5,2.7; 28,2 Ger 3,16	Es 31,7; 39,35 [LXX 39,14] Gs 4,16	Gs 3,13.15 [bis]; 4,10.11; 6,9.11.12.13 1Sam 5,4; 6,3.18; 7,1 [bis] 2Sam 6,10; 15,24 1Re 2,26 1Cr 15,27; 16,4.37; 17,1
ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου (12x)		Es 25,22; 26,33.34; 30,6.26; 40,3.21 Nm 4,5; 7,89	Es 25,10; 35,12 Lv 16,2
ἡ κιβωτὸς (115x)	1Sam 4,3.4 [bis].5 1Re 8,6	Es 40,5	TM (113x) LXX (109x) in base a 10 omissioni 4 aggiunte 2Mac 2,4.5

⁶³ *shiththim*, termine che tranne una eccezione (Is 41,19: «Pianterò acacie...») si riferisce sempre al legname utilizzato nella costruzione della Tenda e dei suoi arredi. La LXX rende il termine con l'espressione ξύλα ἄσηπτα, «legno immarcescibile», in quanto l'acacia presenta un tipo di legno molto leggero e resistente, che non assorbe umidità, come sembra anche indicare bYom 72a.

⁶⁴ Di 2,5x1,5 cubiti di base e 1,5 di altezza.

⁶⁵ *Lûkhot ha-'edut*, lett.: «le Tavole della Testimonianza». Di per sé l'espressione è una variante di *lûkhot ha-b'erit*, «le Tavole dell'Alleanza», in quanto *'edut*, «Testimonianza», e *b'erit*, «Alleanza», in ebraico sono sinonimi. Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 160.

Nella marcia nel deserto l'Arca doveva essere trasportata per mezzo di due stanghe di legno rivestite d'oro, inserite nei quattro anelli d'oro posti ai quattro piedi⁶⁶ ai suoi lati. Forse per proteggerla dal contatto con mani profane, le stanghe dovevano rimanere sempre inserite negli anelli, anche quando stazionava (Es 25,15), e tale comando sarà pure osservato quando essa sarà collocata definitivamente nel Tempio di Salomone, dove dal Santo si vedeva il rigonfiamento creato dal loro premere contro il Velo (1Re 8,8; 2Cr 5,9). Dando prova di una notevole conoscenza dei testi biblici l'autore della lettera dice anche che nell'Arca erano presenti, oltre le Tavole dell'Alleanza, αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, un vaso d'oro con la manna, στάμνος χρυσῇ ἔχουσα τὸ μάννα, e il bastone di Aronne che era fiorito, ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα, deducendo ciò in base ai testi di Es 16,32-34 e Nm 17,16-26. A proposito dell'urna contenente la manna il TM non dice che sia d'oro, ma ciò viene precisato nella LXX: altra inequivocabile indicazione che l'autore utilizza il testo biblico nella sua versione greca. Ad ogni modo in questo passaggio colpisce pure una singolare imprecisione, dal momento che i due oggetti vengono posti «all'interno» dell'Arca. Da una parte ciò potrebbe essere in aperta contraddizione con 1Re 8,9 e 2Cr 5,10 che esplicitamente dichiarano che nell'Arca non c'era nulla se non le due Tavole dell'Alleanza: il condizionale è però d'obbligo in quanto tali due testi si riferiscono alla situazione del Tempio, non della Tenda. Decisivo al riguardo è però il fatto che esista un evidente contrasto con i due passi di Es 16,34 e Nm 17,25 in cui si dice che il vaso contenente la manna e il bastone di Aronne vengono posti «davanti alla Testimonianza»⁶⁷, ossia davanti all'Arca e non dentro. È tuttavia sorprendente ritrovare in bYom 52b uno strettissimo parallelo al passo in esame: infatti lì pure si afferma che accanto all'Arca fossero presenti il vaso con la manna e il bastone di Aronne con i suoi fiori e le sue mandorle, cui inoltre sono aggiunti anche un vaso contenente l'acqua per la purificazione preparata con le ceneri della giovenca rossa (Nm 19)⁶⁸ e il cesto con gli ex-voto dei Filistei (1Sam 6,8).

In 9,5 si dice che sopra l'Arca c'erano i Cherubini della gloria, Χερουβὶν δόξης⁶⁹, che facevano ombra al Propiziatorio, κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον,

⁶⁶ Es 25,12 di per sé usa il termine *pa'amôt*, «battito, passo, occorrenza», che in Is 26,6 appare in parallelo con il termine *régel*, «piede». Ma poiché non si dice altrove che l'Arca abbia dei piedi, tale significato sembra qui incerto, ed altrettanto incerto appare il loro posto ai lati dell'Arca dove sono posizionati i quattro anelli (in cima o in basso). Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 160.

⁶⁷ Il termine *'edût*, «Testimonianza», in ebraico, come detto, sinonimo di *b'rît*, «Alleanza», di per sé indica le due Tavole di pietra su cui era scritto il Decalogo (Es 24,12; 25,16.21; 31,18; 34,28; 40,20; Dt 10,1-5), e perciò dette *lûkhot ha-'edut*, «le Tavole della Testimonianza» (Es 31,18; 32,15; 34,29) e *lûkhot ha-b'rît*, «le Tavole dell'Alleanza» (Dt 9,9.10.11.15), ma per estensione esso indica anche l'Arca che le conteneva (Es 27,21; 30,6; Lv 16,13; Nm 17,19), e per questo motivo denominata anch'essa «Arca della Testimonianza», *'arôn ha-'edût*.

⁶⁸ Non si vede bene come venga dedotta la presenza di tale oggetto presso l'Arca, in quanto in Nm 19,9 si ingiunge di riporre in un luogo mondo fuori dell'accampamento solamente le ceneri della giovenca rossa, e non un vaso con dell'acqua preparata con tali ceneri.

⁶⁹ Χερουβὶν è un *apax* per quanto concerne il NT, e qui si fa riferimento alla forma aramaica del sostantivo, mentre δόξα, titolo divino che si ritrova in Eb 1,3 e più volte nel NT (cfr. Mt 25,31; At 7,55), è equivalente a μεγαλωσύνη, «Maestà», che si ha solo in Eb 1,3; 8,1; Gd 25. Cfr. J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T.&T. Clark, Edinburgh 1924, p. 115.

posto direttamente sull'Arca (Es 25,20; 30,6; Lv 16,13). Infatti l'Arca era coperta dal *kapporet*, «il Propiziatorio», una lastra d'oro puro avente le sue stesse dimensioni⁷⁰, e sormontata alle estremità da due Cherubini⁷¹ d'oro, rivolti l'uno verso l'altro e con le ali distese su di essa (Es 25,17-22). Si trattava comunque di un'entità separata dall'Arca, non un suo mero coperchio, prova ne è il fatto che le loro misure sono riportate separatamente e che pure separatamente i due oggetti sono elencati nei diversi inventari degli arredi della Tenda (Es 31,6-7; 35,10-12; 39,33-35). La traduzione di *kapporet* con «Propiziatorio» si basa sulle versioni della LXX (*ἱλαστήριον*) e della Vulgata (*propitiatorium*), con cui si intende «strumento di propiziazione». Ma né il verbo *kipper*, da cui si fa derivare, ha il senso di «propiziare, rendere favorevole, placare», bensì di «espiare, cancellare», né l'oggetto ha mai svolto una funzione espiatrice o propiziatrice che dir si voglia.

L'altra traduzione con «coperchio», si basa sulle versioni della LXX (Es 25,17: *ἐπίθεμα*) e del Targum (*ksy'*), e ritenendo che il senso primario di *kipper* sia «coprire», come il corrispondente verbo arabo *kafara*, ma anche ciò è stato dimostrato non avere fondamento.⁷² Molto più semplicemente il nome può essere dovuto al fatto che l'oggetto in questione era il punto focale del rito espiatorio che si svolgeva nel Giorno dell'Espiazione. Un'ipotesi piuttosto suggestiva è stata avanzata al riguardo da Görg: *kapporet* sarebbe un termine mutuato dall'egiziano *kp(n)rdwy*, che significa «pianta del piede», comune al tempo del Nuovo Regno (XVI-XI sec. a.C.) e probabilmente pronunciato *kappuri(e)t*, e il cui significato potrebbe essersi esteso fino a indicare «il luogo dove riposano i piedi»: nella Scrittura è comune l'immagine dell'Arca come sgabello dei piedi di Dio (Sal 132,7; 1Cr 28,2).⁷³ L'espressione *Χερουβὶν δόξης*, che mette direttamente in relazione i Cherubini con la Gloria, non ha precedenti ma il suo senso è chiaro: si allude al fatto che Dio nella sua Gloria, la nube che riempiva la Tenda (Es 40,34-35), parlava a Mosè da sopra il Propiziatorio posto sull'Arca, in mezzo ai due Cherubini (Es 25,22; Nm 7,89). Infatti il Propiziatorio con i suoi

⁷⁰ 2,5x1,5 cubiti. La Scrittura tace sulle dimensioni del suo spessore, tuttavia bSuk 5a afferma che dovesse misurare un palmo, cioè c. 8 cm. Ma da un rapido e semplice calcolo si può evincere facilmente che tale ipotesi è inverosimile: dovendo essere fatto di oro puro, il peso del Propiziatorio avrebbe abbondantemente superato la tonnellata, non rendendolo di certo un oggetto agevolmente trasportabile, come invece lasciano intendere le narrazioni bibliche. Cfr. A. KAPLAN, *The living Torah. The Five Books of Moses and Haftarat. A new translation based on traditional Jewish sources, with notes, introduction, maps, tables, charts, bibliography and index*, Maznaim Publishing Corporation, New York – Jerusalem 1981, pp. 385-386.

⁷¹ *k'rubim*. L'etimologia più probabile del termine sembra essere quella dall'accadico *kuribu*, che indica dei geni protettivi che in Mesopotamia venivano raffigurati all'ingresso dei templi e dei palazzi e che avevano sembianze ibride, ossia con caratteristiche oltre che umane, anche di animali e di uccelli. I cherubini descritti in Ez 1,5-11 sono rappresentati con caratteristiche che rammentano molto da vicino questi esseri, sebbene le differenze, unitamente a quelli del Propiziatorio, siano altrettanto notevoli. Cfr. S.M. PAUL, *Cherub*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, coll. 397-399; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 161.

⁷² Cfr. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1956, pp. 189-221.

⁷³ Cfr. M. GÖRG, *Eine neue Deutung für kapporet*, in "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 89 (1977), 115-118; ID., *Nachtrag zu "kapporet"*, in "Biblische Notizen" 5 (1978), 12.

Cherubini era concepito come il sostegno dell'invisibile trono di Dio, come risulta dal titolo dato a Dio di essere «Colui che siede sui Cherubini» (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Re 19,15; 1Cr 13,6; Sal 80,2; 99,1; Is 37,16; Dan 3,55). Tale concezione si ritrova anche in diversi passi delle visioni di Ezechiele in cui il profeta vede la Gloria di Dio che riposa sui Cherubini (Ez 9,3; 10,4.18; 11,22).

Per quanto riguarda la seconda espressione, essa ricalca da vicino tre testi della LXX che impiegano σκιάζω (Es 38,8 [TM 37,9]; 1Cr 28,18) o συσκιάζω (Es 25,20), «fare ombra», per rendere l'ebraico *sakak*, «coprire, proteggere», usato per descrivere la funzione dei Cherubini come quella di essere posti a proteggere il Propiziatorio con le loro ali spiegate (cfr. anche 1Re 8,6-7 e 2Cr 5,7-8, dove però si rende *sakak* rispettivamente con περιεκάλυπτον e συνεκάλυπται, «coprivano»), immagine che si ritrova anch'essa nel TM di Ez 28,14.16 ma non nel corrispettivo testo greco della LXX.

3. LA CRUX INTERPRETUM DI χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)

Premessa l'analisi precedente, si è ora in grado di affrontare l'alquanto complessa *crux interpretum* di 9,4 riguardante l'espressione χρυσοῦν θυμιατήριον. Il termine θυμιατήριον costituisce un *hapax* per quanto concerne il NT, mentre nella LXX compare solo tre volte (2Cr 26,19; Ez 8,11; 4Mac 7,11) ed indica sempre inequivocabilmente un «incensiere», in quanto traduce il termine ebraico *miqthéret*. È questa l'opzione pressoché unanime della tradizione.⁷⁴

Allora l'autore avrebbe qui in mente il rito dell'incenso del Giorno dell'Espiazione (Lv 16,12-13), per molti versi unico nel suo genere e che prevedeva che in quel giorno il Sommo Sacerdote, dopo aver colmato un incensiere con dei carboni ardenti presi dall'Altare degli olocausti e aver riempito i suoi due pugni con dell'incenso finemente polverizzato, si recasse nel Santo dei Santi e versasse l'incenso sui carboni accesi, in modo tale che tutto l'ambiente si riempisse di fumo prima di espletare i riti di aspersione del sangue ivi previsti.⁷⁵ In Lv 16,12 per indicare l'incensiere utilizzato in questa occasione non si usa *miqthéret*, termine che nella Bibbia ebraica compare solo nei due passi summenzionati (2Cr 26,19; Ez 8,11), ma *makhtâ*⁷⁶, dal verbo *khatâ*, «raschiare, raccogliere [il fuoco, la brace]», il cui senso primario è dunque «braciere», e che viene reso nel greco con πυρεῖον⁷⁷, da πῦρ,

⁷⁴ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 249.

⁷⁵ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, pp. 300-301.

⁷⁶ Cfr. G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il Kippur nella tradizione biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 57-58. Ricorre 22 volte nel TM e nella LXX è tradotto generalmente con πυρεῖον (17 volte), ma due volte anche con θυῖσκη, dal verbo θίω, «sacrificare», il cui senso primario è «far fumare» (1Re 7,50 [LXX 7,36], Ger 52,19), e solo in relazione al Candelabro con ἐπαρυστήρ (Es 25,38) o ἐπαρυστήρις (Es 37,23 [LXX 38,17]; Nm 4,9), termini che indicano delle ampole per l'olio. Il termine θυῖσκη nella versione greca è impiegato altre 21 volte per tradurre *kap*, letteralmente «palmo della mano», e che indica quindi un recipiente piatto e ricurvo, simile a un catino.

⁷⁷ Viene impiegato nella LXX esclusivamente per rendere *makhtâ*.

«fuoco», che possiede perciò lo stesso senso originario. L'autore della lettera agli Ebrei preferisce tuttavia impiegare in 9,4 il termine, θυμιατήριον, dal verbo θυμιάω, «offrire incenso», in quanto più adatto ad indicare un incensiere.⁷⁸

La Scrittura non riferisce nulla riguardo al materiale con cui tale incensiere era realizzato. Ma se anche l'autore non avesse conosciuto la tradizione riportata in mYom 4,4 in cui viene detto che l'incensiere usato dal Sommo Sacerdote per la festa del Giorno dell'Espiazione era d'oro rosso, considerato il più prezioso, a differenza di quello usato tutti gli altri giorni, che era d'oro bianco⁷⁹, tuttavia egli avrebbe potuto inferire la natura del metallo di cui era fatto in base al principio che emerge chiaramente dai testi biblici che descrivono gli arredi della Tenda, per cui più un oggetto è vicino al Santo dei Santi più preziosi devono essere i materiali con cui è realizzato.⁸⁰ E di fatto la dimostrazione che egli fosse a conoscenza di tale principio lo prova la triplice menzione dell'oro solo in relazione con oggetti posti nel Santo dei Santi (9,4), proprio a voler sottolineare che l'oro è il metallo distintivo di tale parte.⁸¹ Inoltre alcuni passi biblici attestano che il Tempio era dotato di incensieri d'oro (1Re 7,50 [LXX 7,36]; 2Cr 4,22).

Ma dal momento che alla gran parte degli esegeti fa difficoltà che nel passo di Ebrei in esame non si annoveri nella descrizione del mobilio della Tenda l'Altare dell'incenso, allora si propende a ritenere che esso venga qui indicato con l'espressione χρυσοῦν θυμιατήριον.⁸² In effetti l'Altare dell'incenso⁸³ era un oggetto sicuramente importante e di esso si parla più volte nella Scrittura (cfr. Es 30,1-10,27; 31,8; 37,25-29 [LXX omette]). Situato davanti al Velo, era fatto di legno rivestito d'oro e provvisto anch'esso di quattro corni come l'Altare degli olocausti. Due volte al giorno, al momento del Tamid, vi era bruciato l'incenso, unica offerta permessa sopra di esso. La nube di fumo così prodotta rievocava la presenza invisibile di Dio, proprio come la nube di fuoco, la Gloria, che accompagnava Israele nel deserto e che scendeva sulla Tenda. Quindi gli studiosi che ritengono che con l'espressione χρυσοῦν

⁷⁸ È interessante notare che Aquila e Simmaco in Ger 52,19 traducono *makhtâ* con θυμιατήριον (la LXX impiega invece θυῖσκη).

⁷⁹ Riguardo alla forma mYom 4,4 aggiunge anche che esso era leggero e dotato di un lungo manico, a differenza di quello usato tutti gli altri giorni che era pesante e con un manico corto.

⁸⁰ Cfr. M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, p. 164; N.M. SARNA, *Exodus*, pp. 156-157.

⁸¹ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 301 n. 2.

⁸² Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, Macmillan, New York 1906³, pp. 248-250; F.W. FARRAR, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, University Press, Cambridge 1912, pp. 112-113; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, pp. 113-115; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, pp. 249-251; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1972, p. 143; H. BRAUN, *An die Hebräer*, Mohr, Tübingen 1984, p. 251; M.S. CAMACHO, *The Altar of Incense in Hebrews 9,3-4*, in "Andrews University Seminary Studies" 24 (1986), 5-12; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 234-235; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 199-202; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Press, London 1991, pp. 70-71; W.L. LANE, *Hebrews*, II, Word Books, Dallas (TX) 1991, pp. 220-221.

⁸³ *Mizbakh ha-q'thoret* (Es 30,27; 31,8; 35,15; 37,25; Lv 4,7; 1Cr 6,34; 28,18; 2Cr 26,16.19), con una base di 1x1 cubiti ed un'altezza di 2 cubiti.

θυμιατήριον l'autore di Ebrei voglia alludere a tale Altare fanno in primo luogo riferimento all'impiego del termine θυμιατήριον in Filone⁸⁴ e Giuseppe Flavio⁸⁵, per i quali indica l'Altare dell'incenso, come pure nelle recensioni giudaiche della LXX del II sec. d.C. di Simmaco e Teodoziona (Es 30,1).

Comunque a tal proposito si deve innanzi tutto far notare che sebbene il termine indichi un altare per l'incenso anche presso alcuni autori classici⁸⁶, tuttavia in alcuni papiri non biblici⁸⁷ e a volte nello stesso Giuseppe Flavio⁸⁸ indica un incensiere. La LXX poi per designare l'Altare dell'incenso usa sempre il termine θυσιαστήριον, «altare», sia nell'espressione τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος, «l'Altare dell'incenso» (Es 30,1.27; Lv 4,7; 2Mac 2,5) o τὸ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων, «l'Altare degli incensi» (Lv 4,18; 1Cr 6,34; 28,18; 2Cr 26,16.19; 1Mac 4,49), che corrisponde all'ebraico *mizbakh ha-qēthōret*, sia in quella τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν, «l'Altare d'oro» (Es 40,5.26; Nm 4,11; 1Re 7,48; 2Cr 4,19; 1Mac 1,21), che corrisponde all'ebraico *mizbakh ha-zahab*.⁸⁹ Allo stesso modo nel NT per indicarlo compaiono una volta ciascuna le espressioni τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος (Lc 1,11) e τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν (Ap 8,3). Inoltre nel brano di 2Cr 26,16-20 i due termini vi appaiono associati, ma con significato nettamente distinto: Azaria-Ozia, re di Giuda (781-740 a.C.), empientemente entra nel Santo per bruciare incenso sull'Altare degli incensi, τὸ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων (26,16.19), con in mano τὸ θυμιατήριον τοῦ θυμιάσαι, «l'incensiere per offrire l'incenso». Altra considerazione che si porta a sostegno di questa opinione è che l'incensiere sarebbe un oggetto di così poca importanza e rilevanza per poter pensare che sia stato voluto annoverare nella descrizione degli oggetti del Santo dei Santi.⁹⁰ Affermazione a dir poco sorprendente appena si considera che l'autore registra anche la presenza di oggetti, quali un vaso d'oro contenente la manna e il bastone di Aronne che aveva fiorito, di per sé non certo più significativi, dal momento che se ne parla una sola volta nella Scrittura e ai quali pertanto la tradizione biblica non doveva aver attribuito un valore rilevante! In più tali autori protestano che nella Scrittura non si dice da nessuna parte che tale incensiere fosse d'oro, ma in precedenza sono stati forniti sufficienti elementi per poter replicare in modo adeguato a tale obiezione.

Comunque il punto più debole di tale proposta è che si crea un nuovo problema, in quanto l'Altare dell'incenso verrebbe così a essere posto dall'autore nel Santo dei Santi. Gli studiosi hanno tentato di risolvere tale difficoltà seguendo due linee diffe-

⁸⁴ *Quis rerum divinarum heres sit*, 46; *De specialibus legibus*, I,231; *De vita Mosis*, II,94.101.105.146.

⁸⁵ *De Bello Iudaico*, V,216.218; *Antiquitates Iudaicae*, III,147.193.198.

⁸⁶ ERODOTO, *Historiae* II,162; ELIANO, *Varia historia*, XII,51, ma è un autore del III sec. d.C.

⁸⁷ *Papiri di Ossirinco*, III,521.19.

⁸⁸ *Antiquitates Iudaicae*, IV,32.54.57.

⁸⁹ Così chiamato per distinguerlo dall'Altare degli olocausti, fatto di rame e posto nel Cortile. Nella letteratura rabbinica viene perciò anche indicato come *mzbkh hpny*, «Altare interno» (cfr. bYom 59a; bShevu 10b). Per la storia di tale Altare e per una suggestiva proposta sulla etimologia di tale denominazione, cfr. R. DE LANGHE, *L'Autel d'or du Temple de Jérusalem*, in "Biblica" 40 (1959), 476-494.

⁹⁰ Cfr. F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews*, p. 200.

renti, tra loro contrapposte: da una parte si pensa a un errore dell'autore nell'operare tale collocazione; dall'altra si opta invece per una collocazione intenzionale, giustificata in base ai più svariati motivi, ma dei quali nessuno è apparso sinora convincente.⁹¹ Esaminando più da vicino l'ipotesi della collocazione erronea, l'argomento principale proposto a sostegno di essa consiste nel dire che seppure la sua collocazione tradizionalmente accettata era nel Santo tra il Candelabro e la Tavola, come concordemente attestano Filone⁹², Giuseppe Flavio⁹³ e la Mishna⁹⁴, i passi biblici al riguardo adoperano tuttavia una terminologia assai vaga, che può dar adito ad ambiguità⁹⁵:

	TM	LXX
Es 30,6	<i>lipnê ha-paróket...lipnê ha-kappóret</i> «davanti al Velo...di fronte al Propiziatorio»	<i>ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος</i> «davanti al Velo»
Es 40,5	<i>lipnê 'arôn ha-'edût</i> «davanti all'Arca della Testimonianza»	<i>ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ</i> «davanti all'Arca»
Es 40,26	<i>lipnê ha-paróket</i> «davanti al Velo»	<i>ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος</i> «davanti al Velo»
1Re 6,22 [6,21]	<i>ha-mizbeakh 'asher la-d'bîr</i> «l'Altare che appartiene al Santo dei Santi»	<i>κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβιρ</i> «di fronte al Santo dei Santi»

Tale ambiguità si aggiungerebbe all'imprecisione che a volte caratterizza l'autore nel far riferimento a passi biblici.⁹⁶ Ad ogni modo se anche si può concedere che alcuni testi della LXX presi isolatamente siano poco chiari, tuttavia non è possibile che l'autore abbia potuto fare alcuna confusione in base all'insieme complessivo dei dati biblici sull'Altare dell'incenso: infatti già in Es 30,7 si prescrive che due volte al giorno dell'incenso deve essere offerto su di esso, e poiché in Lv 16,2 è esplicitamente proibito di entrare in qualsiasi momento nel Santo dei Santi, ma solo una volta all'anno nel Giorno dell'Espiazione, norma che l'autore dimostra di ben conoscere (9,7), è impensabile che egli abbia collocato tale Altare nel Santo dei Santi.⁹⁷ Va inol-

⁹¹ Per tali interpretazioni e per una loro chiara discussione e confutazione, cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 53-55.

⁹² *Quis rerum divinarum heres sit*, 46; *De vita Mosis*, II, 94.

⁹³ *De Bello Iudaico*, V, 216.

⁹⁴ mYom 2,3; 5,5.7; mTam 3,1.6.9; 6,1; mHag 3,8.

⁹⁵ Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 234-235.

⁹⁶ Oltre il caso visto sopra in cui sono posti «nell'Arca» il bastone di Aronne e un vaso d'oro contenente la manna, si prenda ad esempio anche quello del sangue dell'Alleanza (Es 24,6-8) con cui, secondo l'autore, Mosè avrebbe asperso anche la Tenda e tutti gli arredi di culto (9,21): ma ciò non ha avuto luogo, se non altro perché la Tenda e i suoi arredi saranno realizzati solo successivamente (Es 25-31; 35-40)! L'autore fa confusione evidentemente con l'episodio della consacrazione con l'olio dell'unzione operata da Mosè in occasione dell'erezione della Tenda (Es 40,9-11) e nel giorno della consacrazione di Aronne e dei suoi figli (Lv 8,10-11).

⁹⁷ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 300 n. 2; M.S. CAMACHO, *The Altar of Incense in Hebrews 9,3-4*, p. 5.

tre tenuto conto del fatto che il testo ebraico di 1Re 6,22, l'unico che pone addirittura esplicitamente l'Altare dell'incenso nel Santo dei Santi, è molto corrotto e rimaneggiato, e la LXX presenta un testo abbastanza differente e non più ambiguo.

Un'altra e più importante considerazione si oppone all'affermazione che nel collocare l'Altare dell'incenso nel Santo dei Santi l'autore avrebbe commesso un errore o un'imprecisione o una svista a motivo dell'ambiguità dei relativi testi biblici, come fanno questi esegeti cercando di minimizzare ma non risolvendo il problema⁹⁸: l'autore, al contrario, avrebbe in tale modo dimostrato una mostruosa ignoranza⁹⁹, in quanto nessun pio ebreo versato nelle Scritture, come l'autore dimostra di essere a ogni pie' sospinto, sarebbe potuto incorrere in una simile confusione¹⁰⁰, tanto più se si considera l'affermazione di Giuseppe Flavio che asserisce che i tre oggetti posti nel Santo erano universalmente noti.¹⁰¹

Comunque vi è un punto da tenere in debita considerazione, ed è che tutti gli oggetti elencati in 9,3-4 vengono fatti precedere dall'articolo, segno che sono unici nel loro genere e ben noti agli interlocutori, tranne due¹⁰² e precisamente il vaso d'oro contenente la manna e l'incensiere d'oro, chiaro indizio che si sta alludendo a degli utensili generici, dozzinali e non specifici: e perlomeno è sospetto che pressoché tutti i commentatori passino sotto silenzio questo particolare, certamente importante se non decisivo, e i pochi che non possono far a meno di evidenziarlo ne danno spiegazioni davvero poco convincenti, per non dire evanescenti.¹⁰³

Alle precedenti conclusioni si è giunti analizzando solamente il testo di Eb 9,2-5, ma esse vengono ancor più avvalorate se si estende l'esame anche al contesto di tale pericope. Come si è potuto constatare l'autore si rifa fondamentalmente ai dati scritturistici e il testo base da lui seguito è quello della LXX, e sebbene non manchino formulazioni che presentano somiglianze più o meno vaghe nell'ambiente giudaico-ellenistico¹⁰⁴, tuttavia egli presenta tale materiale veterotestamentario in maniera assolutamente originale e soprattutto lo legge alla luce del mistero della morte e risurrezione di Cristo, descritto in termini di liturgia secondo il rituale del Giorno dell'Espiazione.¹⁰⁵

⁹⁸ Cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 52.201 n.63.

⁹⁹ Cfr. F.W. FARRAR, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, p. 113.

¹⁰⁰ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 300.

¹⁰¹ *De Bello Iudaico*, V,216.

¹⁰² L'espressione *Χερουβὶν δόξης*, «i Cherubini della Gloria», senza articolo in entrambi i sostantivi, ricalca lo stile della LXX, che a sua volta presenta tale fenomeno per evidente influsso dell'ebraico. Così in genere nel NT come nella LXX quando si ha un nome seguito da un genitivo l'articolo o manca o è presente in tutti e due i termini, come si riscontra per esempio nelle locuzioni perfettamente equivalenti *ἀνάστασις νεκρῶν* (1Cor 15,21) e *ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* (1Cor 15,42), «la resurrezione dei morti». Si veda ugualmente l'espressione *Ἁγία Ἀγίων* (Eb 9,3). Cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, pp. 331-334.

¹⁰³ Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, p. 249.

¹⁰⁴ Cfr. R. FABRIS, *La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento*, in "Rivista Biblica Italiana" 32 (1984), 237-252.

¹⁰⁵ Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The use of antithesis in Hebrews 8-10*, in "Harvard Theological Review" 79 (1986), 9.

Si è detto all'inizio che l'autore presenta in modo originale il complesso cultuale dell'Antica Alleanza come diviso in due tende: ἡ πρώτη σκηνή, «la prima tenda» (9,2.6.8), che corrisponde alla parte anteriore, al Santo, e che si doveva attraversare per giungere a quella parte che è considerata come il Santuario vero e proprio, detta ἡ δεύτερα σκηνή, «la seconda tenda» (9,3.7), che corrisponde al Santo dei Santi, altrove indicato proprio con il plurale τὰ ἅγια (9,25; 13,11), espressione che denota il Santuario (8,2; 9,8.12.24; 10,19). Il motivo di tale presentazione si può comprendere solo alla luce del confronto che nella sezione 8,1-9,28 l'autore instaura tra il mistero della passione e della glorificazione di Cristo e lo svolgimento del culto antico. Così tra 9,1-10 e 9,11-12 viene stabilito un contrasto attraverso i mezzi di accesso al Santuario, e in ultima analisi a Dio stesso, mezzi che sono fondamentalmente due: la tenda e i riti. In effetti nella prima tenda, il Santo (9,2), entravano ogni giorno per il culto i semplici sacerdoti (9,6), mentre nella seconda tenda, il Santo dei Santi (9,3-5), solo il Sommo Sacerdote una volta all'anno nel Giorno dell'Espiazione, per effettuare il rito dell'incenso, portando con sé l'incensiere, e i riti di espiazione, portando con sé il sangue di capri e di tori (9,7.25): tuttavia egli non riusciva a raggiungere veramente l'effetto voluto, cioè la comunione con Dio, perché non aveva accesso al vero Santuario ma entrava solamente in un'altra tenda (9,8)!

Cristo invece «per mezzo»¹⁰⁶ della tenda più grande e perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di questa creazione» (9,11), ossia con il suo corpo risuscitato¹⁰⁷, e con il suo proprio sangue (9,12), ossia attraverso la sua morte, è entrato una volta per sempre nel vero Santuario, nei cieli (9,24), raggiungendo la presenza e la comunione con Dio, e ottenendoci così una redenzione eterna. L'autore impiega perciò il termine σκηνή, «tenda», in primo luogo perché fa allusione sia all'istituzione mosaica, sia alla metafora che spesso compare nella Scrittura del corpo dell'uomo paragonato ad una tenda (es.: Is 38,12; Sap 9,15; 2Cor 5,1.4; 2Pt 1,13).¹⁰⁸ Inoltre la divisione dell'intero complesso in due tende gli permette di poter instaurare il confronto che vede da un lato la prima tenda e la seconda tenda/il Santuario fatto da mani d'uomo (9,8.24), ossia il Santo ed il Santo dei Santi, e dall'altro la tenda vera (8,2), più grande e perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di questa creazione (9,11), e il vero Santuario, ossia il corpo glorioso di Cristo e il cielo stesso (9,12.24).¹⁰⁹ L'autore non vuole comunque negare che la Tenda e il suo arredo fossero santi o che non fossero ordinati da Dio (8,5; 9,1), anzi, al contrario, riportandone numerosi dettagli vuole enfatizzarne il valore: tuttavia ciò era prefigurazione del mistero di Cristo e la Nuova Alleanza da lui e in lui operata risulta ancor più gloriosa.¹¹⁰

Risulta infatti chiaramente che il confronto tra i riti antichi e il sacrificio di

¹⁰⁶ L'autore gioca qui con il doppio significato, locale, «attraverso», e strumentale, «per mezzo di, con», che la preposizione διὰ può assumere: Cristo per entrare nel vero santuario (8,2), ossia il Santo dei Santi, si è servito sia della tenda, cioè il suo corpo glorioso, sia del suo sangue. Cfr. A. VANHOYE, «Par la tente plus grande et plus parfaite...» (Heb 9,11), in «Biblica» 46 (1965), 10; 27 n. 2.

¹⁰⁷ Cfr. Ivi, pp. 21-27.

¹⁰⁸ Cfr. Ivi, p. 10 n. 2.25.

¹⁰⁹ Cfr. Ivi, pp. 1-4; ID., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 149-155.

¹¹⁰ Paolo giunge alla medesima conclusione attraverso una via indipendente (2Cor 3). Cfr. P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, p. 71.

Cristo viene sviluppato secondo uno schema progressivo, piramidale, che presenta al suo apice, per quanto concerne il santuario terreno, il luogo di culto più importante, l'officiante più rappresentativo ed autorevole, i riti della ricorrenza liturgica più significativa rispetto allo scopo del culto, l'espiazione dei peccati: dai molteplici riti officiati tutti i giorni dai semplici sacerdoti nella prima tenda, il Santo (9,6), si arriva perciò a considerare i riti officiati dal Sommo Sacerdote una volta all'anno nel Santo dei Santi (9,7), in modo tale che il punto culminante del confronto viene raggiunto quando son presi in considerazione appunto i riti espiatori del sangue del vitello del Sommo Sacerdote e del capro del popolo che si svolgeva nel Santo dei Santi nel Giorno dell'Espiazione, considerato così il vertice di tutto il rituale antico (9,12).

Allo stesso modo nella descrizione della Tenda mosaica, funzionale al confronto tra essa e la vera tenda di Cristo (9,11), l'autore con la menzione dell'incensiere d'oro che sta nel Santo dei Santi fissa il punto nel tempo che ha in mente e che ritiene più importante, ossia il Giorno dell'Espiazione¹¹¹: infatti l'altro rito che il Sommo Sacerdote officiava nel Santo dei Santi durante quella festa consisteva nell'offerta dell'incenso, che per così dire oscurava l'offerta quotidiana dell'incenso sull'Altare d'oro dell'incenso posto nel Santo. La preminenza del rito dell'incenso officiato nel Santo dei Santi si evince anche dal particolare tipo di incenso usato. In effetti l'incenso bruciato ogni mattina ed ogni sera sull'Altare dell'incenso era composto secondo la Scrittura di quattro resine odorose (Es 30,34-38)¹¹², per cui era chiamato «incenso aromatico»¹¹³, per distinguerlo dall'«incenso ordinario».¹¹⁴ Nel Giorno dell'Espiazione si prescrive che l'«incenso aromatico» sia «finemente polverizzato»¹¹⁵ (Lv 16,12a). Vi era così una triplice gradazione per la qualità dell'incenso, che rispecchiava la differente santità del luogo in cui veniva offerto: sull'Altare degli olocausti, insieme all'oblazione, veniva offerto dell'«incenso puro» (Lv 2,1.2.15.16), uno degli ingredienti dell'«incenso aromatico», che era invece bruciato sull'Altare dell'incenso nel Santo; e nel Santo dei Santi veniva infine offerto, solo nel Giorno dell'Espiazione e solo dal Sommo Sacerdote, dell'«incenso aromatico finemente polverizzato».¹¹⁶

Si spiega così l'omissione della menzione dell'Altare dell'incenso nel Santo: si vuole sottolineare il più importante rito dell'incenso, cioè quello officiato dal Sommo Sacerdote con un incensiere d'oro nel Santo dei Santi nel Giorno dell'Espiazione.

Nel confronto sono quindi portati in primo piano in modo parallelo i due più

¹¹¹ Cfr. B. CHILTON, *The Temple of Jesus. His sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1992, pp. 155-156.

¹¹² Per bKer 6a era invece composto da ben undici differenti ingredienti, e secondo Giuseppe Flavio addirittura da tredici profumi, ricavati da sostanze presenti nel mare e nella terra, abitata e disabitata, a significare che tutte le cose sono di Dio e sono fatte per Dio (*Antiquitates Iudaicae*, V,5,218).

¹¹³ *q^hthóret ha-sammim*, lett.: «incenso dei balsami».

¹¹⁴ *q^hthóret*, «incenso» o *l^ebonâ*, «incenso puro», termine che letteralmente significa «bianchezza», a motivo del fumo bianco che si produceva quando veniva bruciato.

¹¹⁵ *daqqâ*, «fine». In bKer 6b si prescrive che alla vigilia della festa doveva essere rimesso nel mortaio e pestato di nuovo.

¹¹⁶ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, pp. 1025-1028.

importanti riti del Giorno dell'Espiazione, officiati dal Sommo Sacerdote nel Santo dei Santi: al rito dell'incenso, il primo che aveva luogo in ordine temporale (Lv 16,12-13), si allude nella pericope che concerne la disposizione della Tenda con la menzione dell'incensiere d'oro posto nel Santo dei Santi (9,4); ai riti del sangue (Lv 16,14-15) si fa invece riferimento nella successiva descrizione dei riti sacrificali (9,7).

In conclusione, attraverso un'approfondita disamina del testo di Eb 9,2-5, operata in base a un'esegesi il più possibile completa dal punto di vista filologico, testuale, letterario e storico, si è tentato di far risaltare tutta la ricchezza, l'originalità e la profondità teologica che inaspettatamente soggiace a tale pericope, in modo tale da proporre della *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον un'interpretazione seriamente fondata, la quale sembra tra l'altro l'unica che si armonizza con i dati testuali, non solo presi in sé isolatamente, come finora si era fatto, bensì considerandoli nell'insieme del loro contesto e nella prospettiva del pensiero dell'autore.

Riassunto

Attraverso un esame approfondito di Eb 9,2-5 si tenta di far risaltare tutta la ricchezza, l'originalità e la profondità teologica che inaspettatamente soggiace a tale pericope, e di proporre della *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον – da intendersi «incensiere d'oro» – una interpretazione che sembra armonizzarsi con i dati testuali, non solo presi in sé isolatamente, come finora si era fatto, bensì considerandoli nell'insieme del loro contesto e nella prospettiva del pensiero dell'autore della Lettera agli Ebrei. Egli, pur rifacendosi fondamentalmente ai dati scritturistici in base al testo della LXX e presentando formulazioni di cui si riscontrano somiglianze più o meno vaghe nell'ambiente giudaico-ellenistico, tuttavia presenta tale materiale veterotestamentario in maniera assolutamente originale e soprattutto lo legge alla luce del mistero della morte e risurrezione di Cristo, descritto in termini di liturgia secondo il rituale del Giorno dell'Espiazione.

Summary

By means of a close examination of Eb 9,2-5 we attempt to emphasize all the richness, the originality and the theological deepness that unexpectedly are behind this passage, and to offer of the *crux interpretum* of χρυσοῦν θυμιατήριον – in the meaning of «golden censer» – an interpretation that seems to harmonize with the textual data, not only taken separately, as done so far, but considering them in their context and in the perspective of the thought of the author of the Letter to Hebrews. He fundamentally follows the scriptural data on the base of the text of the LXX and presents formulations that have similarities more or less indefinite with the judaic-hellenistic literature, but he presents this oldtestamentary material in a very original way and, above all, he reads it on the light of the death and resurrection of Christ, described in terms of liturgy according to the ritual of the Day of Atonement.

Mauro Orsatti

*Un Padre
dal cuore di madre*



ANCORA

Marco D'Avenia

L'aporia del bene apparente

Le dimensioni cognitive
delle virtù morali in Aristotele



VITA E PENSIERO

Pubblicazioni dell'Università Cattolica

Platone e la geometria dell'anima

Paolo Pagani
Facoltà di Teologia, Lugano

Nel settimo libro delle *Leggi*, Platone - per bocca dell'ospite Ateniese - traccia un *ordo studiorum* ideale, nel quale dovrebbe trovar posto anche un aspetto del sapere matematico che fa problema alla mentalità greca: lo studio dei rapporti incommensurabili¹.

¹ Ecco il brano in questione: «ATENIESE. E la lunghezza e la larghezza rispetto alla profondità, e la larghezza e la lunghezza fra di loro, non pensiamo di esse tutti noi Greci che sono commensurabili reciprocamente (*δυνατὰ μετρεῖσθαι πρὸς ἄλληλα*), in qualche modo? CLINIA: Senza dubbio. ATEN. E se invece ci sono dei casi in cui tale operazione è da ogni punto di vista assolutamente impossibile e, come dissi, tutti noi Greci pensiamo invece che sia possibile, non sarebbe giusto che vergognandomi per tutti loro, loro dicessi: "O voi che siete i migliori fra i Greci, non è forse questa una di quelle cose in relazione alle quali dicevamo risultare vergognoso il non sapere, mentre non è per nulla cosa meritevole il sapere quelle che sono necessarie?"... Ci sono poi altri fatti congiunti per genere a questi, in cui noi cadiamo in errore per più ragioni, in errori fratelli a quelli sopra esposti. CLIN. Quali sono? ATEN. I reciproci rapporti delle grandezze commensurabili e incommensurabili (*τὰ τῶν μετρητῶν τε καὶ ἀμέτρων πρὸς ἄλληλα*) e il fatto di sapere quale è la loro natura per cui essi sono tali... Io dico dunque, Clinia, che i giovani devono apprendere queste cose, e infatti non sono dannose né difficili e, apprese insieme al gioco, saranno di giovamento e per nulla di danno al nostro stato» (cfr. PLATONE, *Leggi*, VII, 820a-d; la traduzione italiana è di A. ZADRO, sul testo greco curato da J. BURNET). Che la considerazione dei rapporti incommensurabili - e

Con questo termine², la cultura matematica greca indica quei rapporti in cui, almeno una delle grandezze in gioco, deve avere un valore *irrazionale* - vale a dire, incalcolabile. Paradigma del rapporto incommensurabile è quello tra il lato e la diagonale del quadrato, che, nel caso del quadrato di lato unitario, è dato - per il teorema di Pitagora - da $1/\sqrt{2}$.

Ora, è verosimile che l'accento di Platone alla importanza educativa dello studio dei rapporti incommensurabili contenga un riferimento implicito alla questione dell'uomo, e segnatamente al rapporto tra le dimensioni ($\epsilon\iota\delta\eta$) dell'anima umana³, così come sono introdotte dallo stesso Platone nel quarto libro della *Repubblica*. Reciprocamente incommensurabili sembrerebbero essere, infatti, la dimensione *razionale* e quella *concupiscibile* (o passionale) dell'anima - almeno, stando al modo in cui Platone le introduce criticamente -; anche se, nel caso dell'anima umana, sembra emergere la possibilità di individuare un elemento comune (quasi-omogeneo ad entrambi i fattori in gioco): l'elemento *irascibile* (o emozionale). Ma procediamo con ordine.

1. UNA DISTINZIONE INEVITABILE

Nel quarto libro della *Repubblica*, Platone introduce criticamente la distinzione tra un principio razionale ed uno passionale⁴ nell'anima dell'uomo. E lo fa argomentando per assurdo. Citiamo prima i passaggi principali dell'argomentazione, e proviamo poi a schematizzarli. «È chiaro - secondo il Socrate platonico - che l'identico soggetto nel-

dei valori *irrazionali*, cioè incalcolabili, che ad essi danno luogo - fosse qualcosa di ostico per il senso comune degli antichi Greci, derivava da una eredità dell'antico pitagorismo. Infatti, i Pitagorici antichi - com'è noto - avevano sviluppato una teoria dei valori numerici che aveva posto solo per numeri interi e per frazioni. In particolare, era loro convinzione che vi fosse sempre un segmento tale da essere misura comune di altri due segmenti dati, ovvero che, dati due segmenti (o comunque due grandezze), se ne potesse in ogni caso trovare un terzo che fosse contenuto un numero intero di volte nell'uno e un numero intero di volte nell'altro. Essi pensavano, insomma - per restare al geometrico -, che due lunghezze avessero un rapporto reciproco sempre di natura razionale: esprimibile cioè con un rapporto tra numeri interi (m/n). Infatti, se esiste XY , cioè il segmento comun divisore dei due segmenti dati AB e CD , si avrà: $AB/CD = (AB/XY)/(CD/XY) = m/n$. In tale ipotesi, anche il rapporto tra il lato e la diagonale del quadrato, essendo il rapporto tra due segmenti, dovrebbe essere un valore razionale - esprimibile cioè come rapporto tra due numeri interi. Invece, intorno al 430 a.C., fu proprio un pitagorico di nuova generazione - Ippaso di Metaponto - a scoprire che la diagonale del quadrato unitario ha un valore irrazionale, esprimibile, al limite, come quel numero il cui quadrato è 2 (da cui, quel rapporto tra incommensurabili, che oggi esprimiamo come: $1/\sqrt{2}$). È chiaro che la scoperta di questo, e di altri valori *irrazionali*, metteva in crisi il senso comune matematico greco, mostrando come «ci fossero più cose in cielo e in terra» di quante non ne prevedessero i *logoi* pitagorici.

² «Le grandezze commensurabili ($\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\alpha\ \mu\epsilon\gamma\epsilon\theta\eta$)» - spiega Euclide nella definizione 1 del libro X degli *Elementi* - sono quelle «misurate da una stessa misura», mentre «incommensurabili» ($\alpha\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\alpha$) sono «quelle di cui non può esistere nessuna misura comune» (cfr. EUCLIDE, *Gli elementi*, a cura di A. FRAJESE-L. MACCIONI, tr. it. condotta sull'ed. Heiberg, UTET, Torino 1970).

³ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 435c (testo greco a cura di E. CHAMBRY - A. DIÈS). La distinzione dei tre aspetti dell'anima umana, Platone la eredita da una tradizione forse di origine pitagorica (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it. di M. CORSI, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 437-439). Egli però intende riprendere criticamente questa eredità (cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 435c-d) - come ora cercheremo di documentare.

⁴ Potremmo anche dire *pulsionale*.

l'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà insieme fare o patire cose contraddittorie. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi». ⁵ Nell'uomo, però, accade proprio che la tendenza che lo spinge a soddisfare un bisogno si trovi ad essere contrastata da una forza interiore opposta, che frena il soddisfacimento. ⁶ Dunque, nell'uomo sono compresenti due fattori - uno *razionale* (λογιστικόν) e uno *passionale* (ἐπιθυμητικόν) -, che, proprio in quanto capaci di opporsi reciprocamente, risultano tra loro inconfondibili ⁷ («perché, come s'è detto, l'identico non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico» ⁸).

La forma esteriore dell'argomento, è quella del *modus ponens*: a) se nell'anima dell'uomo ci sono tendenze opposte circa la medesima azione possibile, allora queste tendenze mettono capo a principi tra loro diversi; b) ma, nell'anima dell'uomo sono riscontrabili tendenze opposte circa la medesima azione possibile; c) dunque, queste mettono capo a principi diversi tra loro (il razionale e il passionale), che convivono nell'anima dell'uomo.

Ma se lo schema argomentativo è quello ora ricostruito, è chiaro che il cuore dell'argomentazione sta nella premessa maggiore, e cioè nella consequenzialità, lì stabilita, tra il principio di non contraddizione *pratico* (per cui il medesimo non fa - o non subisce - insieme i contraddittori ⁹), e la presenza nell'anima dell'uomo di principi diversi come soggetto di eventuali tendenze tra loro contraddittorie. Ora, la consequenzialità in questione è esplicitamente legata alla necessità di evitare contraddizione: la contraddizione che si avrebbe se si attribuissero al medesimo soggetto tendenze tra loro contraddittorie (a fare e insieme a non fare x).

Si può dire, allora, che la maggiore del *modus ponens* è, a sua volta, costituita da una argomentazione per assurdo, che potremmo schematizzare così:

A) negare che nell'anima dell'uomo siano presenti più principi, significa attribuire al medesimo principio eventuali tendenze in contraddizione tra loro;

B) senonché, attribuire al medesimo principio tendenze in contraddizione tra loro significa far entrare la contraddizione nella attività del principio in questione, e quindi negare - contro l'ipotesi - ogni capacità attiva all'anima dell'uomo;

C) di conseguenza, occorre riconoscere che nell'anima dell'uomo sono presenti più principi - nell'ipotesi, naturalmente, che vi siano tendenze capaci di opporsi circa il medesimo.

In questa argomentazione per assurdo, a sua volta, il punto decisivo è il B, dove l'attribuzione al medesimo di appetizioni tra loro inconciliabili, fa di quel medesimo il soggetto di una autocontraddizione: quella che consisterebbe nel tendere insieme a

⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 436b.

⁶ «"E non ci sono alcuni che talora hanno sete ma non vogliono bere?" "Molti, anzi, e spesso"» (cfr. *Ivi*, 439c).

⁷ Cfr. *Ivi*, 439d.

⁸ Cfr. *Ivi*, 439b.

⁹ Ovvero, gli opposti in relazione al medesimo.

x e a non- x . Situazione che equivale al tendere a niente, e dunque al non tendere *simpliciter*: per questo già si accennava al fatto che la contraddizione in gioco avrebbe come risultato quello di negare ogni capacità attiva all'anima dell'uomo.

L'esempio di tendenze tra loro contraddittorie che Platone ci offre, riguarda il soddisfare o meno la sete. «L'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere e tende e mira a questo... Ebbene, se, quando ha sete, c'è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s'è detto, l'identico non può effettuare insieme azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico... Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? E quello che così vieta, quando sorge, non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze?... Non avremo torto, dunque, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale (τὸ λογιστικόν); l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete..., irrazionale e passionale (τὸ ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν)». ¹⁰

Non è difficile ipotizzare che Platone ritenga i due principi interiori così individuati, come tra loro incommensurabili: nel senso che l'uno sarebbe incapace di intervenire direttamente sull'altro. Piuttosto, sembra che il rapporto tra i due principi sia - per Platone - di tipo estrinseco. Essi infatti non parlano una lingua comune, come ben si evince da quei passi del *Timeo* in cui viene ripresa la distinzione della *Repubblica*: perciò non possono moderarsi reciprocamente; e anche l'intervento del λογιστικόν sull'ἐπιθυμητικόν non va inteso tanto come moderatore, quanto come un intervento limitatore od oppositore. Nel *Timeo*, appunto, parlando dell'ἐπιθυμητικόν Platone dice che esso «non avrebbe mai potuto comprendere la ragione (λόγου οὔτε συνήσειν)». ¹¹ E aggiunge che il pensiero razionale (διάνοια) deve cercare con quello un contatto di tipo mediato, «non volendo né muovere né venire a contatto con la natura contraria alla propria (ἡ ἐναντία ἑαυτῇ φύσις) quale «non partecipa della ragione e della prudenza». ¹²

2. IL PARADIGMA DEGLI INCOMMENSURABILI

Ma gli incommensurabili paradigmatici sono, ovviamente, quelli matematici: del resto, l'incommensurabilità è una figura propriamente matematica, che solo in

¹⁰ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 439a-d.

¹¹ «E se anche ne avesse sentito qualche influsso, non sarebbe mai stato nella sua natura di curare» (cfr. PLATONE, *Timeo*, 71a; testo greco a cura di A. DIÈS).

¹² Cfr. *Ivi*, 71c-d.

senso analogico può essere applicata al caso dell'uomo.¹³ E Platone, in un noto passo del *Teeteto* (cfr. 147d-148b), ci dà un saggio della sua conoscenza¹⁴ di valori irrazionali, cioè non commensurabili con l'unità. In particolare, Teeteto nel dialogo con Socrate indica un criterio per individuare gli irrazionali: sono irrazionali i lati ($\deltaυνάμεις$) quadrati aventi quei valori di superficie che non si ottengono dalla moltiplicazione per se stessi di numeri razionali.¹⁵

Teeteto poi divide i numeri in due grandi categorie: quelli idealmente rappresentabili con il *quadrato*, cioè quelli che corrispondono ad un quadrato perfetto (ovvero al quadrato di un valore commensurabile con l'unità); e quelli idealmente rappresentabili con il *rettangolo*, cioè quelli che derivano necessariamente dalla moltiplicazione di due fattori diseguali. I primi vengono chiamati *lunghezze* ($\muῆκη$); i secondi *potenze* ($\deltaυνάμεις$): la differenza specifica di questi ultimi stando nel fatto che, «in misura lineare, non sono commensurabili alle lunghezze, ma nel valore della superficie quadrata che possono formare, sì».¹⁶

Ma il tema dell'incommensurabile matematico è presente anche in altri passi dell'opera platonica. Ne è attento indagatore il Taylor. Questi vede nel celebre passo geometrico del *Menone*, un accenno significativo al metodo per ricavare il valore della dia-

¹³ Del resto, per Platone è normale assimilare il discorso sulle realtà geometriche al discorso sulle realtà umane. Si pensi solo al celebre caso del *Menone*, in cui la possibilità di interrogarsi intorno alla virtù, viene introdotta dal celebre esperimento maieutico relativo proprio al teorema di Pitagora. È interessante osservare, in proposito, che anche nel caso del *Menone* il problema matematico proposto da Socrate investe il rapporto paradigmatico della incommensurabilità: quello tra lato e diagonale del quadrato. Infatti, la possibilità di costruire un quadrato di area doppia a quella di un quadrato dato, risulta legata alla costruzione di un quadrato sulla diagonale del quadrato dato; mentre tutte le proposte - fatte dallo schiavo di Menone - di costruire quadrati di lato commensurabile con quello del quadrato dato, risultano inadeguate allo scopo (cfr. PLATONE, *Menone*, 82b-85b). Un altro esempio che si può portare in proposito, è quello di un curioso passo del *Politico*, dove addirittura, con un gioco di parole - per cui $\deltaύναμις$ vuol dire a un tratto *potenza matematica*, a un tratto *capacità* -, Platone collega il modo di camminare dei bipedi alla «linea diagonale che è in potenza due piedi»; e il modo di camminare dei quadrupedi alla «diagonale della diagonale». Ora, la prima è chiaramente la diagonale del quadrato unitario ($\sqrt{2}$), sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 2; la seconda è invece la diagonale (2) del quadrato di superficie 2, sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 4 (cfr. PLATONE, *Politico*, 266a-b - tr. it. di A. Zadro, sul testo greco di J. Burnet).

¹⁴ O meglio, della conoscenza interna all'Accademia.

¹⁵ È questo il caso - per stare agli esempi citati da Teeteto - di superfici di valore 3, 5, 6, 7, 17.

¹⁶ Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 148b (testo greco di A. Diès). Se valori come $\sqrt{3}$ e $\sqrt{5}$ non hanno alcuna misura comune, invece un'area di 3 mq e una di 5 mq ce l'hanno, e consiste nell'area di 1 mq. Come spiega Taylor: «questo è il motivo per cui le linee della seconda classe sono chiamate *potenze*; esse non sono misurabili l'una con l'altra, ma le loro *secondhe potenze* lo sono» (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 505). Com'è noto, la versione sistematica della teoria di Teeteto (e di Teodoro di Cirene) ci è offerta dal teorema 9 del libro X degli *Elementi* di Euclide: «Dice infatti la X,9 di Euclide che due linee sono commensurabili (in lunghezza: cioè nel senso nostro ordinario) quando, e solo quando, i quadrati (geometrici) costruiti su di esse stanno tra loro come un numero quadrato sta ad un numero quadrato. Basta considerare come seconda linea del confronto l'unità di misura delle lunghezze perché i due metodi vengano, per dir così, estremamente ravvicinati. Così per esempio, il Teeteto platonico riconoscerebbe l'irrazionalità della radice quadrata di 2 dal fatto che 2 non è un numero quadrato, mentre il Teeteto euclideo riconoscerebbe l'incommensurabilità della diagonale e del lato di ogni quadrato (ciò che è lo stesso), dal fatto che i quadrati costruiti sui due segmenti stanno tra loro come 2 a 1, e quindi non come un numero quadrato a un numero quadrato» (cfr. A. FRAJESE, *Commento alla proposizione X,9*, in EUCLIDE, *Gli elementi*, p. 615).

gonale del quadrato unitario:¹⁷ un metodo cui Platone farebbe riferimento anche in un controverso passo del libro VIII della *Repubblica* (cfr. 546b-c). In realtà, qui Platone parla di alcuni criteri per costruire valori numerici di significato cosmologico¹⁸, ma non sembra alludere con sufficiente chiarezza - come Taylor vorrebbe¹⁹ - alla sequenza convergente di *πλευρικοί καὶ διαμετρικοί ἀριθμοί*, grazie alla quale Teone di Smirne e Proclo sapevano individuare il valore della diagonale del quadrato unitario.²⁰ Tuttavia, Teone considerava esplicitamente la sequenza ora indicata, come una delle conoscenze matematiche utili per la comprensione del pensiero platonico.²¹

¹⁷ Nel citato passo del *Menone* si tratta di ottenere la lunghezza la cui quadrato dia il doppio della superficie del quadrato dato. Tale lunghezza non sarà quella doppia del lato del quadrato di partenza, ma neppure sarà quella lunga una volta e mezza la lunghezza di partenza. Osserva in proposito Taylor: «La lunghezza della linea che si cerca dev'essere maggiore di quella della linea originaria, ma minore della linea lunga una volta e mezzo quella originaria ($\sqrt{2} > 1 < 3/2$)». E aggiunge: «Per esprimerci in termini aritmetici, quel che è stato dimostrato è che la $\sqrt{2}$ sta tra 1 e 1,5. Nel famoso passo della *Repubblica*, 546b ss risulta chiaro che Socrate, in realtà, conosce assai bene come costruire l'intera serie delle frazioni che formano le successive convergenti su $\sqrt{2}$. Qui però gli basta considerare la seconda convergente $3/2$ e mostrare che è una approssimazione per eccesso» (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 216).

¹⁸ «Ora, mentre per la creatura divina esiste un periodo espresso da un numero perfetto, per quella umana ne esiste uno espresso da quel numero in cui per primo accrescimenti di radici e di potenze (*αὐξησεις δυνάμει τε καὶ δυναστεύμεναι*), comprendenti tre distanze e quattro termini di quantità assimilanti e dissimilanti, crescenti e decrescenti, fanno apparire tutte le cose tra loro commensurabili e razionali (*προσήγορα καὶ ῥητά*). La loro base epitrita unita con il numero cinque, tre volte accresciuta, dà luogo a due armonie: l'una costituita dal prodotto di numeri uguali, cento per cento; l'altra eguale in un senso, ma oblunga, costituita cioè da cento quadrati di diagonali di cinque (diminuiti ciascuno di un'unità se le diagonali sono razionali (*ῥητῶν*), di due se sono irrazionali (*ἀρρήτων*) e da cento cubi di tre».

¹⁹ Cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 216.788-789. In questo, Taylor è seguito da P. Zellini nel suo bel libro sull'infinito (cfr. P. ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Milano 1989, pp. 61-62).

²⁰ Per convincersene più criticamente, si può consultare un autorevole saggio dedicato proprio all'interpretazione del passo platonico in questione: J. DUPUIS, *Le nombre géométrique de Platon*, in THEON DE SMYRNE, *Exposition des connaissances utiles pour la lecture de Platon*, a cura di J. DUPUIS, Bruxelles 1966, pp. 365-400.

²¹ Si tratta della sequenza, di origine pitagorica, volta ad esprimere razionalmente la diagonale del quadrato. Essa è fondata su una *ragione generatrice* (*λόγος σπερματικός*) che proviamo a ricostruire come segue. Ogni valore della sequenza viene espresso come rapporto razionale tra un numeratore (detto *numero diagonale* = *d*) e un denominatore (detto *numero lato* = *l*); pertanto, posto convenzionalmente il primo valore della serie come ($d_1 = 1$) / ($l_1 = 1$), segue che un generico valore successivo sarà costruibile così: ($d_n = 2l_{n-1} + d_{n-1}$) / ($l_n = l_{n-1} + d_{n-1}$). A Teone interessa rilevare che i rispettivi numeri *lato* e *diagonale* sono tali che $d^2 = 2l^2 \pm 1$; il che significa che i valori che corrispondono a d/l - cioè le frazioni i cui numeratori e denominatori invernano l'equazione precedente - sono approssimazioni razionali, alternativamente per difetto e per eccesso, del valore $d^2 = 2l^2$ (Cfr. THEON DE SMYRNE, *Exposition*, p. XXXI). Una versione geometrica del metodo di costruzione della sequenza di *numeri lati* e *diagonal* ora ricostruita, si trova nel teorema II,9 di Euclide che dice: «Se si divide una linea retta [AB] in parti uguali [AC = CB] e disuguali [AD, DB] la somma dei quadrati delle parti disuguali [AD² + DB² = M² + m²] è il doppio della somma del quadrato della metà della retta [AC² = N²] e del quadrato della parte compresa fra i punti di divisione CD² = n²». Ora, qui si pongono in relazione tra loro quattro grandezze ($m < M$, $n < N$), in modo tale che valga: $M = AD + AC + CD = CB + CD = DB + 2CD = m + 2n$; $N = AC = CB = DB + CD = m + n$. Si ha così una piena corrispondenza con la sequenza che abbiamo ricavato da Teone, dove ogni *numero diagonale* (qui, *M*) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al doppio del precedente numero lato (qui, $m + 2n$), e ogni *numero lato* (qui, *N*) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al precedente numero lato (qui, $m + n$) (cfr. A. FRAJESE, *Commento a II,9, in EUCLIDE, Gli elementi*, pp. 181-182). La formula ricorsiva che abbiamo indagato, si trova anche in PROCLO, *In Platonis Rempublicam commentarii*, a cura di G. KROLL, Lipsia 1901, vol. II, ΚΓ. Qui, l'invenzione dei numeri *lati* e *diagonal* è fatta risalire ai Pitagorici, ma la sua conoscenza è attribuita anche a Platone.

Si tratta di una sequenza di valori, alternativamente minori e maggiori di $\sqrt{2}$, e tali che ognuno di essi differisce dal limite di convergenza - appunto $\sqrt{2}$ - di una quantità minore del precedente.²² Quanto al testo platonico, esso presenta piuttosto dei semplici accenni che sembrano rivelare, però, come l'autore abbia familiarità con tale sequenza: si pensi a quelle «quantità crescenti e decrescenti» cui si accenna in 546b, e che avrebbero il potere - stando al testo - di esprimere in termini razionali anche l'irrazionale.²³

In realtà, una autentica presa sull'irrazionale in quanto tale, e non solo su sue forme specifiche, richiede il ricorso esplicito alla figura dell'infinito, come ben si evince dal teorema 2 del libro X di Euclide²⁴ - la cui impronta accademica è difficilmente negabile. Qui, infatti, viene introdotto un criterio definitorio dell'incommensurabile - e quindi dell'irrazionale -, che è di carattere generale, e che mette capo all'infinità della «diade di grande e piccolo». Più tecnicamente, questo teorema applica la proposizione del «massimo comune divisore» (cfr. *Elementi*, VII,2) alle grandezze lineari, stabilendo che anche tra quelle è possibile trovarne che siano - *mutatis mutandis* - «prime tra loro», cioè prive di una comune unità di misura: e questo, nel caso in cui l'operazione progettata - di riportare quante volte possibile la grandezza minore sulla maggiore, il resto sulla minore, il secondo resto sul primo resto, e così via - non dovesse aver termine. L'inesauribilità della progressiva sottrazione, viene poi a significare che tra due punti di una retta è sempre possibile inserire almeno un punto intermedio: ogni segmento di retta, cioè, contiene infiniti punti; i quali, stando in numero infinito in una lunghezza finita, dovranno dunque essere privi di una lunghezza propria.²⁵

Il procedimento di sottrazione progressiva del meno dal più (*ἀνθυφαίρεσις*), può essere naturalmente applicato anche al caso specifico del lato e della diagonale del quadrato; e, anche qui, si avrà che la sottrazione non può giungere ad un termine

²² In riferimento al binomio *ἡμιόλιος* ($1 + 1/2$), la si può rappresentare, nel modo più semplice, così: $1; 1 + 1/2; 1 + 1/(2 + 1/2); 1 + 1/[2 + 1/(2 + 1/2)]$; ecc. «Continuando nel procedimento - afferma Taylor - riusciamo ad ottenere una frazione a/b tale che a^2/b^2 differisce da 2 meno di qualsiasi grandezza che le si voglia attribuire. È quello che intendiamo quando diciamo che $\sqrt{2}$ è il valore limite» verso cui converge la sequenza in questione (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 788).

²³ *πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν* (cfr. PLATONE, *Repubblica*, VIII, 546b-c). Secondo Attilio Frajese, anche l'espressione *diagonali razionali* - usata in questo brano platonico - alluderebbe ai valori (razionali) dei *numeri diagonali* che entrano nella nota sequenza che ha come limite $\sqrt{2}$ (cfr. A. FRAJESE, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Studium, Roma 1963, pp. 145-150). Su questo, cfr. anche: I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 392.

²⁴ X,2: «Se di due grandezze diseguali veniamo a sottrarre, sempre e vicendevolmente, la minore dalla maggiore, e quella restante non misura mai la grandezza ad essa precedente, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. EUCLIDE, *Gli elementi*).

²⁵ Su questo, cfr. A. FRAJESE, *Commento a X,2*, in EUCLIDE, *Gli elementi*, p. 599.

(di commensurabilità) - a meno di introdurre un minimo (puntuale) di lunghezza.²⁶ Secondo un autorevole interprete degli *Elementi*, ciò configurerebbe una *petitio principii*, in quanto la posizione del punto inesteso, che può essere intesa come una conseguenza della scoperta della incommensurabilità di lato e diagonale del quadrato, d'altra parte ne sarebbe - almeno stando alla dimostrazione ora accennata - anche un presupposto essenziale.²⁷ In realtà, si potrebbe articolare il quadro in modo più ampio, rilevando quanto segue.

1) Il valore-limite della diagonale del quadrato è già individuabile grazie al teorema di Pitagora.²⁸

2) L'irrazionalità di tale valore è questione che può essere stabilita - senza petizioni di principio - tramite la dimostrazione per assurdo (aristotelica) di cui si darà conto nel prossimo paragrafo.²⁹

3) L'inestensione del punto può dunque essere introdotta come un corollario dei due teoremi precedenti (che non ne fanno però viziosamente uso): lo vedremo meglio nel paragrafo che segue, ma già fin d'ora possiamo infatti intuire che l'eventuale estensione del punto - costituendo una sorta di mediatore universale - andrebbe a confliggere con l'incommensurabilità di lato e diagonale (e quindi con l'accertata irrazionalità di uno dei due).

3. LA QUESTIONE DI UN MEDIO

È opportuno collegare a ciò che stiamo dicendo, quanto ci testimonia Aristotele nel primo libro della *Metafisica* circa la concezione platonica del "punto" (στυγμή). «Platone contestava l'esistenza di questo genere di enti, pensando che si trattasse di una pura nozio-

²⁶ Si procederà come segue. Se ABCD è il quadrato, si riporta il lato AB sulla diagonale AC, ottenendo come resto EC (in termini algebrici: $\sqrt{2} - 1 = r$). Poi si riporta EC sul lato BC; ma, essendo $EC = EF = BF$, EC è già riportato su BC tramite BF, che genera il residuo FC (in termini algebrici: $1 - r = r'$). Si tratterà ora di riportare EC su CF, e stabilire la differenza tra i due (in termini algebrici: $r' - r = r''$). Ma, essendo CF la diagonale del quadrato EFHC di cui EC è lato, ciò equivarrà di nuovo a riportare il lato sulla diagonale di un quadrato: per questo si può dire che il procedimento riporrà all'infinito analoghi passaggi su grandezze sempre più piccole. «Ma il procedimento richiede che quei quadrati si possano andar impiccolendo sempre più, senza mai arrivare ad un ultimo quadrato: richiede cioè, che tra due punti (come B, C) di una retta si possa inserire sempre un punto intermedio (come F), cioè, in ultima analisi, richiede che la retta venga concepita come contenente infiniti punti privi di dimensioni» (cfr. A. FRAJESE, *Commento a X,2*, in EUCLIDE, *Gli elementi*, p. 599). Nel linguaggio che è proprio del libro X degli *Elementi*, si può dire che EC sia un'apotome - cioè la differenza tra due linee commensurabili solo in potenza -; e che, in generale, la sottrazione progressiva sopra prospettata, sia una sottrazione tra apotomi.

²⁷ *Petitio* che, a sua volta, spiegherebbe come mai - né negli *Elementi* né altrove - si sia pensato di fondare, appunto, l'incommensurabilità paradigmatica, sul teorema X,2 (cfr. Ivi, pp. 599-600).

²⁸ Occorre tener presente il ruolo di perno che il teorema di Pitagora svolge nella matematica degli *Elementi* - il cui scopo fondamentale era verosimilmente quello di dare ad un così autorevole teorema, la fondazione più completa (cfr. H.G. ZEUTHEN, *Théorème de Pythagore, origine de la géométrie scientifique*, Ginevra 1904).

²⁹ Cfr. nota 33.

ne geometrica» - scrive Aristotele³⁰. In altri termini, Platone associava la scienza dell'irrazionale alla esclusione del punto come minimo di estensione (o di volume) - con ciò preparando la definizione euclidea del punto ($\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$) come «ciò che non ha parti».³¹

A ben vedere, un punto inteso come un minimo di estensione, sarebbe esattamente l'ipotesi in grado di rendere reciprocamente commensurabili tutte le lunghezze, ivi comprese quella del lato e della diagonale del quadrato. Infatti, se AB è il lato del quadrato, AC la diagonale e d è la ipotetica lunghezza di un punto, allora si potrà indicare con m il numero di punti contenuto in AB (essendo $AB/d = m$). Nel qual caso, m sarebbe un numero positivo e finito, essendo valori positivi e finiti sia AB che d - non solo, ma m sarebbe anche un numero intero, perché i punti sarebbero per ipotesi componenti reali di AB , tali da occupare quest'ultimo senza residui e senza mezzi termini.³² Per analoghe ragioni, si potrà indicare con n il numero di punti di AC (essendo $AC/d = n$); dove n , per le note ragioni, sarebbe un numero positivo, finito, intero. Dunque, la misura comune tra AB e AC potrebbe essere data appunto da d , cioè dal minimo di lunghezza costituito da un solo punto esteso. In tal caso, per il teorema X,6 di Euclide («se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili») avremmo: $AB/AC = (AB/d)/(AC/d) = m/n$. In altri termini, il rapporto tra lato e diagonale del quadrato sarebbe un rapporto tra due numeri interi, cioè un rapporto razionale.

D'altra parte sappiamo - dal teorema di Pitagora - che $AB/AC = 1/\sqrt{2}$; e sappiamo - da una dimostrazione che Aristotele e Alessandro di Afrodisia hanno contribuito a formalizzare - che $\sqrt{2}$ è un valore irrazionale³³ (e dunque, complessivamente, che è irrazionale

³⁰ «Egli chiamava i punti "principio della linea", e spesso anche usava l'espressione "linee indivisibili"» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 992a 20-22 - testo greco e tr. it. di G. REALE). Quest'ultima espressione - *linea indivisibile* - va probabilmente letta nel senso che la linea non può essere divisa in elementi che non siano essi stessi linee: essa è cioè un *continuum* (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 782).

³¹ Definizione comunemente intesa proprio nel senso che il punto euclideo non avrebbe estensione alcuna (cfr. EUCLIDE, *Gli elementi*, libro I, def. 1).

³² Infatti, il punto resterebbe comunque punto - e perciò indivisibile. In caso contrario, non sarebbe più punto (sia pure esteso), bensì segmento.

³³ La storia di questa formalizzazione potrebbe essere oggetto di una trattazione a se stante. Per questo ci limitiamo a citarne i luoghi fondamentali. La sua introduzione ufficiale si ha in: ARISTOTELE, *Analitici Primi*, I, 41a 27-30 (testo greco a cura di D. ROSS). Qui, lo Stagirita offre, come esempio di dimostrazione per assurdo, «la prova che stabilisce l'incommensurabilità della diagonale (del quadrato), fondandosi sul fatto che quando viene supposta la sua commensurabilità, i numeri dispari risultano uguali ai pari». Un esplicito svolgimento della prova si trova nella *appendix ad libr. X, prop. 27*, degli *Elementi* di Euclide (cfr. ed. Heiberg-Stamatis); ma trova la sua formulazione più completa in: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Analyticorum Priorum*, 260,9-261,28 (testo greco a cura di M. WALLIES). Alessandro - che fa costante riferimento piuttosto ai libri VIII e X degli *Elementi* - svolge una dimostrazione che si può provare a sintetizzare come segue. 1. Si consideri il quadrato ABCD, e si supponga che la diagonale AC sia commensurabile rispetto al lato AB (assunzione per assurdo). 2. Allora il rapporto AC/AB sarà esprimibile da un rapporto di numeri interi primi tra loro: p e q (per definizione di rapporto razionale). 3. Ora, anche p^2 e q^2 saranno primi tra loro (per *Elementi*, VII, 27). 4. D'altra parte, il quadrato di AC è il doppio del quadrato di AB: $p^2 = 2q^2$ (per il teorema di Pitagora). 5. Dunque, p^2 è pari (il doppio di un numero intero è pari). 6.

nale il loro rapporto). Per evitare contraddizione, si giunge allora alla conclusione che il punto non ha estensione: si ottiene cioè quella definizione che - evidentemente non a caso - Euclide mette in cima agli *Elementi*. È notevole il fatto che l'argomentazione per assurdo ora accennata, e trattata nella nostra nota 33, sia presente - almeno *in nuce* - nei teoremi dal 5 all'8 del libro X degli *Elementi*³⁴: un libro i cui contenuti sono tradizionalmente attribuiti a Teeteto, e dovevano essere perciò patrimonio anche di un grande amico di Teeteto, qual era Platone.

Così - come già sappiamo -, doveva esser ben presente a Platone la solidarietà che c'è tra incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato, da una parte, e inestensione del punto, dall'altra. Una solidarietà, questa, che potrebbe venir sviluppata secondo una sequenza più articolata, tale da qualificare un certo assetto del piano geometrico: il V postulato del libro I degli *Elementi* porta ad una certa dimostrazione del teorema di Pitagora³⁵, il teorema di Pitagora porta alla incommensurabilità di lato e diagonale del quadrato, e quest'ultima rende necessaria l'introduzione del punto inesteso. In generale, doveva essere ben presente a Platone la concepibilità di situazioni geometriche che, convenzionalmente, potremmo chiamare non-euclidee: situazioni ipotetiche nelle quali almeno qualche elemento della sequenza ora indicata non sia rispettato, senza però che ciò comporti danno apprezzabile per la consistenza dell'ipotesi.

Secondo Imre Toth, una tipica situazione *non-euclidea* considerata da Platone sarebbe quella, assai rilevante, del quadrato massimale, avente ad ogni vertice un angolo piatto. L'accenno platonico - poi ampiamente raccolto da Aristotele³⁶ - sarebbe contenuto nel *Timeo*³⁷, e potrebbe venir graficamente tradotto, sia pure in modo

D'altra parte, q è pari (la metà di un numero quadrato pari, è pari). 7. Allora anche q^2 è pari (il quadrato di un numero pari, è pari). 8. Senonché, p^2 e q^2 sono primi tra loro, dunque non possono essere entrambi pari (dal passo 3 e dal fatto che due numeri pari hanno almeno come comune divisore il 2). 9. Eppure si è dimostrato che entrambi sono pari (dai passi 5 e 7). 10. Così si ha contraddizione (dal confronto dei passi 8 e 9). 11. Ergo, risulta negata la commensurabilità del rapporto, e affermata l'incommensurabilità (per i principi di non contraddizione e del terzo escluso). Una versione della prova di Aristotele-Alessandro, organizzata secondo i criteri della derivazione logico-formale contemporanea, si può trovare in: R. TRUDEAU, *The non-Euclidean Revolution*, Boston 1987, cap. 1. Non a caso Aristotele (cfr. *Analitici Primi*, II, 65b 17-21) contrapponeva, come autentica, la prova della irrazionalità della diagonale da lui proposta, ad un'altra prova - rifacentesi alle dicotomie zenoniane -, da lui considerata inautentica. In particolare, egli contestava quest'ultima prova - che potremmo far coincidere con quella da noi indicata alla nota 26 -, in quanto caso di *non propter hoc* (o di impertinenza logica). La posizione dell'incommensurabilità della diagonale, insomma, non deriverebbe dal procedere all'infinito delle misurazioni tra apotomi del quadrato - semmai ne sarebbe il presupposto logico. In tal modo, Aristotele appare consapevole della possibilità di incorrere nella *petitio principii* di cui alla nota 27, ma consapevole anche della possibilità di evitarla.

³⁴ Ecco gli enunciati di questo *quadrilatero* euclideo. X,5: «Le grandezze commensurabili hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X,6: «Se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili». X,7: «Le grandezze incommensurabili non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X,8: «Se due grandezze non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. EUCLIDE, *Gli elementi*).

³⁵ Come teorema I,47.

³⁶ Cfr., ad esempio, *Etica Eudemia*, 1222b 36.

³⁷ «La seconda specie nasce dai medesimi triangoli, quando però formano otto triangoli equilateri e questi formano un unico angolo solido composto di quattro angoli piani (*μίαν στερεάν γωνίαν ἐκ τεττάρων ἐπιπέδων*)» (cfr. PLATONE, *Timeo*, 55a).

approssimativo, con un segmento avente come estremi A e C – cioè due vertici in diagonale –, e come punto intermedio B/D, cioè un punto corrispondente agli altri due vertici in diagonale. Ora, un simile quadrato (che potremmo provare a chiamare A-B/D-C) avrebbe la diagonale commensurabile col lato³⁸, e il valore della sua diagonale risulterebbe diverso da quello previsto dal teorema di Pitagora.³⁹

Tutto questo, per dire che gli incommensurabili geometrici sono riconducibili a comune misura solo nel caso in cui venga mutato il quadro delle premesse in cui essi si collocano. Se però questo è ammissibile in un discorso geometrico di tipo esplicitamente assiomatico – e lo è già per il matematico Platone, se seguiamo i brillanti addentramenti di Toth⁴⁰ –, non lo è più se si parla dell'uomo, e se gli incommensurabili in questione sono le dimensioni razionale e passionale dell'anima. In altre parole, non avrebbe senso ipotizzare un uomo, per dir così, *non-euclideo*, nel quale le dimensioni razionale e passionale risultassero tra loro immediatamente confrontabili. Occorrerà piuttosto – nel rispetto del quadro che Platone ha rigorosamente evidenziato nel libro IV della *Repubblica* – cercare un fattore che sia in grado di comunicare in qualche modo e con l'una e con l'altra dimensione. Com'è noto, Platone lo individua nello *θυμοειδές*, l'elemento *emozionale*.⁴¹

Non è facile rendere efficacemente quel che Platone intende con quest'espressione; ma sicuramente il riferimento allo *θυμός* dice, non tanto di una funzione settoriale nell'ambito della *ψυχή*, quanto di una dimensione per cui la *ψυχή* è capace – se adeguatamente educata – di cogliere il vero emozionalmente: quasi di sentire e di vedere il vero e di aderirvi spontaneamente, reagendo invece polemicamente alla proposta del falso.⁴² In tal senso va letta l'insistenza platonica circa la, almeno potenziale, alleanza che viene a prodursi tra il razionale e l'emozionale nella lotta contro il disordine passionale.⁴³

³⁸ Infatti, nel quadrato massimale, AC sarebbe il doppio di AB. Aristotele considererà l'ipotesi di quadrati con la diagonale commensurabile al lato, in *De coelo*, 218b 5-6. È chiaro, invece, che la grandezza $\sqrt{2}$, in quanto tale, resta incommensurabile anche in situazione non-euclidea.

³⁹ Se il lato del quadrato massimale è 1, il quadrato costruito sulla diagonale sarà 4.

⁴⁰ Il riferimento è alla interpretazione che Imre Toth dà a *Cratilo*, 436a-e come problematica introduzione alla possibilità di una assiomatica formale (cfr. I. TOTH, *Aristotele*, capp. 8-9).

⁴¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 441a.

⁴² «Nell'anima questo terzo principio deve essere l'elemento emozionale, che è alleato della natura razionale, se questa non è corrotta da una cattiva educazione. Sì, è inevitabilmente il terzo - rispose. Certo - soggiunsi -, purché si riveli diverso da quello razionale come si è rivelato diverso da quello passionale. Ma constatare questo non è difficile - disse. Si può osservarlo anche nei bambini, che montano subito in collera, e a me sembra che alcuni non siano mai in possesso della ragione» (cfr. *Ivi*, 441a).

⁴³ «Il sentimento (*ὁρμή*) talvolta lotta contro le passioni (*ἐπιθυμίας*), perché l'uno è diverso dalle altre... E in molte altre circostanze, quando un uomo è sopraffatto dalle passioni nonostante la ragione, quando si adira contro ciò che gli fa violenza, il sentire (*θυμός*) di costui non si allea forse, in questa specie di duello, con la ragione?» (cfr. *Ivi*, 440a-b). E ancora: «L'elemento emozionale (*θυμοειδές*), ci appare l'opposto di ciò che ci appariva poco fa. Allora infatti pensavamo che fosse qualcosa di passionale (*ἐπιθυμητικόν*), mentre ora siamo ben lontani da una simile affermazione: anzi, al contrario, quando nell'anima c'è rivolta, l'emozionale prende le armi a sostegno del razionale» (cfr. *Ivi*, 440e).

Nel *Fedro* l'immagine della "biga alata" - pur con tutte le cautele del caso⁴⁴ - può essere intesa come un'indicazione utile ad approfondire la multidimensionalità dell'anima così com'è introdotta nella *Repubblica*. In particolare, la descrizione del «cavallo bianco» - che «ama l'onore insieme alla moderazione e al pudore, è amico della vera opinione, non ha bisogno di frusta», e per guidare il quale «basta l'incitamento verbale (κελεύσματος μόνον καὶ λόγῳ ἡμιόχεται)»⁴⁵ - sembra suggerire l'idea di una dimensione dell'anima che sia in grado di comprendere il linguaggio dell'*auriga*, cioè del giudizio dell'anima razionale, traducendolo in un'azione omogenea e moderatrice rispetto al muoversi scomposto del *cavallo nero*: un'azione, dunque, in tutto analoga a quella propria dell'elemento emozionale. Non tradendo affatto il testo platonico, si può intendere lo *θυμοειδές* come la capacità di provare emozioni sulla base di immagini, e si può vedere - greicamente - in questa capacità il medio proporzionale tra la dimensione razionale e quella passionale.⁴⁶ E la stessa insistenza platonica sulla capacità del *cavallo bianco* di provare pudore (*αἰδώς*), sembra indicare che esso è in grado di cogliere, quasi a occhio nudo, lo svelarsi, non argomentativo ma emozionale, di una verità che esige di essere custodita.

Del resto, più avanti, nel *Timeo*, Platone stesso avrebbe legato la dimensione intermedia dell'anima alla capacità immaginativa. Qui, infatti, da una parte si evidenzia la funzione mediatrice dello *θυμοειδές*, che, «udendo (*κατήκοον*) la ragione, insieme con lei può governare (*κατέχει*) la stirpe delle passioni, quando questa non vuole

⁴⁴ Non è facile dire se il mito dell'*auriga* e dei due cavalli, contenuto nel *Fedro* (cfr. in particolare 253d-254e), sia una ripresa in grande stile della tridimensionalità dell'anima così come è introdotta nel libro IV della *Repubblica*: a questa diffusa interpretazione si potrebbero avanzare delle riserve. Scrive in proposito G. Reale: «Se per quanto concerne il significato dell'*auriga* non ci sono dubbi, per quanto concerne invece il significato dei due cavalli sorgono molti dubbi. Infatti nel *Timeo* Platone ci dice con chiarezza che anima concupiscibile e anima irascibile sono mortali, mentre i due cavalli del mito del *Fedro* rappresentano proprio la struttura della stessa anima immortale... Probabilmente, con la metafora della biga alata Platone alludeva al paradigma stesso dell'anima, ossia alla sua struttura ideale, di cui le stesse anime mortali, concupiscibile e irascibile, sono esplicazioni nella dimensione del corporeo. A nostro avviso, in ogni caso, per comprendere la struttura del modello dell'anima rappresentato dalla biga alata non si può se non far riferimento alle dottrine non scritte. I due cavalli richiamano la struttura diadica, e la funzione dell'*auriga* richiama l'armonizzare gli opposti e il far ordine nel disordine» (cfr. G. REALE, *Introduzione*, in PLATONE, *Fedro*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993, p. 25). Potremmo aggiungere che, già nel libro X della *Repubblica* (cfr. 611b-c), Platone mette in dubbio che la articolazione dell'anima umana nelle tre dimensioni - razionale, emozionale, passionale - sia qualcosa di originario e di destinale: e questa sua perplessità gli viene - come sappiamo - dalla convinzione che l'uomo vero coincida con la noeticità allo stato puro. La validità del discorso che stiamo conducendo, resta comunque indipendente dalla convinzione platonica secondo cui l'articolarsi dell'anima sarebbe legato esclusivamente alla sua condizione terrena. Secondo Taylor, Platone ritiene che «nell'uomo che raggiunge la sua salvezza eterna, gli elementi dell'anima *irascibile* e di quella *concupiscibile* sono, per così dire, transustanzianti, sublimati nell'intelletto. (Naturalmente questo intelletto non è una *fredda e neutra* comprensione della verità, ma è acceso dal fuoco della *passione intellettuale*, è una intelligenza piena di ardore)» (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 438-439).

⁴⁵ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 253d (tr. it. di M. TONDELLI, su testo greco a cura di C. MORESCHINI, Mondadori, Milano 1998).

⁴⁶ «La teoria dei medi proporzionali (*τῶν μεσοτίτων*) è necessaria per comprendere gli scritti di Platone» (cfr. THEON DE SMYRNE, *Exposition*, LIV, 15ss).

affatto spontaneamente lasciarsi persuadere dall'ordine e dalla parola che vengono dall'acropoli» dell'anima⁴⁷; dall'altra, però, si precisa che la dimensione passionale dell'anima⁴⁸ è particolarmente sensibile ad «immagini e visioni» (εἰδωλα καὶ φαντάσματα), e per governarla occorre appunto *spaventarla* oppure *rasserenarla* attraverso quelle.⁴⁹

In generale, la dimensione intermedia dell'anima - che pure ha un suo particolare modo di accedere alla verità - deve anche saper ascoltare ciò che la ragione le suggerisce, per tradurlo poi in un linguaggio che sia persuasivo per la dimensione passionale. Si tratta anche qui, come nel rapporto tra incommensurabili matematici, di mettere in comunicazione ciò che originariamente è incomunicante.

Non si dimentichi al riguardo che, nel linguaggio matematico di Platone, *razionale* e *irrazionale* sono, rispettivamente, ῥητόν e ἄρρητον⁵⁰, dove il primo è ciò che è interno alla dimensione comunicativa, e il secondo è ciò che non lo è. A questa connotazione non è dunque difficile accostare quella dell'ἐπιθυμητικόν come un che di estraneo al λογιστικόν, non solo nel senso che non ne parla la lingua, ma nel senso che nemmeno è in grado di ascoltarla: si pensi qui al *cavallo nero* del *Fedro*, che è appunto *sordo* (κωφός) - tanto che obbedisce di suo solo a frusta e pungoli.⁵¹ E qui il nostro parallelo giunge a compimento, se si considera che gli irrazionali matematici sono normalmente qualificati come *numeri sordi* o *sordomuti* in buona parte della letteratura medievale e moderna - musulmana, ebraica o cristiana -, sviluppatisi sull'argomento.⁵²

Così, grazie alla mediazione dello θυμοειδές, il rapporto tra le dimensioni platoniche dell'anima può presentarsi come qualcosa di simile ad una proporzione continua.⁵³ Una proporzione, però, che non è garantita una volta per tutte, ma che va piut-

⁴⁷ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 70a.

⁴⁸ Che, nel *Timeo*, è presentata in primo luogo come la zona inferiore dello stesso θυμοειδές (cfr. *Ivi*, 70d-72e).

⁴⁹ Il creatore dell'anima passionale, «formò il fegato e lo pose nella sede di quella..., affinché in esso la potenza dei pensieri provenienti dalla mente, come in uno specchio che accoglie le impronte e fa vedere le immagini, la spaventasse... Quando invece un soffio di mitezza proveniente dal pensiero disegnasse apparizioni di tipo opposto (τάναντία φαντάσματα αποζωγραφοῦ), tale potenza avrebbe dovuto procurare pace all'amarezza e... rasserenare e tranquillizzare la parte dell'anima che ha sede nel fegato» (cfr. *Ivi*, 71a-d).

⁵⁰ In Platone non manca neppure la voce ἄλογον - tradotta da Cassiodoro con *inrationalis* (cfr. *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, IV) -, voce che è invece tecnica in Euclide.

⁵¹ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 253e.

⁵² «Nelle traduzioni arabe del Medioevo, al posto dell'espressione greca, si usa la parola *asamm* nel senso di sordo e muto. Nelle traduzioni ebraiche del Medioevo, figura invece l'espressione veterotestamentaria *illem*, nel chiaro senso di muto... Al Biruni, nel suo *Al Tashfin*, caratterizzava i numeri irrazionali... come sordomuti... In Gerardo da Cremona ricorre spesso il vocabolo *surdum*, e dalla letteratura specialistica inglese è stato usato per lunghi secoli come *terminus technicus* per indicare il numero irrazionale *surd*' (cfr. I. TOTH, *Aristotele*, p. 391). Ma l'uso di *sordo* per irrazionale, è anche di altri matematici successivi, tra cui: Fibonacci, Stifel, Leibniz e Newton.

⁵³ Una proporzione nella quale $A/B = B/C$. Di queste proporzioni si occupano le definizioni 8 e 9 del libro V degli *Elementi* di Euclide: libro i cui contenuti sono comunemente attribuiti ad Eudosso, celebre collaboratore di Platone nell'Accademia.

tosto ricercata incessantemente, secondo l'indicazione che ci viene dallo stesso Platone: «occorre fare attenzione che i movimenti delle parti dell'anima siano tra loro proporzionati (*πρὸς ἄλληλα συμμετρῶν*)». ⁵⁴

Non è forse inutile, in proposito, ricordare che nel libro X degli *Elementi* euclidei - tradizionalmente ricondotto a matematici ben noti a Platone, come Teodoro e Teeteto - troviamo un raffinato argomentare intorno alle varie tipologie di lunghezze irrazionali (*mediale*, *binomiale*, *apotome*), che è in realtà una circuizione del rapporto tra lato e diagonale del quadrato ⁵⁵. In particolare, la *mediale* è proprio la media proporzionale tra due lunghezze commensurabili solo in potenza, quali sono lato e diagonale del quadrato. ⁵⁶ Essa, dunque, potrebbe rappresentare il corrispettivo matematico della dimensione emozionale dell'anima; tanto più che si tratta di una linea essa stessa *irrazionale*, tale però da consentire il rapportarsi di quelli che rappresentano il razionale e l'irrazionale per antonomasia.

4. OLTRE L'INCOMMENSURABILE

A questo punto, è ben più di una curiosità rilevare che la definizione di proporzione offerta dal libro V di Euclide (cfr. def. 5) - definizione notoriamente eudossiana, e quindi *accademica* -, nasce probabilmente dallo sforzo di abbracciare in sé sia il caso del rapporto tra grandezze commensurabili sia il caso del rapporto tra incommensurabili.

Questa, almeno, è l'interpretazione che ne dà autorevolmente Attilio Frajese: «essa infatti stabilisce che due grandezze, A, B sono nello stesso rapporto di altre due C, D quando, presi in qualunque modo i numeri interi *m*, *n*, e considerati gli equimultipli *mA*, *mC*, della prima e della terza grandezza e gli equimultipli *nB*, *nD* della seconda e della quarta, a seconda che si abbia *mA* maggiore/uguale/minore di *nB* si abbia corrispondentemente *mC* maggiore/uguale/minore di *nD*, corrispondendo il segno *maggiore* al *maggiore*, l'*uguale* all'*uguale*, il *minore* al *minore*: cioè quando tutti i valori approssimati per difetto del rapporto tra le prime due grandezze siano valori approssimati pure per difetto anche del rapporto tra le altre due grandezze, e similmente per i valori approssimati per eccesso. Ciò equivale appunto a dire che due numeri reali sono uguali se determinano la stessa sezione nell'insieme dei numeri razionali». ⁵⁷ Ora, l'osservazione di Frajese è rilevante proprio perché implica che, dal

⁵⁴ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 90a.

⁵⁵ Infatti, *l* e *d* sono due lunghezze commensurabili solo in potenza - come sappiamo -, e l'*apotome* è appunto la linea-differenza tra due lunghezze di questo tipo; e così la *binomiale* è la loro somma (cfr. EUCLIDE, *Gli elementi*, X, 21; 36).

⁵⁶ Nel caso canonico, ponendo la mediale come *x*, avremo: $\sqrt{2} : x = x : 1$; da cui: $x = \sqrt{2}/x$; quindi, $x^2 = \sqrt{2}$; e, infine, $x = \sqrt[4]{2}$.

⁵⁷ Cfr. A. FRAJESE, *Introduzione al libro V*, in EUCLIDE, *Gli elementi*, p. 293. Quella che così Frajese ci offre è una parafrasi della celebre definizione 5 del libro V, sulla quale egli stesso osserva: «si tratta di uguaglianza o di disuguaglianza di rapporti che si riferiscono tanto al caso delle grandezze commensurabili quanto a quello delle grandezze incommensurabili. Anzi, come il lettore potrà vedere..., si coglie quasi una sensazione di sforzo in questo forzato abbinamento dei due casi» (cfr. Ivi, p. 294).

punto di vista dei matematici dell'Accademia, si possa proporre una proporzione anche tra valori incommensurabili. In tal senso, venendo al caso dell'anima, la prospettiva di mediazione sopra indicata non risulta, in quanto tale, falsificare il dato di partenza - che sembrava appunto essere quello dell'incommensurabilità tra razionale e passionale.

In fondo, l'orizzonte in cui si colloca una concezione così aperta della proporzione, è quello secondo cui anche i valori irrazionali sono a ben vedere dei numeri. Si tratta, qui, di una concezione di numero che è più ampia di quella pitagorica, e che, meglio che da altri, è stata messa in rilievo da Imre Toth, attraverso uno studio finissimo di quei passi platonici che ne indicano per accenno le coordinate teoriche.

Il riferimento è in particolare a quei passi dei dialoghi del Platone più maturo, nei quali - con chiara allusione alle *dottrine non scritte* - si prospetta la riconduzione dell'*illimito* al *limite*, mediante una *giusta misura*. Si pensi, in primo luogo, al *Politico*, dove lo Straniero di Elea ipotizza che si debba costringere «il più e il meno a divenire commensurabili non solo l'un all'altro, ma anche in relazione alla produzione della giusta misura (*μέτρον*)». ⁵⁸ Una giusta misura che sembra essere il limite dell'illimitato, cioè il valore - simbolicamente espresso - che costituisce il *limite* (anche nel senso moderno dell'espressione) di quel processo di indefinita approssimazione per eccesso e per difetto in cui si traduce la determinazione pitagorica della misura di una grandezza irrazionale. ⁵⁹ Ma, già nel *Sofista*, lo Straniero parlava - nei termini tecnici dell'Accademia - di «ciò che non è» come di una «unità», sia pur «inesprimibile a parole» (*ἄλογον*), «indicibile» (*ἄρρητον*) e «impronunciabile» (*ἄφθεγκτον*) ⁶⁰; probabilmente alludendo, con questo, proprio al numero irrazionale come limite di convergenza di un processo diadico. Nel *Filebo*, è invece Socrate a parlare di un processo che «fa cessare la reciproca discordanza degli opposti e li rende commensurabili e li armonizza ponendo fra di loro il numero (*ἀριθμόν*)». ⁶¹

Del resto, già Taylor sosteneva che, sia pure in un passo «incerto e probabilmente corrotto» ⁶² - *Epinomide*, 990c-991b -, Platone presenta forse in assoluto per la prima volta i valori irrazionali come autentici numeri o numeri in sè (*ἀριθμοὶ αὐτοὶ*) ⁶³, quando invece la tendenza prevalente nella cultura matematica greca era quella di considerare tutt'al più

⁵⁸ Cfr. PLATONE, *Politico*, 284b-c. Più in generale, cfr. Ivi, 283c-284d.

⁵⁹ «In questo caso, [2*, 1] rappresenta la giusta misura, τὸ μέτρον, della diagonale. È la misura assoluta della diagonale: né maggiore, né minore..., anzi l'esatto in sè, che sta fra i due estremi dell'eccesso e del difetto. E questa misura è risultato di una generazione: una generazione all'essere ... del limite dell'illimitato» (cfr. I. TOTH, *Aristotele*, p. 236).

⁶⁰ Cfr. PLATONE, *Sofista*, 239a (testo greco a cura di J. BURNET).

⁶¹ Cfr. ID., *Filebo*, 25d-e (tr. it. di A. ZADRO, su testo greco a cura di J. BURNET). Più in generale, cfr. Ivi, 23c-26d.

⁶² Cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 774.

⁶³ Il passo-chiave del brano indicato da Taylor mi pare il seguente: «Appresa la scienza dei numeri in sè, dopo questa se ne deve studiare un'altra, che... viene detta geometria; per natura, infatti, non tutti i numeri sono commensurabili tra loro (τῶν οὐκ ὄντων δὲ ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν); possono, invece, divenire chiaramente commensurabili quando vengano tradotti in superfici... Alla geometria segue la scienza dei numeri elevati alla terza potenza e resi omogenei alla natura del solido; o meglio la scienza dei numeri non commensurabili fra loro, ma tra i quali si pongono dei rapporti mediante una nuova arte, simile alla precedente: coloro che l'hanno scoperta le hanno dato il nome di stereometria» (cfr. PLATONE, *Epinomide*, 990d-e; tr. it. di F. ADORNO su testo greco a cura di J. BURNET).

l'esistenza degli irrazionali come di grandezze geometriche (ad esempio, segmenti).⁶⁴ Addirittura, Taylor vede in Platone qualcosa della teoria dedekindiana del numero reale come *sezione* (*Schnitt*) di un *continuum*: in tal senso, il valore della diagonale del quadrato unitario sarebbe il prototipo di un $\alpha(A_1, A_2)$, in cui né il campo A_1 - quello delle frazioni razionali i cui quadrati sono minori di 2 - possiede un massimo, né il campo di A_2 - quello delle frazioni razionali i cui quadrati non sono minori di 2 - possiede un minimo.⁶⁵

Probabilmente la realtà è più articolata. Un primo passo importante è stato quello di Eudosso, il maggior matematico professionista dell'Accademia platonica, il quale ha operato un chiaro superamento della matematica pitagorica, riconoscendo che, ad esempio, la diagonale del quadrato ha, non solo una grandezza, ma anche una sua misura. Infatti, «avere una grandezza significa poter soddisfare le relazioni di *uguale*, *maggiore*, *minore*, in riferimento ad un'altra grandezza pre-esistente; e la diagonale è *maggiore* del lato e *minore* del doppio del lato». ⁶⁶ Lo sforzo accademico è proprio quello di introdurre una considerazione della misura che sia sufficientemente ampia da accogliere in sé anche il caso degli irrazionali, e lo si nota dalla definizione 3 - eudossiana - del libro V di Euclide, secondo la quale il *λόγος* tra due grandezze (omogenee) è «un certo modo di comportarsi (*ποιῶν σχέσις*) rispetto alla quantità». Definizione, questa, di cui la successiva (def. 4) è uno sviluppo: «Si dice che hanno fra loro rapporto (*λόγος*) le grandezze le quali possono, se moltiplicate, superarsi reciprocamente».

Ora, l'importanza di simili truismi sta proprio nel fatto che essi consentono di considerare omogeneamente grandezze commensurabili e incommensurabili. Ma forse le premesse date da Platone alla matematica accademica contenevano *in nuce* sviluppi anche più rivoluzionari di quelli eudossiani. Se, infatti, nella concezione di Eudosso ogni rapporto tra grandezze geometriche corrisponde ad un *logos* matematico, ma non viceversa, la teoria platonica del limite (*πέρας*) di convergenza della diade illimitata apriva di fatto la prospettiva della esistenza di numeri reali, capaci di individuare comunque una sezione nell'ideale *continuum* geometrico dei numeri.⁶⁷

⁶⁴ Quest'ultima, del resto, è l'impostazione che ritroviamo nei canonici *Elementi* di Euclide, dove l'irrazionale è linea o superficie.

⁶⁵ «Possiamo dunque definire la *radice quadrata* di 2 o come questa *sezione* stessa, o, se preferiamo, come il gruppo di *frazioni i cui quadrati sono minori* (o, se vogliamo, *maggiore*) di 2. Anche in questo caso il concetto di *sezione* di frazioni razionali presenta i caratteri descritti da Platone. Implica una *dualità*, o *grande-e-piccolo*, rappresentata dai due gruppi, dei quali l'uno ha tutti i suoi termini minori, l'altro tutti i suoi termini maggiori di un determinato valore; tale *dualità* è inoltre *indefinita* perché uno dei gruppi manca del termine più alto, l'altro di quello più basso» (cfr. A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 789). Più precisamente, «le frazioni razionali non sono un *continuum*, ma soddisfano all'unica condizione perché si abbia un *continuum* che fosse nota al tempo di Platone, quella cioè che fra due membri si possa sempre inserire un terzo membro» (cfr. *Ivi*, p. 790). Sulla attribuzione tayloriana a Platone di una embrionale teoria dei numeri reali, cfr. anche *Ivi*, pp. 792-793.

⁶⁶ Cfr. I. TOTH, *Aristotele*, p. 235.

⁶⁷ «Tutto quello che sappiamo sulla concezione di Platone della diade infinita, dal *Filebo*, dal *Parmenide*, dal *Sofista*, e soprattutto dalle testimonianze di Aristotele sulle sue dottrine non scritte, comunica un'impressione: nelle sue speculazioni, specie con il suo concetto di *misura*, un concetto già molto vicino a quello dei numeri reali, Platone deve aver superato di molto i confini metafisici della geometria del suo tempo, forse avvicinandosi più a Dedekind, che a Eudosso» (cfr. I. TOTH, *Aristotele*, p. 371).

In sintesi, gli sviluppi espliciti di Eudosso-Euclide, combinati con quelli impliciti dello stesso Platone, consentono di dire, anzitutto, che la diagonale del quadrato unitario è minore di 2 e maggiore di 1: dunque, è omogenea ai $\lambda\acute{o}\gamma o i$, cioè è essa stessa un $\lambda\acute{o}\gamma o s$.⁶⁸ Inoltre, riprendendo la duplice sequenza convergente cui già sopra più volte si è fatto riferimento, e considerando i valori 1/1; 7/5; 41/29;... (razionali e tutti minori di $\sqrt{2}$), e i valori... 99/70; 17/12; 3/2 (razionali e tutti maggiori di $\sqrt{2}$)⁶⁹, si può anche dire che «sussiste fra tutti questi commensurabili da una parte, e il segmento non commensurabile 2* dall'altra, un $\lambda\acute{o}\gamma o s$ eudossiano»; nel senso che «il segno reale del punto 2* ricolmo di essere indica nell'insieme dei segmenti pitagorici commensurabili, e quindi razionali, una sezione-Dedekind».⁷⁰

Nei dialoghi del Platone più maturo si insiste sul fatto che il limite e l'illimitato possono essere relazionati tra loro, solo se entrambi vengono relazionati anche alla produzione di una giusta misura.⁷¹ Ora, se questa giusta misura – nella metafora matematica – è la proiezione del valore irrazionale della diagonale su quella retta sul cui segmento unitario è costruito il quadrato della diagonale stessa, se dunque tale misura è metaforicamente l'individuazione sulla retta della lunghezza corrispondente alla radice di 2, si può dire anzitutto che in Platone è effettivamente presente l'intuizione della convertibilità reciproca di $\lambda\acute{o}\gamma o i$ e punti del continuo rettilineo, e che in quest'ultimo possono – per dir così – confrontarsi, pur conservando la propria rispettiva specificità, sia il razionale⁷² sia l'irrazionale.⁷³ Ma soprattutto si può dire che il punto che fa da corrispettivo rettilineo del $\lambda\acute{o}\gamma o s$ irrazionale risulta come l'immagine di quello; l'immagine di un limite: inadeguata, ma non impropria. E, più in generale, è possibile dire che è nell'immaginario del *continuum* rettilineo che risultano confrontabili gli incommensurabili.

Così, fuor di metafora, se la vita buona è quella in cui la passione viene governata in senso *monarchico* (cioè, autorevole e persuasivo) dalla ragione; per quanto una simile vita sia il *limite*, per dir così, di continui processi educativi, essa sarà pure – approssimativamente ma propriamente – resa visibile, amabile e incontrabile dalla presenza stessa dell'uomo *monarchico*, che concretamente la realizza.⁷⁴

5. UNO SCORCIO PROSPETTICO

Abbiamo visto in queste pagine come in Platone sia ben presente - sia pure nel modo a-sistematico che caratterizza i suoi scritti - una dottrina dell'irrazionale; e come egli, insieme ai suoi collaboratori dell'Accademia, sia consapevole della gran-

⁶⁸ Nel senso che tutti i *logoi* sono relazioni binarie, ma non necessariamente di due numeri pitagorici.

⁶⁹ Si tratta di un modo diverso di presentare la stessa sequenza da noi indicata alla nota 22.

⁷⁰ Cfr. I. TOTH, *Aristotele*, pp. 357-358.

⁷¹ Cfr. PLATONE, *Politico*, 284b-c.

⁷² «Numero rispetto al numero» - nel linguaggio del *Filebo* (cfr. 25a).

⁷³ «Ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti» e cui pure va attribuito, «per quanto è possibile, il segno caratteristico di una sola natura» (cfr. *Ivi*).

⁷⁴ L'immagine di un governo, non dispotico, bensì monarchico del mondo passionale - ripresa poi da Aristotele - è indicata già chiaramente da Platone: «L'uomo migliore e più giusto e più felice è quello sommamente regale (*βασιλικώτατον*), perché regna su se stesso» (cfr. PLATONE, *Repubblica*, IX, 580b-c).

de sfida che è per il pensiero il compito di confrontare in qualche modo l'irrazionale col razionale. Categorie, queste, che l'indole particolare del pensiero platonico e accademico sottrae - come si è visto - ad una rigida rubricazione matematica.

È facile verificare, infatti, come le indicazioni matematiche che Platone ci offre intorno a questi problemi, appartengano a contesti in cui, in linea principale, è in questione l'autenticità della vita dell'uomo: basti pensare al *Filebo* (dove è in discussione una valutazione dei differenti βίαι) e al *Politico* (dove è in questione l'arte di ordinare la convivenza umana).⁷⁵ E non è inverosimile ipotizzare - come abbiamo fatto fin qui - che la possibilità di mediare, nell'anima, tra l'indicazione razionale del limite (ovvero del fine) e il movimento passionale diadico (che, di suo, non conosce fine alcuno), resti affidata alla dimensione θυμοειδής, che è capace di avvertire la verità del giudizio tradotta in immagine, e risulta perciò condizione di possibilità di un autentico μεταξύ tra razionale e passionale.

L'esigenza di una simile mediazione, del resto, non è qualcosa di peregrino, ma costituisce piuttosto un elemento costante della riflessione platonica. Essa sembra essere vivamente avvertita già in quei dialoghi nei quali Platone ancora non ha introdotto la articolazione dell'anima che troviamo nella *Repubblica*, e sulla quale ci siamo concentrati in precedenza. Si pensi, al riguardo, al *Fedone*, dove Socrate riconosce che il giudizio appropriato sul destino dell'anima non fornisce ancora sufficiente scorta all'uomo che sa di dover morire, a meno che un «incantesimo quotidiano» non venga operato sul «fanciullino» che è in lui.⁷⁶ Ed è chiaro, qui, che la possibilità dell'«incantesimo» in questione non è affidata semplicemente al giudizio che consegue ad una argomentazione, ma piuttosto al giudizio incarnato in qualche figura esemplare e persuasiva.

Lo stesso problema del *Fedone* è presente nel *Protagora*, là dove Socrate parla di una *forza delle apparenze* (τοῦ φαινομένου δύναμις), cui la μετρητική dovrebbe togliere autorità in materia di giudizio.⁷⁷ Ora, è chiaro che questa particolare τέχνη non potrà semplicemente consistere nella individuazione del limite cui gli eccessi e i difetti passionali sono comunque orientati come a loro *telos*, ma dovrà anche consistere nella capacità di persuadere il mondo passionale a lasciarsi condurre verso questo *telos*, che andrà inevitabilmente tradotto in una concreta immagine di vita. In una attività mediatrice, legata al potere dell'immaginario, sembra del resto concretarsi la possibilità stessa di un lavoro educativo, condotto su se stessi e sugli altri.

⁷⁵ Ma pensiamo anche al *Protagora*, dove - non va dimenticato - la possibilità di una vita veramente umana viene affidata proprio ad una μετρητική, la cui autentica connotazione viene però rinviata ad altra sede: come a dire che essa non va confusa con un banale calcolo dei piaceri quale quello che, nel dialogo con Protagora, Socrate ha ironicamente prospettato (cfr. PLATONE, *Protagora*, 356d-357d - testo greco a cura di J. BURNET).

⁷⁶ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 77d-78b; testo greco a cura di G. REALE (da J. BURNET e L. ROBIN).

⁷⁷ Cfr. ID., *Protagora*, 356d.

E proprio nel testo delle *Leggi*, dal quale avevamo preso le mosse, Platone fa appunto consistere la *παιδεία* in una formazione dei sentimenti, che deve precedere lo stesso sviluppo dispiegato dell'attività razionale, e che deve essere condotta in modo da risultare concorde col giudizio della ragione (*συμφωνεῖν τῷ λόγῳ*).

Ecco, per concludere, le parole stesse dell'Ospite Ateniese: «Il piacere e l'amore e il dolore e l'avversione quando ineriscono rettamente all'anima di chi non sa coglierli col discorso, così che armonizzeranno poi al discorso (*λόγος*) di chi a ragionare avrà imparato, in relazione all'essere stati correttamente assuefatti, derivanti dai convenienti costumi, e tutta insieme questa piena armonia, è virtù. Ora, qualora tu distingua... quello che è il primo giusto orientamento del piacere e del dolore, tale che si abbia avversione per ciò che bisogna odiare, subito dal primo all'ultimo giorno di vita, ed amore per ciò che bisogna amare e chiamando ciò *educazione*, tu diresti bene». ⁷⁸

Riassunto

Lo studio del rapporto tra grandezze incommensurabili rappresenta per Platone un modo privilegiato per comprendere il rapporto tra la dimensione "razionale" (*τὸ λογιστικόν*) e quella "passionale" (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) dell'anima. In particolare, Platone è alla ricerca di un fattore aritmetico o geometrico di commensurabilità tra lato e diagonale del quadrato. In realtà per rendere commensurabili il lato e la diagonale occorrerebbe mutare i presupposti geometrici, ipotizzando, ad esempio, un quadrato "non euclideo". Ma quello che è possibile per la realtà geometrica, non lo è per la realtà umana.

Del resto, nell'anima umana un fattore di commensurabilità tra il razionale e il passionale è originariamente operante. Platone lo chiama lo *θυμοειδές* l'elemento "emozionale". Esso può essere mediatore tra il razionale e il passionale, come la linea "mediale" può fare da medio proporzionale tra le lunghezze incommensurabili. Ma il progetto di Platone è anche più ambizioso: egli vuole rendere omogenei i valori irrazionali ai razionali, trattando i primi come casi-limite di numero, ovvero come numeri che sono immagine di un limite di approssimazione. Questo è metafora del lavoro educativo. Infatti, la vita buona - in cui il passionale è ordinato dal razionale - deve essere proposta allo *θυμοειδές* attraverso un esempio, cioè un'immagine concreta da seguire.

⁷⁸ Cfr. PLATONE, *Leggi*, II, 653b-c.

Summary

The study of the ratio between two incommensurable quantities means to Plato a privileged way to understand what kind of relation there is between the rational dimension (τὸ λογιστικόν) and the passionate one (τὸ ἐπιθυμητικόν) in the human soul. In particular, Plato's in search of an arithmetical or geometrical factor which makes mutually commensurable the side and the diagonal of the square. Really, to make mutually commensurable the side and the diagonal it's necessary to change geometrical axioms and assume, for instance, a "non-euclidean" square. But what's possible for geometry, it isn't possible for the human reality. However, a commensurability factor is originally operating between the rational element and the passionate one in the human soul. Plato calls it τὸ θυμοειδές: the emotional element. It can be a mediator between the rational element and the passionate one, as the "medial" line can act as a proportional mean between two incommensurable lengths. But Plato's plan is still more ambitious: he intends to homogenize the irrational values to the rational ones, and treats those as extreme cases of number, or as numbers which are image of an approximation limit. This is a metaphor of educational work. In fact, the good life - in which the passionate element is directed by the rational one - has to be proposed to the emotional element by means of an example, that is an actual image to follow.

“Bonum humanæ animæ est secundum rationem esse”¹

Leo Elders

Istituto di Filosofia “Rolduc” di Kerkrade (Olanda)

One of the major questions in contemporary ethics concerns the criterion of the morality of our actions. As is well known several answers have been proposed as to what makes our human acts good or bad. For some pleasure, convenience or usefulness are decisive for their goodness, others consider duty, conformity with moral law or the well-being of the greatest number of people the true measure of right conduct. Others again prefer to resort to an evaluation of the effects of our actions. In his *Nicomachean Ethics* (= *E.N.*) Aristotle mentions the mean between excess and deficiency as a criterion of whether actions are good or bad, but he also insists on our actions having to be conform to reason and nature. According to Aristotle right reason depends on experience.² It is anything but a subjective factor, for it implies knowledge of objective data; it has authority and it commands³. Reason looks at an aim which is the norm⁴. Aristotle stresses the importance of the virtues for reason in order to carry out its task correctly. Just and prudent actions are those of a virtuous person.⁵

¹ *S.Th.* II-II 47,6. Cfr. *De veritate* q.13, a.1: «Bonum hominis est secundum rationem vivere».

² *E.N.* 1106^b36ss.

³ *E.N.* 1114^b29; 1125^b34.

⁴ *E.N.* 1138^b25.

⁵ *E.N.* 1105^b5. See our *The Criteria of the Moral Act according to Aristotle and their Criticism by St. Thomas Aquinas*, in *Autour de Saint Thomas. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, II, Paris/Bruges 1987, pp. 47-60.

1. THE ROLE OF THE FIRST PRINCIPLES

St. Thomas Aquinas is in full agreement with Aristotle inasmuch as he also stresses the role of reason in establishing the norms of conduct. However, he notices a problem here. Reason does not become right reason just by itself. Related to this question is that of how a virtuous person becomes virtuous given that nothing can reduce itself from potency to act. The solution Thomas gives of this dilemma allows him at the same time to indicate the ultimate basis for all moral judgments. His answer is as follows: moral virtue reaches its perfection when the appetite is governed according to reason. Reason judges with the help of a set of first principles of the moral order, which nature places in us, as it also give us the first principles of the speculative order. A person makes himself virtuous by acting in conformity with these principles.⁶

Throughout his *Commentary on the Nicomachean Ethics* as well as in the *Summa theologiae* Aquinas confirms the existence and the necessity of such a set of first principles of the practical intellect.⁷ These principles have a role similar to that of the axioms in geometry, which are not elaborated by reason but are accepted immediately by the intellect on inspection of certain representations of the imagination. Likewise, the principles in the field of action, which are the goals of virtuous acts, do not result from a process of reasoning but are consecutive on the basic experience of oneself and of the persons or the world one is in contact with. Acting in conformity to these principles, - such as «one must look after one's own health», «one must respect other people's property» - , yields the habit of the virtues, of which the germs are present in us by nature.⁸ When we live according to the virtues we are able to judge correctly about the means which will allow us to reach the end of each virtue. Elsewhere Thomas speaks of «the primary right or just» (*primum iustum*), sc. what is naturally known as right and cannot be ignored because it is naturally impressed on the mind.⁹ This *iustum naturale* are the ends toward which nature moves man. Aquinas speaks of a *natural inclination* to the end which is connatural to us.

As nothing is firmly established in speculative reason except by reduction to the first indemonstrable principles, nothing is firmly established by practical reason except by its ordination to the last end which is the common good.¹⁰ Thus there

⁶ *In II Ethic.*, lesson 4, p. 88 (Leonine edition), p. 97ff.

⁷ Cfr. *In II Ethic.* 4, 88 (Leonine), 101; *In V Ethic.* 12, 304, 31; 15, 319, 77: «Primum iustum, scilicet naturale, quod non potest ignorari quia naturaliter est menti humanæ impressum» (*S.Th.* I-II 94).

⁸ *In VII Ethic.*, lesson 8, p.415, 123 ff.: «Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sic neque in operabilibus finis docetur per rationem. Sed homo per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitæ, consequitur rectam æstimationem circa principium agibilium, quod est finis». Cfr. *Q.d. de virtutibus*, 1, 8 ad 10: «Homines nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem et ideo oportet quod habeant inclinationes ad omnes actus virtutum; quod cum non possit esse secundum naturam, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum».

⁹ *In V Ethic.*, lesson 15, p. 319, 69 ff.: «Primum iustum, scilicet naturale, quod non potest ignorari quia naturaliter est menti humanæ impressum».

¹⁰ *S.Th.* I-II 90, 2 ad 3.

are the first principles of the moral order in our intellect and, in the second place, there is also in our will a natural tendency toward the good of reason.¹¹ Since the rational soul is the substantial form proper to man, there is in each human individual a natural inclination to act according to reason, sc. to act according to virtue.¹² Time and again Aquinas stresses that man's basic natural inclination is to act in conformity with right reason. Since reason must direct man's life, the natural inclinations of man's other faculties must be regulated by reason.¹³ St. Thomas sets his doctrine of our duty to live in accordance with right reason in the broader context of the order established by God: «Since what is according to nature has been given this order by God's wisdom which man's reason must imitate, whatever is done by human reason against the common order found in natural things, is a deviation and is sinful».¹⁴

2. REASON AND NATURE

However, as Aquinas explains, man's nature shows a certain duality. Man has animal nature in common with the other animals. But he also possesses reason which enables him to discern what is right (*honestum*) and what is bad (*turpe*).¹⁵ When a young person grows up, he must learn to disentangle himself from a variety of emotions and strivings and to regulate them by reason. In a virtuous person intellectual and sensitive nature are welded into a unity: the sensitive part is entirely subject to his reason. The opposite may also happen. Reason can be totally overwhelmed by passion, although there usually is some leeway left for the exercise of free decision.¹⁶ Instead of directing his feelings according to reason, man sometimes uses his reason to live according to his inordinate feelings.¹⁷ If human nature in us would still be in the state of integrity, the rule of reason would dominate, but in fallen nature the inclinations proceeding from concupiscence prevail.¹⁸ In fact in his original condition man followed reason, but after he sinned he very easily deflects from it.¹⁹ When this inclination to seek the gratification of our sensitive nature runs out of the control by reason, it must no longer be considered

¹¹ *S.Th.* I-II 62, 3: «Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis».

¹² I-II 94, 3: «Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem».

¹³ I-II 94, 4 ad 3.

¹⁴ II-II 30, 1: «Cum ea quæ sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina quam humana ratio debet imitari, quicquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in rebus naturalibus inventum, est vitiosum et peccatum».

¹⁵ *In V Ethic.*, lesson 12, p. 337, 116.

¹⁶ *S.Th.* I-II 10, 3.

¹⁷ *S.Th.* I, 35, 1 ad 2.

¹⁸ *S.Th.* II-II 163, 3 ad 1: «In natura humana si esset integra prævaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ quæ in homine dominatur...».

¹⁹ I-II 91, 6.

a natural inclination, for man's natural inclinations never move him to evil²⁰ and they make themselves felt without forcing his reason.²¹

In addition to distinguishing man's rational nature from his animal nature, Aquinas introduces also the distinction between "universal nature" and "particular nature", meaning the exigencies consecutive on the human body in its entirety or the whole of society, and what is required by part of the body or by man as an individual member of society.²² An act against the good of man's particular nature may sometimes be conducive to the good of universal nature in us. A surgeon will remove a sick tissue or organ to protect the entire body and criminals are deprived of their freedom in order to uphold order and law. Aquinas mentions another subordination proper to human nature: exterior goods are ordered to the good of the body, those of the body to the good of the soul and the goods proper to active life are subordinated to contemplation.²³

The various *habitus* are distinguished not only according to their objects but also according to whether they are in agreement or in disagreement with our nature. A good *habitus* disposes us to act in conformity with our nature, whereas vices are a disposition to act against the requirements of our nature. Aquinas adds the observation that some *habitus* dispose to acts agreeing with our lower nature, while other *habitus* do so with regard to acts which are conform to what is higher by nature. He refers to the supernatural order and to heroic virtue which disposes us to patterns of behaviour conform to what is above us.²⁴

In this connection St. Thomas explains in what sense vices are against human nature, sc. they are against reason («cum sint contra rationem»). On the other hand, virtuous acts agree with human nature because they are in accordance with reason. Therefore, Thomas states succinctly: «Moral virtue is defined by its being conform to right reason». ²⁵ Furthermore, it is the task of the virtues to bring about that man himself and what he does are in accordance with reason.²⁶ Since the acts of vices are against reason, they are in disagreement with human nature.²⁷ We also find the following statement in which the order is different: «Concupiscence which transcends the limits of reason is against human nature». ²⁸ In fact Aquinas seldom uses *according to nature* or *against nature* to qualify morally good or bad actions and, as we shall see, prefers the expression *secundum rationem* and *præter rationem*.²⁹ Human reason, indeed, knows the good of man and formulates what is conform to it or in disagreement with it.³⁰ Aquinas adds the following

²⁰ *In VII Ethic.*, lesson 13, p. 432, 133.

²¹ *In X Ethic.*, lesson 8, p. 577, 11.

²² *S.Th.* II-II 65, 1.

²³ *S.Th.* II-II 152, 2.

²⁴ II-II 154, 3.

²⁵ II-II 23, 3: «Virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam».

²⁶ II-II 123, 1: «Ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse».

²⁷ I-II 54, 3.

²⁸ I-II 82, 3 ad 1: «Concupiscentia quæ transcendit limites rationis, est homini contra naturam».

²⁹ I-II 18, 5 ad 1.

³⁰ I-II 19, 3.

consideration: the rational soul is man's substantial form, so that man has a natural inclination to act according to reason.³¹ In acting in this way man is in agreement with his specific nature. Therefore, what is in accordance with reason, is in accordance with human nature, in so far as it is rational and proper to man.³² What is contrary to reason is against his nature.³³ In his commentary on the *Nicomachean Ethics* St. Thomas expresses himself as follows: The good of any being whatever consists in its operations being in agreement with its form. Man's proper form is that by which he is a rational animal. Therefore, man's operations will be good if in agreement with right reason. Deviating from reason conflicts with the nature of reason.³⁴ St. Thomas uses the expression *against nature* above all to qualify certain acts, such as sodomy, which are against man's animal nature.³⁵

As we have seen human nature becomes the source of the morality of our acts by the basic natural inclinations. Man perceives as good all those things and actions to which he has a natural inclination.³⁶ These inclinations, which all men have in common, concern our basic needs. On the other hand, for those activities which go beyond these immediate needs reason must establish what agrees with nature and what does not. Since human nature is created by God Aquinas can say that whatever falls under the order of reason, falls under the order of God himself.³⁷

3. THE ROLE OF REASON

In view of this predominant place assigned to reason it is worthwhile to examine in detail the more important texts in which Thomas states and explains the role of reason. On several occasions he places his doctrine under the authority of a saying of Dionysius: «The good of man is to live and act in conformity to reason».³⁸ We shall first consider a number of statements in the *Commentary on the Ethics*, to turn next to the *Summa theologiae* and some other works, taking in stride some repetitions which will have the advantage of bringing out better the enormous importance of the theme. Dealing first with the *Commentary on the Nicomachean Ethics* allows us to see the Aristotelian roots of this doctrine.

The morally good (*honestum*) is what is good according to reason, whereas the pleasant is pleasant according to the senses.³⁹ A life according to reason is proper to

³¹ I-II 94, 3.

³² I-II 71, 2: «Quod est secundum rationem est secundum naturam hominis in quantum est homo».

³³ *Ibidem*, ad 2.

³⁴ *In II Ethic.*, lesson 2, p.80, 44: «... perversitas enim rationis repugnat naturæ rationis».

³⁵ II-II 154, 9.

³⁶ I-II 94, 2: «Omnia illa ad quæ homo habet naturaliter inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona».

³⁷ I-II 72, 4: «Quæcumque continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei».

³⁸ *De divinis nominibus*, c. 4: «Bonum autem hominis est secundum rationem esse». The wording of the original text is negative: (PG 3, 733).

³⁹ *In I Ethic.*, lesson 5.

man, because man's specific nature is to be rational. Now *rational* is twofold, sc. in one sense by participation insofar as one lets oneself be persuaded and ruled by reason, in a second sense as signifying the rational mind which thinks and reasons by itself.⁴⁰ Man's task consists in acting according to reason. Therefore, the good man will act well according to reason, and the best man does so in the best possible manner.⁴¹ Virtues are in agreement with our nature. So they are in unison with reason and provide pleasure.⁴² Thomas even writes that the good and bad for man depends on their relationship with reason («...attenditur secundum rationem»)⁴³ The virtues enable him to carry out his tasks in conformity with reason.⁴⁴ To put it very concisely, moral virtues operate according to right reason.⁴⁵ Precisely because man has reason, he has a natural inclination to virtue, because virtue makes him act in accordance with reason.⁴⁶

In the Second Book of his *Nicomachean Ethics* Aristotle examines the role of the virtues. When one acts repeatedly according to reason, the "form of reason" is impressed in the appetite, in other words, the moral virtues come about.⁴⁷ Indeed, acting in conformity with right reason leads to the birth of the virtues. This is because the goodness of a thing consists in its operation fitting in with its form. The form proper to man is that which makes him a rational animal. Therefore, when his acts are conform to right reason they cannot but be good⁴⁸ and so they create a habitus in the appetite through which one acts with ease and pleasure in view of the right end. In this connection Aristotle introduces the criterion of the mean: virtues make us seek in our actions the mean between excess and deficiency.

Aquinas points out that the mean is not determined by quantitative considerations but according to right reason.⁴⁹ One is not praised or blamed because one is afraid or angry, but because of being so in conformity with reason or in opposition to it.⁵⁰ Thus reason must determine what is right and confirm the soul in dispositions conform to reason: when reason itself is correct the virtue of prudence results. When one practises equity in one's dealings, the virtue of justice takes shape. Fortitude comes about when

⁴⁰ Lesson 10.

⁴¹ Lesson 11.

⁴² Lesson 13.

⁴³ Lesson 16.

⁴⁴ Lesson 20.

⁴⁵ *S.Th.* I-II 56, 2.

⁴⁶ I-II 85, 2 : «Naturalis inclinatio ad virtutem, quæ convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur».

⁴⁷ *In II Ethic.*, lesson 1: «Eo quod multoties agimus secundum rationem imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quæ quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis».

⁴⁸ Lesson 2: «Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturæ rationis».

⁴⁹ Cfr. also *In VI Ethic.*, lesson 1. However, the mean as determined by reason has a certain latitude and extends beyond too narrowly defined limits (*Q.d. de virtutibus*, 1, 13 ad 18: «Medium virtutis secundum rationem aliquam latitudinem habet»).

⁵⁰ *In II Ethic.*, lesson 5. Cfr. *S.Th.* I-II 24, 1 ad 3 : «Vituperatur aut laudatur qui timet aut irascitur secundum rationem vel præter rationem».

reason strengthens the mind and one behaves in dangerous situations as is befitting to reason and avoids dangers which reason tells us to avoid.⁵¹ Temperance takes hold of those who refrain or repress their passions according to right reason.⁵² The liberal man uses his money according to what reason tells him to do.⁵³ In conclusion we may say that the habitus of a moral virtue is defined by the fact of its being in accordance with reason.⁵⁴ A moral virtue is a habitus accompanied by right reason.

The entire treatise of the moral virtues in the *Secunda Secundæ* is dominated by the idea that we must determine what, in the different fields of human activity, is according to right reason. However, the presence of correct thinking as the basis of a virtue is not enough; acting according to a virtue must also be accompanied by reason: «Virtutes sunt secundum rationem et cum ratione».⁵⁵ Man's real good is what is becoming to him according to reason.⁵⁶ This implies, as we shall see, a careful consideration of the circumstances under which a virtue is to operate. In short, virtuous actions must always be accompanied by prudence.

Thus far we have discussed some texts on the relationship between virtue and reason in the *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Right reason appeared to have a dominant role. The same doctrine is stressed also throughout the *Summa theologiae*. As we have seen, according to Aquinas man has, in a certain sense, a dual nature: his sensitive nature must become totally subject to reason and he should avoid by all means that his reason becomes overwhelmed by the passions, which distort his judgment.⁵⁷ In the operations of reason one may distinguish between *higher reason* (*ratio superior*) and *lower reason* (*ratio inferior*). The former evaluates actions and situations in the light of God's plan and law. Somewhat similar is the distinction between universal and particular reason. A course of action or an event may be considered from different points of view: the wife of a condemned murderer on death row and the judge may make a different appraisal of what the punishment should be. However, reason is not right when it considers only a particular aspect of a situation without taking into account the common good. Aquinas corroborates his argument by pointing to what happens in nature where the natural inclination of any part whatever of a whole is ordained to the common good of the whole.⁵⁸

⁵¹ *In III Ethic.*, lesson 15; *S.Th.* II-II 125, 1 («... fugere mala quæ sunt secundum rationem fugienda»). However, when one affronts the greatest dangers according to the judgement of reason, he does not act against virtue (*ibid.*, 123, 4 ad 3).

⁵² Lesson 8.

⁵³ *In IV Ethic.*, lesson 3.

⁵⁴ *In III Ethic.*, lesson 10 («habitus virtutis moalis definitur ex hoc quod est secundum rationem»); IV 8 («virtus operatur secundum rectam rationem») et passim.

⁵⁵ *In VI Ethic.*, lesson 11. Cfr. *S.Th.* I-II 58, 4 ad 3: «Virtus non solum est secundum rectam rationem in quantum inclinat ad id quod est secundum rectam rationem, ut platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in *VI Ethicorum*».

⁵⁶ *In VIII Ethic.*, lesson 2.

⁵⁷ I-II, 10, 3.

⁵⁸ I-II 19, 10: «... Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur».

Explaining why reason is the basic criterion of morality St. Thomas recalls that it is proper to reason to bring about order. It is natural for man to live and to act in accordance with reason, since reason is man's nature.⁵⁹ Therefore, when an act proceeding from deliberate reason is not directed to the proper end (*debitum finem*), it will be opposed to reason and by this very fact become bad.⁶⁰ The *finis debitus* is the order of nature as it expresses itself in man's basic inclinations. It is what promotes the real good of man. In general we are inclined to what is good: natural pleasures are those which agree with us according to reason.⁶¹ However, the appetite may sometimes tend toward what is not convenient to reason. This being so not everything pleasurable is morally good.⁶² It may happen, though, that the use of reason is impeded: apart from the effect of a perverse choice of the will there is also the influence of the sensitive part of our being. This occurs because reason, in order to function, needs the assistance of some of the sense faculties. Now, when the body is in a disorderly state, the senses also are, and so, if this is the case, reason will be hampered in its judgments.⁶³

The same doctrine is proposed in the *Secunda Secundæ*. We shall come back later to the role of the virtue of prudence, which is dealt with in Question 47, but we must first mention some important texts about reason (*ratio*) in the remainder of the *Second Part*. As Aquinas argued in the *Prima Secundæ*, reason must determine the mean of the virtues. For instance, in the field of justice reason considers what is due and equitable and which are the circumstances.⁶⁴ The virtue of justice helps us to reach the right appraisal on how to develop our interpersonal relations. Self-control sees to it that not even by the prospect of very great pleasures one deviates from right reason but that one regulates the desire of pleasure according to reason⁶⁵, even if, as St. Thomas writes, of all passions pleasure is most difficult to control by reason.⁶⁶ The role of the virtues is to bring about that man himself and his actions are conform to reason.⁶⁷ Indeed, the good of the moral virtues consists primarily in the order of reason. The order of reason, however, is that things are directed to the end of man.⁶⁸ The good of reason consists above all in this order.⁶⁹ All natural inclinations must be regu-

⁵⁹ I-II 63, 1. It follows that the virtues exist in us in an inchoative way («per quamdam inchoationem»), as seeds which must further develop. However, not all human beings are equally well disposed (I-II 66, 1).

⁶⁰ I-II 18, 9: «Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni».

⁶¹ I-II 31, 7.

⁶² I-II 34, 2 ad 1.

⁶³ I-II 48, 3; 34, 1 ad 3.

⁶⁴ II-II 61, 2.

⁶⁵ *Q.d. de virtutibus*, 5, 4.

⁶⁶ *Q.d. de malo*, 14, 1.

⁶⁷ II-II 123, 1: «Ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse».

⁶⁸ II-II 161, 5: «Bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis».

⁶⁹ II-II 141, 6.

lated by reason which has the highest commanding position in human nature.⁷⁰ In its task reason presupposes the principles which are given by nature and it disposes the other things as is convenient in view of this end. It is worse to act against these fundamental principles than to act against the means leading to the end.⁷¹ Certain inclinations are basically good, such as seeking to be honoured, working for material prosperity, but even with regard to these inclinations reason must prescribe the correct manner (*modus rationis*).⁷² This applies even more to such passions as anger and fear. Indeed, the sensitive appetite must be subject to reason and subdued or, as Aquinas writes, domesticated by it.⁷³

In the *Quæstio disputata de virtutibus* Thomas proposes the same doctrine adding some important observations: the good of the passions consists in their being in conformity with reason. By its very nature the will tends to what is good according to reason, in a way analogous to the concupiscible appetite which tends to what is agreeable to the senses.⁷⁴ The mean in the field of moral virtues is determined according to right reason. Because of this determination the various habitus of the appetitive faculties obtain the character of virtues. In this way prudence which helps us to determine the correct mean, is the cause of all these virtues.⁷⁵ By the institution of nature the irascible and concupiscible faculties are intended to follow reason. This implies that by their very nature they can receive the virtues and be determined by them. They reach their accomplishment in so far as they are now in a disposition to pursue the good of reason.⁷⁶

As the good of man consists in a life according to right reason, moral evil is a deviation from reason.⁷⁷ Whatever is against reason, is against man's nature.⁷⁸ Reason is the measure of the morality of our actions.⁷⁹

As we have seen above, we must act in accordance with right reason but our actions must also be accompanied throughout by reason. This means that when we are going to act according to an inclination to a good end, say, to be generous, - a course of conduct which is made easy because of the presence of the virtue of generosity -, we must nevertheless be cautious and ponder the circumstances. We do so with the

⁷⁰ II-II 118, 1 ad 3.

⁷¹ II-II 154, 12.

⁷² II-II 156, 2. The *Q.d. de virtutibus*, q.1, a.13, calls this *modus rationis* the measure and rule of all passions and human actions. Because man is man by having reason, man's good must consist in that he acts according to reason.

⁷³ II-II 155, 4: «Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus».

⁷⁴ *De virtutibus* 1, 5.

⁷⁵ *Ibidem*, 1, 6.

⁷⁶ 1, 8: «Irascibilis et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi. Unde naturaliter sunt susceptivæ virtutis, quæ in eis perficitur secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum».

⁷⁷ *Q.d. de malo*, q. 14, a.1: «Malum animæ est præter rationem esse».

⁷⁸ *Ibid.* 14, 2 ad 8: «Ratio hominis est natura. Unde quicquid est contra rationem, est contra hominis naturam».

⁷⁹ *Summa contra gentiles* III, 3: «Moralium autem mensura est ratio».

help of the virtue of prudence. Because of the enormous variety of situations with which we have to cope, careful deliberation is called for before we act. Thus the axiom that man must live according to reason, implies that he acts prudently.

4. THE VERTUE OF PRUDENCE AS REASON IN ACTION

At the beginning of his treatise on prudence in the *Summa theologiae* II-II, question 47, St. Thomas first deals with the question whether prudence has its seat in the intellect or in the will. First he gives a general description of prudence: by prudence we mean a frame of mind which, on the basis of what is now, makes us foresee what may happen in the future. This involves a certain comparison between what is now and what will be later. But comparing is the work of reason. If this is correct, prudence makes us deliberate about the end we pursue in a particular action, and also about what will take us to the end and it implies showing us how to apply ourselves to this action.

This consideration leads Aquinas to define prudence as the *recta ratio agibilium*, that is the correct way of deliberating about what must be done to reach the end. Deliberating in view of the end is precisely the task of practical reason. Since there is a highest end for man, to which his other goals are subordinated and subservient, prudence is concerned with considering the common end of the entire human life. A person who deliberates correctly with regard to the whole of the good life (*vivere bene*) is called *prudent*. Thus prudence makes us reason correctly (with *ratio recta*) concerning the things we deliberate about.⁸⁰

Our actions take place at the level of the individual and the concrete. It is the task of prudence to apply general principles to individual acts. To give an example, a principle says that we should return what belongs to the owner, but a prudent deliberation may show that it is advisable not to do so for the time being in this particular case. Although we can never know and foresee all possible aspects, circumstances and consequences of a decision, we can nevertheless succeed in knowing what happens generally in similar cases.⁸¹

When discussing the role of prudence we must first ascertain whether we have to do with a form of knowledge or with a moral virtue. A virtue renders the person good who possesses it and makes that what he does is good. Prudence not only concerns reason so that it deliberates correctly, but also our basic strivings and, finally, it invites us to act. Therefore it is a moral virtue.⁸² It has an object which is proper to it, sc. man's actions and undertakings (the *agibilia*), in so far as they are both the object of reason and of the appetite. Prudence is distinguished from the other moral virtues

⁸⁰ II-II 47, 2.

⁸¹ II-II 47, 3.

⁸² II-II 47, 4.

in that its object belongs to the intellect; it is associated with them in so far as its object concerns the appetite and it seeks to bring about the good.⁸³ In the following article St. Thomas describes the way in which prudence directs the other virtues. One might suppose that it assigns the end to each of them, for it directs them. However, Aquinas goes beyond this answer and delves deeper into the structure of moral acts. His argument runs as follows: the end of the moral virtues is the human good. Now the human good is to be in agreement with reason (*«bonum autem humanum est secundum rationem esse»*). Therefore, the ends or what each moral virtue is aiming at must already pre-exist in man's reason. These ends preexist as the first principles of the moral order.

Aquinas's argument rests on the analogy with the speculative order, in which all arguments are based on first principles of speculative intellect. In the case of the virtues these principles are those of the practical intellect, that is the intellect in so far as, together with the will, it directs our actions. These principles are naturally known and are the starting points of practical syllogisms leading to a decision to act. The virtue of prudence makes us apply these principles to particular situations and so allows us to reach a conclusion about what should be done. Prudence does not propose the end itself but orders actions concerning the things which are conducive to the end. Therefore, these first principles of the practical intellect (called *synderesis*) direct prudence, which in its turn moves the moral virtues assisting them to reach their end. It prepares the way (*parat viam*) by determining what conduces to the end (*«ea quæ sunt ad finem»*).⁸⁴ An example will illustrate how prudence functions. The virtue of piety makes us want to assist our aging parents. Prudence helps us to find the best way to do so by considering the situation of our parents and the resources at our disposal.

According to Aristotle's wellknown doctrine virtues tend to establish the mean between excess and deficiency in our actions. In this connection one wonders whether prudence determines in each case what is the mean or whether virtues are by themselves directed to it. Aquinas argues that the proper end of each virtue is to conform itself to right reason. To give an example, courage and temperance make that one does not abandon or suppress the correct judgment of reason (*iudicium rectum*) because of emotions or passions. As Aquinas writes, natural reason dictates to everyone of us to follow reason in our actions.⁸⁵ However, it is the task of prudence to determine how and by which means we can reach the mean of reason. The natural inclination of the moral virtues to the mean in our actions is not sufficient, because it always moves in the same way, whereas the mean is not the same in every case.

The acts proper to prudence are deliberation, evaluation and the application of the faculties to action. Moving to act is nearest to the proper end of the virtue of prudence and, for this reason, it is its most proper act.⁸⁶

⁸³ II-II 47, 5.

⁸⁴ II-II 47, 6.

⁸⁵ I I-II 47, 7: «Naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur».

⁸⁶ II-II 47, 8.

Solicitude belongs also to what is implied by prudence in so far as a prudent person is eager to do what must be done and careful in his actions. We should be slow in our deliberations but fast in executing what we have concluded that must be done. When necessary, deliberations may be protracted and decisions postponed, but they must always be conducted carefully. We must, however, realize that the level at which prudence operates does not allow to reach total certitude, for it concerns particular cases and contingent circumstances.⁸⁷

5. THE SPECIES OF PRUDENCE

When we speak of prudence we usually think of prudent personal behaviour, that is of deliberating about what is best for us to do under the varying circumstances of our life. However, we are not just human individuals, but we also live in a family and are members of a political society. The common good of society is of greater value than the good of the individual person. Prudence is the virtue which counsels us on how to reach our good. Since our personal well-being depends on the common good of society, as the good condition of a part depends on its relation to the whole. Hence it is also the task of prudence to deliberate on the means to promote the good of the community.⁸⁸ Since the common good differs from the good of the family as well as from the well-being of the individual person, the virtue of prudence is specifically different according to the good it seeks to attain.⁸⁹ It is tempting to think that prudence in the political field is reserved to those who govern, for it would seem that as subject to political authority the individual person has no need to direct others. Nevertheless St. Thomas stresses our individual responsibility for the exercise of reason even in the field of public life. Every human person must deliberate about his actions in so far as he is a reasonable being. Now he participates to a certain extent in the direction of the community or in the execution of common enterprises and must use his judgment. St. Thomas gives the example of construction workers who, while executing the plans of the architect, must nevertheless use their judgment in applying them.⁹⁰

A most interesting development is found in question 54, article 4 of the *Secunda Secundae*. Thomas argues that there is a special branch of prudence in the field of military matters. He explains his view as follows: What we do by art and by reason must be conform to what we find in nature since nature has been established by divine reason. Nature aims at two ends: in the first place, at directing each thing in itself; in the second place, at opposing outside agents which attack and corrode beings. For this reason nature has endowed animals not only with an appetite by which they are

⁸⁷ II-II 47, 9.

⁸⁸ II-II 47, 10.

⁸⁹ II-II 47, 11.

⁹⁰ II-II 47, 12.

moved to those things which are adapted or good to their health, but also with the irascible appetite by which they resist aggressive agents. Therefore, in the field of reason there must be not only political prudence, which orders whatever actions concern the common good, but also military prudence which indicates how to repel the attacks of enemies.⁹¹

6. SOME QUESTIONS ABOUT PRUDENCE

Virtues are mutually connected and move us to act in view of our good. So the question arises whether a sinful person who pursues a goal which deviates from his real end can nevertheless have the virtue of prudence. The answer is that there is a spurious prudence of which the acts outwardly look somewhat similar to real prudence, but which in reality deliberates about the means needed to attain a wrong end. The authentic virtue of prudence, on the other hand, discovers the course of actions which lead to man's true end. Prudence attains its perfect state when it tells us how to reach the true end of our entire life.⁹²

One must distinguish between the acquired virtue of prudence and infused prudence which is given with sanctifying grace. Grace confers charity. Since the virtues are mutually connected supernatural prudence is consecutive on charity. On the other hand, acquired prudence necessitates experience and careful deliberation, which are ordinarily not found in the young. One can develop them through practice.⁹³ This seems to suggest that one needs time and experience to become prudent (*«experimento eget et tempore»*).

In his answer Aquinas distinguishes between the first principles of moral life and later principles or rules of conduct. The former are known naturally, the latter are acquired later through experience or through instruction. With regard to the knowledge of the individual things one has to deal with, a distinction must be made. While certain acts concern the end, others deal with the means leading to the end. The ends of the different virtues are determined by nature and so one can speak of a natural inclination toward the end. The means, on the other hand, are not determined beforehand but must be sought and evaluated. Their knowledge does not come naturally to man, who consequently is not naturally equipped with prudence, even if one person may be better disposed by nature to acquire it than another.⁹⁴ The exercise of prudence is not so much endangered or hampered by forgetfulness as by the disturbances the passions bring about. Experience shows how easily our judgment is warped by desire, fear, jealousy and hatred.

⁹¹ II-II 54, 4.

⁹² II-II 47, 13.

⁹³ II-II 47, 14.

⁹⁴ II-II 47, 15.

7. THE STAGES IN REACHING A PRUDENT DECISION AND THE ASSISTING VIRTUES

Question 47 gives the basic indications about how the virtue of prudence helps us to live according to reason. Its interventions always aim at enabling us to choose the most reasonable course of action under the circumstances and make us select the best means to reach the end. This process of deliberation and decision making is more complex than one would suspect at a first sight. In the work of prudence Aquinas distinguishes between several stages or assisting qualifications which may be involved. They are seven in number.

In the first place, we **remember** past actions and events from which we derive a certain experience. So we come to know what happens usually in similar cases and resort to this knowledge when we deliberate about a course of action (*memoria*).⁹⁵ In the second place, we must start our deliberation from a correct **appraisal of a principle** which is known by itself as right (*intelligentia*). All our reasoning about a course of action should start from such a general principle and a particular proposition. By this remark Aquinas stresses once more the importance of the first principles of the practical intellect. He holds that in ethics we proceed *more composito* (as we do in all productive arts) by applying general principles to particular and concrete cases, using a syllogism.⁹⁶ This particular proposition is a judgment about some particular end. An example of such a syllogism is the following: as a child I must respect and help my parents when they are in need. At this moment they are in a difficult situation. So it is a moral good for me to help them.⁹⁷

Our personal experience alone is not enough to help us reach the right decision. Concrete circumstances present an almost endless variety of possibilities, and therefore we must be **intent on learning from others** (*docilitas*). Our frame of mind must be willingness to learn.⁹⁸ In addition one must also be intent on learning by one's own experience, an attitude called **keenness** (*solertia*).⁹⁹ Given these prerequisites **reason must be ready to carry out its task** (*ratio*) and consider the options and the available means.¹⁰⁰ Reason must in particular be able to determine how to direct one's actions to the end of human life, a task which Aquinas calls **exercising foresight** (*providentia*).¹⁰¹ It happens that an action considered by itself is good and conform to the end but becomes bad because of concomitating factors. For this reason **caution** (*cautio*) is required. Because of the variety of concrete actions in which the good is often infected by what is bad and what is bad presents itself with the appearance of what is good¹⁰² one needs **circumspection** (*circumspectio*).

⁹⁵ II-II 49, 1: «quid autem in pluribus est verum oportet per experimentum considerare».

⁹⁶ In *I Ethic.*, lesson 3. Cfr. W.A. Wallace, *The Role of Demonstration in Moral Theology*, The Thomist Press, Washington D.C. 1962.

⁹⁷ II-II 49, 2: «Conclusio singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Primum singulare est aliquis singularis finis».

⁹⁸ II-II 49, 3: «In particularibus sunt quasi infinitae varietates... Indiget homo ab aliis erudiri».

⁹⁹ II-II 49, 4.

¹⁰⁰ II-II 49, 5.

¹⁰¹ II-II 49, 6.

¹⁰² II-II 49, 7. St. Thomas speaks of *circumspectio* and *cautio*.

The dispositions we have just enumerated are parts of prudence and stages in the way it should function. They also are conditions the mind must satisfy so that it can exercise prudence. If, on the other hand, one considers the different fields in which prudence is active the following branches of prudence must be distinguished according to the special type of virtue called for: (a) the prudence of those who govern; (b) the prudence of those who are subject to authority, a form of prudence which disposes to conduct oneself in the proper way with regard to those in authority; (c) another form of prudence enables to conduct the affairs of one's family and comprises the prudence needed to create a viable way of married and family life; (d) finally, as we have seen, there is a branch of prudence concerning military matters. In St. Thomas's mind these four forms or *subjective* parts of prudence are based on natural structures, sc. the natural communities and the fact that we live in a world where there are forces at work which threaten our life, as is the case in the physical world where the animal organism is exposed to disintegrating influences from the environment.

For this reason it would seem that for other types of behaviour, such as the prudence required to conduct a scientific career or to invest one's money in stocks, there appears not to be a sufficient basis to speak of special forms of prudence.¹⁰³ Aquinas says so when explaining how to establish the correct mean in consuming food. Here the rule depends on the constitution of the body, and so it can be determined better by the art of medicine than by prudence. However, it is up to prudence to judge whether the desire for food is reasonable or immoderate.¹⁰⁴

Finally, Aquinas mentions three auxiliary virtues, sc. *eubulia*, which as he explains is a virtue which makes us carry out a careful investigation. Question 49 considered the dispositions practical reason must be equipped with so that it can proceed with the exercise of prudence. We are now dealing with the actual work of prudence. A first stage is called *eubulia* which is the careful consideration of whatever is involved in our actions. The second stage is called *synesis*, that is the correct judgment about what things are¹⁰⁵. Finally, the virtue called *gnome* allows us to consider actions in the light of reason or of higher principles. It happens that something seems to be all right according to ordinary principles, but is not when considered in the light of higher principles. An example is perhaps that of a defensive war which, while justifiable as such, may not be morally acceptable in view of the consequences.

St. Thomas's doctrine of right reason as the criterion of the morality of our actions is the centre of his ethics. Even if Aristotle and, to a certain extent, Plato prepared this theory, Thomas elaborated it in a unique way. Human reason becomes the determinating factor of the morality of our actions. However, it is not self-sufficient or arrogant reason, for it depends on the order of nature: on the basis of man's basic

¹⁰³ II-II 50, 1. 2. 3. 4.

¹⁰⁴ *Q.d. de malo*, 14, 1 ad 1.

¹⁰⁵ II-II 51, 2: «Iudicium rectum secundum communes regulas... Apprehendere aliquam rem secundum quod in se est».

inclinations reason establishes the first principles which are the commandments of natural law.

It must determine also the means which allow us to reach the ends of the different sectors of activity. When we act in view of these ends and in keeping with the first principles, the virtues are generated. It is our task to place any course of action in the light of these ends, to evaluate it accordingly and to consider how to best reach the end. In doing so and in determining the means to be used reason relies on prudence. Prudence in its turn uses the other virtues, acquired by personal efforts and education, and it avails of one's own and other people's experiences. Therefore, right reason as the criterion of the morality of our actions is not cold, objective reason, dissecting actions with a surgeon's scalpel. It is the practical intellect, collaborating with the will and the virtues, using one's own previous experience and listening to the advice of others. It is an expression of the human person in his rational nature.

Summary

St. Thomas Aquinas' doctrine of right reason as the basis and norm of the morality of our actions is at the center of his ethics. This paper attempts to show the implications of the principle *Bonum hominis est secundum rationem vivere*. St. Thomas means that the source of correct behavior are the first principles of the practical intellect, which the mind grasps on the basis of our fundamental inclinations to the human good at the various levels of our being. In the second place, the principle indicates that our reason must determine which acts are in conformity with our nature and what is contrary to it. Moreover, reason must establish the mean of the virtues which make our acts conform to reason. Finally, through prudence, reason shows which are the proper means to reach our goals.

Riassunto

La dottrina tomista della retta ragione come base e norma della moralità delle nostre azioni è il cuore della sua etica. Questo articolo punta a mostrare le implicazioni del principio *bene dell'essere umano è vivere secondo ragione*. San Tommaso indica che fonte di una retta condotta di vita sono i principi primi dell'intelletto pratico, che la mente coglie sulla base delle nostre inclinazioni fondamentali al bene umano secondo i differenti livelli del nostro essere. In secondo luogo, il principio indica che la nostra ragione deve stabilire quali atti siano conformi alla nostra natura e quali contrari ad essa. Inoltre, la ragione deve fissare il significato delle virtù che rendono i nostri atti conformi alla ragione. Infine, la ragione, tramite la prudenza, mostra quali siano i mezzi adatti a perseguire i nostri obiettivi.

Dalla meraviglia alla fede. Appunti di riflessione spirituale

Sonia Ernani

Università degli Studi di Verona (Italia)

1. LA MERAVIGLIA ALL'ORIGINE DELLA FILOSOFIA E DELLA METAFISICA

Dallo stupore e dalla meraviglia di fronte alla totalità del reale vista come *physis* (natura) e come cosmo, è nata la filosofia. Già Platone nel *Teeteto*¹ scriveva: «È proprio del filosofo questo... di essere pieno di *meraviglia*; né altro cominciamento ha il filosofare che questo... ossia, appunto, la *meraviglia*».

Il medesimo concetto è sviluppato anche da Aristotele: «Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della *meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle realtà più semplici, in seguito procedendo a poco, a poco, giunsero a porre problemi sempre maggiori, come i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri e i problemi riguardanti l'origine dell'intero universo».²

¹ PLATONE, *Teeteto*, 155 d.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2:982 b.

Questo stupore dell'uomo di fronte all'essere è il punto di partenza della ricerca filosofica e metafisica. Anche la parola *adorare*, che indica il venerare una divinità con atti di culto³, manifesta nella sua etimologia l'atto dell'uomo che, preso da meraviglia porta la mano alla bocca (*ad os*). Sia nel caso della meraviglia per il cosmo, sia per quanto concerne quella dell'uomo religioso, vi è un comune atteggiamento di fondo: si tratta di un prendere atto di una realtà misteriosa ed affascinante che pre-scinde e precede l'opera umana.

L'atteggiamento filosofico che portò i primi pensatori greci alla ricerca dell'*archè*, ossia del *principio*, è espressione dell'intrinseco bisogno dell'uomo di dare una risposta agli interrogativi circa la condizione umana e la vita. Dalla apertura al tutto sorge l'esigenza di cercare il Principio unificatore di tale insieme. Il Concilio Vaticano II, nel documento *Nostra Aetate*, sottolinea che l'umanità, ieri come oggi cerca la risposta ai reconditi enigmi quali: «la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte».⁴

2. FILOSOFIA E RELIGIONE

Filosofia e religione paiono pertanto incontrarsi al punto di partenza della ricerca attuata dal pensiero inquieto e stupito.

Oggi ci troviamo dinanzi ad una filosofia che per lo più «si è adagiata nell'ateismo per articolare l'essere nella finitezza»⁵. Eppure contemporaneamente riemergono forti le istanze della religione. Il problema religioso è di grande attualità.⁶ Una limitata e limitante osservazione della vita dello spirito può far ritenere filosofia e religione come momenti contrastanti ed escludentisi: da un lato la filosofia mostra l'ergersi dell'uomo sul cosmo per definire e determinare il proprio essere; dall'altro la religione indica la soggezione, la sottomissione dell'uomo a Dio.

Ma una attenta «riflessione sul fondamento - ch'è l'atto filosofico fondamentale - porta l'uomo al riconoscimento teoretico formale del Principio, rendendogli manifesto il nulla di ogni finito; la preghiera - ch'è l'atto religioso fondamentale - porta l'uomo al riconoscimento pratico-esistenziale di Dio creatore del mondo e Padre degli uomini».⁷ L'Assoluto in quanto principio e sostanza della religione, sentito in ogni uomo che si interroga stupito sul perché della vita, trova consapevolezza oggettiva nella riflessione filosofica.

³ Cfr. la voce *adorare* in M. CORTELLAZZO - P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1979.

⁴ *Nostra Aetate*, n. 1.

⁵ C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 10, in AA.VV., *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*, a cura di E. MORANDI - R. PANATTONI, il Poligrafo, Padova 1996.

⁶ Il sociologo francese Gilles Kepel ad esempio, sostiene la tesi che la rinascita della religiosità occidentale sia oggi una alternativa al vitello d'oro consumistico: cfr. G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

⁷ C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 14.

Se al suo nascere la filosofia si mostra come ricerca dell'*arché*, essa è una sorta di epifania nascente del Divino.⁸ In tal senso con lo Jaeger è possibile parlare di una teologia dei pensatori greci.⁹ Se la ricerca filosofica parte necessariamente dal complesso dei dati fenomenici, essa sfocia in una riflessione metafisica che sorvolando i fatti cerca di coglierne il significato. La problematicità filosofica si fa totale, ossia cerca un fondamento ultimo circa la risposta, al perché radicale.¹⁰ L'uomo non può non porsi il problema del significato totale del reale, del valore della propria vita, ma così facendo si pone necessariamente il problema di Dio. L'esistenza umana è costituzionalmente *capax infiniti*: ha capacità metafisica. Si può muovere l'obiezione che vi siano state e vi siano delle filosofie atee, indicatrici del fatto che l'uomo può negare il Principio, l'Assoluto. Ma ribellione e negazione sono come le malattie organiche, alla fin fine anch'esse fungono da attestazione dell'esistenza dell'Essere che non si vuole.¹¹

Vi è una tensione strutturale intrinseca all'uomo: questi è ente finito ed in quanto tale *de-finito* cioè determinato in relazione ad altro. «La coscienza del finito vive, dunque, sempre sul fondamento di una Trascendenza che rischiarà e determina la finitezza: l'uomo è così sempre una coscienza situata, ma insieme, anche una coscienza desituante, già sempre sporgente oltre di sé».¹²

3. L'INTELLETTUALISMO GRECO

La filosofia, quale risposta alla pura meraviglia ha come fine un sapere teoretico: «se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere [filosofico – metafisico] solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche l'agiatezza e il benessere, allora si cominciò a ricercare questa forma di conoscenza...; questa sola tra tutte le scienze la diciamo libera: essa sola infatti è fine a se stessa».¹³

Nell'individuare i capisaldi trascendenti della realtà, Aristotele, nella *Metafisica* giunge a delineare la sua teologia.¹⁴ Per spiegare il movimento del mondo, egli postula l'esistenza di un «primo motore». Il Dio di Aristotele è causa finale che muove come l'oggetto d'amore muove l'amante; è oggetto d'amore che però non ama, che non si preoccupa del mondo; è atto puro. Per Aristotele, ma anche per Platone, Dio

⁸ Fabro pone in rilievo che i "Principi" dei Presocratici sono già l'assoluto stesso in comprensiva unità o quanto meno lo esprimono nella dualità o molteplicità dei momenti che si tengono l'un l'altro (cfr. *Ivi*, p. 11).

⁹ Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1957.

¹⁰ Cfr. U. PELLEGRINO, *Religione e filosofia*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1984, pp. 45-54.

¹¹ Cfr. C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 12.

¹² V. MELCHIORRE, *Ideologia, Utopia, Religione*, Rusconi, Milano 1980, p. 5.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, XII.

non può amare qualcosa di altro da sé poiché essendo l'amore tendenza ad avere ciò di cui si è privi, Dio, in quanto tale, non manca di nulla.¹⁵ Il Primo Motore di Aristotele è il confine invalicabile, principio del tutto. In quanto *archè* esso è limite, fine e confine del sapere; una volta che si sia giunti al suo rinvenimento occorre fermarsi: «Il limite è per i Greci sinonimo di perfezione perché consente alla vita di non venire travolta dal «caos» che pure è vita».¹⁶

Il concetto di uomo nel mondo greco assume un tono solenne per lo più quando all'uomo si contrappone il barbaro e l'animale irragionevole. Inoltre quando i greci dell'età classica dicono «uomo», si presenta loro, come opposto, la Divinità: «L'uomo è il mortale (*brótos thnetós*) in contrapposizione agli immortali (*athánatoi*) è un essere caduco, l'ombra di un sogno».¹⁷ Dunque per la grecità classica, l'uomo non ha una sua autonoma dignità: la norma ed il valore sono nel campo del divino. Gli uomini si muovono nell'ambito del *dokós*, dell'apparenza, agli dei appartiene il *safés*, ciò che è chiaro.¹⁸

Platone stesso, sulle tracce di Socrate, cerca di fondare su nuove basi la fede in una norma posta al di là dell'uomo. Isocrate a differenza di Platone, sostiene che l'uomo debba sviluppare la parola; è proprio quest'ultima la caratteristica che distingue l'uomo dall'animale. La cultura (*paideia*) è strumento per conquistare la potenza del discorso. Comunque ben salda era la convinzione che gli uomini siano mortali e destinati a sparire nel nulla.¹⁹

Pertanto la grecità, da un lato (Socrate, Platone) ha sottolineato orficamente il dualismo anima-corpo ed ha così posto in luce la necessità di una esistenza *ascetica* ossia allenata a prescindere dai condizionamenti del piano empirico e fenomenico; dall'altro, specie con Isocrate e con diverso accento e differenti finalità con i Sofisti, ha dato rilevanza alla *paideia*, alla cultura, alla parola come specifico spettro d'azione dell'uomo. Il cittadino della *pólis* è «misura di tutte le cose», ma una volta negata l'esistenza di un criterio che discrimini il vero dal falso, il potere della parola diviene fine a se stesso e perde la strada dell'essere e della verità. Pertanto, in entrambe le prospettive, quella dualistica e quella basata sul *lógos*, la vita del singolo è insignificante lucore su uno sfondo d'eternità.

Quella dell'intellettualismo è una dimensione tipica del pensiero greco classico: l'uomo si realizza conoscendo. Nell'età ellenistica viene meno il primato della conoscenza tipico dell'età precedente. Si diffondono lo scetticismo, lo stoicismo,

¹⁵ Cfr. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, I, Editrice La Scuola, Brescia 1983, pp. 91-163; F. ADORNO, *Storia della filosofia*. I. *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 323-324.

¹⁶ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, p. 34. Devo molto di più di questa e delle successive citazioni al Prof. Umberto Regina. I suoi insegnamenti degli ultimi anni sono stati determinanti al fine della stesura di queste mie pagine.

¹⁷ Cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, pp. 348-349.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 194.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 348-369.

l'epicureismo. In questa fase è la morale ad avere il primato sulla conoscenza. Tuttavia se l'obiettivo primario è la *felicità* dell'uomo, essa è connessa alla capacità razionale di dominare le passioni e le paure come quelle verso la morte, la sofferenza e verso gli dei. L'*eudaimonia* (cioè l'essere guidati da un buon demone) diviene raggiungibile attraverso un vivere virtuoso: è conoscendo la realtà che ci si può felicemente integrare in essa, che si può dare il giusto valore ai suoi diversi aspetti.

4. *HISTORIA SALUTIS: DALLA FEDE DI ISRAELE AL CRISTIANESIMO*

Con l'esperienza del popolo di Israele prima e successivamente con il cristianesimo si passa da una concezione intellettualistica ed eudemonica, ad una prospettiva soteriologica. Il popolo ebraico sostituisce al binomio uomo-cosmo il binomio uomo-Dio. La visione biblica del mondo non è ontologica quanto piuttosto storica. Per Israele il cosmo non è un «essere», un organismo una realtà oggettivata ma è la totalità: «Io sono il Signore che ha creato tutto.» (Is 44,24)

Essa è il luogo dell'agire di Dio. La dimensione teoretica²⁰ a cui aveva condotto la meraviglia dei primi filosofi greci è superata da una verità che si fa vita. La stessa concezione della storia, ciclica nella concezione greca, acquisisce una diversa prospettiva²¹: il tempo non è più semplice contenitore di eventi accidentali e fatali, ma luogo dell'agire salvifico di Dio. La ciclicità storica dei pagani diviene linearità e possibilità di responsabilità per l'uomo. La dottrina platonica del demiurgo che plasma il mondo trasformando il caos preesistente in *kosmos*, prendendo a modello gli archetipi eterni²², cede il passo alla *creatio ex nihilo* entro la quale l'uomo è chiamato a collaborare con Dio. La storia, la realtà, non è più occasione di sola *theoria*, o semplice aspetto transitorio e contingente, ma rientra nel progetto di Dio per l'uomo ed è ambito del Suo stesso manifestarsi. Pertanto: «L'uomo credente della Bibbia... si autocomprende come custode del mondo quale realtà dotata di senso perché data dall'Assoluto e a Lui aperta».²³ In quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è chiamato ad essere custode e signore del creato, in un rapporto di responsabilità e fedeltà all'iniziativa di Dio.²⁴

È soltanto dopo aver fatto l'esperienza di Dio quale Salvatore e Liberatore, che Israele giunge alla consapevole considerazione che Dio è anche il Creatore. La creazione, pertanto è vista in un orizzonte soteriologico e quale segno concreto del *Dabar*

²⁰ La parola *theoria* – donde la teoretica – rimanda etimologicamente al verbo *theoreo*, che significa *io guardo, sono spettatore*; si è dunque ben lontani da un coinvolgimento esistenziale con la verità.

²¹ Cfr. P. MICCOLI, *Filosofia della storia*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 11-21.

²² Cfr. PLATONE, *Timeo*, 27c- 37c.

²³ Cfr. la voce *cosmo* in AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, p. 322.

²⁴ Questo tema è il filo conduttore del *De hominis opificio* di Gregorio Nisseno. Cfr. GREGORIO NISSENO, *L'uomo*, Città Nuova, Roma 1991; cfr. inoltre F.L. MARCOLUNGO, *Immagine e signoria. Note su "De hominis opificio" di Gregorio Nisseno*, in "Studia Patavina" 25 (1978), 5-42.

Jhwh, termine quest'ultimo che nella Bibbia ricorre più di 240 volte e che significa non solo *parola del Signore* ma anche *azione del Signore*. Quando l'Antico Testamento si esprime dicendo «il Signore Dio ha parlato», intende sottolineare tutto l'agire epifanico e rivelatorio di Dio rispetto ad Israele.

Il Concilio Vaticano II ha recuperato questa prospettiva sottolineando che l'economia della Rivelazione avviene con *eventi e parole* intimamente connessi.²⁵ Perciò di fronte alla creazione e alla Rivelazione non si tratta solo di capire, di ascoltare, ma di passare ad una svolta esistenziale, ad una *metanoia* (conversione), ossia di cambiare il proprio modo di pensare. Non si tratta più di ascoltare verità astratte, ma di lasciarsi coinvolgere nella relazione con un Dio personale che è Creatore e Padre.

La *Parola parlante* di Dio, la sua rivelazione, penetra nell'uomo e la sua feconda presenza lo rende desideroso di parlare a sua volta, lo chiama ad essere responsabile ossia a dare la propria risposta. Il *Dabar Jhwh* è inoltre il modo vero per dare inizio ad un percorso che dia significato allo scorrere del tempo, alla vita: è «la via regale al ritrovamento di senso».²⁶ Come «in principio» il mondo è nato dalla parola, così la parola trova la sua ulteriore e radicale espressione nel Cristo figlio di Dio fatto uomo. Dio, nel Figlio diviene, secondo l'insegnamento giovanneo «via, verità e vita» (Gv 14,6)²⁷.

San Paolo afferma che la *pienezza del tempo* (*plérôma tû chrônou*) è l'incarnazione del Figlio di Dio, una pienezza che paradossalmente passa attraverso l'evento soteriologico staurocentrico: «La Croce è la Magna Carta della Rivelazione di Dio, stipulata con sangue e ferite. Ma la sua espressione più pura la raggiunge nel volto trasfigurato del Risorto, su cui la verità di Dio (2Cor 4,6) – fatta volto – si manifesta come il sorgere della luce il giorno della creazione».²⁸ Dall'evento pasquale deriva l'imprescindibile conseguenza che ogni attimo è il *kairòs*, il tempo opportuno, non solo per il ritorno di Cristo, ma anche per vivere nella dimensione del regno di Dio.²⁹ Di qui il richiamo paolino al «vegliare» nella consapevolezza della vita nuova col Risorto (cfr. Rm 13,11). San Paolo si rivolse nell'Areopago ai Greci i quali avevano eretto un altare anche al «Dio sconosciuto». Egli annuncia proprio quel Dio che la grecità adora senza conoscere. Con Epimenide, Paolo ricorda che «Noi siamo Figli di Dio» e che «in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At, 17,28-29).

²⁵ Cfr. *Dei Verbum*, I,2.

²⁶ E. BISIER, *Cosa parla in favore di Dio?*, in *L'esperienza di Dio*, p. 225.

²⁷ Cfr. G. RAVASI, *Antico Testamento. Introduzione*, Mondadori, Milano 1995, p. 60. L'autore sottolinea anche che «con la prima parola ebraica dell'opera, BERESHIT, "in Principio", gli Ebrei intitolano il primo libro della Bibbia e del Pentateuco... È il "Principio" della Bibbia, il "Principio" di quella catena ininterrotta di eventi, di parole, di quella trama complessa che noi chiamiamo "storia della Salvezza"; è il "principio" dell'essere nella creazione, il "principio" del dialogo tra Dio e l'uomo, il "Principio" che avrà la sua riedizione decisiva e definitiva nell' "In Principio era il Verbo" del Vangelo di Giovanni (Gv 1,1)» (*Ibidem*).

²⁸ E. BISIER, *Cosa parla in favore di Dio?*, p. 225.

²⁹ Cfr. U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p. 21.

In 1Cor 1,17-30 Paolo contrappone l'annuncio di salvezza alle parole sapienti: «Gli uomini, con tutto il loro sapere, non sono stati capaci di conoscere Dio e la sua sapienza». I non Ebrei si fidano solo della ragione, l'annuncio cristiano sembra loro una pazzia: «La pazzia di Dio è più sapienza della sapienza degli uomini e la debolezza di Dio è più forte della forza degli uomini» (1Cor 1,25). I primi cristiani, abbandonandosi fiduciosi al paradossale agire di Dio, vivono nella consapevolezza che l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il segno che l'Eterno è entrato nella storia e che pertanto ogni attimo di vita è importantissimo.

5. RIVELAZIONE E VERITÀ

Come ha sottolineato Bruno Forte³⁰, la Rivelazione cristiana è *re-velatio*, è *apokalypsis*: in entrambi i casi il prefisso (*re* ed *apò*) ha sia la funzione di negare il velare ma anche quella di intensificarlo. Lo svelarsi di Dio è anche un velarsi. Il Dio dei cristiani è il dio dell'Alleanza, dell'incarnazione, Colui che è vicino ma anche nascosto. Il tema del *Deus absconditus* è presente già nel Deutero-Isaia: «Vere tu es Deus absconditus Deus Israel Salvator» (Is 45,15) (Davvero tu sei un Dio nascosto, Dio salvatore di Israele). L'*Historia Salutis* non è totale ed esaustiva esplicitazione, ma appunto *Re-velatio*.

Se la fede fosse certezza e non un «salto», un rischio, non si avrebbero dei credenti ma persone che pretendono di fraternizzare con Dio, ma che in realtà con Dio non hanno alcun rapporto: «L'incertezza è il distintivo di tale rapporto e la certezza senza incertezza è il segno che non ci si rapporta a Dio».³¹ Non è possibile eludere l'immagine di rischio che la fede comporta. Se si intende la fede come una conoscenza acquisita o garantita, ci si pone al di fuori dell'orizzonte della fede; come mette in luce la lettera ai Romani, non è possibile sperare ciò che già vediamo né credere ciò che già sappiamo.³² Come sottolinea lo stesso Kierkegaard: «la dottrina del cristianesimo è la dottrina del Dio-uomo, dell'affinità fra Dio e l'uomo, però (si badi bene!) in modo che la possibilità dello scandalo sia, se posso dire così, la garanzia con la quale Dio si è assicurato che l'uomo non gli si può avvicinare troppo».³³

Dio rivelandosi e nascondendosi sfugge alla logica dell'identità e del possesso. Egli favorisce il differire perché proprio il differire è fonte d'amore: «Dio agisce nella storia aprendo con la sua onnipotenza liberante cammini sconfinati al differire della differenza. La vita trinitaria di Dio è il fondamento di tale differire, in cui Dio stesso incondizionatamente si immette inabissandosi nella vicenda storica... fino a morire in

³⁰ Cfr. B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e Rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 17-28; U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 98-99.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 511.

³² Cfr. S. QUINZIO - L. LESTINGI, *La tenerezza di Dio. L'ultima intervista sulla vita e sulla fede*, Liberal Sentieri - Atlante Editoriale, Roma 1997, p. 73.

³³ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in ID., *Opere*, p. 689.

croce come servo».³⁴ Dio è l'Altro. Egli si è fatto uomo perché ogni singolo uomo possa essere salvato. Pertanto la Verità cristiana va fatta propria attraverso una scelta e una decisione ineludibilmente personale ed individuale. Dunque il cristianesimo non può essere solo dottrina (*fides quae creditur*) ma è in primo luogo esperienza (*fides qua creditur*). Si tratta di fidarsi di Dio, facendo un salto nell'abisso imperscrutabile; tale scelta è frutto di una decisione che nessuno può delegare ad altri.

Va pertanto sottolineata la forza dell'ermeneutica del concreto, caratteristica della tradizione ebraico-cristiana, secondo la quale la ricerca e l'appropriazione della verità nella fede non può prescindere dalla concreta storia di ogni individuo.³⁵ Ciò comporta che ciascuno è chiamato a divenire protagonista di una riflessione e di una conquista personale della verità; e ciò avviene attraverso un obbediente ascolto della Parola e una radicale compromissione nella fede che si concretizza nella esigente e totalizzante sequela di Cristo.

6. IL SILENZIO DI DIO

Dio è sempre Oltre e Altro, così che «i suoi pensieri non sono i nostri pensieri, le nostre vie non sono le sue vie» (Is. 55,8). Egli non si risolve completamente nella sua *Dabar*, tanto che talora può sembrare che «dorma»; così infatti dice il salmista: «Svegliati, perché dormi, Signore? Destati, non ci respingere per sempre. Perché nascondi il tuo volto, dimentichi la nostra miseria e oppressione» (Sal 44,24-25).

Ma il problema vero non è tanto il sonno di Dio, quanto quello drammatico della sua assenza. Pare che il Padre dimentichi i suoi figli. Lo stesso Gesù sulla Croce è stato abbandonato: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Il silenzio di Dio si può ricondurre al tempo che va dal Venerdì Santo alla Domenica di Pasqua: è il Sabato Santo. È il tempo del grido disperato del sofferente, il tempo del dolore, della morte, dell'ingiustizia. L'antica finitudine è anche luogo d'angoscia.

Questo motivo inquietante ricorre nei *Salmi*, in *Giobbe*, nelle *Lamentazioni* e in molti passaggi dei *Profeti*. Ma la stessa vita di Gesù è segnata dalla sofferenza, la sua e quella degli altri. Egli ha lottato contro il peccato e le infermità fisiche di chi gli si faceva incontro, ed ha insegnato ai discepoli a pregare chiedendo anche di essere liberati dal male (Mt 6,13). Cristo è interpretato, come noto, quale «Servo Sofferente», l'innocente che ha offerto la Sua vita per la salvezza del mondo (Is 53). Con la Sua vita e la Sua morte Egli ha fatto propria la sofferenza umana: l'*historia salutis* passa attraverso il dolore e la Croce. I cristiani devono portare la loro croce e mettersi alla sequela di Cristo perché nel dolore, dal dolore è passato e può passare l'amore di Dio. Perciò «l'esperienza di Dio... non è una mistica degli occhi chiusi, ma una mistica degli occhi aperti».³⁶

³⁴ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p.58.

³⁵ C. FABRO, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 28.

³⁶ J. B. METZ, *Il discorso su Dio di fronte alla sofferenza del mondo*, in *L'esperienza di Dio*, p. 241.

Il fatto di essere cristiani non è affatto una garanzia contro il dolore e la sofferenza, anzi, nel Vangelo sono detti beati proprio i perseguitati, i tristi, i poveri, ossia coloro che beati non sono secondo gli usuali parametri di giudizio della vita sociale (Mt 5,3-11).

Se il non credente può vivere il momento della sofferenza con stoica e logica rassegnazione in quanto connessa all'ontica finitudine, il credente non può evitare di avvertire su di sé l'angosciante lontananza di Dio, non può non sentire il silenzio di Dio. L'infelicità del credente può essere molto maggiore di quella del non credente. Se quest'ultimo giustifica i patimenti esistenziali con la logica dell'inevitabile, il credente non può, come Giobbe, come Cristo in croce, non urlare il proprio «perché?» a Dio. Ma proprio da questo paradosso, da questo sentirsi abbandonati, attraverso la fede può ergersi un soggetto autonomo e responsabile.

Il cristiano è chiamato a vivere facendo di ogni istante della propria vita un'occasione per farsi testimone e latore di una vita nuova, di un amore che eccede i limiti umani ed apre al differire della differenza quale segno della ricchezza infinita ed eccedente dell'Amore che è l'Altro. È un amore incondizionato che chiama ogni soggetto a contrastare l'indifferenza e la logica di morte che essa comporta.³⁷ La differenza infatti è tale in quanto viva e vitale perciò, il prevalere dell'indifferenza e dell'identità sulla differenza implica la presenza di una logica di morte. Occorre tenere lontana la paura per la destabilizzazione di sé che l'amore per la differenza implica e tenere presente che l'uomo è fatto per dare pienezza di senso ad ogni attimo della sua vita.³⁸

Altrettanto importante pare essere la capacità di guardare con attenzione e compassione non tanto al peccato degli altri quanto e soprattutto al dolore degli altri. La comunità post-pasquale, nella fecondità dello spirito è invitata a vivere il tempo, nella dimensione della reciprocità dell'amore quale radicalità di una scelta compromettente e coraggiosa.

Quello cristiano dunque, non è un Dio «tappabuchi», né deresponsabilizzante. Kierkegaard fece, in proposito, questa significativa considerazione: «Malgrado che io abbia la più entusiastica idea dell'amore di Dio, ho nello stesso tempo anche l'idea che egli non sia esattamente un vecchio zio bonario che abita in cielo e accondiscende ai nostri capricci, ma che nel tempo e nella temporalità si debba essere preparati a qualsiasi dolore.»³⁹ Dio può pertanto apparire misterioso, persino «scandaloso». La fede non rende immuni da lacerazioni profonde. Dio non risolve i problemi dell'esistenza. Egli è il totalmente Altro che, entrato nella storia conduce l'uomo «di fronte al compito di essere sé stesso nella dedizione alla differenza viva a costo della vita».⁴⁰

Cristiani e pagani sono accomunati da un'esistenza dove per tutti c'è il tempo della gioia e quello del dolore: la sofferenza è il momento dell'uguaglianza ma i cristiani accettano di affrontarlo nella quotidiana sequela di Cristo che è venuto bisognoso e sofferente nel tempo: «gli stanno vicino perché non è un Dio di evasione, perché è un Dio vero, non un idolo».⁴¹

³⁷ Cfr. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 58-59.

³⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 94-95.

³⁹ S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano 1997, p. 559.

⁴⁰ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p. 46.

⁴¹ *Ivi*, p. 47.

7. LA FEDE ADULTA

La fede adulta è assolutamente responsabilizzante: amato da Dio l'uomo scopre che può fare della sua vita il luogo per una verità viva ed inesauribile, aperta all'alterità in un oblativo e concreto impegno verso la differenza quale impronta dell'eccedenza divina. Dio non si mette al posto dell'uomo, ma lo abbandona, come ha fatto col Cristo crocifisso: «Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona! (Mc 15,34) Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla Croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così Egli ci sta a fianco e ci aiuta».⁴²

La responsabilità non appartiene all'ambito delle intenzioni né a quello di scelte moralistiche, basate sulla formale *messa in pratica (habitus)* dei principi e dei valori religiosi o delle leggi dello Stato. Essa è frutto di una scelta personale basata sul riconoscimento del Dio-uomo che ha conosciuto la morte. È nella storia che occorre compromettersi, impegnarsi. Pertanto: «il cristiano... deve entrare nella storia e affrontarla nella sua complessità, promuovendo tutte le realizzazioni possibili dei valori evangelici e umani della libertà e della giustizia».⁴³

Esistenza e fede adulta significano possibilità che l'uomo diventi uomo perché Dio stesso è diventato uomo. L'uomo non è mera cosa tra le cose; ogni individuo con la sua storia personale è inaudito e prezioso centro di alterità; ha carattere simbolico:⁴⁴ è portatore di un suo senso ed insieme di un senso ulteriore; la sua *ec-sistenza* è rimando ad una dimensione che trascende la finitudine e le dà contemporaneamente imprescindibile valore.

8. CONCLUSIONE

La società post-moderna vede riemergere un forte senso di inquietudine e di disagio esistenziale: l'uomo non è appagato dal soddisfacimento di meri bisogni materiali indotti e non, né da vaghe fughe *spiritualistiche*. Si tratta di un disagio dinamico, di un rifiuto a vivere irretiti sul piano delle sole cose; è esigenza di evadere, ma spesso senza sapere dove andare.

Se Dio pare essersi eclissato non è perché Egli sia morto, ma perché a partire

⁴² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p.440; cfr. anche Cfr. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 220-222.

⁴³ CEL, «Educare alla legalità». Nota Pastorale della Commissione Ecclesiale "Giustizia e Pace", ottobre 1991, n. 5.

⁴⁴ Per *simbolico* si intende ogni ente caratterizzato dalla com- posizione (*syn-ballein*) di situazione ed alterità.

dal cartesiano «*cogito ergo sum*», è stato concepito come un Essere impersonale, da osservare con distacco, un Essere che l'uomo stesso pone e crea. Tra l'uomo moderno e Dio, si è frapposto l'Ego onnipotente, espressione di un'umanità che si è per lo più chiusa nelle certezze della ragione.⁴⁵ Alla luce della Storia della salvezza culminata con la Pasqua, occorre recuperare e ritessere un dialogo fecondo tra il Dio che si manifesta e si nasconde e l'uomo che lo cerca. Lo scandalo e la follia della Croce sono il paradigma paradossale della estrema vicinanza e della lontananza di Dio. La vita del credente è ardua ed impegnativa: «dappertutto dove c'è Dio, ogni mezz'ora è d'importanza infinita»⁴⁶; nell'*hic et nunc* del tempo kairologico, l'uomo è chiamato a corrispondere fattivamente a Dio.

Il filosofo ed il teologo che cercano di essere cristiani, così come il semplice credente, ponendosi in ascolto della parola di Dio, devono essere disponibili ad una fedeltà e testimonianza che accettano come occasione di responsabilità anche il Suo ostinato silenzio. Alla luce della fede pertanto, la rabbia, la rassegnazione o persino l'indifferenza devono cedere il passo alla lode di Dio Padre che misteriosamente agisce nel mondo e nella vita di ogni uomo.

«Non permettere che dimentichiamo:
 Tu parli anche quando taci,
 Donaci questa fiducia;
 quando siamo in attesa della tua venuta
 Tu taci per amore
 e per amore parli.
 Così è nel silenzio,
 così è nella parola:
 Tu ci sei sempre Padre,
 lo stesso cuore paterno
 e ci guidi con la Tua croce
 e ci elevi col Tuo silenzio».⁴⁷

⁴⁵ Cfr. S. QUINZIO, *Introduzione*, in M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Mondadori, Milano 1990, pp. 5-6.

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Postilla*, p. 508.

⁴⁷ ID., *Diario*, III, 1229. Qui si riporta, sia pure con qualche modifica, la traduzione presente in C. FABRO, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, pp. 55-56.

Riassunto

Religione e filosofia hanno in comune un atteggiamento di meraviglia curiosa nei confronti della realtà nel suo complesso. Il bisogno di trovare un senso al mistero della vita, appartiene alla struttura ontologica dell'uomo. La filosofia greca delinea, perlopiù, un sapere teoretico in cui Dio è il principio del tutto che non si preoccupa né del mondo né dell'uomo. Il cammino della rivelazione biblica mostra invece la presenza di Dio nella storia. Al centro dell'economia della salvezza vi è il Verbo di Dio fatto uomo, Gesù Cristo, la cui esistenza trova compimento nell'evento pasquale. Lo scandalo e la follia della croce sono il paradigma paradossale dell'estrema vicinanza e della lontananza di Dio. Alla luce della fede, l'apparente silenzio di Dio può divenire occasione perché ogni cristiano realizzi in pienezza la propria umanità in quanto vita-per-gli-altri, nell'impegnativa sequela di Cristo.

Summary

Religion and philosophy have in common an attitude of inquisitive astonishment towards reality. The necessity of finding a meaning for life's mystery belongs to the ontological structure of mankind. Greek philosophy generally outlines a theoretic knowledge where God is the beginning of everything, and takes no interest in the world and in mankind. The essence of salvation is God, the Word made flesh, Jesus Christ, whose existence finds fulfilment in the Easter event. The scandal and foolishness of the cross represent the paradoxical paradigm of the closeness and, at the same time, distance of God. By the light of faith, the apparent silence of God might become occasion, for every christian, to achieve one's humanity by living a life-for-the-others in an engaged imitation of Christ.

Mondi vitali e valori

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia di Lugano

I due ultimi decenni del Novecento sono stati caratterizzati da una ripresa, per certi aspetti inattesa e sorprendente, di una tematica antica, quella delle *virtù*. A partire da un noto saggio di A. Mac Intyre (*After Virtue*)¹, il tema è prepotentemente rientrato nel dibattito filosofico e, per certi aspetti, anche teologico. Si potrebbe parlare - all'interno di quella che è stata chiamata la *riabilitazione* della filosofia pratica - di una *riabilitazione delle virtù* dopo che per molto tempo erano state considerate una sorta del residuo del passato.

Questa ripresa di attenzione per il tema della virtù non è casuale ma ha anzi una precisa ragione: la consapevolezza della profonda crisi di valori che caratterizza la cultura contemporanea, a proposito della quale Achille Ardigò ha formulato la tesi - riassuntiva di una approfondita analisi della post-modernità - secondo la quale la so-

¹ A. MAC INTYRE, *Dopo la Virtù - Saggio di filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 1981. Sul tema cfr. anche M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma 1985; AA.VV., *L'etica della virtù e i suoi critici*, a cura di M. MANGINI, Edizioni Scientifiche, Napoli 1996. Per un approccio più attento alla dimensione teologica, cfr. AA.VV., *Virtù dell'uomo e responsabilità storica*, a cura di F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI, San Paolo, Milano 1998 (ivi il vasto panorama tracciato da A. DA RE, *Il ruolo delle virtù nella filosofia morale*, pp. 55 ss., cui rinviamo anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

cietà post-moderna sarebbe soltanto capace di consumare valori che altri, e non essa, hanno prodotto, e che non sarebbe più in grado di produrre, essendo venuto meno il quadro generale di riferimento costituito dalla modernità.²

In altri termini, la post-modernità starebbe ormai dilapidando gli ultimi residui della ricca eredità della modernità e sarebbe appunto per questo indotta, anzi costretta, a ricercare nuovi valori. In questo contesto si inserisce la riflessione che sarà qui condotta in ordine ai *mondi vitali* all'interno dei quali sia possibile trovare quei punti di riferimento che nel percorso che va dalla modernità alla post-modernità sono ormai quasi del tutto venuti meno.

1. MODERNITÀ E VALORI

La modernità è stata caratterizzata dalla messa fra parentesi (o addirittura dalla rimozione) dei valori tradizionali, legati soprattutto alla sfera del religioso, costituenti il quadro concettuale del medioevo.³

Tra i nuovi valori proposti dalla modernità va segnalato, innanzitutto, quello della *ragione*. In polemica contro un orientamento di pensiero ritenuto ora *magico* ora *sacrale*, la modernità ha posto al centro della sua riflessione la categoria di razionalità; con la conseguente adozione del metodo scientifico e della sperimentazione come criterio fondamentale per verificare la verità o la falsità di un asserto.

In secondo luogo il valore della *soggettività*. Per reazione ad una società, come quella medievale, in cui il singolo appariva in qualche modo assorbito, se non fagocitato, dalla comunità, la modernità ha rivendicato nuovi spazi al soggetto ed ai suoi diritti: non a caso è stata questa la stagione dell'affermazione dei diritti umani; diritti, ora, *proclamati*, e per questo stesso fatto considerati come del tutto *nuovi*, quasi che le precedenti stagioni della storia dell'uomo non fossero state anch'esse, sia pure in prospettiva diversa, orientate nel senso dell'affermazione dei diritti dell'uomo.

Infine il valore della *libertà* da ogni limitazione e da ogni vincolo esterno, in vista della piena espansione di ogni individuo, portatore di una sorta di *sovranità superiore non riconoscens* e come tale contrapposta ad un Divino ritenuto inevitabile fonte di limitazioni della libertà e della creatività del singolo; una libertà che è stata declinata, contraddittoriamente, ora nella forma dell'assolutezza del singolo, ora in termini di annullamento dell'individuo nella totalità dello Stato (moderno e, poi, *totalitario*).

² A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988 (ma cfr., dello stesso, anche *Crisi di governabilità e mondi vitali*).

³ Una lucida analisi del trapasso dal medioevo all'età moderna e delle nuove problematiche che ne conseguono in R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna - Il potere*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1982. Nella vastissima letteratura sulla post-modernità cfr. V. VITIELLO, *Topologie del moderno*, Marietti, Genova 1992; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997.

I grandi valori nei quali la storia dell'Occidente si è riconosciuta sono tutti in vario modo riconducibili a queste tre fondamentali categorie: si pensi, in particolare, alle *virtù puritane* magistralmente descritte da un Max Weber o un Richard Tawney⁴ e che sono state alla base del portentoso decollo economico e industriale dell'Occidente; oppure alle *virtù civili* care alla tradizione giacobina (e poi marxista e leninista), od ancora alla tesi liberale - ma, prima ancora, luterana - della sovranità assoluta della coscienza, intesa come soglia al di qua della quale tutti avrebbero dovuto arrestarsi.

Non si può negare alla modernità una sua austera grandezza; ma si deve riconoscere che questa stagione si è conclusa e che da tempo l'Occidente è entrato in una sorta di *terra di nessuno* che è quanto si è soliti chiamare post-modernità.

Senonché la crisi della modernità non poteva non comportare la crisi dei valori che su di essa erano stati costruiti: come affermare il valore della ragione nella stagione del *pensiero debole*? Come difendere ancora una soggettività erosa dalle impietose analisi della psicologia del profondo ed esposta nello stesso tempo ai venti devastanti dell'intrusione nell'intimità della vita privata dei mezzi di comunicazione di massa? Come affermare ancora la libertà dell'uomo all'interno di un sistema che appare sempre più condizionato e quasi predeterminato?

In sintesi, i fondamentali valori della modernità sono stati tutti posti in crisi (questo significa, appunto, *post-modernità*). Porre i problemi dell'etica *dopo le virtù* significa porle, appunto, *dopo la modernità*, per cercare non tanto le passate ed irripetibili *virtù perdute* - e cioè i valori ormai logorati - ma le possibili *nuove virtù*, i possibili nuovi valori della post-modernità.

2. FELICITÀ PUBBLICA E FELICITÀ PRIVATA

In questa ricerca delle *nuove virtù* e dei nuovi valori della post-modernità, una questione fondamentale da affrontare è quella dei *luoghi* dell'elaborazione dei valori. Pur esaltando la ragione, la soggettività e la conoscenza, la cultura della modernità ha dato luogo ad un vistoso spostamento di accento dalla sfera privata alla sfera pubblica. Con un singolare e per certi aspetti paradossale ritorno all'etica antica - fondata, come noto, sul primato della *polis* sugli individui⁵ - la cultura della modernità ha spostato verso la sfera del pubblico quella *felicità* (e l'insieme dei valori correlati al suo conseguimento) che per una lunga stagione della storia dell'Occidente erano stati collocati essenzialmente nella sfera privata dell'uomo borghese (erede non del tutto illegittimo, del resto, di certo cristianesimo medievale che vedeva nella felicità conse-

⁴ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1970; R. TAWNEY, *La religione e la genesi del capitalismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1967. Una ripresa del tema in M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, tr. it., Studium, Roma 1987.

⁵ Si vedano, sul tema, le penetranti notazioni di H. ARENDT, *Vita activa*, tr. it., Bompiani, Milano 1964.

guente alla salvezza un affare essenzialmente individuale). La prospettiva cattolica, assai attenta alla dimensione comunitaria, aveva in parte neutralizzato queste spinte in direzione della *felicità privata* (e della salvezza del singolo), ma la radicalizzazione luterana della singolarità del rapporto uomo-Dio ha spazzato via ogni mediazione comunitaria. Quella borghese è risultata, alla fine, un'etica della *non mediazione* contrapposta ad un'etica cattolica che ha sempre conosciuto, invece, la mediazione.⁶

In questa radicalizzazione tutta luterana del rapporto fra uomo e Dio - che esclude tanto la mediazione della Chiesa, quanto quella della confessione, quanto quella, sia pure indiretta, di Maria e dei santi - stanno le premesse, come lucidamente intuito da Weber, per il successivo capovolgimento della ricerca della salvezza dalla sfera chiusa e circoscritta della coscienza a quella dell'etica pubblica: nel calvinismo, e poi nelle moderne democrazie nate per sua ispirazione (non senza, tuttavia, la ripresa delle tematiche medievali della *legge naturale* e dei *diritti dell'uomo* fortemente radicate nella tradizione anglosassone) questo capovolgimento assume la forma del trasferimento della ricerca della salvezza dall'ambito del privato a quello del pubblico, con una forte accentuazione del ruolo della legge e del costume: la salvezza, in questa prospettiva, non tocca soltanto i singoli ma attraversa le istituzioni, con la utopia di quella sorta di nuova *città di Dio* che troverà la sua più netta esplicazione nelle prime comunità puritane dell'America del Nord. Alla fine - almeno considerando la storia dell'Occidente alla luce dell'emergenza del modello politico ed economico delle grandi democrazie anglosassoni - il modello vincente non è stato quello luterano della *sola fides* ma quello calvinista della *nuova Gerusalemme*.

In questa prospettiva la salvezza - e, mondanamente, nell'orizzonte della successiva società secolare, la felicità - transita dalla sfera del privato a quella del pubblico: vi è una singolare consonanza, insieme culturale e temporale, fra l'affermarsi del calvinismo e le rivoluzioni industriale e democratica. All'uomo religioso (comunitario) del medioevo e (ridotto a singolarità) del luteranesimo si sostituisce, da un lato, l'uomo borghese che cerca la sua *felicità* nel successo mondano, e più propriamente in quello in campo economico; dall'altro lato, il *cittadino* che afferma i suoi diritti oltre Atlantico con la figura del supremo *appello al cielo* contro ogni oppressione e al di qua dell'Atlantico attraverso l'affermazione dei diritti dell'uomo. Tutto ciò sino a proclamare *sacré* (dopo avere del tutto espulso il Sacro dalla sfera pubblica) il *diritto di resistenza*.⁷

Alla fine, il luogo fondamentale di elaborazione dei valori appare non la sfera del privato ma la *buona società*.⁸ È la società buona, nella prospettiva degli

⁶ In questo senso J. MARITAIN, *Tre riformatori*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1974, poneva Lutero alle origini della modernità.

⁷ Lo spostamento del "diritto di resistenza" dal piano dell'eccezione quanto più possibile regolata al piano dei diritti soggettivi è uno dei più interessanti mutamenti intervenuti, fra medioevo e modernità, nella sfera della politica: cfr. C. CAMPANINI, *Diritto di resistenza*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. BERTI - G. CAMPANINI, AVE, Roma 1993.

⁸ Cfr. V. POSSENTI, *La buona società - Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983. Si vedano in particolare le pp. 110 ss. su "bene e valori". Lo spostamento di accento dalla "vita buona" alla "felicità" è appunto ciò che caratterizza il pensiero moderno.

illuministi, che fa gli uomini buoni, produce ed elabora valori e garantisce dunque la felicità di tutti. Il compito di moralizzazione dei costumi che un tempo era stato, per tacita delega, affidato alla Chiesa, viene ora rivendicato dalla società civile e trasferito alle istituzioni, soprattutto all'istituzione moderna per eccellenza, lo Stato. Nasce, in questa prospettiva, il *Welfare State*, che non è soltanto *Stato sociale* o *Stato del benessere*, ma anche, e forse soprattutto, *Stato della felicità*.

Da allora in poi le autentiche *virtù* vengono prodotte e celebrate nella sfera pubblica. I rituali giacobini delle virtù civiche non hanno la dimensione quasi folcloristica che hanno assunto nelle successive ricostruzioni storiche, ma esprimono questo massiccio trasferimento della ricerca dei valori dalla sfera pubblica alla sfera privata: non è tanto l'uomo ma il *cittadino* che deve essere *virtuoso*, e tanto più *virtuoso* quanto più elevate sono le sue responsabilità.

Gli anni giacobini della rivoluzione francese e gli anni leninisti di quella russa sono stati probabilmente i punti più alti registratisi in Occidente in questo processo di trasferimento dei valori della sfera privata alla sfera pubblica: che il Terrore e poi i *Gulag* (ma, nella stessa spietata logica, lo stesso Olocausto) siano stati il punto di arrivo di questa metamorfosi dei valori è una eloquente riprova dell'impossibilità di realizzare la *virtù* esclusivamente nella sfera pubblica affidando alle istituzioni il compito di realizzare un *uomo nuovo* portatore di una *nuova moralità*. Ma questo è stato l'esito di quello che è stato chiamato il *secolo delle ideologie*,⁹ il secolo dell'illusoria ricerca di istituzioni perfette, facentesi carico non solo della ricerca della vita buona degli uomini ma della loro felicità e della loro moralità.

3. DOVE NASCONO I VALORI?

Il duplice scacco della modernità - sul terreno dell'elaborazione di nuovi valori e su quello della ricerca della felicità - ripropone con forza, negli orizzonti della post-modernità, la domanda ricorrente in tutte le epoche storiche: da dove nascono e come si formano i valori? Tentare di rispondere a questa domanda significa accingersi ad esplorare la varia ed articolata mappa dei *luoghi* che nelle moderne società possono ancora costituire un potenziale serbatoio di valori.

Un primo tentativo di risposta a questo interrogativo è venuto dalle scienze sociali, le quali hanno individuato come potenziale il *luogo dei valori* quelli che sono stati definiti, con una espressione divenuta ormai corrente, i *mondi vitali*.¹⁰ In questa prospettiva non sono le ideologie, non è la ragione scientifica, non è il mercato che

⁹ Cfr. K.D. BRACHER, *Il Novecento, secolo delle ideologie*, tr. it., Laterza, Bari 1984.

¹⁰ Cfr. P.L. BERGER - B. BERGER, *Sociologia: la dimensione sociale della vita quotidiana*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1977, cui si rinvia per una presentazione delle grandi linee della riflessione condotta dalla sociologia moderna su questo tema (ma si vedano anche i citati lavori di A. Ardigò). Interessanti spunti anche in A. HELLER - F. FEHER, *La condizione post-moderna*, tr. it., Marietti, Genova 1992, in particolare alle pp. 53 ss. su "la situazione morale dell'epoca moderna".

produce valori. In ogni società vi sono i *consumatori* e i *produttori* di valori, ed in questa ideale divisione di compiti spetta ai *mondi vitali* produrre i valori che poi altri consumeranno, attraverso un processo che tuttavia deve continuare all'infinito perché i *mondi vitali* vengono a loro volta a poco a poco corrosi e a quelli che scompaiono devono a mano a mano sapersi sostituire altri *mondi vitali* produttori di valori. Allorché questo ricambio non avviene più, ed i *mondi vitali* non riescono più a svolgere la loro funzione, una crisi di civiltà appare inevitabile.

Anche se manca un pieno accordo sull'individuazione di questi *mondi vitali* creatori di valori, un consenso sufficientemente largo si è andato registrando intorno all'individuazione di tre luoghi specifici: la *famiglia*, come primo ed originario *mondo della vita*; la *comunità religiosa* (in Occidente, specificamente, le Chiese); la *cultura* e l'*arte* e l'insieme delle realtà che la elaborano e la trasmettono, nella misura in cui sappiano sottrarsi al rischio della mercificazione e dunque dell'assorbimento in *mondi*, sotto questo aspetto *non vitali* e di per sé non produttori di valori etici (come è, appunto, la sfera economica fondata sulla categoria dell'utilità). Queste tre aree, pur assai diverse fra loro, hanno tuttavia alcuni elementi comuni:

- l'assenza di una finalizzazione strumentale specifica e dunque di una precisa finalizzazione economica;
- la presenza di rapporti diretti, tendenzialmente *faccia a faccia* e per questo sottratti ai rischi di anonimato sempre incombenti sulle strutture istituzionali;
- l'attitudine a cogliere, nell'immediato e senza bisogno di defatiganti mediazioni, i mutamenti che di volta in volta intervengono nella vita della società;
- la concretezza e l'immediatezza dell'approccio.

Tutti i *mondi vitali* – dalla famiglia alla comunità religiosa – sono ricorrentemente assoggettati al rischio di un eccesso di istituzionalizzazione e dunque di burocratizzazione. Questo pericolo tocca però questi *mondi vitali* in misura inferiore rispetto ad altre realtà, in cui appaiono dominanti la dimensione istituzionale e la finalizzazione utilitaristica.

Ciascuno di questi tre *mondi vitali* meriterebbe un'analisi dettagliata e particolareggiata, qui evidentemente impossibile. Si è dunque preferito analizzare *quali valori* possano e, in un certo senso, debbano essere elaborati all'interno di questi *mondi vitali*, che vanno comunque intesi non come una realtà avulsa e separata dalla società.¹¹

¹¹ Tipico il caso della famiglia, che ha una sua dimensione istituzionale e un suo ruolo pubblico: cfr. AA.VV., *La Famiglia crocevia della tensione tra pubblico e privato*, Vita e Pensiero, Milano 1979; G. CAMPANINI, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea*, Paoline, Milano 1989; P. DONATI, *Pubblico/privato*, in *Dizionario delle idee politiche*, pp. 676 ss. È appena il caso di sottolineare che l'individuazione dei "mondi vitali" come luogo fondamentale dell'elaborazione dei valori non implica la condanna della sfera pubblica ed istituzionale ad essere luogo dell'anonimato, dell'insignificanza, dell'utilità mercantile. Gli stessi valori elaborati dai "mondi vitali" non possono che proiettarsi sulla società e alla fine trasformarla, anche perché sono gli stessi uomini che operano nell'uno e nell'altro ambito, che muovono dai "mondi vitali" per operare nelle istituzioni. In questo senso anche la politica, l'economia, le istituzioni possono diventare "mondo dei valori": non però per forza propria ma per l'influenza su esse esercitata dall'insieme dei valori elaborati nella sfera dei "mondi vitali".

4. GRATUITÀ, CONVIVIALITÀ, SOLIDARIETÀ

Fra i valori che formano oggetto di elaborazione, per lo più implicita ed inconsapevole, da parte dei *mondi vitali*, tre meritano di essere particolarmente messi in evidenza: gratuità, convivialità, solidarietà. Si tratta di valori di per sé non del tutto estranei al mondo delle istituzioni, della politica o dell'attività economica, ma che in essi solo raramente ed occasionalmente trovano possibilità di attuazione, perché il mondo delle relazioni formali e oggettive conosce altre regole (o, se si vuole, altri valori). Spirito di intraprendenza, efficienza, rapidità, capacità organizzativa sono indubbiamente valori; ma non sono i valori tipici dei *mondi vitali*.

La *gratuità* non è di per sé assente dalle relazioni sociali, ed anzi molti gruppi umani la praticano in larga misura. Come ha messo in evidenza la ricerca antropologica, tuttavia, nel mondo delle relazioni sociali questa *gratuità* è relativa e talora soltanto apparente, essendo implicita nella *logica del dono*, tipica di taluni gruppi umani, una speculare *logica del contraccambio* (e dunque, in qualche modo, della restituzione che annulla la gratuità), spesso fondata su rituali rigidi e solo in parte modificati nel tempo: cosicché, alla fine, il dono, in queste culture, perde in larga misura la sua dimensione di gratuità per collocarsi invece, al di là delle apparenze, all'interno della logica dello scambio.¹²

È d'altra parte inevitabile che le relazioni fra i gruppi umani - soprattutto a mano a mano che in essi diventa esplicita la dimensione formale ed istituzionale, come avviene in tutte le società industriali avanzate - si pongano nel segno della logica dello scambio: si effettua una prestazione nel presupposto che da parte di altri se ne riceva il corrispettivo; si scambia una merce con un'altra o con una moneta che ne è in qualche modo l'equivalente; si presta un favore nell'attesa che esso sarà contraccambiato. Tutto questo è normale e funzionale rispetto ad una società che altrimenti non potrebbe crescere e progredire: se venisse meno la fiducia di ottenere un corrispettivo del proprio impegno, del proprio lavoro, dei propri sacrifici, molte azioni socialmente utili non verrebbero mai poste. Nell'ambito delle attività economiche la logica della gratuità non può che essere marginale nei confronti della logica dello scambio; e le stesse esperienze di attività senza fini di lucro (*non profit*) non possono del tutto prescindere da questa logica.

Non così avviene invece nei *mondi vitali*, all'interno dei quali la gratuità rappresenta invece la regola. Nella famiglia ci si prende cura disinteressatamente degli altri, e soprattutto dei membri più deboli (tipico il rapporto fra i genitori e il nuovo nato) senza attendere propriamente un corrispettivo, e comunque non in termini oggettivi e tanto meno monetari. La comunità religiosa si fonda sulla libera appartenenza e sull'adesione ad un patrimonio di valori ideali e spirituali posti del tutto al di fuori della regola dello scambio. Altrettanto avviene nel campo della creazione artistica e dell'elaborazione della cultura nelle sue forme più elevate, dato che quanto viene ri-

¹² Si vedano, al riguardo, le fini notazioni di J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, che mette a frutto la letteratura antropologica e sociologica in materia.

cercato è la verità e la bellezza (se poi queste attività vengono finalizzate esclusivamente alla redditività economica perdono gran parte del loro significato).

Per questa via i *mondi vitali*, elaborando una cultura ed una logica della gratuità, rappresentano una sorta di costante appello alla società perché non diventi prigioniera esclusivamente della logica dello scambio, soprattutto nei rapporti interpersonali, ma rimanga sempre aperta alla logica del dono.

Analoghe considerazioni possono farsi per il valore della *convivialità*.¹³ Anche la società conosce il momento della gioia, della distensione, del divertimento (tutte le società, antiche e moderne, hanno i loro riti, ed i loro miti di massa). In generale, per altro, il principio direttivo della società non è rappresentato dal *piacere*, ma dal *dovere* e tutta la vita sociale è concepita come insieme di doveri e di obbligazioni: l'adempimento dei propri doveri è la regola, il libero godimento della vita l'eccezione, ed un'eccezione guardata sovente con sospetto.

Nei *mondi vitali*, invece, questa dimensione di gioia, di spontaneità, di libertà è strutturalmente presente e ne costituisce l'anima profonda: basta pensare alla dimensione del piacere, di gioia, di scambio emozionale che caratterizza la relazione fra uomo e donna, e non solo sul piano della sessualità, e la stessa relazione tra genitori e figli, che ha nel gioco un suo momento fondamentale.

La logica dello scambio può in alcuni aspetti entrare, e legittimamente, anche all'interno dei rapporti familiari (che sono anche luogo di obbligazioni e di doveri), ma solo come dimensione complementare, mai come centro di una vita di famiglia fedele alla sua profonda vocazione. Quando la famiglia rimane se stessa il rapporto uomo-donna e genitori-figli è posto nel senso dell'amore, e dunque della spontaneità e della libertà dei rapporti.

Gli stessi coniugi che, in quanto cittadini e lavoratori, sono rinserrati in una sorta di gabbia di doveri e di obblighi - allo stesso modo dei figli, precocemente inseriti nelle istituzioni scolastiche - trovano nell'intimità domestica quello che è stato definito un «rifugio in un mondo senza cuore»,¹⁴ non senza tentazioni intimistiche, proprio alla ricerca di un'area di spontaneità che coincide di fatto quasi soltanto con la sfera nella vita privata.

Nella famiglia (come nella vita della comunità religiosa e, per certi aspetti, anche nell'ambito della creazione artistica), ciò che più conta è l'attitudine alla spontaneità dei rapporti, in un contesto di vita relazionale in cui vi è posto per il gioco, per l'umorismo, per il riso; realtà, invece, relegate ai margini della società tecnologica per la quale ciò che non dà utilità, ciò che *non serve*, non ha diritto di cittadinanza.¹⁵

¹³ Il termine era stato lanciato, sull'onda delle trasformazioni sociali degli anni '60, da I. ILLICH, *La convivialità*, tr. it., Mondadori, Milano 1974 ed è stato poi, in più occasioni, riproposto. Si veda da ultimo il volume di AA.VV., *Famiglia e convivialità nella società della comunicazione*, a cura di D. CIOTTA, Tip. Spletina, Spoleto 1997.

¹⁴ C. LASCH, *Rifugio in un mondo senza cuore - La famiglia in stato d'assedio*, tr. it., Bompiani, Milano 1982.

¹⁵ Sarebbe interessante leggere, in prospettiva, eventi come le feste di carnevale, che dovrebbero essere il luogo della spontaneità e della libertà, e risultano invece "istituzionalizzate", irrigidite nei tempi (non più liberi) e nei modi (non più spontanei). Il carnevale potrebbe essere definito una "convivialità istituzionalizzata", e come tale non più realmente "conviviale".

Non si intende sostenere, affermando ciò, che la società non può conoscere la dimensione della convivialità. Al suo interno, tuttavia, essa rappresenta pur sempre l'eccezione, mentre nei *mondi vitali* prima ricordati, a partire dalla famiglia, essa è la regola.¹⁶ Sta in questa attitudine alla convivialità la forza della famiglia e ciò che la rende, anche nei nuovi orizzonti della post-modernità, *competitiva* nei confronti di istituzioni spesso più efficienti e meglio funzionanti, ma che appaiono carenti sotto il profilo della loro capacità conviviale.

Analoghe riflessioni potrebbero farsi per la comunità religiosa, all'interno della quale la dimensione della gioia, della creatività, della spontaneità dei rapporti non dovrebbe mai essere soffocata dalle inevitabili ritualità dell'istituzione. Lo stesso dovrebbe valere per la creazione artistica, che ha strutturalmente in sé questa dimensione di relazione dialogica e del tutto libera con l'altro: i versi di un poeta o il quadro di un pittore sono come un messaggio gettato in mare in una bottiglia; nessuno potrà prevedere se, e quando, qualcuno la raccoglierà.

Nella stessa linea di pensiero si colloca il terzo aspetto delle espressioni dei *mondi vitali*, e cioè la *solidarietà*.¹⁷ Anch'essa è una dimensione tutt'altro che assente dalle società moderne, alle quali anzi si deve, con la creazione dello *Stato sociale*, l'invenzione della forma più alta e raffinata di solidarietà fra i gruppi sociali che la storia degli uomini abbia conosciuto.¹⁸

Questa solidarietà, pur raggiungendo in alcune forme i cittadini in quanto tali (ivi compresi coloro che sono esclusi, o si autoescludono, dal mondo della produzione), riguarda in realtà soprattutto gli uomini *come produttori e come consumatori*: attraverso l'uso della leva fiscale, i redditi vengono redistribuiti, talché anche coloro che avrebbero dovuto essere teoricamente esclusi dai benefici del lavoro comune riescono a beneficiare di un decoroso tenore di vita. Questa solidarietà tipica delle istituzioni incontra, però, il suo limite proprio nella logica dello scambio, e dello scambio essenzialmente monetario, che ad essa presiede: si ridistribuiscono le risorse, ma non si riesce a ridistribuire la qualità della vita, soprattutto in termini di relazione interpersonale. Sta probabilmente qui il nucleo profondo delle *nuove povertà* e la barriera più difficile da valicare.

Fra Ottocento e Novecento, la società ha compiuto un enorme sforzo in direzione della costruzione di nuove istituzioni della solidarietà, ed in gran parte è riuscita nel suo intento. Tuttavia, debellate le antiche povertà, se ne sono manifestate di nuove,

¹⁶ Sviluppi del tema in G. CAMPANINI, *Per una famiglia conviviale*, in *Famiglia e convivialità*, pp. 187 ss. Cfr. altresì G. PIANA, *La famiglia tra reciprocità e solidarietà*, in AA.VV., *Vita della famiglia e consultori familiari*, Franco Angeli, Milano 1996.

¹⁷ Un essenziale approccio al tema in I. DE SANDRE, *Solidarietà*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1994, n. 2, pp. 248 ss. Cfr. inoltre G. SARPELLON, *Solidarietà* (con ampia bibliografia, in *Dizionario delle idee politiche*.

¹⁸ *La cultura della cittadinanza oltre lo Stato assistenziale*, a cura di P. DONATI - I. COLOZZI, Ed. Lavoro, Roma 1994. Sotto lo specifico profilo di una valutazione di questa realtà alla luce del magistero sociale della Chiesa, cfr. M. TOSO, *Welfare Society - L'apporto dei pontefici, da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995, ove si fa il punto sull'attuale dibattito avente per oggetto lo Stato sociale e il suo futuro.

e l'antica solidarietà, orientata soprattutto al mondo dell'avere, appare insufficiente, inadeguata e messa in discussione da gruppi sociali sempre più forti ed agguerriti che invocano l'antico principio dell'antica giustizia, *a ciascuno il suo*: esatto contraltare della cultura della solidarietà.

Non stupisce, in questo contesto, che le antiche forme di solidarietà tipiche della società pre-industriale - soprattutto quelle di vicinato e di classe - sopravvivano soltanto a livello residuale e siano apertamente rimesse in discussione. La cultura della solidarietà appare così erosa su un duplice fronte: da un lato per il venir meno degli antichi legami fra i gruppi sociali, con l'affermarsi di una società sempre più marcatamente individualistica; dall'altro per il processo di esasperazione della conflittualità e della competitività, forme tipiche della società tecnologica. E tutto ciò senza che nuove forme di solidarietà possano prendere subito il posto delle antiche (di qui il difficile cammino della solidarietà fra aree sviluppate ed altre depresse del pianeta).

Vi è dunque bisogno di luoghi nei quali la solidarietà possa esprimersi al suo primo e fondamentale livello, quello del rapporto *io-tu*, e cioè della relazione interpersonale libera ed aperta¹⁹, quale si può realizzare nei *mondi vitali*, in luoghi, cioè, nei quali si è intimamente e fraternamente solidali non per ciò che si fa o per quello che si rende, ma per ciò che si è. Per questa via potenti energie solidaristiche vengono di continuo reimmesse nel mondo delle istituzioni. Se i *mondi vitali* cessassero di produrre queste energie, l'intera società diventerebbe arida e asfittica.

5. CONCLUSIONE

La domanda che, conclusivamente, è legittimo porsi è se i *mondi vitali* riusciranno a resistere all'assalto, diretto ed indiretto, che viene loro portato da una società tecnologica dominata dai miti dell'efficienza, del successo, della redditività e che, grazie anche al supporto di potenti mezzi di comunicazione sociale posti al servizio di questa anomala e sfuggente *ideologia*, stanno a poco a poco occupando lo spazio un tempo abitato dai *mondi vitali*. La pressoché totale eclissi della riservatezza (al punto che tutto diventa *pubblico* ed occorre inventare sempre nuovi strumenti legislativi, e dunque istituzionali, non si sa quanto efficaci, per cercare di tutelare la vita privata) è sotto questo profilo, emblematica. Ora non si danno *mondi vitali* realmente tali, caratterizzati da rapporti improntati alla gratuità, alla convivialità, alla solidarietà, senza momenti di intimità e di silenzio, di quell'intimità segreta e raccolta e di quel silenzio esteriore ed interiore che la società tecnologica aborrisce, come l'ostacolo principale posto alla sua apparentemente inarrestabile marcia di grande omologatore.

¹⁹ In questa prospettiva permane sempre di grande attualità, a mezzo secolo di distanza, la lucida lezione del personalismo: cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo* (1949), nuova ed. a cura di G. CAMPANINI, AVE, Roma 1995, lezione ripresa da P. RICOEUR, circa il quale si veda AA.VV., *L'io dell'altro - Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. DANESE, Marietti, Genova 1993. Suggestive notazioni al riguardo, in dialogo con E. Lévinas, in I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

I tre fondamentali *mondi vitali* prima richiamati (la famiglia, la religione, la creazione artistica) sono dunque non casualmente percorsi tutti da un diffuso e serpeggiante disagio. Il rapporto fra uomo e donna rischia di essere inquinato alla radice, anche nella sfera più intima della sessualità, dal demone dell'efficienza e del successo. Come leggere altrimenti l'esasperata attenzione alle tecniche erotiche, la produzione artificiale del desiderio, la penetrazione della tecnica nei più segreti meccanismi della vita? Come spiegare altrimenti la verticale caduta del silenzio e talora anche del raccoglimento in certe celebrazioni liturgiche (e, ancor più, nei riti di massa delle nuove sette)? Come interpretare altrimenti le pesanti intrusioni delle sfere istituzionali nell'elaborazione e nella fruizione della cultura e dell'arte, sempre più condizionate dagli interventi, e dai finanziamenti, della sfera pubblica, insieme alla caduta dell'antico rapporto, gratuito e disinteressato, fra maestro ed allievo, spesso trasferito dalla logica della gratuità alla logica dello scambio?

Nonostante tutto, per altro, non solo i *mondi vitali* persistono ma, a mano a mano che la società tecnologica continua nel suo corso, diventano sempre più insistentemente oggetto di una nuova domanda di senso, come attestano segnali eloquenti, dalla ricerca di una nuova qualità della relazione di coppia al nuovo approccio al significato del lavoro, allo stabilimento di un diverso rapporto con una natura ricondotta al suo stato di primitiva *innocenza*, al di là, per quanto possibile, delle manipolazioni della società tecnologica. L'aspirazione a rapporti non dominati dalle regole dell'efficienza e del successo è forte e diffusa e, per una sorta di inarrestabile eterogenesi dei fini, tanto più cresce quanto più la società tecnologica cerca di svuotare e di espropriare i *mondi vitali*.

È difficile prevedere quali saranno, nel ventunesimo secolo, i nuovi volti dei *mondi vitali*, ma alla loro persistenza ed al loro potenziamento è in larga misura affidato il destino stesso dell'uomo.

Un antico apologo ripreso da Martin Heidegger narra del filosofo Eraclito trovato presso la stufa della sua casa, tutto intento a scaldarsi, con qualche sorpresa dei suoi visitatori che pensavano di ritrovarlo intento nella meditazione nei grandi spazi aperti o nel tempio. *Anche qui vi sono gli Dei*, fu la risposta di Eraclito.²⁰ Prendersi cura dei *mondi vitali*, coltivare l'intimità e il silenzio, non è un sottrarsi alla vicenda del mondo ed alla fatica della storia, ma costruirla in un'altra più segreta e profonda dimensione. *Anche qui, nei mondi vitali, vi sono gli Dei.*

²⁰ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, p. 29.

Riassunto

Il dibattito etico contemporaneo registra una significativa ripresa del classico tema delle *virtù*, a lungo eclissate nella storia della modernità: e non a caso perché la modernità, e soprattutto la post-modernità, ha inteso in questo modo rompere definitivamente con il suo passato, e con l'etica classica e cristiana. Senonché si ripropone ad ogni epoca - e soprattutto in questa fase critica del cammino della post-modernità - il problema della risposta alla *domanda di senso* che proviene dagli uomini e dalla stessa società. Da questo punto di vista la società moderna appare come quella che ha consumato i valori sui quali si era fondata e si ritrova in una sorta di vicolo cieco dal quale è possibile uscire solo recuperando una nuova tavola di valori. Luogo essenziale di questo recupero sono i *mondi vitali*.

All'interno di questi mondi vitali, tre valori soprattutto vengono elaborati e proposti all'attenzione della riflessione contemporanea: la *gratuità*, la *convivialità*, la *solidarietà*; valori che la società tecnologica tende a porre fra parentesi e che nei *mondi vitali* trovano il loro luogo di elaborazione e il loro punto di irradiazione nell'intera società, ad evitare che essa diventi preda del conformismo, del consumismo, dell'anonimato.

Summary

The contemporary ethical debate records a significant resumption of the classical theme of virtues, for a long time eclipsed in history of modernity: and that not at random, because modernity, and above all post-modernity, meant that way to break off for good with its past and with classic and christian ethical. But at any age, particularly at this critical stage of post-modernity, the problem of the answer to the *question for sense* coming from men and from society turns up again. From this point of view modern society appears as the one that has worn-out the values on which it was founded and finds itself in a sort of blind alley the leaving of which is possible only by recovery of a new values table. Essential place of this recovery are the *vital worlds*.

Three values especially, inside these vital worlds, are elaborated and proposed to the attention of contemporary consideration: *gratuitousness*, *conviviality*, *solidarity*; values that technological society tends to put in brackets and that in the *vital worlds* find their elaboration place and point of irradiation into entire society, in order to avoid its getting prey of conformity, consumerism, anonymity.

La Encíclica *Fides et Ratio* y el futuro de la teología

Abelardo Lobato
Facoltà di Teologia, Lugano

Al cruzar el umbral del tercer milenio cristiano vivimos la experiencia de la temporalidad de un modo privilegiado. No nos resignamos a la la cárcel heideggeriana que condena el hombre a la disolución del *ser* en el *tiempo*. El hombre actual simpatiza con la posición neoplatónica de que *intellectus est supra tempus*. Entre el temor y el temblor que le produce vivir el final del milenio, anhela superar el siglo presente y poner sus pies en el nuevo.

A su vez el cristiano, que se sabe compuesto de polvo y de soplo, de carne y de espíritu percibe su capacidad de medir el tiempo cósmico y de ser arquitecto del tiempo cristiano. Este paso milenario es el tiempo propicio para vivir la agustiniana *distensio animi*, que unifica y supera los tres momentos de la temporalidad. No hay círculos fatales en esta sucesión inexorable de las horas del reloj.

Ya se ha dado un momento de plenitud y tiene que darse un momento terminal de lo que empezó con la creación y con la historia. El cristiano sabe que el comienzo pertenece solo a Dios, pero el proceso de las dos historias entrelazadas, la de los eventos de la libertad y la de salvación, resulta de la cooperación entre Dios y el hombre. Dios mantiene su proyecto originario sobre el hombre. El hombre cristiano está llamado a proyectar su futuro con Cristo. De este modo el futuro no viene fatalmente, se

construye día a día. Y se edifica al modo de las construcciones del espíritu, comenzando por el fin, apoyado en la herencia, en un proceso de continua trascendencia.

Desde esta perspectiva de ser los arquitectos del futuro cristiano en el tercer milenio, podemos hacer una lectura de la Encíclica *Fides et ratio*, firmada por el Papa Juan Pablo II el 14 de septiembre de 1998. Se trata de un auténtico proyecto cultural, que engloba el proyecto del hombre cristiano. El hombre no es solo sujeto, *subjectum*, ni solo objeto, *objectum*, sino que es al mismo tiempo proyecto, *pro-jectum*. Desde esta dimensión de sujeto el hombre es el ser que deviene, que se hace mientras camina hacia la meta que lo atrae como el fin y como el amor. El proyecto hombre se hace desde la verdad integral acerca del hombre, y esta solo se descubre en el vuelo hacia la verdad con las dos alas humanas, la de la fe y la de la razón.

Juan Pablo II, filósofo y Pontífice, invita a los cristianos a ser arquitectos del proyecto hombre en el tercer milenio con el uso de la razón y de la fe, con la filosofía y la teología en auténtica colaboración.

Con este documento el futuro ya ha comenzado. En él se anticipa el futuro de la verdad toda entera, la de la razón y la de la fe. En la medida en que colaboren unidas en plena circularidad, cada una desde su propio campo, se edifica un tercer milenio sobre la base de la verdad o se disuelve en las apariencias. El Papa filósofo teje el elogio de la filosofía y la orienta hacia la trascendencia, el hombre de gobierno evoca un documento análogo de León XIII del final del siglo pasado, el Papa Maestro propone una vez más a Tomás de Aquino como modelo ideal del filósofo y del teólogo cristiano que vive inmerso en la tradición y ofrece en su obra una constante novedad. Hay en él memoria del pasado, conciencia de la limitación del presente, y sobre todo un proyecto optimista de futuro. Se trata de ser artífices de un tiempo en el cual la teología y la filosofía colaboren en la conquista de la verdad a través de mutuos servicios como la naturaleza y la gracia.

1. LA ENCÍCLICA DEL PAPA FILÓSOFO

1.1. *Fe y razón, dos alas para un vuelo*

La encíclica *Fides et Ratio* (FR) que hace el número trece de los 20 años de pontificado de Juan Pablo II no parece destinada a ser solo una más entre todas las de su fecundo magisterio, un jalón o una piedra miliaria, a las que nos tiene acostumbrados, sino mucho más, un documento singular, que propicia el paso cultural a un nuevo horizonte en el que se divisan ya en lontananza cielos nuevos y tierra nueva, un singular evento histórico que enlaza dos momentos culturales o dos épocas distintas: *hasta él, y desde él*. Es un documento que se dirige con preferencia al futuro cultural en la iglesia. Es semilla en el surco llamada a un desarrollo progresivo. Es una invitación al dinamismo cultural. Es como una respuesta al anhelo de fundamentación que nutre todo hombre, pero en nuestra situación se encuentra muy debilitado. El salmista lo expresaba con la metáfora del vuelo de la paloma: «¿Quién me dará alas como de paloma y volaré?» (Sal 54,7).

Este documento singular, como todo lo vital, está apoyado en los tres principios comunes a los vivientes en el cosmos: se parte de una herencia, se cuenta con un princi-

pio de desarrollo interno, se despliega en una constante superación y transfinalización. El hombre es el ser que se mueve atraído por la fuerza misteriosa del fin, que actúa como el amor. Tiende hacia lo que aún no es, hacia el futuro, pero necesita comenzar apoyado en la roca de la realidad ya consolidada en el pasado, como si tuviera necesidad de dar un paso atrás antes de dar un salto hacia adelante.

El hombre anhela volar y para ello se requieren las alas. La *Enc. FR* se abre con la bella imagen del vuelo humano y cristiano. Las alas que se requieren para este vuelo no son las naturales de las aves, como las de la paloma, ni las inventadas como las de cera que usaba Icaro o las más consistentes de los modernos aviones, ni tampoco las alas imaginarias con las que Fray Angelico soñaba el vuelo de sus ángeles alados, sino el simple ejercicio vital de dos potencias que le competen como hombre y como creyente, *el nous, la inteligencia o razón* que distingue al ser humano de todos los demás vivientes del cosmos y lo hace ser *un viviente racional*, y el *acto de fe*, que es una cierta incoación de la vida eterna de Dios mientras somos peregrinos en el tiempo (Hb 11,1).

En el ejercicio del entender y del creer se realiza un cierto vuelo hacia el ser, hacia la verdad que debe ser conocida, asimilada, testimoniada. La *FR* se abre con esta hermosa metáfora, que ya es una invitación al dinamismo y una síntesis del proyecto de futuro que lleva la Encíclica: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y en definitiva de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (*FR.Prol.*).

La metáfora nos lleva a la comprensión del cristiano como «un ser alado», capaz de volar, llamado por su misma condición al ejercicio del vuelo. A las concepciones pesimistas del hombre frente al mundo animal, en cuya confrontación resulta inferior, porque solo él nace descalzo, desarmado, desnudo, Platón oponía su visión optimista, presentándolo con la audacia de Prometeo, capaz de subir al Olimpo y de robar a los dioses el fuego, las artes, las virtudes, la ciencia y así superar a todos los vivientes.¹ Por su parte, Aristóteles, más realista, daba razón de la superioridad humana, por su apertura y capacidad de dominio, pues solo entre todos poseía la mente y las manos, mediante las cuales podía superar todas las dotes de los demás vivientes y así realizar vuelos muy superiores a los demás.²

El ejercicio de la mente es como un vuelo por el cual el hombre es capaz de elevarse por encima de todo lo material y alcanzar el absoluto. El ejercicio de la fe lleva al creyente a participar en la vida y el misterio de Dios que ha sido revelado de muchos modos parciales, y de modo pleno en Jesucristo. La imagen del vuelo es una invitación a superar las limitaciones de lo finito y aspirar a la verdad en su realización definitiva. Razonar y creer son dos alas bien distintas, y en cierto modo contrarias; pues la razón necesita ver, tener evidencia para afirmar o negar, mientras que la fe es de lo que no se

¹ PLATÓN, *Protagoras*, 320- 323 c.

² ARISTÓTELES, *III De anima*, 8, 431b 21. S. TOMÁS, *De regno*, c. 1. Cfr. J. GIRAU, *Homo quodammodo omnia*, Toledo 1995.

puede ver; la razón necesita entender por sí misma y fundar las verdades que afirma en la roca de los primeros principios, mientras que la fe camina a oscuras, renuncia a caminar a la luz del día, se confía a una persona y en ella acepta la verdad; la razón demuestra las conclusiones, la fe acepta las personas y con ellas la verdad que testimonian. Estas contrariedades nos presentan las diferencias entre las dos alas. Son irreducibles en sus diferencias. Pero los contrarios pueden darse en el mismo sujeto, en el cual tienen su asiento, y por ello puede ser complementarios. Y así ocurre entre la razón y la fe en el hombre. Por una cierta paradoja, la fe, de suyo oscura, da al hombre mayor seguridad, mientras que la razón es lenta para llegar a la evidencia y de ordinario camina en medio de dudas y de problemas siempre abiertos. Tanto la razón como la fe necesitan la verdad total, el fundamento último al cual todo hombre aspira. El sujeto humano, por su condición de racional y de ser abierto a la trascendencia, es quien necesita de ambas, de la razón y de la fe. Si analizamos cuál de las dos tiene más influjo en su vida humana, nos encontramos con la sorpresa que el llamado desde Demócrito *animal racional*, va por el mundo apoyado en creencias, más que en las conclusiones de su razón.

El pensamiento cristiano se mueve en el ejercicio de ambas y en la constante integración y superación de los contrarios. El vuelo del hombre que razona y entiende parte de la experiencia y culmina en la filosofía, el vuelo del creyente parte de la revelación y culmina en la teología. En el vuelo de ascenso como en el descenso lo que importa es la verdad, la cual es una y es centro de convergencia. Filosofía y teología son los dos caminos del pensador cristiano. El propósito de la Encíclica *FR* es orientar el ejercicio de ambas en su diferencia y su autonomía, en su colaboración armónica, de modo que el vuelo lleve el hombre a la meta y así alcance la verdad integral y personal que invita a seguirlo porque se cree en El.

Este documento del magisterio responde a uno de sus cometidos en el servicio a la humanidad y a la iglesia, descrito como «*diaconía de la verdad*» (*FR*, 2). Para llegar al encuentro personal con Jesucristo, revelación de Dios, verdad plena, todo hombre tiene que ejercitar sus dos alas, creer y pensar.

1.2. La encíclica del Papa filósofo

Era ésta una encíclica esperada. Un Papa filósofo no podía pasar de largo ante el panorama de la filosofía del presente y dejar al azar su desarrollo en el futuro. Había tratado a fondo los grandes temas de la teología trinitaria, los intrincados problemas de la vida de la Iglesia en el mundo, había dejado huella profunda en la orientación de los problemas sociales, se había ocupado del tema de la libertad, llegaba la hora de la verdad y la filosofía.³ Y de ella se ocupa a fondo la *FR*. Hay en ella un re-

³ El magisterio del Papa se ejerce en múltiples formas, pero de modo especial en las Encíclicas. Es oportuno tener presente el catálogo de las 13 anteriores: 1) *Redemptor hominis* (1979); 2) *Dives in misericordia* (1980); 3) *Laborem exercens* (1981); 4) *Slavorum Apostoli* (1985); 5) *Dominum et vivificantem* (1986); 6) *Redemptoris Mater* (1987); 7) *Sollicitudo rei socialis* (1987); 8) *Mulieris Dignitatem* (1989); 9) *Centessimus annus* (1991); 10) *Redemptoris missio* (1991); 11) *Veritatis splendor* (1993); 12) *Ut unum sint* (1995); 13) *Evangelium vitae* (1995).

flejo del Papa filósofo, que opta por la filosofía personalista, y tiene una profunda inclinación al diálogo con todos los buscadores de la verdad. Al ser elegido Papa no muere el filósofo, sino que asume una nueva dimensión: «*Non obiit Carolus quando convocatus est Johannes Paulus II*».⁴ El Pontífice, por esa condición de estar elegido entre los hombres, *ex hominibus assumptus* (Hb 5,1) no se despoja de sus condiciones humanas al ser elevado a la cátedra de Pedro. Le acompaña no solo el carácter, la índole y el estilo de su personalidad, todo lo que le es connatural en cuerpo y alma, sino lo adquirido y asimilado, la *forma mentis* que ya se ha consolidado en el camino de lo humano, en el saber, en el vivir, en el hacer.

Es un dato que se verifica en todos los Papas. Pedro mantuvo como Vicario de Cristo el sello de su fuerte personalidad. El confesaba que no era hombre de letras como Pablo, cuyas cartas no eran fáciles de entender, sino difíciles. En pos de Pedro los pastores de la iglesia han reflejado las diversas facetas de lo humano. En su inmensa mayoría se han distinguido como santos, hombres de gobierno, doctos. Han subido al solio de Pedro hombres de todas las profesiones: oradores, médicos, monjes, profesores. Pero no ha habido en el pasado más que uno que hubiera ejercido la profesión de filósofo. Este era Juan XXI, médico y filósofo, autor muy elogiado por sus tratados de Lógica, las *Summulae logicales*. Es el único Papa portugués, Pedro Julião, conocido como Pedro Hispano. Era un hombre culto, cuyo pontificado no llegó al año de duración (1276-1277) y quizá por su brevedad dejó menos huellas de su pensamiento que de sus medidas de gobierno; una de ellas afectó profundamente la suerte de Tomás de Aquino⁵. Juan Pablo II puede ser designado como filósofo por su formación, por el ejercicio de profesor de filosofía y por sus obras de filosofía, de la cuales *Osoba i Czyn, Persona y acto* de 1969, es la mejor señal.⁶ Desde sus tesis doctorales, la de Roma acerca del Humanismo de la fe en el pensamiento de San Juan de la Cruz⁷, o la de Cracovia acerca de la incompatibilidad de la moral de Scheler y el evangelio⁸, hasta sus libros sobre el amor y la personalidad mantuvo una constante atención a los temas humanos, a los problemas morales, a la fundamentación metafísica y su relación con la fe y el misterio de Cristo. En el Vaticano II formaba parte de la Comisión que redactaba la *Gaudium et spes*. Karol Wojtyła se distinguía por haberse forjado una personalidad de filósofo cristiano.

Elegido Papa ha mantenido una constante atención a los problemas de filosofía. Sus catequesis, como sus libros llevan siempre el sello del pensador. Los documentos

⁴ Cfr. T. STYCZEN, *Un filosofo cristiano legge la "Fides et Ratio"*, en "Osservatore Romano" (9.12.1998), p. 5.

⁵ Cfr. A. LOBATO, *El Papa Juan XXI y los dominicos*, en "Mediaevalia" Textos e Estudios, 7-8 (1995), 303-327. Cfr. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico dei papi. Storia e insegnamento*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 228-229.

⁶ Cfr. AA.VV., *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*, LEV, Roma 1984.

⁷ *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, Pont. Ateneo S. Thomae Aquinatis, Romae 1948.

⁸ ID., *Valutazioni della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, TN-KUL, Lublin 1959.

pontificios ya no se pueden juzgar con el mismo criterio, porque hay una especial asistencia del Espíritu y porque la *diaconía de la verdad* tiene sus exigencias y sus criterios que no son los mismos de la persona. La encíclica *FR* es un documento del magisterio, no es el fruto de las reflexiones del pensador Karol Wojtyla. Pero esto no obsta para que haya en ella un reflejo de su estilo de pensar. El filósofo que lleva consigo no ha desaparecido, sigue presente de otro modo.

1.3. Características del filosofar de Juan Pablo II

La filosofía preferida por Karol Wojtyla refleja las fuentes y las escuelas en que se ha formado. Los maestros que ha tenido en el Seminario de Cracovia y en el Angelicum de Roma le orientan hacia el pensamiento de Santo Tomas de Aquino. El más ilustre de todos sus profesores es su director de tesis en Roma, el célebre maestro dominicano R. Garrigou-Lagrange, a un tiempo filósofo y teólogo.⁹ En cambio los maestros de la Univ. Jagellonica de Cracovia le remiten a los filósofos de la conciencia, E. Husserl y M. Scheler. Su profesor Roman Ingarden le sitúa ante los problemas que surgen en el horizonte de la fenomenología. Y en la conjunción personal de estas dos direcciones Karol Wojtyla trata de enfocar la filosofía de la persona. Se siente a su aire en la corriente personalista. Si la encíclica se centra de modo especial en la promoción de la filosofía, se advierte en los planteamientos la preferencia por la realidad personal. Es esta la que busca sentido a la vida, la que se confía en las relaciones interpersonales, la que requiere un fundamento absoluto en la verdad, y la que vive tanto de los principios de la inteligencia, cuanto del encuentro con otras personas. La persona y sus actividades eran el centro de atención de sus reflexiones de pensador.

En un estudio sobre la persona en la obra de Karol Wojtyla, publicado en el volumen de homenaje que le dedicó su Universidad del Angelicum en Roma, yo advertía que pocas veces en la historia se ha encontrado un sujeto en el que se realicen los diversos sentidos que se han adherido a esta hermosa palabra de origen etrusco, *persona*, como se verifican en Karol Wojtyla: desde su origen como «máscara» de teatro, a la voz que resuena con fuerza en la máscara como estima Boecio: «*personare*»; a los cargos y dignidades que algunos reciben en la iglesia como los obispos y cardenales, hasta el perfil de una personalidad bien definida y al pensador que se ha ocupado de la persona tratando de entrar a fondo en ese cierto misterio, que en verdad solo se resuelve a la luz del misterio del Verbo encarnado, todos esos sentidos se pueden encontrar realizados en el itinerario ascendente de quien comienza como joven actor de teatro, prosige como estudioso y culmina como Papa. Entre las diversas posiciones de los pensadores en torno al ser personal él ha privilegiado el de las relaciones, por encima de la acción y de la subsistencia. Sus trabajos atestiguan la profundidad de sus intuiciones de pensador personalista.¹⁰

⁹ Cfr. A. LOBATO, *Itinerario filosófico de R. Garrigou-Lagrange*, en "Angelicum" 42 (1965), 53-116.

¹⁰ Cfr. A. ID., *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla*, en "Angelicum", 56 (1979), 17-62.

El filósofo personalista se ha mostrado en toda su trayectoria un *filósofo dialogante*. En su obra *Persona y acto* hace notar que se sitúa en el punto medio entre las dos corrientes a las cuales debe su formación y en las cuales pretende inscribirse, por un lado en la filosofía del ser, y por otro la filosofía de la conciencia. El punto de enlace entre la dirección tradicional y la contemporánea podría ser el *acto*, puesto que por un lado es de un sujeto y por otro se orienta a la esfera objetiva de la realidad. El diálogo es el ejercicio del que busca la verdad y sabe que nunca es conquista solitaria, sino más bien solidaria. Una vez que el filósofo ha logrado una penetración en la verdad objetiva, al reconocer que no basta una sola perspectiva de la misma, no solo no rechaza las aportaciones de otras perspectivas sino que las busca con el fin de lograr la verdad total. El pensador esencial puede ser al mismo tiempo dialogante. Y este es el sello que advierte siempre en Tomás de Aquino. Cuando explicó los sentidos que encerraba el nuevo título que él mismo le había dado a Tomás de Aquino, insistió en que una de las características, ya advertida por Benedicto XIV, era la acogida que encontraba en su sistema para todos los pensadores aunque no estuvieran de acuerdo con él. Tomás es el *Doctor Humanitatis*, «porque se muestra siempre acogedor y disponible para la recepción de los valores humanos de todas las culturas. Con todo derecho él puede afirmar que la verdad resulta siempre invencible: «*Veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur*».¹¹

En el diálogo se comprueba la fuerza de la verdad, que en definitiva es lo que importa. La filosofía se pone a prueba en la búsqueda y en el encuentro con la verdad. Esta tiene valor en sí misma, y no cuenta mucho que la diga Agamenón o la diga su porquero, porque en definitiva la verdad procede de lo alto, y aún en la marcha lenta de la historia hay que atribuirle en definitiva siempre al Espíritu Santo: «*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*».¹²

Desde estas bases del pensador que se mueve a sus anchas en el horizonte de la filosofía y ha dejado una huella en su historia, ya convertido en maestro y testigo de la verdad, con la conciencia de deber ejercer el servicio de la diaconía en este momento singular del paso a un nuevo milenio, traza su programa de futuro, con la meta de una promoción integral del hombre, centrado en la búsqueda y el encuentro con la verdad cual se ha revelado en Jesucristo. La verdad «toda entera» que la Iglesia tiene en depósito y en la promesa del Maestro. Para esa conquista invita al vuelo hacia la meta con las dos alas, razón y fe. Ambas tienen que lograr el encuentro en la tarea sapiencial confiada a la teología.

Por todo ello el maestro de la fe se ocupa de promover el desarrollo futuro de la teología y tiene en cuenta de modo bien preciso la aportación que puede y debe hacer la filosofía. Todo hombre nace para la verdad y la desea por naturaleza. Todo hombre es filósofo por disponer de la razón humana y ser hombre significa vivir conforme a

¹¹ SCG, III, 10, n. 3460. Cfr. A. LOBATO, *Juan Pablo II y Santo Tomás Doctor Humanitatis*, en el vol. *L'uomo via della Chiesa*, Massimo, Milano 1991, pp. 13-32.

¹² S. TOMAS, *S.Th.*, I.II, 109, 1 ad 1. La expresión es del Ambrosiaster, *In I ad Cor 12,3* (PL, 17, 258).

la razón. La filosofía «es una de las más nobles tarea de la humanidad» (FR, 3), «una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del evangelio a cuantos aún no la conocen» (FR, 5). La encíclica trata de despertar la conciencia actual del papel radical que tiene la filosofía en todo lo humano, en la forja del pensamiento y en la marcha de la cultura. Por ello se siente en el deber de «recuperar con fuerza su vocación originaria» (FR, 6). La cultura cristiana recobrará su fuerza allí donde la filosofía y la teología logren el encuentro en la mutua colaboración desde la propia identidad. El futuro será mejor en la medida en que haya auténtica filosofía cristiana que colabora con la teología para desvelar el misterio de la plenitud de la verdad y de la gracia que todo hombre ha recibido en Jesucristo.

Este programa de promoción del futuro, centrado en la reflexión sobre la verdad y la aportación de la filosofía se desarrolla de un modo coherente a lo largo de la encíclica. Se trata de un paso hacia adelante que solo será posible cuando sea una cierta superación de las dimensiones de la temporalidad, una *distensio animi*, que tiene en cuenta lo ya realizado, la fragilidad de la situación y el corage del futuro. Es preciso hacer el proyecto de un tercer milenio cristiano buscando la verdad con pasión, con los pies en el suelo de lo ya conseguido, con la intuición de lo que está vivo y lo que está muerto en el presente, y lo que se debe llamar a la existencia en el futuro.

2. SOBRE LAS HUELLAS DE LA *AETERNI PATRIS*

La encíclica *Fides et ratio* recurre a las fuentes usuales del magisterio, una de las cuales es la tradición, el pasado doctrinal de la Iglesia. Juan Pablo II evoca el documento de Leon XIII que le sirve de punto de partida y de modelo, la Enc. «*Aeterni Patris*» del 4 de agosto de 1879, «un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría, dedicado íntegramente a la filosofía».¹³ En verdad ha tenido una influencia notable en el desarrollo de la vida cultural de la Iglesia. Se ha verificado una cierta paradoja histórica: al ser publicado no tuvo gran resonancia, si bien no podía pasar inadvertido; pero lo cierto es que los doctos no le prestaron de inmediato gran atención, ni tuvo muchos lectores que comprendieran su alcance. Como no solo era teoría sino que implicaba una ejecución inmediata en la práctica, la realidad fue cambiando con el paso del tiempo. Al cabo de más de cien años de su publicación hay que afirmar que ha sido el acto de gobierno de Leon XIII de mayor influjo en la marcha de la Iglesia¹⁴ En realidad es ella el punto de partida de una nueva edad de la cultura de la Iglesia en el final del s. XIX y en la primera mitad del s. XX. En ese documento hunden sus raíces los nuevos centros de formación y de cultura, que se multiplican de modo sorpren-

¹³ FR, 57.

¹⁴ Cfr. AA.VV. *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris"*, SITA, Roma 1979.

dente a lo largo del s. XX, y en esa fuente han bebido las nuevas generaciones de los doctos que son capaces de dar respuesta a los grandes retos que la cultura de la ciencia oponía a la cultura eclesiástica.

El documento de Leon XIII contenía en el orden doctrinal tres afirmaciones capitales, y en el orden práctico una decisión bien clara de camino de futuro. Las tres afirmaciones eran éstas: 1) El hombre, por su condición de ser racional tiene necesidad de una filosofía, que le sirva de fundamento para su vida tanto especulativa como práctica; 2) Esta filosofía tiene que ser la cristiana, porque solo en ella se da la verdad total desde las aportaciones de la razón y la luz de la revelación divina, 3) Por fortuna esta filosofía ya existe; se encuentra formulada de modo ejemplar en la obra de Santo Tomás de Aquino. Este doctor de la Iglesia ha logrado la forma ideal de la filosofía cristiana: *optima philosophandi forma*, porque llevó a cabo de un modo nuevo y admirable la colaboración entre la razón y la fe, realizó el vuelo hacia la verdad total con las dos alas que tiene el cristiano para ello: «Habiendo distinguido con esmero, como es debido, la razón y la fe, pero habiéndolas asociado amigablemente, conservó de ambas los propios derechos y la dignidad correspondiente, de tal manera que la razón, levantada en vuelo por las alas de Tomás de Aquino a las cimas más altas, ya apenas puede remontar más arriba; por su parte la fe apenas podrá recibir de la razón más y mejores ayudas de las que ha obtenido por medio de Tomás». ¹⁵

De estos principios tan claros y formulados en sentencias latinas del mejor saber clásico, de las cuales Pio XII decía que más bien había esculpido que escrito, *sculpsit potius quam scripsit*. ¹⁶ Leon XIII pasó al orden práctico, a un acto de gobierno bien decisivo: imponía la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás en todas las escuelas católicas. Se impone a todos un retorno o una instauración. El mismo Papa lo formula con el imperativo: *De philosophia christiana ad mentem Sti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda*. ¹⁷ León XIII imponía el retorno de Tomás en las escuelas por un imperativo de gobierno. ¹⁸

La nueva Encíclica *FR* tiene presente ese documento histórico, reconoce sus méritos, su vigencia en muchos aspectos, pero no se reduce a ser una mera repetición del mismo, sino una prolongación. Si ya el lema de León XIII era «*vetera novis augere et perficere*» (*promover y perfeccionar lo antiguo con lo nuevo*), Juan Pablo II prestará aún mayor atención a la novedad y al futuro que no al pasado, buscará una mayor penetración en las relaciones adecuadas entre la filosofía y la teología como dice claramente: «me ha parecido necesario acometer de nuevo de modo más sistemático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía». ¹⁹ Un estudio acerca de las co-

¹⁵ LEON XIII, Encíclica "Aeterni Patris", AAS, 11, (1878-1879) P. 97-115. N° 23.

¹⁶ PIO XII, *Allocutio* a la Univ. Gregoriana (17.10.1953).

¹⁷ LEON XIII, *Breve Cum hoc sit* (4.8.1880).

¹⁸ Cfr. A. LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia: Desde la "Aeterni Patris" a Juan Pablo II*, en AA.VV., *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, III, LEV, Roma 1998, pp. 7-28.

¹⁹ *FR*, 100.

incidencias y las diferencias pone de relieve lo que hay de continuidad y la novedad de la *Fides et Ratio*. Para nuestro propósito de aproximación hacia el futuro de la teología, basta prestar atención a tres puntos de coincidencia en lo esencial y de diferencia en los matices: el rol de la filosofía, el modelo de pensador cristiano realizado en Tomás de Aquino, la lectura de la historia del pensamiento cristiano desde esa clave de circularidad.

2.1. El rol de la filosofía

La *filosofía* tiene gran importancia en la vida y en la cultura humana. Para León XIII es como el fundamento y la expresión adecuada de la *recta ratio*, que funda los demás conocimientos humanos. Para Juan Pablo II es «una de las más nobles tareas de la humanidad» (FR, 3). En la *Aeterni Patris* la filosofía, por la fuerza de la verdad, está destinada a servir a la fe en cuanto las verdades que descubre acerca de Dios y del mundo son como una *praeparatio evangelica*, un instrumento necesario en la elaboración teológica, capaz de demostrar la falsedad de las posiciones que se enfrentan a la fe. Todo lo que es contrario a la fe lo es también a la recta razón. León XIII ataca duramente al racionalismo por su pretensión de querer juzgar la verdad de la Palabra revelada. En cambio la Enc. FR considera con mayor atención el anhelo de verdad que se da en todo hombre y en toda cultura, no duda en afirmar que por su misma naturaleza, por su condición de ser inteligente, todo hombre es filósofo (FR, 30) y necesita de la filosofía para encontrar un fundamento seguro al sentido de su vida.

Juan Pablo II analiza más a fondo el anhelo universal de búsqueda de la verdad y los diversos modos como se presenta en cada hombre. El punto de partida es siempre un interrogante al cual hay que dar respuesta personal hasta encontrar el reposo en una verdad absoluta. Dos son los caminos que el hombre puede seguir, para conseguir la verdad total, a la cual se siente llamado, uno es *personal*, otro es *social*. El primero es el *solitario* de la inteligencia que se adentra en las verdades parciales que le son evidentes, como la propia existencia o la propia mortalidad, y prosigue hasta dar con los principios que sirven de fundamento. El segundo es el *solidario*, el del hombre con el hombre, el de la convivencia y la creencia, cuando el hombre acepta la verdad que otro le propone y está seguro de alcanzarla por el camino de la fe y la creencia en la verdad vivida en una cierta comunión. En este análisis existencial descubre dos aproximaciones al hombre, descrito como «*aquel que busca la verdad*»²⁰, y también «*aquel que vive de creencias*».²¹ Ambos senderos del filosofar humano, el de la razón y el de la creencia, están llamados a encontrarse. Porque siguiendo uno y otro el hombre se dispone a encontrar la verdad, sin contradicción, en una persona, en Dios.

La filosofía tiene un amplio campo de trabajo y de búsqueda tanto en el orden natural, cuanto en la apertura a lo que excede su propio horizonte. Toda la encíclica está impregnada de un gran aprecio por la filosofía y por la aportación que ella presta en la pro-

²⁰ FR, 28.

²¹ FR, 31.

moción del hombre. Se puede afirmar con toda verdad que la *Fides et Ratio* constituye uno de los mejores elogios que se han tributado a la filosofía. En medio del triste panorama que en la actualidad ofrece la filosofía y buena parte de los filósofos, situación ya descrita por Kant en su evocación de Hécuba de *Las Troyanas* de Ovidio, - antes la reina y ahora arrastrada por los pelos al destierro («olim regina, nunc exul, inops trahor! »)- hay que decir que este documento propicia una nueva era. Juan Pablo II, sin proponérselo, nos ha dejado como Boecio, su *De Consolatione philosophiae*. Si la encíclica encuentra acogida en los dedicados al estudio, ya se puede predecir una tercera navegación de la filosofía, la vuelta al cultivo de la filosofía de la verdad y del ser, dejando en su sitio la opinión y el aparecer, el conocer y el hablar, la fenomenología y la hermenéutica.

Todo proyecto de futuro queda pendiente de la respuesta de las personas libres. La suerte de la filosofía está en manos de los llamados a cultivarla, los que, como Pitágoras sienten que les viene largo el nombre de «sabios» y toman en serio el hermoso nombre de «enamorados de la sabiduría», es decir de *filósofos*.²²

2.2. La ejemplaridad de Santo Tomás de Aquino

El retorno a Santo Tomás era el imperativo de León XIII en la «*Aeterni Patris*». *Ite ad Thomam!*. En Tomás se podía encontrar todo cuanto era necesario a la Iglesia y a la teología para superar la frágil situación cultural en que se encontraban, un ejemplo del hombre que busca la verdad integral por los dos caminos, el de la razón y el de la fe, y ambas con auténtica distinción y perfecta armonía. En Tomás tenemos la rica herencia de la tradición cristiana, los principios del saber, una doctrina sana, un método apropiado para la exposición, el desarrollo y la defensa de la verdad revelada, el antídoto contra los errores. El panegírico de Tomás es clásico. Tomás emerge por encima de los demás maestros de la fe católica. León XIII hace suyas las palabras de Tomás de Vio, el Gaetano, en las que afirma que Santo Tomás por haber venerado en grado sumo a los antiguos doctores, recibió como don de Dios la inteligencia de todos ellos.²³

Si Tomás había obtenido un puesto especial en la Iglesia primero con la canonización en 1323 por el Papa Juan XXII, luego con la proclamación de Doctor de la Iglesia, en 1567 por San Pío V, a partir de León XIII se hacía realidad su magisterio en la iglesia católica. Inicia la edición crítica de sus obras, confiada a la ejemplar Comisión Leonina, que prosigue todavía su tarea con paciencia beneditina; abren sus puertas los primeros centros de estudios que toman a Tomás por maestro. Roma es centro de irradiación para los países mediterráneos, Louvain lo es para los del centro de Europa.²⁴

²² Cfr. S. RAMIREZ, *De ipsa philosophia in universum*, en *Opera omnia*, T. I, C.S.I.C., Madrid 1970, pp. 21-33.

²³ TOMAS DE VIO, *In II. II*, 148, 4 en *Aeterni Patris*, n. 22: «*Iamvero inter Schoasticos Doctores, omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas, qui uti Caietanus animadvertit, veteres doctores sacros, quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est*».

²⁴ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Les thomistes en dialogue avec la pensée moderne*, en AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris"*, SITA, Roma 1981, pp. 137-158.

El influjo de Tomás se hace cada vez más real, de modo especial en el pontificado de San Pio X. El magisterio de la Iglesia afirma haber hecho suya la doctrina del Santo, impone en sus centros la ley de seguirlo en tres cosas que designa como *ratio, doctrina et principia* en filosofía y teología.²⁵ A partir de la mitad del siglo XX, como efecto cultural de la segunda guerra mundial, hay un cierto viraje de orientación. Se produce el fenómeno de la llamada «*nouvelle théologie*», signo claro de una fractura de pensamiento. Pio XII lo denuncia en la *Humani generis*, pero ya él mismo habla de preferencia por Santo Tomás, pero no de exclusividad, de la necesidad de mantener el tomismo fundamental, pero también de dialogar con las corrientes del pensamiento actual.²⁶ El documento de Leon XIII merece ser tenido en cuenta más que por la denuncia de los desvíos, por la afirmación de los principios fundamentales de la filosofía y por la indicación de las vías concretas. Fue «un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía». Ha pasado más de un siglo y sigue conservando su valor «tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico, sobre todo lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás» (*FR*, 57).

A Juan Pablo II no se le ocultan las consecuencias del documento de León XIII: el impulso que dió a los estudios sobre santo Tomás y la escolástica, el descubrimiento de las riquezas del pensamiento medieval. Ha producido frutos admirables. «Son hijos de esta renovación de la filosofía tomista» los teólogos más influyentes del s. XX, quienes tanto contribuyeron a la orientación del Concilio Vaticano II (*FR*, 58). Juan Pablo II, heredero de esta tradición del magisterio, la impulsa de nuevo. Lo que interesa es el punto de encuentro adecuado entre los dos caminos de acceso a la verdad que tiene el hombre, el de la razón que elabora la filosofía y el de la fe que da origen a la teología. Tomás de Aquino es una fortuna para la Iglesia, aún sin tener en cuenta el resultado de sus reflexiones, él es el modelo ideal del pensador cristiano, que utiliza las dos alas para la búsqueda de la verdad. Guiado por la estrella de la fe y por la recta razón, ha realizado el ideal del filósofo y del teólogo. Por ello el magisterio lo ha elogiado y lo ha puesto como «guía y modelo de los estudios teológicos».

La razón de esa gran prerrogativa y distinción está clara: su ejemplaridad. «Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han

²⁵ Codex Juris Canonici, 1917, c 1366, par. 2: «*Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*».

²⁶ La documentación pertinente a este período de retorno a Tomás y la correspondiente autoridad doctrinal que la Iglesia le otorga ha sido objeto del estudio exhaustivo de S. RAMÍREZ OP, *De auctoritate doctrinali Sti. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1962. Cfr. A. LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia, desde la "Aeterni Patris" a Juan Pablo II*, en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, pp. 7-28.

encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón».²⁷ Se advierte sin esfuerzo la proximidad de estas palabras a las de León XIII. La novedad está en el acento que Juan Pablo II pone en la ejemplaridad de la concordia y colaboración entre la razón y la fe.

2.3. Lectura del encuentro a lo largo de la historia

Otra de las huellas del documento leoniano en la *FR* es la «lectura» de las vicisitudes que a lo largo de la historia ha tenido en el pensamiento cristiano la relación entre estos dos caminos hacia la verdad. Juan Pablo II recorre este itinerario y topa tres posiciones diferentes:

- la de quienes sostienen como imposible el encuentro entre razón y fe, una corriente iniciada por Tertuliano: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalem, y la Academia con la Iglesia?... Nuestra escuela es la del Pórtico de Salomón»²⁸;
- la de quienes realizan la fusión radical entre ambas, como ocurre en los pensadores de corte spinoziano o hegeliano;
- la de quienes aplican la fórmula del credo constantinopolitano acerca de las dos naturalezas en Cristo, la razón y la fe son distintas y deben colaborar unidas, no mezcladas ni separadas; se debe mantener la justa distinción y la posible colaboración. Esta ha sido la posición de los pensadores cristianos desde Justino hasta los filósofos y teólogos de gran nombre en el s. XX.

En la *Aeterni Patris* la «lectura» de la historia de estas mutuas relaciones estaba orientada por la imagen fluvial de muchos afluentes que convergen con su propio caudal para formar un solo inmenso río: así los diversos pensadores cristianos preparan la obra gigantesca de Tomás que recoge en su síntesis los esfuerzos y las aportaciones de todos y los lleva a su mejor expresión. Al mismo tiempo que se descubre la verdad se van refutando los errores del pasado gracias a la fuerza de la verdad que emana de su obra. En cambio en Juan Pablo II hay una visión muy positiva de la marcha ascendente de la historia. Los núcleos de mayor consistencia se forman a partir de los pensadores cristianos, que se presentan agrupados en tríadas: los originarios Justino-Clemente-Orígenes; los audaces que perfilan y exponen el pensar cristiano con modelos de la filosofía griega: los Capadocios, Dionisio Aeropagita y Agustín; los clásicos pensadores de la escolástica, «entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino» (*FR*, 74).

La lectura objetiva deja para Tomás un puesto singular. A él se le dedica todo un apartado en el c. IV, con el título sugestivo: *novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino* (*FR*, 43). Tomás merece un puesto de relieve por su condición de pensador esencial y dialogante. El descende a los fundamentos de la verdad y toca

²⁷ *FR*, 78.

²⁸ TERTULIANO, *De praescriptione*, 7.

las cumbres de los principios. Seguro de su acierto creyó necesario entablar un constante diálogo con los grandes pensadores no solo griegos, sino hebreos y árabes, pues conoció a fondo la obra de Aristóteles y la del gran comentador Averroes, como la de Maimónides. Aristóteles era «El Filósofo» por antonomasia, los árabes Ibn Sina e Ibn Rusd son «los filósofos».²⁹ Utilizó como ellos la razón para leer el gran libro de la naturaleza, como un camino para comprender mejor la verdad que presenta la fe. Para Tomás la relación entre razón y fe es análoga a la que existe entre naturaleza y gracia, ésta no destruye sino que perfecciona aquella. La fe siendo sobrenatural conlleva una dimensión racional, y de algún modo es uno de los actos de la mente. Por ello «La Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (FR, 43). Ha tenido la audacia de asimilar la filosofía de Aristóteles y la ha confrontado con la fe, haciendo posible la conciliación de la secularidad del mundo con las exigencias radicales del evangelio, y así ha cambiado el rumbo de la filosofía y de la cultura, como afirmaba Pablo VI en la carta *Lumen Ecclesiae*. Un mérito singular de Tomás es el haber sabido conciliar los tres modos más altos de posesión de la verdad, que constituyen las tres modalidades de la sabiduría, la filosófica, la teológica, y el don de sabiduría.

Tomás es en verdad un pensador singular que se define en relación con la verdad. Por ello le dedica este hermoso párrafo que desarrolla el pensamiento de Tomás *unice veritatis amator*: «Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podía haber pensado». Con razón, pues se le puede llamar «apóstol de la verdad». Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple aparecer» (FR, 44).

Siguiendo el camino iniciado por su maestro Alberto Magno, Tomás es uno de los primeros que reclama para la filosofía la justa autonomía a fin de que pueda prestar el debido servicio a la comprensión de la fe en la teología. La pasión por la verdad integral y por el recto uso de la razón en colaboración con la fe, resplandece también en los discípulos del s. XX. La Enc. se refiere a los discípulos de Tomás, tomasianos o tomistas de varios modos. Enumera los méritos de la neoescolástica que ha formado a los grandes teólogos del Vaticano II. Entre los ilustres representantes del pensamiento cristiano, tanto de occidente cuando de oriente, enumera algunos de «los más recientes», y después de Rosmini y de Newman, que abren la lista, propone tres pensadores tomistas, cada uno con su propia personalidad, con una obra escrita muy consolidada, y con notable influjo: Maritain, Gilson, Edith Stein. Cada uno de ellos refleja el modelo de Tomás de Aquino de un modo particular. La gloria de los discípulos redunda en el maestro.

²⁹ Cfr. A. LOBATO, *Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino, Diálogo de tres culturas*, en «Communio» (ed. española) 19 (1986), 33-64.

La *FR* mantiene la línea del magisterio de Tomás en la Iglesia y la prolonga. Buen signo es que Tomás de Aquino es citado 22 veces, cifra que no alcanza ninguno de los demás autores. Es una medida de acierto no imponer su magisterio por decreto, ya que en nuestra cultura suele ser contraproducente, sino por el peso de su ejemplo y por la presentación objetiva de los frutos logrados en la colaboración de la razón y la fe, de la filosofía y la teología. Tampoco se afirma que el magisterio de Tomás sea exclusivo para los pensadores cristianos: se habla de otros grandes pensadores que tienen su peculiares contribuciones y pueden decirse maestros que caminan por sendas paralelas en la búsqueda de la verdad y logran una auténtica armonía entre razón y fe.

El modelo de Tomás no puede ser obstáculo a la creatividad y a nuevas formas de pensamiento cristiano, más bien se coloca en lo alto para que sea estímulo y ayuda. La vida intelectual no puede reducirse a mera repetición o imitación extrínseca. El verbo mental solo brota de lo interior de una subjetividad que se esfuerza por asimilar en el modo intencional la inagotable riqueza de lo real. La humana inteligencia nunca habrá dicho acerca de esa realidad la última palabra. En lo finito se esconde una dimensión infinita. Las palabras humanas son inadecuadas para traducir la totalidad o la verdad integral y definitiva de las cosas. El camino de la novedad queda siempre abierto. Tomás es un testigo privilegiado de la perenne novedad del ser y del pensar, de la naturaleza y de la revelación. Con la *FR* Tomás de Aquino consolida su puesto de modelo de pensador cristiano, que potencia al máximo tanto la razón cuanto la fe en la palabra revelada y mantiene un nivel muy alto y exigente tanto en la filosofía del ser, cuanto en la teología como sabiduría nunca agotada acerca de Dios y de sus obras. El sol de Aquino sigue brillando con fulgor en el cielo de la Iglesia.

3. EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA

Leon XIII impulsó de modo ejemplar el desarrollo de la cultura católica con su decisión de retorno a la *philosophia christiana*. Estaba muy convencido de que para ir hacia adelante era preciso dar un paso hacia atrás hasta dar con el fundamento sólido que todo hombre prudente busca para edificar la casa (Mt 7,24-25). Juan Pablo II realiza algo semejante. Al magisterio incumbe la promoción integral del hombre, de todo hombre y de todo lo humano, asumido y salvado por Jesucristo. Para ello recurre a la «diaconía de la verdad» (*FR*, 2) tanto con el testimonio de la *sequela Christi* cuanto con la doctrina que ha recibido y debe transmitir. La Iglesia ha recibido el depósito de la revelación y está llamada a reflexionar sobre ella a la doble luz, de la fe y de la razón. La reflexión que hace en la fe sobre los datos de la revelación da origen a la teología, descrita en la encíclica como «elaboración refleja y científica de la inteligencia de esta palabra a la luz de la fe».³⁰ La palabra de Dios se dirige a todo hombre, en todos los tiempos y lugares de la tierra, por su condición humana, por ser inteligente, capaz de comprensión, «naturalmente filósofo» (*FR*, 64).

³⁰ *FR*, 64.

Porque el hombre está orientado hacia la verdad integral, el vuelo hacia esa meta requiere el uso adecuado de las dos alas que se le han dado para ello, la de la fe y la de la razón. El desarrollo de la teología como ciencia y como sabiduría requiere la cooperación de la fe y de la razón. No hay posible teología sin una adecuada filosofía. Por ello el futuro de la teología depende en su misma esencia del desarrollo y del uso adecuado de la filosofía. La encíclica se orienta hacia la plena colaboración de la fe y la razón en ese vuelo en busca de la verdad. El futuro se construye desde el presente. Por ello en la encíclica se analiza la situación actual, con sus luces y sombras, en la cual a nadie se ocultan las deficiencias de la modernidad y de la posmodernidad en la valoración de la razón. La conciencia de esta insuficiencia impulsa hacia el descubrimiento de las causas y al cambio de orientación. Cuando se llega a la convicción de que la separación de la fe y la razón es nefasta para ambas, es posible una cierta conversión de ruta que haga posible primero la convergencia como en el pasado, luego la plena circularidad, donde se preserva al autonomía y se logra el anhelado vuelo con las dos alas.

En la encíclica podemos rastrear los signos de estos tres momentos, el de la fatal separación, el de la posible convergencia, y el de la circularidad complementaria que será la clave para el futuro de la teología. En este proyecto tienen cabida dos estrategias metodológicas, la de Maritain que prefería «distinguir» para unir, y la de H. de Lubac que optaba por «unir» para distinguir.

3.1. La nefasta separación

El problema de fondo que aquí se ventila es el mismo que recorre toda la historia, el que los griegos designaban como «*el uno y los muchos*». Caben tres posiciones bien diferentes, la de la unidad a toda costa y la consiguiente absorción de los muchos, la de la separación radical porque se topa con realidades contradictorias, y la de la percepción de las diferencias dejando espacio a la unidad. El problema metafísico es el de la diferencia, el problema epistemológico es el de la distinción del todo en sus partes sin romper la unidad que las enlaza. En la historia de las relaciones entre la fe y la razón, entre la filosofía y la revelación, el proceso de distinción fue lento y exigió muchos esfuerzos. La edad media, representada en la «gran tríada» (FR, 74) de Anselmo, Buenaventura y Tomás, en medio de dificultades y malentendidos, optó por la senda hacia la distinción, la autonomía y la superior unidad posible de la fe y de la razón. Pero en verdad ese equilibrio duró poco. En los albores de la edad moderna ya estaba roto: «A partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transforma progresivamente en una nefasta separación» (FR, 45). Se desarrolla una filosofía separada, capaz de afirmar la verdad y oponerse a la verdad que propone la fe. Con esta convicción de fondo la Ilustración proponía como meta la plena autonomía de la razón, por la cual el hombre debería dejar su estado de minoría mental y lograr la madurez adulta. Su lema era : No creas ni te dejes llevar de la mano como un niño, sino libérate y camina por tu pie con la audacia de quien usa la razón: *Sapere aude!*».³¹

³¹ Cfr. I. KANT, *Was ist Aufklärung?*, 5, GW, Walter de Gruyter, Berlin 1965, p. 213.

En la ruptura entre razón y fe se tiende a absolutizar los dos modos de conocimiento que mutuamente se ignoran. De hecho se llega al *racionalismo*, o se pasa al *fideísmo*. «No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas» (FR, 46). La fe y la religión se presentaban como alienantes, inhumanas, opio del pueblo. En ese clima se elaboran los humanismos ateos, los sistemas filosóficos que pretenden la verdad absoluta sobre el hombre. El racionalismo se encuentra a su aire en la concepción del saber como poder, y por una suerte de fatalidad, también aquí, las alas de cera de Icaro se derriten al calor del sol y el hombre moderno, que trata de volar solo con la razón cae en la sinrazón del *nihilismo*. De hecho la meta de la verdad resulta inalcanzable y todo el esfuerzo cognoscitivo se convierte en un mero juego, en la rapsodia de los fenómenos sin ulterior consistencia. El hombre se queda a solas porque pierde a Dios y el mundo ya no lo sostiene. Zubiri ha descrito con crudo realismo esta situación de la soledad del hombre moderno sin Dios y lejos del mundo.³²

La filosofía ha sufrido las consecuencias de esta parábola de alejamiento de la fe. En esa perspectiva que lleva al nihilismo ya no es un saber de fundamentos, con alcance universal, basada en los principios inviolables del ser y la realidad, sino un saber cada vez menos apreciado y marginal en la cultura de occidente, en la que tenía tan profundas raíces. La razón se hace «razón instrumental al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder».³³ En lugar de la verdad, con su fuerza invencible, se sitúa la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De una razón fuerte se ha pasado a una razón debilitada que elimina toda afirmación y toda verdad absoluta. Se recorre una larga parábola que va de la exaltación inicial al hundimiento radical, donde naufragan todos los valores de la trascendencia.³⁴ La encíclica enumera algunas de las posiciones de la actualidad de esta razón dejada a su arbitrio sin fundamento y sin la verdad como meta. Se ha impuesto un clima general de relativismo, en el que todo se nivela y desaparece el absoluto. La encíclica hace breve alusión a corrientes actuales del pensar débil, como el *eclecticismo*, que acumula conocimientos sin cuidar de su fundamentación y coherencia³⁵, el *historicismo*, otro error de método que no admite trascendencia de la verdad más allá del tiempo en que se desvela³⁶, el *cientificismo*, para el que no hay más verdad que aquella que la ciencia comprueba (FR, 88).

Paralelo al desarrollo del racionalismo y su explosión en fragmentos, se da en la otra vertiente el *fideísmo*, que rechaza la aportación del conocer de la razón para la inteligencia de la fe. Una de sus formas actuales es designada como «*biblicismo*» que reduce a la lectura de la Escritura toda referencia para alcanzar la verdad. Con ello se

³² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1947, p. 135.

³³ FR, 47.

³⁴ Cfr. A. LOBATO, *La religiosidad de Occidente*, en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo. Conversaciones de Madrid*, Comilla, Madrid 1992, pp. 125-145.

³⁵ Cfr. FR, 86.

³⁶ Cfr. FR, 87.

atiene solo a la letra, y deja de lado la doctrina. Se advierte claramente el abandono de la teología especulativa (FR, 55).

Todo indica que la separación entre los dos modos de saber lleva consigo graves implicaciones y a la postre se vuelve trágica. En filosofía se ha producido el inquietante fenómeno de la tragedia del humanismo ateo, descrito por H. de Lubac, que ha convulsionado el s. XX.³⁷ En teología se da un empobrecimiento radical. El Papa denuncia una situación de nefastas consecuencias. «En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no solo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía» (FR, 61). Se trata de un síntoma grave, que merece atención porque tiene graves consecuencias. Una de ellas puede ser la ausencia de la metafísica en la hora actual, y otra el creciente interés por las ciencias, o la atención preferente a otras culturas que no han desarrollado la filosofía.

Es de justicia notar que la encíclica no acentúa el carácter negativo del pensar moderno o de la situación actual. La orientación en esto es diferente al estilo usual del pasado. No hay condenas. Hay advertencias serias frente a estos hechos. Pero al mismo tiempo se tienen en cuenta las aportaciones positivas que debemos a las corrientes de la filosofía moderna, que ha puesto gran empeño en desvelar lo profundo del sujeto, la conciencia, la libertad, y ha planteado con rigor el problema radical de la existencia (FR, 48).

La separación de la fe y la razón ha resultado nefasta. Ambas han sido perjudicadas. La razón, alejada de la fe, queda errante en los senderos que no llevan a ninguna parte, y pierde de vista la meta final. La fe sin la razón queda proclive al sentimiento y corre el riesgo de no poder ser ya más una propuesta de alcance universal. Esta situación paraliza el vuelo hacia la verdad, porque nadie vuela con una sola ala. El Papa lo ha percibido. Por ello afirma «No es inoportuna mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca armonía. A la *parresia* de la fe debe corresponder la audacia de la razón» (FR, 48).

3.2. La anhelada convergencia

La situación actual de la relación entre fe y razón no es satisfactoria. Pero más importante que la descripción de las deficiencias de la nuestra hora es descubrir los caminos para salir de ella, entre los cuales está el despertar hambre y sed de la verdad, indicando los senderos que debe recorrer el hombre para alcanzarla. Ya Parménides en su poema de la verdad había indicado los dos senderos posibles, a todo aquel que traspasa la puerta decisiva, uno que es como la sima de la nada, y otro que lleva con la ayuda de la diosa al corazón férreo del ser. Todo el documento pontificio está traspasado por la fuerza incoercible que tiene la verdad. El punto de

³⁷ Cfr. H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, I, Ed. It. Opera, Paris 1944.

partida es la inclinación radical del hombre a la verdad, su capacidad de asombro y la estructura interrogativa por la cual comienza todo sujeto a proponerse el problema del sentido de la propia existencia. Se tienen en cuenta los dos modos de respuesta a esa sed de saber, el de la luz de los principios, por el cual se llega a la evidencia y al fundamento absoluto, sin el cual no hay conocimiento fundado y definitivo, y el de la amistad y confianza con la persona amiga, con alguien que vive a fondo un estilo de vida y al cual uno está inclinado a confiarse. El hombre es *el que busca la verdad*, (FR, 28), y al mismo tiempo es «aquel que vive de creencias» (FR, 31).

La estructura humana es dinámica y está abierta a la trascendencia. Al hilo de la historia del pensamiento y de las vicisitudes ondulantes de la relación entre la fe y la razón tienen mucha fuerza los grandes personajes de la cultura cristiana que han sabido conjugar esas dos alas del hombre y nos han dejado el legado de su obra y el ejemplo envidiable de su vida. Todo indica que el hombre de hoy, que es el filósofo de siempre, necesita, como Kant afirma de sí mismo, despertar de su sueño relativista, agnóstico, racionalista o fideista y ser a un tiempo un creyente y un hombre que usa la razón. Ambas fuerzas deben llevar a la verdad. La teología se nutre también de la filosofía. Por ello hay que volver los ojos a la filosofía, no solo a la actual empobrecida, sino a la que el hombre en parte ya ha elaborado y en parte tiene que seguir elaborando. La tradición con el ejemplo de los maestros es ya una ayuda poderosa. Los grandes teólogos han sido a la vez grandes filósofos. Desde que Tomás de Aquino elaboró la primera filosofía cristiana, esa parcela del saber dejó de ser exclusiva de los gentiles como hasta entonces se pensaba. La historia demuestra que es posible el uso y es un riesgo el abuso de la filosofía en teología. Los dos grandes teólogos, cuya suerte en París estuvo muy unida, Buenaventura y Tomás de Aquino, no estaban de acuerdo en el uso de la filosofía en teología. Mientras Buenaventura temía aguar el vino de la fe con el uso de la filosofía, Tomás defendía que el teólogo que recurre a la filosofía, cuando lo hace del modo debido, realiza un cierto milagro, convierte el agua en vino como Cristo en Caná de Galilea.³⁸

El teólogo cristiano no solo está llamado a conocer la filosofía sino que está obligado a contar con ella en su trabajo teológico. En esta perspectiva el Papa distingue los tres estados en los que de hecho se da la filosofía. El primero cuando se elabora en total independencia de la revelación, como acontece en la antigüedad pagana. En esa situación se despliega con la sola razón, en plena autonomía. En ese estado no colabora con la fe, pero si es auténtica, no es opuesta sino más bien abierta a toda trascendencia. La verdad que la razón alcanza no contradice otra verdad que la excede. La filosofía en ese estadio no es la filosofía «separada» de los modernos, que cierra el paso a todo apoyo superior (FR, 75).

Otro estadio de la filosofía es el designado como *filosofía cristiana*. Esta discutida expresión, que Heidegger mismo trató de ridiculizar por contradictoria,

³⁸ Cfr. A. LOBATO, *Uso y abuso de la filosofía en teología*, en AA.VV., *San Tommaso Teologo*, LEV, Roma (manca la data di edizione), pp. 59-84.

como si fuera un *hierro lúneo*, ha sido aceptada por la encíclica, que propicia una adecuada interpretación, como «un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe» (FR, 76). No es una filosofía oficial de la Iglesia, que confiesa no tener una filosofía propia, ni aspirar a tenerla, porque de suyo la filosofía auténtica es autónoma y va con el hombre, ni tampoco es solo la filosofía elaborada por filósofos cristianos, un estilo de pensar que de hecho no contradice a la fe. Es algo distinto. Con la expresión «filosofía cristiana» se «pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación directa o indirecta de la fe cristiana» (FR, 76).

Esta filosofía conlleva dos efectos, por un lado la fe purifica la razón y le quita su innata presunción, con lo cual da solución a problemas que la sola razón no resuelve, como el problema del mal; y por otra parte, como ya anticipaba Maimónides y recogía con gozo Tomás de Aquino, la fe ayuda a la razón en la solución de aquellas más altas verdades que solo algunos, después de largo tiempo y aún con errores podrían resolver, acabando con las angustias de los doctos. Porque las verdades de fe pueden ser compartidas por todos, en muy breve tiempo y con la máxima certeza³⁹: así el concepto de Dios verdadero, del mal, de la persona, de la creación, de la dignidad e igualdad de todos los hombres. Y por encima de esas verdades otras que lo ponen en relación con Dios, cuya palabra puede oír. Con la ayuda de la fe se amplía el horizonte de lo racional (FR, 76).

Otra posición de la filosofía se da cuando la misma teología recurre a la filosofía en sus procesos de explicación de las verdades de fe. Es necesario que la teología emplee una filosofía. Su trabajo científico exige una razón educada y argumentativa. La filosofía verifica la verdad universal de las aserciones de la teología. En este servicio la filosofía se transforma y de algún modo sirve. Así entró en las escuelas de los teólogos medievales, como *ancilla theologiae*.

En nuestra situación cultural, y con la pasión por la autonomía de los saberes no se entiende fácilmente el servicio ancilar, porque en realidad el servicio y la ayuda es mutua: el teólogo se beneficia de la filosofía, la filosofía se abre a nuevas verdades que sola no alcanza. La convergencia de fe y razón se verifica frente a la verdad de la revelación, donde las dos están de algún modo implicadas para obtener una cierta inteligencia del misterio. La verdad acerca de Dios, manifestada en la revelación, ayuda a comprender toda verdad y aproxima al filósofo a la realidad última y fundante. Una filosofía abierta a esa verdad absoluta puede ser el lugar de encuentro para las diversas culturas, y para el mutuo entendimiento entre creyentes y no creyentes. La convergencia se revela posible y ventajosa para la fe y para la razón, para la filosofía y para la teología. Todo ello alienta el proceso de convergencia de la razón y la fe en la búsqueda de la verdad integral que el hombre necesita.

³⁹ Cfr. S. TOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, 4.

3.3. La circularidad

El magisterio propicia el encuentro entre filosofía y teología, porque ambas son una ayuda para la comprensión más profunda de la revelación y solo pueden lograr su desarrollo en la mutua colaboración. Juan Pablo II precisa el rol de la Iglesia al promover el encuentro. No es tanto la propuesta de una determinada filosofía o de una forma concreta de hacer teología. «La Iglesia no propone una filosofía propia, ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras» (FR, 49). No es necesario porque la razón está orientada a la verdad y cuenta con los medios necesarios para alcanzarla. No es cometido del magisterio superar las lagunas del pensar filosófico. Pero a la vez esto no implica que sea indiferente a cualquier filosofía. Porque su deber es velar por la pureza de la revelación, de oponerse a las afirmaciones que contradicen la doctrina cristiana, y de indicar las exigencias de la palabra revelada para que una filosofía sea compatible con la fe. Al cumplimiento de esta exigencia se deben la numerosas intervenciones que el magisterio ha tenido en el curso de la historia implicando determinadas filosofías. No puede serle indiferente al magisterio cualquier filosofía. Esta encíclica es la prueba del «gran interés que la Iglesia tiene por la filosofía» (FR, 62).

La Iglesia promueve el desarrollo del pensamiento filosófico que lejos de ser discordante con la fe, sea capaz de realizar una relación armoniosa y eficaz entre la teología y la filosofía (FR, 63). Tampoco el magisterio tiene el cometido de indicar a los teólogos metodologías particulares. Desde estos criterios de base la encíclica dedica todo el capítulo VI, para orientar la mutua colaboración de la razón y la fe, en un proceso de circularidad y mutuos servicios.

La teología se organiza en torno al doble principio del *auditus fidei* y del *intellectus fidei*. En ambos ejercicios la filosofía presta una ayuda a la teología: aclara la estructura del conocimiento, la comunicación interpersonal, la naturaleza del lenguaje. En relación con la doctrina tiende a lograr un saber auténtico, de carácter sapiencial. Este servicio afecta a la teología en sus ramas diversas, dogmática, fundamental, moral. En todos estos campos la visión filosófica correcta, tanto del ser humano, como de la realidad de las cosas, es una ayuda necesaria para una teología sólida. En todo ello hay que atenerse a la verdad y no a las opiniones, ni solo a las diversas propuestas de las culturas. «A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía ha de estar marcada por la circularidad» (FR, 73). La teología parte de la palabra de Dios revelada en la historia. El objetivo en su trabajo es su mejor conocimiento. Esto despierta a la filosofía para la búsqueda de la verdad pura y simple que es su cometido». De esta relación de circularidad con la palabra de Dios, la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes» (FR, 73).

La palabra revelada y la reflexión teológica imponen a la filosofía que debe ser asumida para la circularidad algunas exigencias. Tres de ellas son muy importantes: no basta el nivel de la ciencia, tiene que alcanzar el hábito de la *sabiduría*; no puede quedarse en lo relativo del problema, de la duda o de la opinión, sino que debe conseguir *la adecuación de la mente a las cosas, es decir la verdad objetiva*; y no puede quedar ni en la immanencia ni en los fenómenos, tiene que desposarse con *el ser* que es el objeto de la inteligencia. En efecto la filosofía que entra en circularidad con la teología tiene que tener *dimensión*

sapiencial, de tal modo que sea capaz de dar el sentido último y global de la vida, apta para unificar todo lo humano. Debe *llegar al conocimiento de la verdad* con alcance objetivo, más allá de los fenómenos. Y en tercer lugar, es necesario que tenga un nivel auténticamente *metafísico*, para llegar a algo último y fundamental. No basta pues la sola ciencia, no basta solo la captación de los fenómenos, ni las filosofías que han renunciado a la metafísica y se quedan en la mera experiencia. No bastan las hermenéuticas que nos llevan de interpretación a interpretación sin llegar nunca a la realidad.

Tales condiciones impuestas por la fe a la filosofía que entra en una comunicación de circularidad, son sin duda exigencias arduas, pero necesarias, porque en ellas se juega el destino tanto de la teología como de la misma filosofía. El hombre necesita llegar al conocimiento de la verdad universalmente válida. En ella es posible encontrar la deseada unidad y dar sentido al diálogo.

La fuerza de la teología que se elabora en la circularidad tiene que dar respuesta a los retos de nuestro tiempo. Tales son la relación entre significado y verdad (FR, 94), la validez permanente del lenguaje conceptual de las definiciones conciliares (FR, 96), el lazo existente entre verdad y vida, entre evento y verdad doctrinal, entre verdad trascendente y lenguaje inteligible. En la relación de circularidad con la teología, la filosofía encuentra una verdad más alta y más profunda que no es fruto de un solo pensador, sino que lleva la nota de la eclesialidad. Desde la iluminación de la fe el hombre puede conocer mejor su dignidad, evangelizar las culturas, ampliar el diálogo.

Los consejos finales de la encíclica tratan de orientar la teología del futuro: los teólogos deben prestar mayor atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios, a quienes se forman para ser sacerdotes se les aconseja cuidar con esmero su preparación filosófica. Por su parte se desea que los filósofos se abran a la metafísica y desde ella puedan iluminar los diversos ámbitos de la actividad humana, que los científicos amplíen su horizonte hacia la totalidad de lo real, y se pide a todo hombre que cuide de la búsqueda de sentido para su propia existencia. La filosofía tiene su parte y puede prestar su ayuda. La Virgen María, ya recordada en la *Aeterni Patris* como *sedes sapientiae*, es un modelo viviente de la posible colaboración en unión y distinción entre filosofía y teología, porque como ella se dispuso totalmente para dar acogida al Verbo, así la filosofía puede disponerse para su aportación a la teología. El Papa del lema «Totus tuus» invita a todos los cristianos y de modo especial a los teólogos al ejercicio de filosofar siguiendo el ejemplo de María: *philosophari in Maria* (FR, 108).

La *lectura* de la enjundiosa encíclica *Fides et Ratio* es una invitación del magisterio de la Iglesia a los pensadores cristianos para que usen las dos alas en el arduo trabajo de la conquista de la verdad que se encuentra de modo definitivo en Jesucristo. El futuro del tercer milenio se prepara desde este ejercicio intelectual propio del sabio cristiano que logra unir las tres sabidurías, la de la razón, la de la teología, la que procede del don del Espíritu. En el orden de la teoría la enc. *Fides et Ratio* abre un camino real que debe ser fermento de la cultura. Todo hace esperar, que también, a imitación de la *Aeterni Patris*, a este primer paso orientador, sigan otros que realicen en la existencia concreta de la iglesia ese vuelo con las dos alas hacia la verdad. Queda encendida la lámpara para iluminar los pasos de los caminantes. También Jesús a veces gritaba con imperio: «Alzate y camina» (Mt 9,5).

Resumen

La encíclica *Fides et Ratio* es un documento del magisterio de Juan Pablo II llamado a tener un influjo notable en el futuro desarrollo de la teología. El Papa filósofo se ocupa con preferencia de la aportación que la razón humana puede dar a la conquista de la verdad. El pensador cristiano está llamado a usar las dos alas, la razón y la fe, en su camino hacia la verdad total que se realiza en Jesucristo.

El artículo es una «Lectura» de la encíclica desde la perspectiva de la promoción de la filosofía en colaboración con la teología. El desarrollo se hace en tres reflexiones. La encíclica *Fides et Ratio*: 1) es fruto del Papa filósofo que opta por la filosofía del ser y de la persona, 2) sigue las huellas de la enc. *Aeterni Patris* y encuentra en Tomás de Aquino el modelo ideal del pensador cristiano, 3) propone el desarrollo de la teología en estrecha cooperación circular con la filosofía sapiencial, basada en la verdad, abierta a la trascendencia del ser.

El futuro de la teología, a partir de estas orientaciones, es el de ser fermento cultural del tercer milenio cristiano. Si la propuesta teórica se lleva a una realización práctica con los medios adecuados, el futuro es prometedor. Podemos afirmar que, con el peso doctrinal de este documento del magisterio, ese futuro ya ha comenzado.

Summary

The encyclical *Fides et Ratio* is a document of John Paul II's teaching which will have remarkable future influence on theology development. The philosopher Pope works with preference on the contribution given by human reason to achievement of truth. The christian thinker is called to using both wings, reason and faith, on his journey towards total truth, which finds realization in Jesus Christ.

The article is a «Reading» of the encyclical from the perspective of promotion of philosophy in collaboration with theology, and is developed on three considerations. The encyclical *Fides et Ratio*: 1) is fruit of the philosopher Pope, whose choice is for philosophy of the being and of the person, 2) follows the track of the enc. *Aeterni Patris* and meets in Thomas Aquinas the ideal model of the christian thinker, 3) suggests development of theology in strict circular cooperation with sapiencial philosophy based on truth, open to transcendence of the being.

From these orientations, future of theology will be cultural ferment for the third christian millennium. If the theoretical suggestion is led to practical realization by adequate means, the future is promising. With the doctrinal weight of this teaching document we can assert that that future has already begun.

ERNESTO BORGHI

La forza della Parola

Vivere il Vangelo secondo Marco

Prefazione di Bruno Maggioni



Sul sentimento del tempo in alcuni "Canti" leopardiani¹

Cesare Galimberti

Università degli Studi, Padova (Italia)

È notissimo che Leopardi pone l'inizio della sua meditazione filosofica nel 1819.² E tuttavia quell'anno resta essenzialmente segnato da imprese poetiche: dagli abbozzi degli *Inni cristiani* e dalle invenzioni de *L'Infinito*, di due altri *Idilli* e di altri versi ancora. Il contrasto fra quella dichiarazione e questo fatto è, in realtà, apparente. Leopardi non poté non avvertire che ne *L'Infinito* prendeva infine forma (la più perfetta forma possibile) il suo speculare intorno a motivi per eccellenza filosofici³, che si offrono soltanto ai pensatori solitari. «Ad ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è

¹ Questo saggio contiene i motivi fondamentali della relazione tenuta dall'autore in occasione della giornata di studi "Leggere Leopardi ha significato per l'uomo contemporaneo?", svoltasi il 16 maggio 1998 a cura della Facoltà di Teologia di Lugano e dall'Associazione "Biblioteca Salita dei Frati".

² Cfr. *Zibaldone di pensieri*, 144 (1.7.1820).

³ Ma la qualità di quello speculare è chiaramente indicata: «cominciai... a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era) o a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla...» (*Ibidem*. Il corsivo è nostro. Seguiamo l'edizione critica e annotata a cura di G. PACELLA, Garzanti, Milano 1991; i rinvii si riferiscono, naturalmente, alle carte dell'autografo). Su questa tonalità del pensiero leopardiano cfr. A. FOLIN, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1996).

bisogno la solitudine», scriverà nel 1825. Solo in questa condizione il suo pensiero può rivolgersi alla «speculazione e cognizione di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i più profondi soggetti relativi alla società».⁴

Negli abbozzi degli *Inni* il poeta tenta, disperatamente tenta, di seguire, alla ricerca di una risposta "metafisica", la via della fede religiosa; ma senza poter evitare ambiguità troppo significative e senza, soprattutto, riuscire a dar forma ai testi. Perché, prima ancora, non è riuscito a mettere a fuoco una visione che non riceve l'assenso della mente.

Finché in modo apparentemente prodigioso⁵ giunge al naufragio de *L'Infinito*. Che è un dolce naufragio, non però, negli interminati spazi "finti" dal pensiero, ma nel mare del tempo e dell'eterno. «Il "mare", l'"immensità", nel quale egli si perse - ha scritto Pietro Citati - era l'"indefinito" al quale soltanto l'uomo può giungere: oppure un infinito impuro mescolato al tempo, al "qui", al presente».⁶

Quell'"infinito impuro" Leopardi denomina - pare - «l'eterno». Anzi è l'eterno che subito «sovviene», quasi per fatale *anamnesis*, al poeta ricondotto alle cose dalla voce del vento; l'eterno che poi si squaderna nel tempo, nel suo scorrere e dissolversi. Tempo ed eternità si presentano nell'idillio come dimensioni non antitetiche, ma fluenti l'una nell'altra. E il 13 dicembre 1821 Leopardi torna a meditare sulla compresenza di finito e infinito nel tempo, annotando che non soltanto «tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ultimo», ma persino le parole *finito*, *ultimo* ecc. suscitano dolore e malinconia e, insieme, un sentimento piacevole «a causa dell'infinità dell'*idea*» che contengono.⁷

Vista o ascolto o memoria del passare e finire di tutti gli esseri e incancellabile idea (anche se giudicata illusoria, astratta, puramente nominale)⁸ di una durata infinita si presentano anche altrove come tra sé comunicanti o, almeno, come inseparabili all'interno del nostro percepire e pensare.

Nella canzone *Alla Primavera* il ricordo dei tempi antichi finisce con lo sfocciare, rivivendo lo stato di contemplante del fanciullo pastore (vv. 28-38), nell'evocazione dell'astorico spazio del mito, quando, «non palese al guardo», la presenza divina si lasciava cogliere come realtà evidente. E, subito dopo, l'«un dì» in cui vissero della nostra medesima vita fiori erbe boschi aria nuvole sole, più che indicare un tempo remotissimo ha il senso dell'atemporale *una volta* nel linguaggio della fiaba⁹ (delle «favole antiche» in questo caso). In *Alla Primavera* la contrapposizione della vitalità

⁴ Zibaldone, 4138 (12.5.1825).

⁵ Non si può infatti dimenticare l'incubazione costituita dai cosiddetti *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, scritti fra il marzo e il maggio del 1819.

⁶ P. CITATI, *L'infinito secondo Leopardi*, in ID., *La luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*, Mondadori, Milano 1996, p. 390. Si veda anche A. PRETE, *Finitudine e infinito*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 41 ss.

⁷ Zibaldone, 2251 (il corsivo è nostro). Cfr. pure Ivi, 2451 (30.5.1822).

⁸ Cfr. soprattutto Ivi, 4181 (4.6.1826), dove del tempo stesso si dice che «non è cosa alcuna, è nulla».

“antica” alla miseria moderna, tema costante nelle altre Canzoni, è, si può dire, scomparsa.

Poli del discorso poetico sono, come negli ultimi versi de *L'Infinito*, le emozioni ridestate, qui e ora, da un superstite fremito di vita naturale, e un atemporale, acqueo fluire di vita piena.¹⁰ Che non è, propriamente, quella dei tempi antichi, ma delle “favole” che gli antichi non avevano distrutto con l'analisi razionale e la coscienza storica che corrodono l'anima dell'uomo moderno. Finché in *Alla sua Donna*, ultima delle dieci Canzoni¹¹, il rapporto si pone senz'altro fra il presente (o *tout court* il tempo?) e la perduta età dell'oro. Senza che appaia del tutto interrotta ogni comunicazione tra il presente e la beatitudine irradiata da quella Idea¹²; raggiungibile certo, ormai, soltanto come immagine sognata, o intravista nella bellezza che lampeggia da campi, valli, poggi. Il sentimento del tempo non implica più in alcun modo un qualche riferimento al corso storico: «gli anni infausti e brevi» (v. 54) distinguono solo la condizione terrena, contrapponendosi ai «superni giri» (v. 50), che forse replicano nello spazio celeste la luce dell'età aurea. “Anni” e “giri” sono stati a lungo sentiti, come sinonimi¹³; ma, in ogni caso, in “giri” prevale l'aspetto visivo, che nella perfezione del circolo fa dimenticare la componente distruttiva implicita in ogni determinazione temporale.

Nella mente di Leopardi si scontra, in verità, con la visione del tempo lineare, la memoria - la ellenica memoria - del tempo ciclico. E questo può apparirgli come chiusura, ma anche come forma incorruttibile, capace di ricondurci come in ombra il passato¹⁴, persino di alludere a un *prima* assoluto. Che, in quanto tale, non è neppure, propriamente, un prima né un dopo, ma qualcosa di totalmente *altro*. E la indiretta allusione ai “giri” del *Paradiso* di Dante può rafforzare l'ipotesi.

Da indiretta l'allusione si farà diretta, vera e propria citazione, nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Quest'altro pastore è destinato a errare anche da una domanda all'altra, tutte prive di risposta, senza potersi liberare dall'unica certezza del male di vivere. Gli «eterni giri» (v. 101, proprio come in *Purgatorio*, XXX, v. 93)¹⁵, i percorsi degli astri che segnano il «tacito, infinito andar del tempo» sembrano suggerirgli, però, insieme alla totale insensatezza, per noi, di ogni moto terreno e cele-

⁹ Ed equivale all'*illud tempus* della storia sacra: cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, pp. 192 ss. Ricordiamo a questo proposito che in *Alla Primavera* e nell'*Inno ai Patriarchi* si riconosce un dittico pagano-biblico.

¹⁰ «... La faretrata Diva / Scendea ne' caldi flutti...» (vv. 35-36).

¹¹ È del 1823. E giustamente si è dato rilievo al fatto che nell'edizione dei *Canti* del 1831 la Canzone fu isolata dalle altre e spostata dopo gli *Idilli*.

¹² A proporre la identificazione tra la “sua” Donna e un'Idea, è Leopardi stesso: «Se dell'eteree idee / L'una sei tu...» (vv. 45-46).

¹³ Ogni credenza di lunga durata, anche erronea, ha comunque il suo peso.

¹⁴ Cfr. il XIII dei *Pensieri* sugli anniversari, che sembrano far sì «che quasi un'ombra del passato risorga e ritorni sempre in quei giorni, e ci sia davanti» (si veda anche *Zibaldone*, 60, 2255). Mi rifaccio qui a un mio lontanissimo articolo: *Di un Leopardi 'patrocinatore dei circoli'*, in “Sigma” (1965), n. 4.

ste, anche un senso di eterna compiutezza, propria di un tempo che si rende visibile nel cielo come «immagine mobile dell'eterno». ¹⁶

Significata, certo, non da espressi enunciati, ma dalle immagini e dai suoni che tornano, dall'andamento circolare del discorso, dalla sua pausata scansione. Tutti fattori che, in un testo poetico, possono suggerire significati anche più intensi di quelli indicati dalla lettera. E qui sembrano dispiegare in una melodia infinita il senso della connessione (della coincidenza nell'istante?) di eternità e tempo, già balenata ne *L'Infinito*.

¹⁵ Nella Canzone *Alla sua Donna* i «superni giri» ricordano piuttosto i «cerchi superni» di *Paradiso*, XXVII, v. 144 e le «superne rote» di *Purgatorio*, VIII, v. 18. Negli autografi napoletani si leggono le varianti «celesti giri» e «eterei giri» (che, fonicamente, è vicinissima a *eterni*). Cfr. *Canti*, ed. critica di E. PERUZZI, Rizzoli, Milano 1981, p. 374.

¹⁶ PLATONE, *Timeo*, 37d. Sulla paradossale presenza del platonismo in Leopardi, cfr. M.A. RIGONI, *Il materialista e le idee*, ora in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 55-73, e M. CACCIARI, *Leopardi platonius?* in ID., *Dran - Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Editions de l'Eclat, Combas 1992, pp. 111-132.

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA • BIMESTRALE

LA NUOVA EUROPA



...E' ANCORA PIU' **NUOVA!**



NUOVA veste grafica

Più attenzione
alle **NOVITA'** della Russia

NUOVI collaboratori

Diventa un **NUOVO** abbonato!

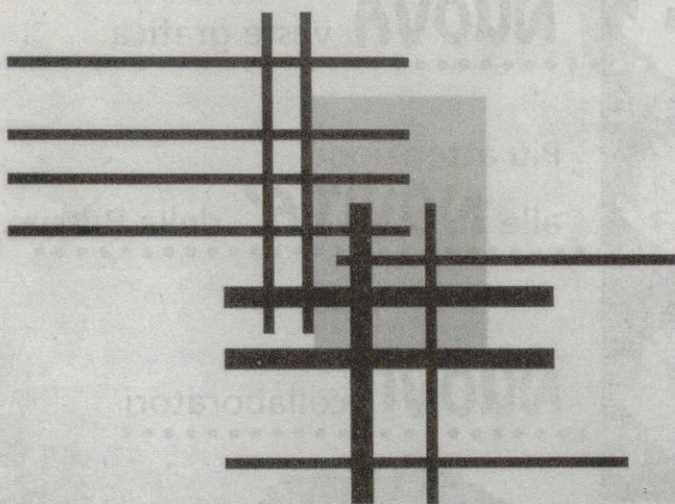
Abbonamento 1999: L. 50.000
da versare sul c/c post. n. 40114209 intestato a:
RC Edizioni, via Tasca 36, 24068 Seriate (BG).

<http://www.augustea.it/nuovaeuropa>

gdt 260

Gustavo Gutiérrez

Densità del presente



QUERINIANA

Gutierrez Gustavo, *Densità del presente*, Queriniana (Giornale di teologia, 260), Brescia 1998, pp. 220.

La storia del cristianesimo latino-americano è punteggiata dalla riflessione attiva sulla drammaticità delle condizioni socio-economiche e socio-culturali di larga parte della popolazione.

Una vera e propria opera di coscientizzazione, da Bartolomé de Las Casas in poi, si è realizzata e si realizza tramite due vie, tra loro interconnesse: la lettura delle condizioni pregresse e contemporanee della popolazione alla luce della Parola di Dio e la costruzione di una liberazione integrale dell'essere umano attraverso la connessione tra enunciazione teorica e prassi di vita. Gustavo Gutierrez, sacerdote peruviano settantenne, è da alcuni decenni una delle figure più significative della ricerca teologica e promozione culturale latino-americana orientata in questa linea di pensiero e di azione.

Sin dal famoso libro del 1971 – da cui, come è noto, ha “ufficialmente” preso il via il movimento di riflessione teologica denominato teologia della liberazione –, la produzione scientifica di Gutierrez ha teso a raggiungere, non senza difficoltà e tensioni, le profondità del rapporto tra Dio e gli uomini, a partire dalla realtà socio-culturale del suo continente e del mondo intero.

Ciò ha interpellato costantemente i lettori in senso evangelico, in modo da metterli in condizione di trovare «lo spazio della conversione nella chiesa».¹

*Questa attenzione ecclesiale pare alla base anche dell'ultimo suo volume pubblicato in Italia, appunto *Densità del presente*: una raccolta di dieci contributi scritti tra il 1983 e il 1996, in cui credo che anche il lettore meno addentro alle questioni che hanno occupato gran parte dell'esistenza del teologo andino possa comprendere realmente che cosa significhi interazione biunivoca tra teologia e vita umana e quanto tutto questo sia intimamente cristiano. A questo proposito intendo parlare anzitutto dei tre saggi (pp. 128-198) in cui egli affronta, da consapevole esponente della chiesa cattolica e della società latino-americane e da varie angolature, il senso del parlare di Dio oggi, nella fedeltà al presupposto-obiettivo dettato da Giovanni XXIII: «come essere chiesa oggi così da poter dire “Venga il tuo Regno”» (p. 11).*

Gutierrez parte da una persuasione fondamentale: «credere è un'esperienza intima e comunitaria a un tempo. La fede è una relazione tra persone, per questo diciamo che è un dono. Il mistero di Dio va accolto nella preghiera e nella solidarietà umana; è il momento del silenzio e della pratica. Dentro tale mistero e unicamente a

¹ C. DUQUOC, *Lione: discussione della tesi di G. Gutierrez*, in G. GUTIERREZ, *La verità vi farà liberi*, tr. it., Queriniana, Brescia 1990, p. 34.

partire da esso sorgeranno il linguaggio e le categorie necessarie per trasmetterlo ad altri, per entrare in comunicazione nel senso etimologico del termine: in comunione con loro; è il momento del parlare» (p. 142).

Da ciò discendono alcune conseguenze, che non possono che interessare anzitutto la vita di quanti si occupano più determinatamente di riflettere su Dio e sul rapporto tra il Dio di Gesù Cristo e gli esseri umani: «il discorso della teologia... proviene dall'amore di Dio e ad esso è diretto. Tale amore comporta contemplazione e prassi: adoriamo Dio e ne mettiamo in pratica la volontà accogliendo il dono del suo regno... Contemplazione e prassi costituiscono, congiuntamente, l'atto primo; fare teologia è l'atto secondo. Prima vengono la vita mistica e la prassi; soltanto dopo possiamo avere una riflessione autentica, rispettosa, su Dio. Il mistero di Dio viene alla luce nella contemplazione e nella prassi (cioè nella solidarietà con i poveri). Soltanto dopo, nel secondo stadio, tale modo di vita può dare origine a un ragionamento, a un discorso» (pp. 183-184).

Il ragionare e il parlare su Dio e di Dio sarà, quindi, un tradimento nei confronti del proprio oggetto se non si farà carico di rifiutare la sofferenza ingiusta e di proclamare ad alta voce il diritto di tutti e di ognuno ad essere felici: Gutierrez, rifacendosi alla conclusione della settimana della Creazione in Gen 1,31, dice che «di questo tratta la teologia: delle cose buone e belle - che sono opera di Dio - della vita umana. Perciò stesso non può scordarsi di ciò che rovina la bellezza di questo mondo e soffoca le espressioni di gioia e felicità delle persone. Se si accosta alla sofferenza umana, alla povertà e all'ingiustizia per solidarizzare con chi le sperimenta è perché la parola su Dio è sempre una parola sulla vita e la felicità» (p. 152).

E basta leggere attentamente con il teologo peruviano passi neo-testamentari quali At 2,1-13², Lc 10,25-37³ e Mc 6,30-44⁴ per comprendere, al di là di tante deformazioni e fraintendimenti antichi e moderni, quale debba essere lo stile di ogni discorrere cristiano su Dio: «la narrazione coinvolge l'uditore. Racconta un'esperienza facendola diventare esperienza di quelli che l'ascoltano. Caratteristica del racconto è l'invito, non l'obbligo; suo campo è la libertà, non il comando. Una teologia che metta piede in esso, che sappia narrare la fede, sarà una teologia umile e insieme forte dell'impegno personale. Una teologia che propone senza mirare a imporre, che ascolta prima di parlare» (p. 171).

² «Non si tratta di parlare un solo idioma, ma di essere capaci d'intendersi. Nella narrazione dell'evento si dice che persone venute da luoghi diversi ascoltavano i discepoli di Gesù e li capivano - lo si afferma tre volte - a partire dalla propria lingua» (p. 165).

³ «Il testo non ci offre una definizione della categoria "prossimo" né un discorso sulla carità o la solidarietà umana. Ci troviamo di fronte a un semplice paragone che è però motivo per invitare a essere capaci di commuoverci alla presenza di un essere umano maltrattato e sofferente e di venire con efficacia in suo aiuto» (p. 169).

⁴ «Alla fine del testo le dodici ceste piantate in mezzo all'erba - e nel cuore della storia umana - sono un appello a continuare a condividere... Nemmeno qui c'è un ragionamento sulla base di definizioni e distinzioni dottrinali, bensì un gesto d'amore che si manifesta nella condivisione del pane. Ci troviamo anche di fronte alla richiesta di continuare tale gesto per parte nostra nel corso della storia» (p. 170). Cfr., in merito, anche E. BORGHI, *La forza della Parola. Vivere il vangelo secondo Marco*, Paoline, Milano 1998, pp. 198-215.

E che quando si decide a parlare, lo fa alla luce della narratività performativa dei racconti biblici, i quali chiamano costantemente in causa coloro che vivono estraniandosi dal dolore altrui, ma sono allo stesso modo un invito a cambiare atteggiamento e mentalità. Sono proposte che lasciano alla libertà umana il compito di ingegnarsi a trovare le vie, e le motivazioni che conducono ognuno a praticare la solidarietà umana (cfr. p. 173).

Molte di queste affermazioni compaiono, a vari livelli di elaborazione, in numerose altre opere di Gutierrez⁵, ma qui trovano una presentazione di particolare efficacia espositiva ed intensità speculativa, che riflette costantemente i due paradigmi essenziali della sua teologia - quelli dell'Esodo e della Croce⁶ - a partire dall'idea di Paul Ricoeur, che la teologia stessa nasca «nel punto di intersezione di "uno spazio di esperienza" con "un orizzonte di speranza". Spazio nel quale si verifica un contatto personale con la testimonianza di Gesù... Speranza che si afferma non nella ripetizione di tale narrazione, ma nella sua ricreazione nella vita di quelli che si sentono invitati dall'esperienza di Gesù e dei suoi amici. La teologia è davvero un'ermeneutica della speranza. Ermeneutica che va fatta e rifatta costantemente».⁷

Accanto a questi contributi teologico-ermeneutici vi è gran parte degli altri, i quali delineano, con chiarezza e passione, le linee del cammino cattolico latino-americano alla ricerca di una coerenza ecclesiale sempre maggiore con l'evangelo di salvezza del suo Signore. Si tratta di analisi e sintesi retrospettive che l'autore affronta nella legittima consapevolezza di essere stato osservatore non asettico di questo tratto di storia ecclesiastica e civile latino-americana, a partire - egli afferma - «da una profonda fedeltà a una chiesa nella quale condividiamo con altri la nostra fede e la nostra speranza» (p. 10). Particolarmente le pp. 9-80 introducono, in modo assai efficace, ad una presa di contatto con eventi, testi, persone, prospettive che, dai primi anni Sessanta ai primi anni Novanta, hanno segnato e segnano la storia delle donne e degli uomini di questo continente.

Questi sono tutti contributi di sicuro rilievo, ma mi paiono complementari ai primi da me menzionati. Il merito maggiore di questo volume di Gustavo Gutierrez sta forse proprio in questo invito, radicale, meditato e credibile, ad un'interpretazione costante della vita che passi ogni suo evento al vaglio della Parola di Dio. Senza riduzioni sociologiche o politiche della «dimensione soteriologica della liberazione dell'uomo»⁸, ma anche senza alcun disimpegno o accademismo di fronte alla lotta per la realizzazione di una società umana più giusta, perché Una società più capace di parlare fedelmente di Dio come il Dio della vita. Gutierrez pone al centro dell'attenzione

⁵ Cfr., per es., *Verità e teologia*, in *La verità vi farà liberi*, pp. 119-143; *Il Dio della vita*, tr. it., Queriniana, Brescia 1992, pp. 205-239; *Diversità e universalità del linguaggio teologico*, in AA.VV., *Cammino e visione. Universalità e regionalità della teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 99-108.

⁶ Cfr. C. DUQUOC, *Lione: discussione della tesi di G. Gutierrez*, p. 35.

⁷ *Densità del presente*, p. 172. Cfr., anche, in proposito, E. BORGHI, *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Paoline, Milano 1998, pp. 247-268.

dei suoi lettori, in modo particolarmente pregnante, il senso della libertà umana, che da Paolo di Tarso a Tommaso d'Aquino sino alle soglie del terzo millennio cristiano, deve essere liberazione dai tragici lacci del male, dal cuore dell'individuo alle strutture sociali, per realizzare la felicità di creature riconciliate con il loro Creatore, dunque felici per se stesse e per gli altri.⁹

Tutti gli aspetti positivi riscontrati nel volume rendono ancora più evidenti due significative imperfezioni, che è auspicabile vengano superate in un'eventuale seconda edizione. La prima è di ordine culturale stretto: talora, nel testo, mancano quelle notizie di ordine storico-biografico che nell'edizione italiana consentirebbero una maggiore comprensione critica della profondità di esso (cfr., ad es., pp. 144-149.163-165). La seconda, più grave, è di carattere strutturale: mi pare che l'ordine dei saggi avrebbe dovuto tener conto maggiormente della cronologia di redazione e dello sviluppo argomentativo globale del libro. Sarebbe stato scientificamente più corretto che il testo del capitolo ottavo, scritto nel 1983, venisse collocato all'inizio del volume e che quello del capitolo settimo venisse posto in conclusione: come ho detto, si tratta di due saggi di argomento teologico-interpretativo che avrebbero potuto legittimamente essere chiave ermeneutica di tutti gli altri, gran parte dei quali è di carattere più nettamente storico-retrospettivo. Questi ultimi si sarebbero giovati molto di una successione che tenesse conto del rapporto, che il lettore consapevole inevitabilmente istituisce, tra quanto viene detto e la storia latino-americana e mondiale, ad esempio, prima e dopo il 1989¹⁰.

Anche considerando questi aspetti certamente perfettibili, Densità del presente resta un libro assai importante, perché mostra, senza remore e forzature, quale dinamismo esistenziale deve attraversare la **ricerca teologica**, la **prassi pastorale** e la **vita civile** di tutti coloro che cercano di essere discepoli di Cristo. Dinamismo che può agire, evidentemente, soltanto ad una condizione: fare di tutto perché questi tre siano tutti momenti di esistenza **davvero cristiana**, in cui si traduce la Parola di Dio in parole umane tali da diventare azioni fedeli all'evangelo. L'alternativa a tutto questo è semplice, assai praticata - anche nella Chiesa - e non serve a niente e a nessuno: «Ne ho udite già molte di simili cose! Siete tutti consolatori molesti. Non avran termine le parole campate in aria?» (Gb 16,2-3).

Ernesto Borghi

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertà cristiana e liberazione*, 22.3.1986 - n. 71.

⁹ Cfr. anche J. SARAIVA MARTINS, *Le basi per un'autentica teologia della liberazione*, in AA.VV., *Libertà cristiana e liberazione*, LEV, Città del Vaticano 1986, pp. 92-97; E. GRINGIANI, *Utopia o fallimento della dottrina sociale della Chiesa?*, Arcari, Mantova 1996, pp. 167-172.

¹⁰ Mi permetto, per un eventuale nuova edizione originale, di suggerire una nuova successione dei saggi, così articolata: VIII = I; I = II; II = III; IX = IV; V = V; III = VI; IV = VII; VI = VIII; X = IX; VII = X.

Giorgio Campanini

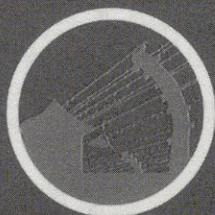
IL LAICO NELLA CHIESA E NEL MONDO

EDB

Il bene e il male dopo Auschwitz

Implicazioni etico-teologiche per l'oggi

a cura di Emilio Baccarini - Lucy Thorson



AA.VV., *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l'oggi*, Atti del Simposio internazionale (Roma 22-25 settembre 1997), a cura di Emilio Baccarini - Lucy Thorson, Paoline, Milano 1998, pp. 451.

Il bene e il male dopo Auschwitz. Per capire il dopo bisogna riflettere anche al prima e cercare di comprendere non la Shoah (perché, come il male assoluto e l'orrore non è spiegabile), ma le cause che hanno portato a quella tragedia assurda. A questo proposito si pone anche la questione fondamentale della verifica di un pensiero, o una filosofia (o perfino una teologia) che, in qualche modo ha portato a, o ha permesso Auschwitz. Perché questo nome sembra l'ultimo, o quello dell'ultima stazione, della storia della filosofia e del pensiero dell'Occidente europeo.

Quando una filosofia è vera? Un criterio di verità e di verifica è anche quello dato dai suoi frutti, dalla prassi che ha generato o permesso. Auschwitz e prima ancora il nazismo provengono da quel pensiero che si è voluto assoluto, comprensione totalitaria dell'essere e dello Spirito, che dentro quel sistema ha pensato anche lo Stato e il Capo, Führer o Duce, come istanze necessarie e quasi ultime. È in questo orizzonte, che è anche quello di una filosofia dove il principio della responsabilità etica non è il fondamento, che il filo spinato dei Lager e i camini dei forni crematori sono stati possibili.

Altre cause hanno cooperato nell'aprire la strada all'orrore. Perfino l'ingenuo ottimismo dei migliori. A questo proposito è dolorosamente significativa la tragica posizione di uno dei migliori pensatori della Germania, tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento. Hermann Cohen è stato un ebreo convinto e fedele e un tedesco totalmente legato alla nazione e alla cultura di quel popolo. Ci sono suoi scritti che oggi hanno un suono terribile. In un suo testo (pubblicato in una raccolta di saggi del 1924), redatto in un momento difficile per l'ebraismo tedesco, scrive, tra altre, queste espressioni: «Per noi, l'essenza tedesca è un concetto storico dotato di una grande spiritualità e di un'etica, in cui la politica trova la sua ultima giustificazione creatrice. È per questa ragione che noi restiamo saldi in quanto tedeschi, qualunque siano i sospetti che verranno fatti pesare su di noi perché ebrei». Hermann Cohen muore nel 1918. Nel 1943, Marta Lewandowski, che era stata sua moglie, ormai ottantenne è fatta prigioniera e deportata.

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le riflessioni, ad ogni livello, dedicate alla Shoah; però è sempre più chiaro che una risposta, cioè pensare al dopo Auschwitz, costringe a legare ogni filosofia e ogni prassi alla memoria della tragedia assurda e incomprensibile e ad un'etica della responsabilità.

Anche la lettura degli Atti del Simposio Internazionale, che ha avuto luogo a Roma il 22-25 settembre 1997, e che qui presentiamo, porta alla stessa conclusione. La raccolta, pubblicata dalle "Paoline", offre un ricco materiale di riflessione sulla questione che continua a interpellare la coscienza non solo dell'Occidente europeo

ma di tutta l'umanità. Si ripete e si evidenzia così quello che non si può ignorare, nonostante tutti i tentativi di revisionismo, oggi più insidiosi che in passato. E cioè: dopo Auschwitz non è più possibile pensare come nel passato.

L'introduzione di Emilio Baccarini, uno dei curatori della pubblicazione, mette immediatamente in evidenza i punti fondamentali. Fin dall'inizio, egli osserva: «"Il bene e il male dopo Auschwitz". In questa espressione è detta la messa in questione immediatamente "cronologica" che deriva da un evento che ha trasformato il modo di percepire la storia. O che, forse, non lo ha ancora trasformato abbastanza se, a distanza di cinquant'anni, continuiamo a sollevare l'interrogativo» (p. 11). Sempre nell'Introduzione, Baccarini anticipa alcuni grandi temi del Simposio, là dove parla di Auschwitz come evento teologico (pp.15-20), di Etica della memoria (20-22) e di La responsabilità come solidarietà: custode di mio fratello (22-25).

Gli Atti del convegno sono articolati in cinque parti tutte interessanti e ricche di spunti di riflessione filosofica e teologica: 1. Pensare Dio dopo Auschwitz; 2. Una sfida etica; 3. La filosofia di fronte alla Shoah; 4. Dentro la Shoah; 5. Proposte. Un'ultima parte (6. A mo' di conclusione) offre anche le importanti riflessioni conclusive di Jean Halpérin su cui ci fermeremo più avanti. È impossibile nella recensione di un'opera di più di quattrocento pagine di numerosi autori diversi rendere conto del contenuto e del valore di ogni contributo.

Occorre ricordare, inoltre, che in ogni opera collettiva non tutti i contributi hanno lo stesso valore o la medesima importanza, anche se, in questo volume, ogni intervento è interessante (anche quelli che suscitano perplessità e chiedono una attenta discussione, come per esempio quello della canadese Maureen Fritz, *Amore saldo e verità dopo Auschwitz*, pp. 112-123). Non potendo, nel breve spazio di una recensione di poche pagine, rendere conto di ogni contributo, e non ritenendo opportuno o utile un semplice elenco di titoli e di autori, ci soffermeremo soltanto su alcune riflessioni che hanno maggiormente attirato la nostra attenzione, soprattutto in relazione al binomio che deve marcare il pensiero teologico (e filosofico) dopo Auschwitz: memoria e responsabilità.

Notevole, soprattutto dal punto di vista della teologia cristiana è l'articolo di J.B. Metz, *Tra la memoria e l'oblio. La Shoah nell'epoca dell'amnesia culturale* (52-61). Il teologo di Münster inizia facendo un'analisi molto precisa e convincente della situazione della cultura e del modo di vivere di oggi. «Stiamo vivendo sempre di più in un'epoca di amnesia culturale. Non stiamo forse scivolando sempre di più in un mondo che, sotto la definizione di "postmoderno", coltiva l'oblio? L'uomo è sempre meno la sua stessa memoria, mentre diventa sempre più il proprio esperimento senza limiti» (p. 53).

Una delle radici di questa amnesia è da ricercare nel pensiero di Nietzsche che rimane uno dei padri della nostra cultura, anche dopo il tramonto di altri che hanno fortemente marcato il ventesimo secolo in Europa (come Marx e Freud). L'oblio, come ideale da vivere e raggiungere: Metz lo sottolinea con questa espressiva citazione di Nietzsche: «Nella felicità più grande come in quella più piccola è sempre presente un elemento che la fa essere felicità: il potere di dimenticare... Chi non riesce a collocarsi sulla soglia del momento, dimenticando il passato, chi non può stare in piedi in un punto, come una dea della vittoria, senza paura o tentennamenti, non saprà mai che cosa

sia la felicità» (pp. 54-55). Come in tutta la storia dell'umanità, anche e soprattutto dopo Auschwitz, il pericolo è l'amnesia. Anche la teologia cristiana è stata spesso responsabile e colpevole di oblio, soprattutto quando ha dimenticato le sue vere radici, quando «lo spirito veniva preso esclusivamente da Atene e più precisamente dalle tradizioni greche, ossia, da una concezione dell'essere e dell'identità avulsa dal soggetto e dalla storia, nella quale le idee sono comunque più costitutive della memoria, e il tempo non conosce confini» (p. 56). Non si tratta di riprendere l'antica questione: Gerusalemme o/contro Atene, ma di ritrovare vive le radici ebraiche (perché da lì proviene il Primo Testamento) della Scrittura, e di conservare l'orizzonte escatologico di ogni riflessione e del discernimento cristiano. Altrimenti l'oblio è radice del peccato e l'amnesia causa non tanto remota di altri Auschwitz. «Per non lasciare che il dolore della storia e l'intensità drammatica della memoria svaniscano, in quest'epoca di amnesia culturale abbiamo bisogno di una forza che sia l'opposto di ciò che ho definito la cultura anamnestic (sic! Errore di stampa per dell'amnesia). La religione, nella sua essenza, è caratterizzata da questa cultura anamnestic. Essa trova la sua sede originaria nella religione radicalmente monoteista dell'ebraismo» (p. 60).

Jean Halpérin ha fatto quasi un bilancio del Simposio mettendo al centro e in evidenza una parola (o meglio due): etica e responsabilità. Auschwitz ci lascia una parola, un comandamento: la necessità assoluta della responsabilità e di una concezione etica della politica. «Il tempo, indubbiamente, ha finito per farci riconoscere che costituisce un pericoloso sofisma l'affermare che la politica possa essere separata dall'etica o, per dirlo in altri termini, che la politica e l'etica appartengano a due sfere intrinsecamente diverse. La tradizione alla quale appartengo mi insegna che l'etica deve essere resa parte integrante della politica, per quanto questo possa risultare difficile» (p. 426).

La riflessione conclusiva di Jean Halpérin rimanda, anche senza citarlo, a quello che è stato un suo grande amico e maestro di molti di noi: il filosofo per eccellenza della responsabilità, del rispondere del Volto d'altri, della solidarietà come impossibilità metafisica a sfuggire al comando di essere custode (cioè servitore e responsabile di mio fratello. Dopo Auschwitz questa è l'unica risposta umana possibile alla questione del bene e del male. Questa è la risposta filosofica alla questione oscura per sempre, insondabile del male radicale che è stata la Shoah. Una risposta per il futuro: per il passato rimane il silenzio atterrito di fronte al Male e il dovere di non dimenticare.

La lettura di questi Atti è una necessità per chi vuol pensare responsabilmente, per chi deve o vuole fare teologia o filosofia dopo Auschwitz.

La raccolta è presentata dal Card. E.I. Cassidy il quale molto opportunamente cita la parola del Deuteronomio: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male... scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui» (Dt 30,15.19).

Auschwitz ci ha tragicamente ricordato che è possibile pensare solo sulla base della parola data da Dio a Mosè, e tramite suo a Israele e a tutta l'umanità. Ed è anche su questa parola che cristianesimo ed ebraismo possono ritrovarsi nel perdono e in un autentico rapporto di Shalom.

Azzolino Chiappini

ANALECTA BIBLICA

138

GIORGIO GIURISATO

**STRUTTURA E TEOLOGIA
DELLA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI**

Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico

**EDITRICE PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
ROMA 1998**

Giurisato Giorgio, *Struttura e Teologia della Prima Lettera di Giovanni*. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1998, pp. IV-720 + pieghevole.

Ponderoso e poderoso è il volume che Giorgio Giurisato regala alla scienza biblica. L'autore, monaco benedettino, non ha mai disatteso lo studio e la ricerca scientifica anche quando svolse, per oltre tre lustri, il servizio abbaziale a Praglia (Italia). Ora che si trova a Einsiedeln (Svizzera) in veste di docente di Sacra Scrittura, la ricerca scientifica se ne avvantaggia ancora di più. Uno dei frutti è il presente lavoro, che sostanzialmente ripropone la tesi di dottorato in teologia presentata alla Gregoriana di Roma nel 1997. Un lavoro maturo e succoso: maturo, perché riprende e porta a conclusione una ricerca iniziata oltre vent'anni prima, succoso perché pretende di dare una risposta nuova e fondata ad una annosa questione che rende tempestoso l'inquieto mare della Prima lettera di Giovanni: la sua struttura. Non pochi autori si sono ritirati dall'agone, considerandolo un terreno infido o un lavoro improbo, votato all'insuccesso. Giurisato ci ha provato e riprovato, ritenendo di essere approdato alla sponda di qualche sicurezza che ora condivide con il lettore.

Il lettore può essere sorpreso e un po' disorientato anche solo dalla mole: ben 720 pagine complessive, tra le quali oltre 25 di bibliografia (pp. 679-705), insieme a un paio di pagine con sigle e abbreviazioni e insieme all'indice analitico degli autori, prima di concludere con l'indice generale. Se togliamo le due pagine di presentazione ad opera di Ugo Vanni, direttore della tesi, e la pagina di premessa dell'autore stesso, risulta, per elementare sottrazione, che il testo vero e proprio occupa le pp. 7-676. Non c'è che dire: occorre una robusta dose di buona volontà per cimentarsi con un simile tomo.

A fronte di una mole considerevole, sta una divisione semplice, quasi elementare: due grandi parti, che costituiscono il cuore pulsante dell'opera e due piccole parti che fungono da apertura e da chiusura. Il percorso è quindi chiaro e quasi obbligato: L'introduzione (pp. 7-18), la prima parte Storia della ricerca (19-260), la seconda parte Proposta di soluzione (261-668) e la Conclusione (669-676). Come si vede, sempre a livello di statistica, il lavoro è ben bilanciato, concedendo uno spazio limitato a ciò che funge da cornice, sia pure preziosa come una introduzione e il risultato finale della ricerca, concentrando invece lo sforzo sull'indagine storica, reperibile nella prima parte e, più ancora, sulla nuova impostazione. Qui abbiamo il massimo dello sforzo, qui sta la novità, e, di conseguenza il peso del lavoro, messo in luce anche dal considerevole numero delle pagine riservato a questa parte.

L'introduzione funge da bussola per il lettore, in quanto viene a conoscere lo scopo che l'A. si prefigge e il metodo usato. Lo scopo è quello di tentare di leggere una "logica" nella lettera che amerei chiamare "connaturalità", cosicché non siamo in presenza di pensieri sparsi, per quanto elevati essi siano, ma comunque senza un

legame. Ben inteso, il legame esisteva per l'autore della Lettera e probabilmente anche per i suoi primi lettori. Il problema, semmai, è tutto nostro, che viviamo in un'altra cultura, che raccogliamo i pensieri in schemi diversi e ci muoviamo con una strumentazione spesso diversa da quella usata dagli antichi.

La prima parte è un'indagine storica che, se mi è consentita un'immagine, equivale agli specchietti retrovisori dell'automobile. Buona regola dell'automobilista guardare indietro, non certo per pettegola curiosità, ma solo per poter andare avanti bene e in tutta sicurezza. L'A. ha guardato a coloro che prima di lui si erano interessati alla struttura di IGv, andando a scovare "veri pezzi di antiquariato", sconosciuti alla normale indagine esegetica. Una rara perla sono soprattutto gli autori dei secoli XVI-XVIII. L'indagine storica è articolata in quattro grandi periodi: dagli inizi alla riforma, commenti del Cinque-Settecento, commenti dell'Ottocento, commenti e studi del Novecento. È chiaro che gli studiosi risentono delle mode culturali e della sensibilità del loro tempo. Così, solo per fare un esempio, nei secoli XVI-XVIII, gli autori saranno attenti più all'aspetto dottrinale del testo e ciò condiziona la loro scelta organizzativa. Gli studiosi del secolo XIX, quasi tutti di area protestante tedesca, saranno invece particolarmente sensibili all'indagine filologica e al metodo storico-critico: sarà loro premura ricercare lo scopo dello scritto, conoscere le dinamiche e le tensioni all'interno della comunità e da qui cavare qualche utile conclusione per l'articolazione del testo. Sono ben 36 gli autori dell'Ottocento che Giurisato passa in rassegna offrendo la divisione da loro proposta. La loro indagine, con spiccato interesse al pensiero e alla parola presa nel suo valore filologico, non porta a conclusioni. Da qui la considerazione del nostro autore: «Ora il fallimento dei loro tentativi sembra dimostrare che il metodo concettuale non è la prima via da seguire» (p. 199). Il Novecento inizia con un senso di sfiducia, fissato in una celebre frase di Jülicher, secondo il quale le numerose proposte si affermano contraddicendosi a vicenda. Ma poi si moltiplicano i tentativi di trovare dei gangli attorno a cui aggregare le varie parti della lettera. Così, solo per fare degli esempi, qualcuno organizza il tutto secondo gli attributi divini: Dio è luce, Dio è giusto, Dio è amore (Nagl, Vrede), qualcun altro vede l'alternanza tra sezioni dogmatiche e sezioni parenetiche (Michl, Prete).

Concludendo la prima parte, si è notato il passaggio da uno scarso interesse dei Padri greci alle Lettere Cattoliche, compresa IGv, ad una attenzione sempre crescente, a partire dalla riforma. Ultimamente, il nodo della struttura non è ancora sciolto, però ha ricevuto materiale per un tentativo di soluzione.

La seconda parte, intitolata con esemplare modestia Proposta di soluzione, è aperta da un approccio metodologico. Prima di tutto si deve pensare alla disposizione colometrica che è «la segmentazione del testo in cola o righe di senso, secondo le regole antiche» (p. 670) (cfr. il pieghevole allegato al libro come appendice, che riporta il prologo e la prima parte di IGv). È vero che non siamo in presenza di poesia, però l'andamento è quello di una prosa ritmica e quindi è essenziale disporre le righe secondo un ordine. Poiché le opinioni divergono, occorre individuare e fissare delle regole. L'A. elenca un complesso di 7 criteri per riconoscere un colon (cfr. pp. 265-266). Compiuto questo primo passo, il cuore della metodologia è dato dal triplice approccio ad ogni

brano: l'analisi letteraria (attenzione a: disposizioni simmetriche, inclusioni, parole uncinò, variazione del tema), l'analisi retorica (con attenzione particolare alla *cria*, una specie di genere letterario che comprende «1. La proposta di un tema come annuncio attualizzato di una parola di Gesù; 2. La sua elaborazione mediante vari modi tractandi; 3. Una breve esortazione» [p. 671]) e il contenuto teologico.

Il lettore, ora in possesso del testo strutturato (disposizione colometrica) e della triplice strumentazione di analisi letteraria, analisi retorica e contenuto teologico, è pronto per la grande avventura. Qui inizia l'analisi della lettera, brano per brano, secondo il metodo sopra esposto. La struttura individuata e rispettata nel commento è la seguente: prologo (1,1-4), sette pericopi (1,5-2,6; 2,7-27; 2,18-28; 2,29-3,10; 3,11-22; 3,23-5,4; 5,5-17) e l'epilogo (5,18-21). Siamo al "piatto forte" del lavoro, come si comprende anche dall'estensione, in quanto occupa le pagg. 299-654. Segue poi un capitoletto per mostrare la connessione e la progressione delle pericopi, per far emergere in modo unitario quanto già evidenziato all'interno dei singoli brani e sintetizzabile come «il binomio *progressus et ordo*» (p. 655). Anche qui, solo per fare un accenno, viene fatto notare che tutte le sette pericopi sono attraversate dal tema della comunione con Dio e portano un sigillo trinitario (cfr. p. 662).

Da ultimo, ecco la conclusione di tutto il lavoro. Sentiamo la voce stessa dell'A.: «Alla fine del lungo percorso ci sembra di poter dire di aver trovato la soluzione..., di aver dimostrato che la Lettera è fatta di pietre preziose ben lavorate, non allo stato grezzo, e che è una collana, non un mucchio di perle, brillanti ma sciolte» (p. 669).

Ovviamente, il paziente lavoro non è fine a se stesso, e nemmeno un semplice tributo all'arte organizzativa e retorica dell'antichità. La struttura è funzionale alla migliore comprensione del contenuto e quindi alla teologia. L'A. lo dichiara apertamente: «La struttura è in funzione della teologia» (p. 672).

Che cosa dire? Prima di tutto si rimane sorpresi dal lavoro condotto - è il caso di dirlo - con certissima acribia. Per quanto riguarda il metodo e il contenuto, parafrasando frasi altrui, potremmo chiederci: «Sarà vera gloria?». Il tempo, grande giustiziere, dirà se la proposta tiene o meno. Con un po' di enfasi potremmo ripetere una celebre frase: «Ai posteri l'ardua sentenza». A me personalmente, la proposta è sembrata logica, oltre che ben condotta. Non posso tuttavia sottrarmi a un senso di disagio che viene dall'essere in presenza di qualcosa di artefatto. Restano, comunque, dei coni di ombra circa l'articolazione del materiale. Se la divisione fosse sommamente convincente, non avremmo la girandola di proposte. Solo per fare un esempio, l'A. isola il blocco 3,11-22 e offre motivi accettabili, in coerenza con il suo metodo. Molti autori, proprio perché partono da criteri diversi, preferiscono isolare il blocco 3,11-18 e considerarlo il cuore della lettera (cfr. Thomas, citato sotto, Dodd, Lewis, Bruce, Marshall, Bonnard, Graystone, Stott, Smith, Strecker). Quindi risulta determinante stabilire dei criteri per frazionare il testo e tali criteri sono ben lungi dall'essere assoluti o universalmente accettati. Senza cedere a rassegnato pessimismo, credo che la molteplicità di strutturazione sia un dato irrinunciabile. Occorre piuttosto che ogni autore sia coerente con i criteri che si propone di seguire. In questo Giurisato mi sembra risponda bene. L'analisi retorica, poi, oggi in gran voga, non va esagerata e tanto meno esasperata. Come tutte le intuizioni, anch'essa non deve diven-

tare "moda" e tanto meno una gabbia interpretativa. Ne riconosciamo il valore e la funzionalità, senza renderla la panacea del momento.

Che non siamo giunti alla fine, lo documenta una letteratura che continua a scavare nello stesso solco; si veda, tra gli ultimi lavori in ordine di tempo, quello di J.Ch. Thomas, *The Literary Structure of 1 John*, in "Novum Testamentum" 40 (1998), 369-381. Costui non poteva certo conoscere il presente lavoro di Giurisato perché apparso più o meno nello stesso tempo, però ignora anche i precedenti. Non è il caso di esplicitare che Thomas propone una strutturazione diversa da quella finora esaminata. Non sorprende. È bene così. Credo, forse peccando di ingenuità, che la comprensione di 1Gv tragga più vantaggio da proposte multicolori, piuttosto che da una divisione monocromatica.

La veste tipografica si presenta elegante e corretta, salvo qualche refuso che può sfuggire in un lavoro così vasto (per esempio: p. 495, nota 59, *das* e non *da*; p. 678, IV riga dal basso: *romanische* e non *romanischen*, ecc.). Se ci è permesso un suggerimento, nel caso di una revisione del volume, sarebbe opportuno aggiungere un indice biblico e uno tematico che potrebbero risultare sussidi utili per chi vuole reperire un punto particolare, senza dover sfogliare tutto il libro con il rischio di perdere tempo o, peggio ancora, di perdersi.

Riconosciamo a Giurisato tanti meriti, primo fra tutti quello di aver tentato, per *aliam viam*, di far cantare un testo che continua ad interpellare la fede e l'amore sia del singolo credente, sia della comunità cristiana.

Mauro Orsatti

LIBRI RICEVUTI

San Buenaventura

**Cuestiones disputadas de la ciencia
de Cristo**

ISBN 84-86042-39-9

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLOGICO FRANCISCANO

Edizioni Francisco Martínez Fresneda - Murcia 1999

Giovanni Cereti

**Divorzio - Nuove nozze e penitenza nella
Chiesa primitiva**

STUDI E RICERCHE

ISBN 88-10-40436-X

Edizioni Dehoniane Bologna - 1997

Hervé Legrand

Recezione e comunione tra le Chiese

Julio Manzanares

ATTI DEL COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI SALAMANCA

Antonio Garcia Y Garcia

8-14 APRILE 1996

(a cura di)

ISBN 88-10-40859-4

Edizioni Dehoniane, Bologna 1998

Daniel C. Maguire

L'etica come arte e come scienza

A. Nicholas Fargnoli

UN METODO PER VALUTARE I PROBLEMI MORALI

ISBN - 88-10-40479-3

Edizioni Dehoniane, Bologna 1998

Pierre Nautin

L'Évangile retrouvé

Jésus et l'Évangile primitif

CHRISTIANISME ANTIQUE (5)

ISBN 2-7010-1376-3

Editore Beauchesne, Paris 1998

Jaroslav Pelikan

Gesù - l'immagine attraverso i secoli

ISBN 88-04-45149.1

Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998

Finito di stampare
nel mese di marzo 1999
presso La Buona Stampa, Lugano

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno IV **1999** numero 2



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

SOMMARIO

ATTI

XII COLLOQUIO DI TEOLOGIA DI LUGANO

«L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza» (28-30 MAGGIO 1998)

PRESENTAZIONE

M. HAUKE - C. MARABELLI, <i>Editoriale</i>	163
--	-----

RELAZIONI

C. PORRO, <i>Il cristianesimo e le religioni. Riflessioni sul documento della commissione teologica internazionale</i>	165
M. ORSATTI, <i>L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento</i>	179
M. BRUN, <i>Les religions humaines selon les Pères de l'Église</i>	205
G. FAVARO, <i>Il problema della salvezza nel buddhismo</i>	227
C. MARABELLI, <i>L'unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni in Nicolò Cusano, De pace fidei</i>	239
G. VERGAUWEN, <i>Le rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions</i>	259
A. AMATO, <i>L'assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche</i>	285
I. BIFFI, <i>La predestinazione di Cristo e la salvezza universale</i>	309

LINEE CONCLUSIVE

M. HAUKE, <i>L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza. Tentativo di sintesi</i>	315
---	-----

APPENDICE

A. CATTANEO, <i>Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II</i>	325
---	-----

RECENSIONI

A. ZIEGENAUS, <i>Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie</i> - L. SCHEFFCZYK, <i>Die Heilsverwirklichung in der Gnade</i> (di M. HAUKE)	339
J. PELIKAN, <i>Gesù. L'immagine attraverso i secoli</i> (di M. AMADÒ) ..	345

PRESENTAZIONE

Editoriale

Manfred Hauke - Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

La XII edizione del Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano, iniziato nel 1987 da Mons. Eugenio Corecco, ha riunito dal 28 al 30 maggio 1998, nella sede della Facoltà, una quarantina di studiosi, provenienti da 11 nazioni. *L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza* – il tema del convegno ha preso spunto dal recente documento della Commissione Teologica Internazionale *Il cristianesimo e le religioni* (1997). Tra gli invitati, partecipavano anche due membri della stessa Commissione. Con il presente volume proponiamo ai nostri lettori gli interventi tenuti durante il Colloquio.

Il tema è stato trattato da diverse angolature. Mauro Orsatti, professore di Nuovo Testamento alla FTL (= Facoltà di Teologia di Lugano), ha illustrato i fondamenti biblici dell'unica mediazione di Cristo. Orsatti ha analizzato fra l'altro il fatto che Gesù Cristo come «uomo» è «l'unico mediatore» (1Tm 2,5) e che fuori di lui non c'è salvezza (At 4,12; Gv 14,6 ecc.).

Nel Colloquio non è stata discussa la relazione con l'ebraismo (caso molto particolare), ma soltanto quella con le altre religioni. Si è visto tra l'altro che già nel mondo antico la mediazione unica e definitiva di Gesù Cristo ha dovuto confrontarsi con la pluralità delle religioni. All'epoca dei Padri della Chiesa troviamo un *supermercato* di religioni e di filosofie con somiglianze a volte sorprendenti con la situazione attuale. La relazione della dottoressa Maria Brun, di Lucerna, ha tratteggiato il contributo esemplare di sant'Atanasio di fronte alle religioni pagane.

Un esempio molto attuale è stato presentato dal prof. Gaetano Favaro (Lugano) che ha parlato de *Il problema della salvezza nel buddismo*. Dopo l'intervento su Nicolò Cusano, *parto prematuro del tempo moderno*, interpretato dal prof. Costante Marabelli (FTL), il prof. Guido Vergauwen OP (Fribourg) ha fornito un'analisi critica del ruolo di Cristo nella *teologia pluralista delle religioni*. Di fronte alle insufficienze di questa corrente è stata ribadita l'importanza della filosofia come presupposto logico della teologia. È una richiesta fortemente presente nell'impostazione della FTL, la quale annovera da qualche tempo un Istituto di filosofia, aperto al dialogo col mondo sul fondamento della ragione naturale accessibile a tutti.

Il noto professore di cristologia Angelo Amato SDB (Roma) ha portato un contributo sistematico e conclusivo su *L'assolutezza salvifica del cristianesimo*. Anche lui ha sottolineato il duplice approccio al tema, sia con la filosofia sia con la teologia. Il prof. Inos Biffi (Milano/Lugano) ha offerto una breve panoramica su *La predestinazione di Cristo e l'universalità della salvezza*. La sintesi di uno dei due organizzatori dell'assise ha concluso il Colloquio, raccogliendone i frutti scientifici principali, anche attraverso la considerazione dei dibattiti tenutisi nell'arco delle giornate del convegno, moderate dai presidenti delle sedute, ossia P. Jean-Louis Bruguès OP (Fribourg), S. E. Mons. Damaskinos Papandreou (Metropolita ortodosso della Svizzera), lo stesso Inos Biffi e P. Abelardo Lobato OP, Rettore della FTL. Viene aggiunto in appendice alla pubblicazione degli atti del Colloquio un interessante contributo del prof. Arturo Cattaneo (Roma) su *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*. Qui viene mostrata la dimensione ecclesiale nella trasmissione della salvezza.

Insomma: da varie prospettive il Colloquio ha inteso evidenziare il rapporto fra l'unicità di Gesù Cristo, unico mediatore fra Dio e gli uomini, e l'offerta universale di salvezza. Auspichiamo che la presente documentazione possa contribuire ad una comprensione maggiore sia della persona di Cristo sia della grazia salvifica che discende dalla morte e risurrezione del Salvatore.

"Il cristianesimo e le religioni," **|| Riflessioni sul documento** **della commissione teologica** **internazionale**

Carlo Porro
Seminario Teologico (Como)

Ci proponiamo di presentare le linee generali del documento *Il cristianesimo e le religioni* (= CER) della Commissione teologica internazionale (1996)¹ e di offrire qualche riflessione. Non ci soffermiamo invece sull'attualità dei temi trattati, che è nota. A questo proposito, ricordiamo soltanto che il Sinodo dei vescovi asiatici appena concluso ha sottolineato l'urgenza che i teologi - specie quelli asiatici - approfondiscano il problema del valore delle religioni non cristiane.

Ecco quindi lo sviluppo degli argomenti che toccheremo. Richiamate brevemente le linee portanti del documento (1), dapprima accenneremo al metodo teologico adottato (2). In seguito considereremo l'insegnamento rivelato sulla salvezza universale (3), i principali punti nevralgici e le questioni tuttora aperte (4), per concludere con qualche considerazione circa la portata del documento (5).

¹ Cfr. CivCatt 148 (1997), 146-183.

Ci muoviamo tenendo davanti agli occhi due richiami della Scrittura, che invitano ad avere lo sguardo rivolto al Signore come i servi l'hanno alle mani del padrone per coglierne i comandi, e a non tentare imprese superiori alle proprie forze². Ce n'è bisogno perché il cammino è impervio³.

1. LE LINEE PORTANTI DEL DOCUMENTO

Presentiamo anzitutto le linee portanti del documento. Esso si divide in tre parti ben articolate. Dapprima, a modo di *status quaestionis*, richiama rapidamente (nn. 4-26) alcune tematiche circa la teologia delle religioni oggi particolarmente dibattute, e precisamente il suo metodo, il valore salvifico delle religioni e le questioni - soggettive alla discussione attuale - della verità, di Dio, del ruolo di Gesù Cristo, della missione e del dialogo interreligioso. Questa prima parte ha di mira un doppio obiettivo: mentre introduce alla tematica teologica delle religioni, intende offrire uno schizzo orientativo del dibattito in corso.

Nella seconda parte, molto più ampiamente (nn. 27-79), il CER passa a presentare i principi di fondo che permettono di impostare correttamente l'approfondimento della teologia della salvezza universale. A partire dalla rivelazione vengono così delineati quattro temi: l'iniziativa del Padre nella salvezza, l'unica mediazione di Gesù, il Figlio incarnato, l'intervento dello Spirito e la missione salvifica della Chiesa. Il discorso è quindi essenzialmente trinitario, ma importa anche il coinvolgimento dell'uomo, precisamente della Chiesa quale *sacramento di salvezza*.

Nell'ultima parte, muovendo da questi presupposti teologici vengono presentati, con una certa ampiezza (nn. 80-113), alcuni problemi riguardanti le religioni non cristiane: anzitutto il loro valore salvifico e la presenza in esse di una rivelazione, poi il pluralismo religioso e il dialogo interreligioso. Non si tratta quindi di un'esposizio-

² Si vedano, rispettivamente, il Sal 123,2 e 131,1.

³ Segnaliamo alcuni studi che sono stati maggiormente di stimolo per una lettura più avvertita: K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 497-532; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Costerman, Tournai 1965; P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Ed. Paoline, Catania 1975; A. GESCHÉ, *Le christianisme et les autres religions*, RevThLouv 19 (1988), 315-341; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA INDIANA, *Verso una teologia delle religioni: una prospettiva cristiana indiana*, "Regno-Documenti" 34 (1989), 289-293; M. SECKLER, *Synodos der Religionen. Das "Ereignis von Assisi und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, ThQ 169 (1989), 5-24; C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, "Filosofia e Teologia" 6 (1992), 38-58; J. DUPUIS, *Méthode théologique et théologies locales: adaptation, inculturation, contextualisation*, "Seminarium" 32 (1992), 61-74; G. CANOBBIO, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in AA. VV., *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 79-110; SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1996; J. DUPUIS, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997; FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *What the Spirit Says to the Churches* (Rev 2:7). A Vademecum on the Pastoral and Theological Orientations, VJTR 62 (1998), 129-131.

ne completa della teologia delle religioni, ma indubbiamente le questioni più gravi, su cui la teologia è oggi invitata a riflettere, sono richiamate tutte.

Delineato il disegno generale del discorso, passiamo ora a un approccio ravvicinato di alcuni temi che maggiormente si impongono all'attenzione. Lo faremo seguendo l'ordine del documento e mostrando, per quanto è possibile, il loro concatenamento.

2. IL METODO NELLA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

All'inizio di ogni discorso teologico circa le religioni sta il problema del metodo di studio. Si tratta di una questione fondamentale che comanda tutto lo sviluppo della riflessione teologica. Anche il Documento della Commissione Teologica Internazionale (= CTI) vi accenna in apertura, nello *Status quaestionis*.

Esso ricorda infatti l'esigenza, oggi assai avvertita, di una conoscenza più ricca delle singole religioni e quindi di una ricerca che muova dall'esperienza religiosa concreta, e tenga conto dello sviluppo storico delle religioni (n. 5). Come pure esso richiama l'istanza, vivamente avvertita da numerosi studiosi, di elaborare una teologia delle religioni *aperta*, cioè costruita «a partire da criteri... non esclusivi di una determinata tradizione religiosa». D'altra parte il CER esprime la convinzione che questi nuovi orientamenti «non riescono a convincere» e nella propria riflessione sceglie di seguire il *principio dogmatico* (n. 6). Al di là di queste indicazioni e di un rapido cenno ai compiti di una teologia cristiana delle religioni (n. 7), non abbiamo però riscontrato un approfondimento del discorso metodologico.

Il documento della CTI muove dunque dall'insegnamento rivelato, adottando un procedimento che potremmo denominare *deduttivo* e *genetico*. *Deduttivo* perché attinge dalla Scrittura e dalla tradizione; *genetico*, perché, in una certa misura, mostra lo sviluppo dottrinale verificatosi nel corso dei secoli. Evidentemente si tratta di un procedimento corretto: se si vuole costruire una teologia *cristiana* delle religioni, la via non può essere che questa. La rivelazione è il pilastro centrale.

Oltre al problema del metodo, nello *status quaestionis* vengono toccati altri temi fondamentali, come quello della conoscenza della verità, del ruolo salvifico di Gesù Cristo, della missione e del dialogo interreligioso. Ma su di essi preferiamo fermarci presentando l'ultima parte del documento, nella quale vengono proposte alcune piste per la loro soluzione.

3. L'INSEGNAMENTO RIVELATO SULLA SALVEZZA UNIVERSALE

La seconda parte del CER sviluppa una «breve riflessione» sulla dottrina della volontà salvifica universale di Dio. Ciò appare opportuno - viene affermato - perché la risposta agli interrogativi sul ruolo salvifico delle religioni «in grande misura» dipende dalle convinzioni riguardo a questo insegnamento (n. 27).

Il discorso è lineare. Esso comporta **quattro passaggi**: la riflessione si porta dapprima sull'iniziativa del Padre, che è fonte originaria della salvezza, poi sull'unica mediazione di Cristo, il Figlio incarnato, e sul ruolo «santificatore» dello Spirito; infine viene delineata la missione della Chiesa, in quanto «sacramento universale di salvezza o sacramento del Regno di Dio».

Occorre però subito rilevare che l'approfondimento di questi quattro temi capitali non è uniforme. Il CER infatti si ferma principalmente sulla missione di Cristo e della Chiesa, un po' meno su quella dello Spirito e pochissimo sul ruolo, che pure è fondamentale, del Padre⁴. Probabilmente questo diverso approfondimento riflette lo sviluppo della teologia occidentale che, fino ai nostri giorni, non ha messo sufficientemente a fuoco la figura dello Spirito Santo, e men che meno il mistero del Padre e la sua *principalità* (*primitas*) (Bonaventura). Come è noto, il discorso è invece ben diversamente sviluppato nella teologia orientale⁵.

Preliminarmente avvertiamo che nella presentazione di questa seconda parte del documento procederemmo portando solo qualche sottolineatura, senza alcuna pretesa di completezza.

3.1. La centralità del Padre

Cominciamo dall'esposizione sul Padre, che - benché breve - è molto bella. La linea portante del discorso è senz'altro la centralità del Padre nella salvezza: è lui che ha *progettato* il piano salvifico prima della creazione del mondo; è lui che ama il mondo e *manda* il Figlio «per la salvezza degli uomini e la riconciliazione del mondo» (n. 28).

Opportunamente viene richiamato che nel Nuovo Testamento, il titolo di *salvatore* è innanzi *tutto* riferito al Padre⁶. Inoltre - si ricorda - se, nella prospettiva biblica, il Padre ha di mira soprattutto la salvezza di Israele e dei cristiani, il suo amore è però rivolto a tutti gli uomini. Egli è anche la meta definitiva a cui *tutto* - il cosmo e gli uomini - tende: alla fine dei tempi, quando il Figlio si sottometterà a Dio - al Padre -, «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28) (n. 30).

L'esposizione sul Padre è quindi molto positiva. Nondimeno, a nostro avviso, sarebbe stata utile qualche apertura su una «teo-logia alta» del Padre, cioè su una riflessione che, al di là del piano economico, si portasse su quello intradivino. Questa risalita avrebbe condotto ad accennare all'insegnamento patristico consentendo di ampliare un poco il discorso sul Padre, che, così come è proposto, risulta piuttosto ridotto. È vero che il CER di per sé rivolge l'attenzione direttamente al piano salvifico; tuttavia non vediamo come sia possibile mostrare l'originalità del cristianesimo nei confronti delle altre religioni senza fare riferimento al mistero della vita intradivina.

⁴ A titolo indicativo: a Cristo sono riservati 18 numeri (250 righe), alla Chiesa 19 (200 righe), allo Spirito Santo 12 (180 righe), al Padre 4 (60 righe).

⁵ Si veda, per esempio, il Documento del PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Sul Filioque*, "Regno - Documenti" 40 (1995), 592-595. Ci permettiamo di rimandare a C. PORRO, *Mostraci il Padre*, Percorsi Trinitari. I, ElleDiCi, Leumann (TO) 1997.

⁶ Il titolo, vien però richiamato, è spesso riferito a Cristo (n. 29).

La stessa cosa la ripeteremmo riguardo allo Spirito Santo, che in questo contesto non è nominato. Infatti, come è impossibile parlare del Padre senza riferirsi al Figlio, così è indispensabile richiamare il rapporto del Padre con lo Spirito, rapporto che pure lo caratterizza proprio in quanto Padre. Ma anche un rapidissimo cenno all'origine e alla missione dello Spirito Santo sarebbe stato qui più che opportuno, perché così, già in apertura, sarebbe apparsa in piena luce la radice trinitaria del piano salvifico.

3.2. La mediazione di Cristo e l'azione dello Spirito

Il secondo e il terzo passaggio del discorso circa i principi della teologia delle religioni considerano, rispettivamente, l'unicità della mediazione salvifica di Gesù e l'universalità dell'azione dello Spirito Santo. Su questi temi però non ci fermiamo più di tanto, perché si tratta di tematiche ben note. Solo proporremo qualche rilievo generale.

Anzitutto riguardo al metodo. Non nascondiamo di esserci trovati un po' a disagio di fronte al tipo di esposizione proposta. Da un lato, il procedimento non è analitico, anche se sono richiamati molti testi attinti dalla Scrittura e dall'insegnamento del magistero recente. Probabilmente - come per altri documenti della CTI - alle spalle del CER c'è una analisi accurata, che però qui non si riesce a cogliere neppure in trasparenza. D'altro lato, nemmeno si tratta di una sintesi, perché il discorso si presenta intessuto di testi biblici e di citazioni magisteriali, e il disegno non è così lineare. Forse potremmo definire lo stile di queste pagine *descrittivo*, il che, se per certi versi va bene, sembra però insufficiente a supportare talune affermazioni centrali, che pure condividiamo.

Di quali affermazioni si tratta precisamente? A nostro modo di vedere, si tratta di questioni grosse e urgenti. Temi come la mediazione salvifica del *Logos* prima dell'incarnazione, l'universalità della salvezza in Cristo, il valore salvifico delle religioni non cristiane, l'intervento santificatore dello Spirito in ogni uomo di *buona volontà*, forse meritavano una messa a fuoco più precisa e un'argomentazione biblica più articolata. Lo diciamo *submissa voce*, anche perché avvertiamo la difficoltà di una presentazione sintetica di tematiche così aggrovigliate. Insomma, per offrire orientamenti sicuri, il documento probabilmente va bene anche così; ma in ordine a un approfondimento teologico forse ci si poteva aspettare di più.

3.3. La mediazione della Chiesa

Ma veniamo all'ultimo passaggio riguardante la mediazione della Chiesa. Anche qui ci limitiamo a mettere in luce alcuni aspetti più rilevanti. Notiamo che l'attenzione si porta subito sulla questione, oggi cruciale, di come si accordi la volontà divina di portare tutti gli uomini alla salvezza con la mediazione storica della Chiesa (n. 63).

Dal canto nostro, sorvoliamo sulla messa punto circa il principio *extra Ecclesiam nulla salus*. Si tratta di una questione chiarita in modo convincente ormai da decenni⁷, che non costituisce più un ostacolo alla comprensione di come Dio possa of-

⁷ Cfr. Y. CONGAR, "Extra Ecclesiam nulla salus", in *Santa Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 385-399 (ed. orig., Paris 1963).

frirne la salvezza a quanti non appartengono visibilmente alla Chiesa (nn. 64-70). Fermiamo piuttosto l'attenzione sulla nozione di *sacramento di salvezza*, che, secondo il documento della CTI, è fondamentale per chiarire la mediazione salvifica universale della Chiesa (nn. 62.74-79).

In conformità con il Vaticano II questa funzione *sacramentale* della Chiesa viene spiegata nella linea della significatività e dell'efficacia; infatti, secondo il CER, «la Chiesa è non soltanto segno, ma anche strumento del Regno di Dio», cioè della salvezza universale comunicata dal Risorto (n. 75). Quindi è in forza di questa sua funzione *sacramentale* che la Chiesa è missionaria.

Di seguito vengono indicate le linee principali della mediazione salvifica della Chiesa, che sono ravvisate nell'annuncio del vangelo, nella celebrazione e nel servizio dei fratelli (nn. 76-77). Dal canto nostro però avremmo sottolineato di più le articolazioni di questa mediazione, mostrando come la Chiesa debba porsi di fronte al mondo e alle religioni come *sacramentum mundi* e come *sacramentum religionum*, cioè come modello di comunione degli uomini tra loro e con Dio, o, se si preferisce, come *esemplare* capace di orientare la società e le religioni rispettivamente verso la pace e l'unione con Dio⁸.

Inoltre forse si poteva mettere in luce che se la Chiesa è mediatrice di salvezza attraverso i sacramenti, ancor più radicalmente lo è però perché annuncia un'immagine inedita di Dio. Il Dio cristiano dall'eternità è infatti Padre, Figlio e Spirito; e Dio, il Padre, ama a tal punto gli uomini da *sacrificare* il proprio Figlio per salvarli e da inviare loro il proprio Spirito per introdurli in una piena comunione di vita con sé. Col che si ribadisce ancora l'enorme importanza di una *teo-logia alta* per annunciare la vera immagine del Dio cristiano.

Infine il CER richiama il rapporto dei non cristiani con la Chiesa. Seguendo l'insegnamento conciliare (LG 16), il documento dice che essi «sono ordinati al popolo di Dio» (n. 68). E di questo rapporto viene indicato anche il fondamento in Cristo, che è appunto mediatore universale di salvezza e insieme capo della Chiesa che è il suo corpo⁹.

4. PER UNA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

Posti i fondamenti della teologia cristiana delle religioni, il CER passa a considerare - sia pur brevemente - quattro temi di scottante attualità, e precisamente il valore salvifico delle religioni non cristiane, la presenza in esse di una rivelazione, il pluralismo religioso e il dialogo tra le religioni. In questa parte il modo di procedere del documento è per lo più assertivo, e il riferimento immediato è esclusivamente all'insegnamento del magistero conciliare e postconciliare. Anche qui sembra di intendere

⁸ Cfr. C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1996, pp. 23-29; 52-54.

⁹ N. 69, che rimanda a LG 14.

che l'attenzione non è tanto rivolta a mettere ad approfondire i problemi aperti, quanto a offrire degli orientamenti sicuri.

4.1. Valore salvifico delle religioni

Riguardo al valore salvifico delle religioni non cristiane il documento si limita quindi a presentare a grandi tratti l'insegnamento recente del magistero. Infatti, a differenza del Vaticano II che non aveva dato risposta a questo interrogativo (n. 81), gli interventi posteriori del magistero pontificio sono passati a insegnare una presenza attiva dello Spirito Santo nelle religioni, sebbene meno ricca ed efficace di quella nella Chiesa. Ecco l'affermazione centrale: «Esiste un'azione *universale* dello Spirito, che non può essere separata né tanto meno confusa con l'azione *particolare* che lo Spirito svolge nel corpo di Cristo che è la Chiesa»¹⁰.

In che cosa però consista precisamente la differenza tra le due presenze dello Spirito non è detto con chiarezza. Tutto sommato, sembra di dover escludere una diversità nel modo della presenza e nell'efficacia dello Spirito; la diversità nascerebbe quindi piuttosto dalla differente capacità mediatrice delle religioni non cristiane, dal momento - si afferma - che «non è detto che in esse *tutto* sia salvifico» (n. 85; cfr. n. 87).

4.2. Le religioni possiedono una rivelazione?

La seconda questione riguarda la presenza di una rivelazione divina nelle religioni extrabibliche. La risposta implica due movimenti. Il primo porta ad affermare che solo nella religione cristiana Dio, il Padre, si rivela in pienezza nella persona di Cristo mediante lo Spirito Santo.

Tuttavia viene subito aggiunto - ed è il secondo movimento - che Dio si è manifestato e continua a farlo anche attraverso altre vie, quali il creato, la voce della coscienza, una certa esperienza religiosa. Perciò nelle religioni, certo non senza l'azione della grazia, gli uomini possono giungere a una vera conoscenza di Dio, limitata ma salvifica (n. 90).

D'altra parte nelle religioni questa conoscenza di Dio spesso è mista a errori, perché manca la trasmissione della verità divina nella sua completezza e, per di più, manca la garanzia di un magistero autentico. Anzi, poiché questa miscela di vero e di falso può esser presente anche nei libri sacri delle religioni, ne consegue l'opportunità di riservare la qualifica di *Parola di Dio* ai testi biblici (n. 92).

4.3. Teologia pluralista delle religioni

La questione del **pluralismo religioso** merita di essere esaminata con particolare attenzione, perché è al cuore del dibattito teologico attuale. Le indicazioni del CER a questo riguardo sono numerose e precise; ne raccogliamo sinteticamente le più importanti.

¹⁰ NN. 82-83; la citazione è al n. 82, ed è tratta dalla RM 29,3 (EV 12,608) che usa il sinonimo *peculiare*.

Dapprima, viene affermato, non c'è un'unica teologia pluralista delle religioni, ma diverse *teologie pluraliste*: gli orientamenti teologici in questo ambito differiscono non poco tra loro. Comunque in queste diverse teologie vi sono tratti comuni che in definitiva, secondo il documento, si possono ricondurre tutti alla seguente affermazione fondamentale: è necessario che i cristiani cessino di considerare Gesù come l'unico salvatore. Così facendo, rinunciando a «ogni pretesa di superiorità e di assolutezza», essi riconosceranno a tutte le religioni lo stesso valore e si creeranno le condizioni per un dialogo interreligioso autentico e costruttivo (nn. 93-94).

Di fronte a questa visione pluralista qual è la risposta del documento? Essa muove esattamente nella direzione opposta e conduce a rivendicare il valore assoluto della salvezza donata da Cristo. Si tratta però - si sottolinea - di un atteggiamento che, dal punto di vista cristiano, non implica *disprezzo o svalutazione* delle altre religioni. Difatti affermare che quanto c'è di vero e di buono nelle religioni non cristiane viene da Cristo e dallo Spirito Santo, è «il modo migliore che ha il cristianesimo per esprimere il suo apprezzamento verso tali religioni» (n. 94). Tale atteggiamento, pare di capire, porta infatti a considerare le altre religioni in un certo qual modo come strumenti della salvezza stessa di Cristo. Alla fine questo è anche il punto di partenza più valido per un dialogo interreligioso franco, rispettoso dei valori presenti nelle diverse religioni e capace di condurre a risultati concreti.

Al di sotto di questa diversa visione del rapporto cristianesimo-religioni il CER coglie poi una *differenza basilare* che riguarda il modo di accostare la verità cristiana. Infatti «l'insegnamento della Chiesa sulla teologia delle religioni muove dal centro della verità della fede cristiana» (n. 96). Invece le teologie pluraliste hanno in comune - citiamo ancora - «una strategia "ecumenica" del dialogo», per cui tendono a raggiungere l'unità tra le religioni eliminando l'ostacolo delle differenze dottrinali, ritenute espressioni specifiche delle singole culture (n. 97).

Per questo, le *teologie pluraliste* che il documento ha di mira, introducono considerevoli riduzioni della dottrina cristiana. Semplificando un poco, possiamo dire che queste teologie colgono nella concezione teologica della salvezza uno *spostamento* che, nel corso della storia, avrebbe condotto via via dall'*ecclesiocentrismo* (o esclusivismo), al *cristocentrismo* (o inclusivismo), al *teocentrismo* (o pluralismo) (n. 98). Ciò - come è noto - significa che si sarebbe passati da una visione della salvezza legata all'appartenenza alla Chiesa, a una legata all'opera redentrice di Cristo e, infine, a una salvezza operata da Dio direttamente oppure attraverso mediazioni diversificate a seconda delle religioni o dei contesti culturali.

Sempre secondo il documento, le conseguenze negative di queste interpretazioni pluraliste alla fine si riflettono anche sul modo di intendere il dialogo interreligioso, perché, se di primo acchito esse sembrano favorire il dialogo, in realtà finiscono per scardinarlo completamente. Ciò dipende dal fatto che le teologie pluraliste, in forza del loro relativismo religioso, rendono irrilevante lo stesso dialogo. Infatti, se i medesimi principi *riduttivi* che un certo pluralismo applica al cristianesimo, si applicano coerentemente anche alle altre religioni, fatalmente si arriva a relativizzarle, al punto che cessa ogni possibilità di dialogo con esse. Ciò che in definitiva resta delle religio-

ni è un coacervo teologicamente indistinto, che rende irrilevante ogni dialogo. «Per ciò - citiamo - la teologia pluralista, come strategia di dialogo tra le religioni, non solo non si giustifica di fronte alla pretesa di verità della propria religione, ma annulla insieme la pretesa di verità dell'altra parte» (n. 99).

Di seguito il documento della CTI passa a determinare i criteri per un corretto rapporto tra le religioni. Esso li ricava dalla dichiarazione *Nostra aetate* (n. 2-4) del Vaticano II, che abbozza un approccio variabile alle altre religioni a seconda dei lineamenti positivi di fondo presenti in esse. Alla fine, la strada indicata impegna a realizzare un approccio cristiano delle religioni, che sia «in grado di esporre teologicamente gli elementi comuni e le differenze tra la propria fede e le convinzioni dei diversi gruppi religiosi» (n. 100).

Il compito - sempre secondo il CER - non è però così facile. Al di là della molteplicità dei dati che una tale analisi mette in gioco, la teologia rileva qui due campi di ricerca distinti: il campo fondato sulla creazione, che porta all'accettazione di quanto di buono si trova nelle diverse religioni; e il campo fondato sull'annuncio evangelico, che porta ad affermare la necessità della fede in Cristo per la salvezza. Si tratta, come si vede, di due campi in tensione tra loro e che devono rimanere tali, tra i quali la teologia, sia pure con difficoltà, non può cessare di muoversi (n. 100).

Ma nel dialogo interreligioso si incontrano altre difficoltà considerevoli, in particolare quella di un confronto tra religioni che affermano tutte di essere veicoli di verità e di salvezza, e che inoltre sono profondamente radicate in una determinata cultura così che il confronto religioso implica sempre anche un confronto culturale.

D'altra parte, proprio queste due connotazioni del dialogo interreligioso sono condizioni essenziali per la sua stessa validità. Infatti, mentre il confronto con le altre religioni da un lato non può che fondarsi sulla pretesa di verità di ciascun partner e non può importare, neppure provvisoriamente, la messa tra parentesi della propria fede ed etica religiosa; dall'altro, è del tutto inconcepibile una qualsiasi forma di religiosità - naturalmente anche quella cristiana - che non sia inculturata, che non si comprenda e non si esprima cioè grazie alla mediazione di una cultura (n. 101).

Il CER, a questo proposito, propone altre considerazioni degne di nota, ma il discorso centrale è senz'altro quello che abbiamo cercato di delineare. Col che possiamo ritenere terminata la presentazione del documento e passare, quindi, a qualche rilievo conclusivo.

5. PORTATA DEL DOCUMENTO

Presentate le linee principali del documento della CTI, tentiamo qualche rilievo. Cominciamo col dire che il suo valore positivo è fuori discussione: esso offre un quadro ben articolato, anche se non esauriente, della tematica attuale circa il rapporto tra il cristianesimo e le religioni. Qualche aspetto che poteva essere perfezionato già l'abbiamo indicato; ora, completando la nostra lettura critica, considereremo breve-

mente qualche tema che, a nostro modo di vedere, poteva essere meglio illustrato. Ci limiteremo a tre questioni fondamentali.

Dapprima sottolineiamo **la necessità di un metodo teologico che non sia soltanto deduttivo ma anche esperienziale**. Questo è un punto spesso richiamato sia dai vescovi asiatici¹¹ sia dai teologi¹². In realtà non sono possibili passi in avanti nella comprensione delle religioni non cristiane e nel dialogo interreligioso se non muovendo dall'esperienza diretta - *sul campo* - di come i credenti di altre religioni vivono la loro fede. In altri termini, una conoscenza della portata salvifica delle religioni *dall'alto*, a partire dalla verità rivelata, è necessaria ma non sufficiente; occorre anche un approccio *dal basso* o *ascendente*.

In verità, in una certa misura, il documento riconosce questa istanza, quando affida la valutazione dei contenuti delle diverse religioni ai teologi inseriti nei diversi contesti culturali (n. 102). Questa è certamente un'indicazione opportuna e saggia; ma qualche puntualizzazione a questo riguardo al metodo di studio forse poteva venire utilmente offerta.

Infatti nella teologia cattolica recente si dà grande spazio a procedimenti più articolati. Fermo restando il riferimento normativo alla rivelazione, oggi vengono proposti approcci previ e complementari, come quello *trascendentale* di Rahner, o quello *esperienziale* che importa un costante riferimento alla comunione di vita e al dialogo con chi professa altre religioni. Probabilmente la CTI non ha ritenuto opportuno impegnarsi in un campo tanto complesso e, a dire il vero, ancora non ben esplorato. Tuttavia non si può nascondere che si tratta di una questione né accantonabile né differibile, dal momento che l'approccio *esperienziale*, almeno come punto di partenza, di fatto si propone quotidianamente a quanti vivono in ambienti religiosi pluralistici. La teologia di oggi deve appunto affrontare i problemi di... oggi e, possibilmente, *simpatizzando* con chi in tali problemi è immerso.

Il vantaggio di un simile accostamento *esperienziale* è di obbligare il teologo a calarsi all'interno dei problemi. Attraverso questo confronto vitale oltremodo stimolante, egli è indotto a rivolgere alla rivelazione domande nuove per trovare in essa la risposta. Ciò porta necessariamente a un approfondimento del dato rivelato, a una sua *rilettura*, secondo un movimento che, come è noto, è inaugurato dalla Scrittura stessa. Questo accostamento che si appoggia sull'esperienza, è un dono prezioso di Dio: esso offre al teologo *occhi nuovi*, apre alla Chiesa prospettive inedite che possono addi-

¹¹ Cfr. il documento della FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES (FABC), *What the Spirit*, pp. 124-133: «La teologia asiatica delle religioni non è il risultato di qualche deduzione teologica, ma il frutto di una prassi concreta di dialogo. E ciò introduce molte differenze» (129); cfr. il SINODO DEI VESCOVI ASIATICI, specie le *Relazioni dei Circoli minori* «Inglese B-C-D-E» («L'Osservatore Romano», 2-3 maggio 1998, pp. 7-8), dove, trattando dell'inculturazione, si fanno numerosi accenni all'importanza del dialogo con i membri di altre religioni.

¹² Si vedano, per esempio, C. GEFFRÉ, *La singolarità*, p. 42; J. KUTTIANIMATTATHIL, *Elements of the Emerging Trend in the Christian Understanding of Other Religions*, VJTR 59 (1995), 289; J. DUPUIS, *Verso una teologia*, pp. 27-29.

rittura avviarla a un chiarimento dogmatico da condursi naturalmente «in eodem sensu eademque sententia»¹³.

In secondo luogo, crediamo che **la questione della funzione salvifica delle religioni non cristiane** non sia affrontata con tutta l'attenzione auspicabile. In effetti il documento vi accenna dicendo soltanto che «non si può escludere la possibilità che queste [le religioni], come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo, nonostante la loro ambiguità» (n. 84); e che anche che le religioni «possono essere, nei termini indicati, un mezzo che aiuta alla salvezza dei propri seguaci» (n. 86). Ora, queste due formulazioni ci sembrano fin troppo guardinghe, al punto da far pensare a una visione delle religioni piuttosto pessimista.

Al riguardo non vediamo proprio che cosa possa impedire, *in linea di principio*, una interpretazione più positiva: non la dottrina del peccato originale e neppure la presenza nelle religioni di qualche elemento peccaminoso, che peraltro si riscontra ovunque c'è di mezzo l'uomo.

Dal canto nostro, il quadro che riusciamo a farci delle religioni nell'insieme non è negativo. Noi muoviamo dalla certezza di fede che ogni uomo è sotto l'azione della grazia e che Dio vuole efficacemente la salvezza di tutti. Ora, in questa prospettiva, vediamo le religioni come la cristallizzazione degli sforzi umani - sorretti dalla grazia - di entrare in comunione con Dio. Certo in ogni intrapresa umana il peccato può essere presente e avere peso rilevante, non mai tale però da invalidare la fedeltà di Dio¹⁴.

D'altra parte, un'interpretazione meno negativa delle religioni crediamo si imponga anche *in linea di fatto*. Per quel poco che conosciamo, la valutazione concreta delle religioni non cristiane che molti danno "sul campo" appare più *possibilista* di quella del CER¹⁵. In questo caso, quindi, pare di vedere che la teologia *deduttiva* e quella *esperienziale* vadano a braccetto.

In terzo luogo, anche **la questione teologica del pluralismo religioso** non pare trovi nel documento della CTI una presentazione pienamente soddisfacente. Domande, difficili ma fondamentali, come il significato teologico della pluralità delle religioni, il destino delle diverse fedi, il rapporto di complementarità tra cristianesimo e religioni non sono neppure formulate.

Inoltre i pluralismi religiosi, di cui il documento tratta, sembrano colti in maniera non sufficientemente differenziata. Infatti, se ben vediamo, in esso tutte le forme di pluralismo religioso vengono identificate con il *teocentrismo*, ossia con una salvezza proveniente sì da Dio, ma non attraverso la mediazione di Cristo¹⁶.

¹³ Cfr. VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium primum* 23,3 (PL 50,668 A).

¹⁴ Questo è l'orientamento di K. RAHNER, P. ROSSANO, G. THILS, J. DUPUIS, che condividiamo: cfr. C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni*, pp. 45-51.

¹⁵ Si vedano, per esempio, FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *What the Spirit*, pp. 129-131; *Messaggio dell'Assemblea Speciale per l'Asia del Sinodo dei Vescovi*, "L'Osservatore Romano", 14 maggio 1998, p. 6, n. 5.

¹⁶ In questa prospettiva si muovono i nn. 9.14.16.19.23.93.97.98-100 che ne trattano.

Ma, coscienti di muoverci su un terreno minato, ci domandiamo se non ci sia posto per una teologia del pluralismo religioso articolata diversamente da un *teocentrismo* inteso in senso esclusivo. Non si potrebbe cioè ammettere un *pluralismo* religioso che affermi chiaramente il valore salvifico di tutte le religioni in forza dell'azione del Verbo e dello Spirito? Non si potrebbe pensare, cioè, che da sempre la salvezza dei non cristiani si attui attraverso mediazioni differenziate, cioè attraverso diverse religioni tutte volute da Dio, riconducibili radicalmente all'alleanza *noachica* o *cosmica*? A queste mediazioni non si potrebbe poi riconoscere un valore salvifico duraturo, dal momento che implicano la conoscenza vera di Dio e la dedizione disinteressata agli altri, l'ascolto della *voce* della coscienza, la presenza dei doni dello Spirito, i riti, le *scritture* e l'insegnamento di grandi maestri spirituali? In definitiva il legame di queste mediazioni con Cristo non potrebbe forse consistere nel fatto che da sempre esse sono *ordinate* al piano di salvezza di Dio?

D'altra parte ci domandiamo se queste ipotesi di lavoro siano del tutto affidabili, se cioè hanno una giustificazione teologica sufficiente. Certo non si può negare che esse abbiano una loro validità, ciò tuttavia senza mai a prescindere da Cristo, il Verbo incarnato; secondo il Nuovo Testamento egli è infatti attore della creazione e della salvezza di ogni uomo in ogni tempo. Si può quindi pensare a una mediazione delle religioni non cristiane, che insieme si presenta duratura e provvisoria. Duratura, perché, nonostante i loro limiti, di fatto queste religioni ormai da due millenni continuano ad avere valore salvifico - imperfetto ma reale - e continueranno ad averlo fin tanto non si avrà una proclamazione di Cristo ben inculturata; ma anche provvisoria, perché il loro valore salvifico cesserà quando tale proclamazione si sarà verificata.

Ciò è quanto pare di poter dire riguardo al valore salvifico delle religioni non cristiane. Indubbiamente è un problema intricato e urgente, che pensiamo debba venir ulteriormente approfondito.

Con questo siamo giunti al termine della lettura del documento della CTI, cui va riconosciuto il grande merito di aver tracciato un disegno organico di una tematica tanto attuale quanto complessa. Fra l'altro esso ha contribuito non poco a farci apprezzare la portata provvidenziale delle religioni non cristiane e a ravvivare il desiderio di un ricerca più approfondita. Ciò che non è davvero poco.

Riassunto

L'autore presenta una sintesi del documento *Il cristianesimo e le religioni*, proposto dalla Commissione Teologica Internazionale (1996). Indica le linee portanti del documento, riflette sul metodo adoperato (piuttosto *deduttivo* e *genetico*) ed elenca i principali contenuti. Riconosce il grande merito del lavoro svolto, ma esprime anche alcuni desideri, fra cui uno sguardo maggiore sull'aspetto trinitario e l'uso del *metodo esperienziale*.

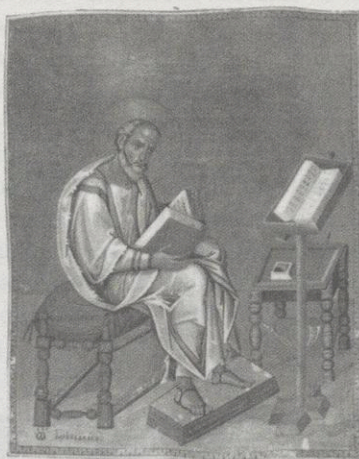
Summary

The author presents a synthesis of the document *Christianity and religions*, suggested by the International Theological Commission (1996). He points out the carrying lines of the document, considers the employed method (rather *deductive* and *genetic*) and lists the most important contents. Acknowledges the great merit of the work done, but also expresses some wishes, among which there are a greater attention for the trinitary aspect and the use of the *experiential method*.

MAURO ORSATTI

SINFONIA DELL' AMORE

Introduzione
alla Prima Lettera di Giovanni



ED EDIZIONI DEHONIANE ROMA

L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Precisiamo il campo del nostro interesse. Della complessa e mai sufficientemente conosciuta persona di Gesù, ci fissiamo sul suo ruolo di mediatore e di mediatore unico e universale¹. Il nostro percorso è semplice: dopo una premessa sul fondamento antropologico della mediazione, seguiremo tre punti. Il primo sarà di ordine filologico e ricercherà le ricorrenze del termine *mediatore* nel NT; il secondo connetterà la mediazione alla salvezza; il terzo, infine, cercherà di fondare l'unicità della mediazione di Cristo. Quindi giungerà la conclusione. Privilegiato campo di indagine sarà quindi il NT, con qualche necessaria puntata o riferimento all'AT. Premettiamo subito che la quantità di testi che potrebbero illustrare il tema obbliga ad una scelta. Molti saranno lasciati da parte non perché di scarso valore, ma perché rischiano di ag-
giungere materiale senza apportare sostanziale novità.

¹ Sul tema, cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in "Il Regno documenti" (3/1997), 75-89. Per l'unica mediazione di Cristo, si vedano i nn. 32-49.

1. PREMESSA: FONDAMENTO ANTROPOLOGICO DELLA MEDIAZIONE E SUE MANIFESTAZIONI

L'idea di mediazione è intrinseca al valore sociale e comunitario dell'esistenza umana. Se ogni uomo fosse una monade o un'isola, non avrebbe senso cercare di collegarlo ad un altro. Accettato che la socialità è insita nella natura umana, impiantata dallo stesso Creatore quando disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2,18), dobbiamo subito riconoscere che lo stare insieme in alcuni casi è naturale ed istintivo, in altri occasionale e anche occasionato. Una volta che si è insieme, non è detto che la relazione sia sempre serena e costruttiva: possono sorgere incomprensioni e conflitti.

Ciò premesso, la mediazione assume un duplice aspetto. A volte il mediatore è colui che permette a due esseri che non si conoscevano di incontrarsi: abbiamo una mediazione *creativa*, in quanto pone in relazione due realtà prima estranee. Altre volte il mediatore è colui che cerca di accordare due parti in conflitto e allora abbiamo la mediazione *restaurativa*. In entrambi i casi esiste una lontananza, fisica o morale, che occorre superare, trasformandola in un avvicinamento. Espresso in termini un po' drastici, il mediatore funge da *collante* tra le due parti.

Un ruolo di mediazione spetta alla divinità, quando è chiamata in causa come garante dei rapporti umani. Su tale presupposto si fonda ogni giuramento: viene invocata la divinità per avvalorare e dare fondamento a quanto si dice o si compie. Con il giuramento, l'altra parte si sente *tranquillizzata* circa il valore delle cose dette o fatte. La divinità diventa così elemento di incontro.

È più usuale parlare di mediazione pensando al mondo degli uomini. Tutti sono potenzialmente dei mediatori, anche se qualcuno, per inclinazione naturale o per esercizio psicologico e ascetico, risulta più dotato di *capacità unitive*. Tale ruolo si sviluppa in verticale e in orizzontale: il primo favorisce un legame tra la divinità e gli uomini, il secondo all'interno della compagine umana.

Classifichiamo di tipo verticale la mediazione operata da sacerdoti, re, profeti o comunque persone che rivendicano il diritto di un più stretto legame con la divinità, a tal punto che di essa si ritengono gli interpreti autorizzati. Il fenomeno è presente in tutte le religioni. In Egitto si conosce un certo Neferti del secolo XVIII a.C. che svolge attività profetica²; in Mesopotamia esiste Balaam di cui parla anche la Bibbia (cfr. Nm 22-24); in Canaan esistono veggenti ed estatici ai quali si ricollegano in qualche modo i profeti di Baal del celebre episodio sul Carmelo (cfr. 1Re 18). Come per i profeti, il discorso si potrebbe continuare con i re. Soprattutto nel mondo vicino a Israele, la loro collocazione al di sopra degli uomini garantiva una più sicura mediazione

² In Egitto, il ruolo principale di mediatore spetta al Faraone, dato il suo statuto di divinità; perciò «Le concept de médiation est essentiel à la religion de l'Égypte, mais il s'y manifeste surtout sous la forme de médiation royale» (P. DU BOURGUET, *Médiation en Égypte*, DBS, V, col. 991; cfr. coll. 991-997).

tra la divinità e il popolo³. Sono tutti mediatori che collegano il mondo *alto* della divinità con quello *basso* degli uomini.

A livello orizzontale incontriamo un ventaglio di possibilità che si apre a dismisura, da quella commerciale del “sensale”, a quella del giudice che cerca di conciliare le due parti in lotta. Pensando ora in termini più specifici al campo biblico, e più precisamente all’AT, esistono nobili esempi di mediazioni umane che restaurano rapporti precari: Gionata interviene a favore di Davide presso il padre Saul (1Sam 19,1ss), Abigail a favore del suo sciocco marito Nabal presso Davide (1Sam 25), la regina Ester a favore del suo popolo presso il re Serse (Est 7,1-7). Due figure si distinguono nettamente dalle altre: Abramo, mediatore che tenta la sua ultima carta a favore di Sodoma (Gen 18) e Mosè.

Con lui il tema si dilata e tocca più occasioni. Ripetutamente interviene a favore del suo popolo⁴, mostrando un attaccamento ad una parte (il popolo), senza disattendere le esigenze dell’altra (Dio). Sarà il Deuteronomio a dare l’immagine teologicamente più tipica della mediazione di Mosè, considerando anche la dimensione di sofferenza che tale compito comporta. Il mediatore che deve ristabilire la pace tra il popolo peccatore, «di dura cervice», e Dio, è un uomo che intercede con sofferenza, con preghiere e digiuni (Dt 9,18ss), e che giunge fino al punto di accettare la morte fuori dalla terra promessa in luogo del popolo peccatore (Dt 1,37; 4,21s).

Con tale sottofondo, possiamo ora considerare più da vicino il campo semantico del termine *mediatore* e il suo utilizzo nell’ambito del NT.

2. GESÙ MEDIATORE

L’idea di mediazione emerge o è sottesa a tanti termini che qualificano la persona di Gesù e il suo operato: si pensi anche solo a quelli di profeta, re, servo, sacerdote, agnello, o alla sua funzione di creatore e alla sua condizione di Cristo glorificato. Noi facciamo una scelta di campo che, forse limitativa, restringe l’attenzione al lemma *mediatore*.

2.1. Il campo semantico del termine mediatore

Il termine greco *μεσίτης*, tradotto normalmente con *mediatore*, ricorre nel NT solo sei volte e precisamente nella letteratura sicuramente paolina come Gal 3,19.20, in quella paolina o della sua scuola⁵ come 1Tm 2,5, e, infine in quella non paolina, ma legata ad essa, come Eb 8,6; 9,15; 12,24. Ancora più insignificante la presenza del

³ Per citare l’esempio della Mesopotamia: «Le roi, placé par les dieux à la tête du pays et de la cité, uni à la divinité d’une façon éminente, est le médiateur naturel entre la divinité et son peuple» (R. LARGEMENT, *Médiation dans la religion suméro-akkadienne*, DBS, V, col. 987; cfr. coll. 983-991).

⁴ Es 8,8s; 9,28-33; 10,17ss; 33,12-15; Nm 14,15-20 ecc.

⁵ Non è qui il caso di trattare questo problema. Semplicemente rileviamo la discrepanza di opinioni. Per un approfondimento, cfr. R. FABRIS, *La tradizione paolina*, EDB, Bologna 1995.

verbo *μεσιτεύω* con il senso base di *agire come arbitro o intermediario di pace* e quindi quello di *confermare, garantire*, documentato unicamente in Eb 6,17⁶.

Osserviamo subito che si tratta di una terminologia non rilevante dal punto di vista statistico e che la sua presenza è limitata ad alcuni testi. Essa è totalmente assente dai vangeli sinottici, dalla letteratura giovannea e dalle lettere paoline di grande respiro come quella ai Romani e le due ai Corinti. Si dovrà ricercare se ciò sia dovuto alla scarsa rilevanza teologica del termine, oppure se il concetto in esso contenuto viene affidato ad altri termini e quindi è formulato diversamente.

2.2. Il significato terminologico⁷

Il sostantivo *μεσίτης* deriva da *μέσος* e indica colui che occupa una posizione centrale, che sta in mezzo, appunto. Sarà il contesto ad illustrare, eventualmente, il motivo e le circostanze di tale posizione.

Non in uso nell'età classica, trova invece abituale impiego in epoca ellenistica, soprattutto in scritti letterari. Il termine ha sostanzialmente due significati: il primo indica una persona che, in quanto parte non chiamata in causa, lega due parti nella veste di arbitro o di garante. Frequente è quindi il suo uso in campo forense nel senso di giudice o di pacificatore. Il secondo è quello di una persona che funge da intermediario, collegando due parti che non si conoscevano: è il caso del commercio o della combinazione di matrimoni tra famiglie.

Eccetto la ricorrenza di Gb 9,33, il termine è sconosciuto nella LXX che non lo usa perché non lo trova nella sua fonte. La ragione è da ricercare nella povertà della lingua ebraica che non ha un termine tecnico per esprimere il concetto di mediazione⁸. Questo maturerà solo con l'ebraico post-biblico che conosce la parola *sarsôr* e con l'aramaico *sarsôra*⁹. Un passo rabbinico riferisce il detto di un maestro del 300 d.C.: «La legge fu data per mano di un *sarsôr*»¹⁰.

Sarà con Filone che *μεσίτης* assume un significato religioso, perché attribuito sia agli angeli, sia a Mosè che intercedeva con preghiere e suppliche per il perdono delle colpe¹¹. Di tale mediazione abbiamo una documentazione anche in Paolo, nel te-

⁶ In qualche modo affine al nostro termine sarebbe *ἔγγυος* nel senso di "garante" che troviamo, per esempio, in Eb 7,22. Tale vocabolo non ricorre mai per esprimere la mediazione tra la divinità e gli uomini, cfr. H. PREISKER, *ἔγγυος*, GLNT, III, coll. 9-10.

⁷ Cfr. A. OEPKE, *μεσίτης, μεσιτεύω*, GLNT, VII, coll. 91-166; C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II, Paideia, Brescia 1994, pp. 133-137. Cfr. anche, del secondo autore, la voce *Médiation dans le Nouveau Testament*, DBS, V, coll. 1020-1083.

⁸ L'idea di mediazione è resa in ebraico con diverse radici, tra cui *ykh* (*decidere, giudicare*), e soprattutto *pll'* (*intervenire, intercedere, pregare e anche giudicare*): «Mit grösster Wahrscheinlichkeit ist *pll* hitp. von der im AT an einigen Stellen verbal, nominal und in Eigennamen begegnenden Wurzel *pll* mit weitgehend jurisdischer Verwendung nicht zu trennen», (H.P. STAEBLI, *779 hitp.*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, Kaiser, München 1976, p. 427).

⁹ Dalla radice *srsr* con il significato di 'combinare un affare', 'mediare'.

¹⁰ *J. Meg.*, 4,74d.

¹¹ Cfr. *Vita Mos.*, 2,166; *As. Mos.*, 1,14; 3,12.

sto di Gal 3,19-20 che ora osserviamo più da vicino perché inaugura le ricorrenze bibliche del termine.

2.3. Un richiamo ai passi del NT

Dato lo scarso contributo dell'AT per la sola ricorrenza del sostantivo e il non utilizzo del verbo, passiamo al NT nella speranza di trovare un materiale che, più ricco, favorisca il maturare di qualche risultato.

a) Gal 3,19-20

«Perché la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore. Ora non si dà mediatore per una sola persona e Dio è uno solo».

Per due volte Paolo in Gal 3 usa il termine *μεσίτης* nel breve spazio di due versetti. Aveva prima parlato che ad una alleanza validamente stipulata, nessuno poteva aggiungere qualcosa. Ora, proprio la legge fu aggiunta (*προσετέθη*). Si pone allora la questione circa il senso di questa aggiunta. La risposta viene con la sezione che contiene i versetti 19-20 che ci interessano perché contengono la parola *mediatore*. La legge è collegata con l'idea di trasgressione, quasi ne fosse un baluardo¹². La sua funzione cesserà al momento della «discendenza» a cui fu fatta la promessa. La discendenza (in greco *σπέρμα*) era stata precedentemente identificata con Cristo stesso (cfr. v. 16). Quindi la legge svolge la sua funzione fino a Cristo. Poi è il tempo della promessa. Promessa e legge sono quindi inconciliabili, in quanto la presenza della prima scardina l'esistenza della seconda. Sempre al v. 19, si continua il discorso sulla legge ricordando che essa fu promulgata «per mezzo di angeli». Nessun testo biblico cita esplicitamente la mediazione di angeli nella trasmissione della legge¹³. Nemmeno risulta chiaro a chi si voglia alludere con il termine *angeli*, se ad esseri superiori di valore positivo, se ad esseri superiori di valore negativo¹⁴, se a semplici profeti. Possiamo supporre valida la prima possibilità sulla scorta di un testo come At 7,38 che porta l'eco di tradizioni giudaiche¹⁵: «Questi [Mosè] è colui che, durante l'assemblea nel deserto, è divenuto (mediatore) mentre erano radunati nel deserto, tra l'angelo che gli parlava sul monte Sinai e i nostri padri». In questo caso viene recuperata la dimensione positiva della legge. Tutto sommato essa lascia intravedere dietro l'angelo il grande regista che è Dio stesso.

¹² Ci sembra più valida la lettura positiva della legge, perché viene detto essere promulgata per mezzo di angeli. Non mancano autori che preferiscono una interpretazione negativa della legge, cfr. B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Marietti, Genova 1990, p. 219.

¹³ Forse è possibile una lettura in questo senso nel testo della LXX che alla fine di Dt 33,2 aggiunge *οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*.

¹⁴ Con tale termine possono essere designati anche esseri spirituali di natura demoniaca, cfr. Mt 25,41; Ap 12,9; 9,11; 2Cor 12,7; 2Pt 2,4.

¹⁵ *Giubilei* 2,1: «e l'angelo parlò al cospetto di Mosè con la parola del Signore». Cfr. ancora *Giubilei*, 1,27ss; *Lib. Ant.*; *Test. Dan.*, 6,2. Idea presente anche in GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 15,136.

L'ultima aggiunta del v. 19 ci tocca direttamente perché afferma che la promulgazione per mezzo degli angeli avvenne «attraverso un mediatore»¹⁶. Il testo greco, utilizzando un evidente ebraismo, si esprime letteralmente «per mano di un mediatore». Qui compare l'agente umano responsabile della legge. Se la origine di quest'ultima è divina e un certo ruolo è stato giocato anche dagli angeli, è pur vero che è presente un mediatore umano. Questi è sicuramente Mosè. Valga, a conferma, il testo appena sopra citato di At 7,38. In esso non compare il termine *μεσίτης*, del resto mai unito al nome di Mosè in tutto l'AT, anche se troviamo praticamente il suo equivalente *ἐν χειρὶ Μωυσέως*¹⁷. Il v. 19 termina affermando una doppia mediazione, quella degli angeli e quella di Mosè.

Il v. 20 si apre con una frase sibillina per la quale le interpretazioni «sarebbero alcune centinaia»¹⁸. Ne proponiamo due. La prima darebbe questo senso: «Poiché un mediatore rappresenta di solito una pluralità (o anche due pluralità), le legge non deriva da Dio, o comunque non direttamente da Dio, che è uno, ma dalla pluralità menzionata al v. 19, cioè dagli angeli»¹⁹. La frase vorrebbe mettere ancora una volta l'opposizione tra la legge e quindi la sua molteplicità e la promessa che emana da Dio e quindi la sua unità, semplicità. La seconda interpretazione sembrerebbe semplificare il problema: «Non esiste un mediatore dell'Unico»²⁰. Quella dell'unità di Dio è una grande affermazione del giudaismo, oggetto della professione di fede quotidiana nello *Sh'mà* (Dt 6,4). Avremmo dunque qui un uso tipicamente giudaico di *μεσίτης*. Nel presente contesto, Paolo non può certo attribuire a Cristo tale titolo, altrimenti lo farebbe ricadere nel circolo vizioso della critica fatta alla legge. Egli invece vuole mettere in luce il valore della promessa e la novità che da essa promana.

Concludendo, diciamo che Paolo facendo uso di una tradizione giudaica parla di mediazione per abbassare la legge ad un rango che non è propriamente divino. A questo punto, a noi interessa registrare che si parla di Mosè come del mediatore, e che la sua opera è vista fortemente limitativa. Gli manca infatti qualcosa di fondamentale per essere un mediatore nel senso pieno; egli soffre, se così è lecito esprimersi, di un *deficit ontologico*.

b) 1Tm 2,5

«Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù».

¹⁶ Cfr. A. VANHOYE, *Un médiateur des anges en Ga 3,19-20*, Bib 59 (1978), 403-411.

¹⁷ Una decina di volte in Nm, due volte in Gs e quindi in 1-2Cr, Sal, e altri ancora.

¹⁸ B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, p. 222. «Plus de 400 interprétation» a detta di A. VANHOYE, *Un médiateur des anges en Ga 3,19-20*, p. 403. Già nel 1821 se ne contavano più di 250 e Jowett arrivò a 430 (cfr. *ivi*, nota 1).

¹⁹ A. OEPKE, *μεσίτης*, col. 148.

²⁰ A. VIARD - J. DUPLACY, *Mediatore*, in X. LÉON DUFOUR (ed.), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1971⁴, p. 661.

La frase, uno di quei macigni teologici che rischiano di schiacciare tanto sono ciclopici²¹, fonda l'universalità della volontà salvifica di Dio, affermata immediatamente prima, con parole che vanno lette come necessaria premessa: «Dio nostro salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (vv. 3-4). Non meno capitale è la frase che segue il nostro testo, perché indica la modalità della mediazione di Gesù che: «ha dato se stesso in riscatto di tutti»²² (v. 6a).

La mediazione di Mosè aveva fondato il particolarismo giudaico. Infatti, sebbene la sua figura avesse una statura gigantesca, la sua opera riguardava solo il popolo ebraico²³. Il testo di 1Tm 2,5s. si pone alla confluenza e fa quasi da collettore di due sostanziosi pensieri teologici, quello che fonda l'universalità della salvezza, riguardante giudei e pagani, muovendo dall'unità di Dio e quello che dichiara che noi troviamo la salvezza perché Gesù ci ha amati fino al dono della sua vita. Per il primo filone possiamo citare Rm 3,30: «Poiché non c'è che un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circoncisi, e per mezzo della fede anche i non circoncisi»²⁴, per il secondo 2Cor 5,14: «Poiché l'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti»²⁵.

Gesù si pone come valido rappresentante sia di Dio, sia degli uomini. Solo a lui compete il titolo di *μεσίτης*. Il raggio di azione di Gesù raggiunge tutti gli uomini: ciò è espresso nella frase della unicità della mediazione. Il fatto che il passo della lettera di Timoteo dica che c'è un solo Dio e subito dopo che si dà un solo mediatore, sembra mettere in parallelo, quasi sullo stesso piano, le due affermazioni. Non c'è bisogno di molte mediazioni, basta quella dell'«uomo Gesù Cristo». Il richiamo alla sua umanità non giunge spaesato dopo aver affermato l'unicità del mediatore; divinità e umanità si incontrano e si coniugano felicemente nella persona di Gesù Cristo²⁶. Quello che segue è la motivazione fondante: egli ha dato se stesso, in un atto di amore totale

²¹ La frase viene intesa come «una professione di fede battesimale od un'acclamazione liturgica», C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II, p. 136.

²² Troviamo in greco *ὑπὲρ πάντων*, un evidente passo in avanti dal punto di vista lessicale rispetto al testo di Mc 14,24. La chiarezza terminologica è a tutto vantaggio della chiarezza teologica. Anche se è abituale leggere *ὑπὲρ πολλῶν* in senso di totalità, sulla scorta di alcuni testi (Dn 12,2), la presenza di *ὑπὲρ πάντων* evita discussioni ed elimina perplessità.

²³ In confronto a Mosè, la figura di Abramo offre prospettive ad ampio respiro, con chiari intendimenti universalisti, come si evince da testi come questo: «Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirà e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,3).

²⁴ Cfr. anche Ef 4,6: «Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti».

²⁵ Cfr. anche Gal 3,13s.: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede».

²⁶ A proposito del mediatore Gesù, egli «è tra Dio e il popolo, come tale appartiene a Dio, perché ha il volto di Dio, ma appartiene anche all'uomo, perché appartiene a tutti quelli che hanno un volto umano, senza differenza di sorta. Il valore universale della sua oblazione mediatrice nella morte ottiene da Dio che tutti abbiano parte alla salvezza», C. MARCHESELLI CASALE, *Le lettere pastorali*, EDB, Bologna 1995, p. 164.

e infinito, per tutti. Il valore della sua morte salvifica è affermato da testi come Rm 3,30; 5,18; 11,32; 1Cor 15,22; Gal 1,4; 3,14 e da tanti altri.

La capitale affermazione di 1Tm 2,5 è la presentazione di Gesù come unico mediatore. Se ricerchiamo la ragione ultima e profonda, quella che fonda il valore della affermazione, emerge questo risultato: certo a motivo della sua incarnazione che unisce la natura divina e umana, e più ancora per il suo sacrificio di riconciliazione: «Sulla croce si realizza l'estrema separazione degli uomini e da Dio e nello stesso tempo si realizza la più perfetta obbedienza e la totale solidarietà con gli uomini»²⁷. Lo testimoniano passi come Eb 5,7-9. Proprio ad alcuni spunti di questa lettera vogliamo rivolgere ora la nostra attenzione.

c) Eb 8,6; 9,15; 12,24

«Ora egli ha ottenuto un ministero tanto più eccellente quanto migliore è l'alleanza di cui è mediatore, essendo questa fondata su migliori promesse» (8,6).

«Per questo egli è mediatore di una nuova alleanza, perché essendo ormai intervenuta la sua morte per la redenzione delle colpe commesse sotto la prima alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa» (9,15).

«al mediatore della nuova alleanza e al sangue dell'aspersione della voce più eloquente di quella di Caino» (12,24).

Nel contesto teologico della lettera, imperniata su Gesù, unico, sommo ed eterno sacerdote, il tema della mediazione riceve una impennata teologica. Siamo ad un nuovo capitolo della cristologia neotestamentaria.

I testi sono accomunati dal comune riferimento alla nuova alleanza. Non si potrà disattendere questo particolare. L'antica alleanza aveva un mediatore, aveva delle clausole e pure dello spargimento di sangue (cfr. Es 24). Gesù è il mediatore che «ci assicura la salvezza (nel senso di fondarla e anche di accordarla) trasformando col suo proprio sangue il diritto della vendetta (Abele) nel diritto del perdono (12,24) in qualità di sommo sacerdote presente»²⁸.

Ne viene che la caratteristica di questo straordinario Sacerdote, di cui già si è affermata l'intercessione a favore dei cristiani²⁹ (7,25), è la capacità di dare in dono la sua vita per il perdono dei peccati degli uomini. Con tale azione egli spalanca le porte della eredità eterna che è la piena comunione con Dio. Ciò che era irraggiungibile all'antica alleanza che aveva come mediatore Mosè, è ora consentito per la presenza del vero e unico mediatore, Gesù Cristo, colui che fa diventare *antico* ciò che lo ha preceduto e inaugura la novità che non avrà mai fine.

L'oblazione sacerdotale di Cristo ha come ultimo e definitivo risultato la sua attuale posizione di mediatore perfetto, dotato di insuperabili capacità di relazione. In

²⁷ X. LÉON DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento*, tr. it., Queriniana, Brescia 1978, p. 353.

²⁸ O. BECKER, *Alleanza*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991⁴, p. 77.

²⁹ L'intercessione del Sacerdote Gesù è simile a quella compiuta dallo Spirito Santo a favore dei cristiani, cfr. Rm 8,27.

Eb due aggettivi esprimono tale capacità: Cristo è diventato sommo sacerdote «fedele» e «misericordioso» (Eb 2,17).

Con il primo aggettivo, quello della fedeltà, viene espresso il suo particolare modo di rapportarsi a Dio: «fedele nelle cose che riguardano Dio». Il secondo aggettivo, quello della misericordia, esprime la capacità di comprensione, di compassione e di aiuto per gli uomini. Nel momento della esperienza pasquale esprime al massimo tale compassione. Così abbiamo che «a causa della morte che ha sofferto», Gesù è ormai «coronato di gloria e di onore» (Eb 2,9); Dio lo ha proclamato «sommo sacerdote» (Eb 5,10), «in qualità di Figlio costituito sopra la propria casa» (Eb 3,6). Quando si parla di Figlio è da intendere nel senso pieno della più evoluta teologia neotestamentaria, cioè «il Figlio di Dio» (Eb 4,14), «irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3).

Ne risulta che «la filiazione divina conferisce al suo sacerdozio un valore unico, inimmaginabile prima, per le relazioni con Dio. D'altra parte, Cristo ha acquisito, per mezzo delle sue sofferenze e della sua morte, una capacità estrema di compassione e di misericordia verso di noi: "Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato" (Eb 4,15). "Proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova" (Eb 2,18)»³⁰.

Quindi, Cristo è mediatore in quanto esercita il ministero sacerdotale di intercessione. La lettera privilegerà il titolo di sacerdote³¹ di cui costruirà la più ricca teologia del NT. In fondo, sacerdote e mediatore finiscono per essere termini intercambiabili.

Concludendo la rassegna dei testi, abbiamo visto che il termine *mediatore* è posto direttamente a contatto con una sola persona, quella di Cristo. Là dove è in relazione con la persona di Mosè, assume un valore limitativo perché c'è una contrapposizione tra la legge e la promessa, a tutto vantaggio di quest'ultima. Essendo Mosè mediatore della legge, il senso della sua azione non può essere pieno perché rimanda a Qualcuno, che realizza la promessa. Solo a questo Qualcuno, chiaramente Gesù stesso, spetta il titolo e la funzione di mediatore. Di lui sono emersi due aspetti non possibili a Mosè: la sua figliolanza divina e il dono della sua vita. Il primo impreziosisce infinitamente il secondo, cosicché solo Gesù può essere il sommo ed eterno sacerdote proclamato dalla Lettera agli Ebrei.

³⁰ A. VANHOYE, *La novità del sacerdozio di Cristo*, in "Civiltà Cattolica" (1/1998), 27; cfr. tutto l'articolo: pp. 16-27.

³¹ Un suo equivalente, la parola *pontefice*, scomposta nelle sue due parti, mette bene in luce il significato della mediazione. Essa deriva infatti dalla combinazione di *pontem+facio*, ed indica perciò *colui che faceva costruire il ponte sul fiume*. Nella Roma pagana il collegio dei pontefici presiedeva e regolava il culto e i vari riti religiosi. Con la decadenza del paganesimo, la parola aveva perso il suo sapore pagano e i cristiani la poterono attribuire a un vescovo. Sidonio Apollinare, vissuto nel V secolo, è uno dei primi a denominare *pontifex* un vescovo, cfr. M. CORTELAZZO - P. ZOLLI (edd.), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, IV, Zanichelli, Bologna 1985, p. 955.

3. GESÙ MEDIATORE PERCHÉ SALVATORE

I testi sopra citati che parlavano della mediazione di Cristo avevano chiaro riferimento alla dimensione salvifica, esplicita nel testo di 1Tm, implicita nei testi di Eb, in quanto si alludeva alla nuova alleanza. Non è comprensibile un aspetto di mediazione senza diretto riferimento alla salvezza.

Per salvezza intendiamo non un qualsiasi stato di beneficio o di liberazione accordato ad un bisognoso, ma la *creazione* o *ricreazione* di un rapporto tra Dio e l'uomo. Parliamo quindi di salvezza nel senso teologico, di *salvezza integrale*³². È questa la salvezza che Gesù procura.

Quanto sia importante il concetto di salvezza per la persona di Gesù, il mediatore, lo vediamo anche solo nel nome imposto dall'alto: Gesù, cioè «Dio salva»³³. È su questo punto decisivo che si gioca l'originalità e la sostanzialità cristiana. Per poter parlare di salvezza, dobbiamo riconoscere in Lui una presenza del divino che si distingue radicalmente da tutte le altre 'apparizioni' o 'manifestazioni' di Dio e del Divino di cui la storia abbonda³⁴.

Una serie di testi documenta la sua coscienza di avere un ruolo unico e insostituibile. Prendendo il vangelo, operiamo, a livello di praticità, una distinzione tra sinottici e Giovanni.

3.1. Sinottici

Dovremmo scorrere tutto il vangelo per una vera documentazione della autocoscienza di Gesù e sul suo ruolo di portatore della salvezza piena e definitiva³⁵. Bastino alcuni riferimenti.

Egli inizia la sua predicazione con un categorico: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15). Un imperioso messaggio che la dice lunga sulla sua coscienza di essere a un punto decisivo, capitale e irripetibile della storia della salvezza. Poi tutta una serie di affermazioni e di interventi orienta in modo univoco: Gesù emette un verdetto di assoluzione al paralitico,

³² È il titolo e il contenuto della catechesi di GIOVANNI PAOLO II, tenuta mercoledì 18 febbraio 1998.

³³ «Non è esagerato affermare che l'intera nuova alleanza si riassume nell'annuncio dell'angelo alla vergine Maria: "... darai alla luce un figlio e gli darai il nome di Gesù"», C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II, p. 638. Su questo punto concordano perfettamente sia Matteo (Mt 1,21) sia Luca (Lc 1,31), sebbene abbiano due modi diversi di presentare il materiale. In Matteo troviamo una esplicita spiegazione del nome: «Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati».

³⁴ In molti casi si parla di una apparizione o esperienza del divino. Per gli ebrei e anche per i cristiani, Dio si è manifestato a Mosè e ai profeti. Secondo la fede musulmana, Allah si è manifestato al profeta Maometto facendo scendere su di lui il Corano. Se usciamo dalle religioni monoteistiche, gli esempi si moltiplicano. Sono numerose nell'induismo le *incarnazioni* o *discese* (*avatara*) del dio Vishnu in un corpo umano o subumano; però le più importanti sono 10 e avvenute nelle quattro epoche storiche (*yuga*) in cui è diviso il ciclo cosmico. La incarnazione più famosa del dio Vishnu è Krishna, *incarnato* nel terzo *yuga* le cui gesta sono registrate in diversi libri, tra i quali il *Mahabharata*.

³⁵ Tra i libri che trattano l'argomento con intendimento biblico-teologico, ricordiamo quello di Y. CONGAR, *Jésus-Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Cerf, Paris 1969.

suscitando una vivace, sebbene solo interiore, opposizione degli astanti secondo i quali egli usurpa un diritto solo divino (Mc 2,1ss).

Egli esige una sequela incondizionata, presentandosi non come alternativa alla legge, ma come completamento della medesima: al giovane ricco, insoddisfatto pur nella scrupolosa osservanza del decalogo, egli addita se stesso come la via per raggiungere la perfezione e ottenere la vita eterna (Mt 19,16ss).

Egli è il solo a conoscere e a rivelare il Padre (Mt 11,27) e si qualifica come il giudice universale (Mt 25,31ss). A Zaccheo, trasformato dall'incontro, Gesù assicura: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,9-10).

Al culmine possiamo mettere la sua coscienza di Figlio di Dio e di Figlio dell'uomo che ha la precisa volontà di offrire la sua vita in cambio degli uomini: «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)» (Mc 10,45). Egli intende la sua morte come morte salvifica³⁶.

3.2. Giovanni

Il Gesù del IV Vangelo ha il vivo senso della sua missione e la lucida coscienza di essere mandato dal Padre³⁷. Tutto il Vangelo è come racchiuso tra l'espressione programmatica: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34) e l'ultima parola, il *consummatum est* di 19,30 che testimonia che quella volontà è stata compiuta fino in fondo. Un grande rilievo è affidato al verbo *inviare*. Il tema della missione ha grande valore teologico in Giovanni, che usa due distinti verbi greci, *πέμπω* e *ἀποστέλλω*³⁸. Il primo, sempre nella formula *ὁ πέμψας με*, è come il titolo del Padre riferito al Figlio. Il verbo mette in evidenza l'atto dell'invia- re, la volontà del mittente e quindi l'origine della missione di Gesù. Questa missione ri- vela l'intimità di Gesù con il Padre. Infatti con il verbo si trova spesso la volontà del Padre (cfr. 4,34; 5,30; 6,38). Il secondo mantiene più netta la distinzione tra mittente e inviato e valorizza di più la missione in quanto tale³⁹. Al vertice della coscienza di Ge- sù possiamo collocare la frase: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30).

Il rapporto Figlio-Padre che caratterizza la loro vita, si apre agli altri sotto forma di intercessione. Questa diventa un aspetto particolare della mediazione del IV Vangelo. Non siamo in presenza di una teologia astratta, distillato di un acuto pensa- tore, ma di una teologia *incarnazionistica*, inserita nella storia e destinata agli uomini.

³⁶ Paolo scrive alla comunità di Corinto: «Dio ci ha riconciliati con sé mediante Cristo» (2Cor 5,18). È la riconciliazione ottenuta col sacrificio della croce. Quanto sia importante il dono della vita di Gesù, lo vediamo anche dall'uso caratteristico della parola *sangue* in At 20,28, dove è usata come metafora audace in cui il sangue sembra indicare sia la persona del Figlio sia il sangue di questo Figlio.

³⁷ Cfr. J.F. TORIBIO CUADRADO, «El Viniente». *Estudio exegético y teológico del verbo EPXE-ΘAI en la literatura joánica*, Mayéutica, Marcilla 1993.

³⁸ Cfr. nell'episodio del cieco nato del cap. 9, in cui li usa rispettivamente al v. 4 e al v. 7.

³⁹ Si capisce allora perché «mondo» è connesso sempre con *ἀποστέλλω* e mai con *πέμπω*, cfr. 10,36; 17,8.18.21.23.25.

Lo possiamo vedere bene al cap. 17. Gesù passa a spiegare l'opera da lui compiuta: «Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo» (v. 6). Dato il significato particolare del verbo, si comprende allora perché al v. 3 si parlava del conoscere: «conoscere il Signore significa vivere alla sua presenza e cioè possedere la vita eterna»⁴⁰. Quindi, conoscere Dio e conoscere il suo inviato è già vita eterna, perché è un progressivo entrare in comunione con la divinità, «immissione in un rapporto vitale, fruizione di una intimità che è reciprocità d'amore, possesso e scambio»⁴¹. In questa linea si spiega il v. 6: Gesù ha permesso ai suoi discepoli di entrare in intimità con il Padre, cioè di *conoscerlo* nella sua realtà complessiva e piena, di conoscere «il nome». Secondo la concezione orientale, il nome è l'espressione verbale che realizza le caratteristiche proprie della persona. Quando nell'AT JHWH fa conoscere il suo nome (cfr. Es 3,14), non rivela evidentemente il suo essere intimo, ma sottolinea il rapporto che viene stabilito fra la sua persona e il popolo eletto. Si mette così in rilievo la relazione personale che lega Dio all'uomo.

Gesù ha compiuto l'opera di rivelare al Padre, il quale, però non è rimasto una persona estranea che solo doveva essere conosciuta. Egli è pure attivo, è la fonte stessa di ogni vero cammino di fede (cfr. 6,44). Infatti si dice che gli uomini sono sua proprietà, donata al Figlio: «Erano tuoi e li hai dati a me» (v. 6b). Non sono gli uomini in generale, ma quelli che «hanno osservato la tua parola», vivendo una sintonia spirituale con il Padre, da quando Gesù lo ha rivelato e reso sempre più familiare. Accogliendo la Parola hanno capito che Gesù è l'Inviato. Sono così nella condizione di partecipare a quel circuito di comunione che lega insieme Padre, Figlio e discepoli.

Tra loro e il mondo, inteso in senso giovanneo⁴², si instaura una differenza sostanziale, tanto che si crea una spaccatura incolmabile: «Io prego per loro, non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi» (v. 10).

La preghiera prende, a partire dal v. 11, specificatamente il carattere di intercessione, segnato da quattro imperativi «custodiscili» (v. 11), «consacrali» (v. 17), «siano una cosa sola» (v. 21), «siano con me» (v. 24), che marciano altrettanti passaggi all'interno del tema. Impariamo a conoscere meglio alcune caratteristiche della comunità ecclesiale: «Attraverso l'intercessione di Gesù tutta la realtà storica della chiesa, in un quadro fondamentalmente cristologico, ne esce descritta: nel suo urto con il mondo, nella sua attività missionaria, nella sua unità ecclesiale, nella sua tensione e consumazione escatologica»⁴³.

Concludendo questo punto, abbiamo visto che la mediazione è dunque collegata con la salvezza. Questa, opera di Dio nell'AT, diventa l'opera di Cristo nel NT. Co-

⁴⁰ C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo*, tr. it., Paideia, Brescia 1974, p. 209.

⁴¹ E. GHINI, «Questa è la vita eterna: conoscere te» (*Gv 17,3*), *PSV* 5 (1982) 200.

⁴² Il termine *mondo* ricorre 78 volte nel IV Vangelo e ben 18 nel capitolo 17. Come si sa, designa realtà diverse che bisogna di volta in volta ben identificare per una corretta interpretazione. Qui ha valore decisamente negativo. Per una illustrazione, cfr. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, III, EDB, Bologna 1984, p. 347.

⁴³ M. LACONI, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1989, p. 343.

me esisteva un solo Dio nell'AT che interveniva con potenza, così il NT riconosce l'unità di intervento nella persona di Gesù che opera in stretta sintonia con il Padre. Gesù non solo ha avuto coscienza della sua identità, ma pure l'ha rivelata con la sua parola, con il suo atteggiamento, con la sua azione.

Possiamo anche tentare di spiegare come mai ci sia così raramente il titolo di mediatore: «Per dirla con un paradosso, Gesù è mediatore tra Dio e gli uomini non solo adempiendo in senso assoluto l'idea di mediatore, ma sottraendo definitivamente ad ogni mediazione immaginabile il suo significato salvifico»⁴⁴. Se poi vogliamo sapere perché gli competa questo titolo, allora dobbiamo approdare al dono della sua vita⁴⁵. Gesù è mediatore perché salvatore.

4. ALCUNI ASPETTI DELLA SALVEZZA

Vogliamo ora presentare due aspetti della salvezza: La salvezza universale *descritta* nel Vangelo secondo Luca e la salvezza *celebrata* nelle dossologie dell'Apocalisse. È come sottolineare l'universalità e l'unicità della salvezza.

4.1. La salvezza universale descritta da Luca⁴⁶

La rivelazione vetero testamentaria ha fatto della salvezza una delle qualifiche più rappresentative di Dio: dal tanto celebrato intervento liberatore in Egitto a vantaggio di un gruppo di Ebrei al più recondito e strettamente individuale senso di sollievo recato all'orante dei salmi, Israele sa e professa che «fuori di Dio non c'è salvezza» (Is 43,11) e ama quindi chiamare Dio *salvatore* (Is 63,8).

Luca non è ignaro di questo attributo divino (Lc 1,47), ma sa pure che ad un certo momento la salvezza prende concretezza storica nel bambino annunciato dagli ange-

⁴⁴ O. BECKER, *Alleanza*, p. 78.

⁴⁵ Scrive ORIGENE, *Omellie sul Levitico*, Om 9,5.10 - PG 12,515.523: «Una volta all'anno il sommo sacerdote, lasciando fuori il popolo, entra nel luogo dove sta il propiziatorio con i cherubini su di esso. Entra nel luogo dove c'è l'arca dell'alleanza e l'altare dell'incenso. Là a nessuno è permesso di entrare fuorché al Pontefice. Ora se considero che il mio vero Pontefice, il Signore Gesù Cristo, vivendo nella carne, durante tutto l'anno stava col popolo, quell'anno, di cui egli stesso dice: il Signore mi ha mandato a predicare la buona novella ai poveri, a promulgare un anno di grazia del Signore e il giorno di remissione (cfr. Lc 4,18-19) noto che una volta sola in quest'anno, nel giorno cioè dell'espiazione, entra nel santo dei santi, il che significa che, eseguito il suo compito, penetra nei cieli e si pone davanti al Padre per renderlo propizio al genere umano. e per pregare per tutti coloro che credono in lui... Insegnò [la parola divina: Lv 16] agli antichi Ebrei come si doveva celebrare il rito della propiazione per gli uomini, che si faceva a Dio. Ma tu che sei venuto dal Pontefice vero, dal Cristo, il quale con il suo sangue ti rese propizio Dio e ti riconciliò col Padre, non fermarti al sangue della carne, ma impara invece a conoscere il sangue del Verbo, ed ascolta lui che ti dice: "Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati" (Mt 26,28)».

⁴⁶ Può essere utile consultare il lavoro ben documentato e meticoloso di S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1991; cfr. anche dello stesso, *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1994.

li ai pastori: «Oggi vi è nato nella città di Davide un **salvatore**, che è il Cristo Signore» (2,11). Si tratta ora di distribuire questa salvezza nelle sue diverse manifestazioni e di innervarla nella tridimensionalità del tempo: fino a Giovanni Battista si è avuta la preparazione (16,16), con la venuta di Gesù si ha l'attualizzazione che è l'oggi della salvezza (2,11), che ora si perpetua nel tempo attraverso l'opera della Chiesa (At 4,12).

Per avere allacciato eventi, persone e tempi in un sistema armonico e dinamico, Luca si è meritato il titolo di *teologo della storia della salvezza*⁴⁷. Certo, tutti gli evangelisti parlano della salvezza, essendo un tema centrale, tuttavia Luca lo fa a modo suo, con tratti particolari. Consideriamone uno in particolare: Gesù salvatore universale.

Per Luca la salvezza è intimamente collegata all'evento-Cristo, chiamato "Salvatore" (Lc 2,11) e "salvezza" (Lc 19,9)⁴⁸.

La provenienza di Luca dal mondo greco, una particolare sensibilità resa forse più forte da una buona preparazione culturale e l'utilizzazione di fonti proprie, sono tutti fattori che hanno permesso a Luca di esprimere con tratti propri l'universalismo della salvezza. Gesù supera una fitta rete di barriere sociali, morali, etniche e religiose per presentarsi il salvatore di tutti, soprattutto di tre categorie che vivevano in quel tempo - e in parte ancora oggi - il dramma dell'emarginazione: i peccatori, gli stranieri e le donne.

a) Gesù e i peccatori

Il Gesù di Luca si autodefinisce colui che «è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (19,10). Per poter salvare bisogna prima cercare, cioè favorire incontri, creare situazioni e disposizioni che facciano emergere il senso del peccato, rompere relazioni negative e iniziare un nuovo tipo di esistenza. Per questo serve l'annuncio della Buona Novella, il Vangelo. Il fatto nuovo che si riscontra in Gesù è quel suo rivolgersi a tutti indistintamente, anche a quei gruppi la cui conversione era ritenuta particolarmente difficile, praticamente impossibile.

Luca anche in questo presenta casi tipici. Ricordiamo l'incontro con l'innominata prostituta del cap. 7 e quello con Zaccheo. Il testo greco li accomuna definendoli *i peccatori*, un nome che «aveva nell'ambiente di Gesù un significato ben preciso. Non indicava solo coloro che trasgredivano apertamente i comandi di Dio e che perciò erano segnati a dito da tutti, ma anche quanti esercitavano una professione ritenuta spregevole»⁴⁹. Rappresentanti di attività infamanti, l'una prostituta e l'altro capo degli esosi esattori, proprio loro sono i destinatari della parola di salvezza.

⁴⁷ «L'evangelista Luca è il primo scrittore biblico che abbia consapevolmente riflettuto sulla storia ed abbia preso in considerazione gli avvenimenti storici come elemento portante dell'evangelo», J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 39.

⁴⁸ Incontriamo il titolo *σωτήρ* solo in 1,47 (per Dio) e 2,11; quindi in At 5,31 e 13,23. Oltre a Luca, tra gli evangelisti, solo Giovanni usa il termine: una volta sola in 4,42. Situazione analoga per il sostantivo *σωτηρία* usato da Lc 1,69.71.77 (per Dio) e 19,9. Tra gli altri evangelisti, solo Giovanni, una volta sola, in Gv 4,22. Cfr. W. FOERSTER, *σωτήρ*, GLNT, XIII, coll. 583-593.

⁴⁹ J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, Dehoniane, Roma 1989, p. 267.

Il pensiero di Gesù sui peccatori è icasticamente fissato nella parabola del fariseo e del pubblicano al tempio: chi parte svantaggiato, trova riparo nella misericordia di Dio e nell'umile confessione della propria colpa; così lo svantaggio viene eliminato, lasciando il posto ad un inequivocabile giudizio di Gesù che riporta l'atteggiamento di Dio verso il peccatori pentiti.

b) Gesù e gli stranieri

Luca è l'unico scrittore *straniero* del Nuovo Testamento, perché, secondo la tradizione, sarebbe un convertito di Antiochia. Questo spiega il suo particolare interessamento per gli stranieri, rappresentati soprattutto dal gruppo dei samaritani. Conosciamo la loro origine storica, nonché la situazione di popolazione etnicamente e religiosamente ibrida. Da qui vengono l'impurità e l'isolamento.

Luca non presenta sempre i samaritani in edizione di lusso, perché di loro ricorda pure il rifiuto nei confronti di Gesù e del suo messaggio (cfr. 9,51-56). Tuttavia riporta anche due brani in esclusiva che mostrano in luce positiva i samaritani. Il primo è la celebre parabola del buon samaritano (10,29-37), un titolo che, così come suona, sarebbe agli orecchi di un giudeo al tempo di Gesù una *contradictio in terminis* perché un samaritano non può essere buono. Gesù invece lo presenta tanto buono da additarlo come esempio al dottore della legge: «Va' e anche tu fa' lo stesso» (10,37). La figura di questi odiati stranieri viene riabilitata, si riconosce loro pari dignità, addirittura salgono in cattedra e diventano *professori* per tutti.

L'altro brano che mette in luce il valore dei samaritani è il miracolo dei dieci lebbrosi (17,11-19). Un particolare ricorda al lettore che uno solo dei miracolati tornò a ringraziare Gesù ed «era un samaritano» (17,16). Il ritorno gli procura la salvezza spirituale⁵⁰, dopo quella corporale. Una salvezza integrale che richiama quella del paralitico (cfr. 5,17-26). «Alzati e va', la tua fede ti ha salvato!» sono le parole della nuova nascita, del rinnovamento del cuore, grazie al miracolo dell'amore che si chiama perdono. La salvezza, anche se offerta a tutti, diventa efficace solo quando è accettata dalla fede. Questa consiste nell'accorgersi del dono e nel rivolgersi al donatore. Il miracolo, più che per il benessere che produce, vale per la trasformazione dei sentimenti e per il cambiamento morale a cui dà origine. Dieci sono stati guariti, ma uno solo salvato. Ancora una volta un samaritano, un detestato straniero, è proposto a modello. Il senso di gratitudine ha appianato la strada e gli ha meritato di ricevere in dono la salvezza.

Con Gesù non ci sono più stranieri nella comunità ecclesiale e l'unica estraneità conosciuta è quella della pecora perduta, una estraneità voluta e colpevole.

c) Gesù e le donne

Al tempo di Gesù la donna viveva un'esistenza piuttosto marginale dal punto di vista sociale e religioso: non veniva istruita nella legge e non prendeva parte attiva al-

⁵⁰ Parole di salvezza sono rivolte da Gesù anche alla donna di 7,50, alla emorroissa di 8,48, al cieco di 18,42 (cfr. anche le parole a Zaccheo, 19,9).

la vita pubblica. Si realizzava unicamente nell'ambito familiare e soprattutto nella maternità.

Nel Terzo Vangelo la donna conosce una sostanziale promozione⁵¹. Ovviamente non si tratta del *manifesto* di un presunto movimento femminista *ante litteram* che lotta per il riconoscimento dei diritti della donna. Se Luca parla di più delle donne e assegna loro un ruolo significativo, intende con questo dimostrare che l'amore di Dio in Cristo è rivolto a tutti indistintamente, all'uomo come alla donna, abolendo antichi privilegi e superando ingiuste differenziazioni. Fin dalle prime battute è presentata una donna, Elisabetta, che è riconosciuta giusta ed irreprensibile al pari del marito. Particolarmente insistita la figura di Maria, tanto che Luca, lo ricordiamo ancora una volta, venne definito *il pittore della Vergine*.

Più volte la donna è beneficiaria dell'opera misericordiosa di Gesù, sia attraverso un'azione miracolosa (si veda, per es. la guarigione della donna curva, 13,10-13), sia mediante una parola consolatoria (es. le donne di Gerusalemme, 23,27-31), sia ancora e soprattutto con il perdono dei peccati (es. la peccatrice, 7,36-50). Altre volte la donna è scelta per essere soggetto di parabole come quella che ha perduto la moneta 15,8-10 o quell'altra che insiste presso il giudice fino ad ottenere, 18,1-8. Alla categoria ancora più emarginata delle vedove, Gesù riserva un trattamento di favore quando, per esempio, interviene senza essere richiesto a restituire vivo il figlio della vedova di Nain, 7,11-17.

Anche per la donna Gesù si presenta come salvatore, perché le restituisce un ruolo attivo nell'ascolto della Parola che salva e nell'accedere direttamente all'incontro con lui, senza più bisogno di mediazione maschile.

4.2. La salvezza celebrata: le dossologie dell'Apocalisse

Alcuni autori sostengono che l'origine delle dossologie di Ap o almeno il loro *Sitz im Leben* sia da ricercare nel periodo storico in cui fu scritta l'Ap, il finire del primo secolo, quando dilagava il culto imperiale. In polemica con esso, l'Ap rivendicherebbe solo per Dio la celebrazione della lode che, invece, in Asia minore era cantata da confraternite specializzate durante le cerimonie ufficiali in onore dell'imperatore⁵².

Se nell'AT, era facile rivolgersi a Dio con celebrazioni inniche e liturgiche⁵³, non lo era altrettanto, agli inizi, per Gesù. L'adorazione rivolta a Gesù costituisce un fenomeno significativo nello sviluppo della cristologia della Chiesa primitiva. Infatti nel giudaismo l'adorazione di Dio era il risvolto *liturgico* della fede monoteistica. È vero, però, che, sempre nell'AT, tra Dio e l'uomo venivano posti molti intermediari. La Chiesa primitiva, non senza seri pericoli, cercò di comprendere il ruolo di mediazione di Cristo servendosi di questo orizzonte di pensiero. Il giudaismo però non po-

⁵¹ Cfr. M. ORSATTI, *Luca: Vangelo al femminile*, Ancora, Milano 1997.

⁵² Sostengono tale idea Peterson e Cothenet in P. GRELOT (ed.), *La liturgia nel Nuovo Testamento*, tr. it., Borla, Roma 1992, p. 171.

⁵³ Cfr. 1Cr 16,36; 29,10.13.

teva ammettere, seguendo fedelmente il primo precetto del decalogo (Es 20,2-6; Dt 5,6-10), che si adorasse alcun altro se non JHWH solo.

La fede cristiana, di fronte a ciò, non poteva far valere il concetto dell'unità della natura divina, per altro non ancora precisato terminologicamente, perché per i giudei era più importante l'esclusivo diritto di Dio all'adorazione che la nozione dell'unità della divina natura. La Chiesa primitiva dunque si trovava nella situazione di poter essere rigettata come idolatra quando vedeva Gesù come degno di adorazione. E questo deve aver fatto procedere con una certa esitazione lo sviluppo della cristologia, ma non ha impedito che essa si indirizzasse già sulla via che sarà seguita dalla teologia nicena.

L'Apocalisse testimonia nello stesso tempo l'adorazione che la Chiesa rivolge a Gesù e la *paura* di infrangere il monoteismo⁵⁴. Attraverso la rielaborazione di temi e termini desunti dalla tradizione giudaica, l'Ap esprime nelle dossologie l'adorazione dell'unico Dio e la proibizione del culto angelico, asserendo così, in modo chiaro, la divinità di Cristo e la sua reale distinzione rispetto al mondo angelico e non semplicemente la sua superiorità, a modo di *primus inter pares*. Infatti in Ap 19,10 e 22,8-9 l'angelo vieta a Giovanni la prostrazione nei suoi confronti. Di per sé la prostrazione (*προσκύνησις*) era ammessa in ambito giudaico anche come gesto di riverenza e di sottomissione a un superiore umano e non solo a Dio. Ma là dove, riguardo agli esseri celesti, vi era il pericolo di eccedere nell'onore conferito con la prostrazione e compiere qualche atto riservato esclusivamente al culto divino, la mentalità giudaica vietava tali atteggiamenti. Ancor di più, erano gli angeli stessi che proibivano agli uomini la prostrazione nei loro confronti.

Il rischio idolatrico *costringe* a tale espediente per salvaguardare il monoteismo. Giovanni respira questo *humus* religioso, del quale si trovano tracce evidenti in Ap. Di fatti nei due passi precedentemente citati la ripetizione del tema è vista da qualcuno come causata da una tendenza all'adorazione degli angeli in alcune Chiese dell'Asia. In 19,10 il rifiuto dell'angelo all'adorazione è dovuto al fatto che la rivelazione non è comunicata dall'angelo, ma dalla testimonianza che Gesù porta; in 22,8-9, trattandosi della conclusione del libro, il rifiuto intende mostrare che l'autorità del libro non viene da un angelo ma da Dio stesso. Infatti poi in 22,16 Gesù stesso dirà: «Io, Gesù, ho mandato il mio angelo, per testimoniare a voi queste cose riguardo alle Chiese». Gesù è la sorgente della rivelazione e solo lui merita lode, mentre l'angelo è un mero intermediario della rivelazione, anche se Gesù è subordinato a Dio e da lui riceve la rivelazione⁵⁵.

⁵⁴ Lo stesso dicasi per un altro testo di fondamentale importanza su questo argomento, l'*Ascensione di Isaia*, 18. Anche qui è presente la viva preoccupazione di impedire l'adorazione agli angeli, che sono solo servi, e di riservare la stessa solo a Cristo e allo Spirito. Di più, lo stesso Cristo e lo stesso Spirito sono rappresentati come adoratori di Dio. Si rileva qui la volontà, presente pure in Ap, di dirigere ultimamente tutta l'adorazione a Dio Padre (l'intento monoteistico soggiacente è evidente).

⁵⁵ In Ap 1,1 viene indicata una catena di comunicazioni: Dio, Gesù, angelo, Giovanni, cristiani. Ma quando si distingue tra i datori della rivelazione dagli strumenti con i quali essa avviene è chiaro che Gesù appartiene ai primi insieme a Dio, mentre gli altri ai secondi.

La domanda posta quasi retoricamente dall'angelo: «Chi è degno...?» (5,2), intende non solo asserire che l'Agnello è degno, ma che nessun altro è degno. Così è messo in chiaro il ruolo unico ed esclusivo di Cristo; è lui che opera la salvezza e compie il giudizio, attuando la volontà del Padre; infatti riceve il libro da Colui che siede sul trono. Per l'accettazione di quest'unico ruolo, Cristo riceve l'adorazione (5,8-13) da parte della corte celeste e dell'intera creazione. Cristo, benché riceva la rivelazione (1,1) e il libro (5,7) da Dio, è posto a fianco di Dio, gli è uguale e deve essere adorato. Non c'è dubbio che in 5,8-13 Giovanni ritragga l'adorazione dovuta a Cristo. Al versetto 13, che è il *climax*, si vede che l'adorazione è effettuata da tutta la creazione nei confronti di Dio e dell'Agnello. Si nota pure la sensibilità di Giovanni nei confronti del monoteismo: quando Dio e Cristo sono menzionati insieme si usa far seguire un verbo singolare (11,15) o un pronome singolare (22,3), manifestando così la riluttanza di Giovanni di parlare di Dio e di Cristo come una pluralità. L'unica adorazione esprime anche l'unità di natura di Dio e di Cristo. Per questo Cristo non può essere un oggetto di adorazione alternativo, ma partecipa della gloria dovuta a Dio.

Possiamo allora dire che le dossologie diventano la celebrazione innico-liturgica dell'opera di salvezza operata da Dio e da Cristo; in esse vengono sinteticamente ripresi i dati cristologici fondamentali. Attraverso l'attribuzione dell'unica lode a Dio e a Cristo, la Chiesa esprime la sua fede nell'unico Dio Salvatore⁵⁶.

5. L'UNICITÀ E IL VALORE DELLA MEDIAZIONE

In quanto Dio-uomo, Gesù è il mediatore perfetto, che congiunge gli uomini a Dio, procurando loro i beni della salvezza e della vita. Si tratta di una mediazione unica. Non sono ammissibili mediazioni concorrenti o parallele, mentre si può parlare di mediazioni partecipate o dipendenti⁵⁷.

Sono molti i testi che parlano di Cristo come unico salvatore e quindi come unico mediatore. Possiamo citare il famoso passo di Pietro che riporta il pensiero della comunità primitiva: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12)⁵⁸. Privilegiamo due testi, entrambi di Giovanni, per affermare che l'idea di mediazione unica e insostituibile di Cristo compare anche senza il vocabolario specifico. Nel primo troviamo un aspetto della coscienza di Gesù, nel secondo la universalità della sua mediazione.

5.1. L'autocoscienza di Gesù, via, verità e vita (Gv 14,6)

All'interno dei discorsi di addio, troviamo una frase di Gesù che rivela la sua coscienza di essere mediatore unico, in quanto unico accesso al Padre.

⁵⁶ Per una celebrazione di Cristo salvatore attraverso alcuni inni, cfr. R. PENNA, *Cristo, salvación de Israel y recapitulación del cosmos*, Ecclesia 11 (1997), 337-359.

⁵⁷ Cfr. *Redemptoris missio*, 5.

⁵⁸ L'idea ricorre in tanti altri passi, per esempio At 5,31; 13,23.

Nella prima parte del cap. 14 Gesù aiuta ad alzare il tiro, permettendo ai suoi di sbirciare un poco nella vita eterna (vv. 1-4); sollecitato dalla domanda di Tommaso, Gesù fa una poderosa dichiarazione che è la verità del suo ruolo di mediatore.

Un'abbagliante luce pasquale si stende sul presente brano e su tutti i discorsi di addio. La dipartita di Gesù non è una partenza senza ritorno, né una partenza infruttuosa. Con la sua morte e risurrezione egli «prepara un posto», cioè rende possibile ai discepoli la comunione con il Padre. Non si tratta, ovviamente di un posto in senso spaziale o geografico, ma di un *luogo teologico* nel senso di immettere i discepoli nel circuito della relazione trinitaria. Il posto potrebbe essere meglio definito come *incontro* con la persona del Padre. Cristo è colui che è via, o mezzo, che rende possibile tale incontro. Bisogna comunque fare attenzione a non scambiare la mediazione di Gesù come un semplice mezzo che attraverso la sua intercessione *media* una relazione degli uomini con Dio. **Egli è colui nel quale si opera definitivamente la comunione tra Dio e gli uomini.** Lo vediamo bene nel passo di Gv 14,6.

Non è facile capirlo e Tommaso obietta confessando l'ignoranza sua e degli altri: «non sappiamo» (v. 5). A questo punto Gesù esce allo scoperto con una frase che contiene, al contempo, una rivelazione e un programma: «Io sono la via, la verità e la vita» (v. 6). Dei tre termini, il più importante è quello di via, essendo gli altri due, quelli di verità e di vita, la condizione e il fine. La verità nel linguaggio giovanneo indica la rivelazione di Gesù, il disvelamento della realtà misteriosa di Dio. La vita è la meta cui porta la via. Cristo è dunque, con la sua persona, la via dell'incontro con il Padre. Il v. 6 è dunque un mini trattato cristologico: «I sostantivi via, verità e vita in Gv 14,6 sono applicati al Cristo per indicare le sue tre funzioni specifiche di mediatore, rivelatore e salvatore. Gesù non è solo l'unica persona che può mettere in rapporto con il Padre, ma nello stesso tempo manifesta in modo perfetto la vita e l'amore di Dio per l'umanità e comunica la mondo la salvezza»⁵⁹.

La frase è perentoria e non lascia spazio a dubbi: Gesù rivendica di essere l'unica via, escludendo categoricamente presunti concorrenti⁶⁰. Di costoro ne esistevano tanti al tempo di Giovanni. Soprattutto nel mondo greco pullulavano sedicenti maestri che assicuravano di possedere piste privilegiate per raggiungere la divinità. Erano le droghe religiose del tempo, ampiamente reclamizzate e sempre ambite dal popolo. Non era da meno il mondo giudaico, che rimpiangeva altre vie, divenute obsolete (osservanze e pratiche religiose come noviluni, regole alimentari ecc.), cercando di reinserirle nei circuiti della felicità: la lettera ai Colossesi lo testimonia.

Con questo sottofondo si comprende meglio la perentorietà di Gesù: «Egli, quale via a Dio cercata dall'uomo, ha posto fine a tutti i tentativi umani di aprirsi un ac-

⁵⁹ S. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, II, p. 215.

⁶⁰ «Tu cerchi la via? Prima di dirti dove devi andare, ha promesso per dove devi passare. Disse: "Io sono la via", la via per arrivare dove? Alla verità e alla vita. Rimanendo presso il Padre era verità e vita; rivestendosi della nostra carne, è diventato via... Cristo in quanto uomo, è la tua via; in quanto Dio, è la tua patria. La nostra patria è verità e vita; la nostra via è il Verbo fatto carne che ha abitato fra di noi» (S. AGOSTINO, *Trattati su Giovanni* 34,9 - CCL 36,316).

cesso al Padre. L'unica via a Dio è dunque una Persona, Gesù Cristo»⁶¹. Tale rivelazione diventa monito ai discepoli: costoro non devono arrestare la corsa verso la croce perché sarebbero esclusi dalla festa del trionfo, sarebbe loro sbarrato l'accesso al Padre, alla *dimora* che Gesù vuole preparare loro. Su questo punto la predicazione cristiana era stata chiara e inflessibile, presentando Gesù come l'unica possibilità di salvezza per l'uomo, la sola speranza di raggiungere il Padre. Il testo di Giovanni non fa altro che codificare in termini finemente teologici un pensiero diffuso già dalla prima predicazione (cfr. At 4,12).

5.2. *L'universalità della mediazione del Logos: Gv 1,9*

Il lettore del IV Vangelo è subito preso da un senso di stupito smarrimento quando inizia a leggere il testo. Fin dalle prime battute si sente rapito in un mondo divino, responsabile della creazione e in continua comunicazione con l'uomo. Al piacevole senso di soprannaturale, si aggiunge una buona dose di sano realismo che non dimentica la triste possibilità dell'uomo di restare estraneo al mondo divino. Luci e ombre si alternano e si rincorrono, impedendo al lettore di rimanere in un dubbio increscioso. Si profila nitido e distinto il risultato finale, quello che vede il trionfare della luce, della vita, della Parola che si fa carne proprio per permettere al bene di vincere il male.

Giovanni inizia diversamente dagli altri evangelisti⁶². Il suo interesse non si limita alla vita pubblica di Gesù (come Marco), né intende indagare circa la sua infanzia (come Matteo e Luca). Con una *ouverture* grandiosa, con un preludio ritmato, porta il lettore nel mistero stesso di Dio. Di Lui, però, non offre una speculazione metafisica, non parla di ciò che la teologia posteriore indicherà come le processioni trinitarie. Il prologo propone la descrizione della storia della salvezza in forma di inno, in analogia con il Sal 78 che descrive poeticamente la storia di Israele. Poiché si tratta non di teologia speculativa, ma di teologia incarnata, l'attenzione verte sul rapporto Dio-uomini, più che sulla natura di Dio.

Senza inoltrarci nella scintillante ricchezza del Prologo, fissiamo la nostra attenzione sul punto che ci interessa particolarmente.

«*Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo (πάντα ἄνθρωπον)*» (Gv 1,9).

Nella parte che precede immediatamente il nostro versetto era stata prospettata la testimonianza di Giovanni. Il suo impegno testimoniale assume una valenza universale, evitando possibili "ghetti" e rompendo mentalità ristrette. Troviamo al v. 7 un «tutti» che ingloba tutti gli uomini, al di sopra di possibili distinzioni di ceto, di razza, di religione. L'interesse si è spostato da «tutte le cose» del v. 3 a «tutti gli uomini» del presente versetto. Sia che si tratti dell'azione creatrice e cosmica del Logos, sia che si riferisca alla testimonianza di Giovanni, si respira un'aria universalista che ossigena il

⁶¹ G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, II, Città Nuova, Roma 1987, p. 130.

⁶² Per l'esegesi del passo, oltre a tutti i commenti su Giovanni, si veda la monografia alla quale mi sono ispirato: A. FEUILLET, *Il prologo del quarto vangelo*, tr. it., Cittadella, Assisi 1971.

pensiero. Resta ormai alle spalle il tempo delle miopi chiusure, delle visioni particolaristiche e settoriali che limitano e mortificano.

L'idea di apertura universale incontra ampia risonanza al v. 9, allorché il Logos è ritenuto luce vera, che «illumina ogni uomo». Già i Padri della Chiesa e gli antichi scrittori avevano apprezzato e valorizzato simile affermazione, a dir poco rivoluzionaria. Secondo Giustino, il *Logos* si era rivelato pure ai Greci e ai barbari; lo stesso Socrate aveva parzialmente conosciuto Cristo; la dottrina di Platone, degli Stoici, dei poeti greci non era estranea a quella di Cristo⁶³. Nella stessa scia, Clemente Alessandrino non esita ad affermare l'esistenza di un *testamento greco*⁶⁴, quasi il mondo pagano fosse stato preparato a ricevere Cristo come il mondo giudaico lo fu dalle Scritture. Il risultato è sorprendente e piacevolmente innovativo: accettata tale illuminazione, ne consegue che, di fatto, tutti fruiscono dei vantaggi dal Logos.

Avvalendosi di tale scoperta, il IV Vangelo opera un sensibile ampliamento del concetto di *Parola*, perché non è solo *rivelazione*, come nell'AT. Per Giovanni, il Logos è insieme Parola e Sapienza di Dio⁶⁵. Proprio in forza di questo secondo aspetto il Logos può più facilmente raggiungere tutti gli uomini senza essere *costretto* entro i confini dell'esperienza del popolo di Dio. Se l'illuminazione raggiunge tutti gli uomini, allora ne viene che tutti gli uomini possono partecipare, e di fatto partecipano, dei benefici apportati dal *Logos*. In questa linea possiamo leggere quasi sinotticamente Rm 1,19-23, anche se apparentemente non esiste un punto di contatto immediato. Assente il legame letterario, esiste quello contenutistico. Paolo rivendica la possibilità che il mondo, inteso come il creato nella sua forma e bellezza, è "aperto" in quanto leggibile a chiunque⁶⁶, anche se non ancora arricchito dal dono della rivelazione divina. È il presupposto della conoscenza naturale di Dio⁶⁷. Essa è possibile perché ogni uomo può leggere nella natura esistente le tracce divine, quelle lasciate dalla Sapienza del Logos nella creazione.

Accettato il principio della benefica presenza universale del Logos, dobbiamo ammettere e riconoscere il bello e il vero ovunque esso si trovi, anche fuori dalla rivelazione in senso stretto. L'idea fa la sua felice e provvidenziale comparsa per la prima volta nel testo conciliare della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, quando tratta

⁶³ Cfr. *Seconda Apologia*, 10,8; 13,2.

⁶⁴ Cfr. *Stromata*, 6,5,40-43.

⁶⁵ In Prv 8,22-36 è presentata la Sapienza che ha svolto funzione di architetto nella creazione dell'universo. Quindi pone le sue delizie «tra i figli dell'uomo» (v. 31). Essa si incarica di istruire e di illuminare gli uomini, qualunque sia la loro nazionalità. Similmente il Siracide attribuisce a se stesso un compito di respiro universale, quando si esprime così: «Farò ancora splendere la mia dottrina come l'aurora; la farò brillare molto lontano» (Sir 24,30). Si veda anche, nella letteratura giudaica, il *Testamento di Levi*, 14,4.

⁶⁶ Un pensiero attribuito a Galileo dice che esistono due libri, quello della rivelazione e quello sempre aperto della creazione.

⁶⁷ Affermata dal concilio Vaticano I: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; "invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur [Rom 1,20]"» (DS 3004). Può aiutare la lettura di M. DUMAIS, *La salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres*, in "Église et Théologie" 28 (1997), 161-190.

del rapporto della Chiesa con i non cristiani: «...Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, **non senza la grazia divina**, di condurre una vita retta. Perché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla chiesa una **preparazione al vangelo**, e come dato da colui che **illumina ogni uomo**, affinché abbia finalmente la vita»⁶⁸. In modo analogo, la dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane afferma, dopo aver parlato dell'induismo e del buddismo: «La chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annunzia, ed è tenuta ad annunziare, incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose» (*Nostra aetate*, 2). I testi che si muovono in questa linea si possono moltiplicare⁶⁹.

La riflessione su Gv 1,9 potrebbe portare ad indebite conclusioni. Una potrebbe essere l'inutilità dell'incarnazione, la non urgenza di portare la buona novella al mondo intero. Troppi testi del NT parlano della necessità di Cristo salvatore. Non può essere la strada da battere. Il testo di Gv 1,9 è piuttosto da leggere nella dinamica del *a fortiori*: se già prima il *Logos* svolgeva un ruolo di mediazione cosmica, a maggior ragione Gesù, *Logos* incarnato, svolge una universale, impareggiabile e insostituibile, perché unica, azione di mediazione. Ciò che risulta è un senso di trepida speranza, misto a fiduciosa certezza, nonché a serio impegno di far conoscere e amare Cristo da tutti e ovunque.

Oramai sono poste le condizioni per una nuova stagione ecclesiale, per un dialogo più sereno⁷⁰, meno presuntuoso, mosso dallo spirare fantasioso, onnipresente e

⁶⁸ LG, 16. Le sottolineature sono nostre.

⁶⁹ Cfr. *Ad gentes*, 9; *Redemptoris missio*, 28. Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 40-48. Si legga anche il discorso di GIOVANNI PAOLO II tenuto mercoledì 4 febbraio 1998: «Pertanto nelle grandi religioni, che la Chiesa considera con rispetto e stima nella linea indicata dal Concilio Vaticano II, i cristiani riconoscono la presenza di elementi salvifici, che operano però in dipendenza dall'influsso della grazia di Cristo. Tali religioni possono così contribuire, in virtù dell'azione misteriosa dello Spirito Santo che “soffia dove vuole” (Gv 3,8), ad aiutare gli uomini nel cammino verso la felicità eterna, ma questo ruolo è anch'esso frutto dell'attività redentrice di Cristo. Anche in rapporto alle religioni, perciò, agisce misteriosamente Cristo Salvatore, che in quest'opera unisce a sé la Chiesa, costituita “come sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano” (LG, 1)».

⁷⁰ Nel recente sinodo dei vescovi dell'Asia, celebrato a Roma tra il 19 aprile e il 14 maggio 1998, alcuni presuli, tra cui quelli dello Sri Lanka, hanno invitato ad un ripensamento teologico: «L'unicità di Gesù Cristo e della Chiesa costituisce un perenne problema e pone difficoltà particolari a un autentico dialogo. Nel tentativo di risolverle alcuni si sono spinti da una posizione estrema all'altra, vale a dire da un esclusivismo caratterizzato dall'insistenza ecclesiocentrica a un pluralismo con insistenza teocentrica.... La nuova sfida è perciò di parlare dell'identità di Gesù Cristo nel contesto delle religioni mondiali e della cultura secolare. Gesù Cristo deve essere presentato come colui che dà pieno compimento a tutte le aspirazioni

onnicomprensivo dello Spirito Creatore, che rende efficace, e prolunga nel tempo e nello spazio l'azione di Cristo unico mediatore.

Contrariamente ai timori di alcuni che temono un raffreddamento del dialogo interreligioso se si vuole parlare della unicità e universalità della mediazione di Cristo, si può affermare che una corretta trattazione non solo non fa ombra alle altre religioni, ma, molto più, permette loro di esprimersi al massimo e di fiorire in una rinnovata primavera⁷¹.

6. CONCLUSIONE

La riflessione sulla mediazione di Gesù, unico e universale mediatore, porta a diverse considerazioni. Ne citiamo due. La prima riguarda la persona di Gesù stesso, la sua vera identità, che affidiamo alla sapiente lettura dei Santi Padri: «Egli è giusto in se stesso e giustifica se stesso. Unico salvatore, unico salvato. Egli portò nel suo corpo sulla croce ciò che rimosse dal suo corpo attraverso il battesimo e salva ancora per mezzo della croce e dell'acqua. È Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, che aveva preso su di sé. È sacerdote e sacrificio di Dio. Per questo offrendo sé a se stesso, riconcilia se stesso per mezzo di se stesso con se stesso e inoltre con il Padre e con lo Spirito Santo»⁷².

La seconda considerazione riguarda la nuova dignità dell'uomo. Costui, già apprezzato da s. Ambrogio come «il culmine e quasi il compendio dell'universo e la suprema bellezza di ogni creazione»⁷³, accrescerà a dismisura la sua dignità perché rigenerato da un amore che si costruisce nel dono dono della vita. Lo esprime con un tocco di liricità un anonimo autore del secondo secolo: «Che cosa è avvenuto? Oggi sulla terra c'è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato e ha svegliato coloro che da secoli dormivano. Dio è morto nella carne ed è sceso a scuotere il regno degli inferi... Certo egli va a cercare il primo padre, come la pecorella smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte... Sorgi allontaniamoci da qui. Il nemico ti fece uscire dalla terra del paradiso. Io invece non ti rimetto più in quel giardino, ma ti colloco sul trono celeste... Il trono celeste è pronto, pronti e agli ordini i portatori, la sala è allestita, la mensa apparecchiata, l'eterna dimora è addobbata, i forzieri aperti. In altre parole, è preparato per te dai secoli eterni il regno dei cieli»⁷⁴.

umane», testo riportato da G. SANDIONIGI, *Cristo salvatore e il "puzzle" asiatico*, in "Mondo e Missione" (marzo 1998), 49.

⁷¹ Il problema è stato affrontato e ben focalizzato da J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989; dello stesso autore più recentemente, *Cristo universale e vie di salvezza*, in "Angelicum" 74 (1997), 193-217.

⁷² BEATO ISACCO DELLA STELLA, *Discorso 42* - PL 194,1832.

⁷³ *Esamerone IX*, 75.

⁷⁴ *Omelia sul Sabato santo*, PG 43,439.462-3.

Sul finire, offriamo un quadro di riferimento generale in cui collocare la nostra riflessione⁷⁵. All'inizio sta un Dio, creatore e Padre, che vuole la salvezza degli uomini, cioè un rapporto di amore. Tradito questo progetto con il peccato, egli si impegna a ricostruirlo. La salvezza sarà prima di tutto un *recupero* e quindi una immissione nella vita divina. Dunque la salvezza degli uomini ha la sua origine nella volontà di salvezza universale di Dio e il suo motivo nell'amore e nella misericordia paterna del Signore. Spinto unicamente da amore, ha mandato il suo Figlio «perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,17). Con il mistero pasquale Gesù ha liberato l'uomo dal peccato e gli ha restituito la dignità di figlio di Dio. La risurrezione di Cristo ha avuto come effetto, tra gli altri, il dono dello Spirito Santo che mette nell'uomo la vita Cristo, lo rende figlio e lo abilita a rivolgersi a Dio chiamandolo con il tenero appellativo di *babbo* (cfr. Rm 8,25).

In conclusione, Dio ha costituito Gesù, il Crocifisso e il Risorto, «capo e salvatore» (At 5,21) degli uomini. Questa è l'unica, totale e definitiva mediazione di Cristo.

Riassunto

L'universalità nell'offerta della salvezza si fonda sull'unica mediazione di Gesù Cristo, descritta nel NT. Dopo una premessa antropologica sull'importanza della mediazione, l'autore analizza i brani che menzionano il termine *mediatore* (Gal 3,19-20; 1 Tm 2,5; Eb 8,6; 9,15; 12,24). Poi descrive con testi esemplari (sinottici, vangelo di Giovanni) il nesso essenziale fra mediazione e salvezza: Gesù è mediatore perché salvatore. La salvezza universale viene illustrata con Luca che parla espressamente del *Salvatore* (Lc 2,11) e della *salvezza*, mentre l'unicità di essa è mostrata con l'Apocalisse che rivolge l'adorazione a Dio e all'*agnello*. L'unicità della mediazione di Cristo viene presentata con Gv 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita»), il suo valore universale con Gv 1,9 (il Verbo «illumina ogni uomo»).

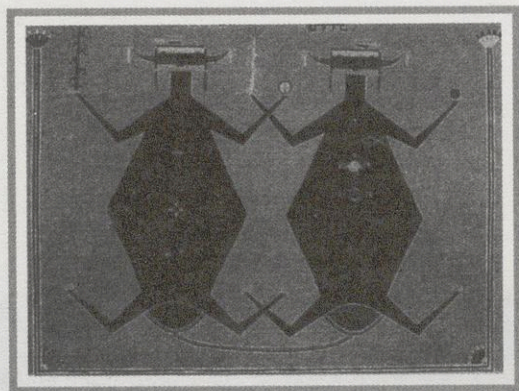
⁷⁵ Editoriale in «Civiltà Cattolica» (1/1995), 425-435.

Summary

The universal salvation offering is founded on the sole mediation of Jesus Christ, described in the NT. After an anthropological premise on the importance of mediation, the author analyses the passages which mention the term «mediator» (Gal 3, 19-20; 1 Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24). He then describes with exemplar texts (synoptics, John's Gospel) the essential link between mediation and salvation: Jesus is mediator because he is the Saviour. Universal salvation is illustrated by Luke who expressly talks about the «Saviour» (Lk 2,11) and about *salvation*, while its unicity is indicated by the Apocalypse which turns worship to God and to the *lamb*. The uniqueness of Christ's mediation is presented by Joh 14,6 («I am the way, the truth and the life»), its universal value by Joh 1,9 (the Word «enlightens every man»).

FABIO MARIA PACE

PER UNA STORIA DELLE RELIGIONI



Questo saggio costituisce un contributo scientifico di rilievo in ordine alla delineazione precisa della disciplina in oggetto e alla chiarificazione di alcuni concetti nodali della ricerca storico-religiosa, ad uso degli specialisti e di chiunque desideri compiere un serio approfondimento in materia.

Les religions humaines selon les Pères de l'Église

Maria Brun

Faculté de Théologie (Lucerne)

Un chrétien de nos jours, croyant et pratiquant sa foi, n'aura pas de doute sur l'unicité de Jésus-Christ. Et qui voudra mettre en question l'universalité du salut offert par le Fils de Dieu? C'est par son incarnation que le Verbe de Dieu a assumé la nature humaine afin de la racheter dans Sa mort; puis, c'est au moyen de Sa résurrection qu'Il l'a restaurée dans son état primitif telle qu'elle avait été créée initialement. L'oeuvre salvifique de Jésus-Christ porte bien sur l'univers tout entier, c'est-à-dire le cosmos dans son intégralité de toute la création. Or, le salut du monde ne connaît pas de limites.

Qu'en pensent donc les hommes et les femmes partageant une attitude critique envers l'Eglise? Qu'en disent les gens qui ont quitté l'Eglise? Et notre jeunesse, se déclarant chrétienne mais ignorant les détails de sa religion? Est-ce que pour tous ceux-ci Jésus-Christ restera toujours l'unique médiateur du salut? N'y a-t-il pas d'autres chemins et différents moyens? On aurait tort de supposer que l'homme de nos jours reste indifférent à toute question de religion. Probablement plus que jamais on se questionne sur le va-et-vient de l'homme, on aimerait en savoir davantage sur la vie après la mort, on est curieux de mieux apprendre sur la préexistence de tous les êtres.

Cette attitude est sûrement un résultat, et qui en douterait, de notre ère régie par le profit et la concurrence, une époque dirigée par le commerce et les finances, un temps caractérisé par la faisabilité et la réalisation de pratiquement tout ce que l'homme peut s'imaginer. Or, si le perfectionnisme ne s'arrête même pas devant l'homme qui, de par sa nature, ne sera jamais parfait; si même l'esprit de commerce n'épargne pas l'être humain et l'affronte avec un comportement méprisant en le jugeant d'après une date d'échéance: voici donc le moment venu où l'homme, dans un ébranlement fondamental, recommence à se poser la question du sens de la vie. Mais, se souvient-il d'être baptisé? A-t-il jamais réfléchi sur ce que le baptême signifie et implique? La foi chrétienne, est-elle vraiment l'unique et le meilleur chemin? Visiblement, une personne en détresse a aujourd'hui, et nous ne parlons que de la Suisse, le choix entre plus de six cents mains tendues, toutes promettant le salut de son âme. Où alors trouver la réponse?

1. LES RELIGIONS HUMAINES

1.1. *L'homme pose des questions*

Depuis toujours et dès les origines du monde, l'homme ne s'est jamais contenté de cette vie immanente; sans cesse a-t-il essayé de franchir le seuil vers un monde transcendant afin de trouver un point de repère pour sa vie terrestre. Lisons le récit de la Bible: l'homme et la femme ont vu que l'arbre «qui est au milieu du jardin», était «désirable pour acquérir l'entendement»¹, même si probablement, ils ne pouvaient pas vraiment s'imaginer ce qu'était «l'arbre de la connaissance du bien et du mal»². Mais, en tous cas, après avoir mangé de ses fruits, «leurs yeux à tous deux s'ouvrirent»³.

Les hommes, jadis plus que jamais, se sentaient exposés aux forces de la nature, aux fatalités de la vie. Ils cherchaient à expliquer les pouvoirs surnaturels, ils essayaient de découvrir les forces mystérieuses afin de mieux affronter la vie quotidienne. Où donc trouver une réponse? Dans le ciel, puisque le soleil permet la vie de toute la nature? La lune, qui permet facilement de calculer le temps? Ou bien les éléments dont le monde est constitué? Même ces puissances dynamiques qui descendent du ciel et balayent la terre avec de la pluie ou du vent. Est-ce le feu, cette énergie à la fois constructive et destructive qui d'un seul coup peut ravager toute existence en un néant absolu?

1.2. *L'homme cherche une réponse*

Qui est à l'origine de ce monde? Un Dieu, ou plutôt des dieux? Qui sont-ils ces dieux, si jamais ils existent? Des hommes supérieurs, des surhommes? Des êtres sur-

¹ Cf. Gn 3,3. 6.

² Gn 2,17.

³ Gn 3,7.

naturels avec des caractères imprévisibles comme des animaux? Ou sont-ils plutôt des esprits et des démons, des divinités à la fois fortes et avec des faiblesses humaines? Peut-il y avoir même des êtres supérieurs aux natures dissemblables?

1.3. *L'homme trouve une solution*

Telles sont les questions que les hommes d'autrefois se posaient: des questions ressortant de la vie quotidienne, se basant sur des observations attentives et aspirant à trouver la réponse la plus convenable. Pourquoi donc s'étonner que les hommes et des peuplades entières, en divinisant toutes sortes d'éléments, se soient mis à les vénérer? Le principe d'accorder plus d'attention à quelqu'un ou à quelque chose envers qui on a du respect ou à la rigueur de la crainte, n'est pas erroné. Pourquoi ne pas tenter d'apaiser les mauvais esprits et de gagner la bienveillance des autres? Coûte que coûte! Une offrande ou un sacrifice, une statue ou un temple, un pèlerinage, une vénération ou une exaltation, rien n'est trop cher, rien n'est trop loin, rien n'est trop fatigant. Aucun moyen n'est délaissé pour parvenir jusqu'aux dieux. On trouve donc la foi à côté de la superstition, le culte à côté de la magie, l'astrologie suivie du sortilège, des mythes et des rites mystérieux, ces derniers réservés uniquement à quelques adeptes initiés⁴.

1.4. *Des religions humaines*

Nous pouvons constater qu'à l'époque de l'Ancienne Eglise, du temps des Pères de l'Eglise, nous trouvons tout un éventail de religions et de croyances dispersées dans le monde d'alors⁵. Nous n'en citons que quelques-uns:

- Les **Egyptiens** ont connu quelques centaines de dieux et déesses dont le pharaon faisait partie de son vivant; il était "dieu-roi". L'ancienne religion de l'Egypte a connu, durant les différentes dynasties qui ont marqué l'histoire religieuse, une évolution croissante. A travers les traditions bien conservées⁶, nous connaissons un grand nombre de divinités, mélange de corps humain et de tête d'animaux, tel que chiens, oiseaux, serpents, poissons. Nous savons aujourd'hui que les Egyptiens ont divinisé les animaux qui leur étaient les plus utiles⁷. Les plus connus d'entre ces dieux étaient Horus, Osiris et Isis.

- Les **Libyens**, les **Ethiopiens** et les **Nubiens** ont adopté le principal dieu de Thèbes, Amon. Capitale de l'empire égyptien à son apogée, elle fut appelée "ville d'Amon". Amon, à tête de bélier, constituait avec la déesse Mout et leur fils Khonsou une triade de dieux.

⁴ A ce sujet voir l'étude très intéressante de G. BECKER, *Die Ursymbole in den Religionen*, Styria, Graz-Wien-Köln 1987.

⁵ A cet endroit nous signalons l'étude de H. NIEHR, *Religionen in Israels Umwelt*, Echter, Wurzburg 1998.

⁶ Cf. O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972.

⁷ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", Cerf, Paris 1946, p. 147 n. 1.

• Les **Phéniciens** dont la région s'étendait depuis le mont Carmel au sud jusque vers l'embouchure de l'Oronte au nord - couvrant aujourd'hui les terres d'Israël, du Liban et de la Syrie - ont connu le culte des Baals. Ces cultes, originaires agrestes et dédiés aux divinités de la fertilité, comportaient des sacrifices, parfois humains. Il s'agissait du sacrifice de rachat des premiers-nés royaux, selon l'usage cananéen; mais assez tôt déjà, et sauf circonstances exceptionnelles, une victime animale remplaça les enfants. On se souviendra des juges et des prophètes des temps bibliques qui ont lutté vigoureusement contre les cultes de Baal adoptés par les Israélites⁸. Plus tard, à l'époque hellénistique, ces cultes ont été transformés en mystères de salut personnel.

• En outre, le culte de Mithra répandu chez les **Perses**, est assez connu puisqu'il s'est répandu dans le monde hellénistique et romain. Sans doute issu du Mithra indien, c'est un dieu solaire et maître de boeufs. Il était l'objet d'un culte à mystères. Sa fête, le 25 décembre, est à l'origine de celle de Noël. C'est au début du IV^{ème} siècle⁹ que les détails sur Mithra comme sauveur eschatologique et ceux du *sol invictus* ont été transformés et réinterprétés d'une manière chrétienne; désormais, l'accent était mis, conformément à la Bonne Nouvelle, sur la venue en ce monde du Verbe de Dieu, unique sauveur de tout l'univers.

• Les **Grecs** aussi bien que les **Romains** ont pratiqué un polythéisme assez similaire et très répandu dont il n'est pas nécessaire de rappeler tous les détails. Sous l'égide de Zeus, dieu suprême du Panthéon hellénique - selon Homère «père des dieux et des hommes» -, Zeus lui-même devient le symbole d'une organisation patriarcale et d'une hiérarchie primitive. Mais on s'étonnera peut-être d'apprendre que même ce dieu suprême est soumis au ressort du Destin. L'oracle de Dodone et le temple d'Olympie sont parmi les autels les plus célèbres dédiés à son culte. Quoi qu'on pense de ce ciel peuplé de dieux et de déesses se profilant par des combats, des intrigues, des jalousies, des avidités et des cupidités, cette suprématie dans le polythéisme grec annoncera finalement et nécessairement la conception d'une souveraineté universelle fondée sur la raison.

Jupiter chez les **Romains** est assimilé, voire identifié, avec le Zeus des Grecs. Il fut honoré sous l'épithète d'*Optimus Maximus* et régna sur le Capitole, mais il ne demeura pas le dieu de Rome par excellence parce qu'il prit une importance politique de plus en plus considérable. Les empereurs, quand ils ne se voulaient pas incarnation directe du dieu, se plaçaient toujours sous sa protection. Ils commencèrent à s'appliquer le titre *Divus Caesar* et en 27 a.C. le cognomen d'*Augustus* fut décerné à Octavianus. Il s'agissait d'un terme religieux qui consacrait sa mission divine et que les empereurs successifs devaient reprendre. Dorénavant, les empereurs romains se feront honorer comme des dieux en exigeant de leurs sujets le témoignage de leur loyauté et dévotion par leur adhésion au culte impérial.

⁸ Cf. Jg 8,33; 9,4; Jr 2,23; 11,13; Ez 6,4. 6; Os 13,1ss.

⁹ Cf. LThK (1986) 10, 984s. C'est dans la *Depositio episcoporum* de 336 que la date du 25 décembre est mentionnée pour la première fois. Il est fort probable qu'elle était déjà connue avant.

Voilà donc quelques éléments sur les religions humaines les plus importantes du temps de l'Eglise primitive et des Pères de l'Eglise. Comme nous le constatons, certains cultes étaient bien enracinés, d'autres très répandus. Chaque culture et mentalité avait bien sûr sa préférence, ce qui revient à dire qu'à une certaine époque il y avait pas mal de concurrence. Celui qui aimait parcourir le monde de l'Antiquité devait se tenir au courant des différents dieux locaux, passant d'un endroit à l'autre, afin d'éviter des affrontements avec la population indigène.

2. L'EGLISE PRIMITIVE DANS LE CONTEXTE DES RELIGIONS HUMAINES

2.1. *La mission des apôtres*

Pensons maintenant à la situation des premiers apôtres, aux disciples de Jésus et à tous ceux qui ont été envoyés pour prêcher l'Evangile. Jésus leur dit: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde»¹⁰.

Si on ne s'imagine que pour un instant la réalité religieuse de cette époque-là, on ne peut que s'étonner combien les apôtres ont trouvé d'oreilles attentives et de cœurs accueillants pour cette nouvelle foi. Certes, ils n'ont pas trouvé que des portes ouvertes; ils ont connu bien des persécutions, et à la suite de celles-ci ils furent tentés de relâchements; ils durent lutter, s'engager de toute leur vie, persuader de par leur propre conviction.

Qui était intéressé à une religion qui ne connaît qu'un seul Dieu, dont le Fils, comme un malfaiteur, est mort sur la croix? Un Dieu qui renonce au culte, qui refuse même des sacrifices? Qui est ce Dieu dont on n'a pas d'images ni de statues ni de représentations visibles? Ce Dieu, est-Il une fiction ou plutôt une imagination? Un Dieu sans luxe, sans exigences matérielles - si jamais Il existe, Il doit être un dieu ennuyeux. Pourquoi donc s'étonner de la réaction immédiate: Que ces hommes intrigués par le bruit d'une nouvelle secte judéo-chrétienne se taisent!

2.2. *Un Dieu jaloux de son peuple*

Le contexte dans lequel la foi chrétienne était née, fut l'unique sol monothéiste. Dans le vaste Empire romain d'antan, la province de Judée-Galilée était le seul endroit où un petit peuple à part et se distinguant par son caractère tout à fait particulier conservait depuis bien des siècles une foi exceptionnelle: ce peuple de juifs ne croyait qu'en un seul Dieu, Créateur du ciel et de la terre, Seigneur de tout l'univers.

Mais ce Dieu d'Israël est conscient de ses exigences. Il connaît l'environnement de son peuple, Il voit les dangers et les tentations. Ce Dieu des Patriarches bibliques ne cesse de croire à la bonne foi de son peuple élu, même s'Il n'ignore point

¹⁰ Mt 28,19-20.

les faiblesses humaines telles que l'impatience et la curiosité, le manque de confiance et l'angoisse, le doute et la séduction.

Au lieu de donner de strictes directives, Dieu s'adresse directement à son peuple, toujours en se servant de son interlocuteur Moïse, en lui révélant tout d'abord son identité: «C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi»¹¹. Ce premier des dix commandements ne signifie point qu'il y ait d'autres dieux, et que Dieu Lui-même ou l'Écriture interdisent de les tenir pour tels. Cela est plutôt affirmé pour le cas où l'homme se détournerait du vrai Dieu, et se mettrait à diviniser des êtres qui n'existent pas, tels les faux dieux vénérés par d'autres nations à cette époque-là¹².

Après avoir critiqué la pratique répandue en réfutant l'impiété des gentils et de leurs idoles, on peut se poser la question si Dieu «a gardé le silence pour laisser tout simplement le genre humain s'en aller au hasard, privé de la connaissance de Dieu»¹³. Tout au contraire, Dieu a d'abord manifesté son amour envers son peuple et a daigné parler de nouveau par la bouche de son intermédiaire. Or, il va de soi-même que cette alliance proposée au peuple d'Israël, devra se baser sur un engagement réciproque. Nous en apprenons les termes comme suit: «Ecoute, Israël: le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles... restent gravées dans ton cœur»¹⁴!

Finalement, Dieu parle ouvertement à son peuple en lui signalant les tentations concrètes auxquelles il pourrait succomber. Ce n'est pas le danger de mauvaises influences qu'Il craint, mais plutôt que l'amour ne soit trahi. Écoutons donc ses paroles exhortatives: «Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir». Et voilà que Dieu explique à Israël la raison pour laquelle Il avait créé les corps célestes: «Le Seigneur ton Dieu les a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous le ciel»¹⁵. Or, Il les leur a donnés «non pour qu'ils en fassent des dieux, mais pour que par leurs effets les gentils apprennent à connaître Dieu, le créateur de l'univers»¹⁶.

Et en dernier lieu, en instruisant encore une fois son peuple, Dieu lui fait comprendre qu'Il est tout à fait autre qu'on ne le pense: «Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces images ni ne les serviras, car moi, le Seigneur ton Dieu, je suis un Dieu jaloux»¹⁷. Le peuple d'Israël avait depuis longtemps une connaissance de Dieu. Car Il s'était révélé à ses Pères

¹¹ Ex 20,2-3.

¹² Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, «Contre les païens» et «Sur l'incarnation du Verbe», p. 201.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Dt 6, 4-6.

¹⁵ Dt 4,19.

¹⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE., «Contre les païens» et «Sur l'incarnation du Verbe», p. 200.

¹⁷ Ex 20, 4-5.

Abraham, Isaac et Jacob; et eux ont connu un Dieu personnel qui les secondait, entourait, prévenait, protégeait, bénissait et aimait. Ils ont connu un Dieu non visible, mais étonnamment présent, toujours et partout. Or, les Juifs avaient depuis longtemps un enseignement plus complet, et pouvaient connaître Dieu non seulement d'après les oeuvres de la création, mais par les divines Ecritures manifestant et témoignant leurs expériences vécues avec Dieu, durant de longs siècles.

2.3. *La foi dans l'Empire romain*

Du temps de l'Ancienne Eglise, la religion traditionnelle de l'Empire romain n'était, hélas, plus en mesure de donner une réponse aux interrogations brûlantes qui travaillaient les gens. Les Gentils étaient préoccupés de la question de la mort, de la survie après la mort, d'une éventuelle résurrection ou d'une existence mystérieusement indéfinie et malheureuse dans un Hadès, un Schéol, ou dans des enfers conçus comme le séjour des ombres. Les dieux officiels ne possédaient pas de réponse et laissaient dans l'abandon les gens tourmentés par des problèmes fondamentalement existentiels. Il ne resta qu'une consolation amère: le fatalisme qui régnait sur le monde, l'homme ne pouvant échapper à son destin (*fatum*) irrévocable. Comme nous l'avons déjà vu, le destin était considéré comme une puissance supérieure même aux dieux. Voilà donc l'explication de ce que les dieux du Panthéon grec ou romain n'étaient pas en mesure de donner une réponse.

Alors, à quoi bon s'étonner si les citoyens et les citoyennes se mettaient à chercher ailleurs. A quoi bon adresser des prières à des dieux qui se révélaient impuissants? Pourquoi ne pas se concentrer sur son *fatum* et ne pas l'appréhender par avance? Peut-être aurait-on la possibilité d'exercer une certaine influence sur lui et de modifier son cours? Pour finir, les hommes d'alors s'orientaient vers des savants, des astrologues, des prêtres, des devins; ils interpellaient des augures et des prophéties; ils se tournaient vers l'oracle de Delphes ou se laissaient initier aux rites secrets venant de l'Orient, dont le lieu le plus célèbre devint une ville sacerdotale où les mystères d'Eleusis furent célébrés annuellement. En fin de compte, la soif spirituelle des gens était si grande qu'ils avaient recours à la magie, et chaque nouvelle religion était bienvenue et accueillie avec intérêt.

2.4. *La nouvelle foi chrétienne*

On peut vraiment s'étonner de la rapidité avec laquelle la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu s'était répandue dans le monde des premiers siècles après Jésus-Christ. On sait qu'en premier chef, les apôtres avaient prêché dans les grands centres et les capitales. Partout, ils avaient laissé des noyaux et des foyers chrétiens, en établissant un contact étroit entre eux. Outre une langue commune - soit le grec soit le latin - et un réseau routier dont les Romains avaient toujours été les spécialistes, et qui facilitait les voyages, la foi chrétienne pouvait également profiter, au début, des privilèges d'une "secte juive" dispensée du culte impérial.

A plus forte raison encore, et comme nous venons de le décrire, c'était l'énorme déficience et la décadence de la Religion d'Etat qui favorisaient le progrès rapide

de la foi chrétienne. Le vieux paganisme n'était pas encore mort; "sans doute, les rites traditionnels n'étaient-ils plus guère animés par un sentiment religieux puissant"¹⁸. Et il semble que même la philosophie grecque n'arrivait pas à apporter des réponses satisfaisantes aux problèmes suscités, bien qu'il faille reconnaître que, depuis un certain laps de temps, de grands philosophes avaient préparé le terrain. Sans cela la religion chrétienne n'eût pu s'implanter si facilement. Rappelons Platon¹⁹ et les Stoïciens²⁰ qui par leur réflexion ont saisi à juste titre qu'à l'origine de ce monde il devait y avoir une cause, et que Dieu devait être supérieur à ce monde²¹.

Imaginons maintenant combien la réaction des Gentils avait dû être énorme vis-à-vis de cette nouvelle religion venant d'une lointaine province du bout de l'Empire romain! On fit connaissance d'un petit groupe d'apôtres qui prêchaient un Dieu unique, Créateur du ciel et de la terre, dont le Fils s'est fait homme afin que les hommes soient rachetés et restaurés dans leur dignité originelle, puisque tous les hommes ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. En outre, ces disciples proclamaient, en vue du salut de ce monde, la mort du Fils de Dieu sur la croix - un fait d'ailleurs difficile à comprendre²² - et finalement, ils annonçaient la résurrection des morts.

En fait, cette religion apporta pas mal d'éléments inconnus jusqu'alors. Rappelons le point le plus fort: il n'y a qu'un seul Dieu. De plus, cette religion présenta des réponses très concrètes à des questions sur la vie et la mort. Mais il y eut encore d'autres éléments qui rendirent les gens attentifs à cette nouvelle foi: ce fut plutôt le style de vie, le comportement entre frères et sœurs et envers autrui. On eut l'impression que ces disciples de Jésus de Nazareth connaissaient une autre société, étaient membres d'une nouvelle cité. Ils ouvraient un chemin inconnu, et surtout, ils vivaient une nouvelle vie - dont peut-être beaucoup de gens marginalisés par la société avaient déjà rêvé; par exemple les pauvres, les veuves, les orphelins, les esclaves, les étrangers et probablement bien d'autres. La religion chrétienne se voulait une religion pour tous: hommes et femmes, riches et pauvres, libres et esclaves, Grecs, Romains et autres. Ce qui marquait le plus ces "chrétiens", c'était l'amour pour le prochain s'exprimant par une charité exceptionnelle. Il y eut plusieurs raisons justifiant l'intérêt

¹⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 25.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 210 et n. 1. D'après Platon, Dieu est Esprit et de par son amour Il a créé le monde entier. En outre, Platon a reconnu l'immortalité de l'âme (Cf. J. KARMIRIS, *L'universalité du salut en Christ*, in "Theologia" 51 [1980], 645-691 - ici 676 et note 3; 52 [1981], 14-45).

²⁰ D'après Sénèque, Dieu est le démiurge, *prima et generalis causa* du cosmos, omniscient, tout-puissant, omniprésent, philanthrope, immanent et transcendent, juge universel, invisible et uniquement accessible par la raison (Cf. LThK [1986] 9, 664).

²¹ En considérant les monuments sacrés de la ville d'Athènes, l'apôtre Paul y trouva un autel avec l'inscription: «Au Dieu inconnu», signe que les Athéniens adorèrent déjà à cette époque-là un Dieu sans le connaître effectivement (cf. Ac 17,23). En fait, ce discours devant l'Aréopage d'Athènes «équivalait à reconnaître dans la tradition grecque (platonicienne et stoïcienne) une authentique "recherche de Dieu"» (J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, p. 82).

²² Cf. 1Co 1,23.

pour cette nouvelle religion de la part d'un nombre considérable d'hommes et de femmes. Voilà donc que cette foi fut vraiment en mesure de convaincre des esprits assoiffés de spiritualité et de profondeur religieuse.

3. LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET LES RELIGIONS HUMAINES

3.1. *L'époque des apologistes*

Les trois premiers siècles de l'Ancienne Eglise furent marqués par la parole imposante de théologiens remarquables appelés les *apologistes*. L'Eglise primitive s'était constituée et répandue; elle était en train de s'organiser, de trouver sa structure, d'établir même une infrastructure garantissant l'échange entre les différents cercles et centres ecclésiaux. Les adhérents à cette nouvelle foi augmentaient de jour en jour. On ne parlait plus d'une secte juive; les gouverneurs et les représentants de l'Empire romain avaient compris, depuis un moment déjà, que ce groupement était une chose à part. Les nouveaux adeptes suivaient uniquement ce Jésus de Galilée, et on ne tarda pas à distinguer les disciples du Christ en leur donnant un nom propre, celui de *christianoï*, les chrétiens²³.

Comme nous l'avons mentionné auparavant, les chrétiens menaient une vie tranquille, formaient des communautés particulières souvent regroupées en petits centres, organisaient des actions d'entraide et se réunissaient pour les agapes. Vu de l'extérieur, c'étaient le refus du service militaire et le rejet du culte impérial qui les distinguaient des autres citoyens et citoyennes. Peu à peu, ces facteurs - à la fois intérieur et extérieur - commencèrent à se transformer en des points critiques qui finalement aboutirent aux persécutions. Celles-ci portaient de reproches aigus tels que sacrilège, athéisme et crime de lèse-majesté (*crimen laesae maiestatis*)²⁴. Les persécutions les plus cruelles, menées avec acharnement eurent lieu sous Néron (54-68), sous Dèce (249-251) et Valérien (253-260); et jusqu'au règne de Dioclétien (284-305). Cette époque connut plusieurs tentatives d'interdire, par des mesures légales, la religion chrétienne, voire les conversions au christianisme (en 201 sous Septime Sévère [193-211])²⁵. Et ce temps douloureux se poursuivit jusqu'en 311, lorsque Galère (305-311) promulga l'*Edit de Tolérance* envers les chrétiens. Nous savons qu'à l'exception de Julien (361-363) dit l'Apostat, à partir du règne de Constantin le Grand (306-337), spécialement par l'*Edit de Milan* en 313, la tolérance fut officiellement garantie aux chrétiens. Plus concrètement encore, cette tolérance équivalait à la reconnaissance du

²³ Cf. l'étude de R.L. WILKEN, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Styria, Graz-Wien-Köln 1986.

²⁴ Le refus des chrétiens «de participer au culte impérial fut peut-être la raison la plus profonde des persécutions qui sévirent contre eux: c'est pour avoir refusé de dire: "César est Seigneur", *Kyrios Kaisar*», qu'un grand nombre de fidèles ont été livrés à la mort (Cf. Mart. Pol. VIII, 2; cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 127 n. 1).

²⁵ Cf. LThK (1986) 2, 1115-1117.

christianisme comme religion d'Etat. Constantin chercha résolument à trouver une solution durable à ce problème épineux, sans perdre de vue l'unité de l'Empire romain qui en premier lieu devait être garantie par une unification des affaires intérieures. C'est la raison pour laquelle Constantin se déclara ambassadeur de la foi *orthodoxe*, ébranlée à cette époque-là par des hérésies dont la plus dangereuse fut celle d'Arius.

Nous pouvons donc retenir des faits historiques ce qui suit: D'une part, la nouvelle foi chrétienne avait trouvé un vaste écho auprès des Gentils dont les religions païennes n'arrivaient plus à répondre à leurs multiples besoins; d'autre part, l'Ancienne Eglise était secouée par des souffrances dues aux calomnies et aux persécutions de ces premiers temps.

3.2. *Le défi de la foi chrétienne*

C'était alors le moment où les apologistes élevaient leur voix en défense de la foi chrétienne et pour réfuter les accusations à la fois injustes et injustifiées, et parer aux attaques dont les chrétiens étaient l'objet et la cible. Nous citons les noms les plus célèbres²⁶:

- Dans son *Apologie*, **Justin** (+ 165) s'adresse aux empereurs - spécialement à Antonin le Pieux (138-161) - au Sénat et «à tout le peuple romain». Il défend la foi chrétienne en luttant contre les injustes accusations qui, déclarant les chrétiens une secte de criminels, cherchent par là une justification à la persécution en cours. Sur ton polémique il critique la mythologie païenne et les pratiques superstitieuses des Gentils. Avant de juger et de condamner à mort quelqu'un, il propose aux responsables de l'Empire romain de mieux examiner les faits réels et baser leurs critiques plutôt sur la réalité que sur de vieilles calomnies toujours répétées et sans fondements²⁷.

- Qui voudrait se passer et ne pas se laisser inspirer d'un souffle de prose par excellence? Nous faisons allusion à l'oeuvre *Protreptique* de **Clément d'Alexandrie** (202/3-211/216). Cet ouvrage au style exceptionnel est en effet un travail de propagation stimulant la mission de la foi chrétienne. Mais nous y trouvons également une polémique contre la folie et l'immoralité "des mythes païens, de la pratique des mystères, des sacrifices sanglants et des images". Clément d'Alexandrie, tout en reconnaissant un certain contenu de vérité à la recherche philosophique surtout grecque, souligne que seulement à partir des prophètes et du Logos de Dieu, l'homme peut arriver à la pleine connaissance²⁸.

- Le théologien suivant à avoir écrit une *Apologie* est **Origène** (+254). Il s'agit d'un traité contre le philosophe païen, Celse. Dans un ouvrage polémique intitulé *Logos*

²⁶ Sur saint Justin, Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie, voir J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, pp. 93-121. Pour un très court abrégé voir également: M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Cerf, Paris 1996, pp. 35-40.

²⁷ Apol. I,2,2. - Cf. H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln-Mainz 1977, p. 20s.

²⁸ *Ibidem*, p. 34s. Voir également A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: Les Pères et les religions non chrétiennes*, in NRT 99 (1967), 89.821-841.914-939; ici 833ss.

alethes (*Discours vrai*), celui-ci avait accusé, quelques décennies auparavant, les chrétiens de s'adonner à la superstition et de faire sécession de l'Etat. Origène saisit l'occasion de souligner encore une fois combien les chrétiens se sentaient proches des exigences du jour, mais qu'ils abordaient les défis de la vie quotidienne d'une source autre que le polythéisme du temps, puisqu'ils suivaient une autre conception du monde²⁹.

• Qui oserait critiquer la personnalité et le génie spirituel et ascétique d'Origène, bien que son oeuvre théologique n'eût pas tout à fait rejoint la hauteur de l'orthodoxie? Cet homme d'une droiture remarquable, fort dans la pensée philosophique, savant d'une méthode de travail à la fois critique et exacte, vécut l'époque tragique des sombres siècles de l'histoire de l'Ancienne Eglise. Avec l'avènement au trône du nouvel empereur Dèce en 249, une persécution systématique des chrétiens fut entamée. Hélas, elle ne visait pas seulement l'anéantissement direct et physique des membres de l'Eglise, mais tout d'abord l'éloignement des chefs spirituels et légitimes des différentes communautés chrétiennes. De cette manière, on pensait briser la résistance des ouailles, et par la suite, les disperser plus facilement. Une des premières victimes fut Origène. Survivant à des tortures atroces, ce septuagénaire resta ruiné physiquement³⁰.

C'est **Pamphyle** (+309/310), juriste, puis clerc à Césarée, qui a décidé de rédiger une *Apologie* en faveur de son maître vénéré (*Apologia pro Origene*). Décapité sous Maximin Daïa (307-313) en 309/310, son disciple **Eusèbe** (+339/340), futur évêque de Césarée, termina à sa place cette oeuvre remarquable. D'emblée, Eusèbe constate que la religion chrétienne a dépassé le stade "d'un pauvre petit groupe de sectaires barbares" qui, dans une culture autosuffisante de l'Empire romain, lutta pour son droit à l'existence et à une certaine reconnaissance de valeur spirituelle. Or, on ne pouvait plus nier la réalité de la réussite de la foi chrétienne jusqu'au bout du monde habité, c'est-à-dire dans toute l'*oikouménè*. Il n'existait plus de branches ni de champs d'activités soit dans le travail quotidien des esclaves ou des citoyens, soit dans les tâches politiques ou dans les domaines intellectuels ne comportant pas de chrétiens. De plus, Eusèbe était persuadé que le christianisme ne pouvait sortir vainqueur de cet antagonisme avec l'Etat que s'il y avait accord entre l'Eglise et l'Etat, comme d'ailleurs l'empereur Constantin l'envisageait en faveur de l'unité de l'Empire. En outre, Eusèbe était convaincu qu'une fois l'Empire renforcé, et à l'intérieur et à l'extérieur, le moment viendrait où les chrétiens apporteraient la paix aux peuples du monde³¹.

Dans son *Apologie*, Eusèbe voit donc la foi chrétienne en contradiction directe avec l'ancienne foi polythéiste de la culture grecque et romaine. Il la déclare «une forme arriérée» de la religion «qui doit disparaître et disparaîtra sûrement très bientôt». Faisant allusion au polythéisme, aux sacrifices sanglants, à la superstition démoniaque et aux querelles infinies des philosophes qui n'apportent ni solutions ni résultats, il dénonce la proche extinction d'une religion appauvrie, d'une culture morbide,

²⁹ Cf. H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, p. 58. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, pp. 124-126.

³⁰ H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, p. 58s.

³¹ EUSÈBE, *Praep. ev.* I,4. - Cf. H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, p. 64.

d'une société déchuée, causées par une décadence morale. En revanche, il annonce le triomphe d'une Eglise chrétienne qui de par sa forte solidarité, sa discipline et son courage de garder et de défendre la foi, si nécessaire même avec le sang de ses martyrs, se répandra «parmi tous les peuples». Et ce sera le monde entier qui profitera finalement de la «raison illuminée» et de la «morale supérieure» de cette religion chrétienne³².

• Faisons encore un pas en avant et arrêtons-nous chez *Athanase d'Alexandrie* (295-373), appelé **le Grand**. D'emblée nous pouvons dire que, du point de vue théologique, quelque chose de nouveau commença avec lui. Athanase était d'abord un «homme de l'Eglise». Bien sûr, il avait reçu une formation et une culture solides, littéraire et philosophique, comme c'était d'ailleurs la tradition à cette époque-là, mais en même temps il avait des connaissances scripturaires et théologiques approfondies. Il était au courant aussi bien des écrits d'Homère que des pensées de Platon; il connaissait les idées d'Origène et la théologie de Denys d'Alexandrie. Si l'on veut mieux saisir cette grande personnalité que fut Athanase, il faut se rappeler la situation dans les domaines religieux de ce IV^{ème} siècle. Deux courants significatifs ont marqué cette période-là: A l'intérieur de l'Eglise, les chrétiens se trouvaient divisés en un nombre considérable de sectes et d'hérésies³³, un fait qui ne fut pas favorable du tout à l'Eglise. Ce fut en outre une des raisons pour laquelle, en 362, l'empereur Julien voulut faire revivre l'ancienne foi païenne. Après avoir rejeté le christianisme, il s'essaya à restaurer le paganisme, dressant contre l'Eglise chrétienne une sorte «d'église païenne» avec un clergé dont il était lui-même l'archiprêtre, le grand pontife (*pontifex maximus*)³⁴.

Athanase déploya alors toute son énergie théologique sur ces deux pôles qui nuisaient visiblement à l'Eglise: à savoir l'arianisme et le paganisme. D'une part, il constata que l'orthodoxie était en déroute et il perçut le péril redoutable de l'hérésie arienne, et ceci *premièrement* pour l'orthodoxie, *deuxièmement* pour la foi elle-même et *troisièmement* pour le fond de la religion. Fervent défenseur de l'orthodoxie, il accompagna son évêque Alexandre en 325 au Concile de Nicée et il suivit de tout près les discussions et les disputes concernant les questions christologiques en suspens. Pendant toute sa vie il s'engagea, plus tard dans un effort commun avec Basile le Grand (330-379), à préparer les voies à un vocabulaire théologiquement juste afin que lors d'un futur concile la foi orthodoxe soit fixée une fois pour toute, et l'arianisme écrasé définitivement.

D'autre part, Athanase ne put accepter l'idée que sous l'empereur Julien le vieux paganisme puisse de nouveau revivre. Quoique les peuples des campagnes fus-

³² H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, pp. 62-63.

³³ Notons les catholiques qui défendaient la foi orthodoxe. Ils se voyaient confrontés à des ariens, des novatiens, des sabelliens, des donatistes, des manichéens et des gnostiques, pour en citer les plus importants seulement. A ce sujet, c'est intéressant de consulter *Irénée de Lyon* (+177) qui dans son traité apologiste *Adversus haereses* discute d'un point de vue critique la gnose et défend l'orthodoxie contre toutes sortes d'hérésies.

³⁴ A propos des expressions et symboles empruntés au vocabulaire religieux païen, voir A. LU-NEAU, *Pour aider au dialogue*, pp. 835-838.

sent restés fidèles aux anciennes superstitions, les hautes classes sociales et intellectuelles s'étaient associées à la nouvelle religion. On ne peut négliger le fait que la fidélité à l'empereur concernait aussi la religion. Athanase se heurta néanmoins à la tentative de Julien de redonner vie au polythéisme classique; il y vit «un essai curieux et significatif» en lui infusant «un souffle religieux semblable à celui qui inspirait le christianisme»³⁵.

Avec son indomptable fermeté et sa conviction de sa bonne foi qu'il dut en effet «payer» par cinq exils, pendant plus de 17 ans, Athanase permit finalement à l'Orthodoxie *premièrement* «de se ressaisir dès la mort de Constance» en 360, *deuxièmement* «de résister à la tentative de restauration païenne esquissée par Julien» en 362 et *troisièmement* de faire front à la «persécution de nouveau déchaînée par Valens» (364-378)³⁶. En concluant, nous pouvons dire qu'Athanase était à juste titre nommé «colonne de l'Eglise» (Grégoire de Nazianze)³⁷, «le plus fidèle *magister* et le plus éminent confesseur» (Vincent de Lérins)³⁸.

4. LE TRAITÉ D'ATHANASE D'ALEXANDRIE *CONTRE LES PAÏENS*

4.1. *Prémisses*

En mettant un accent spécial sur le traité *Contre les païens* d'Athanase d'Alexandrie, nous nous contenterons de préciser seulement quelques aspects fondamentaux de la critique du texte, en suivant l'analyse de P. Th. Camelot³⁹:

- On n'a pas de précisions sur la *date* de ce traité. Cependant quelques indications nous aident à le situer dans les premières années du jeune théologien alexandrin. Puisqu'on ne trouve aucune allusion ni à l'arianisme ni à la christologie qui étaient l'objet de controverses théologiques au 4^{ème} siècle, «on pourrait vraisemblablement le croire antérieur à la crise arienne»⁴⁰; donc on pourrait le supposer «une oeuvre de jeunesse»⁴¹, écrite peut-être même avant le Concile de Nicée (en 325).

- Le traité susmentionné se compose de deux livres: à savoir le traité *Contre les païens* et le traité *Sur l'incarnation du Verbe*. Il se pose donc à nous la question de savoir s'il s'agit de deux ouvrages séparés ou non. En jetant un coup d'oeil sur le contenu de ces deux livres, on constate en effet que l'auteur se réfère à plusieurs reprises à ce qui a été dit dans le livre précédent. Or, on pourrait conclure qu'il ne s'agit

³⁵ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "*Contre les païens*" et "*Sur l'incarnation du Verbe*", p. 25. Quant aux raisons pour la non-réussite de Julien, voir A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue*, p. 919.

³⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "*Contre les païens*" et "*Sur l'incarnation du Verbe*", p. 10.

³⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Orat., XXI, 26; PG XXXV, 1112.

³⁸ VINCENT DE LÉRINS, Common. 42; PG L, 680: «magister fidelissimus et confessor eminentissimus».

³⁹ Voir l'introduction, traduction et notes de P.TH. CAMELOT, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, "*Contre les païens*" et "*Sur l'incarnation du Verbe*", pp. 7-106.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁴¹ LThK (1986) 1, 978.

que d'un *ouvrage unique* dont le traité *Contre les païens* constitue la première partie et celui *Sur l'incarnation du Verbe* en est la seconde. Suivant l'avis de Camelot «il y a entre les deux livres une unité interne indéniable»⁴².

- A la fin du siècle passé, il se posait également la question sur *l'auteur et l'authenticité* de cet ouvrage. L'introduction critique à l'édition des *Sources chrétiennes* que nous suivons ici, montre que finalement cette contestation n'a pas eu de grand écho parmi les théologiens⁴³. La forme ainsi que le style, les éléments de répétition et les présentations à l'allure un peu gonflée, mais surtout le vocabulaire et le contenu théologiques prouvent que «l'authenticité athanasienne de ce traité ne fait plus guère de doute»⁴⁴.

- Quant à la signification de ce traité, nous aimerions mettre l'accent sur le fait qu'avec cet ouvrage *Contre les païens* nous avons pratiquement un *résumé des oeuvres antérieures* écrites à ce sujet. Athanase lui-même fait allusion à ce qu'il se référerait dans son écrit à «de nombreux traités composés à cette fin par nos bienheureux maîtres», mais comme il ajoute «nous n'avons pas entre les mains les ouvrages des maîtres...», «il faut bien que ce que nous avons appris d'eux, nous te l'exposions par écrit»⁴⁵. Or, la présentation du sujet en question durant les premiers siècles de l'Ancienne Eglise et le recueil des différentes opinions d'autres Pères de l'Eglise, avec un surplus d'idées originales d'Athanase, sont les éléments les plus significatifs de cet ouvrage.

- Si nous voulions avoir d'emblée une vue d'ensemble, mieux encore, une *estimation* de cette oeuvre à caractère apologétique, nous pourrions résumer les faits comme suit: Au début du IV^{ème} siècle, plus précisément autour de 320, il y eut encore «trop de païens qui calomniaient la religion du Christ et se riaient de la croix de Jésus; il fallut leur montrer que la foi chrétienne s'appuie sur de bonnes raisons»⁴⁶. Le traité en ses deux parties *Contre les païens* et *Sur l'incarnation du Verbe* est donc «un produit d'une époque où la pensée chrétienne était en pleine fermentation et cherchait, comme à tâtons, la formule la plus exacte et la plus précise de la foi commune»⁴⁷.

4.2. Athanase réfute catégoriquement le polythéisme et l'idolâtrie

Au début de son traité *Contre les païens*, Athanase donne une explication quant au développement de l'idolâtrie. En se référant au *Livre de la Sagesse*⁴⁸, il cite le deuil, l'affection, la courtoisie et la crainte qui ont conduit les gens à s'adonner à la vé-

⁴² P.TH. CAMELOT, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, «*Contre les païens*» et «*Sur l'incarnation du Verbe*», p. 14.

⁴³ J. DRÄSEKE (cf. *Studien und Kritiken*, Gotha 1893, pp. 251-315), en reste éloigné avec sa théorie.

⁴⁴ P.TH. CAMELOT, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, «*Contre les païens*» et «*Sur l'incarnation du Verbe*», p. 15.

⁴⁵ ATHANASE D'ALEXANDRIE, «*Contre les païens*» et «*Sur l'incarnation du Verbe*», pp. 107-108; cf. P.TH. CAMELOT, in *Ibidem*, pp. 16.23.26.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁸ Sg 14, 12-21.

nération de différents objets tels que l'homme lui-même, le corps, les sens, mais aussi des choses sensibles et non intelligibles⁴⁹. En donnant des exemples d'idolâtrie chez des peuples dont il avait connaissance⁵⁰, il parle de la divinisation des éléments comme d'une vénération superstitieuse. Et il se demande comment les gens pouvaient vénérer non seulement les éléments au ciel, les puissances naturelles et l'être humain, mais également la nature vivante et morte, les animaux et bien de plus encore, des êtres inventés qui n'existent pas, des êtres mêlés et construits en reliant des natures dissemblables, et des parties corporelles séparées du corps⁵¹. Et encore, Athanase s'étonne des gens qui adorent et vénèrent même des dieux-animaux dont ils ont peur, parce qu'ils sont cruels, sales, féroces, menaçants...⁵² Comment trouver une explication hors de la sottise humaine? Ou bien voyons un autre exemple: Les hommes non seulement vénéraient les corps célestes en les considérant comme des dieux, mais ils les adoraient comme la cause de tous les autres êtres⁵³.

Finalement, Athanase émet un jugement très négatif sur les dieux qui ont été vénérés. «Ceux qu'on appelle dieux, non seulement ils ne sont pas des dieux, mais même ils furent les plus honteux des hommes». Et il énumère les détails suivants: vaincus par les plaisirs, se faisant esclaves des femmes, se cachant pour échapper aux machinations d'autres dieux, puis des héros de crimes et de faiblesses, d'amours et de débauches, d'adultères clandestins et de séductions. Et à bon escient Athanase se pose la question: «Vraiment est-il juste de le considérer comme Dieu, un être qui a commis de si grands crimes, et qui est accusé de choses que les lois communes des Romains n'autorisent pas même à ceux qui ne sont que des hommes... ils ne rougissent pas de l'attribuer à ceux qu'ils appellent dieux»⁵⁴? Mais Athanase va encore plus loin et il parle d'une impiété réelle. «A ces faux dieux, ils offrent non seulement des animaux mais également des hommes». Il cite les coutumes du sacrifice d'hommes et d'enfants⁵⁵, et n'accuse pas moins les femmes et les hommes prostitués (*Hierodouloi*), des travestis, l'homosexualité et la pédérastie toujours au service des dieux⁵⁶. En fin de

⁴⁹ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 129; cf. p. 33. Cf. A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue*, pp. 823-828.

⁵⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", pp. 124-130.152-158.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 124ss.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 149.

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 124.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 132-133.135.

⁵⁵ «Aussi les hommes se laissèrent-ils aller à l'homicide, à l'infanticide et à toutes les débauches... C'est ainsi qu'autrefois les *Egyptiens* sacrifiaient de telles victimes à Héra, que les *Phéniciens* et les *Crétois* cherchaient à apaiser Kronos par des sacrifices d'enfants. Et les anciens *Romains* honoraient Jupiter Latialis par des sacrifices humains» (*Ibidem*, pp. 158ss.)

⁵⁶ L'institution des *Hierodouloi*, de la prostitution sacrée était connue dans des religions sémitiques, chez les *Phéniciens* et les *Syro-cananéens*, les *Egyptiens* aussi bien que chez les *Perses* et les *Grecs*: «C'est de Zeus qu'ils ont appris la pédérastie et l'adultère, d'Aphrodite la prostitution, de Rhéa l'impudicité, d'Arès les meurtres, et des autres d'autres crimes du même genre que les lois punissent et que tout homme sage évite» (*Ibidem*, p. 160s.)

compte, il constate que ces dieux sont corruptibles et passibles, d'une conduite honteuse; et il accuse le dieu suprême des Grecs qui cherche à voiler ses crimes sous l'apparence de la divinisation.

A juste titre encore, Athanase essaie de trouver la raison pour laquelle ces dieux ont un caractère si déshonorant et il poursuit: «Les hommes se sont enfermés dans les jouissances sensuelles et se sont fait des dieux de leurs passions». Ils ont divinisé «le prétexte de leur invention et de leur méchanceté», à savoir le plaisir et le désir, des mœurs honteuses et dissolues⁵⁷. Et Athanase de conclure: «Les images des dieux... présentant tous les caractères de l'erreur. Aussi on plaindrait surtout ceux qui s'y laissent tromper»⁵⁸.

4.3. Le péché à l'origine de l'idolâtrie

C'est avec une tenacité remarquable qu'Athanase cherche à expliquer le phénomène de l'idolâtrie. Il est loin de nier le fait que l'homme peut chercher Dieu dans la création. «Le témoignage des éléments eux-mêmes n'est pas obscur, mais au contraire il est tout à fait lumineux pour tous ceux qui n'ont pas le regard de l'intelligence complètement émoussé». Mais d'un oeil critique il constate que «ces prétendus sages se détournent de Lui (= Dieu) pour adorer et diviniser la création qui est son oeuvre, bien qu'elle-même adore et confesse le Seigneur qu'ils renient à cause d'elle»⁵⁹. On pourrait même ajouter ici que d'après Athanase, d'une certaine façon, la création semble être plus intelligente que les hommes, parce qu'elle n'oublie pas son Créateur et Lui garde dûment son respect, en Le révélant par sa propre existence.

Athanase base son traité *Contre les païens* sur une interprétation théologique. En soulignant le fait que même la créature connaît son Créateur, comment l'homme en tant qu'être raisonnable peut prétendre ne pas connaître Dieu? Et il affirme d'une manière vigoureuse que l'homme créé à l'image de Dieu a la faculté de connaître Dieu. «Si l'homme ne s'écarte jamais de la pensée de Dieu... il conservera cette similitude et vivra dans la joie et dans l'intimité avec Dieu, une vie... bienheureuse et immortelle»⁶⁰. Mais, hélas, c'est finalement le péché qui obscurcit cette vue sur le vrai sens des êtres créés par Dieu. Profitant de son libre arbitre et réclamant ses désirs, puis s'enfonçant dans les imaginations, l'homme, perdant la notion de la lumière, oublie également la pensée et la connaissance de Dieu⁶¹. Or, plus l'homme s'éloigne du Dieu véritable, plus la dégradation de l'esprit humain s'épaissit. Force est de constater que l'être humain se prosterne devant des dieux animaux. C'est alors la persévérance dans le péché qui conduit l'homme à la honteuse progression de l'idolâtrie. Voilà l'origine

⁵⁷ ATHANASE D'ALEXANDRIE, «*Contre les païens*» et «*Sur l'incarnation du Verbe*», pp. 34.125s.; cf. p. 126 n. 1.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 163.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 112.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, pp. 28-30.123.

de la zoolâtrie et d'autres perversions de l'âme. En d'autres termes, c'est la dégradation de celui qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. En "négligeant les réalités supérieures, et lents à les saisir, (les hommes) cherchèrent plutôt celles qui étaient plus proches d'eux... Ils en vinrent à se désirer eux-mêmes, préférant leur bien propre à la contemplation des réalités divines... Refusant de s'éloigner des jouissances immédiates, ils emprisonnèrent leur âme dans les voluptés corporelles et... troublés par toutes sortes de désirs..., ils s'engagèrent dans la diversité et la multiplicité des désirs corporels»⁶². Craignant de ne pas atteindre l'objet de leurs désirs, de perdre ou ne pas vouloir renoncer à ceux-ci, s'imaginant que le plaisir était un bien pour soi-même, la malice du péché les fait sentir comme des parfums érotiques, l'ivresse et la satiété inassouvie: et voilà l'homme ne comprenant plus qu'il erre en dehors de la route, qu'il est loin du but de la vérité⁶³.

4.4. *La connaissance de Dieu est inscrite dans l'âme humaine*

Dans son effort de rouvrir les yeux aux hommes et de les rendre de nouveau conscients qu'ils ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, Athanase insiste sur ce que l'homme peut connaître Dieu, la vraie religion et la vérité de toutes choses. Il veut dire par là que «seule la connaissance du vrai Dieu sauvegarde la dignité humaine»⁶⁴. Comment faut-il entendre cela?

«Pour connaître le chemin et le saisir exactement, nous n'avons pas besoin d'autre chose que de nous-mêmes;... le chemin est en nous, et il est possible de trouver en nous son point de départ». Faisant allusion à Lc 17,21, on peut dire que «nous avons en nous la foi et le royaume de Dieu». «Tous, nous sommes entrés sur cette route et nous la tenons, bien que tous ne veuillent pas y marcher, mais préfèrent en sortir pour marcher à côté, à cause des plaisirs de la vie qui les attirent au dehors»⁶⁵. Athanase reconnaît par là le libre arbitre de chaque homme. Il est bien évident que Dieu ne s'impose jamais à l'homme; Il le respecte dans la liberté qu'Il lui a donné; Il s'abstient de négocier avec lui, comme on ne marchandait pas non plus l'amour. «Et si on demande quelle est cette route, je dis que c'est notre âme et l'esprit qui est en elle. Car c'est lui seul qui peut contempler Dieu et s'en faire une idée»⁶⁶.

Puis, Athanase ajoute des détails de l'âme humaine en rendant compréhensible que c'est elle, l'endroit spécial où la connaissance de Dieu est inscrite, saisissable, enracinée, percevable. «Puisque l'âme humaine est raisonnable et immortelle, elle vivra et ne cessera de vivre, parce que Dieu l'a ainsi créée...; elle pense et réfléchit aux choses immortelles et éternelles, puisqu'elle aussi est éternelle... C'est pourquoi elle a la pensée de la contemplation de Dieu, et devient à elle-même sa propre voie; ce n'est

⁶² *Ibidem*, pp. 114-115.

⁶³ Cf. *Ibidem*, pp. 117-118.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁵ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 170.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 171.

pas du dehors, mais d'elle-même qu'elle reçoit la connaissance et la compréhension du Dieu-Verbe»⁶⁷.

4.5. Les empreintes de Dieu dans la création

En outre, Athanase constate un fait primordial: il faut vouloir savoir, connaître, comprendre et apprendre, sinon on retombe au niveau de la négation de Dieu, de l'idolâtrie, de l'apothéose. Qu'est-ce que c'est, en fin de compte, que l'idolâtrie? D'après Athanase, «l'idolâtrie est la conséquence de la négation de l'âme spirituelle»⁶⁸.

Le jugement d'Athanase sur les religions païennes est assez dur⁶⁹. Les hommes, dit-il, qui adorent des êtres inanimés ou qui n'ont pas d'âme raisonnable - comme la plupart des objets de vénération superstitieuse et d'idolâtrie -, ont renié Dieu, c'est-à-dire il ont consciemment rayé Dieu de leurs pensées et de leur âme. Si un homme ne parvient pas à déchiffrer les traces divines dans son âme, il y a d'autres moyens de reconnaître l'existence de Dieu, Créateur du ciel et de la terre, Démiurge de toute l'existence universelle. Se référant à un quelconque artiste, Athanase nous avertit que «aussi faut-il à partir de l'ordre du monde reconnaître Dieu, son auteur et son créateur, bien qu'on ne puisse Le contempler des yeux du corps... Car Dieu... n'est pas resté absolument inaccessible aux hommes»⁷⁰. C'est donc l'harmonie des éléments, l'ordre du monde et les mouvements du ciel qui nous prouvent l'existence d'un Dieu unique⁷¹.

4.6. Le Christ, médiateur entre les hommes et Dieu

Comme nous le savons, la seconde partie du traité dont nous avons fait mention, se concentre sur l'incarnation du Verbe de Dieu. Voici un point fort dans la théologie athanasienne⁷². Il n'y reprend pas seulement la théorie des Stoïciens sur le verbe séminal (*logos spermatikos*), mais il va bien au-delà. Défendant la foi orthodoxe et s'engageant pour une christologie juste, il met l'accent sur le Verbe de Dieu, «l'image absolument ressemblante du Père»⁷³, à travers lequel le genre humain peut recon-

⁶⁷ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", pp. 171.174.177. - Reprenons ici une citation de l'apôtre Paul aux Romains qui rend attentive au fait que la loi de Dieu est depuis toujours inscrite à l'âme humaine, donc que toutes les nations «sont admises au même héritage» (Ep 3,6): «Quand les païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'oeuvre voulue par la loi est inscrite dans leur coeur; leur conscience en témoigne également» (Rm 2,14s.)

⁶⁸ *Ibidem*, p. 177.

⁶⁹ Athanase est loin d'être le seul Père de l'Eglise qui se caractérise par une «véhémence opposition... à de nombreux aspects de la scène culturelle et religieuse» du temps de l'Eglise primitive. Il en reste donc tout à fait dans la ligne de ses prédécesseurs, tel le jugement de DUPUIS (cf. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, pp. 87-93, spécialement 89). - Par contre, d'après LUNEAU «la pensée des Pères n'est donc pas si étroite qu'elle la paraît à première lecture, car Dieu n'a jamais abandonné les Gentils... et il existe chez eux des bribes de vérités» (*Pour aider au dialogue*, p. 840s).

⁷⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 179s.; cf. Rm 1,20 et Ac 14,14-16.

⁷¹ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", pp. 185ss.196ss. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne*, p. 81.

⁷² Cf. H. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, p. 80.

⁷³ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 192.

naître Dieu le Père. «C'est le Verbe du Père, tout-puissant et absolument parfait, qui se répand en toutes choses... qui illumine toutes choses, visibles et invisibles, qui les contient et les rassemble en lui..., il vivifie et garde tout l'univers ensemble»⁷⁴.

Sans préciser les tendances qui, à son époque, menaçaient l'unité de l'Eglise, à savoir l'hérésie arienne, Athanase présente dans son traité une christologie qui ne peut être séparée d'une sotériologie. En parlant du Verbe de Dieu, le Christ nous montre sa nature effective qui en aucun détail ne se distingue de celle de Dieu le Père. Donc on ne peut méconnaître la dimension universelle de l'incarnation du Verbe de Dieu (*Logos tou Theou*), car c'est par ce Fils de Dieu fait homme que le genre humain sera restitué à la ressemblance originelle de Dieu, que l'homme aura la possibilité d'entrer en communion avec son Père céleste et qu'il sera libéré une fois pour toute de la mort éternelle⁷⁵.

En résumant: nous pouvons dire qu'Athanase voit trois voies possibles, voire trois différents niveaux par lesquels l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu, à condition qu'il le veuille: dans son âme, par la création, et par le Christ, Verbe et Fils de Dieu⁷⁶.

5. AU GUET DE FAUX DIEUX AUJOURD'HUI?

Cette trilogie qu'Athanase d'Alexandrie propose aux chrétiens du IV^{ème} siècle, ne serait-elle pas un guide pour nos jours? Ne vivons-nous pas aujourd'hui une situation semblable? L'homme, au lieu de rester tourné vers Dieu, commence à s'intéresser et à s'occuper des choses hors de Dieu⁷⁷? Il risque de finir par imaginer un dieu à lui d'après les choses visibles et apparentes, d'une telle manière qu'il commencera à donner le nom de Dieu à des apparences de son propre choix: or, à ce qu'il apprécie, ce qu'il veut, ce qu'il regarde, ce qui lui est agréable⁷⁸.

⁷⁴ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 194. Sur le *logos spermatikos*, sujet cher à saint Justin, voir spécialement J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, pp. 93-97, et au *Verbe révélateur*, point fort chez saint Irénée de Lyon, cf. *Ibidem*, pp. 97-105.111-122. - Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", pp. 190ss.

⁷⁵ Cette dimension universelle implique le salut de tout le genre humain en Jésus Christ, mais elle présuppose nécessairement la *coopération* (*synergie*) de l'homme pour l'appropriation du salut. (Cf. D. PAMPANDREOU, *La vérité chrétienne et l'universalité du salut*, in J. DORÉ (éd.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, ARTEL, Paris 1997, pp. 193-214; ici 197-198.203.) Il ne faut pas non plus oublier les *chrétiens anonymes* ou des *krypto-chrétiens* qui d'une manière invisible appartiennent intérieurement à l'Eglise, corps du Christ (cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Hom. 18,6 - PG XXXV,992; cf. J. KARMIRIS, *L'universalité du salut en Christ*, [1980], 686s; [1981], 20s.).

⁷⁶ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 199.

⁷⁷ Notons simplement l'influence énorme des *jeunes religions*, des *sectes* et du *New Age* qui actuellement attirent des gens par leurs théories esotériques et leurs pratiques occultes. On s'étonne combien d'éléments des anciennes religions païennes s'y trouvent! En outre, nous nous référons aux tentatives aspirées au domaine du *génie génétique*, mises en question par des consciences sensibles et surveillées par la bioéthique.

⁷⁸ Dans le monde occidental, on est parfois tenté de se demander si Dieu a été remplacé par des buts tout à fait matériels tels que l'argent et le profit. Des voix prometteuses font chatoyer le bonheur à l'apogée du succès matériel. Mais hélas, en fonction de ces buts, les exigences morales - comme l'honnêteté, la droiture et la justice - sont très souvent abandonnées scrupuleusement.

Par conséquent, l'homme ne risquera-t-il pas de tomber dans le piège dont nous parlent les Psaumes?

«Leurs idoles, or et argent, une oeuvre de main d'homme.

Elles ont une bouche et ne parlent pas,

elles ont des yeux et ne voient pas,

elles ont des oreilles et n'entendent pas,

elles ont un nez et ne sentent pas.

Leurs mains, mais elles ne touchent point,

leurs pieds, mais ils ne marchent point!

Comme elles, seront ceux qui les firent,

quiconque met en elles sa foi»⁷⁹.

En guise de conclusion, nous aimerions citer une exhortation d'Athanase qui n'a pas perdu sa valeur du tout: «Le fait de faire de faux dieux et de leur rendre un culte n'est pas oeuvre de piété, mais entreprise d'athéisme et d'impiété absolue, et la preuve d'une profonde erreur quant à la connaissance de l'unique et seul vrai Dieu, je veux dire le Père du Christ»⁸⁰.

Résumé

Après une prémisse sur la nouveauté du christianisme dans le monde antique, l'auteur décrit l'attitude des Pères de l'Eglise face aux religions humaines. Le regard est adressé d'abord aux apologistes et se concentre ensuite sur l'ouvrage d'Athanase *Contra Gentes*, de façon à trouver une vision exemplaire et approfondie. Le traité préssuppose les travaux précédents d'autres théologiens et a été rédigé autour de 320. Athanase critique durement le polythéisme et l'idolâtrie, reliées à une ravageante influence de l'impiété. L'âme humaine et la création sont des points de départ qui peuvent guider l'homme à Dieu, mais l'évaluation des religions païennes est extrêmement dure.

⁷⁹ Ps 115, 4-8. A ce moment, nous nous rérétons, par exemple, à de nouvelles bandes dessinées proposées aux jeunes générations dont "beaucoup de jeunes puisent aujourd'hui leur vision du monde, de l'homme, de l'espace et du temps, du sens de l'existence, bref leurs conceptions de la vie et de la mort". Il nous semble que s'est exactement ici le lieu où des êtres divins, et cela veut dire des existences extra-terrestres, sont nouvellement créés et inventés afin d'orienter les lecteurs et les lectrices aussi bien que les spectateurs vers des dieux et des déesses inconnus. Ceux-ci font semblant d'avoir les choses en main, mais effectivement ils ont "des yeux qui ne voient rien" et un coeur qui reste indifférent à la sensibilité humaine (voir à ce sujet l'étude de K. HELLER, *La bande dessinée fantastique à la lumière de l'anthropologie religieuse*, L'HARMATTAN, Paris 1998).

⁸⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, "Contre les païens" et "Sur l'incarnation du Verbe", p. 168.

Summary

After a premise on novelty of Christianity in the ancient world, the authoress describes the attitude of the Fathers of the Church towards human religions. Some attention is given to the apologists. The exposition concentrates then on the writing of Atanasius *Contra Gentes*, so as to find an exemplary, deeply investigated vision. The treatise presupposes precedent works of other theologians and was drawn up around 320. Atanasius strongly criticizes polytheism and idolatry which are linked to a devastating influence resulting in wickedness. The human soul and creation are starting points which can lead man to God, but the evaluation of pagan religions is very hard.

Adrian Schenker

Percorsi biblici
della riconciliazione

(Chemins bibliques de la non-violence)

Postfazione: P. Dalmazio Mongillo o.p.



EDIZIONI SAN LORENZO

Traduzione italiana di Alessandro Barchi e Ernesto Borghi.

Il problema della salvezza nel buddhismo

Gaetano Favaro

Facoltà di Teologia (Lugano)

Può sorprendere il fatto che in un incontro di teologi, che ha per tema centrale *L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza* si tratti anche della salvezza buddhista. A prima vista potrebbe sembrare assodato e definitivo che un cristiano, quando ha detto che la salvezza avviene nel Signore Gesù attraverso l'adesione alla sua Chiesa, ha detto sostanzialmente tutto. Su questo punto centrale non dovrebbero esserci dubbi.

Tuttavia, se vogliamo ascoltare tutte le voci ed esperienze del pluralismo contemporaneo, ci rendiamo conto che oggi ci sono diverse visioni, laiche e religiose, della vita e dell'esistenza e, per conseguenza, della salvezza. Spesso si pensa alla salvezza come felicità e piena realizzazione della propria umanità. Addirittura in certi casi si preferisce parlare di senso, di autorealizzazione e non di salvezza.

Queste visioni e l'intreccio delle tradizioni religiose, ormai compresenti una nell'altra, ripropongono l'interrogativo fondamentale sulla salvezza e sulle vie di accesso ad essa. Il buddhismo è uno di questi interlocutori del teologo cristiano. Abbiamo a che fare con una tradizione religiosa che si presenta, non tanto come una filosofia teoretica o religione rituale, ma come via di salvezza.

In italiano, in francese, in inglese cristiani e buddhisti adottano gli stessi vocaboli: salvezza e liberazione. Le due religioni non sono soddisfatte della condizione

umana, temporale e storica in cui l'uomo si trova. C'è un male che compenetra la nostra esistenza, che è dentro e fuori di noi e che non può essere l'approdo ultimo e definitivo del divenire umano. Siamo dentro l'analogia e la metafora. Il linguaggio culturale delle due religioni è diverso, ma ha in comune il fatto che mentre sottolinea la diversità e la differenza, allude anche alla somiglianza. Per cui, almeno da questo punto di vista, il dialogo è possibile.

La Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* ha sottolineato che: «Nel Buddismo, secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo materiale e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi e con l'aiuto venuto dall'alto»¹.

Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* ci ricorda che «una grande sfida» è in atto «per l'evangelizzazione, dato che sistemi religiosi come il buddhismo o l'induismo si propongono con un chiaro carattere soteriologico»². Questo accento salvifico si trova già nel discorso pronunciato dal Buddha a Varanasi.

Vale la pena richiamarne la sintesi: è il *dharma* buddhista che sostituisce il *dharma* dell'induismo. La vita è dolore. Il dolore è originato dalla sete che porta a nascere di nuovo, che produce piacere e passione, la sete di piacere, di esistere e di non esistere.

Il dolore può essere vinto con la distruzione di tale sete, il liberarsene da essa e il restare da essa distaccati. La via che conduce all'estinzione del dolore è offerta dall'ottuplice pensiero (*aṣṭāṅgamārga*, *attāṅgika mārga*): retta visione o fede, retta intenzione o rappresentazione, retto discorso, retta condotta o attività, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo o applicazione, retta memoria o attenzione o presenza di spirito e retta concentrazione, o devozione o atteggiamento spirituale. Il dolore è detto in sanscrito *dukha* e in pali *dukkha*. La radice *du* significa: sciuparsi, guastarsi, commettere un'impurità, essere danneggiato, essere in colpa, perire.

La *sete* di solito in italiano è espressa con le parole *desiderio*, *brama*, *appetito*. Il termine sanscrito *tṛṣṇā* significa *sete*. In pali la parola comunemente adottata è *tanna*. Altri termini sono *iccha* e *kāma*. L'origine del dolore significa la causa del dolore, che si può interpretare come *combinazione*, *aggregamento*, e *accumulazione* del dolore.

Si tratta di una *sete* intramondana che può essere intesa come sete di affermazione, di essere affermato e di negazione, oppure come sete di piacere, di un amore che tende all'attaccamento: di esistenza e di inesistenza. Anche il suicidio rientra in questa *sete*, e quindi è un atto che reca in sé quell'effetto dell'attaccamento che comporta la rinascita.

La cessazione del dolore è significata col termine *nirodha*, che deriva dalla radice *rudh*, e che vuol dire *ostruire*. Con la particella *ni* vuol dire sopprimere, controllare, trattenere, arrestare.

¹ *Nostra Aetate*, 2.

² *Tertio Millennio Adveniente*, 38.

L'aggettivo *retto*, che qualifica ciascuno degli otto sentieri, traduce la parola *samma*, che significa perfetto, completo, equilibrato, corretto. Gli otto sentieri sono il cammino sacro a otto diramazioni che conduce alla estinzione totale di ogni desiderio, dell'ignoranza e di ogni divenire samsarico.

Il fatto universale del dolore è il segno della contingenza del mondo fenomenico. Si potrebbe tradurre la parola *dolore* con *passività*, perché l'uomo samsarico non è padrone della sua vita, ma è soggetto ad una concatenazione contingente di cause. L'uomo è passività totale. Niente è stabile: *anitya* è impermanenza. *Anatta* vuol dire *non-sé* e denota il fatto che quella che noi chiamiamo persona è un equilibrio fluido di fattori psico-fisici che cambiano ad ogni istante. Da questo punto di vista non c'è un nucleo individuale della personalità. Tutto questo è stato descritto con una sentenza sintetica: «Ci sono azioni, ma non c'è chi agisce; c'è sofferenza, ma non c'è chi soffre»³.

1. LA SOFFERENZA NEL BUDDHISMO ORIGINARIO

Il termine *liberazione* è quello più denso e più pregnante tra i tanti altri adottati nella letteratura buddhista. L'idea che vi è contenuta può essere espressa in forme differenti: scarcerazione, evasione, scampo, trascendimento, passaggio, attraversata, cessazione, estinzione, *nibbāna*. Ma la realtà è la stessa.

«Bikkhu - ha detto un giorno l'Illuminato - come il potente oceano ha un solo sapore, quello del sale, così questa Legge (*dhmma*) e disciplina (*vinaya*) ha un solo sapore, quello della liberazione (*vimutti*)»⁴.

Lo scopo finale del buddhismo antico non è la perfezione umana dell'uomo, ma è il trascendimento di tutto ciò che è empirico, compresa la coscienza. Si tratta di abbandonare la condizione umana.

Il sorgere e la cessazione del mondo fenomenico si identifica col sorgere e la cessazione del dolore. Il dolore si identifica con l'essenza dell'esistenza umana. Esso ha un carattere ontologico ed è dovuto all'insufficienza radicale e all'insicurezza intrinseca di tutti gli esseri esistenti.

Questa impermanenza essenziale è una delle ragioni che inducono a vedere il mondo come vuoto (*suñña*) e infelice. Il corpo, i sentimenti, la percezione, le impressioni mentali e l'intelletto sono fattori empirici impermanenti. Tutto è condizionato, composto e quindi doloroso. Alla radice di tutto questo c'è l'ignoranza (*avijjā*), che è la prima causa del processo samsarico. L'interdipendenza causale, o catena dei dodici anelli di produzione condizionata o legge delle dodici cause è la chiave che ci permette di renderci conto della validità delle quattro nobili verità. Dall'ignoranza all'azione, alla coscienza o conoscenza, al nome e alla forma, coi sei organi dei sensi, al contatto, alla sensazione, alla sete, all'attaccamento, al divenire, alla nascita, vec-

³ Cfr. M. FUSS, *Il Buddhismo e le sue derivazioni*, in "Sette e Religioni" 2 (Aprile-Giugno 1991), 225.

⁴ *Udana*, 5,5.

chiaia e morte: questo è la *Pratītya-samutpāda*. Mario Piantelli sintetizza il tutto così: «la nescienza determina gli aggregati, in cui si individuano *nome e forma*, da cui derivano i *sei ricettacoli* (i cinque sensi più il mentale che li coordina), donde si ha il *contatto* o percezione di una realtà esteriorizzata, da cui deriva la *sensazione*, che determina la *sete* verso l'oggetto, indi nasce il "legame" col mondo, per cui si ha *esistenza, nascita, vecchiaia e morte*»⁵.

L'ottuplice sentiero che apre l'accesso alla salvezza include la condotta etica (*Sīla*) (retta parola, retta azione, retto sistema di vita), la disciplina mentale (*Samādhi*) (retto sforzo, retto ricordo, retta concentrazione) e la saggezza (*Pañña*) (retta fede e retto proposito). Il *dharma* buddhista di fatto offre i sentieri che conducono alla salvezza e, nello stesso tempo, permette di intravedere i colori con cui si presenta la salvezza, le sfaccettature dell'illuminazione.

Ne citiamo alcune tra le più frequenti.

La salvezza come liberazione dalle rinascite: è il superamento di ogni brama di esistere e di non esistere. La nascita, la vecchiaia e la morte sono legate a questa duplice brama. Un altro modo di intendere la salvezza è dato dall'espressione *attraversare il fiume della vita* (*tāraṇa*). Uno dei titoli dati al Buddha è *tinno*, colui che ha attraversato la corrente. Questa terminologia è tratta dal contesto della natura e della cultura in Asia. I grandi fiumi e le inondazioni ci aiutano ad afferrare il problema.

La corrente è *ogha*, che vuol dire un flusso d'acqua rapido e di proporzioni straordinarie. Il *samsāra* è fatto così. È la corrente della sensualità, delle visioni errate della vita, dell'ignoranza e del dubbio⁶.

La salvezza è intesa anche come fuga (*nissaraṇa*). Ma è una fuga che non ha niente a che fare con la viltà: è eroismo che nasce dalla prudenza e dal senso del valore della vera vita⁷. I cieli della cosmologia buddhista primitiva non possono essere un rifugio sicuro: chi vi abita rimane soggetto alla legge delle rinascite. Nel buddhismo antico la fuga voleva dire lasciare il mondo ed entrare nella vita monacale. Si usava il termine tecnico *pabbajjā*, che era il gesto simbolico con cui si tagliano i capelli e la barba, si veste la tonaca e si entra nello stato di vita del mendicante senza casa.

La salvezza può essere interpretata come freno, controllo (*nirodha*) voluto e attivo, mentre in senso passivo significa *cessazione*. *Nirodha* appartiene alla terminologia dello *yoga*.

La salvezza è anche chiamata liberazione o scarcerazione (*vimutti*). È un termine che abbiamo già incontrato. È un atteggiamento che richiede uno sforzo costante che sia coronato dal successo. Include diversi elementi: la rinuncia al mondo e una vita celibataria, la vittoria morale, la concentrazione della mente e l'intuizione, essere sempre intenti alla meta finale.

Si entra nella vita religiosa monacale non per gli onori, non per vantaggi temporali, non per acquisire la purezza morale, non per raggiungere la concentrazione,

⁵ *Aforismi e discorsi del Buddha*, a cura di M. PIANTELLI, Tea, Milano 1988, p.445.

⁶ Cfr. *Suttanipāta* 4,7,58; *Mahāniddesa* 1,7,58.

⁷ Cfr. *Mahāpadānasutta*, 39.

non per la soddisfazione psicologica che deriva dagli esercizi dettati dalla moralità, dall'autocontrollo ascetico e dalla saggezza, ma solo per essere liberati⁸. Rimane fondamentale nella visione buddhista dell'esistenza che la liberazione finale - *vimutti* - non è una liberazione sperimentata dalla mente, ma è la liberazione dalla stessa vita mentale.

Il *bhikku* non è legato ai legami della mente (*viññana*), non lo è a legami interiori o esteriori. Egli è liberato dalla sofferenza. Questo è tutto⁹.

La salvezza è soprattutto *nibbāna* (*nirvāṇa*). Il termine significa *estinzione*. Ma non è l'estinzione dell'uomo. Il Buddha non è stato un nichilista. Il solo annientamento da lui cercato è stato l'annientamento della sofferenza e delle cause che la provocano. Questo è il *nibbāna*.

Una delle migliori definizioni antiche del *nibbāna* è: l'estinzione della passione, l'estinzione dell'avversione e l'estinzione della confusione o smarrimento. Sono i tre peccati capitali descritti nel buddhismo delle origini.

I testi pali dicono tante altre cose sul *nibbāna*. Quando adottano il linguaggio negativo descrivono il *nibbāna* come fine della sofferenza, fine del divenire, immortalità, modo di essere irremovibile, semplicità assoluta, l'estinzione della vanità, del pensiero e della brama, lo scioglimento da ogni attaccamento o desiderio, un modo di essere senza fine. Nel linguaggio positivo il *nibbāna* è perfetta salute, massima sicurezza, libertà da ogni legame, un'isola di rifugio nel flusso del *saṃsāra*, soddisfazione perfetta, pace, felicità.

La mente umana e il linguaggio non riescono a descrivere adeguatamente il nirvana, perché è una realtà che trascende ogni concezione e definizione. Questo è il motivo per cui del Buddha, Colui che è salvato e liberato, non si può dire che, dopo la morte, è, né si può dire che non è, né che è e non è, né che non è ed è. Il nirvana, anche se può essere raggiunto in questa vita, rimane inconcepibile dalla mente umana. Nei primi secoli dell'era buddhista era inteso come una condizione soggettiva. In seguito la sua descrizione subì un processo di oggettivazione e gli fu attribuita una natura indipendente (*svabhāva*, in pali *sabhāva*).

2. DIVERSE INTERPRETAZIONI DELLA SALVEZZA

Anche oggi le risposte dei buddhisti alla questione riguardante lo stato di salvezza finale e definitiva presentano accenti diversi.

Nel buddhismo theravāda l'approccio alla realtà ultima è piuttosto psicologico, più che teologico. Il Buddha è noto per il suo silenzio su Dio che è anche silenzio di Dio. La comprensione della realtà ultima è *un'esperienza* che è uno *risvegliarsi alla realtà* ed un *raggiungimento della realtà*. La *realizzazione* della realtà ultima è una

⁸ Cfr *Mahāsaṃyama-sutta*, 13-16. Cfr. J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, in "Studia Missionalia" vol. 29 - 1980, p. 182.

⁹ Cfr. *Khandhasaṃyutta*, 117.

trasformazione interiore. Questo è il nirvana. Questa *realtà ultima* non è una realtà oggettiva come noi concepiamo la materia o il mondo. Non è una realtà soggettiva come la mente o il sé. Non è *ciò* che è sperimentato. Non è nemmeno qualcosa *al di là* dell'esperienza. È la stessa esperienza. È l'abbandono di ogni esperienza della verità e della realtà come noi la intendiamo in questo mondo dei fenomeni e delle forme.

Il Venerabile Mahatera Mahawela Punnañi osserva: «Capire l'esperienza significa capire la distinzione tra l'esperienza dell'esperienza e l'esperienza dell'esistenza. L'*esperienza dell'esistenza* come l'*esperienza dell'esperienza* sono realtà. Una non è più reale dell'altra. Ma quando l'esperienza è stata sperimentata, l'attaccamento all'esperienza dell'esistenza è svanito. Il motivo di questo fatto è duplice. Anzitutto in tal modo cominciamo ad aprirci ad una visione multilaterale dell'esperienza, invece di chiuderci in una visione unilaterale. Inoltre perché l'esperienza dell'esistenza è l'esperienza del *sé* e del *mondo esterno*. Ma il *sé* e il *mondo* sono transeunti. L'esperienza della loro esistenza impermanente crea in noi uno stato di ansietà, di paura e di timore. Quando ci siamo resi conto che la causa di questa ansietà è l'attaccamento all'"esperienza dell'esistenza" ci rendiamo conto che l'esistenza è solo un'esperienza. Ed ecco il nirvana, la coscienza trasparente. L'esperienza del nirvana non è un abbandono della società e del mondo, ma è una trasformazione psicologica della personalità, un passaggio da un modo di essere incentrato nel sé ad un modo di essere decentrato dal sé. Questo stato ha tre aspetti: conoscitivo, affettivo e volitivo. Dal punto di vista conoscitivo, si tratta dell'esperienza della realtà ultima. Dal punto di vista affettivo, si tratta della esperienza della purezza mentale, della pace interiore. Dal punto di vista volitivo, si tratta dell'esperienza della libertà del volere che si traduce in sollecitudine benevolente per la felicità e il benessere di tutti gli esseri, inclusi gli animali, le piante e gli enti inanimati»¹⁰.

Nel buddhismo zen si parla di *Satori* e *Shūnyatā* come esperienza della realtà ultima e definitiva. *Satori* è ormai entrato nel linguaggio occidentale, indica una sapienza onnicomprensiva. Il vocabolo cinese corrispondente è *kenshō*, che vuol dire *vedere nella natura essenziale* della realtà.

Shūnyatā è un vocabolo molto in voga, ma se è tradotto con "niente" diventa troppo astratto. Anche in questo filone della tradizione buddhista la salvezza è al di là delle forme del tempo, delle nascite e delle morti. È una liberazione che ci rende felici mediante l'estinzione del sé possessivo. Il dolore della prima verità del dharma buddhista è qui inteso come il senso di insoddisfazione che caratterizza gli esseri umani nella loro dipendenza dagli altri enti e nella transitorietà della loro esistenza. Lo Zen sintetizza la ruota del Dharma in due principi pratici: 1) la pratica della meditazione conduce alla retta fede o visione del mondo e degli esseri, che ce li fa intuire come evanescenti e armoniosi; 2) la pratica di una vita che conduca all'armonia essenziale.

¹⁰ Ven. MAHATHERA Dr. MADAWELA PUNNAJI, *Ultimate reality and the Experience of Nirvana: in Theravada Buddhism*, in "Pro Dialogo" Bulletin 90 (3/1995), 283-284.

L'atteggiamento compassionevole nella parola e nella condotta conduce alla retta meditazione e la retta meditazione conduce al retto discorso e alla retta condotta. La tecnica meditativa non passa da un oggetto all'altro, ma vuole arrivare al di là di ogni dimensione, di ogni grandezza e al di là del tempo. C'è la convinzione che esiste l'universale. La compassione è intesa come la liberazione dalla preoccupazione di se stessi¹¹. Il silenzio dello Zen «non è soltanto un silenzio apofatico relativo alla verità ultima, ma anche il segno dell'adozione di una sorta di silenzio didattico, relativo cioè ai mezzi di formazione degli allievi. Infatti quello che viene assolutamente privilegiato è il momento dell'esperienza personale, che toglie alle radici il pensiero logico verbale e con esso il dualismo della mente discriminante ... Obiettivo (ma non perseguito come uno scopo nei confronti del quale sviluppare una nuova forma di "attaccamento") della pratica è l'illuminazione o *satori*, che finalmente consente di "vedere le cose come sono" e di far coincidere la via con la vita quotidiana. Se "tutte le cose, fin dalla loro origine, sono sempre state di natura nirvanica", il fenomenico può essere vissuto come Assoluto, perché la varietà delle cose esprime lo stato reale dell'universale ed eterna verità. Quindi il mondo mutevole e impermanente in cui e di cui viviamo è il mondo reale»¹².

L'Amidismo contempla la salvezza come la Pura Terra. La compassione e il Buddha sono in qualche modo identificati. Amida può essere paragonato a Dio, ma non è Dio creatore. Amida - in sanscrito *non limitato, inevitabile, infinito* - è un nome personificato che esprime l'era inesauribile ed eterna dell'unità della Sapienza e della Compassione.

La Terra Pura non è un'estensione geografica, ma è un modo di essere in cui si vive l'esperienza della Sapienza e della Compassione infinita. Proprio perché supera ogni linguaggio, spesso è descritta col simbolo e col mito. Ma non si riduce al mito. È una realtà che esiste realmente e opera per il bene di tutti¹³.

Il Dalai Lama quando parla della salvezza si rifà alla parola tibetana *tharpa*, che significa *scioglimento o libertà*: «Anche se alcune tradizioni buddhiste ammettono il concetto di salvezza, la considerano però come uno stato spirituale o mentale del singolo individuo, uno stato di perfezione della mente, non un luogo esterno. Il buddhismo ammette il concetto di diverse terre pure del buddha, stati di purezza prodotti dal potenziale karmico positivo dell'individuo. È persino possibile per una persona ordinaria rinascere e divenire partecipe delle terre pure del buddha. Per esempio, dal punto di vista buddhista, non si può affermare che il nostro ambiente fisico, questa terra, questo pianeta, sia un regno perfetto dell'esistenza. Ma all'interno di questo regno si può dire che alcuni individui hanno raggiunto il *nirvāṇa* e la piena illuminazione. Se-

¹¹ Cfr. ROBERT AITKEN ROSHI, *Ultimate Reality and the Experience of Nirvana: Satori ad Shūnyatā in Zen Buddhism*, "Pro Dialogo" Bulletin 90 - 1995/3, 285-294.

¹² GIANPIETRO SONO FAZION, *Viaggio nel buddhismo Zen*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 10-11.

¹³ SHOJUN BANDO, *Ultimate Reality and the Experience of Nirvana: Pure land in Amidism*, "Pro Dialogo" Bulletin 9 - 1995/3, 295-299.

condo il buddhismo, la salvezza o liberazione dovrebbe essere interpretata come uno stato interiore, una fase di sviluppo mentale»¹⁴.

La scuola buddhista indiana Vaibhāṣika ha ritenuto che il *nirvāṇa* del Buddha non è altro che la fine della sua esistenza e dell'attività della sua coscienza. «Ma stando così le cose, si pone la domanda di che senso abbia per i seguaci del Buddha venerarlo e pregarlo. Che beneficio ne traggono? Che senso ha fare una cosa simile, se il Buddha non c'è più? La risposta di questa tradizione è che il Buddha ha raggiunto la piena illuminazione per il fatto di avere accumulato meriti e perfezionato la sua saggezza attraverso innumerevoli eoni. E durante questo periodo, il Buddha ha sviluppato e coltivato un fortissimo desiderio altruistico di beneficiare e servire tutti. Il potere di tale energia e verità c'è ancora. È questo potere che sostiene e aiuta quando si prega e si venera il Buddha.

Per quanto riguarda la persona storica del Buddha, invece, quella fu la fine»¹⁵.

Il buddhismo tibetano vede le cose diversamente. Buddha Śākyamuni era un personaggio storico e il suo *nirvāṇa* fu un evento storico. Ma la coscienza e il flusso mentale del Buddha sono continuati e sono ancora presenti. Il Buddha è ancora presente nella forma di *saṃbhogakāya*, la perfetta pienezza di risorse. E continua a emanare e a manifestarsi in varie forme, secondo le necessità salvifiche degli esseri senzienti¹⁶.

Gli studiosi occidentali si sono posti la domanda: *Nel processo salvifico chi è salvato?* La risposta ovvia sembra una sola e inequivocabile: *L'uomo*.

Ma non possiamo fermarci qui. Per tanti secoli i buddhisti hanno detto che c'è la sofferenza, ma non c'è uno che soffre, c'è l'azione, ma non c'è l'agente, c'è la pace, ma non c'è chi può goderla, c'è una via, ma non c'è uno che la percorra. Su questa linea di pensiero sembra logico poter affermare che c'è la liberazione, ma non c'è uno che viene liberato. Un tomista, assuefatto al concetto di essere e di persona, qui incontra uno scoglio.

D'altra parte, un buddhista, pur non ammettendo la *persona* (*attā*) nell'uomo non può non parlare di salvezza. Insistere sulla connessione tra la sofferenza, il male e le componenti empiriche e transeunti del soggetto umano significa che la salvezza comporta la liberazione da queste componenti, che l'ignoranza strutturale spinge a chiamare io o soggetto empirico.

Se le cose stanno così, ci si domanda qual'è la relazione tra l'individuo salvato e la realtà trascendente.

I testi antichi del buddhismo parlano di *anattavāda*, un termine che esclude un sé permanente nell'uomo. Ma «lo stesso Buddha non ha mai preso una posizione definitiva circa il problema se un Sé esista o no, onde non far scaturire nuove idee che sarebbero irrilevanti e di impedimento per la pratica spirituale. La dottrina del non-Sé è, quindi, più da considerare uno strumento pedagogico per la salvezza che come dot-

¹⁴ DALAI LAMA, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano 1997, pp. 96-97.

¹⁵ *Ivi*, p. 101.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 101-102.

trina filosofica»¹⁷. Nei testi antichi i fattori esistenziali dell'uomo - il corpo, i sentimenti, la percezione, le formazioni mentali, l'intelletto o mente - sono considerati impermanenti e quindi apportatori di sofferenza. Per questo motivo non si può dire di essi: «Questo è mio, Io sono questo, questo è il mio sé (*me attā*)».

Questa intuizione che nega la loro consistenza ontologica permanente conduce ad un senso di disgusto nei loro confronti, il disgusto conduce ad un distacco da essi ed il distacco si trasforma nella causa soggettiva immediata della salvezza: «Quando il soggetto è liberato c'è la conoscenza di essere liberato. Egli conosce: La possibilità di rinascita si è esaurita, la vita santa è vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non ci sarà più vita in queste condizioni»¹⁸. Il discernimento ha condotto alla liberazione¹⁹.

3. COME INTENDERE LA SALVEZZA BUDDHISTA

Il buddhismo ha adottato la metafora della luce per indicare l'illuminazione di Śakyamuni e quella dell'estinzione - *nirvāṇa* - per esprimere la salvezza definitiva.

Il Buddha non è salvatore in senso proprio. Egli ha detto: «Io sono colui che conosce la via, che apre la via, che predica la via»²⁰. Egli non è l'incarnazione della salvezza, come lo è Gesù Cristo, secondo la fede cristiana. Si potrebbe dire che non è il Buddha che salva, ma è il *Dharma*. Questo termine, la cui radice *dhr* in sanscrito significa portare, tenere, si presenta nella letteratura buddhista con tre significati: la realtà ultima che sostiene tutto l'universo, il suo riflesso nell'ordine etico e sociale, la parola del Buddha che è auto-espressione del Dharma.

Il Dharma è stato contemplato e poi proclamato dal Buddha, sotto la spinta della compassione per l'ignoranza degli esseri umani. Il buddhismo mahāyāna presenta la figura del Bodhisattva, il quale rinuncia al *nirvāṇa* definitivo sino a che tutti gli esseri non siano stati liberati. Assume su di sé la sofferenza di tutti. Ci sono i Bodhisattva terreni e quelli trascendenti. Questi ultimi sono oggetto di adorazione da parte dei credenti. Il bodhisattva Avalokīśvara-Kannon può presentarsi sotto diverse forme manifestative: «Se ci fossero degli esseri terrestri che potrebbero essere inclinati verso la salvezza attraverso un corpo del Buddha, allora il bodhisattva Avalokīśvara predicherebbe loro il Dharma mostrando il corpo di un Buddha»²¹. Il Dharma si adatta alla capacità degli uditori. Secondo il Sutra del Loto, c'è una profonda relazione salvifica tra il Dharma e le parole del Buddha. «Devi credere che le parole del Buddha non sono dette invano... I Buddha predicano il Dharma con mezzi adatti; la loro intenzione è difficile da intuire. Per quale motivo? Io predico il Dharma ricorrendo a in-

¹⁷ Dizionario della Sapienza Orientale, Ed. Mediterranee, Roma 1981, p. 27.

¹⁸ *Khandhasaṃyutta* 49, citato da J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, p. 188.

¹⁹ Cfr. *Vangīsaṃyutta* 4; *Catukkanipāta* 2.6, in J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, p. 188.

²⁰ *Sutra del Loto* V, 2, 16.

²¹ *Ivi*, XXV, 17, 1ss.

numerevoli mezzi e a diversi modi, a parabole e a frasi. Questo Dharma non è una cosa che uno potrebbe intendere con pensiero discorsivo o discriminante. Solamente i Buddha lo penetrano»²².

Michael Fuss fa un'osservazione che vale la pena citare: «Mentre la realtà ultima come tale rimane mistero ineffabile, il Dharma la rende visibile nella sua dinamica inerente. Il fondamento filosofico del buddhismo non è una sostanza ultima statica, ma una pura dinamica di mutua interazione tra gli elementi del mondo, ulteriormente qualificata come compassione (*karunā*). Mentre il buddhismo non parla di Dio e quindi di una realtà ultima personale, accetta comunque una mutua compenetrazione pan-cosmica quale Realtà ultima dinamica: tutto è *sorgente* di tutto. *Risveglio* - e quindi *salvezza* - è il totale assorbimento dell'uomo in questa realtà e presuppone la soppressione di ogni attaccamento a un sé egoico. Partendo dalla definizione di Dharma come altamente dinamico, si potrebbe esprimere il mistero del risveglio umano come perfetta apertura e la meta raggiunta, la buddhità, come pura relazionalità.

L'illuminazione, dunque, realizza ciò che l'uomo già è nella sua vera natura; è quindi ritorno alla purezza originale. Vista dalla dimensione umana, l'illuminazione costituisce il compimento del cammino spirituale nella conformità con il Dharma; viceversa, vista dalla dimensione del Dharma, l'illuminazione è l'automanifestazione della pura relazionalità di tutti gli esseri»²³.

4. IL SILENZIO DEL BUDDHA

È noto che il Buddha non si è pronunciato sull'essenza del fine ultimo dell'uomo, non ha parlato di Dio, anzi non si è posto nemmeno il problema dell'esistenza di Dio o di una rivelazione divina. Le statue del Buddha manifestano questo suo atteggiamento. Ciò appare anche da molti testi del canone buddhista. Raimundo Panikkar scorge una profonda somiglianza tra il silenzio del Buddha e quanto è scritto nel libro dell'Esodo: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano» (Es 20,7). Tutte le religioni hanno preferito dialogare con Dio piuttosto che parlare di Dio, perché Dio non appartiene al linguaggio corrente, non è un oggetto come gli altri, il suo nome non può essere equiparato agli altri nomi o condizionato da essi e perché solo il rispetto e l'adorazione costituiscono la retta condotta dell'uomo quando questi si incontra con Dio. Ma il Buddha è andato oltre²⁴.

Per capire il silenzio del Buddha è necessario distinguere due gradi di silenzio. Il primo grado è dato dal silenzio della risposta. Perché questo silenzio? Panikkar risponde: «Il Buddha insegna che ogni risposta non può essere che vuota non tanto per-

²² Ivi, II, 16, 3-8.

²³ M. FUSS, *Dharma e vangelo: due progetti di salvezza*, in AA.VV., *Dharma e Vangelo due progetti di salvezza a confronto*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 72-73.

²⁴ R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York 1979, p. 260.

ché ce ne sono tante quanti sono gli uomini sulla terra, ma essenzialmente perché la risposta viene per forza condizionata dalla domanda; e poiché la domanda sorge necessariamente nello spazio contingente in cui l'Uomo si trova, non escluso il suo intelletto, anche la risposta non può che essere contingente come la domanda, e questo non è certo quanto si domanda e si attende da una risposta che pretende di essere ultima. Infatti, quello che si sta appunto cercando è una risposta che ci tolga dalla contingenza; ma, proseguirà il Tathagata, nessuna risposta a una domanda contingente può uscire dalla contingenza»²⁵.

Questa conclusione non è legata a nessun tipo di metafisica, ma sgorga dalla natura stessa della metafisica. In tale modo Buddha ci insegna che il silenzio è al di là del mondo dei segni e delle parole. Ma il silenzio non è la risposta del Buddha.

Il secondo grado di silenzio è dato dal silenzio della domanda. Il Buddha ci offre l'ermeneutica del suo rifiuto di rispondere. La domanda dall'uomo, anche quella del senso ultimo, è troppo legata all'io. L'uomo tende a identificarsi con la domanda. Ma questa identificazione nasconde una non accettazione di se stesso e della condizione umana. Non si può evadere dalla realtà. L'evasione esprime un attaccamento, la sete, il desiderio intramondano che è la causa di tutti i mali, secondo il Buddha. Bisogna rimuovere la sete di esistere e di non esistere. Il messaggio del Buddha può essere così sintetizzato: «Se c'è una trascendenza, essa prenderà cura di se stessa. E se non c'è, è inutile ingannare noi stessi. Ma c'è qualcosa di più da aggiungere. Se *esiste*, la trascendenza è talmente trascendenza da superare il nostro pensiero e il nostro essere, e così anche ogni tentativo di nominarla»²⁶.

Quando un monaco chiese al Buddha quale fosse il fine del *nirvāṇa*, l'estinzione dei desideri e delle rinascite, Gotama rispose: «O Radha, questa domanda non può precisare i propri confini»²⁷. Il che significa che la domanda è in se stessa inintelligibile, perché non sappiamo che cosa domandiamo. Ma se non sappiamo che cosa domandiamo, non è possibile comprendere la risposta.

Questo non comporta che il buddhismo non sia via di salvezza. Lo è, ma a livello di ortoprassi, delle quattro nobili verità e dell'ottuplice sentiero. Ogni *logos* umano deve tacere per scoprire il silenzio della Parola. Questa è l'illuminazione. Chi ha percorso rettamente l'ottuplice sentiero si è affidato alla Realtà sorgiva senza condizioni, accettando che l'idea di Dio non sia Dio.

Secondo Panikkar questo non è irrazionalismo. Per capire il buddhismo bisogna fare l'esperienza buddhista. L'illuminazione non si riduce a sola conoscenza e tanto meno alla conoscenza intellettuale. Abbiamo a che fare con un'esperienza mistica? Sembra di sì. Per esprimerla è necessario ricorrere ad una ermeneutica esperienziale. Il Buddha ha detto: «Questa verità che ho scoperto è profonda, nascosta, difficile da comprendere, dolce, sottile, al di là della parola (*atakkāvacara*), astratta in modo tale

²⁵ ID., *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1985, p. 256.

²⁶ ID., *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 265.

²⁷ *Samyutta-nikaya*, III, 189, citato in: *Il silenzio di Dio*, p. 258, nota 347.

che soltanto i saggi la possono captare. La maggioranza della gente, al contrario, è attaccata e affezionata al suo stesso attaccamento e si rallegra in esso (*ālava*). (Tali persone) difficilmente quindi possono comprendere la relatività radicale di tutte le cose (*pratītyasamutpāda*), e capire l'eliminazione di tutte le energie causali (*saṃkhārasamatha*), la rinuncia a ogni sostrato (*uphādi*) dell'esistenza, la soppressione delle passioni (di qualunque eccitazione) (*virāga*); la calma (repressione, distruzione, *nirōdha*), la liberazione (*nibbāna*)»²⁸. Alla luce di questo testo non ci resta che ritornare al silenzio da cui tutto parte e in cui tutto ritorna.

Riassunto

La salvezza nel buddismo si articola con sfumature diverse, fra cui come liberazione dal ciclo delle rinascite. Bisogna estinguere le cause della sofferenza tramite la condotta etica, la disciplina mentale e la saggezza. Il Nirvana appare come estinzione della passione e pace perfetta. Viene negato (o almeno non chiaramente affermato) l'esistenza permanente di un io personale. L'atteggiamento di fronte a Dio può essere caratterizzato con il rinvio al *silenzio del Buddha*.

Summary

Salvation in Buddhism is articulated on various nuances, one of which is the liberation of the rebirth cycle. Causes of suffering have to be extinguished through ethical behaviour, mental discipline and wisdom. Nirvana appears as the extinction of passion and perfect peace. The lasting existence of a personal 'I' is denied (or at least not clearly affirmed). Attitude in front of God can be characterized with the return to the *silence of Buddha*.

²⁸ *Mahāvagga-vynaya-pitaka*, I,5,2, citato in *Il silenzio di Dio*, p. 260, nota 356.

L'unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni in Nicolò Cusano, *"De pace fidei"*

Costante Marabelli

Faeoltà di Teologia (Lugano)

Si può parlare oggi di attualità del *De pace fidei*¹, scritto dal cardinale Nicolò di Kues nel 1453, solo in una prospettiva storico-metodologica, sfatando da subito l'illusione che i suoi contenuti possano essere riproposti e integrati nel dibattito odierno, che presuppone conoscenze ben diverse da quelle che sulla storia delle religioni poteva avere il Cusano.

Inoltre le riflessioni del *De pace* sono sviluppate a partire da una originalissima metafisica che comanda tutta l'opera del suo autore facendone un pensatore difficilmente ripetibile al di fuori del suo caratteristico approccio mentale ai problemi.

¹ Si fa riferimento all'edizione NICOLAI DE CUSA, *De pace fidei*, edd. R. Klibansky-H. Bascour (editio altera), in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, VII, In Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi MCMLXX (1970). La traduzione italiana cit. in: N. CUSANO, *La pace della fede e altri scritti*, traduzione, introduzione e note di Graziella Federici-Vescovini, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1993, pp. 89-132 [abbr. FP].

1. GLI ANTECEDENTI MEDIEVALI

Per un verso i problemi di Cusano, nel quale si è visto «il fondatore e il campione della filosofia moderna, – ha scritto Ernst Cassirer – [sono] gli stessi problemi che hanno agitato l'intero Medioevo: il rapporto di Dio col mondo è ancora visto sotto l'aspetto particolare della dottrina cristiana della redenzione e costituisce il punto centrale della ricerca. Anche se il dogma non determina più senz'altro la via e l'andamento dell'indagine, le addita tuttavia le sue mete ultime. La filosofia del Cusano cresce e si sviluppa a contatto dei problemi della cristologia, delle questioni della trinità e dell'incarnazione di Dio».

Per un altro verso, ciò «che caratterizza la posizione storica del sistema è che esso... trasforma e perfeziona il materiale tradizionale, e proprio questo ha fatto sì che gli venisse attribuito il merito di una nuova maniera di pensare e di una nuova impostazione dei problemi»².

Il problema della coesistenza di molteplici religioni e del loro confronto critico col cristianesimo, di là dall'emergenza vissuta da Cusano, è stato posto anche nel precedente periodo medievale e non è vero che allora si sia cercata la soluzione solo attraverso le crociate, cioè attraverso guerre di difesa o di attacco, senza alcuno sforzo di comprensione. C'è tutto un filone di attenzione riflessiva che attraversa l'età di mezzo. È lo stesso Cusano che nel prologo della *Cribratio Alchorani* (*Esame critico del Corano*, 1461) ricorda la prima traduzione latina del Corano del secolo XII, voluta da Pietro di Cluny ed eseguita da Roberto *Retenensis* e da Ermano di Carinzia. Sin dal secolo X troviamo tutta una letteratura che affronta gli spinosi problemi del confronto interreligioso. Per limitare i riferimenti solo ad alcuni scritti, si possono citare, del secolo X l'anonima *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*, edita da Blumenkranz; nel secolo XII la *Disputatio Iudei et Christiani* di Gilberto Crispino, abate di Westminster che ebbe una «considerevole circolazione» e che, secondo il giudizio di Sir Richard Southern, «è per forza di argomentazione e per l'umanità con cui tratta gli oppositori della fede cristiana di gran lunga superiore al livello generale di trattazioni analoghe»³. Gilberto fu tra i più intimi amici di sant'Anselmo di Canterbury e svolse un ruolo essenziale «nell'introdurre Anselmo alle dispute tra ebrei e cristiani che formarono uno dei motivi ispiratori del *Cur Deus homo*»⁴. Possiamo ricordare inoltre anche il *Dialogus inter philosophum, iudeum et christianum* di Abelardo o *conversazioni* (*Collationes*) tra un ebreo, un cristiano e un filosofo – ossia un uomo «nato nel mondo islamico, allevato nella tradizione islamica, che cerca ciò nonostante la soddisfazione della sua intelligenza in una filosofia puramente naturale, oltre ogni legge rivelata, e specialmente oltre il

² *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tr. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, I *Dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, tomo I: *La rinascita del problema della conoscenza*, Einaudi, Torino 1952, p. 39.

³ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 391-392.

⁴ *Ivi*, p. 391.

Corano» (Jolivet⁵). La questione principale di queste conversazioni è il rapporto delle religioni rivelate con la legge naturale da una parte e con la filosofia dall'altra, e in ultima analisi, nell'intenzione del Maestro Palatino, servono a criticare quelli che «non hanno vergogna di proclamare di credere ciò che confessano di non capire, come se la fede consistesse nel pronunciare delle parole piuttosto che nel comprenderle con la mente»⁶. Una tematica simile a quella del *Dialogus* abelardiano per un verso, anche se con una conoscenza ben superiore dell'Islam, e per un altro verso anticipatrice per lo meno dello spirito cusaniano è rinvenibile nel *Libro del gentile e dei tre sapienti* di Raimondo Lullo⁷. «L'obiettivo della pace religiosa» – che è la finalità del *De pace fidei* – «è l'idea dell'unica verità e religione universale»⁸ – ha altri «precursori» nel medioevo, di cui facciamo semplicemente il nome: Ugo di San Vittore, Ruggero Bacone, Meister Eckhart. Questi motivi erano poi presenti anche in autori rinascimentali come Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Gemistio Pletone.

Occorre anche aggiungere che il metodo di esegesi delle religioni non cristiane del Cusano non ha nulla di eccezionale: «È la conclusione di un tema tradizionale consistente nel far credito ai pagani di una certa percezione, anticipazione o riconoscimento della verità cristiana. Agostino ne aveva dato un esempio quando aveva spiegato che i platonici avevano intravisto qualcosa della Trinità»⁹. Il dialogo interculturale o interconfessionale che si impone nella tarda antichità e nel medioevo ha la struttura dell'assimilazione dell'altro: «si tratta né più né meno di rivendicare come proprio bene ogni parte di verità contenuta nel discorso dell'altro» e «Agostino è il teorico di questa pratica, che esplicitamente riconduce all'episodio del furto dell'oro degli Egiziani da parte degli Ebrei al momento di lasciare l'Egitto (Es 3.22 e 12.35)»¹⁰. Il Cusano si iscrive chiaramente in questa linea, ma va anche oltre: sono gli stessi Egiziani che dovrebbero offrire il loro oro; se non offrono i loro tesori al cristianesimo è perché ignorano che tutto ciò che loro appartiene è dovuto al cristianesimo. È questa anche la logica che aveva ispirato la lettera del papa umanista Enea Silvio Piccolomini (Pio II) al sultano Maometto II, per invitarlo a convertirsi al cristianesimo rinunciando alla guerra¹¹.

⁵ Cit. in A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993, p. 326 (tr. it. *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, p. 307). Cfr. anche J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 71-80.

⁶ «Hi etiam in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat, et oris ipsa sit magis quam cordis. Qui hinc quo maxime gloriantur, cum tanta credere videantur, quae nec ore disseri nec mente concipi valeant» (*Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, PL 178, 1615 B).

⁷ *Liber de gentili et tribus sapientibus*, in RAYMUNDI LULLI, *Opera omnia*, ed. J. Salzingher, vol. II, pars I, Mainz 1722. Cfr. L. MOHLER, in introduzione alla traduzione tedesca di PF (N. VON CUES, *Über den Frieden im Glauben*, Leipzig 1943).

⁸ Cfr. P. GAIA, *Introduzione*, in N. CUSANO, *Opere religiose*, UTET, Torino 1971, p. 53.

⁹ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 482 (tr. it., p. 454).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

2. IL CONTESTO STORICO DEL *DE PACE FIDEI* E IL RINNOVAMENTO DELL'INTELLIGENZA DELLA FEDE

Il problema del *De pace fidei* matura nel contesto dell'offensiva dei Turchi musulmani che annienta l'impero cristiano bizantino e minaccia l'occidente cristiano alle prese con un difficile tentativo di ricomporre la sua profonda divisione. Queste emergenze traumatiche hanno indotto il Cusano a ricercare innanzitutto una nuova e purificata intelligenza della fede cristiana e in secondo luogo la via di una possibile comprensione di questa fede così purificata da parte dei popoli infedeli che, ignorando la loro condivisione dell'essenziale di questa fede, la considerano nemica, in un modo o nell'altro da combattere.

Occorre dire che l'esigenza di un rinnovamento dell'intelligenza della fede cristiana, ossia della teologia, si impone al Cusano proprio nel contesto di un dialogo in funzione della ricomposizione dell'unità cristiana. Già impegnato fin dal Concilio di Basilea a mitigare il conflitto tra conciliarismo e primato papale in una *concordantia catholica*¹², impegnato in seguito a studiare una pace con gli Hussiti e inviato a sollecitare l'intervento dell'imperatore d'Oriente e del patriarca di Costantinopoli al concilio ecumenico di Ferrara, proprio durante il viaggio in Oriente ha, per dono divino, – come egli stesso dice – l'intuizione di quel principio, chiave di volta che gli consentirà di ripensare con radicalità nuova il contenuto della fede e di formulare quella teologia purificata che poi espone nella sua opera del 1440, intitolata *De docta ignorantia*¹³. Scoperto che «Nessun'altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all'uomo oltre quella di scoprire di essere dottissimo nella sua propria ignoranza: e tanto più uno sarà dotto, quanto più si saprà ignorante»¹⁴, l'opera intende «trattare della dottrina massima dell'ignoranza». Essa comincia a definire la natura di quel massimo inattingibile che è «ciò di cui non ci può essere niente di più grande» – il nome anselmiano di Dio –, «in cui – aggiunge Cusano – credono fermamente tutti i popoli al di là dei mezzi della ragione umana e dei suoi modi di comprensione, prendendo per guida Colui solo che abita in una luce inaccessibile»¹⁵.

Il metodo di questa teologia – che, se appare anonima o puramente filosofica all'inizio, in realtà è e si rivelerà profondamente cristiana e cristocentrica – ha fortissime analogie col metodo anselmiano del non ricorso alle Scritture, della *sola ratio* o delle *rationes necessariae*: una *meditatio rationis fidei*, che abbraccia tanto la Trinità quanto l'Incarnazione, sempre però nel presupposto della trascendenza dell'oggetto della fede.

Cusano avverte come, per cogliere il significato delle sue elaborazioni concettuali, sia «necessario elevare l'intelletto oltre la forza delle parole, piuttosto che insi-

¹² Cfr. tr. it. del *De concordantia catholica* (col titolo *La concordanza universale*) in N. CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971, pp. 115-546.

¹³ Cfr. tr. it. in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 55-202 [abbr. *DI*].

¹⁴ *DI*, I, 1, p. 58.

¹⁵ *Ivi*, 2, p. 59.

stere sulle proprietà dei vocaboli che non hanno la capacità di adattarsi convenientemente a misteri intellettuali così elevati. Degli esempi che porterò, dobbiamo servirci trascendendo e abbandonando le cose sensibili, affinché il lettore si elevi spiritualmente al semplice piano intellettuale. E ho tentato di rendere accessibile a tutti gli ingegni, quanto più chiaramente ho potuto, la ricerca di questa via, evitando tutte le difficoltà dell'espressione, mettendo in luce, direttamente, la radice stessa della dotta ignoranza nella precisione inaccessibile della verità»¹⁶.

È questa intenzione di ricondurre l'intera fede cristiana al "semplice piano intellettuale" che costituisce in Cusano la base e la condizione di possibilità di un dialogo e di una pacificazione interreligiosi. D'altra parte, il metodo della dotta ignoranza porta a scoprire - dice Cusano - ciò in cui «tutti i nostri predecessori sono d'accordo», ossia «che la fede è l'inizio della conoscenza intellettuale... Disse infatti Isaia "Se non crederete, non comprenderete". La fede complica in sé ogni intelligibile. L'intelletto è l'esplicazione della fede... Dove non c'è fede salda, non c'è neppure un intelletto vero... E nessuna fede è più perfetta della verità medesima che è Gesù»¹⁷.

3. IL MINIMO DI FEDE CHE COINCIDE CON IL MASSIMO DI FEDE

Un'altra dottrina cusanianiana, conseguenza diretta del principio della dotta ignoranza, che soggiace alla convinzione della riconducibilità di tutte le religioni alla purezza della fede cristiana, è quella della *coincidentia oppositorum*. Nicolò, nel capitolo XI del III libro del *De docta ignorantia* si esprime così: «Ho ripetuto nelle pagine precedenti, più volte, che il minimo coincide con il massimo. Lo stesso accade anche per la fede che non può essere semplicemente massima in essere e in potere, se non in quel viandante che anche la comprende, quale fu Gesù. Il viandante che vuole avere la fede massima di Cristo in atto, deve elevare la sua fede in Cristo a un grado così alto di certezza per cui essa sia anche la fede minima, anzi, sia la certezza somma senza esitare in nulla»¹⁸.

La purificazione intellettuale della fede, dove intellettuale non significhi intellettualistica ma piuttosto *spirituale*, è il percorso di autoconversione del credente che prepara la *visione*, che rende comprensibili espressioni come quelle, per esempio, di Anselmo: «...inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo»¹⁹.

È su di una fede purificata dall'intelligenza, ricondotta alla perfezione della sua essenza - che è poi quella del Figlio in croce (il viandante) che si abbandona al Padre, sempre tuttavia inadeguatamente comprensibile, che si fonda la possibilità di

¹⁶ *DI*, I, 2, p. 60.

¹⁷ *DI*, III, 11, p. 190.

¹⁸ *DI*, III, 11, pp. 192-193.

¹⁹ *Cur Deus homo* (*Commendatio operis ad Urbanum Papam II*), in *Opera omnia*, II, ed. F.S. SCHMITT, Frommann (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 (I ed., Roma 1940), p. 40, linee 10-11.

un autentico dialogo con le altre fedi, al di là dei loro modi espressivi: il massimo di pace tra le religioni coincide con il minimo di fede cioè con la fede purificata nella sua essenza intellettuale o spirituale. Ma il minimo di questa fede, nell'apertura dei suoi sviluppi o intensificazioni intellettuali, coincide con il massimo di fede che è la verità cristiana.

4. UNA *FIDES ORTHODOXA*

La finalità del *De pace fidei* è stata variamente valutata. Innanzitutto si è trattato di determinare il significato dell'*una fides orthodoxa* quale forma delle espressioni empiricamente date nelle molteplici religioni. Parecchi studiosi hanno messo in luce che la ricerca di questa *una fides* non comporta una relativizzazione del cristianesimo, del tutto «estranea alla mentalità del cardinale romano» (Decker), ma al contrario vive del presupposto che la *concordia nationum* sia in *fide catholica*. Étienne Gilson si chiedeva se quanto mette in atto Cusano nel suo colloquio sulla pace religiosa non sia solo «l'esca di una operazione intesa ad invitare tutte le religioni a fare le spese a vantaggio della religione cattolica»²⁰. E più recentemente Alain de Libera, pensando più che al *De pace* alla *Cribratio Alchorani*, in cui invece di confutare il Profeta Cusano cerca di «provare la verità del Vangelo attraverso la testimonianza del Corano», parla di una «trappola esegetica», che se si presenta come «interpretazione benevola» (*pia interpretatio*) del Corano, «non sfugge all'apologetica di combattimento», ed è la «forma più raffinata dell'etnocentrismo», «il cui principio consiste in un'inferenza semplice: se io credo che il Corano è un libro di verità, io devo confessare la Trinità divina o, se si preferisce: se sono un buon musulmano, devo pervenire al Cristo»²¹.

Nell'interpretazione dell'opera, ci si è mossi da una *logica della presupposizione*, per mezzo della quale Bruno Decker spiegava il modo con cui in Cusano le diverse religioni trovano la via della composizione con l'essenza del cristianesimo cattolico spingendo fino in fondo ciò che l'intelligenza della loro fedi presuppone (sempre in una prospettiva che non concede nulla all'intenzione in Cusano di scoprire un'astratta religione universale che possa riunire tutte le religioni), all'attenzione di un Wilhelm Breuning su una dialettica più affettiva, incentrata sul desiderio di Cristo insito nelle religioni, ma in attesa di purificazione²².

²⁰ *La città di Dio e i suoi problemi*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 103.

²¹ *La philosophie médiévale*, cit., pp. 481-483 (tr. it., pp. 452-454); la tr. it. della *Cribratio Alchorani* (*Esame critico del Corano*), in *Opere religiose*, pp. 715-879.

²² Ci sono state anche interpretazioni dell'*una religio* che vanno in senso opposto, nel senso di una illuministica religione naturale, di un superamento delle religioni storiche proiettato in un avvenire di tolleranza. Ci sono stati poi tentativi di intendere la *fides* cusaniana come l'avrebbero poi concepita gli uomini della Riforma protestante. Per un sintetico esame delle interpretazioni si veda P. GAIA, *Introduzione*, in N. CUSANO, *Opere religiose*, pp. 57-64.

5. RITORNO ALL'ESSENZIALITÀ TEOLOGICA

Appare chiaro che il progetto generale del Cusano sia quello di un ritorno all'essenzialità teologica, cioè quello di liberare la teologia medievale scolastica da ogni sovrastruttura che rendesse difficile percepire la purezza della sua struttura metafisica.

Ma è altrettanto chiaro che la sua non è una fuga dalla *veritas christiana*, si muove piuttosto verso la sua intelligibilità più profonda e per principio inarrivabile. È questa inarrivabilità al cuore del mistero l'intuizione fondamentale del Cusano e il fondamento della sua *reductio ad unam fidem*. Però è anche vero che l'intelligibilità, pur in sé inattingibile, è molteplice e fin che resta molteplice resta graduata e distante dall'unità, che è la sua compiutezza. Nel linguaggio cusano l'unità *complica* la pluralità e la pluralità *esplica* l'unità. Ridurre all'unità quindi significa fare emergere la complicazione della molteplicità, rapportare il grado a ciò che lo annulla. Questa dinamica si concretizza nel punto di assoluto annullamento della molteplicità, in quell'unità del mondo e dell'umanità che è la singolarità del Cristo.

6. UNA RELIGIO IN ALTERITATE PARTECIPATIONIS VERBI DEI

La riduzione alla verità cristiana non ha il significato di una colonizzazione delle altre religioni: ciò che importa è mettere in relazione quell'unità che sola complica il mondo e l'uomo con le sue molteplici e parziali esplicazioni. È questa relazione che, nell'ottimismo intellettualistico-umanistico di Cusano, può costituire il principio teologico della concordanza tra tutte le varie religioni o dell'*una religio in alteritate participationis Verbi Dei*.

Ciò su cui punta Cusano è la capacità dell'intelletto di pervenire e di scegliere la verità più alta, e per lui la verità più alta cui può giungere l'intelletto è Cristo: *quando intellectus intellectualiter optimum elegit non potest unquam non eligere ipsum [= Christum]*. Molto acutamente il Gilson sottolineava come per Cusano l'intellezione della fede unisce ciò che la fede divide.

È sul piano di questa ricerca intellettuale che si sviluppa l'intero *De pace fidei* e, nella misura in cui è l'*intellectus*, cioè la facoltà più libera nell'uomo, a operare la *reductio* alla verità cristiana, essa resta in una dimensione che non colonizza la cultura dei popoli, ma la illumina dall'interno e attiva il discernimento tra ciò che è essenziale riferimento all'unità e ciò che può restare espressione molteplice, legata all'esprimibilità storica.

Il problema dell'inculturazione della fede nella prospettiva di Cusano è risolto e fondato proprio perché in lui è forte e centrale l'apporto discriminante della ricerca intellettuale, innanzitutto dentro la propria fede e in secondo luogo nella considerazione della fede degli altri.

7. *QUAEDAM INTELLECTUALIS ALTITUDO*

All'inizio del *De pace fidei* c'è un uomo «animato da uno zelo divino», che non è altri che Cusano stesso, terrificato dalla notizia delle crudeltà che il re dei Turchi, dopo la conquista di Costantinopoli, aveva inflitto ai cristiani, e che non può far altro che pregare «con altissimi lamenti il Creatore dell'universo affinché, mosso dalla misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa della diversità dei riti delle religioni»²³. Poi quest'uomo ha una visione in cui gli fu rivelato come si potesse giungere da parte di pochi uomini sapienti, consapevoli delle diversità esistenti nelle religioni del mondo, a una *facile concordanza* (*unam posse facilem quandam concordantiam reperiri*) sulla cui base stabilire la pace perpetua nella religione. Le riflessioni di quei sapienti, avvenute «in un'altissima regione intellettuale» (*ad quandam intellectualem altitudinem*), davanti al trono dell'Onnipotente, furono trascritte perché potessero essere conosciute da «coloro cui spetta decidere di questi altissimi problemi».

La prima voce è quella di un arcangelo che si rivolge al presidente dell'assemblea, il Signore Re dell'universo, ricordando la condizione di distanza degli uomini dispersi nella molteplicità e l'unica e radicale loro vocazione a riconoscere, nella dispersione, lo spirito divino che il Creatore ha infuso «nel corpo dell'uomo», «immagine della ineffabile virtù divina». È la grande preghiera che sorge da ogni luogo della dispersione, dove solo «pochi fra i tanti hanno l'agio sufficiente per giungere a conoscere se stessi usando della libertà del proprio arbitrio», ma dove però «l'ammirazione, che nasce dai sensi», per tutte le altre cose create con l'uomo, spingono «l'uomo ad innalzare gli occhi della mente» al Signore dell'universo. La prima cosa che è messa in evidenza in questo discorso è la dignità dell'uomo: l'uomo è coincidenza vivente degli opposti poiché a Dio «è piaciuto infondere [il suo spirito] nel corpo dell'uomo, dal fango della terra formandolo razionalmente, affinché in esso risplendesse l'immagine della [sua] ineffabile virtù»²⁴ della potenza divina. All'uomo è venuta meno la vista della vera luce e il principio della sua origine: una dignità compromessa. Dall'umanità intera tramite l'arcangelo sale a Dio una supplica per riavere il possesso del principio della propria origine. Dio mostri il suo volto che faccia cessare «la spada, il livore dell'odio e qualunque altro male e tutti sapranno che non c'è che una sola religione pur nella varietà dei riti»²⁵.

²³ «Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turkorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur» (PF I, 1, p. 3, 3-8 [tr. it. p. 89]).

²⁴ «Ex limo terrae placuit corpus hominis formatum spiritu rationali per te inspirari, ut in eo reluceat ineffabilis virtutis tuae ymagō» (PF, I, 3, p. 5, 1-3 [tr. it. p. 90]).

²⁵ «Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate...» (Ivi, 6, p. 7, 9-11 [tr. it. p. 91]).

8. LA PERFEZIONE DELLA SALVEZZA

Mosso da questa supplica, Dio risponde, riassumendo la compiutezza della storia della salvezza. Osserva Julien Ries che la risposta «è ispirata dalla teologia di Paolo, l'apostolo delle nazioni, nonché dal pensiero di Cusano»²⁶.

Questa storia della salvezza ha i suoi momenti qualificanti nella natura dell'uomo a cui Dio non ha tolto la libertà d'arbitrio «per il quale egli l'aveva creato capace di associarsi a lui»; nell'azione del principe delle tenebre, signore della vita sensibile, che oscura l'uomo interiore e spirituale «la cui vita discende dalla sfera del suo principio divino»; nell'azione di Dio stesso che ha suscitato profeti, «veggenti di tutti gli uomini comuni»; infine, quando si mostrò l'insufficienza dei profeti «a vincere il principe dell'ignoranza», nell'invio del suo Verbo rivestito di umanità e testimone, nel suo sangue, della verità «che l'uomo è capace di vita eterna», «desiderio più alto dell'uomo interiore», verità che «nutre l'intelletto». E conclude questa storia chiedendo: «Avendo fatto tutto questo, cos'altro si poteva fare che non sia stato fatto?»²⁷.

A questo punto, nel succedersi della visione, vi è un intervento del Verbo che, a nome di tutti gli abitanti del cielo, dà atto a Dio della perfezione della sua opera salvifica: «le tue opere sono perfettissime e non hanno bisogno di nessun completamento». Tuttavia, aggiunge, il libero arbitrio dell'uomo nella mutabilità del mondo sensibile, genera una diversità di opinioni e «la natura umana ha bisogno di un'assidua e vigile attenzione al fine di estirpare i numerosi errori che riguardano il tuo Verbo, di modo che la verità brilli stabilmente». Una volta che «il libero intelletto» abbia compreso l'unica Verità, «ogni diversità di religione potrebbe essere ricondotta ad un'unica fede retta (*orthodoxa*)». Il discorso «piacque al Re», che «ha udito il gemito...delle vittime della diversità di religioni» e vuole che «gli uomini dallo spirito più elevato di questo mondo» si confrontino direttamente con il suo «Verbo fatto carne»: gli angeli custodi delle nazioni e delle lingue devono condurre in assemblea i religiosi più capaci delle nazioni²⁸.

9. INTERLUDIO IN VISTA DEL GRANDE APPUNTAMENTO DI GERUSALEMME (LA DISCUSSIONE INTERRELIGIOSA)

Questa assemblea è convocata a Gerusalemme. Ma da subito si apre la discussione e il resto dell'opera appare come un interludio tra la convocazione e l'appuntamento a Gerusalemme. Il Greco esprime l'esigenza di essere istruiti da Dio «sul modo in cui poter realizzare quest'unità di religione», nella persuasione «che ogni singola nazione difficilmente accetterà una fede diversa da quella che finora ha difeso an-

²⁶ J. RIES, *Nicola Cusano e la pace come metodo*, introduzione a N. CUSANO, *La pace della fede*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 20-21.

²⁷ Cfr. PF II, *passim*, pp. 8-9 (tr. it. pp. 92-93).

²⁸ PF III, 8, *passim*, p. 9-10 (tr. it. pp. 93-94).

che col proprio sangue». Ma il Verbo gli risponde: «Non un'altra fede, ma la medesima ed unica vedrete che è presupposta in tutte»²⁹.

In questo interludio i sapienti delle diverse nazioni e religioni trovano come interlocutori prima il Verbo, poi S. Pietro, che per Cusano è il più alto dei teologi, infine S. Paolo. Il dialogo si struttura così in tre parti: i capitoli IV-IX, in cui il Verbo si fa riconoscere come Dio; i capitoli X-XIV, in cui Pietro parla dell'Incarnazione del Verbo per la redenzione di tutti; i capitoli XV-XIX, in cui Paolo parla dell'unica fede e della molteplicità dei riti.

10. IL RICONOSCIMENTO DELL'UNICO DIO

Nei capitoli IV e V prendono la parola un Greco e un Italiano, che rappresentano «i filosofi di varie scuole». Tutta la ricerca filosofica è ricerca della Sapienza, e il Verbo, per avviare la consapevolezza nei filosofi dell'unicità della loro fede, parte dalla Sapienza. La ricerca o amore della Sapienza presuppone l'esistenza della Sapienza, la quale non può essere che una sola, poiché «prima di ogni pluralità c'è l'unità»³⁰. I sapienti sono molti per partecipazione a quest'unica Sapienza, in sé indivisa e semplice, superiore ad ogni cosa sensibile. Questa partecipazione alla Sapienza è sperimentata nella vita di chi la ama: è sperimentata nella dolcezza la sua ineffabile e infinita potenza.

L'unica via attraverso cui si accende il desiderio della Sapienza consiste «nell'ammirazione delle cose sensibili», della loro bellezza: la Sapienza rifulge senza dubbio nell'ordine sensibile, ma in modo speciale «nello spirito razionale che è capace di arti mirabili ed è come il segno distintivo della Sapienza stessa», la «sua immagine più somigliante... più prossima»³¹; «Ma ciò che è più mirabile è che questa luce (cioè lo spirito razionale) si avvicina sempre più alla verità per l'ardente conversione dello spirito, al punto che questa luce si fa sempre più chiara emergendo dall'ombra dell'immagine e si conforma alla vera Sapienza, sebbene questa Sapienza assoluta non sia mai raggiungibile»³²; questa eterna ed inesauribile Sapienza resta «cibo perpetuo dello spirito» (*cibus intellectualis*).

In nome della Sapienza si profila un primo superamento delle diverse religioni, perché i filosofi di diverse religioni presuppongono qualcosa di unico.

²⁹ «Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis» (PF IV, 10, p. 11, 11-12 [tr. it. p. 94]).

³⁰ «Ante enim omnem pluralitatem est unitas» (PF IV, 11, p. 11, 21 [tr. it. p. 95]).

³¹ «Et demum in spiritu rationali, qui capax est artium mirabilium et est quasi signaculum sapientiae, in quo super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia, aeterna ut veritas in propinqua similitudine!» (Ivi, 12, pp. 12-13, 18-2 [tr. it. p. 95]).

³² «Et quod super omnia mirabilis est, relucet illa sapientiae, per vehementem conversionem spiritus ad veritatem plus et plus accedit, quousque viva ipsa relucet de umbra ymaginis continue verior fiat et conformior verae sapientiae, licet absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis» (Ivi, p. 13, 2-6 [tr. it. p. 95]).

Per l'Italiano «non c'è Parola alcuna al di fuori della Sapienza»³³; l'infinita Sapienza abbraccia tutto. Pertanto, incalza il Verbo, è equivalente dire che tutto è creato nella Parola, ossia nel Verbo. Questo Verbo che crea è identificato con Dio, è principio ed è eterno e unico (poiché è nella natura del principio essere eterno e unico). È dunque emerso un altro presupposto: l'esistenza di un Dio unico professato da quanti amano la Sapienza.

A questa conclusione assente anche l'Arabo, e vi aggiunge che la Sapienza non è solo l'oggetto desiderato dai filosofi, ma da ogni «vita intellettiva»³⁴: essa è vita dell'intelletto che non può conservarsi se non ha come suo pane la Sapienza. L'unico culto si allarga a tutti gli esseri dotati di intelletto, «in ogni diversità di riti» (*in omni diversitate rituum*).

11. SUPERAMENTO DEL POLITEISMO

L'Arabo, di fronte a questa verità che condivide, non sa darsi ragione del politeismo. Ma, per il Verbo, il politeismo presuppone al di là degli dei una divinità: «il culto degli dei manifesta la fede nella divinità», anche «colui che afferma più santi, ammette un unico Santo dei santi, per la cui partecipazione tutti gli altri sono santi»³⁵. Da un punto di vista razionale è contraddittorio che vi siano più principi primi. Il non principiato è eterno; non possono esserci più eterni perché «l'unità è prima di ogni pluralità»³⁶. I politeisti, se vogliono ubbidire alla ragione, devono riconoscere la divinità che è la causa di tutto. Il passo che devono fare per indirizzarsi alla comune fede è solo quello di riconoscere esplicitamente e pubblicamente ciò che la ragione loro detta. Ma non c'è solo la ragione, – obietta l'Arabo – il popolo crede di ottenere favori e salvezza nell'adorare più dei. Tuttavia – risponde il Verbo – la vera salvezza può venire solo da colui che dà l'essere; rivolgersi con venerazione «a quegli dei che sono i santi», perché vissero imitando e amando Dio, sperando di ottenere qualche aiuto nelle necessità, «purché [si] riservasse tutta l'adorazione ad un solo e unico Dio»³⁷, non sarebbe un comportamento in contrasto con un'unica religione e nel contempo il popolo potrebbe trovare qualche soddisfazione.

³³ «Respondit Ytalus: "Ymmo non est Verbum extra sapientiam. Verbum enim summe sapientis in sapientia est, et in Verbo sapientia, nec quicquam extra eam. Omnia enim infinita complectitur sapientia"» (PF V, 13, p. 13, 14-17 [tr. it. p. 96]).

³⁴ «Arabs: "Puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sapientia sit vita intellectus, qui alio cibo quam veritate et verbo vitae seu pane suo intellectuali, qui sapientia est, in vita sua conservari nequit. Sicut enim omne existens appetit omne id sine quo existere non potest, ita intellectualis vita sapientiam"» (PF VI, 16, p. 15, 7-11 [tr. it. p. 97]).

³⁵ «Cultus igitur deorum confitetur divinitatem... sicut qui asserit plures sanctos, unum sanctum sanctorum, cuius participatione omnes alii sancti sunt...» (Ivi, 17, p. 16, 10-13 [tr. it. p. 98]).

³⁶ «Quia ante omnem pluralitatem unitas» (Ivi, 17, p. 16, 19-20 [tr. it. p. 98]).

³⁷ «Dummodo uni soli Deo omnem daret latræ cultum» (Ivi, 18, p. 17, 17-18 [tr. it. p. 99]).

12. SUPERAMENTO DELL'IDOLATRIA

Anche il culto delle immagini e dei simulacri, per rispondere all'istanza dell'Indù, non sono condannabili se «conducono alla conoscenza del vero culto dell'unico Dio»³⁸. D'altra parte il Cusano osserva che l'idolatria appartiene ad una fase di ignoranza, superabile non appena si affacciano uomini sapienti, come presso i Romani, i Greci e gli Arabi. «Anche in oriente non sarà difficile scoprire la falsità dell'idolatria e giungere all'invocazione di un unico Dio, cosicché le regioni orientali possano conformarsi alle altre nazioni del mondo»³⁹.

13. LA TRINITÀ DI DIO

Ma è proprio dall'Indù che viene la domanda sulla differenza tra affermare un Dio trino e l'ammissione di tre dei.

Cusano mette in bocca al Verbo la propria intuizione, espressa, oltre che nella *Docta Ignorantia*, anche per esempio nel *Dialogo di un gentile e di un cristiano su Dio nascosto* (1440-1445): Dio «come infinito non è né trino, né uno, né alcuno di quegli attributi che possono essere di lui enunciati»⁴⁰; è invece in quanto creatore che può apparire la verità della sua trinità e unità. D'altra parte coloro che onorano Dio devono farlo solo come principio dell'universo. Il principio dell'universo è unitrino. L'universo è molteplice, diseguale, diviso in parti. Principio di ogni molteplicità è l'unità e l'unità è eterna. La disegualianza deriva dall'eguaglianza dell'unità; prima di ogni separazione delle parti c'è il nesso dell'unità e della disegualianza. Nell'unica eternità si trova l'unità, l'eguaglianza dell'unità e il nesso dell'unità e dell'eguaglianza. Il principio semplicissimo in cui è complicato il principiato è unitrino.

Questa verità così lontana dalla comprensione della gente comune stimola il Caldeo a porre la questione se si debba intendere che l'Uno è trino nella potenza. Ma in Dio non c'è distinzione tra essere e potenza, e così viene esclusa nella Trinità divina alcuna distinzione essenziale; non si tratta di una Trinità numerica.

14. LA TRINITÀ COME FECONDITÀ

Si può trovare l'accordo su questa «alta concezione speculativa» dell'unitrinità di Dio, non concependo la quale non si riuscirebbe a concepire «quel principio onnipotente capace di creare tutto l'universo e le singole cose», ma ciò che disturba il Cal-

³⁸ «Verbum: "Ymagines quae ad notitiam deducunt ea, quae in vero unius Dei cultu conceduntur, non dampnantur» (PF VII, 19, p. 18, 3-4 [tr. it. p. 99]).

³⁹ «Et non erit difficile similiter in Oriente ad invocationem unius Dei fallaciam ydolatriae detegi, ut sic illi ceteris mundi nationibus conformentur» (Ivi, 20, p. 19, 12-14 (tr. it. p. 100)).

⁴⁰ «Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt» (Ivi, 21, p. 20, 9-10).

deo è «che Dio abbia un figlio che sia anche partecipe della sua divinità»⁴¹. Il Verbo risponde: «Alcuni chiamano unità il Padre, uguaglianza il Figlio, nesso lo Spirito santo»⁴². Sono termini che, sebbene impropri, significano convenientemente la Trinità. Se si potessero trovare dei termini più semplici come per esempio unità, idità e identità sarebbero certo più adeguati. Si tratta comunque di esprimere la «fecondissima semplicità dell'essenza divina» (*fecundissima essentiae simplicitas*). Capire la trinità come fecondità è qualcosa che, secondo il Giudeo, è accettabile: non può essere sterile colui che aveva donato agli altri esseri la fecondità della generazione; gli ebrei che rifiutano la trinità perché la intendono come pluralità, l'accettano molto volentieri quando essa è spiegata come la fecondità assolutamente semplice.

Anche gli Arabi saranno sensibili a questa concezione. Anzi essa darà maggiore profondità a certe loro intuizioni, come alla loro affermazione che Dio ha l'essenza e l'anima; innanzitutto perché Dio ha anche il Verbo e lo Spirito, ossia la Ragione e l'Amore; poi anche e più profondamente perché capirebbero che a Dio il termine avere conviene impropriamente.

15. LA TRINITÀ COME INVERAMENTO DELL'UNICITÀ DI DIO

L'unicità di Dio professata rigorosamente da Ebrei e Arabi è una grande verità che viene completata dalla spiegazione della trinità; e aggiunge il Verbo: «Nel senso in cui arabi ed ebrei negano la Trinità essa deve essere certamente negata da tutti; ma nel senso in cui la Trinità è stata spiegata qui sopra da noi, essa deve essere necessariamente condivisa da tutti»⁴³. A questa conclusione fanno corona due interventi: quello dello Scita e quello del Francese. Lo Scita si fa eco della dottrina neoplatonica delle tre ipostasi per concludere: «è dato vedere chiaramente che tutti i sapienti hanno attinto qualcosa della trinità nell'unità. E perciò sentendo essi quella spiegazione udita anche da noi, ne godranno e renderanno lode a Dio»⁴⁴. Il Francese invece si fa eco delle dispute teologiche dei dotti parigini, del linguaggio che parlava di un'eternità ingenerata, generata e né ingenerata né generata, identificabili col Padre onnipotente, il Verbo o Figlio e l'Amore o Spirito santo. «Frequentando la scuola di quei dotti, – dice – feci tali progressi che quanto mi era oscuro mi apparve più chiaro della luce»⁴⁵.

⁴¹ «Caldæus: "Arbitror neminem ab isto intellectu dissentire posse. Sed quod Deus habeat filium et participem in deitate, hoc imugnant Arabes et multi cum ipsis"» (PF VIII, 23, p. 24, 21 [tr. it. p. 104]).

⁴² PF VIII, 24, p. 25, 1-2 (tr. it. p. 104).

⁴³ «Modo autem quo negant Arabes et Iudæi trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur» (PF IX, 26, p. 28, 1-4 [tr. it. p. 106]).

⁴⁴ «Ita clare conspicitur omnes sapientes aliquid trinitatis in unitate attigisse. Et propterea, dum hanc quam nos audivimus explanationem audiverint, gaudebunt et laudabunt» (PF X, 27, p. 29, 14-17 [tr. it. p. 107]).

⁴⁵ «In hac nunc scola profeci, ut quæ obscura fuerunt luce clarius, quantum nunc datur, patescant» (Ivi, 28, p. 30, 6-8 [tr. it. p. 107]).

Ma sa che il punto di discordia più grande è il fatto che il Verbo si è fatto carne per a redenzione di tutti, e sollecita questo passaggio.

16. L'INCARNAZIONE

Il Verbo cede allora la parola all'apostolo Pietro con la raccomandazione: «Ascoltatelo»; la testimonianza dell'incarnazione del Verbo è affidata, come nella storia, al principe degli apostoli.

La sua prima affermazione è che il Verbo di Dio è Dio: Dio è ragione *logos*; è la forma delle forme che complica in sé tutte le forme, causa infinita e misura di tutte le cose possibili. Chi ammette l'incarnazione cioè il farsi uomo del Verbo di Dio, deve necessariamente ammettere che *quell'uomo*, che chiamiamo Verbo di Dio, sia anche Dio.

Che cosa significa questo? si chiede il Persiano. Posto che il Verbo di Dio è Dio, come è possibile che l'immutabile diventi non-Dio, cioè uomo, creatura? Pietro precisa: «con voi nego anch'io decisamente questa dottrina che l'eterno sia il temporale»⁴⁶. Ma, fa presente, la legge degli Arabi dice che Cristo è giustamente il Verbo di Dio, ma non Dio, ma di natura umana. E mette in luce la contraddizione di questo modo di dire. Il Persiano si giustifica sostenendo che Cristo è uomo di natura e per grazia, non per natura, Verbo di Dio. Se il Verbo può essere ricevuto per grazia, allora Verbo di Dio sono anche i profeti. Sì, obietta il Persiano, ma la sua grazia è superiore a quella degli altri, quindi lui sono il Verbo di Dio. E usa una bella immagine: molte lettere possono contenere il messaggio di un re; ma una sola lettera può contenere quella parola del re per la quale tutto il regno è governato. Pietro lo loda per la bella immagine e aggiunge che quando la parola del re è scritta sulle carte la natura delle carte non muta. Ma c'è una differenza tra le lettere del re e l'erede del regno: nell'erede la parola del re è veramente viva. La vera parola del re è l'erede, e anche se l'erede non è il re, egli non è estraneo alla natura regale, anzi è il suo erede proprio per questa eguaglianza col re. Si tratta di un paragone, che non è appropriato, che presuppone comunque una distinzione tra re e erede, ma se si prescinde dalla diversità numerica e si considera la potenza che è nella dignità regale del Padre e del Figlio suo erede, allora quella potenza è identica nell'ingenerato e nel generato. All'eredità per filiazione (divina) può associarsi quella per adozione (umana), ma questa presuppone la successione per filiazione. «In Cristo la natura umana è unita al Verbo ossia alla natura divina, in modo tale che l'umana non passa nella divina, ma aderisce ad essa così indissolubilmente da esser glorificata non separatamente in se stessa, ma nella natura divina»⁴⁷.

⁴⁶ «Hoc ipsum, scilicet aeternum esse temporale, constanter vobiscum nego» (PF XI, 30, p. 32, 1-2 [tr. it. p. 108]).

⁴⁷ «Unde in Christo sic tenendum est naturam humanam unitam Verbo seu naturae divinae, ita quod humana non transit in divinam, sed adhaeret sic indissolubiliter eidem, ut non separatim in se sed in divina personetur» (PF XI, 35, p. 35, 4-8 [tr. it. p. 111]).

Nonostante Pietro moltiplichi gli esempi per chiarire questo punto, rimane nel Persiano inconcussa la convinzione che questa unione del divino e dell'umano sia un'unione di grazia.

Pietro si ispira ad argomentazioni di tipo anselmiano: quando – argomenta – l'unione della natura umana inferiore con la natura divina fosse tanto grande da non poter essere più grande ancora, allora la natura umana sarebbe unita alla divina anche in una unione personale. Senza questa unione personale e ipostatica, una tale unione potrebbe essere ancora più grande. L'unione massima avviene per una grazia, certamente, ma una grazia massima: una grazia non distante dalla natura, ma unita ad essa nel modo più perfetto. Tale grazia non potendo essere più grande, ha *nel modo più immediato* il suo termine nella natura.

17. UNICITÀ DI CRISTO

Questo punto, che è anche il tema del convegno, è il punto più sofferto nel dialogo, e il Persiano insiste: se la natura umana può essere elevata per grazia all'unione con la natura divina, in qualunque uomo, Cristo uomo non deve essere chiamato Dio più di un altro santo, sebbene egli sia il più santo di tutti.

Pietro insiste pure lui sul concetto che «solo in Cristo è l'elevazione altissima dell'umanità, quella che non può essere più grande»⁴⁸. Questa elevazione massima non è possibile che sia più di una, e così pure la grazia e la santità. I profeti si innalzano, ma non alla massima altezza, per cui tra loro e il massimo uomo c'è una distanza infinita. Di conseguenza *vi può essere un solo Cristo* nel quale la natura umana nell'unità del suo fondamento [*suppositi*] è unita alla natura divina. E questa è la verità rigorosa e profonda che gli Arabi presuppongono quando dicono che Cristo, in questo mondo e in quello futuro, è il solo altissimo e che è il Verbo di Dio. Considerando attentamente che questa unione che è nell'Altissimo è necessaria, essi potranno accogliere questa fede perché per essa quell'unità di Dio che essi si sforzano di difendere con tutte le loro forze, non è offesa minimamente, bensì salvaguardata. Il fondamento di questa unione è l'immagine che la natura umana porta in sé di Dio. Cristo è l'uomo perfetto: se la natura intellettuale dell'uomo aderisse nel modo più stretto possibile alla natura intellettuale di Dio, dalla quale ha ricevuto l'essere, aderirebbe inseparabilmente ad essa proprio come alla fonte della sua vita. (cfr. esempio della calamita).

I miracoli di Cristo, riconosciuti dagli Arabi, compiuti come da uno che ne aveva il potere, forniscono un'altra traccia per ritenere impossibile negare che Cristo abbia compiuto tali opere in virtù della natura divina, alla quale la natura umana era unita ipostaticamente. Gli Ebrei riconoscono con difficoltà i miracoli di Cristo e non è così facile convincerli per questa via. Hanno però le Scritture che contengono tutte le ve-

⁴⁸ «in solo Christo altitudinem altissimam quae maior esse nequit» (PF XII, 39, p. 37, 13-15 [tr. it. p. 113]).

rità su Cristo, devono però abbandonare il loro servilismo per la lettera. Le obiezioni degli Ebrei su questo punto dice Cusano non impediranno la concordia, aggiungendo, curiosamente che «sono poco numerosi e non potranno turbare con le armi l'universo»⁴⁹. Questa è forse una spia della finalità politica più che salvifica del dialogo tra le culture e le religioni.

18. VOLTO DI TUTTE LE GENTI: FEDE NELL'IMMORTALITÀ

Un altro dato comune a tutte le religioni è la pretesa di una felicità immortale: la risurrezione ad una vita immortale. La fede dei mortali nell'immortalità presuppone il ricongiungimento della natura umana con quella divina, del mortale coll'immortale. Cristo è «il volto di tutte le genti»⁵⁰: è il presupposto della fede nell'immortalità, poiché è il più vicino a Dio, anzi quello in cui la natura umana di tutti gli uomini è stata in precedenza unita a Dio. Per questo egli solo merita il nome di Salvatore e Mediatore di tutti gli uomini «nel quale la natura umana – che è una sola e per la quale tutti gli uomini sono uomini – si unisce alla natura divina, affinché in tal modo tutti gli uomini che hanno la medesima natura mortale conseguano la risurrezione dalla morte»⁵¹. La fede ebraica nel Messia, non è altro che la fede nel Mediatore Gesù Cristo, che compie le promesse.

L'uomo non vuole essere altro che uomo (non angelo o di altra natura), ma uomo beato e questa beatitudine è l'unione della vita umana con la sorgente da cui la sua vita emana. Nell'uomo Cristo questa beatitudine è realizzata e quindi tale uomo è la via per la quale ogni uomo ha accesso a Dio, fine dei desideri. Cristo dunque è il presupposto di tutti coloro che aspirano alla felicità ultima. Cristo è il fondamento della speranza: se l'uomo non credesse che la felicità ultima sia possibile in quell'uomo che è il più elevato di tutti, la sua speranza sarebbe vana.

19. VERGINITÀ DI MARIA

Lo Spagnolo chiama in causa la difficoltà della nascita del Messia: la sua nascita da Maria Vergine. Cristo che è espressione massima dell'umanità non può avere come padre un uomo, il suo Padre è Dio creatore della natura umana. Per virtù divina è stato concepito nell'utero di una vergine, nella quale era concentrata la più alta fecondità insieme alla sua verginità. Cristo è nato in questo modo per noi, sì da essere

⁴⁹ «Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt» (*Ivi*, 41, p. 39, 14-15 [tr. it. p. 115]).

⁵⁰ «facies omnium gentium» (*PF* XIII, 43, p. 40, 14-17 [tr. it. p. 115]). Gli editori mettono in luce che questa espressione è la traduzione, poco corretta, di un passo del *Corano* (Sura 3, 45).

⁵¹ «Ob hoc ipse est salvator et mediator omnium in quo natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortalis naturae, ut sic omnes homines eiusdem naturae assequantur resurrectionem a mortuis» (*Ivi*, 43, p. 40, 19-22 [tr. it. pp. 115-116]).

l'uomo più intimo a tutti noi: quindi suo Padre è il padre di tutti i padri umani e sua madre è colei che non si è mai unita a nessun uomo particolare.

20. SCANDALO DELLA CROCE

I Giudei, se si scandalizzano per la morte del Figlio di Dio, dice Cusano, sembrano dirlo per rispetto di lui (l'uomo non può avere potere su Dio). Ma la storia, testimoniata dagli apostoli, oltre che le predizioni profetiche, attestano la sua morte. Il fatto ha una ragione: Cristo inviato dal Padre è venuto per annunciare il regno dei cieli, di cui ha detto quelle verità che non poteva dimostrare in modo migliore che con la testimonianza del suo sangue. L'andare volontariamente incontro alla morte è la certezza assoluta della verità che affermava. Predicava il regno dei cieli, donò per questa verità la vita terrena e liberò così gli uomini dall'ignoranza, cioè dal credere che la vita dell'uomo sia sensibile e terrena, anziché intellettuale e celeste. La sua offerta sacrificale è stata sacrificio per molti, affinché gli uomini acquistassero la fede nella salvezza. Niente è più glorioso della sua morte per la verità e per obbedienza: è per essa che ha meritato di essere l'altissimo e di essere elevato alla gloria del Padre. Il grande insegnamento della sua morte è la risurrezione con lui per tutto il genere umano. La morte-risurrezione di Cristo, dice Cusano, «fu il più perfetto annuncio che Cristo ci abbia dato nella sua persona, che non poteva essere più grande perché senza la sua morte e la sua resurrezione tale annuncio non avrebbe potuto essere quello più perfetto»⁵² e più oltre: «nessun uomo potrebbe entrare nel regno dei cieli, fino a che non vi fosse stata introdotta quella natura umana (di Cristo) che è unita a Dio. Il cui contrario affermano tutti quegli uomini che pure credono che esista il regno dei cieli: tutti infatti ammettono che alcuni santi hanno conseguito la felicità nella loro religione. Pertanto, la fede di tutti coloro che credono che i santi siano nell'eterna gloria presuppone che Cristo sia morto e che sia asceso al cielo»⁵³.

21. IL SIMBOLISMO DELLE PROMESSE

Il Tedesco, poi propone di esaminare la differenza tra le promesse di vita eterna dei cristiani e dei musulmani. Quella cristiana è la promessa di una vita spirituale, quella dei musulmani di beni sensibili. Pietro-Cusano riduce le promesse coraniche a

⁵² «Ista ergo fuit perfectissima evangelizatio, quam in seipso ostendit Christus, et perfectior esse non potuit; et sine morte et resurrectione potuit semper perfectior esse. Qui igitur credit Christum perfectissime adimplere voluntatem Dei patris, omnia ista fateri debet sine quibus evangelizatio non fuisset perfectissima» (PF XIV, 48, p. 46, 3-7 [tr. it. pp. 119-120]).

⁵³ «Sic nullus hominum in regno caelorum esse posset, natura humana Deo unita nondum introducta. Cuius contrarium omnes homines, qui regnum caelorum esse credunt, asserunt; omnes enim aliquos sanctos in sua secta fatentur felicitatem assecutos. Fides igitur omnium, quae sanctos esse fatetur in aeterna gloria, Christum mortuum et caelos ascendisse praesupponit» (Ivi, 49, pp. 46, 24-27, 47, 1-3 [tr. it. p. 120]).

simboliche, che si giustificano per un popolo in generale poco attratto da una felicità spirituale. Ma Nell'Islam si riscontrano anche uomini sapienti e intelligenti che conoscono la superiorità dello spirituale sul sensibile: infatti «Avicenna preferisce incomparabilmente la felicità intellettuale della visione, ossia della fruizione di Dio e della verità, alla felicità descritta nella legge degli arabi»⁵⁴. Anche gli Ebrei non comprendono la promessa del regno dei cieli; ma il loro essere disposti a morire per la Legge postula una vita eterna come ricompensa che la loro legge non promette.

22. FEDE E RITI

Infine Pietro lascia il posto a Paolo, il quale discute con il Tartaro sul significato dei riti. E Paolo non poteva che premettere che la salvezza dell'anima non è per le opere, ma per la fede. Riconosciuto questo, la varietà dei riti non turberà più nessuno. Essi possono essere segni visibili della verità della fede e potranno subire anche cambiamenti. Il prototipo della fede è la fede di Abramo, il quale crede che la scomparsa del figlio non può compromettere la promessa divina di discendenza. Qual è questa discendenza, chiede il Tartaro. Cristo, risponde Paolo, Infatti tutti i popoli ottengono in lui la benedizione, supremo dei desideri, ossia la felicità eterna. Senza la fede è impossibile piacere a Dio, ma è necessario che la fede sia formata ossia espressa nelle opere, che sono i comandamenti. «Sono pochissimi i comandamenti di Dio, notissimi a tutti e comuni a ogni popolo: il lume che ce li rivela è creato insieme all'anima razionale»⁵⁵. Essi si compendiano nell'amore.

Riguardo poi ai riti veri e propri, Cusano esprime il principio di una fede inculturata, che si adatta o tollera esigenze etniche e psicologiche. Una regola stabile per l'uso dei diversi riti non si può dare: «sia sufficiente pertanto di fondare la pace saldamente nella fede e nella legge dell'amore, tollerando il rito di ogni luogo»⁵⁶.

23. SACRAMENTI DELLA FEDE: BATTESIMO E EUCARISTIA

Tra i vari riti delle varie religioni però devono essere considerati a parte il battesimo cristiano e l'eucaristia. Non sono riti come gli altri – spiega Paolo all'Armeno –, ma sono sacramenti della fede. Il battesimo non è altro che la confessione nel segno sacramentale della fede nella remissione dei peccati per Cristo: non sarebbe un

⁵⁴ «Et Avicenna praefert felicitatem intellectualem visionis seu fruitionis Dei et veritatis incomparabiliter felicitati descriptae in lege Arabum, qui tamen fuit de lege illa» (PF XV, 52, p. 49, 17-19 [tr. it. p. 122]).

⁵⁵ «Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Ymmo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae» (PF XVI, 59, p. 55, 10-12 [tr. it. p. 127]).

⁵⁶ «Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando» (Ivi, 60, p. 56, 18-19 [tr. it. p. 128]).

vero fedele di Cristo chi rifiutasse la fede nella parola e nei segni tutti a ciò istituiti da Cristo. Anche l'eucaristia è stata istituita da Cristo. Al di là dell'apparente stranezza che il Boemo crede di poter far rimarcare su questo sacramento, Paolo presenta l'essenziale su di esso dicendo: «Il sacramento dell'eucaristia significa soltanto questo, che noi, per grazia, conseguiremo in Cristo Gesù il nutrimento della vita eterna, come nel pane e nel vino troviamo in questo mondo il ristoro del nostro corpo»⁵⁷.

È come un sacramento che naturalmente consegue alla fede presupposta da tutte le religioni: «È da sperare che tutti gli uomini che hanno fede vogliano pregustare in questo mondo quel cibo nella fede, nutrimento che sarà, in verità, il vero cibo della nostra vita nell'altro mondo»⁵⁸.

Fugaci accenni poi sono riservati al matrimonio e agli ordini sacri, due realtà presenti in tutte le religioni, per concludere «Sarà quindi più facile raggiungere la concordia sulla base di questi elementi comuni. E così la religione cristiana sarà riconosciuta, anche secondo il giudizio di tutte le altre religioni, come quella che ha conservato in ambedue i sacramenti la purezza più lodevole»⁵⁹.

Sugli altri vari riti, se non si può giungere alla conformità nel modo di praticarli, «si permettano ai popoli le loro proprie devozioni e cerimonie, purché sia salva la fede e la pace»⁶⁰. Anzi una certa diversità potrà aumentare anche la devozione: ogni popolo si sforzerà in gara con gli altri di rendere più splendido e significativo il proprio rito per conseguire maggior merito presso Dio.

⁵⁷ «Hoc eukaristiae sacramentum non aliud figurat quam nos ex gratia in Christo Iesu assecuturos refectionem vitae aeternae, sicut in hoc mundo reficimur per panem et vinum» (PF XVIII, 63, p. 58, 13-15 [tr. it. p. 129]).

⁵⁸ «Sperandum est omnes homines fideles omnino velle degustare cibum illum per fidem in hoc mundo, qui erit in veritate cibus vitae nostrae in alio mundo» (Ivi, p. 59, 3-5 [tr. it. p. 129]).

⁵⁹ «Erit igitur in hiis communibus concordia faciliior, et christiana religio in utroque sacramento puritatem laudabiliorem etiam omnium aliorum iudicio probabitur observare» (PF XIX, 67, p. 61, 20-22 [tr. it. p. 131]).

⁶⁰ «Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes - salva fide et pace - in suis devotionibus et ceremonialibus» (Ivi, p. 62, 3-5 [tr. it. pp. 131-132]).

Riassunto

Con il trattato *De pace fidei* di Nicolò Cusano incontriamo una prospettiva di una sorprendente modernità. Di fronte all'avanzata dei musulmani nel sec. XV viene delineato un programma di dialogo fra le varie religioni. Quest'incontro dipende dall'uso della ragione naturale nella filosofia e si fonda sulla presenza di Dio nell'uomo. Lo scopo del dialogo è di aprire la via verso Gesù Cristo che ha lasciato una traccia importante nei suoi miracoli. Il *dialogo interreligioso* nel trattato del Cusano si svolge in cielo davanti alla Trinità e alla corte celeste. Vengono messe in rilievo delle sfumature interessanti legate alle diverse culture: un accenno anticipato all'importanza dell'inculturazione. Ma allo stesso momento si tratta sempre di espressioni dell'unica vera fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

Summary

With the treatise *De pace fidei* by Nicolò Cusano we meet with a perspective of amazing modernity. Concerning the advance made by Moslems in the XV century a programme of dialogue among the various religions is outlined. This meeting depends on the use of natural reason in philosophy and is founded on God's presence in man. The purpose of the dialogue is the opening of the way towards Jesus Christ, who left an important trace in his miracles. The *interreligious dialogue*, in Cusano's treatise, takes place in heaven, before the Trinity and the celestial court. Interesting shadings tied to the various cultures are emphasized: an anticipated indication of the importance of inculturation. But at the same time it is always matter of expression of the one true faith in Jesus Christ, true God and true man.

Le rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions

Guido Vergauwen

Faculté de Théologie (Fribourg)

1. L'ÉTAT DE LA DISCUSSION

1.1. Au delà du christocentrisme: le Logos est plus grand que Jésus

«Tu solus altissimus, Jesu Christe» - nous le proclamons pendant le Gloria de la Messe. Comme les apôtres nous prêchons au sujet de Jésus crucifié et ressuscité: «Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés» (Ac 4,12). Des chrétiens s'en vont pour faire de toutes les nations des disciples et ils le font au nom de Jésus, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre (Cf. Mt, 28,18-20). Le grand hymne sur la primauté du Christ dans l'épître aux Colossiens voit en Jésus Christ l'image du Dieu invisible et le premier-né de toute créature, par qui tous les êtres sont réconciliés (Cf. Col 1,15-20). Que veut dire que ce Jésus est le Sauveur du monde (Jn 4,42), «le Chemin, la Vérité et la Vie» (Jn 14,6) et que nul ne va au Père que par lui? Comment comprendre que cet homme concret est l'unique «médiateur entre Dieu et les hommes» (1 Tm, 2,5) et que la grâce et la vérité sont venues par lui (Cf. Jn 1,18)?

Où situer la vérité de ces expressions de la foi chrétienne face à une prise de conscience du pluralisme des cultures et des religions - tenant compte des exigences d'un dialogue dans la vérité qui veut contribuer à la paix, qui respecte les particularités, tout en évitant les rivalités et les crispations identitaires - sans éliminer le thème de la vérité des religions? Le document de la Commission théologique internationale «Le christianisme et les religions» souligne l'importance de la question de la vérité quand il dit: «L'omission du discours sur la vérité entraîne la mise en équivalence superficielle de toutes les religions, en les vidant au fond de leur potentiel salvifique. Affirmer que toutes sont vraies équivaut à déclarer que toutes sont fausses. Sacrifier la question de la vérité est incompatible avec la conception chrétienne» (n. 13).

Le même texte s'occupe du débat christologique au n. 18 et il pose les questions suivantes: «La plus grande difficulté du christianisme a toujours été concentrée dans l'incarnation de Dieu, qui confère à la personne et à l'action de Jésus-Christ les caractéristiques d'unicité et d'universalité par rapport à l'humanité. Comment un événement particulier et historique peut-il avoir une prétention universelle? Comment entrer dans un dialogue interreligieux en respectant toutes les religions et sans les considérer par avance comme imparfaites et inférieures, si nous reconnaissons en Jésus-Christ et seulement en lui le Sauveur Unique et universel de l'humanité? Ne pourrait-on pas concevoir la personne et l'action salvifique de Dieu à partir d'autres médiateurs en plus de Jésus-Christ?»

Le dépassement du christocentrisme en faveur d'un théocentrisme salvifique, la désabsolutisation de la christologie semble être un des enjeux majeurs de la théologie pluraliste des religions (Cf. nn. 12.19). La Commission théologique internationale observe à l'intérieur de la théologie pluraliste différents courants. Une position modérée tient qu'il n'y a pas un seul médiateur du salut, mais plusieurs médiations salvifiques légitimes et véritables. Cela ne veut pas dire que Jésus-Christ n'ait aucune valeur normative ou exemplaire. Au contraire, «sa personne et sa vie révèlent, de la manière la plus claire et la plus décisive, l'amour de Dieu pour les hommes» (Cf. n. 19). Il est pour ainsi dire «le paradigme pour les autres médiateurs» (n. 12). Dans une optique plus radicale Jésus est considéré comme une des manifestations de la transcendance divine, sans que nous ayons la possibilité de juger sa valeur normative: il n'y a pas pour le christianisme une prétention universaliste au salut, il n'y a pas de médiateur unique et exclusif. Cette position refuse de fait les dogmes de Nicée et de Chalcédoine. Pour elle l'incarnation n'est qu'une expression métaphorique, poétique ou mythologique. Elle signifie uniquement «l'amour de Dieu qui s'incarne dans des hommes et des femmes dont les vies reflètent l'action de Dieu» (n. 20). Et le document continue: «C'est pour les chrétiens seulement qu'il est la forme humaine de Dieu, rendant adéquatement possible la rencontre de l'homme avec Dieu, bien que sans exclusivité. Il est *totus Dei*, parce qu'il est l'amour actif de Dieu sur cette terre, mais pas *totum Dei*, puisqu'il n'épuise pas en lui l'amour de Dieu. Nous pourrions dire également: *totum Verbum*, sed non *totum Verbi*. Le Logos étant plus grand que Jésus, il peut s'incarner également dans les fondateurs d'autres religions» (n. 21). On reconnaît ici sans peine une référence à la position de John Hick. Selon lui le Logos est à l'oeuvre à travers

plusieurs médiations historiques concrètes. Comme figure catégoriale, historique Jésus n'est pas l'unique médiateur. Mais c'est la même réalité transcendante qui est à l'origine des différentes médiations¹.

1.2. Les apories de la discussion autour du pluralisme et les implications épistémologiques

a) Les trois modèles: Exclusivisme - Inclusivisme - Pluralisme

Selon le document de la Commission théologique internationale la théologie pluraliste refuse toute forme d'exclusivisme, car celui-ci distingue entre la vraie et les fausses religions. Le pluralisme ne pense pas en ces termes. Il prend ses distances surtout d'un ecclésiocentrisme exclusiviste. Et le document ajoute: cette position, «fruit d'un système théologique déterminé, ou d'une compréhension erronée de la phrase *extra ecclesiam nulla salus*, n'est plus défendu désormais par les théologiens catholiques, après les affirmations claires de Pie XII et de Vatican II sur la possibilité de salut pour ceux qui n'appartiennent pas de manière visible à l'Eglise» (n. 10; cf. aussi nn. 65-71). La position exclusiviste semble en effet être aporétique face au pluralisme confessionnel et aux relations oecuméniques entre les dénominations chrétiennes, dont chacune réclame pour elle même le droit d'être une manifestation authentique et particulière de la vérité chrétienne ou de l'unique église de Jésus Christ.

La critique de l'exclusivisme n'est pas nouvelle. Certains représentants de la philosophie des Lumières avaient voulu dépasser le conflit entre les confessions et les religions en faisant appel à une religion naturelle qui serait à la base de chacune d'elles. Pour Lessing Jésus devient celui qui enseigne aux hommes l'usage droit de la raison; pour Kant il est l'ami des hommes, moralement parfait dans son appel à une vie selon les exigences morales raisonnables. Le théologien protestant Friedrich Schleiermacher souligna de son côté que la religiosité humaine n'existe que dans une pluralité de religions concrètes, historiques, positives - selon la pluriformité de l'individualité humaine, qui ouvre des perspectives différentes sur l'unique et même réalité divine. Il ne peut pas y avoir une seule religion vraie et exclusive (ni une seule forme de religion chrétienne) puisque la religion ne parle jamais de façon neutre et ob-

¹ «Tout salut est l'oeuvre de Dieu. Les différentes religions ont des désignations différentes pour Dieu et son agir salvifique pour les hommes. Si nous choisissons un concept de notre conceptualité chrétienne et si nous appelons Dieu, tel qu'il agit pour les hommes, le *Logos*, alors nous devons dire, que tout salut dans les religions est l'oeuvre du *Logos*, et que les hommes des différentes cultures et confessions de foi rencontrent ce *Logos* sous différentes images et symboles et peuvent trouver en lui le salut. Ce que nous ne pouvons pas dire, c'est que tous ceux qui sont sauvés, font l'expérience de ce salut par Jésus de Nazareth. La vie de Jésus était un point, auquel le *Logos* - c'est à dire, Dieu dans sa relation aux hommes, a agi. Nous ne sommes pas appelés ou nous n'avons pas le droit de faire le constat négatif que le *Logos* n'a pas agi ou n'agit pas partout dans la vie humaine. Au contraire, nous devons reconnaître avec joie, que la réalité ultime a touché la conscience humaine dans sa libération ou dans son salut à des manières les plus diverses dans les formes indiennes, sémitiques, chinoises, africaines» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, dans: R. SCHWAGER (éd.), *Christus allein? Der streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, p. 41.

jective du divin: elle est toujours l'expression d'une relation subjective et existentielle à Dieu (ou d'une piété spécifique et historiquement diversifiée). Schleiermacher accepte pourtant que le christianisme trouve en Jésus Christ (et dans sa conscience de Dieu) un point de référence qui fonde aussi l'unité du christianisme, celui-ci étant la manifestation historique de la plus haute forme de la religion et le but de l'histoire de la religion.

On peut opposer au modèle exclusiviste un type de pensée inclusiviste que le document de la Commission théologique internationale caractérise aussi comme christocentrique. Ce modèle accepte que d'autres formes de religion peuvent avoir part au salut qui est réalisé de façon paradigmatique en Jésus Christ. On se rappelle que ce modèle remonte historiquement aux origines de l'église et de l'apologétique chrétienne. Les apologistes essaient de réconcilier la importance exclusive du Logos incarné avec le fait d'une religiosité pré-chrétienne en faisant appel à l'idée du *logos spermatikos*. Le Christ préexistant serait dès lors déjà présent dans le monde avant l'incarnation, de sorte que les hommes peuvent avoir part au salut divin avant l'apparition de Jésus de Nazareth². Cette idée de la présence séminale du Logos dans l'humanité en quête de la vérité est reprise aussi dans la théologie moderne, par exemple chez Paul Tillich, qui voit en Jésus non pas l'unique mais l'ultime révélation de Dieu, le centre de l'histoire de la révélation, qui se développe parallèlement à l'histoire de l'humanité.

Elle est sous-jacente à l'idée du chrétien anonyme et dans la compréhension graduelle de l'incarnation chez Karl Rahner. Aussi Wolfhart Pannenberg développe une compréhension de la théologie des religions qui veut soumettre les vérités divergeantes des religions à une vérification eschatologique et qui souligne leur convergence vers le Christ. Selon ces positions les religions non-chrétiennes et les croyants non-chrétiens ne sont pas exclus de l'histoire du salut voulue par le Dieu de la religion chrétienne. Ils y sont plutôt inclus et ainsi ces religions obtiennent une certaine légitimité - elles peuvent avoir une fonction de *praeparatio evangelica*, «elles peuvent préparer les différents peuples et cultures à l'accueil de l'événement salvateur qui a déjà eu lieu» (n. 86); elles peuvent être «un moyen qui aide au salut de leurs adeptes» (n. 87).

On peut faire l'objection que cette position aurait la tendance d'accaparer les religions non-chrétiennes et de les englober dans une optique chrétienne, qu'elle ne respecte pas de façon suffisante l'altérité des autres religions, par le fait que l'on semble chercher dans l'autre sa propre richesse sans se laisser interroger par son altérité. La rencontre dialogale avec l'autre devient ainsi un détour vers soi-même. L'autre est dévalorisé puisqu'il est fonctionnalisé en vue de l'affirmation de soi-même.

Selon le modèle pluraliste toutes les religions visent un même fondement transcendant, mais celui-ci est exprimé de façon différente selon la spécificité des

² Le document de la Commission théologique internationale réfère aussi à cette même idée (n. 42 et suivants). La nouveauté de l'apparition de Jésus serait donc préparée ou anticipée par les efforts philosophiques dans leur recherche de la vérité, du *Logos* qui régit l'univers et auquel on a plein accès grâce au *Logos* incarné. Dans le même sens du modèle inclusif le document mentionne le fait que le Fils de Dieu s'est uni à tout homme (n. 46), il est le modèle selon lequel Dieu a formé le premier Adam.

contextes. Tous les chemins vers le salut sont du point de vue subjectif vrais et convaincants; objectivement parlant ils sont tous particuliers. Aucune religion ne peut réclamer pour elle-même d'être l'unique vraie religion. Le Christ est peut-être unique (*einzigartig*) dans sa façon de représenter la transcendance; il ne peut pas être considéré comme la seule (*einzig*) représentation de la transcendance divine.

b) La critique de la christologie chez John Hick

Je veux jeter un bref regard sur John Hick, qui ensemble avec Paul Knitter et Leonard Swidler défend une position pluraliste profilée. Hick prend radicalement congé du caractère absolu du christianisme. Par une sorte de révolution copernicienne la théologie doit mettre Dieu au centre de ses réflexions et non le Christ. La religion chrétienne n'est aucunement au dessus des autres religions.

Les religions sont pour Hick des phénomènes culturels et historiques, des créations humaines, issues de la rencontre avec la réalité divine transcendante au sein de l'histoire de l'humanité. Elles trouvent leur origine dans des expériences vivantes, interprétées selon les contextes culturels donnés, formulées comme une confession de foi, rationalisées dans une doctrine théologique et institutionnalisées dans des formes rituelles et symboliques de la vie religieuse d'une communauté donnée.

La pluralité des cultures fait naître nécessairement une pluralité de religions dont aucune ne pourra réclamer pour elle même de représenter de façon exclusive ou inclusive la vérité de Dieu. Mais elles peuvent s'interpénétrer, exercer des influences l'une sur l'autre et collaborer de façon pratique. Les grandes religions sont de fait toutes des expressions du contact avec la même réalité ultime divine.

L'unique révélation est réalisée et conceptualisée de manières diverses, l'unique réalité divine est désignée avec de multiples noms, vénérée de maintes façons. Ce qui relie les différentes religions entre elles, c'est leur structure en profondeur: elles expriment toutes la transition *from self-centredness to Reality-centredness*. Cela veut dire que, ce qui est commun aux religions c'est leur dimension sotériologique, la libération de la personne de sa concentration sur l'Ego, le passage de l'égo-centrisme à l'altruisme. Les différences entre les religions doivent être considérées comme des chemins complémentaires vers le même salut.

John Hick fait avant tout la critique de la christologie, tout spécialement du dogme de l'incarnation et de la doctrine des deux natures. Celle-ci utilise des catégories statiques et cosmocentriques qui sont empruntées d'une philosophie de l'être et de la substance. Il faut démythologiser, c'est à dire déshelléniser cette doctrine et retourner au delà de la doctrine de Nicée et de Chalcédoine vers la personne historique de Jésus de Nazareth et son évangile de l'amour de Dieu - tout en essayant de ne pas tomber dans les pièges de la *Leben-Jesu-Forschung*³. Hick favorise dès lors une interprétation

³ «The question... is whether it makes coherent sense to hold that Jesus Christ had both all essential divine and all essential human attributes, so as to be both fully God and fully man. On the face of it, this does not make sense. For how could anyone have both divine omniscience and human ignorance, divine omnipotence and human weakness, divine goodness and human temptability, divine omnipresence and a

de la personne et de l'oeuvre de Jésus qui est très proche des positions de la tradition d'Antioche. Pour elle Jésus est le prophète eschatologique, rempli de l'Esprit de Dieu⁴.

Pour Hick Jésus est l'homme qui est parfaitement ouvert à Dieu, rempli de son Esprit et de son amour; ainsi il est le vrai homme, incarnation de l'amour de Dieu. La doctrine de l'incarnation est dès lors interprétée de façon symbolique ou métaphorique; elle est lue dans des catégories de relation et non de substance⁵.

La participation du Fils au Père n'est pas substantielle (*homoousios*), mais il s'agit d'une participation spirituelle et actuelle à l'Agape de Dieu. Cette conception permet une christologie graduelle qui tient que l'amour divin peut s'incorporer avec une intensité différente dans ses innombrables serviteurs sur terre. La divinité du Christ consiste dans le fait qu'il était parfaitement rempli de l'Esprit d'amour divin; mais ceci est en principe possible dans chaque autre être humain.

Ainsi l'exclusivité et l'unicité de Jésus Christ comme médiateur sont supprimées. Jésus rend seulement possible une véritable relation à Dieu - suffisante pour les chrétiens et sans que soient exclues d'autres révélations de l'amour de Dieu qui sont adéquates pour ceux qui y adhèrent. Le Christ est seulement pour les chrétiens l'image du Dieu invisible (Cf. Col 1,15)⁶. Il est de fait rien d'autre qu'un homme, rempli de l'Esprit de Dieu de façon extraordinaire mais pas exclusive; le chemin vers la divinisation de Jésus (Fils de Dieu préexistant, deuxième personne de la sainte Trinité) est le chemin d'une glorification mythologisante qui commence, selon Hick, avec le passage du christianisme vers le monde culturel hellénique. Mais ce passage est déjà documenté à l'intérieur de la tradition biblique (par exemple dans les écrits johan-

finite human body?» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 44).

⁴ «In this inspiration Christology we have not only a return to the original understanding of Jesus in the very early church but an advance to an understanding of him that makes sense in our consciously religiously plural world as it moves toward the twenty-first century» (J. HICK, *An Inspiration Christology*, p. 21).

⁵ Par rapport à l'idée de l'incarnation Hick retient pourtant: «In the first sense, an incarnational theology is one that affirms God's involvement in human life. Thus in acting within human history (as depicted throughout the Hebrew scriptures) God is present with us in the flow of time... This first and most general sense of incarnational thought is not in question here. A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only that God is always involved in human life, but also that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesus was not just an ordinary man, but one whose relationship to God has a universal significance... This sense of divine incarnation is likewise not in question here.» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 44).

⁶ «Jesus was *totus deus*, (wholly God), in the sense that his agape was genuinely the Agape of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, "the whole of God", in the sense that the divine Agape was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions» (J. HICK, *God and the universe of faiths*, London 1988³, p. 159). Il semble que cette distinction entre *totus Dei* et *totum Dei* remonte à une formulation de Calvin dans son *Institutio* (IV,17,30) et plus loin à Pierre Lombard (Sent. III, 22,3). Le divin Logos, qui est présent dans la personne de Jésus n'est pourtant pas lui-même totalement la personne de Jésus. En d'autres termes, Christ est plus grand que le Jésus de l'histoire. Dans la proposition *Jésus est le Christ* la copule n'exprime pas une identité de sorte que l'on pourrait renverser les parties en disant *le Christ est Jésus*. La conséquence en est que le Logos peut se manifester aussi dans d'autres fondateurs de religions. De ce fait toutes les religions peuvent réclamer en principe une équivalence.

niques ou chez Paul, qui dans sa prédication ne part plus du Jésus de l'histoire mais du ressuscité).

Pour Hick ceci revient donc à une mythologisation, qui est liée aux conditions de compréhension d'un temps défini. Il faut donc se demander si encore aujourd'hui ces mêmes expressions peuvent être utilisées pour la proclamation du message chrétien, si elles peuvent produire chez les auditeurs une attitude face à l'amour divin qui libère l'homme de la concentration sur soi-même et qui l'ouvre à l'horizon universel de la réalité divine.

c) La vérité et ses représentations

Le document de la Commission théologique internationale fait remarquer que, sous-jacente à cette position, il y a une conception épistémologique (kantienne) qui distingue - pour ce qui concerne notre connaissance de la vérité et notre façon de nous approcher de Dieu - entre le *noumenon* et le *phainomenon*⁷. «Dieu, ou la Réalité ultime, étant transcendant et inaccessible à l'homme, on ne pourra en faire l'expérience que comme phénomène, exprimé par des images et des notions culturellement conditionnées; ceci explique que différentes représentations de la même réalité n'exigent pas de s'exclure réciproquement a priori» (n. 14) Toutes ces représentations sont de fait relatives, car de toute façon elles sont inadéquates, «elle ne peuvent revendiquer d'exclusivité dans la question de la vérité» (n. 14).

L'unique réalité divine est expérimentée à partir de points de vue divers, selon des perspectives diverses. La vérité semble être conçue à partir du concept pragmatique de signification (*meaning*). La vérité n'est pas définie de façon théorique comme l'adéquation à la réalité, mais de façon pratique selon le comportement qu'elle provoque - dans le cas de la vérité religieuse: selon la réponse (croyante) qu'elle rend possible face à la réalité de Dieu - ou devrait-on dire: la réalité infinie, le fondement de l'être? Il est clair que la pensée religieuse souligne le fait que nous ne pouvons parler de la réalité infinie de Dieu qu'en utilisant des concepts qui sont liés aux objets de notre expérience finie. Il y a en effet une différence ontologique entre la réalité infinie, transcendante et notre connaissance conceptuelle qui est liée au fini. Ceci a des conséquences pour le discours religieux. Il exprime vraiment la transcendance mais de façon inadéquate, limitée. Pour Hick ce discours qui porte sur la réalité infinie est «mythologique» - l'expression d'une perspective, qui est par principe subjective, plurielle et dont la portée ne se vérifie que de façon pragmatique.

Il semble que le thème de la connaissance de la vérité est décisif pour une discussion des positions de la théologie pluraliste des religions et pour le débat autour du caractère absolu du christianisme. «Nul ne possède la vérité, chacun la recherche. Il y a certainement des vérités objectives mais qui nous dépassent tous et auxquelles on ne

⁷ Hick distingue entre «the Godhead in its own infinite depths beyond human experience and comprehension» et «the Godhead as finitely experienced by humanity». La connaissance de Dieu contient dès lors deux composantes: l'expérience subjective de la rencontre avec la transcendance et la systématisation active de cette expérience selon les schèmes d'interprétation qui sont historiques et culturels.

peut accéder que dans un long cheminement et en recomposant peu à peu cette vérité-là, en glanant, dans les autres cultures, dans les autres types d'humanité, ce que les autres aussi ont acquis, ont cherché dans leur propre cheminement vers la vérité. Je suis croyant, je crois qu'il y a un Dieu, mais je n'ai pas la prétention de posséder ce Dieu-là, ni par le Jésus, qui me le révèle, ni par les dogmes de ma foi. On ne possède pas Dieu. On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres» (Mgr. Pierre Claverie, O.P.)

Ce n'est pas un représentant de la théologie pluraliste des religions qui parle ainsi, mais un évêque catholique qui a lutté pendant sa vie pour une plus grande compréhension et un échange entre des cultures et des religions, qui exprime la conviction que désormais «il n'y a d'humanité que plurielle»; ici parle un martyr qui a dû laisser sa vie dans la violence incrustée dans cette même société qu'il voulait tolérante, paisible, plurielle, sans totalitarisme des croyances religieuses. La vérité des autres: est-elle seulement un enrichissement mutuel? Est-ce qu'elle ne constitue pas aussi une menace? Ne cause-t-elle pas l'angoisse, la peur pour la perte des identités?

Le débat autour du lieu de la christologie, le caractère absolu du christianisme et les positions de la théologie pluraliste pourraient être l'expression d'une crise du sujet moderne, une crise de l'humanum qui est souvent invoqué comme critère du dialogue interreligieux. Ainsi Claude Geffré avance la thèse «que toutes les religions dignes de ce nom recherchent en tâtonnant un certain salut de l'homme dans le sens d'une libération et d'un bonheur»⁸. Selon Geffré la relation authentique à l'absolu est principe d'un surcroît d'humanité. Mais cet humain authentique n'est-il pas menacé, mis en question par tant de formes de concurrence, même de violence entre les religions - mis en question par l'incapacité de vivre ce salut comme vérité et d'en témoigner d'une manière à établir une rencontre dans le respect mutuel et dans l'acceptation de la particularité culturelle de l'autre - mis en question par le fait que la théologie pluraliste des religions semble se comporter de façon peu critique par rapport aux conséquences dialectiques du monde moderne, son économie, son style de pensée? Elle critique comme inhumain un christianisme qui insiste sur les exigences de la vérité mais elle adapte d'autre part - dans sa louange de la pluralité - la religion aux lois de la société de consommation et les tendances inhumaines du marché total.

Cette théologie veut prendre au sérieux le droit à la différence des autres religions et pour cela elle refuse le modèle exclusif ainsi que l'approche inclusiviste. Mais de fait le modèle pluraliste relativise la différence et l'altérité entre les religions pour les soumettre à une compréhension globalisante et abstraite de salut et à un pragmatisme éthique⁹. L'adhésion ferme à la vérité de telle ou telle religion qui est essen-

⁸ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, dans RSR 86/1 (1998), 60.

⁹ «A religious tradition has value to the extent that it constitutes an effective context for the salvific transformation of human existence from self-centeredness to Reality-centeredness. This transformation is recognized by its visible fruits in individuals and societies. I have argued that the great world religions recognize these fruits with a basically common criterion of love/compassion/unselfish good will - a criteri-

tielle pour le croyant n'est pas prise au sérieux. Elle est dégradée à une attitude esthétique interchangeable. Cela rend de fait impossible toute communication entre les religions ou entre les croyants. Dans le dialogue les partenaires cherchent à se comprendre et à se trouver dans la vérité, de faire l'expérience du salut comme vérité et d'être dans la vérité comme salut (Cf. n. 13). Notre thématique nous oblige dès lors de regarder de près la question de la vérité et de voir comment celle-ci a été comprise dans la pensée occidentale.

2. LA QUÊTE DE LA VÉRITÉ - RAPPEL HISTORIQUE

2.1. «L'absolutisme théologique» à la fin du Moyen Age

Quelque chose est vrai, puisque Dieu le dit. Quelque chose est bien, puisque Dieu le commande. On pourrait exprimer ainsi *l'absolutisme théologique*.

À l'époque patristique et au moyen âge il y avait une certaine symbiose ininterrompue entre Dieu et les croyants: l'automanifestation de Dieu en Jésus Christ est un mystère qui est accepté avec étonnement et vécu avec gratitude comme un don divin. Jésus Christ est l'image du Dieu invisible; en lui, le Crucifié et Ressuscité, habite toute plénitude. Il est «le Christ parmi nous, l'espérance de la gloire» (Col 1,27). C'est lui aussi qui rend possible une nouvelle vie, guidée par des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience, dans la charité et la paix. (Cf. Col 3,12-15) C'est ainsi que Dieu a voulu se révéler dans le Christ - en vue d'une réconciliation de tous les hommes avec Lui.

Les premiers dogmes de l'église voulaient confirmer et exprimer cette révélation biblique de la pleine manifestation de Dieu en Jésus: toute la vie de Jésus, ce qu'il a fait, dit, souffert, appartient à l'être éternel de Dieu. C'est lui, le Fils, de la même nature que le Père, qui nous fait connaître Dieu: Dieu, ce n'est pas un mystère abstrait, caché derrière tant de manifestations possibles, mais un mystère d'amour personnel qui est plénitude de vie et de pardon, concrètement manifesté dans le Fils, qui «est dans le sein du Père» (Jn 1,18). C'est le mystère de la Sagesse cachée de Dieu (1Cor 2,7) devenue présente dans cet homme concret. Le voir, c'est voir le Père (Cf. Jn 8,9). C'est cette vérité qui est confessée, réfléchie, célébrée, prêchée pendant des siècles comme une vérité de foi qui organise aussi toute la société et en est le centre spirituel.

Mais la différenciation croissante entre l'église et le monde entraîne une nouvelle différenciation dans la compréhension de la vérité. Il y a désormais la vérité du monde qui est expérimentée comme la vérité fonctionnelle de la nouvelle culture de la ville et du monde bourgeois du travail, la vérité de l'économie du marché, de la formation universitaire. Et puis, à côté de cela, il y a la vérité de la foi. Celle-ci est consi-

on which readily excludes such movements as the Jim Jones cult or, as a larger and more terrible phenomenon, Nazism» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 35s.).

dérée comme transcendante, uniquement fondée dans la libre volonté de Dieu. Dieu agit, se communique quand et comme il le veut. Cette libre volonté du Dieu transcendant est le fondement de la création, de l'incarnation du *Logos*, des vérités concrètes de l'histoire du salut. Quelque chose est vrai, puisque Dieu le veut et le nous révèle. Quelque chose est bon, puisque Dieu le veut et le fait. Au delà de sa créature et de l'agir humain Dieu dispose d'une *potentia absoluta*. Elle s'étend sur tout ce qui est possible sans contradiction et elle se distingue de la *potentia Dei ordinata*, qui est l'ordre concret du salut, que Dieu a établi par libre décision. La liberté absolue du Dieu transcendant a pu être comprise des fois comme arbitraire.

La vérité est désormais uniquement fondée dans la volonté de Dieu. Cela mène à une insécurisation radicale de la raison. Même l'obéissance radicale envers ce qui est aperçu comme ordre de la Rédemption ne semble pas garantir le salut. La promesse de la fidélité de Dieu n'était pas accessible à la raison philosophique et elle ne pourrait donner que partiellement une connaissance solide du monde concret. Nous trouvons donc à la fin du moyen-âge une tendance d'accepter une double vérité: ce qui est théologiquement vrai peut être philosophiquement faux et vice versa. On croit désormais à un Dieu sans monde et on semble connaître un monde sans Dieu. La relation entre les deux est dans le meilleur des cas garantie par le miracle comme irruption extraordinaire du monde de Dieu dans le monde des hommes, mettant hors fonction les lois de la nature pour ériger à partir du monde de Dieu la foi comme émerveillement et obéissance.

Comment trouver, face à cette situation, un Dieu miséricordieux qui sauve? C'était la question de Martin Luther. Et la réponse théologique sera: uniquement par la grâce. Mais ce même Luther maintient dans la foi en un Dieu caché et en un Dieu révélé l'idée d'un Dieu *incalculable* à propos duquel il dira: par nature l'homme ne peut pas vouloir que Dieu soit Dieu; il veut plutôt qu'il soit lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu¹⁰. Plus tard on fera la révolte contre ce Dieu pensé comme souverain arbitraire. Il sera détrôné ensemble avec les princes absolutistes. La modernité peut être vue comme une réaction de l'homme devenu adulte et majeur contre cette domination arbitraire.

2.2. «L'absolutisme de la raison» dans la modernité

Puisque quelque chose est vrai, c'est à dire: possible sans contradiction, Dieu le dit. Puisque quelque chose est bon, Dieu le veut. C'est l'absolutisme de la raison aux temps modernes.

On peut observer ce passage chez René Descartes: selon lui les vérités éternelles sont créées; l'affirmation qu'elles seraient valables dans chaque monde possible, est un blasphème. Avec cette position il se trouve en accord avec la condamnation de Galilei. Car l'accusation contre le chercheur (21 mai 1631) contient entre autres la re-

¹⁰ «Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum» (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA I, 225, 1f.).

proche qu'il affirme et propage obstinément un certain accord concernant la conception des vérités géométriques entre l'intelligence humaine et divine. Le pape Urbain VIII disait par contre que le Dieu tout puissant ne peut pas être soumis à une nécessité quelconque. Descartes n'attaque pas les vérités de Dieu mais elles n'ont aucune importance pour l'organisation pratique de la vie. Le monde a perdu sa solidité comme bonne création et comme lieu de la providence.

L'homme doit se le rassurer et se l'approprier afin de garantir sa survie. Le point de référence sur qui on peut compter, n'est plus la vérité incalculable de Dieu mais la vérité reconnue par la raison humaine, qui ne trouve sa limite que dans le principe de la contradiction. Ce n'est plus la liberté divine, à laquelle l'homme peut se confier, qui donne une orientation, mais la liberté de l'homme, qui est garantie par Dieu. La vérité décrétée par la volonté absolue de Dieu est désormais remplacée par un domaine de vérités transcendantales auxquelles Dieu et l'homme sont soumis et qui sont également accessibles à Dieu et à l'homme. Dieu est un constructeur qui crée son oeuvre selon des lois préétablies. Contre la tradition philosophique classique mais en accord avec le sentiment de vie du temps moderne la possibilité précède le réel. Ce n'est plus le réel qui contient en soi-même ses possibilités, mais les possibilités, déduites d'une raison abstraite, deviennent le fondement de la réalité. La vérité est devenue une vérité théorique de raison.

Que ce soit comme cause ou comme effet - cette conception de vérité se liait de façon harmonieuse avec la compréhension de la vérité dans les sciences naturelles. Ce qui est reconnu comme vrai par les hommes, est aussi supposé être la vérité de Dieu. C'était la position des scientifiques comme Galilée. De plus en plus ils arrachaient à la nature ses secrets et identifiaient ceux-ci (c'est à dire, les lois de la nature) à la vérité divine. Dieu apparaît comme mathématicien ou géomètre. A première vue l'argumentation est pieuse; mais ce sera une question de temps et l'homme s'emparera de ce royaume transcendantal de vérités et aura trouvé la formule du monde qui rendra aussi Dieu superflu. Les disciples de l'architecte suprême de ce monde seront finalement plus capables que leur maître; ils reproduiront et corrigeront son oeuvre. Descartes était convaincu qu'il pouvait - grâce à une connaissance plus précise de l'homme-machine - remporter une victoire sur la maladie et la vieillesse.

Dans la joie des découvertes progressives et face à l'efficacité de l'utilisation technique des lois de la nature peu de gens reconnaissaient la tentation spirituelle que contenait ce développement: la vérité de Dieu devient un épiphénomène de la connaissance humaine; Dieu est devenu un moyen pour l'autoconstruction de l'homme. Dans les louanges de Dieu l'homme exalte sa propre connaissance du monde.

Le caractère absolu de la vérité devient un prédicat du sujet reconnaissant et de sa liberté. La vérité existe comme système scientifique. Ainsi la frontière entre l'absolu et le fini est déplacée: elle ne se trouve plus entre Dieu et toute la création, mais entre l'esprit absolu de l'homme et la nature comme matière causalement déterminée par ses propres lois. Ainsi l'exclusion du monde, comme nature non-personnelle, du domaine de la grâce est préparée. La théologie paulinienne qui parle de la glorifica-

tion de toute la nature devient inconcevable. Nietzsche dira: déjà dans toute volonté de connaître il y a une goutte de cruauté¹¹. La vérité de la raison absolue est revêtue de pouvoir.

2.3. *A la fin des temps modernes: l'aporie manifeste*

Pendant des siècles cette image du monde s'imposait comme inébranlable. Son efficacité semblait non pas seulement réfuter toute objection, elle la rendait illégitime. La vérité mathématique selon le modèle $2+3=5$ devenait le modèle de base de la vérité et les sciences naturelles figuraient - selon un mot de C.F. von Weizsäcker - comme le noyau dur des temps modernes. La théologie acceptait ce développement inévitable et sans critique elle cédait la création comme *nature* aux sciences naturelles. Mais celles-ci ont découvert entre-temps que dans la nature la vérité n'est accessible de façon approximative, c'est à dire dans la forme d' hypothèses. Cette *conversion* se faisait par nécessité. Quand les effets secondaires et néfastes dépassaient les réussites sur le chemin vers un paradis terrestre l'âge écologique fut inauguré (*oiko-logie*). Il pourrait devenir un âge oecuménique (*oiko-mene*), pourvu que le destin d'être une communauté humaine et solidaire dans sa finitude soit assumé librement et non pas ressenti comme une contrainte. Les scientifiques frappent à la porte de la théologie et lui ramènent la création, un peu résignés et peut-être aussi pleins de reproches: elle n'obéit pas tout simplement aux lois logiques, elle n'est pas convertible en un paradis, elle est un organisme vivant, dont la survie est menacée de façon aiguë. L'ange avec le glaive fulgurant est posté pour barrer le chemin du retour au paradis de «l'absolutisme théologique» et du culte de la raison. Le passé et l'avenir sont soustraits à notre disponibilité. Ainsi la tentation de se soustraire à la grâce du présent est moins grande.

3. AU DELÀ DU PLURALISME: LA SACRAMENTALITÉ DE LA VÉRITÉ CHRISTOLOGIQUE

3.1. *La vérité de Dieu dans le témoignage chrétien: relativité et universalité*

L'absolutisme théologique de la vérité divine à la fin du Moyen Âge et l'absolutisme de la raison au début des temps modernes sont les deux côtés de la même médaille. Ils ne mènent pas vers l'unité tant désirée de la paix et de la justice, mais vers une fracture plus profonde des individualités personnelles, nationales, sociales et religieuses qui cherchent à s'affirmer d'autant plus dans leur autonomie. On n'arrivait pas à réconcilier les deux moments: la vérité de Dieu et la vérité de l'homme - et à l'intérieur d'elles la liberté de Dieu et la liberté de l'homme. La thèse serait que cette médiation ne peut être faite que dans une compréhension sacramentelle de la vérité. Le problème qui nous occupe ne serait donc pas «absolutisme ou relativisme», «uni-

¹¹ «Schon in jedem Erkennenwollen ist ein Tropfen Grausamkeit» (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, n. 229).

versalité ou particularité». Il s'agirait plutôt d'accepter que chaque forme humaine de la vérité divine a un caractère sacramentel. La vérité de la foi n'est ni la vérité absolue de Dieu ni la connaissance raisonnable et finie de l'homme, mais toute la vérité de Dieu dans le Christ - à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation toute entière; toute la vérité de Dieu dans la vie des fidèles au sein de la communauté ecclésiale, sacrement universel du salut par son témoignage, sa liturgie, sa diaconie¹².

Comment comprendre ce caractère sacramentel de la vérité? On peut se référer à la rencontre de Jésus avec le riche notable (Lc 18,18-19): «Un notable lui demanda: «Bon maître, que me faut-il faire pour avoir en partage la vie éternelle?». Jésus lui dit: «Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul!». On pourrait transférer ceci à la question de la vérité: personne n'est la vérité excepté Dieu seul. Si je dis la vérité, je ne suis pas moi-même la vérité; je ne puis qu'être son témoin. La vérité de Dieu est plus grande que moi. Dieu seul est absolu. La forme finie de la vérité n'existe jamais comme détachée de son origine; elle est le témoignage pour la vérité cachée et présente de Dieu. Nous portons le trésor de la vérité de Dieu «dans des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous» (2 Cor 4,7).

On peut comprendre ceci comme une certaine relativisation. En effet, le caractère absolu des vérités de foi n'est pas une revendication (*Anspruch*) humaine, mais une promesse (*Zuspruch*) divine, donnée par l'autorévélation de Dieu par le Christ dans l'Esprit. Le caractère relatif du témoignage chrétien est nettement souligné dans la discussion théologique autour du pluralisme. On aime intégrer dans la théologie des théories de consensus et de convergence quand on traite de la connaissance de la vérité et on avance que la vérité est un bien inaccessible et encore à venir: ceci est acceptable aussi longtemps que l'on considère uniquement les capacités de la raison humaine. La modestie apparente peut devenir dès lors orgueilleuse, si on ne mentionne que cette perspective limitée et que l'on néglige la capacité humaine d'être saisi par la vérité divine. En effet, précisément dans sa connaissance relative et finie de la vérité la raison humaine est habilitée à devenir véritablement le lieu où la vérité divine apparaît; dans la connaissance et le témoignage de la foi toute la personne humaine est revendiquée pour devenir témoin de l'autocommunication et de la présence vivante de Dieu ici et maintenant dans le monde.

Cette autocommunication divine est en effet *absolue*. Car la vérité divine ne permet aucune restriction; elle est indivisible et inconditionnée. Le défi pour la pensée, le discours et l'agir qui devront témoigner de cette vérité de Dieu révélée est ab-

¹² Cf. document de la Commission théologique internationale, nn. 75-80. Le texte souligne que l'église en tant que sacrement universel du salut est au service de la vérité - non pas uniquement de celle qui s'exprime dans son propre témoignage, mais aussi de la vérité présente dans «toute trace de bien, quelle qu'elle soit,... dans le cœur et la pensée des hommes» (LG 17). C'est la même vérité salvifique qui unit par avance l'église aux non-chrétiens et «dans la mesure où l'église reconnaît, discerne et fait siens le vrai et le bien que l'Esprit a accompli dans les paroles et les actes des non-chrétiens, elle devient toujours davantage l'église catholique véritable» (n. 79).

solu. Ici il n'y a pas de place pour le relativisme. Dans la vérité que je dis et que je vis, l'amour inconditionné de Dieu, qui nous est envoyé dans le Christ et qui est répandu dans nos coeurs par l'Esprit, veut être présent. La vérité de Dieu qui envoie le Fils et le donne pour le salut du monde, envoie les croyants sans condition à tous qui sont inclus dans la volonté salvifique divine.

Il me semble que le document de la Commission théologique internationale a bien mis en relief le fait que le caractère sacramentel de la vérité ainsi que le caractère universel de la mission du témoignage chrétien sont liées à l'universalité de l'action de l'Esprit Saint (nn. 51-62). Et ceci fonde aussi une compréhension de l'église comme sacrement universel du salut, instrument du Royaume de Dieu par son témoignage, sa liturgie et sa diaconie (Cf. nn. 63-80).

3.2. L'altérité comme vérification de la foi

Dans la rencontre avec les autres religions nous trouvons des formes d'expression linguistique et des témoignages sur la vérité de Dieu, qui sont enracinés dans différentes communautés de langage et dans des contextes culturels divers. Ces formes ne peuvent pas être médiatisées par un système rationnel de concepts qui les précède toutes. Le vrai dialogue - non pas uniquement entre des individus mais entre des communautés religieuses différentes - présuppose une altérité reconnue et un point de vue explicite des partenaires: une conviction inconditionnée, une identité claire et une espérance justifiée donnant un sens au langage utilisé. Ceux qui participent à ce dialogue, à cette rencontre interreligieuse, doivent se poser mutuellement la question de la vérité. Ce sont des témoins de la révélation de Dieu en Jésus Christ et des témoins du divin qui se rencontrent. Ils s'interrogent mutuellement, non au sujet de leurs incertitudes mais au sujet de leurs convictions profondes.

S'interroger ne veut pas dire: réduire ma position ou celle de l'autre à une pure hypothèse, à une opinion interchangeable. Mais il s'agit de rendre compte de l'espérance (Cf. 1P 3,15), d'argumenter au sujet des confessions de foi face à la question de l'autre. Que ce passe-t-il quand les positions sont inconciliables? Les partenaires sont-ils dès lors condamnés à intransigeance, à l'inimitié et au refus radical de l'autre? Pour la communauté chrétienne cela veut dire plutôt que la non-compréhension, l'altérité apparente devient le moment de la vérification de la foi, dans laquelle on est demandé à maintenir la relation à l'autre, dans une attitude d'espérance et de charité. C'est la manifestation de la croix, qui est le centre de la foi chrétienne.

Cette croix est présente dans la non-compréhension mutuelle, là où le dialogue n'avance plus. Elle manifeste le caractère fini de nos formulations de la foi, la réserve eschatologique face à une entente trop facile. Il n'y a pas de dialogue interreligieux sans que cette croix de l'altérité soit assumée et sans que soit apprise, à travers la souffrance de la non-compréhension et même de la violence, l'obéissance et la fidélité aux convictions, mieux encore, à la vérité de Dieu qui nous précède et dont nous ne disposons pas - le Christ, qui est la voie, la vérité et la vie (Jn 14,6) - l'Esprit qui souffle où il veut (Jn 3,8) et qui guide les hommes vers la vérité tout entière (Jn 16,13). Ce n'est pas une déclaration de supériorité, mais l'affirmation de «la vérité de celui qui

donne sa vie pour les hommes, pour les faire entrer définitivement dans l'amour de Dieu» (n. 105).

Le texte de la Commission théologique internationale parle d'un dialogue sans prétention de supériorité et d'absoluité, sans mépris ou dépréciation de l'autre, sans préjugés ni désir de polémique, en reconnaissant «avec respect et gratitude les vérités et les valeurs qui se trouvent dans les différentes religions» (n. 96). Mais le texte souligne en même temps que le dialogue devient impossible quand on cherche une unité des religions à travers l'élimination des particularités, la réduction des convictions et la suppression de la capacité de vérité de toutes les affirmations théologiques. «Le dialogue interreligieux traite les *coïncidences* et *convergences* avec les autres religions, avec précaution et respect. Pour le traitement des *différences*, il faut tenir en compte que ce traitement ne doit pas annuler les coïncidences et les éléments de convergence, et qu'en outre, le dialogue sur ces différences doit s'inspirer de la doctrine propre à chacun et de l'éthique qui lui correspond; en d'autres mots, le mode de dialogue ne peut invalider le contenu de la foi propre à chacun et de l'éthique qui y correspond» (n. 102).

La vérité qui nous est donnée pour que nous la transmettions par toute notre vie, n'est pas une arme avec laquelle nous pouvons imposer notre volonté aux autres. Elle est plutôt comme la matière d'un sacrement que nous préparons comme le pain et le vin, pour implorer sur eux le Saint Esprit, afin que Jésus Christ y soit présent avec son corps et son sang - dans notre corps et notre sang, dans notre témoignage. «Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en nos coeurs, connue et lue par tous les hommes. Oui, vous êtes manifestement une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos coeurs» (2 Cor 3,2-3).

Ce témoignage n'est pas le signe d'une vérité possédée déjà en plénitude - et dans la rencontre de la vérité de l'autre le chrétien redevient le pèlerin qui a sa demeure définitive uniquement dans le ciel, qui sur sa route doit recevoir ses frères et soeurs comme un don de Dieu - avec les richesses de leurs traditions, qui posent d'autres questions que les siennes, qui utilise d'autres images que les siennes pour exprimer la plénitude de la présence divine, inaccessible à la logique rationnelle, ouverte à une foi qui reste un don de la grâce et le signe de la libre présence de l'amour divin.

3.3. Vers une spiritualité de la mission. Pour une relation libérée à la vérité

a) La liberté de la religion

Pour la rencontre avec les autres confessions et les autres religions l'affirmation de la liberté de religion au Vatican II était un pas important. On savait bien sûr depuis longtemps que la foi présuppose une libre volonté¹³. Mais dans l'ordre social du Moyen Âge, dont l'unité intérieure était portée par l'unité de la foi, toute déviation menaçait immédiatement le bien commun. Dans la *Somme Théologique* Thomas d'Aquin insistait:

¹³ «Credere non potest nisi volens» (Saint Augustin, In Joannem XXVI, Nr. 2 - PL 35,1607).

les incroyants ne peuvent pas être forcés à croire; on pourrait, à la rigueur avec force, éviter à ce qu'ils portent atteinte à la foi chrétienne¹⁴. On sait que la position de Thomas par rapport aux hérétiques était beaucoup plus sévère¹⁵. La tolérance après les guerres de confession apportait plus de protection pour la vie et les biens, mais elle ne changeait rien par rapport à la question de la vérité et elle n'était pas un modèle basé sur la liberté. Après la paix de la religion à Augsbourg (1555) on connaissait le principe *cuius regio eius et religio*. L'état moderne et celui qui le gouverne devient la forme absolue sous laquelle la vérité apparaît. Les vérités terrestres réclamaient pour elles-mêmes un caractère absolu dans le domaine de la philosophie, des sciences naturelles et dans l'ordre de l'état.

Cela provoquait l'opposition de la part de l'absoluité de la vérité de Dieu représentée par l'église. On pense à l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX qui condamnait la liberté de conscience et de religion en la qualifiant de liberté de perdition¹⁶. Vatican II déclare par contre «que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil»¹⁷.

b) Une spiritualité de la mission est la base pour la rencontre de l'autre.

La participation à la mission du Fils

La reconnaissance de la liberté de religion est un fondement important pour la rencontre avec les autres religions. Ce n'est pas une tolérance inspirée par des motifs

¹⁴ «*Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquammodo tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum; scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem*» (II-II, 10,11).

¹⁵ «*Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi*» (II-II, 11,3).

¹⁶ «*Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam fovere opinionem catholicæ Ecclesiae, animarumque salute maxime exitialem, a Gregorio XVI praedecessore Nostro deliramentum appellatam, nimirum libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cuiuscunque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscunque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare ac declarare valeant. Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perditionis praedicant*» (cité selon H. Denrigger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1937, editio 21-23, n. 1690).

¹⁷ *Dignitatis humanae*, n. 2.

diplomatiques qui veut éviter des malheurs plus grands. Mais elle n'est pas non plus une capitulation résignée devant la conscience moderne ou même une indifférence religieuse. Elle est plutôt l'expression d'une conversion de l'église, dont le fondement spirituel et théologique s'exprime dans une spiritualité de la mission.

Mission - ce mot est surtout conçu comme prédication aux non-croyants; *Apostolat* désigne l'engagement missionnaire dans différents champs concrets d'action; *Être envoyé* c'est de fait l'ensemble de toute la foi vécue. Je suis envoyé, même si je ne suis pas engagé dans la mission et si je n'assume pas un apostolat concret. La conscience d'être envoyé devrait rassembler tous les chrétiens dans le mouvement catholique du témoignage chrétien - qu'il soit le processus vivant pour la paix dans la justice, l'option pour les pauvres et la jeunesse, l'appel à une nouvelle évangélisation, le dialogue intensif avec les religions non-chrétiennes.

Notre compréhension de la mission dans ce sens plus large a son origine dans la vie du Dieu-Trinité. Le Fils et le Saint Esprit sont envoyés pour communiquer l'amour du Père à toute créature. Cette mission renvoie à la l'éternelle provenance (*processio*) du Fils à partir du Père et du Saint Esprit à partir du Père et du Fils. Comme participation à la mission divine notre mission n'a d'autre but que de conduire toute la création à la communion de la vie divine. Alors que dans le domaine de la création *mission* implique un changement de lieu, une séparation entre celui qui envoie et l'envoyé et dès lors une transformation, la mission d'une personne divine se fait - comme le dit Thomas d'Aquin - sans séparation. Quand Jésus envoie ses disciples, ils doivent s'éloigner de lui et à leur retour ils doivent lui raconter tout ce qu'ils ont fait (Cf. Lc 9,10). Quand le Fils est envoyé dans le monde par le Père, il reste uni avec le Père dans tout ce qu'il dit, pense, fait. Si nous vivons dans la mission du Fils, il ne nous envoie pas loin de lui, mais il nous laisse être en lui et avec lui, là où il est (Jn 17,24).

Cette mission *sans séparation* devient la vocation des croyants grâce à l'Esprit Saint, que le Ressuscité envoie. Cette vocation doit être découverte par les disciples de façon douloureuse comme le revers de l'expérience que Jésus, dans sa forme terrestre et familière, s'est retiré des disciples. Le Ressuscité se soustrait à Marie Madeleine, qui le cherche dans le tombeau vide et qui veut le retenir. Mais il l'envoie à ses frères avec le message de la Résurrection; c'est ainsi qu'elle devient apostola apostolorum. Quand les disciples d'Emmaüs ont reconnu Jésus lors de la fraction du pain, il se soustrait aussi à eux, mais pas pour se retirer dans une absence mais pour être présent d'une nouvelle manière grâce à l'envoi du Saint Esprit. Ils apprennent à le reconnaître dans leur coeur brûlant, dans la fraction du pain, l'Eucharistie, dans leurs conversations, dans leur prédication aux frères et soeurs, dans la communion avec ceux qui ont rencontré le Ressuscité, c'est à dire dans la communauté de l'Eglise.

C'est ainsi que se vérifie la parole de Jésus dans les discours d'adieu: «Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai» (Jn 16,7). Appelés dans l'Esprit Saint pour la mission de Jésus Christ les chrétiens sont unis à Lui dans sa mission permanente pour le salut de toute la création. «Mission» c'est le repos dans le mouvement de Dieu et le mouvement pour faire participer toute la création au repos sabbatique de Dieu - elle

ne cherche pas en premier lieu le succès dans le sens de la réalisation d'une forme terrestre du Royaume de Dieu, mais elle tend vers la paix et la liberté créatrice dans la volonté de Dieu. Elle prépare la «matière sacramentelle» par laquelle Dieu peut agir quand et comment il convient à sa volonté. Cette mission ne reste pas un événement spirituel limité à l'individu; elle fait naître des formes de vie communautaire. C'est dans ce sens que l'église est appelée aussi dans sa forme institutionnelle et juridique le sacrement fondamental. Le salut qu'elle désigne - le peuple de Dieu dans la communauté du Royaume - se constitue en elle dans la fragilité qui est propre à la réalité finie; l'église garde son caractère provisoire aussi dans ses formes de vie communautaires et dans sa structure juridique. Mais ses sacrements sont l'expression par excellence de la vérité des promesses de Dieu. Grâce et droit, esprit et forme historique trouvent leur unité dans la dimension sacramentelle de l'église. Cela évite une spiritualisation sans engagement et une extériorisation formaliste. La vérité de Dieu doit s'incarner dans le monde aussi de façon structurelle, bien que ses formes historiques courent toujours le risque de devenir mensonge, si elles ne restent pas animées par l'Esprit qui est leur origine.

La communauté de foi est, en tant que communauté de mission, *sacrement* au delà du témoignage personnel de ses membres, tant dans la faiblesse de leurs péchés et le mal de leur infidélité qui font naître des «structures de culpabilité» que dans la générosité et la fidélité jusqu'au martyre qui manifestent une «grâce structurelle». Cette dimension *sacramentelle* n'est pas tout à fait absente dans les autres religions¹⁸. Le fait que ces religions peuvent témoigner de l'action salvifique de Dieu devient pour les chrétiens un avertissement permanent pour examiner la convenance de leur témoignage et pour réaliser toujours à nouveau leur conversion à l'esprit de vérité, qui dirige les hommes vers le Christ, qui seul peut les conduire vers la vérité tout entière (Jn 15,26; 16,13).

c) Mission de l'église et conversion

Ainsi la compréhension traditionnelle de la mission est changée: l'église est envoyée, chaque chrétien est envoyé non pas en premier lieu pour témoigner contre l'infidélité des non-croyants, mais contre son propre manque de foi. Vivre dans la mission c'est autre chose qu'une tolérance gentille pour les autres, quand je ne peux plus les éviter. Celui qui croit, reçoit de Jésus, comme Marie Madeleine, la mission d'apporter à ses frères et soeurs le message de la résurrection, même si ce message est considéré comme du radotage (Cf. Lc 24,11).

¹⁸ «L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de point de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jean 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est reconcilié toutes choses. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, il reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux» (*Nostra aetate*, n. 2).

Quand je suis prêt, sans partage du coeur, à assumer la mission de Jésus Christ, il est secondaire de savoir vers quel terrain étranger je me dirige - l'Esprit peut me conduire, là où je ne veux pas aller, ou il peut me barrer la route, là où je veux aller. La mission ne commence pas seulement dans la rencontre avec ceux qui ne partagent pas ma foi. Elle commence dans la fréquentation quotidienne des autres. Le dialogue avec les religions non-chrétiennes n'est pas essentiellement une autre forme de rencontre de l'autre que chaque rencontre entre chrétiens. La liberté et l'étrangeté de Dieu que l'on rencontre dans l'altérité de l'autre est uniquement expérimentée de façon encore plus radicale et inévitable. La rencontre avec les religions non-chrétiennes est le test, la vérification de l'obéissance de la foi - qui refuse en tout cas d'imposer à l'autre sa propre vérité.

La première question de la mission n'est donc pas: est-ce vrai ou faux ce que l'autre dit et comment puis-je lui faire accepter la vérité que j'ai reconnue? La première chose est plutôt ma confiance: je suis envoyé par Dieu dans cette rencontre comme témoin de sa vérité. Et: cette autre personne m'est envoyée comme témoin d'une vérité de Dieu, même si celle-ci m'est étrangère, si elle me fait des difficultés. Il ne s'agit pas que je m'impose mais que je suis fidèle à mon témoignage et que l'unité à laquelle nous sommes appelées comme créatures par le même créateur devient visible dans notre rencontre, peu importe si nous arrivons à être d'accord entre nous ou pas. Les tensions, oui, la croix qui peuvent être présentes dans une telle rencontre, doivent être acceptées et supportées.

Ce qui est important, c'est la prière que je puisse devenir le sacrement de la présence de Dieu - la prière pour que mes yeux soient ouvertes à la présence de Dieu dans l'autre¹⁹. Mais l'évangile connaît aussi la situation dans laquelle un témoignage mène à la séparation: «Les laissant là, il se rembarqua pour l'autre rive» (Mc 8,13). Il y a un respect et un amour qui nous relie à l'autre au delà de la séparation extérieure, car ces attitudes intérieures me font souffrir de l'irréconciliabilité sans que cela provoque le mépris de l'autre. Même dans cette situation le respect du témoignage de l'autre pour la vérité divine est nécessaire. Car la rencontre vit de la confiance que notre témoignage pour la vérité divine ne convainc pas uniquement grâce aux meilleurs arguments, mais aussi par la résonance intérieure que le seul Esprit peut effectuer dans les coeurs de nos frères et soeurs. Car il n'y a aucune autre religion, aucun autre témoignage de foi qui ne puisse pas devenir le sacrement de la vérité divine - pourvu que nous vérifions tout et que nous retenions ce qui est bon (Cf. 1 Th 5,21).

¹⁹ Cf. n. 112 de la Commission théologique internationale: «La prière est la condition du dialogue et elle en devient le fruit. Dans la mesure où le chrétien vit le dialogue en état de prière, il est docile à la mouvance de l'Esprit Saint qui agit dans le coeur des deux partenaires. Alors, le dialogue devient plus qu'un échange: une rencontre». La forme par excellence de la rencontre de l'autre est la prière. Il ne faut pas qu'elle soit extérieurement unifiée comme une prière en commun - elle doit être plutôt une acceptation respectueuse de la manière selon laquelle l'autre fait l'expérience de la présence de Dieu et de sa relation à lui.

4. UNE THÉOLOGIE DE LA CROIX COMME HERMÉNEUTIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

4.1. *La révélation du véritable humain en Jésus Christ*

Le témoignage chrétien et la confession de foi *Jésus est le Christ* contiennent une valeur universelle sans que cela implique une supériorité du christianisme. Cette universalité dépend en effet du salut auquel ce témoignage et cette confession se réfèrent - la personne de Jésus, sa prédication, la pratique guérissante et libératrice du Royaume, sa convivialité avec les pécheurs, sa mort pour nos péchés, sa résurrection comme promesse de la plénitude de vie. Cette universalité doit se manifester dans la qualité même du témoignage: non pas dans la persuasion de belles paroles, mais dans «la démonstration d'Esprit et de puissance» qui viennent de Dieu (Cf. 1 Co 2,4-5).

Elle prend forme dans une vie à la suite de Jésus. Celui-ci est *vrai homme* car il est l'image de chaque être humain dans sa liberté devant Dieu, révélation de la vérité de l'être-humain qui est fondée dans la vérité de Dieu et qui y trouve son plein développement; il est *vrai Dieu* comme Logos divin et critique de toute idolâtrie qui aliène l'homme de sa vocation en Dieu. «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»²⁰.

4.2. *La justification du pécheur comme herméneutique de l'altérité réconciliée*

Le salut dont les chrétiens témoignent et qu'ils confessent, c'est la promesse de la participation à la nature divine²¹ et l'acceptation inconditionnée du pécheur par la miséricorde divine - une remise en valeur de la vérité de l'homme dans sa faiblesse et sa grandeur, le don d'un sens à la vie dans la condition de pauvreté et de faiblesse - partage des joies et des espoirs, des tristesses et des angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent²². Dans ce salut Dieu rencontre l'homme comme juge et sauveur. Ainsi l'opposition entre Dieu et l'homme est vaincue. Saint Paul désigne ce salut comme la justification du pécheur - comme sa reconnaissance inconditionnée par Dieu.

L'homme n'est pas reconnu par Dieu grâce à ces oeuvres, mais malgré celles-ci: malgré son opposition à Dieu, fondement de son existence, l'homme est accepté par Dieu. Et dans l'événement de la foi l'homme est libéré à accepter de son côté ce Dieu qui lui pardonne et le sauve. De fait, la foi chrétienne est une expérience spécifique de l'Autre - qui exerce une fascination et par rapport auquel on est tenté de se comporter comme ennemi. «Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la

²⁰ *Gaudium et Spes*, n. 22.

²¹ Cf. 2P 1,4.

²² *Gaudium et Spes*, n. 10.

mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie» (Rm 5,10). Paul interprète de fait la mort du Christ comme la réalisation de l'amour de Dieu qui s'étend à ses ennemis. D'autre part Jésus demande à ses disciples d'aimer leurs ennemis - puisqu'ils doivent être parfaits comme leur Père céleste est parfait.

L'amour des ennemis est une forme radicalisée et christologiquement spécifiée de la reconnaissance de l'Autre. *Inimitié* signifie: la négation de l'autre et de son altérité; elle rend aussi impossible que l'autre reconnaisse de son côté l'ennemi. Ainsi, dans la négation de l'autre on se détruit soi-même. Selon le témoignage chrétien Jésus Christ a assumé cette destruction de l'inimitié. Dans sa mort c'est l'amour de Dieu qui se révèle - notre inimitié contre Dieu et sa grâce infinie qui nous accepte et aime malgré le péché. Les chrétiens croient et témoignent que ce qui s'est passé dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus est un événement salvifique tout à fait unique et universel. «Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés» (Ac 4,12).

C'est justement dans son unicité que cet événement fonde une herméneutique chrétienne de la reconnaissance mutuelle et aussi interreligieuse - non pas puisque notre témoignage serait absolu, mais à cause de la puissance salvifique de Dieu qui s'est manifestée en Jésus Christ. Ainsi est fondée une forme de tolérance qui n'est pas basée sur la relativisation de la vérité et sur l'élimination des contradictions. Au contraire, elle reconnaît ces contradictions, ces tensions. Elle n'a pas l'intention d'absorber la position de l'autre, de la fonctionnaliser pour ses propres intérêts. Elle ne veut pas faire disparaître les autres positions en les intégrant dans un modèle de complémentarité. Les autres positions peuvent exister comme mise en question de la position chrétienne, même comme négation de la foi et de son témoignage. Cette opposition ne doit pas être supprimée; elle doit être reconnue comme telle - pas dans le sens d'une approbation, d'un accord, mais elle doit être littéralement tolérée - supportée et cela veut dire aussi éprouvée, subie. Cette épreuve est une forme de la suite de Jésus, dont la vérité se manifeste dans la souffrance, non pas dans la violence.

Une tolérance qui a un fondement christologique n'est pas exclusiviste - elle ne confie pas a priori les autres au jugement de Dieu; elle est d'une certaine façon inclusiviste dans la mesure où elle compte aussi pour les autres avec la promesse de la grâce inconditionnée de Dieu, en sachant que celui qui croit au Christ doit demander lui aussi le pardon de ses péchés et qu'il a besoin de conversion.

Les religions non-chrétiennes ne seraient-elles pas la manifestation de la foi en ce Dieu Sauveur qui reste pourtant caché? «Vraiment, tu es un Dieu caché, le Dieu d'Israël, le Sauveur» (Is 45,15). Cela implique: les autres expériences de Dieu ne me sont pas accessibles, elles ne sont pas la source de ma certitude religieuse personnelle. Ce caractère caché de Dieu ne se laisse pas éliminer par une philosophie ou une théologie généralisante des religions. On doit le tolérer, supporter comme épreuve de sa propre conviction de foi et dans la confiance que l'universelle volonté salvifique de Dieu, manifestée en Jésus Christ, ne sera pas démentie par ce côté caché de Dieu, dont nous faisons l'expérience dans la pluralité souvent contradictoire des religions. Compter avec la présence cachée de Dieu dans les autres religions, cela ne me de-

mande pas de relativiser mon témoignage croyant; c'est plutôt un encouragement pour m'assurer de ma foi et de la vivre plus consciemment.

Il semble que cette position permet de réconcilier l'engagement absolu, impliqué dans toute démarche religieuse (ce qui n'implique pas nécessairement un sentiment de supériorité) avec une attitude de dialogue et d'ouverture aux convictions des autres. «Il est possible de confesser l'Etre absolu qui fait irruption en Jésus Christ sans absolutiser le christianisme comme religion historique à l'exclusion de toutes les autres»²³. A cet effet le chrétien ne doit pas «atténuer le scandale du Verbe fait chair»²⁴. Il faut dire que c'est le principe incarnationnel lui-même, «la manifestation de l'absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme. C'est en tant qu'il est Jésus de Nazareth mort et ressuscité que le Christ est universel»²⁵.

4.3. La croix comme lieu permanent de réconciliation

Cela veut dire que le christianisme propose un autre paradigme d'universalité et de possibilité d'ouverture à l'autre: le christianisme est «religion de l'altérité à la lumière de la symbolique de la Croix»²⁶. Ceci est vrai de différentes façons. La croix est le signe du fait que Dieu assume dans son Fils le cri de toute l'humanité, la mort de l'homme. «La réponse est *cruciale*, au-delà de toute parole: sur la Croix, le Verbe est silence. Suspendu à son Père, il lui remet son Souffle. Or là est la rencontre de tous les humains: l'homme est dans la mort et c'est par la foi en Lui que l'homme est libéré de l'esclavage de la mort»²⁷. Geffré explique: «La figure de la croix a une valeur symbolique universelle. Elle est le symbole d'une universalité qui est toujours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui permet la résurrection au sens le plus général du mot. Historiquement, nous savons comment c'est l'absence du corps du Fondateur, la mise au tombeau, qui a permis la naissance de l'Eglise, à la fois le corps de la première communauté chrétienne et la corps des Ecritures»²⁸. Le christianisme est ouvert à l'autre: d'abord à celui qui est à son origine, Jésus le Christ, Verbe de Dieu, fait chair, mort et ressuscité - à partir du Christ et dans son Esprit il est ouvert à tout homme ayant besoin de cette vérité qui est son salut.

Le Christianisme témoigne d'un amour qui vainc la mort, du Souffle de Dieu qui donne la vie, d'une bonté qui pousse au repentir (Cf. Rm 2,4). Il peut accepter la pluralité des cultures et des religions comme expression des richesses de la plénitude de vé-

²³ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63.

²⁷ Document de la Commission théologique internationale, n. 115.

²⁸ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 64.

rité qui coïncide avec le mystère même de Dieu²⁹. Dans son discours devant l'Aréopage Paul mentionne la diversité des religions et cultures qui est issue de la volonté de Dieu, «afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous» (Ac 17, 27). Pourtant, les temps de l'ignorance ont terminé: «Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts» (Ac 17, 30-31). On voit que la mission est fondée eschatologiquement: il ne s'agit pas de fonder une nouvelle religion, mais de préparer la venue du Royaume - fin de cette histoire et fin de l'histoire des religions. Au cours du temps le christianisme est devenu une religion parmi d'autres; la mission chrétienne devait désormais répandre dans tout le monde le christianisme comme la vraie religion. Il entrait dans les différentes cultures et commençait à porter la marque de différentes cultures et confessions - la mission, issue de la culture eurocentrique, courrait le danger de dominer les autres cultures religieuses. Le modèle pluraliste de la théologie des religions met en question la légitimité de la mission chrétienne. Le dialogue remplace la mission, car personne ne peut réclamer pour soi de posséder la vérité. Ce qui compte, c'est la recherche commune de la vérité.

Il est dès lors nécessaire de corriger cette position pluraliste par une herméneutique de la reconnaissance de l'autre qui est fondée dans la christologie et qui implique la disponibilité de rendre compte de la foi de façon dialogale. Dialogue et mission ne sont pas *a priori* opposés. Ensemble ils requièrent l'apprentissage de vivre ensemble - de s'engager ensemble pour une vie en paix dans la société moderne, de rechercher ensemble le bien du pays où l'on vit (Cf. Jr 29,7), de promouvoir les droits de l'homme et la liberté de la religion (liberté de la conversion sans contraintes du prosélytisme).

Vivre et collaborer ensemble n'exclut pas le témoignage pour sa propre religion et la nécessité de faire entendre la voix du Christ dans le monde des religions, sans que l'on déclare l'appartenance à une des formes ecclésiales du christianisme comme la *conditio sine qua non* du salut. C'est l'Esprit du Christ qui mène les chrétiens dans la rencontre avec les autres religions pour y découvrir le reflet de la révélation du Dieu d'Israel et du Père de Jésus Christ, les traces du Dieu que nous adorons, les signes d'une nostalgie humaine pour la pleine manifestation de Dieu³⁰. Le concile du Vatican

²⁹ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63. Un texte édité par la commission internationale pour la préparation du grand jubilé, parlant de Jésus Christ, Parole du Père, dit: «L'expérience du salut dans le Christ pousse les chrétiens nécessairement à agir, au témoignage, à la mission, au dialogue. L'orthodoxie chrétienne ne devient pas uniquement une expérience personnelle et communautaire, elle devient aussi une pratique personnelle et sociale. Le Christ glorieux et vécu devient présent dans les dimensions humaines du temps et de l'espace, de l'histoire et de la culture, du langage et du comportement, de la tradition et du développement. La vie religieuse des chrétiens devient une synthèse culturelle. Une nouvelle culture naît. Elle est capable de faire s'épanouir les autres cultures humaines et religieuses et de les convertir en une civilisation d'amour».

³⁰ «Dans la mesure où l'Eglise reconnaît, discerne et fait siens le vrai et le bien que l'Esprit Saint a accompli dans les paroles et les actes des non-chrétiens, elle devient toujours davantage l'Eglise catholique véritable» (*Document de la Commission théologique internationale*, n. 79).

Il souligne justement que la grâce agit dans le coeur de tous les hommes de bonne volonté. «En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. Telle est la qualité et la grandeur du mystère de l'homme, ce mystère que la Révélation chrétienne fait briller aux yeux des croyants. C'est donc par le Christ et dans le Christ que s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort, qui, hors de son Évangile, nous écrase. Le Christ est ressuscité, par la mort Il a vaincu la mort, et Il nous a abondamment donné la vie pour que, devenus fils dans le Fils, nous clamions dans l'Esprit: Abba, Père»³¹.

Résumé

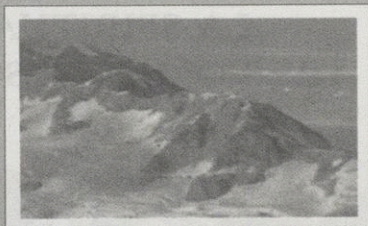
Cet article est centré autour d'une discussion critique au sujet de la *théologie pluraliste des religions*. Dans son *status quaestionis* l'auteur adresse une attention toute particulière à l'approche de John Hick, on met en valeur le rôle fondamental du concept de *vérité*. Il faut dépasser le pluralisme à travers une compréhension sacramentelle de la vérité christologique. La libération envers la vérité rend possible une spiritualité missionnaire qui continue la mission du Fils confiée du Père. L'hermeneutique du dialogue interreligieux doit être fondée sur la théologie de la croix qui révèle l'importance de l'humanité du Christ en vue du salut et combien est nécessaire la justification du pecheur.

Summary

The article applies to a critical debate on the so-called *pluralist theology of religions*. In the *status quaestionis* particular attention is paid to the approach most often quoted, that of John Hick. The author emphasizes the central rôle of the concept of *truth*. Pluralism has to be surpassed by a sacramental understanding of christological truth. Liberation towards truth makes missionary spirituality possible, which continues the Son's mission through the Father. As hermeneutic of the interreligious dialogue the theology of the cross, which reveals the importance of Christ's humanity for salvation and the necessity of the sinner's justification, is required.

³¹ *Gaudium et Spes*, n. 22.

Spazi per lo Spirito



Piero Stefani

Sui confini

Tracce
di dialogo
tra religioni
e culture



Queste pagine raccolgono e traducono in un acuto senso di ricerca molti elementi del confronto tra religioni e culture. La strada seguita, al di là dei facili irenismi e sincretismi, è quella di unire senza confondere.



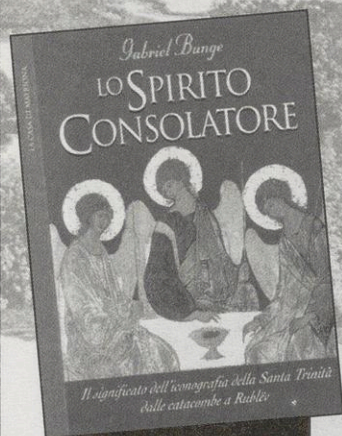
per i lettori della "Rivista Teologica"

TRE CAPOLAVORI.

TRE TESTI FONDAMENTALI PER COMPRENDERE
LA SPIRITUALITÀ RUSSA.

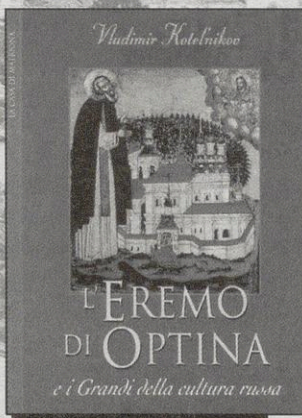
TRE VOLUMI A SOLE 40.000* LIRE.

* (più spese di spedizione)



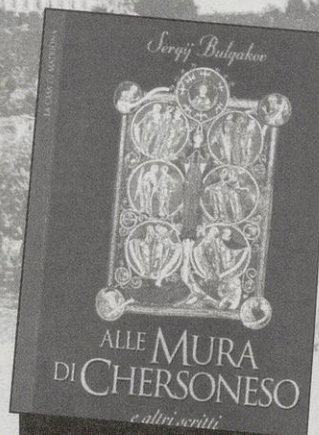
Gabriel Bunge
LO SPIRITO CONSOLATORE

*Una spiegazione teologica,
appassionata e sobria,
della più famosa icona russa:
la Trinità di Rublëv.*



Vladimir Kotel'nikov
L'EREMO DI OPTINA
E I GRANDI DELLA CULTURA RUSSA

*Uno straordinario "movimento"
spirituale ricostruito da uno
specialista indiscusso.*



Sergij Bulgakov
ALLE MURA DI
CHERSONESO

*Alle radici della divisione
tra cattolici ed ortodossi.
Le speranze per l'unità nel
pensiero del maggior teologo
russo del nostro secolo.*



RITAGLIA (O FOTOCOPIA) E SPEDISCI A: R.C. EDIZIONI, VIA TASCA 36, 24068 SERIATE (BG), ITALIA
lo sottoscritto

Nome Cognome

Via C.a.p.

Città Prov. Stato

Desidero ricevere in contrassegno i tre volumi di G. Bunge, V. Kotel'nikov e S. Bulgakov al prezzo speciale di lire 40.000 (più spese di spedizione)

Data Firma

L'assolutezza salvifica del cristianesimo, // Prospettive sistematiche

Angelo Amato

Università Pontificia Salesiana (Roma)

1. UNA QUESTIONE COMPLESSA E ANCORA APERTA

Premetto che il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*¹, offre di per sè un quadro sufficientemente completo e organico dei numerosi problemi implicati nel nostro tema: il valore salvifico delle altre religioni, la questione della Verità, la questione di Dio Trinità, l'iniziativa del Padre nella salvezza, l'unica mediazione di Gesù, l'universalità dell'azione dello Spirito Santo, la mediazione della Chiesa, «universalis salutis sacramentum», il valore delle rivelazioni non cristiane, la relazione tra Missione e Dialogo interreligioso.

Inoltre tutti i contributi di questo Colloquio trattano, anche se da prospettive diverse, la tematica dell'assolutezza salvifica del cristianesimo. Diciamo subito, che,

¹ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in "La Civiltà Cattolica" 148 (1/1997), 146-183.

nonostante le proposte di teologie trinitarie - si veda, ad esempio, la problematica cristologia trinitaria di J. Dupuis² - o pneumatologiche, in realtà la *quaestio disputata* di fondo resta pur sempre il mistero di Cristo, come fonte di salvezza universale, verso il quale confluiscono tutti gli interrogativi e dal quale dovrebbero prendere luce le eventuali soluzioni.

Data la complessità del tema³, mi limito qui ad alcune riflessioni preliminari e necessariamente parziali circa l'assolutezza salvifica del cristianesimo e le sue implicanze. Siamo ancora in una fase di ricerca e si possono comprendere, anche se non avallare del tutto, ipotesi di lavoro provocatorie, nel senso etimologico del termine, e cioè suscitatrici di dibattiti e di approfondimenti.

2. DALL'ASSOLUTEZZA ALLA «DE-ASSOLUTIZZAZIONE» DEL CRISTIANESIMO

In realtà, la rivendicazione dell'assolutezza salvifica del cristianesimo pervade tutto il Nuovo Testamento e l'intera storia della chiesa. Una delle più antiche formulazioni di tale assolutezza è l'affermazione di 1^a Tm 2,5: «Uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù». Un'altra può essere quella di Pietro che, riferendosi a Gesù, afferma: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12). La nota formula di Origene non è che l'applicazione alla chiesa dell'assolutezza salvifica di Cristo: «Nessuno si persuada, nessuno si inganni: fuori di questa casa, e cioè fuori della Chiesa, nessuno si salva»⁴.

Anche il Vaticano II, nel decreto sull'ecumenismo, ribadisce che «solo per mezzo della chiesa cattolica di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza (*generale auxilium salutis*), si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza» (UR n. 3).

Il tema dell'essenza e dell'assolutezza del cristianesimo è stato dibattuto soprattutto nella filosofia e nella teologia moderna e contemporanea. L. Feuerbach e A. von Harnack, da una parte, e K. Adam, G. Ebeling, R. Guardini, dall'altra, sono solo alcuni dei numerosissimi autori che si sono interessati, da versanti e prospettive diverse, di determinare l'essenza del cristianesimo, di coglierne, cioè, il nucleo sostanziale.

² Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

³ Per una sintesi della problematica con la proposta di linee di soluzione cfr., fra gli altri, A. AMATO, *The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour*, in "Pro Dialogo" 85-86 (1994), 15-39; ID., *Particolarità e universalità dell'evento cristiano*, in "Rivista di Scienze Religiose" 11 (1997), 445-473; R. CANTALAMESSA, *La fede in Gesù Cristo unico salvatore, nel contesto del dialogo interreligioso odierno*, in "Rassegna di Teologia" 35 (1994), 259-282; T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religion*, in "Theological Studies" 58 (1997), 686-707.

⁴ ORIGENE, *In Jesu Nave Hom.*, III, 5. A proposito della storia complessa della formula, cfr. F. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, Mahwah (N.J.) 1992.

Se von Harnack affermava: «Non il Figlio, ma solo il Padre appartiene al vangelo, così come Gesù ce lo ha annunciato»⁵, per cui l'essenza del cristianesimo si riduceva all'affermazione: «Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio»⁶; Romano Guardini, invece, ribadiva: «Non c'è determinazione astratta di tale essenza. Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso o ordine di vita, che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali si possono dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è Egli stesso; ciò che per suo mezzo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio. Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca. L'esistenza è cristiana in quanto il suo movimento è determinato da Lui. In tutto ciò che voglia essere cristiano, Egli deve essere presente. La persona di Gesù Cristo nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire, e la teoria di ciò che è cristiano»⁷.

Direttamente associata a questa ricerca sull'essenza è l'altra relativa all'assolutezza del cristianesimo nei confronti delle altre religioni, problema posto anch'esso all'inizio del nostro secolo. Nel 1902, infatti, Ernst Troeltsch, nel suo *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, situava la sua ricerca nell'ambito del più ampio contesto delle religioni mondiali. Egli rifiutò sia la via dell'origine soprannaturale del cristianesimo, secondo la tradizionale teologia cattolica e protestante, che considerava la religione cristiana come assoluta perché divinamente rivelata; sia la via storico-evolutiva dell'idealismo hegeliano, che vedeva nel cristianesimo il compimento più alto dell'evolversi dello spirito assoluto⁸.

Troeltsch scelse una terza via, quella della verifica storica. Chiusa nel suo storicismo, però, tale via in nessun modo avrebbe potuto motivare l'assolutezza del cristianesimo. La storia, infatti, al massimo poteva - sempre secondo Troeltsch - verificare la normatività o, meglio, la più alta validità (*Höchstgeltung*)⁹ della religione cristiana. L'assolutezza cristiana non indicherebbe unicità e universalità salvifica, ma sarebbe la celebrazione più valida della religiosità personalistica: «Tra le grandi religioni, il cristianesimo è in realtà la più grande e la più completa rivelazione della religiosità personalistica»¹⁰.

Tuttavia nelle sue ultime riflessioni Troeltsch avrebbe già impostato in modo pluralistico moderno la soluzione al problema dell'assolutezza, affermando che il carattere assoluto non potrebbe essere riscontrato in una particolare religione storica, ma nel fatto che tutte le religioni storiche si dirigono verso un culmine ultimo e scon-

⁵ «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein» (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, J.C. Heinrich, Leipzig 1901⁴, p. 91).

⁶ *Ivi*, p. 90.

⁷ R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993³, p. 77.

⁸ Cfr. G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, G. Lasson, Hamburg 1966, p. 74s.

⁹ E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München-Hamburg 1969, pp. 84-91. Cfr. lo studio di S. COACLEY, *Christ Without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Clarendon Press, Oxford 1988.

¹⁰ *Ivi*, p. 88.

sciuto dove si trova la loro unità, e cioè l'Assoluto oggettivo. Il cristianesimo non sarebbe che una tra le tante religioni in marcia verso un obiettivo comune¹¹.

Si passa, quindi, dalla giustificazione dell'assolutezza alla proposta della de-assolutizzazione del cristianesimo. Del resto era questa, ad esempio, la soluzione avanzata già da Simmaco (sec. IV), celebre oratore e politico, contemporaneo di S. Ambrogio di Milano e paladino della decadente religione romana, difesa da lui non come l'unica e assoluta, ma come una delle tante vie possibili e legittime, dal momento che al grande mistero di Dio non è possibile giungere per una sola via. Nel 1454, il Card. Nicolò Cusano, con fare pragmatico, affermava in forma lapidaria: «*Religio una in rituum varietate*»¹². L'unità è anteriore alla molteplicità.

3. IL RIFIUTO DELL'ASSOLUTEZZA CRISTIANA

Il rifiuto contemporaneo dell'assolutezza cristiana proviene sia dall'esterno del cristianesimo, sia dal suo interno.

Dall'esterno, dal momento che anche le religioni non cristiane avanzano oggi una loro pretesa di assolutezza e di universalità, prima riconosciuta solo al cristianesimo: «Non abbiate paura - rassicura i suoi fedeli buddisti il Venerabile Buddhadasa mentre paragona buddismo e cristianesimo - ...L'unico soggetto delle nostre conversazioni è il *Dharma*, l'Unica e Assoluta Verità Prima e Ultima, Universale Vera Natura Originale di tutto, il *Dharma-Jati - Thamma-Chat* in lingua *thai* - qualunque sia la verità dei Nomi dati all'ordine dell'Ultimo, secondo la diversità delle religioni o delle Vie spirituali, l'Assoluto *Dharma* è sempre *Dharma*»¹³.

Paradossalmente, la sfida assume un carattere di estrema radicalità proprio all'interno del cristianesimo, con la proposta diversamente articolata e motivata della teologia pluralistica delle religioni, per cui tutte le religioni sarebbero ugualmente valide. Afferma, ad esempio, Paul Knitter: «Più concretamente e scomodamente, può darsi che il buddismo e l'induismo siano tanto importanti per la storia della salvezza quanto lo è il cristianesimo, oppure che altri rivelatori e salvatori siano tanto importanti quanto Gesù di Nazaret»¹⁴.

4. I PRESUPPOSTI DEL RELATIVISMO

La posizione pluralistica si rifà esplicitamente al mito di Babele, più che al mistero della Pentecoste. Il pluralismo assoluto di mediatori e di mediazioni salvifiche,

¹¹ Cfr. B. REYMOND, *Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsoluité*, in "Laval Théologique et Philosophique" 43 (1987), 13-18.

¹² *De pace fidei*, I.

¹³ Venerabile BUDDHADASA, *Un buddista parla dei cristianesimo ai buddisti*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, p. 31.

¹⁴ P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in "Concilium" 22 (1986), 137.

tutte ugualmente valide, sarebbe giustificato dalla supposta impossibilità di evidenziare storicamente l'unicità dell'evento salvifico di Cristo.

I fautori di questo modello ritengono che i singoli fondatori e le singole religioni del mondo siano per i loro seguaci degli assoluti salvifici con un'importanza decisiva anche per le altre religioni, le quali possono trovare in esse completamento e ispirazione.

Raimundo Panikkar, ad esempio, rifacendosi alla cristologia patristica del *Logos*, distingue tra il «Cristo universale» e il «Gesù storico». Il Gesù storico non coinciderebbe affatto col Cristo universale, il quale sarebbe salvificamente presente anche in altre tradizioni religiose. Per questo egli parla del «Cristo sconosciuto dell'induismo»¹⁵.

In questo contesto pluralistico l'unicità cristiana viene considerata un «mito»¹⁶. Nell'introduzione alla sua opera in collaborazione, Paul Knitter, chiamando *mito* l'unicità cristiana, non intende negarla, ma interpretarla adeguatamente¹⁷. Unicità significherebbe che c'è un solo cristianesimo, così come c'è un solo buddismo o induismo.

Si tratta dell'unicità reale che non significa affatto assolutezza, normatività, superiorità nei confronti delle altre religioni¹⁸. Per questo si deve superare sia la posizione esclusivista (solo il mistero di Cristo è universalmente salvifico, mentre le altre religioni sono idolatria), sia quella inclusivista (universalità salvifica del mistero di Cristo, fonte anche dell'eventuale salvezza reperibile fuori del cristianesimo) e spostarsi verso un modello pluralistico (tutte le religioni sono salvificamente valide).

Questo spostamento di modello (*Paradigm Shift*) rappresenta il passaggio di un *Rubicone teologico*¹⁹ che apre una via del tutto nuova nella considerazione delle religioni non cristiane²⁰. Il passaggio del Rubicone, e cioè il portarsi dalle rive dell'esclusivismo e dell'inclusivismo verso la riva del pluralismo, implica il superamento di tre *ponti teologici*:

- l'accettazione della relatività, dal momento che nessuno, nemmeno il cristiano, possiede tutta la verità;

¹⁵ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Darton - Longman and Todd, London 1981. Le stesse affermazioni si trovano, ad esempio, in J. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975. Cobb vede Cristo (non Gesù) incarnato in tutte le religioni (cfr. p. 20s). Gesù sarebbe il caso supremo dell'incarnazione del Logos (p. 138s): in questo consisterebbe la normatività del cristianesimo. Gesù è certo il Cristo. Il Logos, però, è più ampio di Gesù.

¹⁶ Cfr. il già citato J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness Toward a pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988; L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987.

¹⁷ Cfr. J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, p. VII.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Rubicone è il nome di un fiume antico presso Rimini (forse identificabile con gli attuali Pisciatello o Fiumicino o Uso). Esso segnava il confine sacro, non valicabile in armi, tra Italia e Gallia Cisalpina. Cesare, fallito l'accordo con Pompeo, lo passò con l'esercito nel 49 a.C., pronunciando la storica frase: «*Alea iacta est*» (= Il dato è tratto). In tal modo diede inizio alla guerra civile. La simbologia è evidente: il passaggio del Rubicone teologico significa superare tesi teologiche consolidate e provocare quindi una «*quaestio disputata*» formidabile.

²⁰ Cfr. J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, p. VIII.

- l'ammissione del pluralismo, come unica possibilità per esprimere il mistero ineffabile di Dio;
- l'urgenza di promuovere la giustizia mediante un movimento di liberazione mondiale in cui Cristo, Budda, Krishna o Maometto non competono, ma si completano a vicenda²¹.

5. LA PROPOSTA DI UNA VERITÀ «RELATIVA»

Diciamo subito che in quest'ottica pluralistica vengono smarrite o indebitamente interpretate alcune realtà fondamentali del cristianesimo: il mistero trinitario, il mistero dell'incarnazione, il mistero pasquale come fonte di redenzione universale, la rivelazione di Gesù come assoluta e definitiva. In una parola sembrano venir meno i fondamenti stessi del cristianesimo. Per questo un teologo pluralista cattolico, Felix Wilfred, intitola il suo volume *Beyond Settled Foundations*: si va, cioè, *al di là dei fondamenti stabiliti*²², al di là di quelle verità fontali che costituiscono la coscienza di fede cristiana.

Il documento della Commissione Teologica Internazionale rileva, però, a ragione: «Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana»²³.

Nell'ambito della comprensione pluralistica delle religioni, o si trascura il tema cruciale della «verità» o la verità riceve una sua interpretazione *relativa*.

Seguiamo, al riguardo, la proposta di Claude Geffré. Pur riconoscendo il «rischio» delle sue riflessioni²⁴, Geffré enuncia la sua tesi: «Bisogna ammettere che la verità del cristianesimo non è né esclusiva e neanche inclusiva di ogni altra verità. Essa è una verità singolare, cioè *relativa*»²⁵.

Sarebbero quattro le ragioni dei limiti della verità cristiana. Anzitutto la rivelazione cristiana avrebbe solo una pienezza qualitativa non quantitativa. Quantitativamente ci sarebbero ancora delle cose da apprendere, dal momento che Gesù stesso dice che lo Spirito Santo «vi farà accedere alla verità tutta intera» (Gv 16,13). Pur comunicandoci la verità ultima sul mistero di Dio, la rivelazione cristiana manterrebbe un carattere d'incompletezza: «Non possiamo pretendere che il cristianesimo abbia il monopolio esclusivo della verità su Dio e sul rapporto dell'uomo con Dio»²⁶. Second-

²¹ J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, pp. IX-XII.

²² Cfr. F. WILFRED, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Department of Christian Studies, University of Madras 1993.

²³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le Religioni*, n. 13.

²⁴ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in "Angelicum" 74 (1997), 172.

²⁵ *Ivi*, p. 176.

²⁶ *Ivi*, p. 177.

do il Geffré la pienezza della Parola di Dio in Gesù Cristo sarebbe di natura qualitativa, non quantitativa.

In secondo luogo bisognerebbe ripensare la nozione di compimento in senso non totalitario: «Il cristianesimo, in quanto religione storica, non può avere la pretesa di totalizzare alla maniera di un sistema concettuale assoluto tutte le verità disseminate nel corso della lunghissima storia religiosa dell'umanità. Ci sono più verità di ordine religioso nel concerto diversificato delle religioni che nel cristianesimo»²⁷.

In terzo luogo, Geffré afferma che «bisogna evitare di designare l'unicità del cristianesimo in termini di unicità esclusiva o inclusiva per parlare piuttosto come di una unicità relativa. Come il libro della Bibbia non è la traduzione adeguata della Parola assente e inaccessibile di Dio, così la particolarità storica dell'umanità dell'ebreo Gesù di Nazareth non è sufficiente per esprimere tutta la ricchezza delle profondità del mistero di Cristo. Il *Logos* non può essere pensato indipendentemente dal suo legame con l'uomo Gesù, ma è anche vero che il Cristo non è solo Gesù»²⁸.

Un quarto indizio sarebbe dato dalla dimensione kenotica del cristianesimo: «È la stessa natura dell'Incondizionato che ci conduce a relativizzare la figura concreta di Gesù nella sua pretesa di identificarsi con l'Assoluto. Non si può identificare l'elemento storico e contingente di Gesù e il suo elemento "cristico" e "divino"»²⁹.

La verità cristiana, pertanto, avrebbe le tre seguenti caratteristiche. Anzitutto essa sarebbe dell'ordine dell'attestazione: non un insieme di verità concettuali, ma il mistero della verità divina nell'atto della sua automanifestazione in Cristo. Non si tratterebbe, quindi, di una verità oggettiva, ma di una verità attestata, che non può essere tenuta, se non mediante l'atto incondizionato della fede.

In secondo luogo essa sarebbe dell'ordine dell'anticipazione. È vero che il Cristo è l'identificazione della verità stessa di Dio, ma è anche vero che la nostra conoscenza di lui è ancora enigmatica. La verità come manifestazione apre quindi la via a una disponibilità continua al suo compimento nella storia.

In terzo luogo la verità cristiana sarebbe dell'ordine della compartecipazione, per cui non sarebbe né assoluta né relativa, ma partecipativa e relazionale.

Per il Geffré, la conclusione è che si può rispettare l'integrità della verità cristiana senza assolutizzare il cristianesimo. Tale de-assolutizzazione del cristianesimo non implicherebbe la negazione o il depotenziamento della missione cristiana.

6. LA VERITÀ DEL CRISTIANESIMO: UN APPROCCIO FILOSOFICO

In un tentativo di riflessione sistematica sull'assolutezza salvifica del cristianesimo bisogna riprendere il discorso sulla verità del cristianesimo e sulla reale possibilità di un Salvatore assoluto rintracciabile nella contingenza storica.

²⁷ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, p. 179.

²⁸ *Ivi*, p. 180.

²⁹ *Ivi*, p. 182.

Il fenomenologo cattolico francese, Michel Henry, in una sua opera recente dedicata proprio a questo tema, *C'est moi la Vérité*, elabora una profonda meditazione sulla verità del cristianesimo³⁰, che non risiede tanto nel fatto che i testi neotestamentari siano autentici e affidabili e che Gesù di Nazareth abbia affermato di essere il Messia, il Figlio di Dio. La verità del cristianesimo risiede piuttosto nel fatto che Colui che diceva di essere il Messia era veramente il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio nato prima dei secoli, portatore in lui della vita eterna: «Non è tanto il corpus dei testi del NT che ci possono far accedere alla Verità, a questa Verità assoluta di cui si parla, ma al contrario, è questa Verità ed essa sola che ci può introdurre in se stessa»³¹.

La verità del cristianesimo può semplicemente autogiustificarsi, rivelandosi come verità di Dio stesso: «Questa Verità che da sola ha il potere di rivelare se stessa, è quella stessa di Dio... Solo colui che è entrato in possesso di questa verità assoluta può, illuminato da essa, comprendere quanto viene detto nel vangelo e che non è nient'altro che questa verità assoluta che, rivelandosi a se stessa, si rivela anche a lui»³².

Si dà quindi una verità assoluta, anteriore alla sua manifestazione, al linguaggio e alla storia. La verità del cristianesimo differisce essenzialmente da quella del mondo perché è Dio stesso. Dio è questa Rivelazione pura che non rivela nient'altro che se stesso. Se per caso «la Rivelazione di Dio» si indirizzasse agli uomini essa non potrebbe essere che la condivisione della sua eterna autorivelazione: «Il cristianesimo in realtà non è altro che la teoria stupefacente e rigorosa di questa donazione nella partecipazione agli uomini dell'autorivelazione di Dio»³³.

Per questo Gesù dice: «Io sono la Via, la verità e la vita» (Gv 14,6); «Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio unigenito che è nel seno del Padre lui ce lo ha raccontato» (Gv 1,18); «Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (Gv 14,10); «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30).

Nella prima Lettera di Giovanni si legge: «Non vi ho scritto perché non conoscete la verità, ma perché la conoscete e perché nessuna menzogna viene dalla verità. Chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre. Quanto a voi, tutto ciò che avete udito da principio rimanga in voi. Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre. E questa è la promessa che egli ci ha fatto: la vita eterna» (Gv 2,21-25).

Per Henry sostenere che Gesù è solo uno dei tanti mediatori o che altre mediazioni sono possibili indipendentemente da lui, significa non solo ridurre le afferma-

³⁰ M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996 (tr. it.: *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997). Citeremo dall'originale francese.

³¹ *Ivi*, p. 17.

³² *Ibidem*.

³³ M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 37.

zioni del Nuovo Testamento, ma anche negare quanto Gesù dice di se stesso. Significa negare la verità del cristianesimo³⁴.

Per Henry i pluralisti sembrano crearsi una verità virtuale, frutto della loro cabina di simulazione del reale per niente corrispondente alla realtà oggettiva. Creando questa realtà fittizia si opera una specie di rovesciamento ontologico (*renversement ontologique*), per cui la vita fittizia prende forma e si sovrappone e si sostituisce alla vita vera. Sembra quasi la realizzazione della visione apocalittica di Giovanni, relativa alla bestia che anima l'altra bestia: «Le fu anche concesso di animare la statua della bestia sicché quella statua perfino parlasse e potesse far mettere a morte tutti coloro che non adorassero la statua della bestia» (Ap 13,15).

Il filosofo di Montpellier parla quindi di un sonno metafisico. Nella cabina di simulazione ci si trova davanti alla non presenza, al nulla, alla menzogna radicale e quindi al Male. Si tratta di una situazione metafisica che non è la situazione dell'occidente, ma dell'umanità in quanto tale. Nell'umanità ridotta in questa situazione di morte e di vita apparente, non è un dio qualsiasi che può salvare dalla morte, da solo colui che è Vita³⁵. Il mistero di Cristo è la scelta della Verità assoluta e della Vita alla sua fonte.

7. IL CRISTIANESIMO COME «VERA RELIGIONE»: UN APPROCCIO TEOLOGICO

7.1. *Uno sguardo storico*

In un recentissimo studio su questo tema, Francisco Conesa propone un quadro convincente per un adeguato approccio teologico alla verità del cristianesimo³⁶.

Storicamente parlando, mentre le altre religioni si presentavano soprattutto con carattere particolaristico, il cristianesimo ha sempre rivendicato valore universale. Per questo Tertulliano parla di «vera religio veri Dei», distinta dalla «romana religio»³⁷; Lattanzio di «vera religio veraque sapientia»³⁸ e Agostino scrive un trattato *De vera religione*, identificata con la religione cristiana, nella quale si adora Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo, principio e fonte di tutte le cose³⁹.

Marsilio Ficino nel 1474 scrisse un'opera apologetica «De Christiana Religione», con argomentazioni circa la superiorità del cristianesimo nei confronti delle altre religioni. Con lo stesso scopo, nel 1543 l'umanista spagnolo Luis Vives pubblicava il suo *De veritate fidei christianae*.

³⁴ M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 338.

³⁵ *Ivi*, p. 345.

³⁶ F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera». Aproximación al significado de la expresión*, in «Scripta Theologica» 30 (1998), 39-85. In questo paragrafo, ci riferiremo a questo ottimo studio storico-dogmatico.

³⁷ TERTULLIANO, *Apologeticum*, 24,1-2.

³⁸ LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, I,1; V,19.

³⁹ AGOSTINO, *De vera religione*, I,1; 7,13.

A partire soprattutto dal secolo XVII si hanno molte trattazioni su questo tema. Citiamo, tra le altre, il *De Veritate Religionis Christianae* dell'olandese Hugo Grotius, pubblicato nel 1627, che vede in Cristo il fondatore della vera religione. Continueranno numerose le opere apologetiche sul *De vera religione*, il cui influsso si estese fino alla prima metà del nostro secolo.

Anche il Vaticano II si occupò del problema della vera religione in un breve paragrafo del documento sulla libertà religiosa: «Noi crediamo che questa unica vera religione sussiste (*subsistere credimus*) nella chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di diffonderla a tutti gli uomini, dicendo agli apostoli: «Andate dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). E tutti quanti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua chiesa e, una volta conosciuta, ad abbracciarla e custodirla» (DH n. 1).

Il verbo *subsistere*, usato anche in LG n. 8 e UR n. 3, intende da una parte evitare l'identificazione pura e semplice, e dall'altra, affermare che la vera religione si trova nella religione cattolica. Da notare che l'affermazione è retta dal verbo «credimus», a significare che si tratta di un'atto di fede. Del resto il concilio, riconosce che anche nelle religioni non cristiane ci sia qualcosa «di buono e di vero» (cf. LG n. 16; AG n. 9; OT n. 16), giungendo pure all'affermazione: «La chiesa cattolica non rigetta nulla di quanto è vero e santo in queste religioni» (NA n. 2).

Nel magistero postvaticano mentre si ribadiscono queste idee conciliari, non viene ripresa invece l'affermazione della vera religione della «*Dignitatis humanae*». Paolo VI, che nell'*Ecclesiam suam* (1964) aveva riaffermato «apertamente la convinzione che ci sia una sola vera religione, la religione cristiana» (ES n. 100), ribadisce tale concetto nella esortazione *Evangelii nuntiandi* (n. 73), del 1975. Nella *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II parla dello Spirito Santo che pone il desiderio di conoscere la verità su Dio (RMi n. 45, 56).

La questione della verità viene affrontata anche nei due documenti del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, rispettivamente del 1984 e del 1991, in cui si afferma che condizione indispensabile per il dialogo è l'apertura alla verità presente nelle altre religioni.

7.2. Religione e verità

Applicato alla religione, il termine verità può essere inteso in un triplice significato:

- ontologico, nel senso che la vera religione è quella autentica;
- oggettivo, nel senso che la vera religione corrisponde alla realtà della cose;
- esistenziale, nel senso che indica la verità di una condotta⁴⁰. Questo terzo significato si fonda e deriva dagli altri due. Vera religione per i primi cristiani signifi-

⁴⁰ Cfr. F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera»*, p. 54.

cava che il cristianesimo realizzava la vera relazione e comunione dell'uomo con Dio. Questa era la verità e anche la novità cristiana. Adriano Alessi, precisando l'intuizione tomista secondo la quale «*religio proprie importat ordinem ad Deum*»⁴¹, afferma: «*Religio est essentialiter recta ordinatio hominis ad Deum*»⁴².

In questa affermazione è importante sia l'elemento soggettivo della relazione retta dell'uomo verso Dio, sia l'elemento soggettivo della realtà divina, che sostiene questa relazione. In ultima analisi, però, è l'Assoluto divino che è primordiale nel rapporto religioso. È la verità e la santità di Dio che rende vera la relazione dell'uomo verso Dio. Questa relazione poi si esplica sia in una credenza sia in una condotta. La verità di una religione, quindi, si riferisce primariamente a Dio e alla adeguata relazione dell'uomo con Dio, e poi all'insieme delle dottrine e delle indicazioni morali.

In questo contesto, tutte le religioni rivendicano la qualifica di vere. Da un punto di vista cristiano, il criterio di verità risiede nella rivelazione di Dio manifestata nel mistero di Cristo, compimento e pienezza di ogni rivelazione.

7.3. Criteri di verità

Ma ci sono criteri di verità che possono essere accettati anche dai non cristiani in modo da incentivare il dialogo interreligioso? Il nostro autore offre un quadro di questi criteri:

1. un primo criterio epistemologico verifica che non ci siano contraddizioni patenti e che si dia armonia tra le diverse affermazioni di una religione;
2. un secondo criterio concerne la relazione tra credenze e pratiche religiose e una realtà effettivamente trascendente e divina;
3. un terzo criterio di verità fa riferimento al soggetto della relazione religiosa, che la vera religione dovrebbe promuovere nella sua umanità, nella sua perfezione, nella sua salvezza, nella sua felicità;
4. un quarto criterio di verità risiede nella capacità di una religione di illuminare la realtà dell'uomo e del cosmo, motivando tutti gli aspetti della sua esistenza, e soprattutto i più problematici, come il senso della vita, della morte, del dolore, dell'azione morale;
5. ci sarebbe anche un criterio di *verità esistenziale*, che consiste nell'armonia tra la dottrina e la pratica religiosa, per cui la vera religione viene attestata dall'atteggiamento religioso coerente del soggetto e non tanto dall'oggettiva verità della religione stessa. In quest'ultimo criterio, la verità fa riferimento non tanto alla religione, quanto alla condotta religiosa» questo uno degli argomenti preferiti dagli autori pluralisti della teologia delle religioni.

7.4. La verità del cristianesimo

Affermare allora che il cristianesimo è la vera religione significa riconoscere che nell'esperienza cristiana si attua l'autentica e perfetta relazione dell'uomo con Dio. Più

⁴¹ STh II/II q. 81, a. 1 e 5.

⁴² A. ALESSI, *Filosofia della religione*, LAS, Roma 1991, p. 288.

precisamente nel cristianesimo si realizza l'accesso divino a Dio. La verità del cristianesimo risiede anzitutto nel fatto che è la relazione voluta da Dio e che quindi costituisce una via divina di accesso a Dio. In dipendenza da ciò, si ha «la considerazione oggettiva della verità, secondo la quale l'insieme delle affermazioni teoriche e pratiche che contiene il cristianesimo facilitano l'autentico accesso alla trascendenza, illuminano le esperienze umane fondamentali e contribuiscono a umanizzare l'uomo»⁴³.

La motivazione di questa affermazione risiede nelle fonti del NT che presentano Gesù Cristo come la rivelazione piena e definitiva di Dio all'umanità: «Poiché Cristo è a un tempo il mistero rivelatore e il mistero rivelato, il mediatore e la pienezza della rivelazione (DV 2 e 4), ne segue che egli occupa nella fede cristiana una posizione assolutamente unica che distingue il cristianesimo da tutte le religioni, compreso l'ebraismo. Il cristianesimo è l'unica religione la cui rivelazione si incarna in una persona che si presenta come la verità viva e assoluta. Altre religioni hanno fondatori, ma nessunao di questi (Buddha, Confucio, Zoroastro, Maometto) si è proposto come oggetto della fede dei suoi discepoli. Credere in Cristo significa credere in Dio. Cristo non è un semplice fondatore di religione: egli è contemporaneamente immanente alla storia e suo Trascendente assoluto, non uno fra mille, ma l'Unico, il totalmente Altro»⁴⁴.

Quindi il tema dell'incarnazione diventa un problema fondamentale per la verità della teologia cristiana. Se infatti Dio si è fatto uomo in Gesù di Nazaret allora egli è la rivelazione definitiva di Dio. Non è un profeta che parla a nome di Dio, ma è la parola stessa di Dio. È Dio stesso che parla personalmente all'umanità e che la salva e la conduce alla comunione con sè.

Ovviamente qui c'è lo scandalo del trascendente che si fa immanente e addirittura mortale e infine l'affermazione che la rivelazione di Gesù non esclude ma include tutte le realtà positive delle altre. Anzi il bene, il buono, il giusto attingono al mistero di Cristo la loro valenza salvifica.

Il termine «assoluto» applicato al Cristianesimo deve quindi essere inteso non in senso negativo ed esclusivo, ma in senso inclusivo. Inoltre, tale verità pur essendo accessibile alla ragione e da essa motivata, è anzitutto una verità di fede. Ciò significa che non si può imporre con la forza, ma deve essere conosciuta con la grazia e il dono della fede. È l'azione di Dio, mediante l'evangelizzazione e la testimonianza cristiana, che apre all'umanità la verità del cristianesimo. Tale absolutezza della verità cristiana fondamentalmente va riferita al mistero di Cristo.

7.5. Cristianesimo e le altre religioni

Anche le altre religioni partecipano alla verità di Dio, dal momento che non si danno religioni *simpliciter falsae*. In queste religioni, infatti, si riconosce l'esperienza

⁴³ F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera»*, p. 61.

⁴⁴ R. LATOURELLE, *Rivelazione*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, p. 1046.

di relazione dell'uomo con Dio. Possono essere considerate come cerchi concentrici ordinati attorno alla relazione perfetta dell'uomo con Dio, che sussiste nel cristianesimo. Accanto a questo senso ontologico, si verifica anche il significato oggettivo, nel senso che anche le altre religioni contengono delle verità relative al rapporto con Dio e al retto comportamento umano e fondate sulla realtà della creazione dell'umanità da parte Dio.

Bisogna aggiungere, però, che le religioni non cristiane contengono anche elementi che contrastano con la verità di Dio e dell'uomo. Si tratta di deformazioni e ambiguità provenienti dall'intelligenza e dalla volontà.

La relazione quindi tra cristianesimo e le altre religioni è dinamica e non si pone come alternativa assoluta: o tutto o niente. Si impone un atteggiamento di accettazione e di valutazione critica, così come capita con la cultura. Il cristiano riconosce il valore delle altre religioni, dovute alla presenza dello Spirito del Cristo risorto. Ma critica i loro eventuali limiti e contraddizioni.

7.6. *Relativismo, sentiero senza uscita*

Alla luce di queste considerazioni sulla verità, il relativismo, che considera tutte le religioni ugualmente vere, si presenta come un dogma che non viene condiviso da nessuno e che non può essere imposto a nessuno: è solo l'espressione dell'illuminismo occidentale. Da un punto di vista cattolico, poi il relativismo risulta insostenibile con il mistero dell'incarnazione.

Conesa conclude riaffermando che, da un punto di vista ontologico, la fede cristiana è quella vera. Da un punto di vista esistenziale il cristiano deve collaborare con la grazia per rendere vera nella sua esperienza la verità cristiana. Il dialogo serve sia a motivare la propria fede sia a riscoprire atteggiamenti e verità che il cristiano spesso dimentica, come l'ascetica, la preghiera, la provvidenza, la misericordia, il digiuno, la realtà esteriore.

8. IL SALVATORE ASSOLUTO NELLA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE DI KARL RAHNER

8.1. *L'assolutezza del cristianesimo*

Nel *Grundkurs des Glaubens*⁴⁵ di Karl Rahner viene offerta una sistematizzazione organica e coerente dell'assolutezza del cristianesimo e di Gesù Cristo, Salvatore Assoluto. Per Rahner, il cristianesimo, avanzando in linea di principio la pretesa di essere la salvezza e la rivelazione divina per ogni uomo, si configura come la religione definitiva, universale, assoluta e originale.

⁴⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1976. Il *Grundkurs* in traduzione italiana si intitola: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Torino 1977. Noi citeremo dalla traduzione italiana. La sigla usata sarà: CFF.

Sono soprattutto due i nodi da sciogliere in questa impegnativa comprensione che il cristianesimo ha di se stesso. Anzitutto la conciliazione della pretesa di assolutezza con quella della storicità: come può coesistere l'abisso e il fondamento originario di ogni realtà, Dio, che si colloca sempre al di là di tutto ciò che è afferrabile, con quanto è storico, concreto, particolare? La giustificazione, in secondo luogo, della novità e dell'originalità dell'azione salvifica e rivelatrice di Dio nella storia con l'autocomunicazione iniziale totale di Dio, quale centro intimo di tutto quel che poteva avere una storia: insomma, se ci si muove già da sempre nel fine, che cosa può propriamente ancora verificarsi in questa storia sotto forma di storia divina della salvezza e della rivelazione, al di fuori del disvelamento di Dio nella visione beatifica? Se tutta la storia della creazione è già sorretta da un'autocomunicazione divina fatta appunto nella creazione, quale altra novità da parte di Dio può ancora verificarsi nel mondo? Anzi, una storia spazio-temporale e particolare della salvezza non rischia piuttosto di limitare, mitologizzare, depotenziare a livello umano ciò che già in partenza esiste nella sua pienezza?

Alla prima difficoltà Rahner - fondandosi sulla sua comprensione dell'uomo come essere storico, soggetto della trascendenza - risponde, ribadendo che l'attuazione della trascendentalità non può verificarsi che in maniera storica, così come la vera storicità ha il proprio fondamento e la condizione della propria possibilità nella trascendentalità dell'uomo stesso: «la storia è in fondo proprio la storia della stessa trascendentalità; e viceversa: tale trascendentalità dell'uomo non può essere concepita come una facoltà che esiste, viene vissuta, sperimentata e riflessa indipendentemente dalla storia»⁴⁶.

Questa storia della salvezza e della rivelazione è dunque coestensiva a tutta la storia dell'uomo, anche se non si identifica con essa, ospitando quest'ultima anche la storia della controrivelazione e della perdizione. Data, d'altra parte, la volontà salvifica universale di Dio, l'uomo non può limitare l'evento effettivo della salvezza all'esplicita storia del Vecchio e del Nuovo Testamento: infatti, se ovunque nella storia ci deve poter essere salvezza e quindi anche fede, ovunque nella storia deve poter essere all'opera una rivelazione soprannaturale di Dio rivolta all'umanità. Tale rivelazione avviene in modo atematico attraverso tutto ciò che si verifica nella storia umana, configurandosi così come la mediazione dell'esperienza trascendentale soprannaturale di Dio. Dove, però, una simile storia sa positivamente di essere voluta e guidata da Dio, là si ha la storia della rivelazione, così come avviene comunemente intesa e che risulta essere «il caso più felicemente riuscito»⁴⁷ della necessaria autoesplicazione della rivelazione trascendentale.

Con tale affermazione Rahner risponde alla seconda difficoltà sulla giustificazione della novità e della originalità dell'azione salvifica e rivelatrice di Dio nella storia al di là della sua autocomunicazione iniziale totale. Accanto a una storia catego-

⁴⁶ CFF, p. 191s.

⁴⁷ CFF, p. 209.

riale universale della salvezza e della rivelazione, si dà una storia categoriale particolare e ufficiale, che coincide con quella del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Ritornando ai concetti tradizionali, si può affermare che esiste una rivelazione naturale, consistente propriamente nel riconoscimento da parte dell'uomo del suo fondamento divino; si tratta di una rivelazione vera e propria, che ha sia un aspetto trascendentale, in quanto autodonazione personale di Dio in vicinanza assoluta e perdonnante, sia un lato categoriale, storico, che non è altro che la storia concreta ed eventuale del lato trascendente. All'interno di essa c'è poi la rivelazione speciale di una particolare purezza e legittimazione, che raggiunge il suo vertice assoluto in Gesù Cristo. Nell'incarnazione del Logos, infatti, la realtà espressa (Dio stesso), il modo dell'espressione (la realtà umana di Cristo nella sua vita e nella sua definitività) e il ricettore Gesù (come colui che è dotato della grazia e che contempla Dio), sono diventati uno in maniera assoluta. In Gesù sia la rivelazione trascendentale soprannaturale, che quella categoriale, e cioè sia la comunicazione di Dio all'uomo per grazia sia l'autoesplorazione categoriale di questa comunicazione nella dimensione di tutto ciò che è corporalmente tangibile e sociale, sono pervenute al loro punto più alto, e sono diventate la rivelazione per antonomasia.

In tal modo «l'evento Cristo diventa l'unica cesura per noi realmente tangibile nella storia universale della salvezza e della rivelazione e l'unica cesura che ci consente di distinguere una storia particolare ufficiale della rivelazione all'interno della storia universale della rivelazione anteriore a Cristo»⁴⁸.

8.2. *Cristo, Salvatore assoluto*

Ci troviamo qui al punto di massima tensione delle due componenti della teologia cristiana, secondo la concezione rahneriana: l'incontro, cioè, della teologia trascendentale, intesa come ricerca apriorica dell'unione tra la divinità e l'umanità, con l'attestazione storica di ciò che si è veramente realizzato in Gesù Cristo, nella sua vita-morte-risurrezione, e che costituisce nella sua storica concretezza l'evento centrale della salvezza cristiana, sì che proprio questo elemento storico emerge come l'elemento più essenziale⁴⁹.

Interrogandosi sulla possibilità trascendentale da parte dell'uomo di udire qualcosa come un messaggio riguardante il Dio-uomo, Rahner sceglie come ambito della sua riflessione l'ipotesi di una concezione evolutiva del mondo, chiedendosi di conseguenza come la cristologia possa inserirsi in tale ambito, senza il rischio di considerare razionalisticamente l'incarnazione di Cristo o come una conseguenza necessaria di tale concezione oppure come semplicemente non in contraddizione con essa.

Lo scopo di tale scelta è quello di affermare un'affinità intima dell'evento Cristo con l'odierna concezione del mondo, mostrando la possibilità di una loro mutua ordinazione, senza che la prima vada spiegata come un momento necessario e intrin-

⁴⁸ CFF, p. 233.

⁴⁹ Cfr. CFF, p. 236.

seco della seconda. Ora, una volta definito l'uomo come «l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza»⁵⁰, si può conseguentemente affermare che è proprio tale natura dell'uomo ad attendere il proprio compimento e il compimento del mondo, nelle realtà cristiane della «grazia» e della «gloria». Tale autotrascendenza, dal Rahner chiamata «attiva»⁵¹, consiste nel raggiungimento di una più grande pienezza d'essere e include quindi un salto verso ciò che è essenzialmente più alto. Di qui una certa apertura all'incarnazione del Cristo, in cui si dà l'inizio duraturo di quest'ultima autotrascendenza - che in linea di principio è insuperabile - e la garanzia assoluta che essa riuscirà felicemente e che anzi è già cominciata con l'unione ipostatica: in essa, infatti, il Dio-uomo si presenta come l'inizio primo della riuscita definitiva del movimento dell'autotrascendenza del mondo verso la vicinanza assoluta al mistero di Dio.

Nell'autotrascendenza dell'uomo si compie anche l'autotrascendenza della natura, del cosmo; in tal modo la storia della natura e quella dello spirito formano un'intima unità a gradini, in cui la storia della natura si sviluppa in direzione dell'uomo, continua in esso come storia di lui, in lui viene conservata e superata e perciò perviene al suo proprio fine con e nella storia dello spirito dell'uomo. In questa tensione umana e cosmica al compimento assoluto, alla definitiva autodonazione di Dio all'uomo e al cosmo, si può riscontrare un'autentica propedeutica all'evento assolutamente gratuito, nuovo e ineducibile - ma per niente in contraddizione o in contrasto con il più intimo statuto dell'uomo e del cosmo - all'incarnazione di Dio in Cristo, intesa non solo come gratuita autocomunicazione di Dio a una libera storia dell'uomo in una altrettanta libera accettazione individuale e comunitaria, ma soprattutto come inizio assolutamente forte, garantito, pregnante e insuperabile nella sua intrinseca valenza.

Emerge qui il concetto di Salvatore assoluto, come personalità che, entrando nello spazio e nel tempo di una storia ancora aperta, segna l'inizio dell'autocomunicazione divina assoluta che perviene al suo scopo: «Qui chiamiamo Salvatore quella soggettività storica in cui a) esiste irrevocabilmente questo evento dell'autocomunicazione divina al mondo spirituale nel suo complesso, b) esiste quell'evento nel quale questa autocomunicazione divina può essere chiaramente riconosciuta come irrevocabile, e c) esiste quell'evento nel quale tale autocomunicazione divina giunge al suo vertice nel senso che questo dev'essere pensato come momento dalla storia complessiva dell'umanità»⁵². Il Salvatore assoluto è perciò quella personalità storica, che segna l'inizio irreversibilmente riuscito della storia della salvezza, la quale diventa così l'autentica pienezza del tempo.

La realtà del Salvatore assoluto si precisa con l'affermazione che egli non può essere semplicemente Dio stesso che agisce verso il mondo, bensì deve essere un pez-

⁵⁰ CFF, p. 241.

⁵¹ Cfr. CFF, pp. 244-248.

⁵² CFF, p. 256.

zo del cosmo, un momento della sua storia e proprio nel suo punto culminante. Ed è questa l'affermazione del dogma cristologico cristiano a proposito di Gesù di Nazareth, «nato da donna» (Gal 4,4) e, quindi, veramente uomo, frammento del nostro cosmo e un momento del divenire biologico nella storia del cosmo e dell'uomo. È l'affermazione scritturistica della concretezza umana del Cristo, della sua autentica umanità, mondanità e della sua partecipazione alla storia del cosmo nella dimensione dello spirito e della libertà.

L'evento Cristo, però, si perfeziona con un altro aspetto altrettanto importante: esso, infatti, in quanto evento salvifico definitivo, deve esistere nella storia in modo tale che l'autocomunicazione di Dio alla creatura spirituale rivesta il carattere dell'irrevocabilità e dell'irreversibilità e che tale autocomunicazione alla creazione spirituale risulti esistere a partire da una storia individuale irripetibile⁵³. Ora, se questo è presupposto come compimento *normale* della storia del cosmo e dello spirito, allora si può dire che nell'idea limite di questo Salvatore è già implicito quel concetto di unione ipostatica di Dio con la natura umana, che costituisce il contenuto autentico del dogma cristiano dell'incarnazione. Tale unione ipostatica, in quanto unione di una singola determinata natura umana con il *Logos*, non è solo un gradino semplicemente superiore della continua autotrascendenza del mondo verso Dio, ma soprattutto il modo peculiare con cui viene attuata la divinizzazione della creatura spirituale. C'è, cioè, intima unità e rapporto tra l'evento dell'incarnazione e l'autotrascendenza di tutto il mondo spirituale in Dio. L'unione ipostatica, pur essendo un evento unico e il più alto pensabile, «è tuttavia un momento intrinseco del conferimento complessivo della grazia alla creatura spirituale»⁵⁴.

Un'ultima precisazione riguarda la fenomenologia del rapporto verso Gesù esistente nella Chiesa, la quale crede che nell'incontro col Cristo il mistero onniavvolgente della realtà in genere e dell'uomo, e cioè Dio, «è qui», per la salvezza dell'uomo, mediante il perdono e la divinizzazione in una promessa divina definitiva e insostituibile.

8.3. La cristologia trascendentale

Prima di offrire le linee di sintesi relative alla cristologia trascendentale, Rahner riporta le tre obiezioni più significative che gli sono state mosse al riguardo⁵⁵.

Si obietta, innanzitutto, come la cristologia trascendentale da sola non possa motivare il rapporto concreto verso Gesù come il Cristo, perché tale rapporto verso un uomo concreto nella sua storica concretezza non può mai essere adeguatamente dedotto in maniera trascendentale.

In secondo luogo si fa rilevare come una cristologia trascendentale, sebbene in se apriorica rispetto al concreto rapporto storico con Gesù, sia però temporalmente e storicamente più tardiva della tradizionale cristologia.

⁵³ Cfr. CFF, p. 260.

⁵⁴ CFF, p. 264.

⁵⁵ Cfr. CFF, p. 271s.

Si fa osservare, infine, come una cristologia trascendentale non possa far dedurre il miracolo inedito della comparsa storica di un Salvatore assoluto e, cioè, l'incarnazione del *Logos* divino nella nostra storia.

Ciononostante, Rahner ribadisce l'importanza oggi di una cristologia trascendentale, che si interroghi sulle possibilità aprioriche insite nell'uomo nei confronti dell'evento Cristo. Riproponendo il discorso, già sinteticamente affrontato nella sua cristologia sistematica⁵⁶, egli afferma che la cristologia trascendentale prende le mosse da esperienze che l'uomo fa continuamente e inevitabilmente durante la sua vita e che non soddisfano affatto la pretesa di assolutezza da lui rivendicata nei loro confronti.

Pertanto il processo vero e proprio di una cristologia trascendentale si sviluppa nelle seguenti cinque tappe:

- si parte dall'uomo, considerato come «l'esistente necessariamente trascendentale, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale..., proiettato verso quel mistero incomprendibile che in quanto tale dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto, e che viene chiamato Dio»⁵⁷;

- quest'uomo viene considerato come colui che osa sperare, con radicale rischio della propria libertà, che questo mistero compenetri e sorregga l'esistenza, non solo in quanto sostiene come mèta asintotica un movimento infinito che rimane sempre nel finito, bensì anche in quanto dà se stesso quale compimento della pretesa dell'esistenza a possedere l'assoluto;

- tenendo ora presente l'unità esistente tra trascendentalità e storicità nell'esistenza umana, tale autopartecipazione da parte di Dio non può verificarsi che in maniera storica, «apparendo» così nella storia e pervenendo completamente all'uomo nella coscienza categoriale di questi e nello svolgersi spazio-temporale dell'esistenza umana;

- l'uomo pertanto cerca nella storia, con un arditissimo atto di speranza, quell'autopromessa da parte di Dio che sia definitiva, irreversibile, escatologica;

- la categorialità dell'autopromessa irreversibile di Dio al mondo nel suo complesso può essere soltanto una persona, che, da una parte, abbandoni alla morte ogni futuro intramondano e, dall'altra, in questa accettazione della morte, dimostri di essere definitivamente accettata da Dio. «Tale uomo con questo destino è ciò che intendiamo con "Salvatore assoluto"»⁵⁸.

È ovvio che una cristologia trascendentale in quanto tale si dovrebbe fermare qui; non può dire, ad es., che la speranza assoluta vada riposta o sia già stata realizzata in Gesù di Nazareth, dal momento che entrambe le affermazioni fanno parte dell'ineducibile esperienza della storia. Oggi però - conclude Rahner - si sarebbe vera-

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Morcelliana, Brescia 1974. La trattazione di K. Rahner si intitola *Linee fondamentali di una cristologia sistematica* (pp. 15-93).

⁵⁷ CFF, p. 275.

⁵⁸ CFF, p. 277.

mente ciechi di fronte alla realtà di questa storia effettiva, se non la affrontassimo con quella speranza di salvezza che si riflette in una cristologia trascendentale: «Questa fa cercare, e nel mentre si cerca fa capire quello che in Gesù di Nazareth si è trovato da sempre»⁵⁹.

8.4. L'incarnazione

Il fatto che la cristologia trascendentale raggiunga il concetto di Salvatore assoluto e che successivamente si mostri come tale Salvatore assoluto possa essere riscontrato in Gesù di Nazareth non risolve ancora con chiarezza il problema, se tale Salvatore possa identificarsi con il *Logos* eterno incarnato o se, invece, tale affermazione concernente l'incarnazione del *Logos* debba considerarsi un'ulteriore precisazione qualitativamente superiore a quella di Gesù Salvatore assoluto. Nell'ambito, pertanto, di una cristologia trascendentale, prima ancora cioè dell'impatto storico col Cristo, Rahner s'interroga sul significato dell'incarnazione di Dio. Tralasciando una certa tradizione presente già in Agostino e che parla dell'incarnazione di Dio con la formula «Uno della Trinità è diventato uomo», egli, fondandosi soprattutto su una più antica tradizione patristica greca, concentra la sua attenzione sull'affermazione giovannea del *Logos* che diventa carne (Gv 1,14). Se, infatti, è proprio dell'essenza del *Logos* iniziare una storia umana, allora si dovrebbe proprio partire dal Verbo per capire il contenuto dell'incarnazione di Dio.

A tale proposito viene approfondito il significato dell'espressione «diventare uomo». Già definendo l'uomo come animale razionale si entra nello sconfinato: «Infatti possiamo dire che cosa è l'uomo solo se diciamo quello verso cui egli va e quello che va verso di lui. Ma nel caso dell'uomo quale soggetto trascendentale ciò è appunto lo sconfinato, l'anonimo e in fondo appunto il mistero assoluto che chiamiamo Dio. L'uomo è perciò nella sua stessa essenza, nella sua stessa natura il mistero, non perché egli sia la pienezza infinita... del mistero verso cui tende, bensì perché egli nella sua propria essenza... è l'orientamento... verso la pienezza»⁶⁰. Ora questo essere uomo indefinibile, il cui limite - la cui definizione - è l'orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza, perviene, quando viene assunto da Dio come sua propria realtà, là dove esso tende sempre in forza della sua essenza. La conseguenza è che la natura umana quando si consegna interamente al mistero della sua pienezza si spoglia talmente di sé da diventare Dio stesso. Ed è quello che avviene quando si dice che lo stesso *Logos* eterno di Dio ha assunto una natura umana. Per questo «l'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana, attuazione consistente nel fatto che l'uomo è colui che si abbandona al mistero assoluto che chiamiamo Dio»⁶¹.

Ma può Dio diventare qualcosa? Al di là dell'interpretazione panteistica cui tale interrogativo non fa problema, può il Dio cristiano, che, come atto puro, è sempli-

⁵⁹ CFF, p. 277.

⁶⁰ CFF, p. 283.

⁶¹ CFF, p. 285.

cemente, diventare qualcosa? O, dal momento che in teologia trinitaria bisogna difendere l'immutabilità divina, in sede cristologica bisogna conseguentemente attribuire alla sola realtà creaturale assunta il divenire e il mutamento, che pertanto non riguarderebbero il *Logos*? Con l'ovvia conseguenza che, in tal caso, tutto il divenire e tutta la storia con i suoi travagli starebbero al di qua dell'abisso assoluto, che divide, senza possibilità di commistioni, il Dio immutabile e necessario dal mondo mutevole, condizionato e storico del divenire. Eppure rimane sempre vero che il *Logos* è diventato uomo, che la storia e il divenire di questa realtà umana sono diventati realmente storia del *Logos*, che il tempo è diventato anche il tempo dell'Eterno, che la morte è diventata anche la morte del Dio immortale. Con l'incarnazione, infatti, Dio è veramente diventato qualcosa: «la dottrina dell'incarnazione ci dice che l'immutabilità di Dio - senza venir per questo eliminata - non è affatto semplicemente ciò che solo distingue Dio, bensì ci dice che egli, nella e nonostante la sua immutabilità, veramente può diventare qualcosa; lui in persona, nel tempo. E tale possibilità non va pensata come segno della sua indigenza, bensì come sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente»⁶².

La realtà assoluta, cioè, ha la possibilità nella sua purissima libertà, di diventare lui stesso l'altro, il finito. «Secondo la fede il fenomeno originario è proprio l'autoestrinsecazione, il divenire, la *kenosis* e la *ghenesis* di Dio stesso, il quale può divenire in quanto egli, nel porre l'altro originato, diventa lui stesso l'originato senza essere costretto a divenire nella sua peculiarità, nella sua originarietà»⁶³. Secondo la formula presente già in Agostino secondo cui Dio *assumit creando e assumendo creat*, il *Logos* crea la realtà umana nel mentre la assume come propria; costituisce ciò che è distinto da sé nel mentre lo detiene come suo proprio, e viceversa.

Da ciò si comprende perché proprio e solo il *Logos* di Dio è diventato uomo. «L'autoespressione immanente di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione della sua autoespressione al di fuori di sé, *ad extra*, e questa rivela identicamente proprio quella»⁶⁴. Se questo Dio, infatti, «dice» se stesso in quanto Dio nel vuoto del non divino, allora tale dizione (*Aussage*) è l'espressione (*Aus-sage*) della sua Parola immanente e non una qualsiasi cosa che potrebbe convenire anche a un'altra persona divina⁶⁵. Quando, pertanto, il *Logos* diventa uomo, questa sua umanità non è qualcosa che già preesiste, bensì qualcosa che diviene e sorge nella sua essenza ed esistenza se e nella misura in cui il *Logos* si estrinseca. Tale radicale possibilità di Dio di autoestrinsecarsi nel *Logos* che diventa uomo, porta come conseguenza che questo uomo, proprio in quanto uomo, è l'autoespressione di Dio nell'atto della sua autoestrinsecazione. Gesù Cristo, in quanto uomo, è pertanto l'autorivelazione incarnata di Dio. Non tanto perché egli «ha parlato» da uomo - dal momento che le sue parole potevano essere anche dette da un profeta di Dio -, ma proprio in quanto uomo: «quando uno,

⁶² CFF, p. 289.

⁶³ CFF, p. 290.

⁶⁴ CFF, p. 291.

⁶⁵ Cfr. CFF, p. 291.

guardando a Gesù, alla sua croce e alla sua morte, crede realmente che qui il Dio vivo gli ha detto la Parola ultima, decisiva, non più ritrattabile e abbracciante tutto, e quando uno, guardando a Gesù, si rende conto di essere da lui redento da ogni schiavitù e tirannia degli esistenziali della propria esistenza sbarrata, colpevole e esposta alla morte, costui crede qualcosa che è vero e reale solo se Gesù è colui che la fede della cristianità confessa, costui crede - lo sappia riflessamente o meno - nell'incarnazione della Parola di Dio»⁶⁶.

8.5. *La storia di Gesù, fondamento della cristologia trascendentale*

A questo punto Rahner compie un passaggio metodologico decisivo, che mira a svuotare dall'interno le accuse di idealismo, che gli vengono continuamente mosse soprattutto per il suo approccio cristologico. Egli, infatti, afferma che la cristologia trascendentale, con i suoi concetti di «Salvatore assoluto», «Dio-uomo», «*Logos* incarnato» è possibile solo perché di fatto il cristianesimo riconosce già in Cristo la presenza di tale realtà: «nel delineare in maniera apriorica tale cristologia trascendentale eravamo coscienti che tale lavoro è storicamente possibile solo perché l'umanità ha già fatto l'esperienza storica della realtà di quest'idea trascendentale»⁶⁷. La cristologia trascendentale, pertanto, non si perde nell'astrattezza idealistica del raggiungimento apriorico del concetto di Salvatore assoluto e atemporale, ma si fonda sulla concretezza ineliminabile del fatto storico di Gesù di Nazareth, in tutta la sua complessa ricchezza di indizi decisivi al riguardo. Non è allora l'idea del Salvatore assoluto a riflettersi aprioristicamente su Gesù di Nazareth, ma è al contrario l'evento Gesù di Nazareth a dar luogo alla riflessione cristologica trascendentale. Si può, infatti, «illustrare la possibilità trascendentale di un'idea del genere soltanto riflettendo sul fatto sperimentato»⁶⁸.

Rimane ancora da risolvere, però, il problema del significato universale, che assumono nel cristianesimo eventi storici particolari. L'elemento cristologico centrale, infatti, consiste proprio nell'affermazione dell'evento storico fondamentale e, cioè, che questo Gesù morto sotto Ponzio Pilato, non è altri che il Cristo, il Figlio di Dio e il Salvatore assoluto. Per comprendere come determinati fatti storici, nonostante la loro sicurezza relativa, possano a ragione avanzare una pretesa assoluta di universalità, si rileva che «in linea di principio e in genere l'uomo non può attuare la propria esistenza senza accettare tranquillamente e sopportare come inevitabile una simile incongruenza tra la sicurezza relativa della sua conoscenza storica, da una parte, e l'assolutezza del suo impegno, dall'altra»⁶⁹. Le decisioni libere, cioè, sono sempre assolute, anche se prese in base a una conoscenza non assoluta.

Per quanto riguarda, quindi, il problema della conoscenza storica di Gesù, vengono enunciate le seguenti due tesi:

⁶⁶ CFF, p. 295.

⁶⁷ CFF, p. 298.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ CFF, p. 304s.

• «La fede che in Gesù vuole afferrare il Salvatore assoluto non può in partenza disinteressarsi della storia del Gesù prepasquale e della comprensione che egli ebbe di sé»⁷⁰;

• «L'autocomprensione del Gesù prepasquale non può contraddire la comprensione cristiana della sua persona e del suo significato salvifico (indagati storicamente)»⁷¹.

Contro coloro che ritengono impossibile raggiungere il Gesù storico e considerano la fede come l'ultima e più ferma realtà, Rahner ribadisce che l'uomo non può possedere la propria trascendentalità ed esistenzialità senza volgersi alla storia reale. Il cristianesimo del Nuovo Testamento e la sua fede si fondano, infatti, su un evento storico, non lo creano credendo. L'evento storico di Gesù, i suoi miracoli e la sua risurrezione, sono pertanto il fondamento della fede, attraverso i quali essa si sa originata e legittimata di fronte alla coscienza di verità del credente. Distinguendo tra motivo di fede (miracoli, risurrezione) e oggetto di fede (l'autointerpretazione di Gesù), si afferma che tra i primi e il secondo non c'è relazione estrinseca ma intrinseca: «Se pertanto noi riconosciamo alle azioni miracolose e di potenza e alla risurrezione di Gesù una funzione di motivazione della fede, con ciò non affermiamo che una simile conoscenza in un certo qual modo induca e giustifichi la fede dal di fuori»⁷². Infatti: «Si può senz'altro pensare che il motivo della fede venga attinto solo nella fede e che nondimeno all'interno di sé possa svolgere una vera funzione fondante»⁷³. La funzione della fondazione della fede è un momento all'interno della fede. C'è un condizionamento reciproco tra grazia e storia: la grazia apre gli occhi delle fede per vedere la credibilità di determinati eventi storici, e questi, a loro volta, legittimano l'abbandonarsi alla grazia.

A tale proposito Rahner parla di alcune premesse storiche minime, che occorre stabilire, dal punto di vista teologico-fondamentale, per una cristologia ortodossa:

• «Gesù non si è ritenuto semplicemente uno dei molti profeti..., bensì ha inteso di essere il profeta escatologico, il Salvatore assoluto e definitivo»⁷⁴;

• «Questa pretesa di Gesù risulta per noi credibile quando... nella fede guardiamo all'evento che media il Salvatore in tutta la sua realtà: la risurrezione di Gesù»⁷⁵.

Dimostrando credibili queste due affermazioni, si sarà fatto tutto quel che si richiede da un punto di vista teologico-fondamentale: «Tutte le altre affermazioni concernenti Gesù come il Cristo possono essere lasciate come contenuto di fede alla fede stessa»⁷⁶.

⁷⁰ CFF, p. 306.

⁷¹ CFF, p. 307.

⁷² CFF, p. 311.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ CFF, p. 319.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

9. «CONSACRALI NELLA VERITÀ» (Gv 17,19)

Recentemente Paul Knitter ha ripetuto per l'ennesima volta che sarebbe contrario al dialogo se uno dei partecipanti insistesse sul fatto che per dono di Dio egli ha una conoscenza della verità piena, completa e insuperabile⁷⁷. Secondo lui, non apparterebbero al dialogo termini come «ultima parola» o «parola totale». Se i cristiani pensano di essere in possesso della pienezza della rivelazione e della norma della verità allora non ci potrebbe essere più dialogo fra uguali.

A questa tesi risponde con garbo la teologa svedese Kajsa Ahlstrand, che considera tali affermazioni «superficiali in modo imbarazzante»⁷⁸. Il dialogo non implica affatto la riduzione delle affermazioni di fede su Gesù Cristo: «Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Gesù non può essere presentato semplicisticamente come una figura umana, unicamente significativo per il suo impegno per la giustizia sulla terra. Il rispetto degli altri include anche il rispetto per se stessi. Nel dialogo interreligioso si deve ammettere che ci sono affermazioni cristologiche e trinitarie che risultano ineluttabilmente incompatibili con le credenze fondamentali delle altre religioni.

Ma questo non è un buon motivo per negarle, dal momento che non si chiede agli altri di rinunciare alle proprie convinzioni se risultano non in linea con le nostre. La reinterpretazione cristologica non è un'operazione «*politically correct*», ma un rinnovato confronto con le fonti per un annuncio più adeguato del mistero salvifico di Cristo oggi. Senza questa metodologia teologica, non si danno nuove interpretazioni, ma nuove religioni.

Per questo le nostre considerazioni sistematiche sull'assolutezza del cristianesimo, senza ripetere il quadro completo del documento della Commissione Teologica Internazionale, si sono concentrate sul tema della verità cristiana, saldamente ancorata, sia filosoficamente (cfr. le riflessioni di Michel Hanry) sia teologicamente (cfr. la sintesi di Francisco Conesa), alla realtà del mistero dell'incarnazione del Verbo. È su Cristo, pienezza della automanifestazione salvifica di Dio all'umanità, che si giustifica l'assolutezza e l'unicità salvifica del cristianesimo.

Su questo solido fondamento, abbiamo riproposto in estrema sintesi il quadro sistematico di Karl Rahner sul Salvatore Assoluto, che, a nostro parere, rimane tuttora un riferimento obbligante della teologia contemporanea al riguardo.

Solo nell'affermazione integrale del mistero dell'incarnazione del Verbo trovano soluzione le innumerevoli provocazioni, metodologiche e contenutistiche, della teologia pluralistica delle religioni.

⁷⁷ P.F. KNITTER, *Five Theses*, in L. SWIDLER - P. MOJZES (edd.), *The Uniqueness of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1997, p. 7.

⁷⁸ K. AHLSTRAND, *What's So Special About Jesus?*, in L. SWIDLER - P. MOJZES (edd.), *The Uniqueness of Jesus*, p. 19.

La nostra conclusione viene affidata a due esortazioni autorevoli. La prima è una riflessione straordinariamente moderna di San Giovanni della Croce a proposito di chi vorrebbe trovare altre verità salvifiche al di fuori della rivelazione di Gesù:

«Invero il Signore gli potrebbe rispondere in questo modo: Se io ti ho detto tutta la verità nella mia parola, cioè nel mio Figlio, e non ho altro da manifestarti, come ti posso rispondere o rivelare qualche altra cosa? Fissa gli occhi su Lui solo, nel quale ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche più di quanto chiedi e desideri... Dal giorno in cui sul Tabor discesi con il mio Spirito su di Lui dicendo... Questo è il mio Figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto, ascoltatelo, cessai di istruire e rispondere in queste maniere e commisi tutto a Lui: ascoltatelo perché ormai non ho più materia di fede da rivelare e verità da manifestare»⁷⁸.

La seconda è la preghiera di Gesù al Padre per i suoi discepoli: «Consacrati nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (Gv 17,19).

Riassunto

Il contributo delinea delle prospettive sistematiche sull'assolutezza salvifica del cristianesimo. Viene tracciata l'origine della *de-assolutizzazione* del cristianesimo e la proposta di una verità *relativa*. Contro questo *ritorno da Pentecoste a Babele* l'autore abbozza l'approccio filosofico e teologico per mostrare la richiesta assoluta di Gesù Cristo come unico Salvatore.

Summary

The contribution outlines systematic perspectives on absolute christian salvation. The origin of *de absolutism* of Christianity and the proposal of a *relative* truth are traced. Against this *return from Pentecost to Babel* the author develops the philosophical and theological approach, in order to demonstrate the absolute necessity for Jesus Christ as the One and only Saviour.

⁷⁸ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, 2,22,5.

La predestinazione di Cristo è la salvezza universale

Inos Biffi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il tema, a ben vedere, corrisponde a tutto il *soggetto* della teologia – se per teologia intendiamo la riflessione sul *mistero* nel senso paolino (Rm 16,25) –; qui ne proporremo, nella loro connessione logica – di *logica concreta* –, e quasi sotto forma di assiomi, le enunciazioni fondamentali che esso contiene o include. Si tratta di sette enunciazioni o tesi.

Ma intanto subito due premesse:

- *La prima premessa*: non si comprenderebbe perché Gesù Cristo, cioè il Crocifisso risorto da morte, sia assolutamente l'unico Salvatore, se si restasse soltanto sul piano dell'affermazione e del fatto. Occorre risalirne le radici e trovarne le ragioni originarie, che non si riscontrano se non nel disegno divino eterno, secondo il quale – si noti bene – Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio, incarnato, morto, risuscitato e Signore, è predestinato, cioè è costituito come il «primeggiante in tutti» (Col 1,18), la causa unica e assoluta di tutti e di tutto¹.

¹ Cfr. I. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 53-74. Non è evidentemente il caso di soffermarsi a mostrare l'inconsistenza, o meglio l'insipienza, di quanti, non eccessivamen-

• *La seconda premessa*: riguarda il significato di *salvezza*, che non potrebbe essere altro che *la riuscita dell'uomo in conformità al progetto secondo il quale è stato da Dio liberamente concepito*; o, in altre parole, la salvezza è il raggiungimento *umano* del fine per cui l'uomo è stato creato. Non-salvo sarebbe, in questo senso, l'uomo *difforme*², perché ha scelto o deliberato l'*estraneità* al disegno di Dio, risultando così *irricognoscibile* da lui, non voluto e quindi dannabile, sul quale Dio pronunzia la sentenza: «Via da me, non ti conosco» (cfr. Mt 7,23; 25,12), o «Non ti riconosco».

E ora le enunciazioni o tesi, nessuna delle quali *a priori*, ma tutte incluse nella fatto attestato dalla Rivelazione.

• *La prima enunciazione*: *la scelta assoluta di Gesù Cristo, il Figlio di Dio risorto da morte come: "il Principio", il "Primeggiante"*.

Gesù Cristo – ossia «il Figlio diletto, per mezzo del quale abbiamo ricevuto la redenzione, la remissione dei peccati (Col 1,14)» – è stato posto assolutamente al principio. «Immagine del Dio invisibile», egli è il «Primogenito dell'intera creazione» (Col 1,15). «Egli è prima di tutte le cose, e tutte sussistono in lui».

In lui, come in *Archetipo*, «sono state create tutte le cose»; «tutte le cose sono state create per mezzo di lui», per la sua mediazione; «tutte le cose sono state create in vista di lui», quale traguardo di tutte (Col 1,16-17). Tutto è riconciliato, rappacificato, «per mezzo del sangue della croce, per mezzo di lui» (Col 1,20). In linguaggio scolastico possiamo dire: il *Redentore* è la causa esemplare, efficiente e finale di tutto.

• *La seconda, conseguente, enunciazione*: *nella scelta trinitaria creativa assolutamente nulla, tranne la Trinità, precede Gesù Cristo, oggetto della libera scelta divina. Egli è al principio la Grazia, la Gratuità, e insieme di fatto la ragione della creazione*.

Quando la Trinità decide di creare, o concepisce realtà *ad extra*, decide di creare anzitutto Gesù Cristo, concepisce la sua umanità glorificata; decide e concepisce *principalmente* che ci sia il Signore risorto da morte; mentre tutto il resto è deciso e concepito come incluso in lui e in relazione a lui, o meglio in solidarietà con lui.

• *La terza enunciazione*: *non c'è "spazio" dell'universo o "tempo" della storia da cui il Signore risorto da morte sia assente; non c'è passato, presente, o futuro, che possa pensarsi in stato di neutralità o di indifferenza o di slegame rispetto a Gesù Cristo. Fuori di Gesù Cristo, di fatto, esiste il possibile, non esiste il reale; ed è come dire che fuori di Gesù Cristo esiste il nulla di fatto*.

«L'azione creatrice, costantemente in atto, passa attraverso il Figlio di Dio crocifisso e glorificato, al quale tutte le cose appoggiano per non cadere nel nulla...

te brillanti quanto a conoscenza biblica e particolarmente paolina, avversano l'espressione «il Cristo» e accusano di gnosticismo, o di irricognoscimento della storicità dell'evento, questo cristocentrismo, cioè questo riferimento al disegno divino eterno e alla predestinazione di Cristo, l'apparizione del quale – secondo loro – dovrebbe suscitare sorpresa anche per il Padre. Ne abbiamo accennato in I. BIFFI, *Il Corpo dato e il Sangue sparso*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 33-34.

² Sulla teologia della "conformità"/"conformazione", "difformità"/"deformazione", e "trasformazione" cfr. *Aspetti della personalità e della spiritualità di san Bernardo* in I. BIFFI, *Cristo desiderio del monaco*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 104-107 (Morfologia e teologia del lemma «forma» e dei suoi prefissi).

Ogni cosa deriva da lui, principio esemplare la sua natura; e ogni cosa deriva da lui, principio efficiente, la sua stessa esistenza. Ogni cosa è un frammento del valore incommensurabile che è in lui radunato; ogni cosa riceve unicamente da lui la sua adeguata significazione»³.

Come dice sant' Ambrogio: Gesù Cristo «è il primo e l'ultimo: il primo, perché il creatore di tutte le cose; l'ultimo... perché è il compimento di tutte le cose (*De sacr.*, V, 1, 1)». «Seme di tutto è Cristo (*semen omnium Christus*)» (*Expl. Ps. XLIII*, 39)⁴.

Siamo in un "cristomonismo"? Non affatto, siamo nel cristocentrismo teologico, perché per sua natura Gesù rimanda al Padre e allo Spirito: Cristocentrismo e radicalità o principalità trinitaria non si oppongono. È stato enunciato chiaramente sopra: Gesù è deciso come il Primogenito e il Primeggiante dalla deliberazione trinitaria, il solo nel quale inabita la pienezza e la ricchezza trinitaria, e «sono racchiusi tutti i tesori della sapienza e scienza di Dio» (*Col* 2,3).

• *La quarta enunciazione: in Gesù Cristo, risorto da morte, è deciso l'uomo, rigorosamente ogni uomo, compreso l'Adamo terreno e provvisorio, rispetto all'Adamo autentico ineccepibilmente, che è il Risorto da morte. Il primo Adamo è «figura di Colui che doveva venire» (Rm 8, 14).*

Secondo le parole di Tertulliano: «In tutto quello che veniva plasmato come fango, è a Cristo che si pensava: l'uomo futuro. Già da allora quel fango, rivestendo l'immagine di Cristo che sarebbe venuto nella carne, non era solo un'opera di Dio, ma anche un suo pegno» (*Limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus*) (*De res. mort.*, VI, 3, 5). Gesù Cristo rappresenta la "precedenza" assoluta dell'uomo, di ogni uomo. «Non ad Adamo Dio aveva detto: "Sarai con me" – scrive sant' Ambrogio –, dal momento che sapeva che sarebbe caduto, per essere redento da Cristo» (*Expl. Ps. 30*, 29).

L'uomo – questo *pretiosissimum opus Dei* (sant' Ambrogio, *Expos. Ps. 118*, 10, 6) –; ogni "concreta" umanità, è vista in lui, da lui e su di lui. Una scomparsa di Cristo significherebbe semplicemente la scomparsa di ogni uomo. «*Omnia habemus in Christo*» (sant' Ambrogio, *De virginit.*, 99).

• *La quinta enunciazione, quindi: in modo rigoroso ogni uomo è deciso o eletto in Cristo, motivato per riuscire conforme: «Il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo ci ha eletti prima della creazione del mondo» (Ef 1, 4); il Padre «ci ha predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il Primogenito tra molti fratelli» (Rm 8, 29).*

L'uomo è stato, così, "im-predestinato" in Cristo⁵; incluso in lui; in solidarietà con lui. Ogni vicissitudine di Cristo, ogni suo mistero, coinvolge ogni uomo; è ordi-

³ I. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, p. 80.

⁴ Tommaso d'Aquino parla di Cristo, Figlio di Dio, «arte del Padre» (*ars Patris*), «esemplare della creazione» (*exemplar creationis*), «esemplare della redenzione» (*exemplar iustificationis*) (*Super evangelium S. Ioannis Lectura*, XIII, lect. III, 3), tuttavia in una prospettiva – come sembra – che distingue il "momento" del Verbo, dal "momento" del Verbo incarnato.

⁵ Cfr. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 86-87.

nato a svolgersi in ogni uomo. In particolare la sua morte e la sua risurrezione. Ogni uomo è creato perché abbia la riuscita pasquale di Gesù, per muoia in lui e in lui risorga per avverarsi. Il Risorto conferisce l'identità all'uomo.

• *La sesta enunciazione: se fuori di Cristo Risorto c'è il "non-essere" e non "l'essere dell'uomo", sarebbe impensabile che venga e si trovi nell'esistenza un uomo a cui non sia data la effettiva possibilità di essere salvato, cioè di riuscire in Gesù.*

Si troverebbe a sopportare una situazione assurda: di essere chiamato all'esistenza umana, per essere conforme a Cristo e assumerne l'identità, e, senza propria colpa, essere nella difformità, ossia nella *non-esistenza* o nella *non ragione concreta* del suo esistere. Si dovrebbe ipotizzare o un Dio impotente o un Dio perverso, che si diverte a creare un uomo ponendolo in una situazione di inidentità, o *mostruosità*, poiché, *di fatto*, sarebbe tale un uomo difforme rispetto a Gesù Cristo, che l'unica immagine e possibilità dell'uomo.

• *La settima enunciazione: a tutti gli uomini, per il fatto di essere chiamati all'esistenza è dato di essere in Cristo, cioè di essere salvato dalla sua grazia.*

Concepito per la grazia, essa viene effettivamente resa disponibile per tutti. Il fatto della nascita con peccato originale, il che vuol dire nella condizione di difformità, di *rovescio* rispetto a Cristo, non compromette nulla. Essere redenti vuol dire avere la grazia di passare non dalla non-predestinazione in Cristo alla predestinazione in Cristo – questa c'è in ogni modo –; ma dalla predestinazione compromessa, o meglio negativa, per il peccato di Adamo, a quella riuscita e positiva, a motivo di Cristo.

• *La conclusione: tutti possono essere salvati per la sovrabbondanza della grazia di Cristo. Tutti sono creati per essere salvati, per la gloria della salvezza.*

Ogni uomo sta personalmente a cuore a Dio, poiché ogni uomo è voluto come figlio suo e come fratello di Gesù. Non ci sono per Dio orfani o illegittimi. Anche il bambino che non vede la luce. Anche questi sarà posto nello stato di accogliere e consentire alla grazia.

Questo non comporta che noi conosciamo tutte le vie della salvezza, che «son molte/, Più assai di quelle del mortal» (A. Manzoni, *Adelchi*, II, scena III).

Non sarà alla fine salvato chi deliberatamente avrà scelto di essere uomo in maniera diversa da quella voluta da Dio ossia nella difformità rispetto a Cristo, dandosi un'altra identità e denominazione. Chi deliberatamente si sarà posto ai margini, quindi in antitesi a Cristo. Il cristocentrismo e l'assolutezza di Gesù Salvatore non restringono, ma allargano assolutamente a tutti la possibilità di essere salvati.

Non si tratta da parte nostra di aiutare Dio a salvare gli uomini, trovando vie sostitutive o parallele. Si tratta di riconoscere tutta la forza del disegno, del "proposito" di salvezza in Cristo, quale da sempre la Trinità ha concepito.

Riassunto

L'offerta universale di salvezza risale alla predestinazione di Cristo in cui sono "im-predestinati" tutti gli uomini. L'autore riprende la visione patristica secondo cui Dio, creando l'uomo, prese come modello il Verbo incarnato. La riuscita o il fallimento della predestinazione individuale dipende dalla relazione con il Cristo crocifisso e risorto, dalla conformità o meno con il Figlio di Dio fatto uomo. E' proprio tale cristocentrismo che apre l'offerta universale della salvezza.

Summary

The universal offering of salvation goes back to Christ's predestination in which all men are "predestined". The author takes up the patristic vision according to which God, creating man, took as a model the Incarnation of the Word. Success or failure of individual predestination depends on the relation to Christ, crucified and resurrected, in accordance or not with God's Son made man. It is exactly this Christ centred affirmation which opens the universal offering of salvation.

Teologia e santità 1

Mauro Orsatti

IL CANTO DELLA GIOIA

*Introduzione
alla Lettera di Paolo ai Filippesi*



In questo libro l'autore compie un completo itinerario nel testo della lettera ai Filippesi e offre spunti che dovrebbero illuminare la mente, riscaldare il cuore, interrogare la coscienza di ogni essere umano.

L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza, // Tentativo di sintesi

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

L'occasione per trattare il tema del nostro Colloquio è stata fornita dalla pubblicazione di un documento importante della Commissione Teologica Internazionale (CTI): *Il cristianesimo e le religioni*¹. Il documento si occupa delle religioni non cristiane con l'eccezione del giudaismo. Di fronte alle *religioni umane*, come le chiama Henri de Lubac², si apre un ampio spazio per ulteriori ricerche. In questa prospettiva abbiamo cercato di approfondire alcuni aspetti al confine fra cristologia e teologia delle religioni.

Bisogna tenere conto dell'unica mediazione di Cristo, ma anche del fenomeno concreto delle altre religioni. La valutazione teologica delle religioni non cristiane

¹ "La Civiltà Cattolica" (1/1997), 146-183; vedi anche Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1997. In seguito il documento verrà citato con la sigla CrRel.

² H. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, in ID., *Paradosso e mistero della Chiesa*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, pp. 159-187 (ed. or.: *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967).

può scivolare quasi fra *nero* e *rosa*, fra una condanna assoluta e un'accoglienza allo stesso livello del cristianesimo stesso. Essa può muoversi, se vogliamo fare dei nomi, fra Karl Barth, che dichiara la religione un affare dell'uomo senza Dio³, e John Hick, l'esponente principale della *teologia pluralista delle religioni*⁴. Qui bisogna trovare una posizione equilibrata che rispetti sia le esigenze dell'unica mediazione di Cristo, trasmessa nella Chiesa, sia un sano realismo di fronte alle religioni non cristiane.

È stato ribadito più volte durante il convegno che il trattato sulla teologia delle religioni è piuttosto recente. Non dispone ancora, come asserisce la CTI, di «uno stato epistemologico ben definito»⁵. Troviamo già nella *teologia cattolica anteriore al Vaticano II*⁶ (e, di fatto, anche adesso) due tendenze teologiche. Da una parte è stato esercitato un influsso enorme da parte della teologia trascendentale di Karl Rahner e dei suoi allievi: questa corrente ha messo in rilievo l'offerta universale della grazia che raggiunge tutti gli uomini tramite le loro religioni. Qui, di fatto, l'offerta della salvezza è universale, ma vi è anche il rischio di non vedere più l'importanza della concretezza storica nella mediazione della salvezza di Cristo. La teologia di Rahner per questo poteva fare da ponte verso la teologia pluralista delle religioni⁷.

L'approccio di Rahner è fortemente caratterizzato da un'epistemologia filosofica sotto l'influsso dell'idealismo tedesco (in particolare di Kant)⁸. Un'altra corrente si orienta di più all'esperienza della Chiesa antica che viveva già al suo tempo in un ambiente impregnato di un forte pluralismo religioso: Jean Daniélou e Henri de Lubac⁹, ma anche Hans Urs von Balthasar¹⁰ e Joseph Ratzinger¹¹. Secondo questa ten-

³ «Religion ist Unglaube. Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen, die Angelegenheit des gottlosen Menschen» (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Theol. Verlag, Zollikon-Zürich 1960, par. 17, p. 327).

⁴ Su questo vedi la tesi di abilitazione, presentata a Monaco di Baviera, di G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Kaiser, Gütersloh 1998.

⁵ CrRel, n. 4.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Come accadde nella biografia di P.F. KNITTER, *Autobiographisches Vorwort*, in ID., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Lembeck/Bonifatius, Paderborn-Frankfurt a. M. 1997, pp. 13-27; «Nach einem Bild John Hicks erwies sich Rahner für mich nicht als neues Paradigma, sondern als eine Brücke» (*Ivi*, p. 18).

⁸ Vedi per es. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Univ.-Verlag, Fribourg 1970; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1989.

⁹ Gli autori indicati da CrRel, n. 4. Vedi (fra l'altro) J. DANIELOU, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988² (ed. francese: 1956); ID., *Christianisme et religions non chrétiennes*, in AA.VV., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, pp. 65-79; N. ETEROVIC, *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*, Città Nuova, Roma 1981.

¹⁰ H. U. von BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1993³ (ed. tedesca: 1966); ID., *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*, in W. KASPER (ed.), *Absolutheit des Christentums*, Herder, Freiburg i. Br. 1977, 131-156; ID., *Il cristianesimo e le religioni universali: uno sguardo d'insieme*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato 1987.

¹¹ J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in ID., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Herder, Freiburg i. Br. 1997, pp. 60-82 (dapprima in AA.VV., *Gott in*

denza, le religioni pagane, «in quanto tali, non hanno valore salvifico. Sono “segnali di attesa”..., ma anche “pietre di inciampo”, dovuto al peccato»¹².

Nella prima conferenza del Colloquio, Carlo Porro ha presentato un'introduzione al documento della CTI¹³. Pur rilevando l'unica mediazione di Cristo, Porro ha messo in risalto che si avrebbe potuto sviluppare di più l'aspetto trinitario, in particolare il fatto che il Padre come prima origine progetta il piano salvifico e che lo Spirito Santo opera dappertutto (anche se le religioni offrono una capacità mediatrice diversa). Questi aspetti sono sicuramente importanti. D'altra parte bisogna tenere conto del fatto elementare che la salvezza come opera trinitaria si svolge tramite la mediazione di Gesù Cristo *in quanto uomo*. Tale prospettiva è presente già nel NT¹⁴ e viene riflettuta ampiamente da Tommaso d'Aquino¹⁵. È quindi decisivo l'aspetto cristologico; l'umanità di Cristo è quasi l'ago tramite cui deve passare il filo della salvezza.

Porro riconosce al documento della CTI «il grande merito di aver tracciato un disegno organico di una tematica tanto attuale quanto complessa». Egli individua tre temi che, a suo parere, potrebbero essere articolati meglio:

- la necessità di completare il metodo piuttosto deduttivo con un approccio *esistenziale* che metta in rilievo la situazione concreta «di come i credenti di altre religioni vivono la loro fede»;
- affrontare con più attenzione la funzione salvifica delle religioni non cristiane;
- una valorizzazione maggiore del pluralismo religioso; non si potrebbe pensare che la salvezza «si attui... attraverso diverse religioni tutte volute da Dio»?

L'ultimo punto fu approfondito nella discussione: sarebbe magari meglio che rimanesse il pluralismo religioso invece della conversione di tutti gli uomini al cristianesimo? Qui è ovvio che la chiamata alla fede in Cristo vale per tutti, pur integrando la ricchezza di diverse culture. Sarebbe difficile affermare che tutte le religioni, in quanto tali, sarebbero volute da Dio. Sono troppe le tracce del male, legate al peccato originale e all'influsso del maligno (dei fattori del tutto trascurati nelle *teologie pluraliste della religione*). Questi ostacoli ad una mediazione salvifica si lasciano anche individuare concretamente per le singole religioni umane, dall'AT fino ad oggi.

Per affrontare il tema del pluralismo religioso, è indispensabile un resoconto biblico. È già importante l'AT: il popolo d'Israele deve reagire alle religioni circostanti che molte volte minacciano il proprio patrimonio della fede. Basti accennare al primo comandamento («Non avrai altri dèi di fronte a me» - Es 20,3) e alla centralità del monoteismo. Questi temi, pur non sviluppati specificamente, sono stati presentati indirettamente dall'esposizione sulle religioni umane secondo i Padri, svolta da Maria Brun.

Welt, vol. II, Freiburg i. Br. 1964, 284-305); ID., *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in "Internationale Katholische Zeitschrift Communio" 25 (1996), 359-372.

¹² CrRel, n. 4.

¹³ Vedi sopra: C. PORRO, "Il cristianesimo e le religioni". *Riflessioni sul documento della Commissione Teologica Internazionale*.

¹⁴ Soprattutto 1 Tm 2,5: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù».

¹⁵ *Summa theologiae*, III q. 26.

Prima, però, Mauro Orsatti ha sviluppato l'aspetto neotestamentario nella relazione *L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il NT*. Orsatti comincia con un'analisi dei passi che menzionano il titolo *mediatore*. Poi il suo sguardo si allarga alla prospettiva sottostante che la salvezza ci viene unicamente da *Gesù* (che significa *Salvatore*). L'unicità della mediazione di Cristo appare profondamente in Gv 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita»); i tre sostantivi usati indicano le funzioni di mediatore, rivelatore e salvatore. Come rinvio all'offerta universale di salvezza viene letto Gv 1,9: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo». Durante la discussione fu ribadita l'esigenza di legare l'*illuminazione* (vista come azione salvifica) all'evento storico della morte e risurrezione di Cristo, messo tanto in rilievo dal vangelo citato: p. es. è il Cristo elevato alla croce che tira gli uomini verso di sé (Gv 12,32), e lo Spirito Santo che *riposa* su Gesù (Gv 1,32s) viene dato solo dopo la Risurrezione (Gv 7,39; 20,22). Non è il *Verbo* (in generale) al quale risale la salvezza, ma al Verbo incarnato.

Per impostare oggi la teologia delle religioni e confrontarla con l'unica mediazione di Cristo, è indispensabile uno sguardo attento agli scritti dei Padri. La Chiesa antica ha vissuto nell'ambito di un pluralismo filosofico e religioso in qualche modo paragonabile al mondo attuale. Non mancavano nemmeno dei protagonisti di una (come si direbbe oggi) *teologia pluralista delle religioni*: secondo Simmaco, politico romano del sec. IV, tutte le religioni si rivolgono allo stesso Dio il quale è così grande che si può pervenire a Lui soltanto tramite vie diverse (le varie religioni). Con questa tesi si scontra sant'Ambrogio, e sant'Agostino respinge delle opinioni simili in una lettera a Massimo di Madaura¹⁶. L'atteggiamento dei Padri ci apre quindi una prospettiva esemplare, da studiare con attenzione.

La conferenza di Maria Brun *sulle religioni umane secondo i padri della Chiesa* si è concentrata su sant'Atanasio e il suo scritto *Contra Gentes*. Atanasio si rivolge qui contro il politeismo e l'idolatria che ne risulta. Descrive delle divinità crudeli e furiose. Critica che gli dèi dei miti greci sarebbero peggiori degli uomini: commettono dei crimini chiaramente contrari alle leggi romane e greche. Nelle religioni pagane si esprime l'empietà fra l'altro con sacrifici umani e deviazioni sessuali. Sono gli dèi delle passioni umane. All'origine dell'idolatria si trova il peccato. Tuttavia sarebbe stato possibile un altro atteggiamento, siccome Dio ha dotato l'uomo del libero arbitrio ed iscritto nel suo cuore la sua conoscenza (così Atanasio interpreta Lc 17,21: il regno di Dio è *in voi*)¹⁷. Nell'uomo, creato ad immagine di Dio, è quindi inserita una possibilità di rivolgersi all'unico Dio, una capacità che si compie nell'incontro con Gesù Cristo. Ma le religioni pagane vengono viste in un modo molto negativo trami-

¹⁶ AMBROGIO, Ep. 17 e 18 (PL 16,961-974); AGOSTINO, Ep. 16,1; 17 (CSEL 58,37.40-44); *De civitate Dei*, IV,11. Vedi anche M. HAUKE, *Die menschlichen Religionen im Urteil der Kirchenväter*, in AA. VV., *Die Eine Wahrheit und die vielen Religionen*, Gustav-Siewerth-Akademie, Bierbronn 1999 (in preparazione).

¹⁷ In greco *entòs humôn*. L'interpretazione moderna corrisponde piuttosto alla traduzione della CEI: «il regno di Dio è in mezzo a voi!».

te il *metodo esperienziale* di sant'Atanasio, se possiamo applicare una parola chiave usata da Carlo Porro.

Per l'epoca dei Padri è comunque importante una doppia prospettiva: mostrare la capacità dell'uomo di aprirsi a Dio (anche in *santi pagani*) e rifiutare l'influsso del maligno nelle religioni del loro ambiente. L'anima umana, creata ad immagine di Dio, può accogliere la salvezza, e il mondo intero invita l'uomo a rivolgersi al Creatore. Questa capacità porta per es. Giustino alla ricerca di germi del Verbo anche nella cultura pagana. Li trova, però, nell'approccio razionale della filosofia (soprattutto in quella di Platone), ma non nella religione. I Padri citano spesso il Salmo 95,5-LXX: «Tutti gli dèi dei pagani sono demoni»¹⁸. Lo sfondo vitale di queste citazioni si trova ovviamente nell'esperienza concreta, con forze magiche e distruttrici nei culti pagani. Quest'atteggiamento si presenta già nei testi ebraici dell'AT, p. es. in Dt 32,17: «Hanno sacrificato a demòni che non sono Dio»¹⁹. Non pare che nelle opere recentemente dedicate alla teologia delle religioni questa prospettiva sia molto presente.

Certamente l'obiettivo da perseguire non è quello di vedere nelle religioni non cristiane soltanto l'aspetto peccaminoso. La patristica può aiutarci a riscoprire una visione più completa della nostra relazione con le religioni umane, una visione più aperta alla necessità dell'azione missionaria. Henri de Lubac sintetizza bene l'importanza dei padri, quando sostiene: troviamo nei padri «dei giudizi estremamente duri circa i culti della loro epoca», dei giudizi che non si lasciano attribuire a quelle religioni che i Padri non conoscevano. «Tuttavia troviamo, egualmente, presso i padri un giudizio di principio, che, nel loro spirito, riguarda ogni religione al di fuori della fede cristiana. Ora, questo giudizio di principio, riteniamolo bene, conserva per noi un valore normativo, perché è in dipendenza diretta dalla fede. La limitazione delle loro conoscenze empiriche non altera in nulla la universalità di tale giudizio»²⁰.

Joseph Ratzinger sottolinea l'atteggiamento rivoluzionario (e non conservatore) di fronte alla religione pagana: «Il cristianesimo nella sua teologia della storia religiosa non prende semplicemente la parte del religioso e del conservatore che si tiene alle regole delle sue istituzioni ereditate; il No cristiano agli dèi significa piuttosto un'opzione per il ribello che osa uscire dal mondo abituale a causa della coscienza. Forse questo tratto rivoluzionario del cristianesimo è stato nascosto per troppo tempo sotto direttive conservatrici»²¹.

Uno sguardo attento al *problema della salvezza nel buddismo* è stato portato da Gaetano Favaro. La sua relazione ha messo in rilievo un profondo desiderio di sal-

¹⁸ Qualche esempio: ORIGENE, *Contra Celsum*, 3,2.37; 4,29; 7,65.69; 8,3; AMBROGIO, Ep. 17,14; AGOSTINO, *De civitate Dei*, 7,33; 9,23.

¹⁹ Questo vale anche per il NT: «Io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni. O vogliamo provocare la gelosia del Signore? Siamo forse più forti di lui?» (1Cor 10,20-22). Cfr. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. II, Benziger/Neukirchener, Solothurn/Düsseldorf 1995, pp. 445-448.

²⁰ H. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, p. 165.

²¹ J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, p. 64 (nostra traduzione).

vezza, intesa essenzialmente come liberazione da ogni sofferenza. Le sfumature per descrivere la salvezza sono varie, ma nell'insieme manca l'aspetto personale. Abbiamo sentito che «il buddismo non parla di Dio e quindi di una realtà ultima personale». La stessa osservazione vale per l'uomo: viene negata «la consistenza ontologica permanente» dell'Io. La sussistenza ontologica si scioglie in processi, in relazioni senza soggetto vero e proprio. «Su questa linea di pensiero sembra logico poter affermare che c'è la liberazione, ma non c'è uno che viene liberato».

Il silenzio del Buddha, secondo l'interpretazione di Panikkar, corrisponde in qualche modo alla proibizione delle immagini nell'AT. Una proibizione sorpassata perché intanto il Verbo si è fatto carne. Nella concretezza storica dell'Incarnazione si rivela l'impegno personale di Dio, invitando la risposta personale dell'uomo. La salvezza non avviene sfuggendo al mondo empirico, ma tramite eventi storici di salvezza, la morte e la risurrezione di Cristo.

Si potrebbe trovare una possibile apertura del buddista alla salvezza nella preghiera che attende la salvezza non dal proprio sforzo, ma dall'aiuto che viene dall'esterno²². Inoltre si rinvia, in proposito, all'*ottuplice sentiero* che implica la condotta etica, in cui si può inserire la promessa di Gesù che l'amore donato ai suoi «fratelli più piccoli» viene ritenuto rivolto a Lui (Mt 25).

L'unicità di Gesù Cristo e la pluralità delle religioni in Nicolò Cusano, "De pace fidei". Con questa conferenza, Costante Marabelli ci ha presentato quasi un parto prematuro del tempo moderno (Vergauwen), ma non di tipo illuminista. Lo spunto del trattato è l'avanzata dei musulmani che provoca sia un confronto sia un dialogo più intenso. Come fondamento del dialogo, il Cusano sottolinea l'immanenza di Dio nell'uomo – non dissimile da quello che Atanasio scrive sull'uomo creato ad immagine di Dio. Lo sforzo intellettuale deve servirsi intensamente della filosofia; il buon-senso naturale è anche presupposto per arrivare allo scopo celeste: *Nemo entrat in caelum, se non per philosophiam!* (Aristotele). Ma proprio la ragione naturale può incontrare in questo mondo empirico i miracoli di Cristo, e la fede nel Salvatore porta l'uomo oltre il proprio confine.

Sono notevoli gli accenni di Nicolò all'*inculturazione della fede*, per usare un termine moderno. Tale sorprendente attualità del pensiero del Cusano non lo porta per niente ad una fuga dal cristianesimo, ma sempre si tratta di espressioni complementari dell'«unica vera fede (cattolica)». C'è anche, come pare, un forte realismo: il *dialogo interreligioso*, descritto nel *De pace fidei*, si svolge in cielo alla presenza della Santissima Trinità e dei santi Pietro e Paolo. Il limite del Cusano, come fu sollevato nella discussione, è la scarsa chiarezza in quello che egli chiama *minimo della fede* e nella scarsa distinzione fra filosofia e teologia.

Al nucleo della discussione recente ci ha condotto la conferenza di Guido Vergauwen sul *ruolo di Gesù Cristo nella teologia pluralista delle religioni*. Sono state

²² «Nel Buddismo... si insegna una via per la quale gli uomini... siano capaci di raggiungere lo stato di liberazione perfetta... sia per mezzo dei propri sforzi, sia con l'aiuto venuto dall'alto» (CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, 2a).

particolarmente eloquenti le osservazioni fatte sull'approccio modello di John Hick che soffre di gravi insufficienze filosofiche: la sostituzione della sostanza con la relazione e l'influsso dell'epistemologia kantiana. Il realismo nella conoscenza della verità cede ad un pragmatismo in cui l'uomo fa da padrone. Non viene superato l'approccio illuministico. Queste lacune mostrano l'importanza indispensabile della filosofia, implicitamente presupposta alla teologia. Sembrano particolarmente interessanti le annotazioni sulla *comprensione sacramentale* della verità: «Nella conoscenza relativa e finita della verità la ragione umana è resa capace a diventare realmente il luogo dove si manifesta la verità divina; nella conoscenza e nella testimonianza della fede l'intera persona umana è coinvolta nel diventare testimone dell'autocomunicazione e della presenza viva di Dio qui e adesso nel mondo». Ricordiamo anche i principali criteri per valutare le varie teorie: l'unità di Cristo con ogni uomo²³, la giustificazione del peccatore (quindi il bisogno d'essere liberato dal peccato) e la croce come luogo della riconciliazione.

La conferenza, di carattere sistematico, di Angelo Amato si è concentrata sull'*assolutezza salvifica del cristianesimo*. L'autore ha tracciato il cammino della *de-assolutizzazione* del cristianesimo che risale all'illuminismo, anche se ci trova già degli antenati antichi (come Simmaco). Un approccio molto simile alla teologia pluralista delle religioni si presenta fra l'altro all'inizio di questo secolo in Ernst Troeltsch, secondo cui, rifiutando la divinità di Cristo, non si può arrivare alla sua unicità e universalità salvifica, ma solo ad una *validità più alta* del cristianesimo.

È altrettanto inaccettabile la proposta recente di Claude Geffré di sostituire l'assolutezza di Gesù Cristo con una verità relativa. Secondo Geffré, bisognerebbe dire che «il Cristo non è solo Gesù», vale a dire che l'umanità limitata di Gesù non può esprimere totalmente la ricchezza del Verbo. Per questo il cristianesimo dovrebbe rinunciare alla sua richiesta assoluta e cercare degli elementi finora sconosciuti della Verità del Verbo anche nelle altre religioni. Quest'approccio di Geffré è molto simile a quello di Jacques Dupuis (nella sua monografia più recente sul tema²⁴) che intanto ha trovato delle critiche molto forti²⁵. L'ultima conseguenza sarebbe togliere la richiesta della missione: secondo Schillebeeckx e Dupuis «la pluralità delle religioni non va considerata come un male da eliminare, ma piuttosto come ricchezza e fecondità che tutti dovrebbero accogliere con gioia»²⁶. Già Guido Vergauwen, durante la discussione al nostro Colloquio, aveva rifiutato una tale interpretazione: tutte le richieste di verità trovano il loro posto all'interno del cristianesimo stesso.

Angelo Amato ha delineato un approccio sia filosofico sia teologico all'assolutezza del cristianesimo. Se è vera la richiesta di Gesù d'essere la via, la verità e la vita (Gv 14,6) – così sottolinea il filosofo francese Michel Henry –, incontriamo in Lui

²³ Cfr. *Gaudium et spes*, 22.

²⁴ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

²⁵ Fra l'altro G. DE ROSA, *Una teologia problematica del pluralismo religioso*, in "La Civiltà Cattolica" (3/1998), 129-143.

²⁶ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana*, p. 519.

l'autorivelazione di Dio e quindi la coincidenza fra persona e verità. Accogliendo un contributo del teologo spagnolo Francisco Conesa, Amato ha poi approfondito l'approccio teologico. Siccome Gesù Cristo porta l'*accesso divino a Dio*, incontriamo nella sua Chiesa la vera religione. Questo non esclude, ma include la presenza di elementi validi di verità anche nelle religioni non cristiane, benché la pienezza della verità salvifica si trovi solo nella comunione della Chiesa. In questo senso si è già spiegato il Vaticano II nel decreto sulla libertà religiosa: «Noi crediamo che questa unica vera religione sussiste (*subsistere credimus*) nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di diffonderla a tutti gli uomini»²⁷.

Come teoria modello per spiegare l'assolutezza salvifica del cristianesimo, Angelo Amato ha proposto la teoria di Karl Rahner nel *Corso fondamentale della fede*, un approccio di solito indicato oggi sotto il titolo dell'*inclusivismo* (distinto dal pluralismo e dall'esclusivismo). Benché la verità cristiana sia in qualche modo "inclusiva" degli elementi positivi delle altre religioni e in questo senso la teoria rahneriana vada nella giusta direzione, nella discussione sono state sollevate delle perplessità davanti ai fondamenti filosofici presupposti dall'illustre teologo. Non mancano nemmeno delle critiche proprio alla cristologia trascendentale, presentata da Rahner²⁸. Il *clima teologico* di Lugano, che si ispira (pur non in modo acritico) all'opera di Hans Urs von Balthasar²⁹, sembra suggerire piuttosto un approccio personalistico al mistero di Cristo: non partendo da un orizzonte trascendentale che implica già tutto, ma dall'incontro storico con la persona di Gesù Cristo, unico mediatore di salvezza³⁰. È mancato, purtroppo, il tempo d'approfondire la discussione sulle impostazioni diverse della cristologia.

L'ultima conferenza del Colloquio è stata tenuta da Inos Biffi sulla *predestinazione di Cristo e la salvezza universale*. Nel piano salvifico di Dio la predestinazione di Cristo che include tutti gli uomini precede (logicamente). A differenza della terminologia agostiniana (che riserva il termine *predestinazione* agli uomini salvati³¹), Biffi differenzia fra una predestinazione riuscita e un'altra compromessa. Dal Cristo crocifisso e risorto spunta la grazia che offre a tutti l'effettiva possibilità d'essere salvati.

Le conferenze tenute durante il Colloquio hanno trattato la relazione fra cristologia e salvezza. Più volte è stato accennato l'intrinseco legame fra Cristo e la Chiesa,

²⁷ *Dignitatis humanae*, I.

²⁸ Vedi, ad esempio, l'articolo di H.-J. VOGELS, *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners*, in "Wissenschaft und Weisheit" 52 (1989), 21-62; è più ottimista, invece, I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997.

²⁹ Sulla cristologia di von Balthasar vedi G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997.

³⁰ Qui sembra utile consultare A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer zukünftigen dialogischen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1969.

³¹ Prendendo spunto fra l'altro da Mt 22,11: «Molti sono chiamati, ma pochi eletti». Sul tema della predestinazione, cf. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, MM-Verlag, Aachen 1998, pp. 205-240.

«sacramento universale di salvezza»³². Per mettere in rilievo questo nesso, viene aggiunto, in appendice agli atti del convegno, un contributo di Arturo Cattaneo: *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*. Nel corso di un'analisi storica e contestuale di *Lumen gentium* (cfr. 14b), l'autore mostra i pregi del concilio: si uniscono l'aspetto cristologico e quello pneumatologico, la dimensione visibile della Chiesa e quella invisibile. Questi fattori sono senz'altro rilevanti anche in rapporto al tema del Colloquio, ossia la relazione fra unicità di Cristo e universalità della salvezza, offerta nella forza dello Spirito Santo.

Le discussioni dopo le conferenze sono state vivaci e ben seguite. La presenza di scuole teologiche diverse, evidente anche al Colloquio, è stata sicuramente uno stimolo forte per un ulteriore approfondimento. Nonostante ciò sembra impressionante l'armonia di fondo che si è dimostrata al Colloquio. Tutti i partecipanti sono stati d'accordo nel rifiuto della *teologia pluralista delle religioni*. L'unicità di Gesù Cristo e l'offerta universale della salvezza sono delle realtà da considerare contestualmente.

³² *Lumen gentium*, 48.

ORAZIO FRANCESCO PIAZZA

LA SPERANZA

Logica dell'impossibile

Postfazione di Francesco Donadio



Questo volume indaga la speranza cristiana alla luce di quella memoria dell'impossibile rivelata e attuata nel mistero pasquale di Gesù Cristo. L'originalità di questo saggio consiste nel tentativo di dialogare sul terreno dei saperi nuovi e attuali per esprimere tutte le possibili e ineludibili sfaccettature della speranza.

Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II

Arturo Cattaneo

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. INTRODUZIONE

L'approfondimento ecclesiologico e la sensibilità pastorale ed ecumenica che hanno caratterizzato le riflessioni dei padri conciliari hanno permesso al Vaticano II di tematizzare l'appartenenza alla Chiesa in una prospettiva più adeguata delle precedenti. Si sono così potute superare certe limitazioni e rigidità, ristabilendo inoltre le difficili, ma importanti connessioni con il tema della salvezza. Al riguardo va subito precisato che non ci riferiamo al modo in cui ci si può salvare al di fuori dei confini visibili della Chiesa, ma alla salvezza di coloro che appartengono alla Chiesa.

Il problema di chi appartiene alla Chiesa dipende dal modo in cui è concepita la Chiesa stessa¹. Se l'accento viene fatto ricadere in modo unilaterale sul suo aspetto

¹ Per lo studio di come il concetto di Chiesa sotteso nel Vaticano I, nella *Mystici Corporis* e nel Vaticano II abbia dato luogo a diverse soluzioni del problema dell'appartenenza alla Chiesa, cfr. R. TONONI,

visibile si finisce inevitabilmente per separare appartenenza e salvezza; se invece la Chiesa viene concepita come una mera realtà spirituale le due questioni tendono a confondersi. Si comprende allora perché, grazie ad una attenta integrazione dell'aspetto visibile e di quello invisibile della Chiesa², il Vaticano II ha saputo rendere conto dell'intreccio esistente fra le questioni della salvezza e dell'appartenenza alla Chiesa³.

L'armonica integrazione dell'aspetto visibile e di quello invisibile della Chiesa, non è però l'unico progresso conciliare che ha contribuito a coniugare salvezza e appartenenza alla Chiesa con una precisione teologica superiore alle precedenti affermazioni magisteriali. Al riguardo ricordiamo il modo di esprimere la relazione tra Cristo e la Chiesa⁴ e la distinzione-connessione tra la Chiesa e il Regno⁵. Ma ciò che maggiormente contribuì alla impostazione con cui il Vaticano II concepisce l'appartenenza alla Chiesa e il suo rapporto con la salvezza è la compenetrazione tra elemento cristologico (istituzionale) e pneumatologico. Cristo ed il suo Spirito sono infatti presenti non solo nel processo di fondazione della Chiesa, ma continuano a sostenerla e a darle vita⁶.

Dopo quasi quattro secoli durante i quali, salvo rare eccezioni, gli ecclesiologi soffermarono l'attenzione sull'aspetto istituzionale della Chiesa⁷, il Vaticano II ha saputo offrirne una visione più completa, contemplandola nella prospettiva trinitaria e riscoprendo così anche la rilevanza dell'aspetto pneumatologico. L'incorporazione ad una Chiesa che ha ripreso coscienza di essere – secondo la bella formula di san Cipriano – «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*» (LG, 4/b) e di costituire una «comunità di fede, di speranza e di carità» (LG, 8/a) non poteva continua-

Il concetto di Chiesa e il problema dell'appartenenza, in AA.VV., *L'appartenenza alla Chiesa*, Seminario di Brescia, Brescia 1991, pp. 83-106.

² Il Vaticano II afferma che Cristo ha costituito e sostiene sulla terra la sua Chiesa, comunità di fede e organismo visibile, così che «la società costituita da organi gerarchici e il Corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà (*unam realitatem complexam*) risultante di un elemento umano e di un elemento divino» (LG 8/a).

³ Sul legame Chiesa-salvezza nella convinzione della Chiesa primitiva, che rimarrà dominante per molti secoli e troverà la sua espressione nell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa perché*, San Paolo, Torino 1994, pp. 12-16.

⁴ Il Vaticano II evita l'identificazione esclusiva tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica romana: anziché dire che la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica, dice che essa «sussiste nella Chiesa cattolica» (LG, 8/c). La relazione distribuita dalla Commissione teologica spiegava tale asserzione dicendo: «La Chiesa è unica e qui sulla terra è presente (*adest*) nella Chiesa cattolica, sebbene elementi ecclesiali si trovino anche al di fuori di essa» (*Acta Synodalia*, III/I, 176).

⁵ Il Vaticano II sottolinea che la Chiesa non è il Regno di Dio, ma ne è il germe, il segno e lo strumento (*passim*). Essa vive in una continua tensione escatologica, anelando l'avvento definitivo del Regno che coincide con la piena realizzazione della Chiesa nella patria celeste (cfr. LG, c. VII).

⁶ Sul tema cfr. P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in AA.VV., *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, a cura di P. Rodríguez, Armando, Roma 1995, pp. 149-177.

⁷ Promovendo una visione *societaria* della Chiesa, incentrata sui mezzi salvifici istituiti da Cristo: Parola, Sacramenti e Gerarchia.

re a definirsi unilateralmente, prendendo quale unico punto di riferimento gli aspetti istituzionali e giuridici. Si comprende quindi che il Concilio, nell'affermazione centrale che riguarda l'appartenenza alla Chiesa, insieme all'attenta considerazione degli elementi cristologici, abbia introdotto, dandogli un adeguato rilievo, l'elemento pneumatologico. Nella costituzione *Lumen gentium* si legge infatti: «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, ... in eiusdem compage visibiles cum Christo... iunguntur vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis*» (LG, 14/b).

Questo brano, che poi analizzeremo, è stato fatto oggetto di numerosi commenti che hanno evidenziato la novità costituita dall'inciso «*Spiritum Christi habentes*». Per valutarne dovutamente il significato e la trascendenza, occorre dapprima ricordare il contesto storico ed ecclesiologico che provocò l'unilateralità della dottrina belarminiana che, a sua volta, determinò profondamente l'insegnamento magisteriale fino al Vaticano II.

2. L'UNILATERALITÀ DELLE SOLUZIONI ANTERIORI AL VATICANO II

Il progresso dell'ecclesiologia conciliare nel tema di cui trattiamo acquista tutta la sua rilevanza solo se viene visto in rapporto con i limiti accusati dalle soluzioni precedenti. Squalificare l'ecclesiologia cattolica elaborata nei secoli anteriori al Vaticano II accusandola di *estrinsecismo*, di *gerarcologismo* e di *giuridicismo* sarebbe una eccessiva e ingiusta semplificazione, sembra tuttavia innegabile che, fin dai tempi della Controriforma, l'ecclesiologia cattolica fu condizionata dalla controversia cattolico-luterana e quindi dalla tendenza a sottolineare l'aspetto visibile e giuridico della Chiesa, lasciando nella penombra quello pneumatologico.

L'ecclesiologia apologetica che si sviluppò in tale contesto era caratterizzata dall'accentuazione degli aspetti visibili della Chiesa: confessione della fede, struttura sacramentale e governo gerarchico. Questa linea dottrinale perdurò fino al secolo XX inoltrato e trovò la sua più importante ricezione magisteriale nell'enciclica *Mystici Corporis* del 1943.

Non può quindi sorprendere se anche nelle soluzioni del nostro problema l'ecclesiologia apologetica presenti una certa unilateralità. Di fronte alle affermazioni di Lutero e della *Confessio Augustana*⁸ (1530), che sottolineavano l'aspetto invisibile della Chiesa, gli apologeti cattolici, con alla testa il teologo e poi cardinale Roberto Belarmino, procurarono riaffermare gli elementi oggettivi e visibili della Chiesa⁹. In tal

⁸ Per quanto riguarda il contesto storico della *Confessio Augustana* e della sua ecclesiologia, cfr. A. MAFFEIS, *L'appartenenza alla Chiesa secondo la «Confessio Augustana»*, in AA.VV., *L'appartenenza alla Chiesa*, pp. 43-65.

⁹ A proposito del disaccordo cattolico-luterano sul carattere visibile o invisibile della Chiesa, va segnalata l'importante convergenza formulata nel capitolo 4.2.3 (nn. 135-147) del documento *La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* della Commissione congiunta cattolico-ro-

senso, quest'ultimo, dopo aver menzionato la distinzione contemplata dalla *Confessio Augustana* (art. 7) tra la Chiesa invisibile, «la vera» e quella esterna, «che di Chiesa ha solo il nome», continua dicendo: «*Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis*»¹⁰.

Per dare maggior rilievo alla sua affermazione aggiunge: «*Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant*»¹¹.

Queste ultime parole rivelano l'intenzionalità con cui Bellarmino formulò la sua famosa affermazione sulla visibilità della Chiesa. Sarebbe però erroneo pensare che per lui la Chiesa si riducesse al menzionato aspetto esterno. Appoggiandosi su sant'Agostino, afferma infatti: «*Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, collat. 3. Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio sacramentorum*»¹².

Specialmente importante è l'osservazione che fa seguire: «*Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capite interius et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia... Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae*»¹³.

La distinzione, sottolineata dai luterani, tra due modalità di appartenenza alla Chiesa – una interna e una esterna – sembra ora essere assunta anche da Bellarmino. Esiste tuttavia una differenza fra le due posizioni, dato che per lui l'appartenenza al *corpo della Chiesa* mediante il triplice vincolo¹⁴ conferisce una vera appartenenza (*re ipsa*) all'unica vera Chiesa.

La rilevanza e il peso della dottrina bellarminiana appare in tutta la sua portata se la compariamo con le corrispondenti affermazioni della *Mystici Corporis*. Opponendosi al pericolo di un certo "misticismo" ecclesiologico – che si era manifestato negli anni precedenti –, l'enciclica sottolinea ripetutamente l'aspetto visibile e istitu-

mana-evangelica luterana (11.9.1993), traduzione italiana in "Il Regno Documenti" 19 (1994), 603-640. Il documento afferma che sono state «formulazioni poco accurate a far ritenere, a torto, che esista su questo punto fra le nostre chiese una contrapposizione» (n. 137). Pur riconoscendo che «la concezione luterana della chiesa è caratterizzata da una tensione che può facilmente causare il malinteso della «invisibilità» della chiesa» (n. 139), viene mostrato come, sia Lutero che la *Confessio Augustana*, non neghino certa visibilità della Chiesa.

¹⁰ R. BELLARMINO, *De Controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, T. II, Colonia 1615, lib. III, c. 2.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Denominato dagli apologetiposteriori *vinculum symbolicum, liturgicum et hierarchicum*.

zionale del Corpo mistico di Cristo. Tale prospettiva appare particolarmente evidenziata nella definizione dei membri della Chiesa: «*In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seuncti sunt*» (n. 11).

Rispetto alla dottrina anteriore l'enciclica presenta una certa novità con la distinzione *reapse-voto* (appartenenza reale - appartenenza di desiderio¹⁵). In tal modo si cerca di risolvere il problema della salvezza dei battezzati non cattolici. Questa soluzione non è però ancora del tutto soddisfacente, poiché non si fa nessuna distinzione fra i cristiani non cattolici ed i non battezzati¹⁶.

Se confrontiamo la definizione bellarminiana con il testo dell'enciclica, osserviamo in quest'ultima il riconoscimento dell'importanza del battesimo quale *ianua Ecclesiae*. Tuttavia questo progresso teologico portò con sé un impoverimento dell'orizzonte presente nella formula bellarminiana. Infatti il *vinculum liturgicum* – che Bellarmino chiama «*communio sacramentorum*» – si trova ora ridotto al vincolo battesimale. Un impoverimento di non poca rilevanza se consideriamo il ruolo dell'Eucaristia nell'edificazione della comunità ecclesiale.

Queste carenze della *Mystici Corporis* non devono tuttavia occultarci gli aspetti positivi e di gran pregio di quell'enciclica. Essa può infatti essere considerata quale coronamento di diversi contributi teologici sorti nei decenni precedenti. Con la *Mystici Corporis* si è aperta una nuova pagina nella storia dell'ecclesiologia «passando dalla considerazione sociologica o giuridica della Chiesa a una propriamente teologica»¹⁷. La nozione di *societas perfecta* proveniva infatti dalla filosofia e dalla scienza giuridica, non dalla Rivelazione, come accade invece con la nozione del Corpo di Cristo. Si può inoltre segnalare che, pur essendo l'impostazione dell'enciclica chiaramente cristocentrica, non mancano importanti riferimenti allo Spirito Santo. Esso è concepito come il principio vitale e l'anima della Chiesa¹⁸, principio interno e di unità¹⁹, e come Colui che realizza la presenza di Cristo nei fedeli²⁰.

¹⁵ I cristiani non cattolici, così come i non battezzati, non sono *reapse* membri della Chiesa, ma lo sono solo in virtù di un «*inscio quodam desiderio ac voto*» (n. 40) grazie al quale secondo l'enciclica sono da considerare ordinati (*ordinentur*) verso la Chiesa. Questa soluzione non era del tutto soddisfacente per il fatto di basarsi solo su di un elemento meramente soggettivo ed interno che, in fondo, equivale ad una finzione. Sul tema cfr. G. CANOBBIO, *Le forme di appartenenza alla Chiesa nella ecclesiologia cattolica successiva alla Riforma*, in AA.VV., *L'appartenenza alla Chiesa*, pp. 17-42.

¹⁶ Al riguardo è stato osservato: «*El estatuto de la salvación basado en el votum o deseo contempla sólo la subjetividad del individuo, quedando en la sombra la existencia de medios objetivos (eclesiales) de gracia y de salvación entre los cristianos*» (P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, p. 153).

¹⁷ G. COLOMBO, *Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali*, in AA.VV., *La costituzione dogmatica «de Ecclesia»*, Massimo, Milano 1965, p. 18.

¹⁸ Pio XII seguì in questo punto ciò che aveva affermato il suo predecessore Leone XIII nell'enciclica *Divinum illud*, cfr. *Mystici Corporis*, n. 23/c.

¹⁹ Cfr. nn. 23/b-c, 25 e 28.

²⁰ Cfr. n. 23/b-c.

Il fatto che nel tema dell'appartenenza alla Chiesa l'enciclica, malgrado i menzionati progressi ecclesiologici, non abbia saputo superare gli stretti limiti della prospettiva giuridico-istituzionale, testimonia il peso di questa concezione e il valore del progresso conciliare che vogliamo ora esaminare più attentamente.

3. IL PROGRESSO OPERATO DAL VATICANO II

Il Vaticano II affronta il tema della salvezza e dell'appartenenza alla Chiesa soprattutto nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Il secondo capitolo, intitolato *Il Popolo di Dio*, dopo aver descritto alcuni aspetti centrali della vita della Chiesa, si occupa nel n. 14 dei fedeli cattolici. Nel primo paragrafo si insegna, «basandosi sulla sacra Scrittura e sulla tradizione» che «questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza».

Il fondamento di tale necessità è chiaramente cristologico come segnala la frase successiva: «Solo Cristo, infatti, presente in mezzo a noi nel suo corpo che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza». La Chiesa può quindi dirsi *necessaria ad salutem* per il fatto di essere il Corpo di Cristo. La Chiesa è vista dal Concilio quale strumento voluto da Dio per la salvezza di tutti gli uomini. Questa concezione, oltre che nella frase menzionata, emerge in diversi e importanti luoghi della *Lumen gentium*: nel primo numero, all'inizio del secondo capitolo (n. 9) e all'inizio del capitolo VII, in cui troviamo la celebre espressione: «*Ecclesia sacramentum universale salutis*» (n. 48/b). In tal modo viene ripresa l'idea presente nel classico assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, indicando non *chi* si salva, ma *come* ci si salva²¹.

È stato anche osservato che il Concilio ha saputo esprimere quell'idea in un modo positivo, affermando «non già: “fuori della Chiesa siete condannati”, ma: “sarete salvi per mezzo della Chiesa, soltanto per suo mezzo”. Poiché è per mezzo della Chiesa che la salvezza verrà, che comincia a venire per l'umanità»²². Si deve anche ricordare che quando il Concilio afferma nel n. 14/a che la Chiesa pellegrinante *necessariam esse ad salutem* si sta rivolgendo ai fedeli cattolici²³.

Il tema dell'appartenenza e della sua relazione con la salvezza viene poi precisato nel secondo paragrafo del n. 14. Ecco il testo nel quale abbiamo evidenziato le parole che furono oggetto di modifiche durante il processo redazionale che portò dallo Schema del 1963 a quello definitivo del 1964: «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque me-*

²¹ Cfr. G. CANOBBIO, *Extra Ecclesiam nulla salus. Storia e senso di un principio ecclesiologico*, in «Rivista del Clero Italiano» 71 (1990), 428-446.

²² H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978, p. 172. Cfr., nello stesso senso, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 846.

²³ Il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE *Il cristianesimo e le religioni*, pubblicato nel 1997, sottolinea che in tal modo il Concilio evita l'interpretazione esclusivista del principio *extra Ecclesiam nulla salus* (cfr. n. 62) e gli restituisce «il suo senso originale: esortare alla fedeltà i membri della Chiesa» (n. 70).

dia salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu corpore quidem, sed non corde remanet».

Lo Schema iniziale, del 1962, era concepito in stretta dipendenza dalla *Mystici Corporis*²⁴. Di conseguenza i non cattolici erano ancora considerati come ordinati alla Chiesa in virtù di un desiderio implicito²⁵. Il dibattito intorno a quel progetto portò ad un importante approfondimento dottrinale.

Alcuni interventi dei Padri conciliari questionarono infatti la concezione ecclesiologicala soggiacente al progetto e, in particolare, la problematica identificazione del Corpo mistico di Cristo con la Chiesa cattolica²⁶.

Riguardo all'affermazione concernente l'appartenenza alla Chiesa fu evidenziata l'indole restrittiva e ingiusta riguardo ai fratelli separati. Venne proposto, in diversi interventi, di abbandonare l'espressione "membro della Chiesa" e di cercare una formula più adeguata ad esprimere i gradi che esistono nell'appartenenza alla Chiesa.

Vista l'importanza delle osservazioni la commissione incaricata di rielaborare il testo decise di abbandonarlo e di proseguire sulla base di quello che veniva attribuito al teologo Gérard Philips, un testo che circolava fra i padri conciliari fin dall'inizio delle sessioni conciliari²⁷. Esso venne rielaborato e presentato ufficialmente il 30.IX.1963²⁸.

Il brano sull'appartenenza alla Chiesa si trova nel n. 8 del primo capitolo, che ha come titolo *De Ecclesiae Mysteriorum*. Le maggiori novità sono l'abbandono dell'espressione "membro della Chiesa" e la relazione che viene stabilita tra appartenenza alla Chiesa e salvezza. L'appartenenza alla Chiesa è tuttavia concepita ancora con la

²⁴ «*Iti igitur vere et proprie membra Ecclesiae dicendi sunt qui, regenerationis lavacro absoluti, veram fidem catholicam profitentes et Ecclesiae auctoritatem agnoscentes, in compagine visibili eiusdem cum Capite eius, Christo videlicet eam regente per Vicarium suum iunguntur, nec ob gravissima delicta a Corporis Mystici compage seiuncti sunt*» (Schema/1962).

²⁵ «*Voto autem ad Ecclesiam ordinantur non catechumeni dumtaxat, qui Spiritu Sancto movente, conscio et explicito desiderio ad Ecclesiam aspirant, sed ii quoque, qui etsi i qui Sgnorantes Ecclesiam catholicam esse veram et unicam Christi Ecclesiam, tamen, gratia Dei implicito et inscio desiderio simile praestant, sive quod sincera voluntate id volunt quod vult ipse Christus, sive quod etsi ignorantes Christum, sincere adimplere desiderant voluntatem Dei et creatoris sui*» (Cfr. Acta Synodalia, I, IV, 18-19).

²⁶ Il cardinale Liénart sottolineò: «*Corpus ergo Mysticum multo latius extenditur quam Ecclesia romana... Ideo enixe peto quod art. 7, quo Ecclesia catholica Corpori Mystico absolute aequiparatur, deleatur*» (Acta Synodalia, I, IV, 126-127).

²⁷ G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI, *Constitutiones dogmaticae Lumen Gentium synopsis historica*, Ed. Istituto per le scienze religiose, Bologna 1975.

²⁸ «*Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur illi tantum, qui integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta agnoscunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem et Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei sacramenti et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet ad Ecclesiam pertineat, qui in fide, spe et caritate non vivit, sed peccans in Ecclesiae corpore quidem sed non corde remanet*» (Schema/1963).

rigidità propria dell'immagine corpo-membra. Al riguardo va ricordato il fatto che questo n. 8 si trova alla fine del primo capitolo nel quale si insiste sull'immagine del Corpo Mistico.

Nel dibattito intorno allo Schema 1963 emersero alcune critiche rispetto all'espressione *reapse et simpliciter*. Il cardinale Lercaro propose di sostituirla con *plene et perfecte*²⁹ e altri padri conciliari si pronunciarono a favore di riconoscere una graduata appartenenza alla Chiesa. Tale comprensione fu anche facilitata dallo spostamento del testo esaminato al secondo capitolo, quello sul Popolo di Dio, immagine che apre nuove prospettive soprattutto per quanto riguarda la posizione dei cristiani non cattolici. L'aggiunta dell'inciso pneumatologico (*Spiritum Christi habentes*) fu dovuta principalmente all'intervento dell'arcivescovo Mons. Leo Duval. Costui ricordò che la piena appartenenza alla Chiesa richiede, oltre alla connessione con il suo aspetto visibile, l'inabitazione dello Spirito Santo, dato che, secondo le parole dell'Apostolo, "*si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*" (Rom 8,9)³⁰. Nello stesso senso, pur senza riferirsi alle parole del Nuovo Testamento, si pronunciarono il vescovo di Strasburgo Mons. Weber³¹ ed il suo coadiutore Elchinge³².

La rilevanza del citato intervento di Mons. Duval per l'introduzione dell'inciso pneumatologico, è confermata dalla spiegazione data dalla commissione conciliare che nel n. 14 della *Relatio* precisò: «*Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8,9: "Spiritum Christi habentes"*»³³.

Si giunse quindi allo Schema del 1964 che, per quanto riguarda il brano che stiamo analizzando, non subì ulteriori modifiche, ma con l'approvazione finale diventò testo del Concilio. Il dibattito sul n. 14 registrò infatti solo quattro suggerimen-

²⁹ Cfr. *Acta Synodalia*, II, II, 10-11.

³⁰ «Loco par. 2 et 3 ponatur: «Cum vero Ecclesia duplicem aspectum essentialiter induat, alterum visibilem et externum, alterum invisibilem et spiritualem, nemo ad Corpus Christi plene pertinere censendus est nisi quae Ecclesiae visibiliter simul et invisibiliter plene coniungitur et inseritur: visibiliter quidem per validam baptismi susceptionem, per apertam professionem catholicae fidei et per debitam erga legitimos Ecclesiae pastores subiectionem; invisibiliter vero per Spiritus Sancti vivificam inhabitationem, pronuntiant scil. apostolo: "Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius" (Rom 8,9)» (*Acta Synodalia*, II, II, 153).

³¹ «In sensu pleno et perfecto Ecclesiae societati incorporantur ii tantum qui fide et gratia Christo uniti, integram Ecclesiae ordinationem agnoscunt, et in eiusdem compage visibili» (*Acta Synodalia*, II, I, 236, 745).

³² «Diverses formes d'appartenance à l'Église: on est simplement *membre* de l'Église, lorsqu'on est rattaché à elle par des liens sacramentels définitifs (baptême). Ce sont des liens qu'on peut, certes, renier mais non détruire. On est *membre vivant* de l'Église, lorsqu'on vit de la vie de Dieu et qu'on grandit dans la Foi, l'Espérance et la Charité...» (*Acta Synodalia*, II, I, 514-515). Questa proposta fu appoggiata anche dal cardinale Liénart (cfr. II, II, 129). Nella stessa linea si può ricordare il discorso pronunciato da Mons. Van der Burgt in nome dei vescovi indonesiani. Dopo aver criticato l'espressione *reapse*, aggiunse: «*Etiā vox simpliciter displicet. Videtur in contextu immediato contradici. Dicitur enim, quod catholici qui in statu peccati versantur, corpore sed non corde in sinu Ecclesiae remanent. Quis autem dicent hominem, qui corpore sed non corde ad Ecclesiam pertinet, simpliciter in ea incorporatur esse?*» (*Acta Synodalia*, II, I, 60).

³³ *Acta Synodalia*, III, I, 203.

ti (*Modi*) dei quali uno concerneva l'inciso pneumatologico, proponendo che venisse posto alla fine della frase in modo che quest'ultima sarebbe terminata: «... *et spiritum Christi habent*»³⁴. La commissione conciliare rifiutò la proposta affermando che il testo era già stato ampiamente discusso e che sembrava più chiaro *prout iacet*³⁵.

Dopo l'analisi della genesi del testo di LG, 14/b sintetizziamo gli aspetti più rilevanti del progresso compiuto nei confronti del CIC 1917 e soprattutto della *Mystici Corporis*.

3.1. «Illi plene... incorporantur»

È stata abbandonata l'espressione *membri della Chiesa* che non si prestava a indicare i gradi presenti nell'appartenenza alla Chiesa. Si è perciò utilizzato l'avverbio *plene* che sottintende tale realtà. Per i cattolici questa gradualità si manifesta nella frase successiva a proposito di coloro che rimangono nella Chiesa «*corpore, sed non corde*». Nel numero seguente riguardo ai battezzati non cattolici si afferma che «la Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta con loro» in virtù di molti elementi ecclesiali che possiedono in comune con la Chiesa cattolica. Viene inoltre riconosciuta «una certa vera unione nello Spirito Santo» (LG, 15).

Appare qui chiaramente il valore dell'ecclesiologia di comunione, sia nell'apprezzamento delle diverse situazioni ecclesiali, sia nella prospettiva del dialogo ecumenico che sarà ripreso nel decreto *Unitatis redintegratio*. Nei nn. 3 e 4 di quest'ultimo si parla di una comunione *non plena* o *non perfecta* con la Chiesa cattolica da parte delle Chiese separate e delle comunità ecclesiali. A quei fedeli viene riconosciuta «*quadam cum Ecclesia catholica communione*» (UR, 3) e si afferma che essi «*ad populum Dei iam aliquo modo pertinent*» (UR, 4).

3.2. «Ecclesiae societati»

L'espressione indica che si tratta dell'incorporazione alla Chiesa intesa in un senso ben preciso: alla Chiesa *his in terris*, alla «*societas organis hierarchicis instructa*» (LG, 8/a), alla «*Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata*» (LG, 8/b)³⁶. Il supremo legislatore ha confermato questa interpretazione utilizzando

³⁴ Ivi, III, VI, 99-100.

³⁵ «*Commissio praedictum textum olim post largam disceptationem statuit. Qui modus dicendi, cum explicita enumeratione conditionum, etiam hodie ei videtur clarior. Unde non admittitur mutatio neque translatio verborum*» (Ivi, III, VI, 99).

³⁶ In tal senso cfr. F. COCCOPALMERIO, *Quod significant verba "Spiritus Christi habentes" Lumen gentium 14,2*, in "Periodica" 68 (1979), 270. Al riguardo K. RAHNER ha osservato che la grazia santificante (implicata nella presenza dello Spirito di Cristo) è elemento costitutivo della piena incorporazione alla condizione però che l'espressione *Ecclesiae societate* «nicht reduplikativ, sondern spezifikativ gelesen wird oder diese beiden Möglichkeiten in Schweben bleiben. Ist die Kirche gerade als sichtbare Gesellschaft gemeint, dann kommt freilich die Rechtfertigungsgnade als konstitutives Element der Inkorporation in diese Gesellschaft als solche nicht in Frage und das *Spiritus Christi habentes* ist nur spezifikativ: nicht reduplikative Qualifizierung des Subjektes des ganzen Satzes... Bedeutet aber «*Ecclesiae societati*» einfach die Kirche, die eine Gemeinschaft ist (spezifikativ), dann kann und muß das «*Spiritus Christi habentes*» dur-

nel Codice al posto della formula "*Ecclesiae societati*" la frase: "*Ecclesiae catholicae his in terris*" (CIC, can 205)³⁷.

3.3. «*Spiritus Christi habentes*»

Il significato esatto di questa espressione ha suscitato un vivace dibattito³⁸. Non entriamo nei particolari di quella polemica, ma ci limitiamo a segnalare il ruolo che l'espressione ha nell'insieme del periodo. La costruzione participiale indica che questo inciso non può venir considerato alla stregua degli altri elementi che compongono la lunga enumerazione della frase, ma che esso è un po' come il motore, il principio dinamico, o ciò che dà vita a tutto il resto. Esso indica infatti come devono essere vissuti i diversi vincoli di incorporazione, affinché quest'ultima sia piena. In tal senso Aymans ha rilevato: l'inciso pneumatologico «non indica mera manifestazione esterna della fede, ma testimonianza di un sincero convincimento; non mero sacramentalismo esterno, ma autentica vita sacramentale; non una socialità inerte, ma partecipazione generosa alla vita della comunità»³⁹. Il ruolo dello Spirito Santo quale principio vivificante della Chiesa è messo in evidenza in altri passaggi del Concilio, come quando, appoggiandosi su Ef 4,16, si afferma: «... lo Spirito di Cristo vivifica l'organismo sociale della Chiesa per la crescita del corpo» (LG, 8/a)⁴⁰.

3.4. «... *integram eius ordinationem... accipiunt,... et iunguntur vinculis...*»

Il periodo si compone di due proposizioni coordinate, rette rispettivamente dai verbi *accipiunt* e *iunguntur*, il primo in forma attiva e il secondo in forma passiva. Anche se le due proposizioni non sono subordinate, ma coordinate, si osserva la pre-

chaus als eines der konstitutiven Momente der vollen Inkorporation (plene incorporantur) aufgefaßt werden» K. RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in ID., *Schriften zur Theologie VI*, Benzinger, Einsiedeln-Zurigo-Colonia 1965, p. 334, nota 1.

³⁷ Il testo completo del can 205 è il seguente: «*Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*». L'esclusione dell'inciso pneumatologico operata dal Codice è stata criticata da alcuni canonisti. Sulla questione cfr. G. GÄNSWEIN, *Kirchengliedschaft. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici*, EOS, St. Ottilien 1995, pp. 222-223.

³⁸ Cfr. G. GÄNSWEIN, *Kirchengliedschaft gemäss dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. EOS, St. Ottilien 1996, pp. 86-98.

³⁹ «Nicht Lippenbekenntnis, sondern wahres Glaubensbekenntnis; nicht äußerer Sakramentalismus, sondern echtes sakramentales Leben; nicht tote, sondern hingebende Kirchengemeinschaft!» (W. AYMAN, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils*, in "Archiv für katholisches Kirchenrecht" 142/1973, p. 409). Nello stesso senso si è espresso L. GEROSA nella monografia *La scomunica è una pena?*, Ed. Universitaires de Fribourg, Fribourg i. Helv. 1984, p. 281: «Il possesso dello Spirito di Cristo non è un quarto elemento che si aggiunge ai tre *vincula* della definizione bellarminiana, ma la condizione affinché quello simbolico non sia ridotto ad una professione di fede meramente esterna, quello liturgico a puro sacramentalismo ed infine quello gerarchico ad una questione burocratica o amministrativa».

⁴⁰ Il principio unificante dell'organismo ecclesiale, costituito dallo Spirito, è espresso chiaramente in un altro documento conciliare nei seguenti termini: «*Sancta et catholica Ecclesia... constat ex fidelibus, qui eadem fide, iisdem sacramentis et eodem regimine in Spiritu Sancto organice uniuntur*» (OE, 2).

cedenza data all'atto positivo della volontà per il quale i fedeli «accettano integra la struttura (*ordinationem*) della Chiesa e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti». Nella seconda proposizione, che può considerarsi una conseguenza della prima, vengono descritti i vincoli con i quali i fedeli si uniscono al suo organismo (*compagne*) visibile. A nostro avviso questa formulazione rappresenta un progresso rispetto ai precedenti modi di definire l'appartenenza alla Chiesa. I fedeli vengono infatti considerati come soggetti che intervengono attivamente nella loro incorporazione senza limitarsi a descrivere i vincoli di soggezione. Nella linea della riscoperta conciliare della figura del fedele è della sua partecipazione attiva nell'edificazione della Chiesa (cfr. LG, 30-38), si può avvertire un ulteriore progresso nel fatto di aggiungere al vincolo del governo ecclesiastico quello della comunione. La Chiesa è infatti sostanzialmente il "*mysterium communionis hominum cum Deo et inter se per Filium in Spiritu Sancto*"⁴¹.

Un altro progresso del testo conciliare è la consapevolezza che l'incorporazione alla Chiesa non dipende solo dal battesimo, al quale il Vaticano II continua a riservare un'attenzione preminente – cfr. "*ianua Ecclesiae*" (LG, 14/a) –, ma che tutti i sacramenti intervengono in qualche modo nell'incorporazione alla Chiesa. Una delle modifiche introdotte nello Schema/1963 fu precisamente quella di porre il termine di *sacramento* al plurale⁴². Ricordiamo che il Concilio ha ripetutamente sottolineato la rilevanza ecclesiale dei sacramenti. Oltre al ruolo fondamentale del battesimo vanno ricordati soprattutto gli altri due sacramenti dell'iniziazione cristiana: la confermazione⁴³ e l'Eucaristia⁴⁴. Vista l'attenzione che il Vaticano II presta a quest'ultimo sorprende un po' che in questo testo non sia stata messa in rilievo la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia⁴⁵.

Infine può essere considerato un progresso anche l'aver posto come termine della connessione alla Chiesa non la Gerarchia ecclesiastica, ma lo stesso Cristo. La Gerarchia ha certamente una funzione imprescindibile, ma essa è tuttavia solo strumentale o, se si preferisce, ministeriale.

⁴¹ P. RODRÍGUEZ, *El Concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia*, in AA.VV., *Veritati Catholicae*, Patloch, Aschaffenburg 1985, p. 237.

⁴² Al rispetto la *Relatio* della commissione conciliare segnalò: «Loco sacramenti, E/616 proposuit «cultus». Commissio scripsit, cum Emend. 118: "sacramentorum"» (*Acta Synodalia*, III, I, 203).

⁴³ A proposito della confermazione il Vaticano II afferma che i fedeli «*sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur*» (LG, 11/a).

⁴⁴ Sono numerosi i testi conciliari che sottolineano la rilevanza ecclesiale dell'Eucaristia. Così, ad esempio: «*praesertim in Eucharistia... continuo vivit et crescit Ecclesia*» (LG, 26/a) e, soprattutto, la seguente affermazione: «*Eucharistia ut fons et culmen totius evangelizationis appareat, dum catechumeni ad participationem Eucharistiae paulatim introducuntur, et fideles, iam sacro baptismo et confirmatione signati, plene per receptionem Eucharistiae Corporis Christi inseruntur*» (PO, 5/b). Nello stesso senso cfr. UR, 22/b.

⁴⁵ Cfr. in tal senso M. TURRINI, *Eucaristia e piena appartenenza alla Chiesa*, pp. 107-128. Un esempio chiarissimo del valore centrale che il Concilio riconosce all'Eucaristia nell'edificazione della Chiesa si trova nel testo che definisce la diocesi quale porzione del Popolo di Dio che, unita al suo pastore, è «*ab eo per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata*» (CD, 11/a).

4. CONCLUSIONE

Per concludere ricordiamo la rilevanza del ricupero della dimensione pneumatologica operato dal Concilio. Il non facile compito di coniugarla con la dimensione cristologica – autentica sfida per l'ecclesiologia postconciliare – è stato opportunamente assolto dal Vaticano II nel tema dell'appartenenza alla Chiesa, offrendone una nuova visione. La novità – ricca di implicazioni pastorali ed ecumeniche – consiste soprattutto nell'aver presentato l'appartenenza alla Chiesa quale realtà dinamica che si realizza per gradi; non come mera adesione formale ad un organismo sociale ed esterno, ma come evento in primo luogo spirituale, frutto di quello Spirito che porta alla pienezza della vita in Cristo mediante il Vangelo, i sacramenti e gli elementi ministeriali che costituiscono la Chiesa.

Riassunto

Il legame fra appartenenza alla Chiesa e la salvezza fu un tema molto importante al Vaticano II. L'autore mostra i limiti delle soluzioni precedenti al concilio (la definizione di Bellarmino, l'enciclica *Mystici corporis*) e descrive, con un'attenta analisi di *Lumen gentium* (14b), il progresso del Vaticano II. Mette in rilievo il ricupero della prospettiva pneumatologica e la differenziazione fra diversi gradi d'appartenenza alla Chiesa. Il concilio unisce così sia la dimensione visibile sia quella invisibile e spirituale dell'appartenenza alla Chiesa.

Summary

The connection between belonging to the Church and salvation has been a very important theme for the Vatican II. The author outlines the limits of solutions previous to the Council (Bellarmino's definition, the encyclical letter *Mystici corporis*) and describes, with an attentive analysis of *Lumen gentium* (14b), the progress of the Vatican II. It emphasizes the recovery of the pneumatological perspective and differentiation between various ranks of belonging to the Church. Thus the Council connects the visible as well as the invisible and spiritual dimensions of belonging to the Church.

La classicità nella scuola del 2000

GIOVANNI REALE, *Il cristianesimo, la classicità e la formazione dei giovani*

MARTA CRISTIANI, *Linguaggio della classicità, linguaggio del cristianesimo*

PAOLA VISMARA CHIAPPA, *Cultura classica e cristianesimo in Henri-Irénée Marrou*

ANNIBALE ZAMBARBIERI, *Ratio Studiorum dei gesuiti*

ROSA CALZECCHI ONESTI, *L'importanza del greco*

GIUSEPPE REGUZZONI, *Un'idea di liceo*

GIULIO MEIATTINI, *Nel cuore del mondo e della Chiesa*

ROMANO PENNA, *Pienezza del tempo e teologia cristiana della storia*

CARLO MARIA MARTINI, *Muoversi nelle linee della solidarietà e dell'amore*

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 162, novembre-dicembre 1998

L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000

versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

Leo Scheffczyk
Anton Ziegenaus

Katholische DOGMATIK

Sechster Band

Die Heilsverwirklichung in der Gnade

Gnadenlehre

MM VERLAG

Leo Scheffczyk
Anton Ziegenaus

Katholische DOGMATIK

Fünfter Band

Maria in der Heilsgeschichte

Mariologie

MM VERLAG

Anton Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, vol. V), MM Verlag, Aachen 1998, pp. 423.

Leo Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, (Katholische Dogmatik, vol. VI), MM Verlag, Aachen 1998, pp. 610.

Leo Scheffczyk (Monaco di Baviera) e Anton Ziegenaus (Augsburg) sono gli autori di una recentissima "Dogmatica cattolica" in otto volumi, sei dei quali sono già apparsi (Introduzione alla dogmatica; Il Dio rivelato; La Creazione; Mariologia; Charitologia; Escatologia). Ancora in quest'anno si attende la pubblicazione degli ultimi due manuali (Cristologia; Ecclesiologia e Sacramentaria). Vengono presentati in queste righe i due trattati apparsi nello scorso anno.

Tutti i volumi della nuova "Dogmatica" vengono caratterizzati bene dalla prefazione al primo trattato, stampato nel 1996 (Leo Scheffczyk, Der Gott der Offenbarung, Gotteslehre. Katholische Dogmatik II, pp. 11-12). I due professori vogliono «far cadere il discorso sul dogma della Chiesa ... nel suo significato originale e permanente, ma nell'orizzonte del tempo attuale». Lo scopo è quello di mostrare lo sviluppo organico della verità di fede ed i principali problemi della discussione teologica. Come principio d'unità viene sottolineata la storia di salvezza culminante in Gesù Cristo. Al processo salvifico è strettamente legato l'aspetto pneumatologico, presente in modo particolare nella Chiesa. Un'attenzione forte viene data alla storia del dogma, non per un'impresa del museo, ma per una comprensione migliore nel presente.

L'accento sulla storia della salvezza va insieme con la riflessione sistematica e l'uso indispensabile della filosofia. Gli autori indicano qui una metafisica fondata principalmente sull'approccio personalistico che contemporaneamente accoglie l'eredità del passato. Come dimostrano le note a piè di pagina e l'ampia bibliografia all'inizio di ogni paragrafo, i due teologi cercano la discussione con i vari approcci filosofici e teologici del passato e del presente. È intesa sia la chiarezza nel presentare la verità dogmatica sia la richiesta ecumenica che traspare in ogni volume. Il rigore scientifico è accompagnato da uno stile molto accessibile, frutto di una lunga esperienza didattica nell'insegnamento universitario. Ogni manuale favorisce la ricerca personalizzata con un indice dei nomi e dei temi; i trattati di Ziegenaus (mariologia, escatologia) riprendono inoltre, alla fine, l'intera bibliografia usata.

La mariologia è scritta da Anton Ziegenaus, presidente della sezione tedesca della Pontificia Accademia Mariana, la quale organizza i congressi mariologici internazionali. Egli è anche noto collaboratore del più ampio dizionario di mariologia oggi esistente, elaborato sotto la direzione di Leo Scheffczyk e Remigius Bäumer (Marienlexikon, 6 voll., Eos-Verlag, St. Ottilien 1988-94). In un primo capitolo introdut-

tivo, l'autore presenta Maria come tema nella Chiesa e nella teologia (pp. 5-74). Fa vedere il ruolo centrale ed indispensabile della mariologia e mostra il divenire del trattato mariologico che non può essere assorbita né dalla cristologia né dall'ecclesiologia. Tale prospettiva viene approfondita, quando Ziegenaus discute il punto di partenza per la riflessione, il principio fondamentale. Qui ribadisce la complementarietà della prospettiva cristotipica e di quella ecclesiotipica. Un paragrafo su La figura di Maria e l'ecumenismo dimostra bene che Maria non è alcun ostacolo per la vera ricerca dell'unità, ma un fattore unificante perché nella Madre del Signore concorrono tutte le linee essenziali della fede (cfr. *Lumen gentium*, 65: «Maria infatti, per essere entrata così intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede»).

Il secondo capitolo presenta Maria nella dottrina della Sacra Scrittura e nella fede della Chiesa antica, cioè soprattutto nel sec. II (pp. 75-203). Proprio il primo periodo della patristica (padri apostolici, Ireneo, Tertulliano) porta delle sfumature interessanti di fronte alla situazione moderna. In seguito non viene descritta l'intera storia del dogma mariano. Arriva invece subito il terzo capitolo, dedicato alla presentazione dei temi sistematici: Maria nella dottrina della Chiesa (pp. 204-348). Ma questi temi, di fatto, si articolano in un modo che riprende anche lo sviluppo storico della mariologia: maternità divina, verginità, santità, glorificazione, cooperazione all'opera di salvezza.

Un quarto capitolo tratta l'irradiamento della figura di Maria nella vita dei fedeli. Sotto questo titolo figurano la questione femminile (Maria e l'immagine della donna), il tema delle apparizioni mariane e la venerazione di Maria (pp. 349-390).

La mariologia di Ziegenaus è il trattato recente più completo, proveniente da una mano, nell'ambito tedesco. Il lavoro è all'altezza della ricerca attuale e affidabile nella presentazione dei contenuti. È raccomandabile a ricercatori, studenti e tutti quanti vogliono approfondire la riflessione teologica sulla Madre di Dio.

* * *

Il trattato sulla grazia di Scheffczyk è senza dubbio il testo più articolato sul tema dopo il concilio Vaticano II, paragonabile nell'ampiezza e nell'impostazione solo con il manuale di Schmaus del 1965 o quello di Flick/Alszegehy del 1964. Per dare un'impressione sulla ricchezza teologica dell'opera, concentriamoci sul primo capitolo che si dedica al contesto religioso e filosofico del trattato e che dimostra bene l'impostazione dell'intera dogmatica: è aperta al dialogo e allo stesso momento chiara nell'esposizione della dottrina cattolica (pp. 11-67). Dapprima il cristianesimo viene spiegato come religione della grazia (11-33): l'autore riferisce brevemente dei dati etimologici con il loro uso nuovo nella Sacra Scrittura, fa vedere la grazia come struttura fondamentale del pensiero cristiano (con esempi patristici) e porta delle annotazioni sistematiche sulla definizione di grazia. Segue poi uno sguardo critico sul tempo moderno che ha portato un processo d'erosione, facendo quasi scomparire già l'uso stesso del termine grazia. L'autore analizza le ragioni di tale perdita e abbozza la strada per un recupero approfondito.

Il paragrafo seguente, di solito, non trova riscontro nei manuali classici, ma sembra di un'importanza enorme proprio di fronte alla globalizzazione contemporanea dello scambio religioso: La dimensione della grazia nelle religioni dell'umanità (33-47). Accogliendo l'impulso del Vaticano II, l'autore delinea «l'universalità della grazia e l'esclusività dell'essere cristiano come i due motivi dell'incontro con le religioni sul fondamento della teologia della grazia» (37). Come criteri di valutazione, Scheffczyk sottolinea il monoteismo e il concetto di un Dio personale, disposto a destare la fiducia umana e ad offrire il dono della salvezza. Inoltre è necessaria una determinata visione dell'uomo che si riconosce peccatore. Questi criteri valgono, però, solo in un contesto più ampio. Una filosofia deista per esempio, che riconosce Dio unicamente come architetto del mondo e esclude il suo intervento nel corso della storia, non è aperta all'idea della grazia; non lo è nemmeno un desiderio verso la redenzione in cui l'uomo pretende di redimere se stesso.

L'autore analizza poi gli elementi positivi riguardanti la grazia nelle religioni nel mondo greco-romano, nelle religioni orientali (induismo, buddismo) e nell'islam. Scheffczyk indica delle convergenze con la fede cristiana, ma ribadisce che queste somiglianze (viste nel contesto) non sono numerose e che la loro qualità le distingue fondamentalmente dal cristianesimo. Anche nella spiritualità bhakti presso gli indù (quella più vicina alla fede cristiana) troviamo la concezione di un ciclo eterno e la mancanza del momento soprannaturale vero e proprio, cioè «del carattere di un evento divino libero che oltrepassa la natura per elevare definitivamente il naturale nella vita di Dio» (47). Per questa ragione le religioni, in quanto tali, non possono essere ritenute azioni salvifiche di Dio. Questa non vale a dire che sarebbero escluse dell'azione universale della grazia divina o che Dio non terrebbe conto degli elementi di verità e santità presenti in loro. Fra il cristianesimo e (come direbbe Henri de Lubac) le religioni umane esiste, però, una differenza essenziale.

Come si arriva dal mistero della grazia alla dottrina sulla grazia? (48-67) Rispondendo a questa domanda, Scheffczyk giustifica l'importanza del trattato specializzato sul tema della grazia. Egli suggerisce dei compiti particolari per il tempo contemporaneo: il compito teologico (1) mette in rilievo il carattere personale della grazia, la sua gratuità, l'importanza della cooperazione umana, l'universalità della grazia e la sua struttura sociale ed ecclesiale; il compito ecumenico (2) si riferisce ai dati centrali della discussione recente sulla giustificazione; il compito secolare di comprensione (3) deve cercare delle preparazioni per il vangelo della grazia nell'immagine dominante sull'uomo e sul mondo. Illustra questi punti di convergenza con citazioni di Adorno, Horkheimer, Jaspers e Heidegger. Troviamo lì un' «attesa della grazia di Dio che anche un pensiero chiuso nell'immanenza della vita non può dimenticare» (67).

Dopo aver contestualizzato il trattato della grazia nell'orizzonte moderno, Scheffczyk mostra «i fondamenti della fede nella grazia nella Scrittura e nella Tradizione» (capitolo II, pp. 68-184). Segue un'ampia riflessione sistematica, articolata in tre capitoli: Dio donatore il dono della grazia (cap. III, pp. 185-323), L'uomo come ricevente cooperante della grazia (cap. IV, pp. 324-491), Operare e crescere nella gra-

zia (cap. V, pp. 492-584). È un trattato completo, mettendo in rilievo dei punti discussi, per es. predestinazione e riprovazione, il desiderio umano verso la grazia, la giustificazione (con i suoi rilievi ecumenici), la presenza della grazia nell'esperienza spirituale e nella mistica.

La nuova collana di Scheffczyk e Ziegenaus, insomma, promette un fruttuoso accostamento all'intera dogmatica cattolica, attingendo sia ai tesori della Scrittura e della Tradizione sia alla riflessione attuale. Sarebbe auspicabile che questo prezioso sussidio fosse tradotto presto anche in italiano.

Manfred Hauke



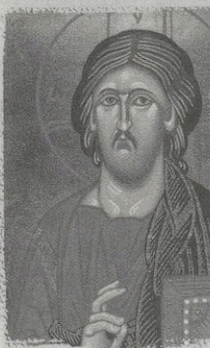
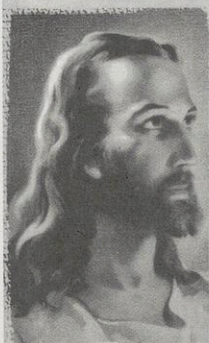
SABINO PALUMBIERI

Un «Magnificat» per il Terzo Millennio

Dimensione antropologica del cantico



È possibile agli uomini e alle donne d'oggi assumere i toni della lode del Magnificat? In questa riflessione dal taglio antropologico-ermeneutico viene evidenziato il profilo rivoluzionario e di liberazione del Magnificat, che qui assurge a magna charta dei diritti fondamentali di ogni essere umano.



JAROSLAV PELIKAN

G E S Û

L'IMMAGINE ATTRAVERSO I SECOLI



MONDADORI



Jaroslav Pelikan, *Gesù. L'immagine attraverso i secoli*, tr. it., Mondadori, Milano 1998, pp. 254.

Jaroslav Pelikan, noto e versatile studioso della storia del cristianesimo, ha pubblicato nel 1985 un libro intitolato Jesus Through the Centuries. Il testo è stato tradotto in una dozzina di lingue, e ha superato le centomila copie. Nel 1997 la Yale University ha ripubblicato un'edizione illustrata del volume (The Illustrated Jesus Through the Centuries), edito in seguito in italiano col titolo Gesù. L'immagine attraverso i secoli. A contrario di quanto si possa pensare anche guardando la copertina (che presenta distinte immagini di Gesù nella storia) non si tratta di un testo di storia dell'arte cristiana. Pelikan parla di immagini intese come modelli culturali che, in diverse epoche, sono stati prodotti.

Secondo l'autore, i cristiani hanno creato distinte rappresentazioni di Gesù a partire dalle esigenze dominanti nei periodi in cui vivevano. Il soggetto del libro non è dunque l'icona di Gesù nella storia, ma la storia della cultura riferita a Gesù, o se vogliamo, l'impatto di Gesù sulla cultura (filosofica, teologica, scientifica, politica, letteraria, artistica...). L'illustrazione del libro non è particolarmente riuscita. Il rigore del testo non trova corrispondenza nel susseguirsi delle immagini; spesso le icone sono state scelte solo per una vaga analogia semantica tra testo e figura, in alcuni casi addirittura è difficile comprenderne il collegamento. Purtroppo una simile operazione sminuisce il valore della pubblicazione piuttosto che accrescerlo; il testo è invece interessante e stimola la riflessione.

Non è un'opera teologica, neppure filosofica, né di storia dell'arte, si tratta piuttosto di un'ermeneutica della storia della cultura cristiana caratterizzata da una particolare sensibilità estetica.

Il testo è articolato in 18 capitoli che segnalano distinti modi di interpretare Gesù come modello culturale in diverse epoche. A parere di Pelikan queste rappresentazioni esprimerebbero una discontinuità analoga a quella della storia; secondo l'autore, questa differenziazione si fonda sul fatto che Gesù è un modello inesauribile e irriducibile a formule dogmatiche o antidogmatiche «lui è sempre di più dei nostri sistemi». Quest'interpretazione apre problematiche filosofiche teologiche non indifferenti, anche perché i diversi paradigmi adottati non sono sempre complementari, anzi a volte sono tra loro in contraddizione. Sulla questione torneremo nelle conclusioni.

Uno dei criteri che conduce l'esposizione di Pelikan è quello di seguire un ordine cronologico, come si evince anche leggendo il primo e l'ultimo capitolo. Il primo capitolo, intitolato Il Rabbi, tratta delle più antiche concezioni di Gesù coerente con la tradizione ebraica. In queste prime interpretazioni prevaleva la continuità con

la tradizione ebraica e biblica: Gesù era un ebreo, rabbi di Nazaret, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, figlio di Miriam, venuto a riscattare Israele e un'umanità prigioniera. Tale concezione divenne oscura già nel III secolo a causa della de-giudeizzazione del cristianesimo che perse i suoi tratti giudaici per divenire cristianesimo dei gentili.

L'ultimo capitolo, intitolato *L'Uomo che appartiene al mondo conclude il ciclo storico trattando della figura di Gesù nel nostro mondo contemporaneo. Il modello Gesù andrebbe oggi interpretato sullo sfondo della miscela di distinte tradizioni culturali volti a renderlo visibile nella sua universalità. Si tratta di un Gesù che appartiene al mondo e non solo alla cultura e tradizione europea, e che si manifesta nelle forme più disparate a partire dalle diverse tradizioni (indiane, cinesi, africane ...). Secondo Pelikan in queste rappresentazioni domina l'immagine del Guaritore (già presente nel II e nel III secolo): in quest'epoca colma di calamità come la fame, la malattia, la guerra concepire Gesù in questo modo sarebbe un imperativo morale dominante. Ad avviso di Pelikan è necessario immaginare una nuova concezione d'universalità di Cristo, anche in rapporto alle altre religioni, dato che Dio si rivela nella storia, al di fuori della chiesa altrettanto che in essa.*

Tra il primo e l'ultimo capitolo si succedono le principali interpretazioni del Modello Gesù apparse nei secoli. La discontinuità dei paradigmi è certamente uno dei dati più rilevanti che si possono evincere dalla lettura del libro. Dato che questa discontinuità risulta essere fonte d'importanti problemi filosofici e teologici, diamo molto spazio alla descrizione dei principali nodi concettuali affrontati da Pelikan, sottolineando piuttosto le differenze che le analogie riscontrate tra le diverse immagini.

• **Il Punto di svolta della storia.** In questa prospettiva il Modello Gesù non era più inteso in analogia ai profeti ma come Signore della storia. Secondo Pelikan i testi biblici sono stati interpretati (e spesso forzati) come allegoria di Cristo. Questo modello ha avuto una notevole influenza nella storia della cultura.

• **La Luce delle genti** era un'immagine utilizzata ad esempio da Clemente Alessandrino e da chi come lui cercava nella cultura greco-romana le anticipazioni pagane della figura di Cristo. In questa prospettiva si cercava di accordare il paradigma Gesù ai testi platonici, in particolare al Demiurgo del Timeo. La croce era considerata simbolo di potenza. L'immagine del legno, presente in molti testi pagani, era interpretata secondo il simbolo della croce. Per Clemente Alessandrino l'albero della nave al quale fu legato Odisseo prefigurava la Croce alla quale fu legato Gesù. Da questo momento le immagini religiose della cultura pagana sono state utilizzate a piene mani dai cristiani.

• **Il Re dei re** era un modello di grande rilevanza per la storia politica dopo la fine dell'impero romano. L'immagine di Gesù come Re dei re suscitò i profondi conflitti, in particolare tra autorità ecclesiastiche e civili, sull'interpretazione della regalità di Cristo in rapporto al potere politico: chi governava doveva riconoscere l'autorità del Re dei re. Con il trasferimento dell'impero di Roma a Costantinopoli il ruolo di vicario del Re dei Re era attribuito al vescovo di Roma.

• **Il Cristo cosmico** era un modello che ebbe una grande importanza per la storia del pensiero. Dal IV secolo il titolo principale della maestà di Gesù era Logos. Si cercava di armonizzare la figura di Cristo con le teorie scientifiche e filosofiche del tempo. Cristo era inteso come Logos nel senso di razionalità di Dio, secondo un principio di causalità a garanzia dell'armonia universale. Il risultato di questa posizione è stato l'abbandono del paradosso della fede in Cristo (Credo quia absurdum di Tertulliano).

• **Il Figlio dell'uomo** era un'immagine che Pelikan attribuisce soprattutto ad Agostino, e che si è trasmessa nella modernità attraverso Pascal (è strano che Pelikan non citi anche Kierkegaard). Gesù era concepito da Agostino sia come immagine di Dio sia dell'umanità. A Gesù si poteva attribuire il titolo di mediatore tra uomo e Dio in quanto vero uomo. In tale ottica si parlava del mistero dell'incarnazione che ha svelato la situazione di miseria e di peccato dell'uomo (il peccato originale).

• **La vera Immagine** è un paradigma che ha suscitato profondi conflitti sulla possibilità stessa di raffigurare Gesù, Pelikan fa riferimento alle lotte iconoclaste. I primi cristiani si scagliavano contro le immagini e anche l'architettura pagane perché Dio trascende ogni tentativo dell'uomo di inventare immagini sacre. Non vi erano né immagini né luoghi sacri, neppure i siti in cui Gesù era nato ed era stato sepolto godevano di particolare santità. Per gli iconoclasti la vera Immagine era solo l'Eucarestia o semmai l'invisibile anima razionale. Gli iconoduli sulla base dell'incarnazione sostenevano invece la necessità di raffigurare Gesù, Immagine dell'Immagine, nella carne in quanto il corpo umano è stato deificato dall'incarnazione.

• **Il Cristo crocifisso.** Per questa rappresentazione ha avuto grande importanza la leggenda del ritrovamento della vera croce grazie a Sant'Elena. La croce era compresa come potere divino, ad esempio in battaglia. Le crociate si basarono sulla croce concepita come segno di vittoria in assoluto: vittoria cosmica sulla morte. L'idea di croce come potenza divina era diffusa nell'Oriente cristiano piuttosto che nell'Occidente latino.

• **Il Monaco che governa il mondo** era un modello di Gesù sviluppato dal monachesimo medioevale. «I monaci cominciarono a modellarsi su Cristo, ma allo stesso tempo modellarono Cristo su di Loro». Con tale immagine è stata evidenziata l'interpretazione ascetica del cristianesimo. Fu introdotto nella vita della chiesa un doppio livello di discepolo: chi segue i comandamenti e chi segue i consigli di perfezione. Secondo Pelikan i monaci, anche attraverso l'imposizione del celibato ai vescovi, giunsero a governare la chiesa e il mondo di allora.

• **Lo Sposo dell'anima** era il modello sorto dalla mistica cristiana. Il mistico tende a delle esperienze d'immediata fusione con la Realtà Ultima. La mistica utilizzava un vocabolario di fonte neoplatonica (ascesa, purificazione, illuminazione, unione). Una delle fonti del misticismo cristiano è stato un testo (un misto tra cristianesimo e neoplatonismo) attribuito erroneamente a Dionigi l'Aereopagita. Per l'autore dello scritto, la figura di Gesù aveva un ruolo secondario perché la struttura del suo sistema era perfettamente indipendente dalla sua professione di fede in Gesù. Un'altra fonte privilegiata della mistica era il Cantico dei Cantici. Bernardo di Chia-

ravalle ne ha scritto la più nota allegoria. Secondo Jean Leclercq, biografo di Bernardo, era il libro più letto e commentato nei monasteri medioevali, «più dei quattro vangeli». Il Modello Gesù in quanto Sposo dell'anima indicava un'unione spirituale di Cristo con ciascuna anima. Secondo Pelikan, molti mistici del XV sono caduti in una concezione panteista che cancellava ogni distinzione tra creatura e Creatore. La figura di Gesù storico rischiava di dissolversi a favore di un generico spiritualismo.

• **Modello divino e umano.** Francesco di Assisi ha rovesciato la tendenza precedente inaugurando un nuovo apprezzamento del Gesù storico come Modello insieme divino e umano. Il Crocifisso assunse una distinta valenza rispetto a quella precedentemente descritta. Francesco si era votato all'umiltà dell'incarnazione. Per Francesco Gesù nella sua umanità era l'Immagine della povertà, la quale non era una privazione ma un bene. Francesco fu il primo santo a ricevere le stigmi, guadagnandosi l'appellativo di alter Christus. Nella sua lotta per imitare Cristo fornì nuovo realismo alla poesia e all'arte (si pensi al presepio). In quest'ottica divenne importante approfondire la vita di Gesù.

• **L'Uomo Universale** era il tipico Modello di Gesù sviluppato da Rinascimento italiano. Secondo Pelikan l'immagine esemplare dello spirito rinascimentale è stato il ritratto leonardesco di Gesù. Leonardo ha interpretato Gesù nella piena ortodossia cristiana a partire dall'incarnazione, in chiave essenzialmente francescana. Cristo era considerato vero uomo, e il Gesù autentico era quello dei vangeli. La sua vita andava studiata sulla base delle fonti originali secondo una teologia fondata sulla grammatica.

• **Lo Specchio dell'Eterno** era una concezione di Gesù elaborata dalla Riforma protestante che faceva appello all'autorità di Gesù contro quella della chiesa istituzionale. Per Lutero solo Gesù era «lo Specchio del cuore paterno lontani dal quale non vediamo che un giudice irato e terribile». Per Calvino Cristo era «lo Specchio nel quale dobbiamo contemplare, e possiamo farlo senza ingannarci, la nostra elezione». Per Lutero l'autentico messaggio dei vangeli era l'umanità di Gesù. Questo paradigma si è tradotto soprattutto nella musica sacra, in particolare in quella di Bach e di Händel. Per Lutero era fondamentale sviluppare il concetto di contemporaneità di Cristo rispetto ad ogni epoca. La sua traduzione tedesca del Nuovo Testamento era guidata dall'intenzione di ricostruire la storia di Gesù dei vangeli ai fini di renderla più viva per i suoi ascoltatori del XVI secolo.

• **Il Principe della Pace** era un'immagine evocata anche a causa delle guerre religiose all'epoca della Riforma. Nacquero diverse teorie sul rapporto tra Gesù e la guerra: la dottrina della guerra giusta, la teoria della crociata e l'ideologia del pacifismo cristiano. Lutero si riallacciava al concetto di guerra giusta di Agostino e di Tommaso, e condannava la guerra santa. Questa concezione si è sviluppata sino alla teologia della liberazione. Iniziarono a svilupparsi anche le teorie pacifiste.

• **Il Maestro del senso comune** era una figura di Gesù tipica dell'Illuminismo. Il Cristo Cosmico è stato detronizzato a favore del Gesù storico, maestro del senso comune (della ragione). L'immagine di Gesù si era ridotta a quella di uomo sapiente, accostato alla figura di Socrate. Gesù era ormai solo un uomo ispirato.

• **Il Poeta dello Spirito** era una tipica figura romantica di Gesù. Per il romanticismo le categorie per interpretare Gesù erano quelle dell'estetica (in particolare il sentimento). Gesù era concepito Fonte d'ispirazione della poesia; quest'ultima intendeva sostituirsi alle concezioni dogmatiche e morali di Cristo. Il mistero della bellezza rimpiazzava quello della fede. Dio era considerato il grande Artista, ed era presente nella misura in cui s'incarnava nell'anima del poeta.

• **Il Liberatore**, era un'immagine di Gesù tipica di una parte del XIX secolo, che si poggiava sulle figure di Tolstoj, Gandhi e Martin Luther King. Gli esseri umani avrebbero dovuto imitare Cristo nel suo atteggiamento non-violento al fine di liberare l'uomo dai mali che lo assillavano, in particolare dall'imperialismo occidentale e dallo schiavismo. L'immagine di Cristo come liberatore era adottata però sia dai padroni sia dagli schiavi, sia dagli eserciti che combattono le loro guerre sia dai pacifisti radicali; tutti questi utilizzavano questo paradigma come strategia politica per liberare l'umanità. Si trattava di un uso della figura di Gesù al fine di liberare il mondo dai suoi mali alla ricerca della giustizia. Il rischio di queste interpretazioni di Gesù era quello di perdere di vista la Sua trascendenza, la Sua differenza e alterità rispetto al mondo.

A questo punto è opportuno riprendere la questione del significato da attribuire al frazionarsi dell'immagine di Gesù nella storia, anche in modo conflittuale discontinuo e contraddittorio. Pelikan, citando Albert Schweitzer, sostiene che ogni epoca ha creato l'immagine di Gesù secondo la propria indole. Nella creazione di queste immagini avrebbero dominato gli schemi umani che sono limitati e possono essere in conflitto tra loro. Pelikan segnala l'importante questione teologica che può sorgere ponendo a confronto da una parte l'Immagine di Gesù Cristo come Immagine del Dio immutabile, e quindi immutabile egli stesso, e dall'altra storia dell'immagine di Cristo che si disperde in una varietà caleidoscopica di rappresentazioni. La questione sollevata non trova risposta nel testo, ma solo alcune indicazioni per affrontarla.

Una è proprio quella che afferma l'inesauribilità del Modello Cristo rispetto agli schemi umani, ma quest'inesauribilità non spiega a sufficienza la contraddittorietà tra diversi modelli interpretativi sorti nei secoli. L'unica spiegazione che sembra implicitamente suggerire Pelikan si poggia sull'asserzione della relatività dei sistemi umani. La questione troverebbe risposta nella relatività dell'orizzonte umano. Dio non c'entrerebbe con questa dispersione e contraddizione di modelli.

Ritengo si possa seguire un'altra strada che non esclude un'interpretazione teologico-filosofica del mistero dell'incarnazione della Verità (il Logos diviene uomo). Dio si espone, incarnandosi, al rapporto con l'uomo nelle diverse culture. In altre parole una risposta alla questione non può essere ricercata esclusivamente al livello della relatività delle culture espresse dall'uomo, ma esige una o più interpretazioni dell'Incarnazione. Con tale atto è Dio stesso a porsi e ad esporsi al limite, al finito, al relativo.

L'incarnazione è anche un esporsi di Dio ad un possibile fallimento del suo piano salvifico. L'uomo, investito totalmente della libertà, come scriveva Hans Urs von Balthasar in particolare nella sua voluminosa opera intitolata Teo-drammatica,

può rifiutarlo. Drammatico, per Balthasar, è proprio il fatto che Dio si incarna, che entra nel mondo piuttosto che restarne fuori nella qualità di Giudice. Balthasar non esclude che la drammatica sfida lanciata all'uomo possa avere come esito un fallimento. Questo può essere interpretato anche come totale dissolvimento del Modello Cristo nel mondo, assorbito nelle diverse e contraddittorie culture, completamente snaturato in rapporto alla sua Origine. Da una parte l'Incarnazione del Verbo esige anche una sua incarnazione nelle più svariate culture, dall'altra questo processo può giungere ad un totale dissolvimento del senso (e dunque della verità) dell'Incarnazione stessa.

Forse il rischio più grande che corriamo oggi è quello di ridurre l'Immagine di Cristo a un generico valore etico: a un Cristo di plastica a misura e immagine dell'uomo, dei suoi bisogni, delle sue aspettative, della sua indole. Tale Gesù si riduce ad una miriade di modelli creati a nostra immagine e somiglianza. Forse questo è uno dei più terribili esiti di quell'abbandono al quale ha fatto riferimento Cristo sulla Croce. In questa difficile e sottile alternativa (incarnazione come pienezza e incarnazione come svuotamento) si giocano anche i fattori che stanno alla base di ogni elaborazione paradigmatica dell'Immagine di Gesù. Insomma non tutti i modelli vanno bene. Uno dei criteri per valutarli è l'esistenza di un autentico dialogo con Cristo che lasci a Lui l'ultima Parola; Parola che può essere diversa dalle nostre.

Michele Amadò

M



FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DI LUGANO

PIANO DEGLI STUDI
1999-2000

Via Nassa 66 CH-6900 Lugano

Questo volumetto contiene il programma di tutta l'attività accademica della Facoltà per il prossimo anno. Chi fosse interessato ad averne una copia può richiederla in Segreteria: potrebbe essere l'inizio di un cammino d'approfondimento culturale appassionante!



Finito di stampare
nel mese di giugno 1999
presso Ancora Arti Grafiche, Milano

PIANO DI GIUGNO 1999

2

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno IV **1999** numero 3



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

SOMMARIO

EDITORIALE	355
-------------------------	-----

ARTICOLI

ANDRÉ-MARIE JÉRUMANIS, <i>La beauté du Père dans la théologie de Hans Urs von Balthasar</i>	357
ANGELO CAMPODONICO, <i>Il dibattito sulla ragionevolezza della fede in Dio nella filosofia anglosassone</i>	381
COSTANTE MARABELLI, <i>Episcopalis libertas e rectitudo del principe cristiano in Anselmo di Canterbury</i>	401
FULVIO DI GIOVAMBATTISTA, <i>Gli effetti del Giorno dell'Espiazione secondo la lettera agli Ebrei</i>	417

CONTRIBUTI E DISCUSSIONI

ERNESTO BORGHI, <i>L'ecumenismo e il dialogo interreligioso: due opzioni cristianamente ineludibili</i>	449
MICHELE SCHUMACHER, <i>An inseparable connection: the fruitfulness of conjugal love and the divine norm</i>	465
CARLO PORRO, <i>L'azione dello Spirito nel mondo</i>	485
KARIN HELLER, <i>Il compito del teologo alla luce della vita e degli scritti di Santa Teresa del Bambin Gesù, dottore della chiesa</i>	501

RECENSIONI

AA.VV., <i>Dizionario di Mistica</i> , a cura di L. Borriello E. Caruana - M.R. del Genio - N. Suffi (di A. LOBATO)	515
R. OSCULATI, <i>La teologia cristiana nel suo sviluppo storico</i> (di P. MINOTTI)	519
B. DE LAS CASAS, <i>Obras completas</i> (di A. LOBATO)	525
LIBRI RICEVUTI	534

Editoriale

Scrivere o parlare dell'inizio di un terzo millennio potrebbe essere cosa priva di significato. Infatti: duemila anni di che cosa o da che cosa? La risposta sembra ovvia; e il solo porre la questione può apparire o provocazione o cattivo gusto. Ma riprendiamo il problema: la data, l'anniversario, non ha un riferimento astronomico. Neppure, dal punto di vista cronologico, indica un preciso momento storico: i duemila anni cui ci si riferisce provengono da un calcolo sbagliato (anche se di poco). Inoltre per la maggior parte dell'umanità, si tratta di anniversario o cifra senza senso (ebrei e mussulmani, per esempio, calcolano gli anni a partire da altri avvenimenti). Tutte le chiacchiere della nostra società sul *millenium* dovrebbero fare riflettere, in quanto sono uno dei segni più evidenti e pesanti e drammatici di come la società della comunicazione e dei consumi omologa tutto, digerisce e incorpora tutto come affare, danaro e spettacolo.

E allora? Che senso ha questa data dei duemila anni? La risposta è nel modo stesso di indicare il tempo nel mondo cristiano: *2000 anni dopo Cristo, 2000 anni dalla nascita del Verbo da Maria e dunque del suo farsi fratello dell'uomo, del suo farsi tempo e storia*. Non importa se la cifra *duemila* non corrisponde esattamente a una data storica, se c'è un piccolo errore di calcolo. Quella cifra ha un forte e alto significato simbolico. Ci riporta a quello che noi consideriamo l'evento attorno al quale tutta la storia umana ruota, il momento che dà al tempo pienezza di significato.

E questo ci conduce a una questione di grande attualità. Soprattutto a partire dalla fine degli anni ottanta si è cominciato a parlare della fine della storia. Se però si riflette bene, si arriva alla conclusione che ciò proclama anche la fine del significato del tempo e la fine stessa del senso dell'esistenza umana. Saremmo così nello spazio del *non senso, della perdita di ogni riferimento reale*; e dunque dell'assurdo (supponendo che anche questa parola dica ancora qualcosa). I concetti, tanto diffusi oggi nei mezzi di comunicazione, di omologazione e di globalizzazione dicono anche questo.

Questa concezione manifesta l'amnesia e l'oscuramento della verità che *l'uomo è tempo*; che il tempo significa più dello spazio, perché è a partire da esso e non dallo spazio che l'uomo può essere definito, e ciò proprio in virtù del suo esistere, del suo *essere esistente*. Sembra questo un punto di vista irrinunciabile per comprendere il senso dell'esistenza umana, per ogni antropologia filosofica autentica.

Ed è anche un punto di vista irrinunciabile all'interno del discorso teologico che nasce dalla fede, determinata dall'evento della rivelazione. In tutta la storia (ecco che già appare il termine storia) della rivelazione Dio si manifesta dentro e attraverso una storia; anzi si può affermare che la medesima storia umana è storia di salvezza. Dio è il Signore della storia e del tempo (a questa luce si può leggere tutta la Bibbia da *Bereshit* fino all'*Amen* finale) più che il Signore dello spazio (idea che corrisponderebbe maggiormente a una visione del paganesimo antico).

Gesù invita a riconoscere e leggere i segni del tempo: è un invito a riconoscere i segni e dunque il significato della storia. Essa ha un inizio e un/una fine: viene da Dio creatore e va verso Dio salvatore. E' segnata dal peccato, ma anche dalla grazia; è marcata dalla morte e quanto spesso violentemente (anche nel nostro secolo), ma anche dominata ormai per sempre dalla luce della Pasqua del Figlio, promessa della Pasqua per ogni uomo.

La storia e il tempo, che rimane storia di peccato e di morte, è ormai una *storia pasquale*: e questo da due millenni.

Fin dai primi secoli, partire ad Agostino che ha marcato fortemente tutti gli altri teologi, la riflessione sul tempo e sulla storia si è sviluppata in maniera profonda. *La città di Dio* è un'opera non soltanto della teologia cristiana, ma di tutto il pensiero europeo. Per Agostino il mondo è in una fase di invecchiamento, di lento e progressivo cammino verso la morte, ma anche, nello stesso tempo, in un processo di maturazione verso la *città di Dio*. All'inizio del secondo millennio (XII sec.), Gioacchino da Fiore dà una lettura diversa: la storia matura, sotto l'azione e la forza dello Spirito Santo, verso una giovinezza sempre più piena, addirittura verso l'infanzia intesa come momento in cui si ritrova la pienezza e la freschezza dell'esistenza nel suo momento sorgivo. I due paradigmi sono molto diversi, tuttavia ci pongono davanti a due conclusioni fondamentali: il tempo è importante, la storia è significante, perché storia di Dio nella storia umana.

E poi l'attenzione sull'*ottavo giorno*. Dall'inizio del primo millennio è già iniziato l'ottavo giorno, l'ultima fase della storia. È l'epoca dominata dalla croce e dalla risurrezione del Signore Gesù, in cui il primo giorno coincide con l'ottavo. È una nuova settimana in cui è ricostituita, ricreata la prima settimana. È l'attesa delle *cose nuove, cieli nuovi e terra nuova*, che sono già date, già qui, che devono soltanto essere svelate, ri-proposte, definitivamente instaurate. Secolo dopo secolo, millennio dopo millennio, questo sostiene e guida la storia umana, non vuota successione di settimane mesi e anni, ma dispiegamento dell'opera di amore di Dio, iniziata con la creazione, e destinata alla piena realizzazione nella eternità. Il tempo non è vuoto, ma pienezza che chiede pienezza; uno scorrere e andare, a volte paziente, a volte precipitato, verso il senso sempre più compiuto e luminoso che sarà totale solo nel giorno ultimo e definitivo, senza più alba e tramonto (solo allora, sì, senza più tempo come l'intendiamo adesso), in cui brillerà l'eterna luce di Dio. *Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli* (Ap 22,5).

La beauté du Père dans la théologie de Hans Urs von Balthasar

André Marie Jérumanis
Faculté de Théologie (Lugano)

Au terme de sa Trilogie, Hans Urs von Balthasar conclut son oeuvre par une référence explicite au Père dans un chapitre intitulé «Aller vers le Père»¹. Même si tout au long de la Trilogie c'est bien le Christ qui apparaît comme le centre de la figure de la révélation faisant ainsi apparaître le caractère essentiellement christocentrique de l'auteur, la pensée du Père est toujours présente comme ce «Non-fond sans fond de l'amour»² qui s'exprime dans la visibilité du Fils: «...nous voyons apparaître l'abîme de la gloire d'amour du Père invisible à travers la gloire du Fils, et cela sous la double forme de l'Esprit Saint de l'amour, à partir du moment où nous, qui sommes nés de l'Esprit, existons dans le feu de l'amour dans lequel le Père et le Fils se rencontrent et

¹ H.U. von BALTHASAR, *La Théologique. Vol. III: L'Esprit de vérité*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 421-437 (cité dorénavant VD 3); *Theologik. Bd. III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, pp. 397-410 (cité dorénavant TL 3).

² VD 3, p. 435 (TL 3, p. 407).

où, par le fait même, nous sommes en même temps, ensemble avec l'Esprit, également les témoins et les glorificateurs de cet amour»³.

L'objet de notre étude est de mettre en évidence la signification de la beauté du Père chez Balthasar. Aborder le Père sous l'aspect esthétique nous semble essentiel pour comprendre la pensée de notre auteur. Nous rappelons qu'il souligne lui-même dans son *Épilogue* l'importance de ce moment esthétique dans sa théologie en parlant de sa méthode théologique: «L'homme en quête de vérité ne saurait négliger cette méthode (d'intégration), mais, pour qu'elle porte ses fruits, il ne peut omettre ce qui a été développé dans l'*Esthétique*»⁴.

Nous sommes conscients que pour comprendre le rôle du Père dans la théologie de Balthasar une approche esthétique n'est pas suffisante⁵. Elle doit être complétée par le développement de sa pensée dans la *Dramatique* divine et la *Logique*⁶. Il

³ TL 3, p. 410.

⁴ H.U. von BALTHASAR, *Épilogue*, Culture et Vérité, Bruxelles 1997, p. 5 (cité dorénavant *EP* (f)); *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, p. 7 (cité dorénavant *EP*). L'esthétique est selon Balthasar la meilleure part de la théologie: «Il n'est donc pas nécessaire que la théologie, comme elle le fait fréquemment en notre siècle, renonce au point de vue esthétique - que ce soit inconsciemment ou consciemment, par faiblesse ou par oubli, ou par fausse prétention scientifique. Il lui faudrait alors abandonner une bonne part de ce qu'elle est, sinon la meilleure part».

⁵ Bien qu'il soit présenté par E. Guerriero comme le théologien de la beauté (cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. La prima biografia del teologo della bellezza. I teologi del 20° secolo*, Edizioni Paoline, Milano 1991), nous rappelons que l'auteur lui-même se montre réticent à être considéré seulement comme un «esthète théologique» (cf. H.U. von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1990, p. 77).

⁶ Balthasar est l'auteur d'un tryptique théologique qui nous offre une synthèse théologique unique. Il est important de souligner que pour Balthasar l'*Esthétique* ne peut être détachée des deux autres parties de la Trilogie; elle n'en est que le premier moment (cf. *Mein Werk*, p. 77; cf. G. MARCHESE, *I tre grandi approcci all'unico mistero cristologico*, in ID., *La Cristologia trinitaria di Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 186-189). L'*Esthétique*, la *Dramatique* et la *Logique* sont trois formes coordonnées de l'unique théologie qui concerne l'unique objet: la manifestation de la gloire de Dieu. Celle-ci produit un ravissement dans celui qui la perçoit dans la foi et la prière (*Esthétique*). Balthasar considère ensuite cette manifestation de la gloire dans l'amour pour nous, *pro nobis* (*Dramatique*), pour enfin aborder la vérité de cette manifestation (*Logique*). L'esthétique théologique peut dès lors se comprendre comme «une sorte de grande phénoménologie de l'amour, qui se révèle dans la mort et la résurrection du Christ» (cf. J.-E. BERTHOLET, *L'univers théologique de Balthasar. Une approche de son oeuvre*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 117 [1985], 188). En effet selon Balthasar Dieu vient, d'abord pour lui-même, manifester et faire rayonner son Amour Trinitaire éternel, avec ce désintéressement que l'amour authentique possède en commun avec la vraie beauté (cf. *Mein Werk*, p. 27). C'est ainsi qu'il explique la raison du plan choisi par la trilogie. Aussi Dieu ne vient pas premièrement comme maître (vrai), ni comme rédempteur (bon), mais bien comme révélateur de cette gloire, «et seul celui qui est touché par un rayon de cette gloire aura le sentiment inchoatif de ce qu'est l'amour désintéressé et pourra percevoir la présence de l'amour divin en Jésus-Christ» (*Mein Werk*, p. 62). Dans *Essai de résumer ma pensée*, texte prononcé par Balthasar en français à Madrid en 1988, il montre que le développement de la Trilogie repose sur une métaphysique de l'être: «Un être apparaît, il y a une épiphanie: en cela il est beau et nous émerveille. En apparaissant, il se donne, il se livre à nous: il est bon. Et en se livrant, il se dit, il se dévoile lui-même: il est vrai (en soi, mais dans l'autre auquel il se révèle). Ainsi on peut construire d'abord une esthétique théologique (*Gloria*): Dieu apparaît. Il apparaît à Abraham, à Moïse, à Isaïe, finalement en Jésus-Christ. Question théologique: comment distinguer son apparition, son épiphanie entre les mille autres phénomènes dans ce monde? On peut continuer par

nous semble néanmoins qu'en mettant en lumière l'aspect esthétique du Père chez l'auteur nous contribuerons à en éclairer un aspect habituellement passé sous silence par les auteurs qui étudient le thème du Père dans la *Dramatique* et la *Logique* comme si l'*Esthétique* n'était qu'un prologue, à la limite une réflexion un peu fantaisiste de l'auteur, et réflexion propre à une pensée qui n'aurait pas encore atteint la maturité.

Nous commencerons par rappeler l'importance de l'esthétique dans la pensée de l'auteur (1), pour justifier ensuite la légitimité d'une approche esthétique de la Personne du Père (2). Nous montrerons que la gloire du Père est un thème biblique fondamental (3) et comment elle se rend visible dans la *δόξα* filiale (4). La théologie du témoignage johannique contribuera à éclairer la dynamique de l'esthétique trinitaire (5). Enfin l'aspect eschatologique de la gloire permettra de relier la beauté du Père à l'existence chrétienne (6). En conclusion nous esquisserons brièvement les conséquences de la reconnaissance esthétique de la Personne du Père pour la pratique de la théologie.

1. POINT DE DÉPART DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE DE BALTHASAR

Dans la justification de l'approche esthétique du mystère chrétien, Balthasar montre les conséquences d'une absence de la beauté pour la *religion* et donc pour la relation de l'homme à Dieu, en particulier pour le chrétien. Il cherche à justifier dans une introduction à son esthétique théologique les raisons du choix de la *Beauté* comme première approche de la révélation chrétienne⁷. La question du point de départ est pour notre auteur d'une importance capitale dans la mesure où ce choix détermine toutes les démarches ultérieures de la réflexion et oriente la réponse de l'homme⁸. Il existe en effet pour Balthasar un mot originaire :

«Ce mot, c'est : beauté; c'est lui qui pour nous sera le premier. Beauté, c'est la dernière aventure où la raison raisonnante puisse se risquer, parce que la beauté ne fait que cerner d'un éclat impalpable le double visage du vrai et du bien et leur réciprocité

une dramatique, puisque ce Dieu entre avec nous dans une alliance: comment la liberté absolue de Dieu en Jésus-Christ affronte-t-elle la liberté relative, mais véritable de l'homme?. On peut terminer par une logique (une théo-logique). Comment Dieu arrive-t-il à se faire comprendre par l'homme?...» (*Essai de résumer ma pensée*, in "Revue des Deux Mondes" (septembre 1988), 104-105; cf. *Mein Werk*, p. 94).

⁷ Cf. *Point de départ et visée*, in *GC* 1, pp. 15-29 (*H* 1, pp. 15-31); sur la relation entre l'esthétique et la théologie nous renvoyons aussi à *Offenbarung und Schönheit*, in "Hochland" (1959), 401-414; et in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, pp. 100-134; cf. aussi *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, in "Seminarium" 33 (1981), pp. 453-466; cf. encore *Theology and Aesthetic*, in "Communio International Catholic Review" (1/1981), 61-67; cf. aussi *Beauté du monde et gloire de Dieu*, in "Revue Catholique Internationale Communio" (6/1982), 4-8. Nous considérons cependant que *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963 (en français: *L'amour seul est digne de foi*, Aubier-Montaigne, Paris 1966), constitue la meilleure introduction à la compréhension de la dimension esthétique de la théologie montrant que seule la gloire de l'amour permet de dépasser en théologie les apories de la voie cosmologique (des Pères) et de la voie anthropologique (des Modernes).

⁸ *GC* 1, p. 15 (*H* 1, p. 15).

indissoluble; beauté désintéressée, sans laquelle le monde ancien refusait de se concevoir, mais qui insensiblement a pris congé du monde intéressé d'aujourd'hui, pour l'abandonner à sa cupidité et à sa tristesse. Beauté que même la religion n'aime et ne choie plus et qui pourtant, ôtée comme un masque de son visage, met à nu des traits qui menacent de devenir incompréhensibles aux hommes. Beauté à laquelle nous n'osons plus croire, et dont nous avons fait une simple apparence pour pouvoir nous en débarrasser plus facilement; beauté qui (comme il apparaît aujourd'hui) exige au moins autant de courage et de décision que la vérité et la bonté, et que l'on ne peut proscrire et séparer de ses soeurs, sans attirer sur soi leur vengeance mystérieuse»⁹.

Aussi est-ce la beauté qui constitue pour Balthasar la première parole qui est «assez vaste pour englober toutes les suivantes, assez claire pour que sa lumière brille au travers de toutes les autres»¹⁰. Il a conscience de se démarquer tant de la démarche actuelle de la philosophie qui placerait plutôt cette parole à la fin que des sciences exactes pour qui la beauté n'a pas de place permanente ainsi que des théologiens, qui à l'époque moderne en ont pris énergiquement leurs distances. Fisichella ne manque pas de souligner que Balthasar a choisi une voie que seul peu de théologiens dans toute l'histoire de la théologie ont osé entreprendre alors que cette voie loin d'être secondaire est essentielle à la fécondité de la théologie¹¹.

Selon Balthasar cette primauté du *pulchrum* s'explique par sa nature transcendante¹². Le beau est l'éclat impalpable du vrai et du bien. Il le classe non seulement parmi les transcendants mais il en montre la priorité toute naturelle car la beauté «est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être. Et, en cela, elle est d'abord la révélation immédiate de tout ce qui, dans chaque révélation, est le surplus jamais maîtrisable de l'éternel *toujours plus* qui se cache dans l'essence de l'étant»¹³. L'unité de l'être est donc sa beauté où s'articulent les deux moments de son apparition, sa vérité et sa bonté dans une réciprocity indissoluble¹⁴.

Dans ce choix il s'agit pour l'auteur de prendre le contre-pied du monde d'aujourd'hui qui s'est débarrassé de la beauté désintéressée, car ce monde intéressé

⁹ GC 1, p. 16 (H 1, p. 16).

¹⁰ GC 1, p. 15 (H 1, p. 15).

¹¹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar, Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Rome 1981, p. 91; cf. aussi Lochbrunner pour qui cette voie esthétique est une nouveauté en théologie même s'il a existé une esthétique latente qui n'a jamais atteint avant Balthasar un tel degré d'explicitation (cf. R. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, pp. 148-149).

¹² Cf. P. GILBERT, *L'articulation des transcendants selon Balthasar*, in "Revue Thomiste" 86 (1986), 616-629; ID., *La patience d'être. Métaphysique*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 193-200; cf. aussi M. SAINT-PIERRE, *Beauté, Bonté, Vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 1998.

¹³ H.U. von BALTHASAR, *Théologique. Vol. I: La Vérité du monde*, Culture et Vérité, Bruxelles 1994, p. 233 (cité dorénavant VM); *Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, p. 254 (cité dorénavant TL 1); cf. aussi *Essai de résumer ma pensée*, p. 104.

¹⁴ Cf. P. GILBERT, in "Revue Thomiste" 86 (1986), 618; cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 136.

(Balthasar exprimant à sa manière l'utilitarisme contemporain) n'a que faire avec la gratuité de la beauté de l'être. Cette dimension de la gratuité fait partie de la conception de la beauté telle que notre auteur la conçoit en tant que rayonnement de l'être¹⁵. En effet il y a dans la beauté une absence totale d'envie dans sa façon de participer et de se donner: «elle resplendit sur tous ceux qui la contemplent comme le soleil sur un passage (...) elle vit tellement dans le mystère de l'être, qu'elle peut se résoudre à faire le don intégral du mystère, tout en sachant bien que cela reste don du mystère»¹⁶. L'obscurcissement du sens de la beauté de l'époque contemporaine la prive ainsi de la dimension de la gratuité, l'enfermant dans sa cupidité, mais aussi dans sa tristesse comme le note l'auteur dans le passage cité plus haut. Car il existe une relation immédiate entre la joie et la beauté désintéressée: «c'est une joie irradiante et indicible, participant de la joie insondable du rayonnement spontané de l'être»¹⁷.

Balthasar relève encore le désintérêt contemporain de la religion pour la beauté, alors que selon lui le christianisme est la religion esthétique par excellence¹⁸. Il existe selon lui une opposition quasi irréductible entre la religion, en particulier la religion chrétienne, et l'esthétique qui apparaît à l'aube des temps modernes alors que l'ancienne religion grecque ne la connaissait pas¹⁹. Il fait allusion tant au protestantisme vidé d'esthétique²⁰ qu'au catholicisme²¹. En effet, Balthasar mettra en évidence une désesthétisation de la religion chrétienne qui advient sous l'influence de Luther et de la philosophie de Descartes. Le premier, dans sa lutte contre la courtisane Raison qui veut faire s'accorder esthétiquement la divinité et l'humanité, prône la priorité absolue de la Parole de Dieu qui ne peut être atténuée par une métaphysique esthétique néoplatonicienne²². Luther refuse ainsi toute idée d'harmonie en théologie²³. Le cœur de la foi consiste plus dans l'audition que dans la contemplation de son apparence²⁴. Quant à Descartes, il introduit une rupture entre la théologie et la philosophie. Celle-ci, en tombant sous

¹⁵ Cf. le commentaire de Lacoste pour qui l'aspect de désintéressement est directement lié à une conception de l'être comme don: «L'expérience du beau permet au moins d'accueillir en ce qui est manifesté un don» (J.-Y. LACOSTE, *Du phénomène à la figure*, in "Revue Thomiste" 86 [1986], 610-611).

¹⁶ VM, p. 234 (TL 1, p. 255).

¹⁷ VM, pp. 233-234 (TL 1, p. 254).

¹⁸ Cf. GC 1, p. 181 (H 1, p. 208).

¹⁹ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, p. 299.

²⁰ Cf. GC 1, pp. 38-47 (H 1, pp. 42-53).

²¹ Cf. GC 1, pp. 58-65 (H 1, pp. 66-74).

²² Balthasar note la négation de toute métaphysique et dès lors de toute analogie de l'être; Luther ne peut admettre la gloire durable de la création à cause du "sérieux du péché" (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. IV: t. 1. Le domaine de la métaphysique. Les fondations*, Aubier 1981, p. 20 (cité dorénavant GC 4/1); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/I, 1: Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, p. 28 (cité dorénavant H 3/1,1).

²³ Cf. GC 1, pp. 38-39 (H 1, pp. 42-43).

²⁴ O'Donnell montre que la Réforme introduit une dichotomie entre l'audition de la Parole de Dieu et la vision. Pour le réformateur la dimension contemplative (et donc esthétique) est le résultat d'un emprunt à la philosophie néoplatonicienne (cf. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, p. 19).

l'influence de l'idéal scientifique des sciences de la nature²⁵, aboutira à un oubli de l'être marquant par voie de conséquence la réflexion théologique qui s'enfermera dans un historicisme exacerbé²⁶.

Mais que reste-t-il dès lors de la beauté contemporaine? Uniquement une conception superficielle. La beauté est réduite à l'apparence et n'est plus comprise comme la manifestation d'une profondeur. Alors le risque d'esthétisme menace l'esthétique qui se présente sous un aspect des plus démoniaques, la beauté plongeant le spectateur dans la mélancolie désespérée de l'éros²⁷. La beauté devient ainsi menaçante pour la religion. Et avec Kirkegaard on peut dans ce cas justifier la distinction entre le stade éthique (religieux) et le stade esthétique²⁸. Tel est le dur constat de notre auteur.

Enfin Balthasar fait allusion dans le texte cité plus haut à la vengeance des deux autres transcendants, le vrai et le bien, lorsque ceux-ci ne sont plus conçus en étroite relation avec la beauté. De quelle vengeance s'agit-il? Selon notre auteur l'ensemble de la réflexion philosophique de l'époque moderne conduira à une perte de l'émerveillement de l'être aboutissant à une défiguration de la vérité qui devient *pravda* - instrument d'une recherche de pouvoir²⁹ - et à une dissolution du bien, et donc de l'amour dans un amour intracosmique et interhumain³⁰, conduisant aux apories de l'éthique anthropologique postchrétienne³¹.

Cette prise de position de Balthasar au début de *Herrlichkeit* en faveur de la beauté s'avère très originale. Elle montre l'importance qu'il attache à la réhabilitation de la beauté en théologie. Elle guidera notre recherche sur la manière dont l'auteur envisage la beauté du Père.

2. DANS QUELLE MESURE EST-IL LÉGITIME DE PARLER DE LA BEAUTÉ DE DIEU (PÈRE)?

Entre cette première parole qu'est la beauté et la beauté de la Parole première peut-on établir une relation? Une première constatation s'impose pour notre au-

²⁵ Cf. GC 1, pp. 59-60 (H 1, pp. 67-68); Balthasar souligne que Descartes abandonne le monde extérieur à sa dimension matérielle. Le centre métaphysique devenant le *je pense*, aucune voie passant par l'être du monde et de l'autre ne mène à Dieu, le seul critère de vérité n'étant plus l'Être mais la clarté et la distinction (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. IV: t. 3. Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, Aubier, Paris 1983, p. 235 (cité dorénavant GC 4/3); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1, 2: Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975², p. 798 (cité dorénavant H 3/1, 2).

²⁶ Cf. GC 1, p. 62 (H 1, p. 70).

²⁷ Cf. GC 4/3, p. 367 (H 3/1, 2, p. 940).

²⁸ Cf. GC 1, pp. 41-43 (H 1, pp. 46-48).

²⁹ Cf. VM p. 14 (TL 1, p. XVI).

³⁰ Cf. GC 4/3, p. 397 (H 3/1, 2, p. 972).

³¹ Nous nous référons ici à la Thèse 9 de *Principes pour une éthique chrétienne* (cf. H.U. von BALTHASAR, *Éthique anthropologique postchrétienne*, in J. RATZINGER - P. DELHAYE, *Principes d'éthiques chrétiennes*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1975, pp. 101-103).

teur. Il existe une spécificité de la beauté chrétienne qui se distingue de la beauté profane. En effet le point de départ de l'esthétique de Hans von Balthasar est le mystère trinitaire lui permettant d'élaborer une esthétique théologique qui ne soit pas philosophique. Il distingue ainsi l'esthétique théologique d'une théologie esthétique³². Il marque bien la différence entre celle-ci et son projet d'esthétique théologique. Il s'agit de redécouvrir la beauté interne de la théologie et de la révélation à la manière de K. Barth, mais en montrant la possibilité d'un rapport authentique entre cette beauté théologique et la beauté du monde³³, tout en veillant à ne pas réduire le beau transcendantal de la révélation au beau profane et naturel³⁴. À la différence de la théologie esthétique d'un Herder et du romantisme qui se servent, pour leur élaboration théologique, de catégories extra-théologiques de l'esthétique philosophique profane, l'esthétique théologique de Balthasar s'efforce de fonder sa doctrine sur «la beauté des données révélées elles-mêmes, par une méthode vraiment théologique»³⁵.

C'est ainsi que l'esthétique théologique pour être vraiment théologique doit répondre à deux caractéristiques. Premièrement, elle doit s'insérer dans une théologie négative: «lorsque nous abordons la révélation divine par la catégorie du beau, nous abordons celle-ci tout naturellement dans sa figure profane, et c'est seulement quand cette figure ne s'adapte pas à la figure transcendante de la révélation que nous nous arrêtons tout déroutés et, par scrupules, refusons d'aller plus loin»³⁶. Deuxièmement, seul le cadre de l'*analogia entis* permet de penser la relation authentique entre l'esthétique naturelle et surnaturelle³⁷. Cette analogie est donc toujours à considérer sous l'aspect de la plus grande dissimilitude dans la similitude³⁸. Balthasar ne mésestime pas la critique protestante qui refuse d'appliquer à la révélation biblique le schème philosophique pré-chrétien du fond de l'être et de sa manifestation mais, comme il le montre dans *Wahrheit der Welt*, on peut réellement, de manière analogique à partir de

³² La théologie esthétique vise à la correspondance entre la religion et le sentiment humain (cf. *GC* 1, pp. 75-76; *H* 1, pp. 85-86).

³³ *GC* 1, p. 66 (*H* 1, pp. 74-76).

³⁴ *GC* 1, p. 35 (*H* 1, p. 38).

³⁵ *GC* 1, p. 97 (*H* 1, p. 110).

³⁶ *GC* 1, p. 31 (*H* 1, p. 34).

³⁷ Cf. *GC* 1, p. 37 (*H* 1, p. 41).

³⁸ Cf. *EP(f)*, p. 36 (*EP*, p. 41); pour l'auteur il n'y a donc pas de doute que le beau naturel est une des qualités transcendantales de l'être et que c'est précisément l'*analogia entis* qui lui permet de concevoir la juste relation entre la beauté de Dieu (Père) et la beauté du monde en soulignant dans la similitude une plus grande dissimilitude. Il applique de manière analogique la structure de l'être au mystère de la révélation, en sorte que «le "glorieux" correspond sur le plan théologique au beau *transcendantal*» (*Mein Werk*, p. 63) et renvoie au moment de l'apparition de Dieu dans l'histoire. Toute la Trilogie est principalement articulée selon les propriétés transcendantales de l'être mais toujours dans un rapport analogique. «C'est ainsi que, dans l'Esthétique, se correspondent la "beauté" intramondaine et la "gloire" divine; dans la Dramatique, on a la liberté finie intramondaine et la liberté infinie de Dieu. Dans la Logique théologique, on devra réfléchir, de manière analogue, sur le rapport entre la structure de la vérité créée et celle de la vérité divine» (*VM*, p. 5; *TL* 1, p. 254).

la vérité du monde, avoir une précompréhension de la Vérité divine et donc aussi de la beauté théologique³⁹. En d'autres mots «il ne faudrait pas refuser une analogie interne entre les deux formes, ou les deux degrés de la beauté»⁴⁰. Pour marquer la différence qui existe entre la beauté philosophique et la beauté théologique il préfère désigner la beauté de Dieu par le terme biblique de gloire⁴¹ et réserve le terme *beauté* à la beauté intramondaine sans que cette distinction dans l'usage des termes soit absolue. Il lui arrive de parler de la beauté de Dieu en particulier dans l'introduction à *Schau der Gestalt (Herrlichkeit I)*⁴².

³⁹ Cf. VM, pp. 9-13; TL 1, pp. XI-XV, sur le rapport étroit entre philosophie et théologie; en effet pour notre auteur: «Le monde comme objet de connaissance est toujours déjà inscrit dans cette sphère sur-naturelle, et il en va de même, selon une perspective identique, de la capacité de connaître» (VM, p. 9; TL 1, p. XI).

⁴⁰ GC 1, p. 30 (HI, p. 32).

⁴¹ À propos de la dimension esthétique de la gloire nous renvoyons à *Alter Bund* (La Gloire et la Croix. Ancienne Alliance); Balthasar y éclaire la théologie de l'Alliance du point de vue de la *gloire divine*. Il identifie la gloire du Seigneur avec la divinité de Dieu (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. III: t. 1. Théologie. L'Ancienne Alliance*, Aubier, Paris 1974, p. 13 (cité dorénavant GC 3/1); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, 1: Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988², p. 11 [cité dorénavant H 3/2, 1]). La *kabôd Yahvé* est la manière incomparable et néanmoins comparable de Dieu de présenter et de poser son *Je* en face des hommes, avec son *poids* et sa gravité fascinante qui tient à la fois à distance et à proximité, et qui est ainsi revêtu de majesté (cf. GC 3/1, p. 36; H 3/2, 1, p. 34). La théologie de l'image de l'Ancien Testament est un complément pour aborder la gloire de Dieu à partir de son reflet dans l'homme. L'image se rapporte à ce qui est formé par Dieu, existant en elle-même devant Dieu (cf. GC 3/1, p. 80; H 3/2, 1, p. 81). Par elle l'homme participe à la dignité céleste, car «un élément de nature divine lui a été accordé» (GC 3/1, p. 80; H 3/2, 1, p. 81). De la sorte l'homme est *couronné de gloire* (Ps 8), sans que «cet éclat sur la figure de l'homme puisse être enfermé en celle-ci» (GC 3/1, p. 85; H 3/2, 1, p. 87). Balthasar éclaire cet aspect de l'anthropologie biblique en le rattachant à Ez 28,12-13.16-17, qui à la place du mot gloire utilise le mot «beauté» (*yophi*). Il montre qu'à l'homme paradisiaque est accordé une beauté parfaite. Nous voyons ainsi l'identification que notre auteur établit entre gloire et beauté; ce qui nous permet de mieux comprendre l'aspect esthétique de toute la théologie de la gloire. La mise en évidence de la dimension esthétique de la *kabôd* et de la *δόξα* par Balthasar rejoint ce qu'un Spicq a montré dans *Lexique théologique du Nouveau Testament, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf*, Paris 1991, pp. 372-390), mais aussi le sens que donne G. von Rad (cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, Stuttgart 1973, pp. 240-245 et en particulier G. Kittel qui estime même que la *δόξα* prend surtout le sens de splendeur divine et céleste (cf. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, p. 251). Selon M. Zeindler «la gloire de Dieu n'est pas l'équivalent de la Beauté de Dieu, mais il apparaît clairement que la beauté est un aspect de la gloire divine selon la conception biblique» (M. ZEINDLER, *Gott und das Schöne: Studien zur Theologie der Schönheit*, Göttingen 1993, p. 233). Nous retenons que c'est par la dimension de la splendeur et de la lumière qui accompagne la notion de la *kabôd Yahvé* qu'on peut affirmer la beauté de la gloire divine. Le thème de la beauté ne rentre pas seulement dans le cadre d'une esthétique de l'harmonie, comme c'est le cas dans le monde grec avec la beauté de la vertu, mais aussi dans le cadre de l'esthétique de la lumière. Ce qui permet de comprendre l'approche esthétique de la gloire dans la théologie de Balthasar.

⁴² Par exemple, parlant des chrétiens il écrit: «Ils souffrent, volontairement, pour leur amour et seul leur embrasement pour la Beauté suprême, couronnée d'épines et crucifiée, justifie qu'ils souffrent avec Elle» (GC 1, p. 28; H 1, p. 31); ou encore, «de même nous ne pouvons pas parler de la beauté de Dieu en faisant abstraction de la figure qu'il a revêtu et de son apparition dans l'histoire du salut» (GC 1, p. 103; H 1, p. 117).

3. LA GLOIRE DU PÈRE, THÈME BIBLIQUE FONDAMENTAL

La gloire est bien le thème fondamental de l'esthétique théologique de notre auteur. Il montre qu'on ne peut détacher «le thème de la gloire de l'ensemble de la révélation»⁴³, tant les thèmes de la gloire, de l'image, de la grâce, de l'alliance et de la justice se pénètrent mutuellement. De plus avec le thème de la gloire apparaît aussi le thème de la sainteté de Dieu et du refus de cette gloire, le péché de l'homme⁴⁴. La gloire est, de ce fait, pour Balthasar le thème biblique fondamental⁴⁵, car même s'il y a un changement de la représentation de la gloire divine entre le Pentateuque et les écrits johanniques, tous les degrés intermédiaires renvoient les uns aux autres formant un tout⁴⁶.

C'est cette unité que Balthasar exprime dans le passage choisi pour introduire notre étude de la gloire du Père. En parlant des différents aspects de la gloire dans l'Ancienne Alliance il écrit: «C'est pourquoi, s'il s'agissait d'extraire de cette image confuse et bariolée l'unique chose qui importe, c'est dans le prologue de Jean qu'il faudrait la trouver: ce qui a été éprouvé et décrit de bien des manières comme gloire de Dieu dans l'Ancienne Alliance, gloire à la fois sensible et spirituelle, est parvenu, dans l'incarnation du Verbe, à sa figure finale: «Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité» (Jn 1,14). Que Jean puisse voir finalement cette gloire - maintenant qu'est accomplie la *vérité* de l' *image*, maintenant qu'est accomplie la *grâce* de l' *Alliance* - dans l'unité de la croix et de la résurrection, fait de son interprétation le dernier mot de la Bible, même si l'avant-dernier mot reste encore à la tension entre la vision présente de la gloire et l'espérance eschatologique à son sujet»⁴⁷.

L'image bariolée dont l'auteur parle, se réfère à ces différentes manifestations de la gloire de Dieu, tant dans l'Ancienne Alliance que dans la Nouvelle. Il ne se limite donc pas à la seule gloire vétérotestamentaire, il en indique déjà son accomplissement en Jésus. Ainsi en se référant au prologue johannique il peut affirmer que la gloire arrive à sa figure finale avec son incarnation dans le Christ. Il met en évidence

⁴³ GC 3/1, p. 17 (H 3/2, 1, p. 16).

⁴⁴ Cf. GC 3/1, pp. 18-19 (H 3/2, 1, pp. 17-18).

⁴⁵ Il rejoint ainsi ce que H. Schlier a également souligné en parlant de l'importance de la notion de *δόξα*, qui est selon lui l'une des plus fondamentales du Nouveau Testament «qui n'a pas reçu, dans la théologie du Nouveau Testament, l'attention qu'elle méritait» (cf. H. SCHLIER, *La notion de doxa dans l'histoire du salut*, in ID., *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1968, p. 380). Il convient de souligner que Balthasar même s'il n'est pas spécialiste de l'Ancien Testament, nous livre une compréhension globale de l'Ancien Testament à partir du concept de la gloire, perspective que Guillet trouve justifiée et correspondant effectivement au caractère central du thème de la gloire (cf. J. GUILLET, *La gloire et la croix* III/2, 1, in "Recherches de science religieuse" [62/1974], 394); cf. aussi la remarque de Dupré à propos de cette étude qui en indique toute la valeur: «Je ne connais pas de plus puissante description de la forme de Dieu déployant son activité dans l'histoire que ce volume dédié à l'Ancien Testament» (L. DUPRÉ, *Glory of the Lord*, in D.L. SCHINDLER, (éd.), *Hans Urs von Balthasar. His Life and Work*, Ignatius Press, San Francisco 1991, p. 200).

⁴⁶ Cf. GC 3/1, p. 20 (H 3/2, 1, p. 19).

⁴⁷ GC 3/1, p. 22 (H 3/2, 1, p. 21).

une continuité entre la gloire théophanique du Sinaï, la théophanie présentée au moment du retour d'Élie à l'Horeb, et la transfiguration du Christ; une continuité qu'il relève aussi entre la théophanie de Daniel et les visions d'Étienne, de Paul à Damas et les contemplations de l'Apocalypse; et encore entre la littérature sapientiale à propos de la présence de la gloire de Dieu dans la nature et Paul dans son *Épître aux Romains* (Rm 1,18-21)⁴⁸. Tels sont les quelques exemples choisis parmi ceux que notre auteur analyse au début de *Alter Bund* qui montrent une continuité du thème de la gloire au point d'en faire un thème biblique essentiel. À première vue on pourrait être surpris de cette approche plutôt rapide par laquelle l'auteur souligne la continuité du thème de la gloire à travers les différentes théologies vétérotestamentaires et néotestamentaires. Il suffit pour cela de consulter certains auteurs qui insistent sur la différence de la conception de la gloire⁴⁹. Il nous semble néanmoins que notre auteur est fidèle à sa méthode théologique qui est capable de voir dans la pluralité théologique de la Bible une unité d'esprit dans l'Église à partir de la figure du Christ⁵⁰. Considérant la Bible comme la Parole de Dieu ces différentes théologies apparaissent comme les notes d'une grande symphonie⁵¹.

4. LA BEAUTÉ DU PÈRE SE REND VISIBLE DANS LA BEAUTÉ DU FILS

En parlant de la beauté spécifique qui caractérise l'être de Dieu et que Balthasar désigne par gloire, nous sommes amenés à parler des éléments constitutifs de la beauté théologique légitimant la compréhension de la gloire du Père à partir de la gloi-

⁴⁸ Cf. GC 3/1, pp. 20-21 (H 3/2, 1, p. 20).

⁴⁹ Sans entrer dans l'évaluation de ces approches, nous rapportons certaines prises de positions qui montrent différentes théologies de la gloire. C'est ainsi que selon H. Kittel la δόξα paulinienne renvoie surtout à l'action justificatrice de Dieu. Il rompt ainsi avec la conception juive de la gloire. La gloire n'est plus une réalité eschatologique mais elle est une force transformante (cf. H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs*, Giessen 1934, p. 220). Quant à la δόξα johannique, elle possède une autre nuance que celle de Paul. H. Kittel y voit un retour à la théologie de l'Ancien Testament surtout dans la manière de considérer le miracle comme une manifestation de la δόξα divine (H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, pp. 238-262). Un auteur comme Y. Simoens montre que la δόξα johannique est avant tout la gloire de l'amour (cf. Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer*, Biblical Institute Press, Rome 1981). Un auteur comme Baracaldo, malgré les différences existant entre ces théologies, n'hésite pas à relever l'unité dans la différence (cf. R. BARACALDO, *La gloria de Dios segun San Pablo*, Madrid 1964). Et c'est précisément en raison du lien que Balthasar voit entre la beauté de l'amour de Dieu et sa manifestation dans le Christ qu'il «se propose d'utiliser d'abord, pour élaborer sa théologie du Nouveau Testament, la dernière théologie néo-testamentaire, celle de Jean, celle qui contemple la Gloire du Fils Unique, plein de grâce et de vérité (Jn 1, 14). Le point de vue johannique sera pour Balthasar «le point de fuite et de visée» (GC 3/2, p. 11)» (P. PETIT, *Un grand théologien spirituel. Balthasar*, Méridien, Montréal 1985, p. 96).

⁵⁰ Nous renvoyons à *Pluralité théologique de la Bible et unité d'esprit dans l'Église*, in H.U. von BALTHASAR, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, Paris 1971, pp. 72-105.

⁵¹ Cf. *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Éditions S. O. S, Paris 1984 (*Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972).

re du Fils. L'auteur distingue en réalité trois aspects dans la notion de la *δόξα* filiale. Premièrement, la *δόξα* du Fils est l'autoexpression du Père⁵². Deuxièmement, la *δόξα* recouvre aussi l'idée d'épiphany, d'image et de lumière⁵³. Troisièmement, le thème de la correspondance (l'*Entsprechung*), permet de montrer que le Fils par son accord parfait avec le Père, révèle la justice parfaite du Père⁵⁴.

4.1. La *δόξα* filiale comme l'autoexpression de Dieu (*Selbstaussage*)

On peut dire que pour Balthasar la beauté du Fils révèle la beauté du Père. En effet, la gloire filiale est la manifestation de la divinité de Dieu et, en tant que manifestation elle a une forme, une *Gestalt*⁵⁵. Elle a une *Gestalt* car en elle se communique le Père lui-même (à la différence de la conception plotinienne de la gloire qui n'est qu'un reflet de l'Un).

C'est ainsi que l'auteur écrit: «La *δόξα* est la divinité de Dieu dans sa libre manifestation. Qu'elle soit *manifeste*, cela signifie qu'elle s'est donnée une forme d'expression»⁵⁶ Balthasar souligne le recentrage de toute la gloire vétérotestamentaire sur la face du Christ⁵⁷. La *δόξα* apparue sur la face du Christ est l'autocommunication (autoexpression) de Dieu⁵⁸, l'expression de sa divinité. Pour comprendre ce qui apparaît sur la face du Christ, il faut prendre en considération que la révélation du Père par le Fils consiste d'abord dans le fait d'être *sa Parole* avant de le manifester par des paroles *objectives*. Sur la face du Christ c'est «l'Inexprimable manifesté comme tel»⁵⁹ qui apparaît selon l'expression de Balthasar.

Il précise que cette Parole comprise comme autocommunication de Dieu, ne peut être réduite à un reflet c'est-à-dire à «une gloire qui formerait seulement un cercle autour de Dieu comme, par exemple, chez Plotin, le *Nous* à l'égard de l'*Hen*»⁶⁰. Il convient aussi, selon lui, d'éviter l'autre réduction qui identifierait la Parole «avec une présence finalement muette de l'Inexprimable dans le monde, comme le fait de plus en plus la théologie juive de la *shekina*»⁶¹. Face à ces réductions Balthasar oppo-

⁵² Cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. III: t. 2. Théologie. La Nouvelle Alliance*, Aubier, Paris 1974, p. 228 (cité dorénavant GC 3/2); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, 2: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975³, p. 246 (cité dorénavant H 3/2, 2).

⁵³ Cf. GC 3/2, pp. 235-236 (H 3/2, 2, p. 254).

⁵⁴ Cf. GC 3/2, p. 255 (H 3/2, 2, p. 275).

⁵⁵ La notion de la *Gestalt* permet à l'auteur d'exprimer la relation du Fils au Père. Tout comme la *Gestalt* n'est pas une forme sans fond, la forme expressive étant l'apparition (le dévoilement) qui renvoie à une profondeur qui la transcende, ainsi on ne peut parler de la figure du Christ sans parler du Père qui est le fond qui se communique dans la gloire.

⁵⁶ GC 3/2, p. 228 (H 3/2, 2, p. 246).

⁵⁷ Cf. GC 3/2, p. 227 (H 3/2, 2, p. 245); en effet c'est la théologie paulinienne exprimée en 2Co 4,6 (*δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*) qui constitue le point de départ de la réflexion balthasarienne sur le contenu néotestamentaire de la gloire.

⁵⁸ Cf. R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e Singolarità*, IPL, Milan 1982, pp. 19-54.

⁵⁹ GC 3/2, p. 228 (H 3/2, 2, p. 246).

⁶⁰ GC 3/2, p. 233 (H 3/2, 2, p. 252).

⁶¹ *Ibidem*.

se la liberté de Dieu. Il montre comment au contraire la liberté de Dieu lui permet de s'ouvrir dans l'histoire du salut au point que «dans cette parole active Dieu se livre bien plus profondément que dans toutes les images terrestres»⁶². Elle est donc parole active qui atteint son expression la plus forte en Jésus Christ, car Dieu *est* sa Parole.

Notre auteur note encore la relation existant entre la *δόξα* et la sainteté de Dieu, son lien avec la puissance, qui se manifeste comme puissance de la grâce (amour) jugeant le péché. Ces propriétés de Dieu sont intégrées dans la *δόξα* car celle-ci se comprend comme l'autocommunication de Dieu⁶³.

La beauté étant la manifestation d'une profondeur⁶⁴, il existe donc une relation étroite entre la Parole et la beauté. La Parole devient alors le premier élément constitutif de la beauté de la révélation en tant qu'elle est l'expression de Dieu. Elle exprime l'être de Dieu et dans cette expression la beauté du Père se rend visible.

4.2. La *δόξα* comme épiphanie, image et lumière

V. Spangenberg a très bien relevé un second aspect de la *doxa* théologique telle qu'elle se présente chez Balthasar⁶⁵. Le Christ est l'*image* de la visibilité de cette Parole dans la *chair* qui *manifeste* la gloire de Dieu, car il est si transparent à la volonté du Père qu'il laisse voir le Père. Cette conformité à la volonté du Père passe par la croix, en sorte que l'épiphanie et la *δόξα* définitive se déploient, à partir de la croix⁶⁶. Le Christ apparaît alors comme l'épiphanie de l'amour absolu du Père se manifestant dans son obéissance qui le mène sur la croix. Dans ce sens il est aussi la *lumière* du monde, car en lui se manifeste la gloire de l'amour du Père.

Le trinôme - épiphanie, image et lumière - nous introduit ainsi au cœur de la théologie de la gloire de notre auteur. Explicitons ces trois dimensions⁶⁷.

⁶² GC 3/2, p. 235 (H 3/2, 2, p. 254).

⁶³ «La gloire de Dieu est la révélation sans réserve des propriétés de son être» (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der 'Herrlichkeit' bei Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1993, p. 177).

⁶⁴ Dans *Epilog* (Épilogue), Balthasar explique précisément que tout être mondain est épiphanique et donc manifestation d'une profondeur (cf. *Ep (f)*, p. 41; *EP*, p. 45), ce que dans *Wahrheit der Welt*, il avait qualifié de beau: «Elle (la beauté) est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être» (*VM*, p. 233; *TL* 1, p. 254). Ainsi l'être avant de se donner et de se dire, se dévoile. Telle est selon Balthasar, d'un point de vue phénoménologique, la raison de la primauté de la beauté dans l'ordre des transcendants. Nous relevons que pour l'auteur l'unité transcendante est la beauté dans laquelle l'être s'exprime (l'unité fondant la figure). La beauté est ainsi la manifestation visible de l'être, le dévoilement de son unité inaltérable.

⁶⁵ Cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, pp. 178-184.

⁶⁶ Cf. GC 3/2, p. 239 (H 3/2, 2, pp. 258-259).

⁶⁷ L'épiphanie est une catégorie fondamentale de l'esthétique théologique de notre auteur. Dans *Epilog*, il nous livre une synthèse de la relation existant entre les trois termes du trinôme: «Une lumière traverse la forme et la même lumière renvoie à la réalité qui apparaît en elle, et qui en même temps la dépasse» (...). «Une apparition peut être belle, même séparée de cette profondeur, en faisant croire qu'elle est cette profondeur même: elle n'est alors qu'une apparence. Il lui faut, pour être apparition, la puissance qui en elle renvoie au-delà: alors elle est épiphanie» (*Ep(f)*, pp. 41-42; *EP*, p. 47). Cette philosophie de l'épiphanie donne à Balthasar un fondement pour penser l'*analogia entis* concrète qu'est le Christ: «Com-

En tant que Parole visible, le Christ est l'*image* de la Parole dans la visibilité de la *chair* humaine. Balthasar voit dans le fondement trinitaire la possibilité pour cette Parole d'être épiphanie de Dieu dans la chair: «la parole de Dieu (le Père) est si personnelle qu'elle est elle-même une Personne; mais, en tant que Dieu, elle est si essentiellement une avec le Père, et en tant qu'homme, si obéissante et transparente à l'égard du Père, qu'elle devient la présence visible de l'action et de la parole de Dieu dans le monde»⁶⁸. Ainsi seul le mystère de la Trinité permet de dire que la beauté de l'image du Christ est identique à la beauté du Père malgré la différence des personnes.

Il est bien clair dès lors pour notre auteur qu'une théologie chrétienne de l'image signifie que celle-ci ne consiste pas dans une reproduction technique, ni dans une émanation physique, ni dans une icône statique du Père, mais dans l'obéissance du Fils: «dans l'obéissance sans limite du Fils, c'est l'amour du Père se donnant sans limite qui apparaît»⁶⁹. C'est précisément dans l'obéissance du Christ que se réalise l'*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* et que le Dieu invisible devient visible. On peut ainsi voir la parenté qui existe entre l'*εἰκὼν* et la *δόξα* dans la Nouvelle Alliance, la gloire du Christ n'étant pas seulement une ombre (He 8,5; 10,1) mais l'*image vraie* (He 10,1; 1Co 4,4). Ce qui est fondamental dans cette relation, c'est précisément le fait que dans l'image du Christ, c'est Dieu comme amour qui devient visible⁷⁰. Ainsi en Jésus ce qui est manifesté «c'est son amour obéissant absolu pour le Père»⁷¹.

Pour voir cette épiphanie de l'amour absolu, Balthasar souligne qu'il faut être saisi par lui, ravi, attiré dans l'objet contemplé⁷². C'est une action qui ne consiste pas

ment Jésus-Christ peut-il dire de lui-même: "Je suis la vérité"? C'est seulement dans la mesure où toute la vérité du monde a en lui sa "consistance" (Col 1, 17); et ceci présuppose à son tour que l'*analogia entis* devienne chez lui une personne: il est lui-même, dans l'être fini, la manifestation, le don et l'expression adéquate de Dieu. Pour approcher ce mystère, on doit s'efforcer de penser qu'en Dieu même l'épiphanie, le don de soi et l'explicitation totale du Père, c'est le Fils identique à lui dans la divinité, en qui tout est prononcé, y compris ce qui est possible pour Dieu » (*Ep* (f), pp. 63-64; *EP*, p. 69).

⁶⁸ GC 3/2, p. 236 (*H* 3/2, 2, p. 255).

⁶⁹ GC 3/2, p. 244 (*H* 3/2, 2, p. 264); Balthasar soulignera cette dimension de l'obéissance; l'existence du Christ est présentée dans *Neuer Bund (Nouvelle Alliance)* comme réponse parfaite d'obéissance au Père. L'aspect filial de cette obéissance est fortement souligné. De plus cette obéissance est pour Balthasar révélation du Père parce que manifestation de l'immense amour du Père pour le Fils auquel répond le Fils. Nous renvoyons à l'excellente présentation de cet aspect de l'obéissance à G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Università Gregoriana Editrice, Rome 1977, pp. 246-274). Nous en rapportons un passage particulièrement éclairant: «La "Figure du Christ" nous est apparue, à différents niveaux, caractérisée par l'harmonie et la proportion; et même comme l'expression suprême de la beauté et de l'amour de Dieu et la réponse la plus haute, la plus élevée du monde à Dieu. Nous trouvons souligné chez Balthasar, justement dans l'obéissance, l'élément actif, configurant et unificateur de l'image que Jésus présente de soi et de son Père. Le Christ est marqué par l'obéissance» (*Ibidem*, pp. 257-258).

⁷⁰ Balthasar interprète la théologie paulinienne de l'image et de la gloire à partir de la synthèse johannique selon laquelle dans le Christ apparaît la gloire de l'amour divin (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, p. 184).

⁷¹ GC 3/2, p. 250 (*H* 3/2, 2, p. 270).

⁷² Cf. GC 3/2, p. 251 (*H* 3/2, 2, p. 271); Balthasar exprime ici le deuxième moment de l'esthétique théologique comme «doctrine de l'extase».

seulement en une illumination mais aussi en une impression de l'objet contemplé donnant une forme. Cette formation de l'image à partir de l'objet contemplé dans le sujet spectateur nécessite un retournement qui donne une composante morale à toute l'esthétique théologique: «C'est en faisant le vide en lui (cf. *Mt* 5, 8) pour être rempli par 'l'image' active de l'amour de Dieu dans le Christ que le chrétien peut se conformer à la kénose et à la diastase inimitables du Christ»⁷³.

L'auteur dégage une nuance importante de cette épiphanie en soulignant que c'est à partir de la croix que «se déploient l'épiphanie et la δόξα définitive de la Parole de Dieu»⁷⁴, en vertu de la corrélation existant entre la révélation et l'amour. La révélation est selon Balthasar «la manifestation achevée de "la bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes" (*Tt* 3,4)»⁷⁵, à laquelle l'homme répond par l'abandon aimant de la foi.

Relevons une dernière nuance de la δόξα dans le cadre de cette théologie de l'image. Balthasar montre en effet que le thème de la lumière éclaire celui de l'image. Les deux concepts ne s'opposent pas selon lui. C'est à partir de l'obéissance qu'il peut établir une connexion entre ces deux aspects de la δόξα. La perfection de l'obéissance fait du Fils l'image du Père en même temps qu'elle fait de lui la lumière du monde⁷⁶. Et comme dans le Nouveau Testament, tout le langage de la lumière est une pure métaphore pour la communication de l'amour divin, l'amour est dès lors, selon Balthasar, l'essence de cette lumière. Il s'appuie sur les différents passages johanniques qui expriment la situation de l'homme devant la lumière pour montrer que la lumière renvoie à la gloire de l'amour⁷⁷.

4.3. La δόξα comme la justice de Dieu (Père)

La correspondance (la justice) est le troisième élément constitutif de la gloire. Balthasar souligne que le contenu de la gloire «ne se montre vraiment que là où, par la réponse à la Parole divine, est atteinte la pleine correspondance entre Dieu en soi et Dieu dans son monde, le plein accord entre l'archétype et la reproduction, là où est établie la parfaite souveraineté de Dieu sur la création, où son droit et sa justice ont prévalu dans tout son domaine»⁷⁸.

Il existe en effet une parenté entre la gloire et la justice⁷⁹ que l'auteur met en évidence dans l'Ancienne Alliance. La justice concerne la réalisation de la gloire de Dieu dans le monde et en particulier dans la restauration de la gloire dans l'homme. L'auteur se fonde sur la théologie paulinienne de la *justice de Dieu* pour en proposer une

⁷³ GC 3/2, p. 253 (*H* 3/2, 2, p. 274).

⁷⁴ GC 3/2, p. 239 (*H* 3/2, 2, pp. 258-259).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cf. GC 3/2, p. 245 (*H* 3/2, 2, p. 265).

⁷⁷ GC 3/2, p. 246 (*H* 3/2, 2, p. 266).

⁷⁸ GC 3/2, p. 255 (*H* 3/2, 2, p. 275).

⁷⁹ Cf. GC 3/2, p. 256 (*H* 3/2, 2, p. 276).

relecture sous les aspects de la *δόξα* et de la *δοξαζέειν*⁸⁰. L'instauration de la *justice de Dieu* est chez Paul étroitement liée à la réapparition de sa gloire⁸¹. À cette gloire, événement eschatologique de la justice divine, le chrétien participe de manière anticipée par la foi et le baptême⁸². La correspondance fondamentalement instaurée dans l'homme fait cependant intervenir la liberté humaine: l'homme doit ratifier cet état de correspondance, c'est le propre de la foi. Balthasar commente ainsi cette dimension de la foi: «Et c'est seulement parce que la foi - cette disponibilité donnée par Dieu et donnée à Dieu de lui laisser faire son action en nous - a une mesure et des dimensions christologiques, que s'accomplit la correspondance établie par Dieu dans la Nouvelle Alliance entre sa justice en nous, et que progresse réellement notre conformation à l'image de Dieu, qu'est le Fils»⁸³.

L'auteur note que cette correspondance est grâce car celui qui marche à la suite du Christ «ne s'affermir pas lui-même dans ce qui est ferme, mais il est affermi par Celui qui est ferme, Dieu»⁸⁴. L'ouverture de la foi rend donc possible l'habitation du Père et du Fils mais elle est le résultat de l'amour (cf. Jn 14,23). La grâce devient ainsi la vraie mesure de la correspondance, mesure caractérisée par la démesure⁸⁵, car celui qui donne en surabondance est «dans sa communication même celui qui détermine la mesure»⁸⁶.

La correspondance (l'*Entsprechung*), qui est le troisième élément constitutif de la *δόξα*, permet donc de montrer que le Fils par son accord parfait avec le Père, révèle la justice parfaite du Père⁸⁷. On peut donc affirmer que la gloire filiale est bien la manifestation de la gloire du Père qui est le vrai fond de la figure filiale.

5. LE TÉMOIGNAGE DU PÈRE

La compréhension de la beauté du Père reçoit un éclairage supplémentaire en la considérant à partir de la théologie du témoignage de saint Jean.

⁸⁰ La théologie paulinienne de la justification est reprise par Balthasar qui en fait le point d'orgue de son esthétique théologique (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, p. 187).

⁸¹ Cf. GC 3/2, p. 256 (H 3/2, 2, p. 277).

⁸² Cf. GC 3/2, p. 259 (H 3/2, 2, p. 280).

⁸³ GC 3/2, p. 262 (H 3/2, 2, p. 283).

⁸⁴ GC 3/2, p. 265 (H 3/2, 2, p. 287).

⁸⁵ Cf. GC 3/2, p. 270 (H 3/2, 2, p. 292).

⁸⁶ GC 3/2, p. 268 (H 3/2, 2, p. 291); et cette mesure est la mesure du Christ qui est la mesure de la correspondance, la norme de l'accord parfait entre Dieu et l'homme. «Avec sa *transparence* (*Durchsichtigkeit*) au Père et pour lui, avec la parfaite *correspondance* entre l'obéissance et l'amour, entre le dépouillement de soi (*Selbstentleerung*) dans sa phase cachée et son exaltation (*Heraufführung*) dans la *visibilité*, le Christ est aussi la *correspondance parfaite* et définitive entre la volonté du Père au ciel et sa volonté sur terre. L'auteur entend mettre en évidence qu'une telle *correspondance*, christologique et trinitaire, doit être le point central (*das zentrale Anliegen*) d'une esthétique théologique» (G. MARCHESI, *La cristologia di H.U. von Balthasar*, p. 147).

⁸⁷ Cf. GC 3/2, p. 255 (H 3/2, 2, p. 275).

Balthasar s'appuyant sur Jn 5,37-38 dégage trois dimensions dans le témoignage paternel en faveur du Fils. Le Christ apparaît comme l'*εἶδος* du Père (5.1). En même temps, ce témoignage du Père révèle le Fils comme le lieu absolu et archétypique de la gloire. En tant qu'exégète du Père il en irradie la splendeur (5.2). Enfin, dans l'attestation du Père, le Christ se présente comme l'expression absolue et archétypique de l'amour (5.3).

5.1. Le Christ, *εἶδος* du Père

Pourquoi prendre en considération ce témoignage du Père dans la recherche qui nous intéresse? La réponse que donne Balthasar est claire: «Le Fils apparaît, dans le témoignage du Père (et cela veut dire également dans le témoignage que lui-même rend au Père), comme étant l'*εἶδος*, la figure de Dieu, et par là comme le modèle esthétique de toute beauté»⁸⁸. Dans le cadre de l'esthétique théologique ce témoignage est décisif: le Christ est l'*εἶδος*, la figure du Père et donc il peut être le modèle de toute beauté⁸⁹. Le témoignage du Père rend compte de l'universalité de la figure du Fils d'un point de vue esthétique. On peut dès lors dire que le Christ est norme universelle en tant que mesure de toute beauté⁹⁰ puisqu'en lui c'est le Père qui prend une figure visible.

Le témoignage rendu au Fils par le Père a pour but de montrer que le Fils est l'interprétation authentique accréditée par Dieu, et donc que la beauté filiale est l'expression la plus parfaite de la beauté du Père. C'est un acte d'authentification qui ne peut se produire qu'en lui-même: «seul l'oeuvre peut attester sa valeur»⁹¹. En fait «c'est exactement le témoignage intérieur qui accrédite la figure. Il l'accrédite dans ce cas unique, où le rapport du fond et de la forme est en même temps un rapport personnel, un témoignage que le Père exprime dans la figure de son Fils, tout en l'adressant au Fils (en tant que personne). Les deux sont un. Celui qui est capable d'apercevoir la figure, comprend en même temps le témoignage que le Père rend intérieurement à son Fils»⁹².

Le point de départ de la réflexion balthasarienne se trouve chez saint Jean dans la relation qu'il établit entre le Père et la figure (cf. Jn 5,37-38). Balthasar relève que la signification de l'expression *figure* devient évidente en la rapprochant de Jn 14,9 et de Jn 12,45. Pour notre auteur on ne peut attribuer au terme *εἶδος* une signification to-

⁸⁸ GC 1, p. 516 (H 1, p. 585); en effet «celui qui voit Jésus voit le Père, car il est lui-même la figuration (*Gestaltwerdung*), l'*εἶδος* du Père» (GC 1, p. 514; H 1, p. 583).

⁸⁹ GC 1, p. 515 (H 1, p. 584); Moda commente cette attestation du Père de manière très éclairante: «le témoignage du Père (qui) se concentre sur le thème du *Christ comme image de Dieu*. Il n'y a pas de doute que nous nous trouvons en présence d'un *sommet de la révélation*: le mystère absolu de Dieu se manifeste dans l'incarnation, même s'il reste voilé» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Eumenica Editrice, Bari 1976, pp. 401-402).

⁹⁰ C'est bien la dimension esthétique de ce sommet qui se manifeste avant tout dans ce témoignage. En effet Moda montre que pour Balthasar ce point culminant de la révélation «se montre avant tout comme modèle absolu et archétypique de la beauté» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 402).

⁹¹ GC 1, p. 521 (H 1, p. 590).

⁹² GC 1, p. 521 (H 1, p. 591).

talement étrangère à son emploi grec car ce serait l'exclusion de toute esthétique de la révélation biblique⁹³. Mais il ne s'agit pas d'une simple transposition dans la révélation chrétienne de catégories d'un domaine étranger à la théologie: «il s'agit uniquement de partir du principe que cette révélation, tout comme elle est vérité et bonté, est aussi beauté»⁹⁴. Car Balthasar ne manque pas de rappeler que l'esthétique théologique «ne peut être ramenée à aucune catégorie terrestre de la beauté, bien que, pour se rendre présente, la manifestation divine se serve justement de la double enveloppe terrestre: d'un côté la figure et sa splendeur, de l'autre, l'amour et sa splendeur»⁹⁵. Aussi en intégrant les catégories de l'esthétique humaine, la révélation ne les anéantit pas mais elles connaissent une assomption qui les ouvre sur l'infini: «les catégories de l'esthétique ne sont pas simplement anéanties, elles sont élevées au-dessus d'elles-mêmes d'une manière positive et inconcevable (*non destruit, sed elevat, extollit, perfecit naturam*) pour leur faire contenir quelque chose qui les dépasse jusqu'à l'infini»⁹⁶.

Relevons les catégories esthétiques que Balthasar trouve à sa portée pour aborder l'esthétique théologique et en particulier le témoignage du Père. Dans l'esthétique humaine, le beau prend naissance dans la manifestation (*Erscheinung*) de l'être. Celle-ci «est en même temps éclaircissement du fond (*Grund*), et mensuration de sa propre dimension; les deux, lumière et mesure, sont corrélatifs, l'espace lumineux *entre* le fond et la manifestation, c'est la mesure»⁹⁷. Toute manifestation renvoie toujours au fond qui se manifeste et «le fond ne se veut que dans la manifestation; aussi la lumière et la mesure entre les deux sont-elles en même temps ce qu'il y a de plus manifeste et de plus mystérieux: l'être, en tant que grâce, gratuité, beauté, amour»⁹⁸. Dans l'esthétique théologique, Balthasar reprend la relation *fond - manifestation* pour expliciter d'un point de vue esthétique la relation entre le Père et le Fils: «Le Père est le fond, le Fils est la manifestation; le Père est le contenu, le Fils est la figure, à la manière unique dont elle apparaît dans la révélation. Mais ici non plus, il n'y a pas de fond sans manifestation, pas de contenu sans figure. Les deux sont un dans le beau, reposent l'un dans l'autre; et qui veut apercevoir le beau, doit découvrir de plus en plus cette réciprocité: "Sachez de plus en plus que le Père est en moi et moi dans le Père" (Jn 10,38; cf. Jn 14,10-20)»⁹⁹. C'est donc à cause de cette immanence mutuelle, que le Fils peut être l'*exégèse* du Père (Jn 1,18), qu'il peut être la figure du Père¹⁰⁰, et qu'il est modèle absolu et archétypique de toute beauté.

⁹³ Cf. GC 1, pp. 515-516 (H 1, p. 585).

⁹⁴ GC 1, p. 515 (H 1, p. 584).

⁹⁵ GC 1, p. 517 (H 1, p. 586).

⁹⁶ GC 1, p. 517 (H 1, pp. 586-587).

⁹⁷ GC 1, p. 518 (H 1, p. 587).

⁹⁸ GC 1, p. 518 (H 1, p. 588).

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cf. R. VIGNOLO, *La figura cristologica come "espressione" e rivelazione personale del Padre*, in ID., *Hans Urs von Balthasar: Estetica e Singolarità*, pp. 315-324; cf. aussi G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, pp. 191-212.

5.2. Le Christ, lieu absolu et archétypique de la gloire

Balthasar relève encore un autre aspect de la présentation du Christ comme figure du Père dans le témoignage du Père: «C'est l'activité du Père en lui, du Père qui s'exprime et se glorifie lui-même dans la figure et la parole du Fils. Pas d'affirmation personnelle, qui ne soit en même temps affirmation de l'essence unique de Dieu! C'est Dieu lui-même qui se manifeste et se glorifie, quand le Fils qui apparaît glorifie le Père qui n'apparaît pas en lui-même, mais apparaît en son Fils»¹⁰¹. Cette figure est donc figure de gloire. La thématique de la glorification est en effet proche de la relation que nous trouvons dans l'esthétique humaine entre la figure et l'éclat, la forme et la lumière¹⁰². Le témoignage du Père est ainsi essentiellement un acte de glorification du Fils par lequel il devient la manifestation de la gloire du Père.

Ce témoignage du Père est fondamental pour pouvoir attribuer une dimension universelle au paradoxe existentiel du Fils, qui consiste «en ce que la figure souveraine du Père apparaît dans la figure d'esclave du Fils»¹⁰³. Balthasar exprime ce paradoxe en ces termes: «Le Père accrédite la parole et les oeuvres de son Fils comme venant de lui, émanant du Père; et par là même il accrédite la figure d'humilité et d'obéissance du Fils comme expression authentique de l'être divin»¹⁰⁴. La gloire du Père peut, en conséquence, être visible même dans l'obscurité de la figure d'esclave du Fils sur la croix. Et c'est précisément sur la croix que se manifeste le *maximum* de la gloire du Père. Au lieu d'être la fin de l'esthétique, la croix en devient le point de passage obligé pour fonder une esthétique chrétienne¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. GC 1, p. 519 (H 1, p. 588).

¹⁰² GC 1, p. 519 (H 1, p. 589).

¹⁰³ GC 1, p. 519 (H 1, p. 589).

¹⁰⁴ GC1, p. 521 (H 1, p. 591); «La parfaite correspondance entre l'existence et la mission réalisée dans l'obéissance (cet élément unificateur de la figure christologique) permet de reconnaître en elle la singularité d'une mission divine personnifiée non seulement en raison du témoignage que Jésus rend au Père, mais aussi de celui que le Père lui-même rend à Jésus en tant que Fils, justement à l'intérieur de cette même existence obéissante. La singularité du projet existentiel de Jésus acquiert la pleine évidence pour les yeux de la foi dans la mesure où est reconnue en elle la profondeur (transcendance) divine. Celle-ci s'autoatteste dans la singularité d'une figure historique, l'accréditant non pas simplement comme une des nombreuses expressions possibles de l'Absolu, mais faisant apparaître ce caractère relationnel (hypostatique et trinitaire) caractéristique de la figure christologique et irréductible à une vague 'profondeur' du mystère de Dieu» (R. VIGNOLO, *La figura cristologica come "espressione" e rivelazione personale del Padre*, pp. 315-316).

¹⁰⁵ À propos de cette esthétique de la croix, V. Holzer pose à Balthasar un certain nombre de questions que nous rapportons en raison de leur pertinence. C'est ainsi que Holzer écrit que «l'évidence "symbolique" de la figure relève d'une beauté que l'expérience même de sa laideur, à la croix, ne fait que renforcer. Le transcendantal *beau* est peut-être là hors propos, car il fait trop peu cas de la violence des comportements, des choix d'existences, des complicités qui mènent Jésus à la mort. Le transcendantal "beau", détermination originelle de l'être, risque de consacrer pour le coup esthétiquement ce qui relève du mal, du meurtre, de la violence. La catégorie pêche par staticité, par continuité ontologique, alors que dans l'expérience de la mort de Jésus la fin de toute esthétique terrestre est aussi la fin de toute esthétique divine, à moins que l'on ne vienne à professer un docétisme christologique qui s'ignore et une réfutation de toute dimension politique à la mort de Jésus. La mise en scène n'est pas que théophanique, car elle pourrait donner

5.3. *Le Christ, expression absolue et archétypique de l'amour*

Traitant de la relation qui existe entre le Père et le Fils Balthasar écrit: «Pour ce rapport, il n'existe une fois de plus que le mot-clé d'amour, qui tout au long de l'Évangile rayonne d'une lumière de plus en plus éclatante»¹⁰⁶.

Il tient à montrer que ce témoignage paternel est en fait un témoignage d'amour¹⁰⁷ qui devient de plus en plus net tout au long de l'Évangile: «au début, tout n'est qu'amour incompréhensible de Dieu pour le monde, exprimé par le don qu'il fait de son Fils (Jn 3,16). Puis, ce don du Fils apparaît justement comme amour du Père pour son Fils (Jn 3,35; 5,20; 10,17), ensuite comme amour du Fils pour les hommes (Jn 11,5; 13,1), enfin comme participation accordée aux hommes, en tant qu'Esprit, de l'amour du Père et du Fils, et réponse de ces hommes, dans l'Esprit, au Père et au

l'impression que Dieu exhibe là sa splendeur inattendue. La croix doit garder aussi sa facticité, son inattendu "pour" Dieu, même si l'expression est assurément maladroite, peut-être même inexacte» (V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner*, Cerf, Paris 1995, p. 256). Dans le sillage de cette question posée à Balthasar, nous ajoutons une affirmation de Holzer sur une soi-disant incohérence entre la mise en valeur de la figure dans la christologie esthétique et de la *Un-Gestalt* dans la christologie dramatique (cf. V. HOLZER, *L'esthétique théologique chez Hans Urs von Balthasar*, in "Revue des sciences religieuses" 85 (1997), 559). Il nous semble que la difficulté de comprendre cette apparente opposition entre la *Gestalt* et l'*Un-Gestalt* est surmontée lorsqu'on maintient à l'esprit la véritable nature de l'*analogia entis* chez Balthasar, qui est fondamentalement une *analogia caritatis* (cf. l'ensemble de l'ouvrage de M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis*). La *Gestalt* et la *Un-Gestalt* sont donc dans un rapport non exclusif. La figure de l'être filial de Jésus reste présente dans le voilement de l'*Un-Gestalt* grâce à l'amour. Balthasar a certes conscience des éléments "secondaires" de la mort du Christ mais telle n'est pas sa perspective. La croix est en effet l'épiphanie de l'amour du Père en même temps que le Christ reprend en fait la souffrance humaine dans son cœur filial. Toute la *Dramatique divine* est une dramatique de l'amour. On peut bien parler de voilement mais non pas de fin de l'esthétique divine comme le fait Holzer. Soulignons que cet aspect de la pensée de l'auteur, qui voit dans l'*Un-Gestalt* une manifestation de la gloire de Dieu relève de la théologie de la gloire selon saint Jean et non d'une dialectique hégélienne. Notons aussi que Balthasar dépasse la dialectique hégélienne. En effet la thèse ne disparaît pas dans l'anti-thèse pour former ensuite la synthèse, car la pensée de Balthasar est dialogale permettant de maintenir dans la synthèse l'unité de deux pôles (cf. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Pontificio Seminario Lombardo, Rome 1995). Ajoutons qu'on ne peut certes pas qualifier Balthasar d'être un docétiste en "spiritualisant" par la *caritas* la réalité de la mort du Christ. Dans la christologie de Balthasar la chair est bien l'expression du Fils et non une simple enveloppe, l'être filial du Christ possède une densité humaine. Il nous semble que l'affirmation de Holzer suivant laquelle «c'est même la chair de l'humain, convoquée pour dire l'unicité irréductible de la figure, qui finit par être déréalisée» (V. HOLZER, *L'esthétique théologique chez Hans Urs von Balthasar*, p. 579), ne convient pas pour l'esthétique théologique de Balthasar. À propos de la valeur du corps chez Balthasar nous renvoyons à l'importance qu'il attache aux sens spirituels (cf. *GC* 1, p. 310; *H* 1, p. 353), et à la désappropriation dans le corps du Christ (cf. *GC* 3/2, p. 351; *H* 3/2, 2, p. 379). Nous ajoutons que la philosophie de l'être de Balthasar, qui voit dans l'être une épiphanie d'un fond bien réel, permet également de relativiser la critique de Holzer. En effet Balthasar montre que la catégorie de l'épiphanie dépasse la simple apparence (cf. *EP* (f), p. 42; *EP*, p. 47). C'est ainsi que le corps n'est pas une apparence mais bien le lieu de la manifestation du Christ avec toute la densité requise.

¹⁰⁶ *GC* 1, p. 522 (*H* 1, p. 592).

¹⁰⁷ Moda souligne cette dimension de l'amour de l'attestation du Père: «le point culminant de la révélation se révèle en fin de compte comme expression absolue et archétypique de l'amour qui va jusqu'à la kénose» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 402).

Fils (Jn 13-17)»¹⁰⁸. La gloire du Père qui se manifeste en Jésus est bien l'amour du Père. La beauté du Christ est la beauté de l'amour paternel dont il est l'incarnation.

Ce témoignage de l'amour dans la figure de la révélation où le Père s'atteste «suppose à un degré suprême ce que, sur le plan profane, toute figure suppose pour être comprise: une communication intime, qui permet seule à la structure objective de la figure d'apparaître et de briller pour éprouver sa figure, il faut lui devenir intérieur, être pris par son charme et pénétrer dans la zone de rayonnement, se mettre dans l'état qui lui permet seul de devenir visible en elle-même»¹⁰⁹. Notre auteur montre bien que cette communication advient par une unité de vie avec le Christ qui est unité dans l'amour, et c'est cet «amour participant de l'amour divin qui est le garant de la connaissance objective (*objektiver Erkenntnis*) dans le domaine de la révélation trinitaire»¹¹⁰. Balthasar ajoute ainsi une nuance importante pour la compréhension de la nature de ce témoignage paternel et donc aussi de l'esthétique divine en soulignant que le témoignage du Père dans la figure est un témoignage intérieur que seul l'amour est capable de voir. Voir la beauté du Père dans la beauté du Fils en croix n'est pas possible pour une gnose purement spéculative. C'est seulement «l'amour, et précisément l'amour participant de l'amour divin, (qui) est le garant de la connaissance objective dans le domaine de la révélation trinitaire»¹¹¹. Ainsi seul l'amour permet de connaître la beauté du Christ et donc aussi celle du Père, d'y participer et d'y répondre par une vie de beauté à la gloire du Père.

6. LA PERCÉE VERS DIEU

En terminant sa Trilogie par un chapitre intitulé *Aller vers le Père*, chapitre qui s'éclaire par le dernier chapitre: *La percée vers Dieu*, du volume "La gloire et la croix" (I). Balthasar montre bien que le christocentrisme de sa théologie ne peut être compris sans la référence à la source, à l'origine. L'homme, créé et recréé en Jésus Christ est destiné à remonter vers le Père de la gloire. «Toute la figure du monde se trouve dans un état de transition»¹¹², y compris l'Église. Le théologien de Bâle ne manque pas de souligner la référence ultime du Père, forme finale de tout amour: «De même, que le Fils ait fait naître pour lui l'épouse, c'est finalement une oeuvre du Père, *qui lui a soumis toutes choses* (1Co 15,27): il n'existe pas de *syzygie* céleste, mais, si tout a été créé et mené au Père *par* l'unique Seigneur Jésus Christ, il n'y a pourtant *qu'un seul Dieu*, le Père *de* qui tout vient et *pour* qui nous sommes faits (1Co 8,6.9): l'amour trinitaire est l'unique forme finale de tout amour entre Dieu et l'homme comme de tout amour entre les hommes»¹¹³.

¹⁰⁸ GC 1, p. 522 (H 1, p. 592).

¹⁰⁹ GC 1, p. 524 (H 1, p. 594).

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ GC 1, p. 524 (H 1, p. 594).

¹¹² Cf. GC 1, p. 576 (H 1, p. 654).

¹¹³ Cf. GC 3/2, p. 420 (H 3/2, 2, p. 454).

Le chrétien est ainsi appelé à vivre dans l'espérance de la gloire du Père, une existence que Balthasar définit comme «une existence eschatologique»¹¹⁴. Il la caractérise en trois moments. Premièrement, le passage du clos à l'universel. La gloire de l'Évangile concerne le monde dans son ensemble tout aussi immédiatement que l'Église: «L'Église n'a une figure que pour se dépasser chaque fois dans le monde plus vaste que toute figure»¹¹⁵. Deuxièmement, cette existence est l'accomplissement, de ce qui, dès maintenant porte la marque du futur: «Les croyants deviennent conformes au Christ, non par suite d'une vision mystique et une extase dans l'au-delà, mais dans leur existence et leur mission, qui transmet l'éclat eschatologique au monde et à son histoire»¹¹⁶. Troisièmement, cette vie dans l'espérance de la gloire du Père manifestée en Jésus est «une existence dans un amour qui fait de la Croix et de la béatitude une flamme indivise»¹¹⁷ comme elle le fut dans la vie du Christ, lui, le reflet de la gloire du Père.

7. CONCLUSION

En présentant les traits essentiels de l'esthétique du Père dans la théologie de Balthasar nous sommes amenés à en montrer les conséquences pour la théologie.

- L'expérience esthétique permet d'accueillir la révélation du Père comme un don; la beauté du Père soulignant l'aspect de désintéressement de l'être paternel qui se donne. Dans la beauté c'est la liberté du Père qui apparaît. Supprimer la beauté équivaut à supprimer la manifestation de la bonté et donc la possibilité d'une connaissance authentique du Père. Le Père avant d'être un Dieu *tremendum* est un Dieu *adorandum* qui suscite l'émerveillement.

- L'esthétique théologique permet de dépasser la dichotomie entre la Parole de Dieu et la vision. En soulignant la relation qui existe entre la pistis et la gnosis¹¹⁸, l'esthétique permet de réintroduire la dimension contemplative de la théologie dépassant les étroitesse d'une dogmatique purement spéculative, d'une théologie fondamentale cherchant à montrer la valeur de la révélation chrétienne de manière extrinsèque au mystère lui-même, et d'une théologie morale enfermée dans l'étroitesse de l'obligation de la loi¹¹⁹.

¹¹⁴ Cf. GC 2/2, p. 422 (H 3/2, 2, p. 456).

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁶ Cf. GC 2/2, p. 452 (H 3/2, 2, p. 489).

¹¹⁷ Cf. GC 2/2, p. 422 (H 3/2, 2, p. 456).

¹¹⁸ Cf. GC 1, pp. 109-118 (H 1, pp. 123-133).

¹¹⁹ Balthasar dans *Retour au centre* parle de trois visages de la théologie: la théologie contemplative, la théologie kérygmatisque et la théologie dialogale. Il définit la théologie contemplative comme l'effort d'intellection par lequel le théologien rend gloire au Père, théologie qui nécessairement est orientée vers la prédication (théologie kérygmatisque) et qui vise à rendre compte du message aux yeux du monde (théologie dialogale). Cependant il montre la priorité de la première forme de la théologie: «la prière adoratrice qui se plonge d'emblée dans la Vérité première, avant toute intention kérygmatisque et dialogale, afin de puiser dans l'inconcevable mystère de l'amour divin les forces nouvelles pour transmettre le message. Ainsi les

• Dans le contexte de la culture postmoderne sensible à une certaine esthétique, l'approche esthétique du mystère de Dieu peut être un point de contact pour un dialogue possible. La culture postmoderne peut en effet être définie comme une redécouverte de l'importance de la raison esthétique contre l'hégémonie d'une raison théorique de la culture moderne¹²⁰. En redécouvrant l'importance de la raison esthétique dans la théologie, le discours théologique lui-même peut d'une part proposer une voie plus praticable à l'homme postmoderne plus sensible au *modus aestheticus* de penser, et d'autre part enrichir la raison esthétique postmoderne en lui montrant ses limites.

• D'un point de vue œcuménique inter-religieux, il nous semble que la voie esthétique peut être un chemin de dialogue tant au niveau théologique que moral. Ne trouve-t-on pas dans l'âme africaine une sensibilité esthétique religieuse¹²¹? De même, n'existe-t-il pas une esthétique théologique dans les grandes traditions religieuses

trois formes de théologie sont en mouvement circulaire. Ou, si l'on veut: c'est le triple changement d'un même visage» (pp. 64-65). L'auteur ne manque pas de souligner que la théologie ne comporte pas seulement un objet matériel mais tout autant une attitude de l'homme intrinsèquement impliqué dans l'objet, c'est-à-dire l'objet de foi. Et c'est justement l'aspect esthétique du mystère chrétien qui permet à Balthasar de concevoir l'acte de foi comme un acte esthétique c'est-à-dire comme un acte de réception de la gloire de Dieu. L'aspect esthétique rend possible la compréhension de l'interaction qui existe entre la théologie dogmatique, la théologie fondamentale et la théologie morale. La beauté du Père manifestée dans le Fils touche les yeux du cœur de l'homme qui se laisse ravir par lui dans un mouvement qui comprend une adhésion de l'intelligence et de toute l'existence. Dans *Wahrheit der Welt* Balthasar, s'expliquant sur l'ordonnance de la Trilogie, montre toute l'importance de la mise en évidence de la Gloire du Père. Premièrement, il compare le point de départ sous le signe de la *Gloire*, à l'apologétique et à la théologie fondamentale: «il fallait que l'homme moderne du positivisme athée, devenu aveugle non seulement à la théologie, mais aussi à la philosophie, soit rééduqué à voir. Devant le phénomène du Christ, non réductible au classement des sciences, mais *expressif de tout autre chose*, on doit être remis sous la lumière de la Majesté souveraine du Dieu de Gloire, dont par ailleurs l'homme possède une précompréhension dans sa capacité de connaître. Ce point de départ semblait d'autant plus nécessaire que, même dans les essais actuels et postconciliaires de réforme de la théologie catholique, on ne le met pas suffisamment en valeur, et qu'il est souvent, après le rationalisme de la scolastique tardive, étouffé par le nouveau rationalisme de nombreuses approches exégétiques du phénomène Jésus Christ» (VM p. 18; TL 1, p. XX). Deuxièmement, après cette raison apologétique Balthasar avance la raison morale. Il se réfère à la *praxis* chrétienne, «celle-ci ne peut commencer qu'après la *théoria*; c'est-à-dire après que l'on ait reconnu l'exigence inscrite dans le don trinitaire d'amour divin...» (VM, p. 18; TL 1, p. XX).

¹²⁰ Il n'est pas inutile de rappeler que la notion de postmodernité n'est pas née dans le milieu philosophique mais bien dans le milieu des architectes, dans le contexte de leur réflexion sur la forme (cf. M. NACCI, *Postmoderno*, in P. ROSSI, *La filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento. Vol. IV*, UTET, Turin 1995, p. 361; cf. aussi W. KASPER, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in "Humanitas (B)" 52 (1997), p. 180; G. Vattimo montre également que la postmodernité est liée à un changement de l'esthétique dans les années Soixante, permettant de présenter la vérité dans son aspect non absolu et non violent. Selon J.-F. Lyotard, l'esthétique annonce le déclin de l'empire argumentatif réactualisant la méthode, *modus logicus*, en lui opposant la manière *modus aestheticus* (cf. J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1991, p. 31. G. Vattimo montre précisément que l'agir moral consiste à entrer dans la légèreté de l'être, dans l'espace de la fruition esthétique du monde dans le cadre d'une éthique de la charité. (cf. G. VATTIMO, *Dio, l'ornamento*, in "Micromega" (1996), 187-199).

¹²¹ Cf. F.-A. LIMESE, *La pertinence de l'aspect esthétique du langage théologique négro-africain*, in "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" 74 (1990), 142-150.

orientales¹²²? L'Islam lui-même ne possède-t-il pas une sensibilité esthétique qui lui fait apprécier la beauté spirituelle¹²³? Au niveau de l'oecuménisme chrétien, l'accent mis sur la beauté par l'orthodoxie dans sa tradition spirituelle de la philocalie et sa culture iconographique ouvre une voie certaine de dialogue théologique et spirituel¹²⁴. Du côté protestant, le dialogue entre Balthasar et Barth trouva dans l'esthétique théologique un terrain d'entente fructueux, et peut être le prélude à une réhabilitation de l'esthétique par la tradition protestante qui l'a évacuée en raison de son hostilité à toute métaphysique de l'être¹²⁵.

• Parler de la gloire du Père n'est pas sans conséquence non plus pour la philosophie. En parlant de la gloire du Père, nous sommes en effet amenés à reconnaître l'aspect glorieux de l'Être divin qui se trouve en tant que créateur à l'origine de l'être du monde qui participe ainsi analogiquement à la gloire du Père. Ce qui nous permet de comprendre à la fois la merveille de l'être (sa gloire) et la quadruple différence ontologique. C'est pourquoi dans *Im Raum der Metaphysik* Balthasar a montré la mission qui incombe aux chrétiens, «celle d'éclairer l'espace obscurci de l'être, afin que sa lumière originelle brille de nouveau non seulement pour eux, mais pour le monde entier; car c'est uniquement dans cette lumière que l'homme peut marcher conformément à son authentique destination»¹²⁶.

• Dans le cadre de la nouvelle évangélisation, et dans l'attente du Grand Jubilé une réflexion sur la beauté du Père ouvre des perspectives sur la compréhension de la relation de l'homme à Dieu. La communion de vie de l'homme avec Dieu est une communion esthétique. La beauté du Père qui est la beauté de son amour appelle l'homme à entrer dans la beauté de son amour. En affirmant la beauté du Père, la théologie permet donc de présenter l'anthropologie chrétienne filiale comme une anthropologie esthétique. Le fait que l'homme soit créé à l'image de Dieu signifie que l'homme est splendeur de la gloire du Père en Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint. Les thèmes de la *formatio*, de la *deformatio*, et de la *reformatio* de l'homme reçoivent ainsi une signification esthétique qui les rend plus compréhensibles pour l'homme d'aujourd'hui en recherche d'harmonie avec soi, les autres et Dieu. La *formatio* est le don de l'harmonie, de la beauté originaire; la *deformatio* est la perte de cette harmonie et la *reformatio* est

¹²² Nous pensons à l'Hindouisme avec la *santarasa* qui est l'expérience esthétique suprême dans une union d'amour avec la divinité; le Bouddhisme même s'il est réticent vis-à-vis de la beauté sensible, avec le *sunyata* (expérience du vide) se rapproche de l'expérience du *santarasa* védique; le confucianisme présente une éthique qui est qualifiée d'esthétique, et le taoïsme propose une recherche de l'harmonie de l'esprit humain avec l'esprit de la nature (cf. P. SEQUERI, *Estetica religiosa/teologica*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, éd. H. WALDENFELS, Milan 1993, pp. 308-319).

¹²³ Cf. 'ILM AL-DJAMAL, *Esthétique*, in *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leyde 1971, pp. 1162-1163.

¹²⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

¹²⁵ Mais comme le souligne A. Souriau: «L'être en tant qu'être se trouve au coeur de toute esthétique, comme l'amande dans le noyau du fruit» (cf. A. SOURIAU, *Esthétique et ontologie*, in "Revue internationale de philosophie" 109 [3/1974], 321).

¹²⁶ GC4/3, p. 400, (H 3/1,2, p. 976).

la restauration de l'image, de son harmonie. Enfin d'un point de vue spirituel, en présentant la beauté du Père, créateur du ciel et de la terre, nous dépassons le niveau purement intellectuel pour nous situer au niveau de l'amour, car avec saint Augustin nous croyons que la beauté est le moteur de l'amour: «Aimons-nous autre chose que la beauté?» (*Conf.* 4, 13, 20). Parler de la beauté du Père, c'est donc ouvrir la voie de la connaissance de l'amour, ce que Paul appelle l'épignose. D'un point de vue moral, c'est pouvoir présenter la conversion de l'homme comme un passage de l'amour des beautés inférieures vers l'amour de la beauté absolue du Père.

Résumé

La théologie du Père chez Hans Urs von Balthasar rend possible une approche esthétique de la première personne de la Trinité. Cette approche loin d'être secondaire apparaît au contraire essentielle à la compréhension du mystère trinitaire et de l'ensemble de la théologie chrétienne. La notion de la gloire permet une attribution de la beauté au Père. Elle est concrétisée dans la gloire du Fils qui est l'autoexpression du Père, son épiphanie et sa justice. La théologie johannique du témoignage paternel nous offre une lumière supplémentaire pour comprendre la relation qui existe entre la beauté du Père et celle du Fils, lui l'*εἶδος* du Père, lieu absolu et archétypique de la gloire, expression absolue et archétypique de son amour. La gloire du Père se manifeste dans le sacrifice d'amour du Fils. La croix marque ainsi la fin de l'esthétique humaine tout en étant l'aurore de l'esthétique divine. L'homme est appelé à vivre en tant que fils dans le Fils une existence eschatologique dans l'espérance de la gloire du Père.

Summary

The theology of the Father, in the thinking of Hans Urs von Balthasar, facilitates an aesthetic approach to understanding the first person of the Trinity. This approach does not constitute a secondary aspect of the Father, but is rather a dimension essential to the comprehension of the mystery of the Trinity, and of all Christian theology. The concept of glory allows the attribution of beauty to the Father. This is reaffirmed in the glory of the Son, who is the self-expression of the Father, His manifestation and His justice. The theology of John on the Father's witness throws additional light on the relationship which exists between the beauty of the Father and that of the Son, who is the *εἶδος* of the Father and the complete and archetypical manifestation of His glory and His love. The glory of the Father is manifest in the perfect gift of the Son on the Cross, in which the end of the human aesthetic becomes the dawn of the divine aesthetic. Mankind is called upon to live an eschatological existence, in the hope of the Father's glory.

Il dibattito sulla ragionevolezza della fede in Dio nella filosofia anglosassone contemporanea

Angelo Campodonico
Università degli Studi (Genova)

PREMESSA

Il mio contributo si suddivide in due parti: in una prima parte cercherò di enucleare i contenuti di un dibattito filosofico che si è svolto in questi ultimi anni e che è ancora in corso negli Stati Uniti e per certi aspetti anche in Gran Bretagna intorno alle ragioni della fede nel Dio del teismo; nella seconda parte cercherò sinteticamente di prendere posizione su questo tema, raccogliendo alcune indicazioni maturate nell'ambito di quel dibattito¹.

Negli Stati Uniti si svolge ormai da una quindicina d'anni un interessante dibattito sull'epistemologia della fede religiosa, per lo più poco noto in Euro-

¹ Rivolgo un particolare ringraziamento al Dott. Luca Tuninetti dell'Università di Passau che mi ha sollecitato ad interessarmi al dibattito statunitense e con il quale ho discusso alcune tesi di questo saggio.

pa². Esso ha potuto sorgere e incrementarsi a motivo della crescente apertura della filosofia analitica, ancora dominante nel mondo anglosassone, nei riguardi di altri filoni di pensiero e, in particolare, della tematica religiosa. Tale apertura è stata favorita dall'influsso del pensiero "continentale", dalla riscoperta del tradizionale filone pragmatista americano e, in generale, da una maggiore attenzione del mondo statunitense rispetto a quello europeo, a motivo delle sue radici storiche, nei riguardi del Cristianesimo. Prima di entrare nel merito del dibattito in questione, può essere opportuno sottolineare che, rispetto alla riflessione filosofica europea sulla religione, la filosofia della religione statunitense appare maggiormente contraddistinta sia da un forte nesso con la riflessione epistemologica *tout court* sia da un più pronunciato riferimento alla confessione religiosa dei singoli filosofi. Mentre in Europa fare filosofia della religione sembra spesso comportare un allontanamento dalle proprie radici alla ricerca di una posizione meno confessionale, invece negli Stati Uniti la riscoperta, pur senza chiusure preconcepite, della propria tradizione sembra favorire la riflessione filosofica sulla religione³.

In origine il dibattito è stato suscitato dalle posizioni dell'epistemologo e filosofo della religione di fede calvinista Alvin Plantinga⁴. Ad esso hanno dato il loro contributo altri filosofi aderenti a diverse confessioni riformate quali Nicholas Wolterstorff, William Alston, Robert Audi, Nicholas Mavrodes. Alle loro proposte hanno fatto seguito interventi pure da parte di filosofi di fede cattolica (quali Ralph Mc Inerny, Linda Zagzebski, John Zeis, John Greco ecc.). Consideriamo sinteticamente le posizioni di alcuni degli autori più significativi che hanno partecipato al dibattito.

1. ALVIN PLANTINGA

La riflessione filosofica di Alvin Plantinga ha subito una notevole evoluzione nel tempo anche in base alle critiche e alle integrazioni che le sue tesi hanno suscita-

² Significativa espressione della contemporanea riflessione angloamericana nel campo della filosofia della religione è il volume *A Companion to Philosophy of Religion*, edd. P.L. QUINN - C. TALIA-FIERRO, Blackwell, Oxford 1996. Per quanto concerne la filosofia della religione in una prospettiva cristiana cfr. gli articoli della rivista quadrimestrale "Faith and Philosophy", pubblicata dalla Society of Christian Philosophers che raccoglie filosofi cristiani di diverse confessioni.

³ Ovviamente vi sono numerose eccezioni e, tra queste, le riflessioni sulla religione svolte a partire da una prospettiva atea o non esplicitamente teistica. Cfr., ad es., J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982; M.P. LEVINE, *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*, Routledge, London-New York 1994 (tr. it.: *Il panteismo. Una concezione non teistica della divinità*, ECIG, Genova 1995).

⁴ Di questo autore cfr., in particolare, tra le numerose pubblicazioni, *God and others Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca 1967; *Reason and Belief in God, in Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, edd. A. PLANTINGA - N. WOLTERSTORFF, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1983; *The Prospects for Natural Theology in J. TOMBERLIN, Philosophical Perspectives 5. Philosophy of Religion*, Ridgeview Press, Atascadero (California) 1991; *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993; *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998.

to. Tuttavia possiamo identificare un nucleo permanente delle sue posizioni. In quanto epistemologo Plantinga prende atto delle critiche che sono state rivolte in epoca contemporanea al cosiddetto "fondazionalismo" (la concezione, che sarebbe tipica della filosofia moderna a partire da Cartesio, ma anche di certi autori del Medioevo quali Tommaso d'Aquino, secondo cui si ha scienza in senso forte quando un sapere si fonda su evidenze fondamentali (*basic*) e immediate, in quanto tali indiscutibili). In particolare: secondo Plantinga il "fondazionalismo classico" distingue nel suo sistema le certezze fondanti e le certezze fondate, affermando che la relazione di fondante e fondato è una relazione asimmetrica e irriflessiva; in un sistema di certezze che voglia essere razionale alcune certezze saranno fondate su altre certezze: queste saranno le certezze fondamentali (*basic*) e costituiranno il fondamento (*foundation*) dell'intero sistema. In questa prospettiva, quindi, la fede nell'esistenza di Dio sarebbe una conoscenza epistemologicamente fondata soltanto se si basa, in ultima analisi, su evidenze prime e indiscutibili. Le proposizioni che dovrebbero essere accettate senza dimostrazione sono le proposizioni immediatamente evidenti e quelle la cui verità può essere constatata coi sensi.

Secondo Plantinga il fondazionalismo o evidenzialismo è «attraente e seducente; in ultima analisi, tuttavia, esso appare falso e incoerente perché autoreferenziale»⁵. Non soltanto, infatti, questa forma di fondazionalismo non sarebbe in grado di giustificare sé stessa, ma non permetterebbe di considerare come razionalmente giustificate tutta una serie di certezze che noi possediamo e che non sono tali in forza di una dimostrazione. In opposizione al fondazionalismo Plantinga sottolinea, sulla scorta di autori come Thomas Reid, il carattere non fondato di certezze quali l'esistenza degli altri, la credenza nelle azioni passate ecc. Così pure, egli afferma, che anche la credenza in Dio non è fondata su altre evidenze: «La mia posizione è che la fede in Dio è genuinamente fondamentale (*properly basic*); da ciò non segue, tuttavia, che essa sia priva di giustificazioni»⁶. Esisterebbe cioè alla maniera di Calvino un *sensus Dei* che permette, senza altre mediazioni, di raggiungere la certezza della presenza di Dio: «Secondo Calvino ognuno, credente o meno, possiede la tendenza, in alcune situazioni, ad apprendere l'esistenza di Dio e a cogliere qualcosa della sua natura e delle sue azioni. Questa conoscenza naturale può essere soppressa dal peccato, ma rimane il fatto che una capacità di apprendere l'esistenza di Dio fa tanto parte del nostro naturale "equipaggiamento noetico" quanto la capacità di apprendere verità riguardanti la percezione, verità concernenti il passato e verità intorno alle nostre menti. La credenza nell'esistenza di Dio si trova sulla stessa barca della credenza nelle altre menti, nel passato e negli oggetti della percezione: in ognuno di questi casi Dio ci ha costruito in modo tale che nelle circostanze giuste noi formiamo le credenze in questione. Ma allora la credenza che vi sia una tale persona che è Dio si trova fra le acquisizioni della ragione tanto quanto le altre credenze»⁷.

⁵ A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, p. 90.

⁶ *Ivi*, p. 78.

⁷ *Ivi*, p. 8.

Tuttavia Plantinga non ritiene, come gli è stato rimproverato, che affermare che la credenza nell'esistenza di Dio sia genuinamente fondamentale significhi rinunciare ad ogni criterio di razionalità, aprendo le porte all'irrazionalismo e allo scetticismo. Così non si è obbligati a pensare che sia altrettanto genuinamente fondamentale quanto la credenza in Dio la credenza nell'esistenza del *Grande Cocomero* (secondo quella che egli chiama *The Great Pumpkin Objection*)⁸. I criteri per distinguere che cosa è genuinamente fondamentale da ciò che non lo è non debbono però essere stabiliti a priori, ma devono essere precisati riflettendo sui casi in cui una certezza ci pare indiscutibilmente ragionevole. In questo modo si potrà rilevare che una certezza è genuinamente fondamentale soltanto se soddisfa certe condizioni. Queste osservazioni preludono ai successivi sviluppi dell'epistemologia di Plantinga in senso «esternalista»⁹.

A ben vedere la posizione di Plantinga non mira tanto a giustificare la fede religiosa e, in particolare, la fede cristiana, quanto a mostrare che la sua affidabilità non è minore di quella che è prerogativa di altre modalità di conoscenza e di acquisizione di certezze. In questa prospettiva egli si rifà, da un lato, al venire meno nell'epistemologia contemporanea delle pretese fondazionaliste che contraddistinguevano la scienza e la filosofia moderne, dall'altro ad alcuni temi propri della tradizione di pensiero che risale a Calvino.

L'ultimo Plantinga, che ha pubblicato recentemente un volume (il terzo di una trilogia)¹⁰ dedicato esplicitamente all'epistemologia della religione, ha sottolineato fortemente nelle due opere precedenti il carattere *fondamentale* (*basic*), non suscettibile di ulteriore fondazione, delle diverse forme di conoscenza. La tesi di fondo è che «una credenza è fondata per te solo se il tuo apparato cognitivo funziona in modo adeguato, lavorando nel modo che dovrebbe al fine di produrla e di sostenerla»¹¹. Questa forma di naturalismo o esternalismo (*externalism*) non può reggersi, in ultima analisi, secondo Plantinga, sulla base della sola teoria evoluzionista (come oggi v'è spesso la tendenza a pensare), ma soltanto sulla fede in un Dio che, guidando il processo evolutivo, abbia dotato l'uomo di facoltà conoscitive adeguate al contesto in cui vive. In quest'ultima prospettiva, quindi, la *fede pratica* in Dio costituirebbe l'unico fondamento possibile del nostro *naturale* affidarci alle nostre capacità conoscitive. Il naturalismo esigerebbe, in ultima analisi, il soprannaturalismo.

⁸ Cfr. A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, pp. 74-78.

⁹ Riguardo alla distinzione fra *internalismo* (*internalism*) ed *esternalismo* (*externalism*) in epistemologia si può affermare in linea generale che una teoria della giustificazione è *internalista* se e solo se richiede che tutti i fattori necessari perché una credenza sia giustificata per una data persona siano cognitivamente accessibili a quella persona, interni cioè alla sua prospettiva conoscitiva; essa è invece *esternalista*, se ammette che almeno alcuni dei fattori giustificanti non necessitano di essere accessibili in tal modo, così da poter essere esterni alla prospettiva conoscitiva del soggetto. Il dibattito fra "internalisti" ed "esternalisti" è in questi ultimi anni assai vivo all'interno dell'epistemologia statunitense.

¹⁰ *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998 dopo *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford 1993 e *Warrant and Proper Function* (stesso anno e stessa casa editrice).

¹¹ *Warrant and Proper Function*, p. 4.

Come ha osservato una volta W. Pannenberg¹², nel complesso la posizione di Plantinga riesce bene nell'intento di mostrare che la fede in Dio, *se è vera*, ha giustificazione. Non v'è argomento aprioristico in grado di mostrare che la fede in Dio non può avere giustificazione. In altri termini: non si possono addurre argomenti di carattere formale sotto il profilo epistemologico contro la legittimità della fede in Dio. Resterebbe però il compito di mostrare - e non è cosa da poco nell'attuale clima culturale - che la fede in Dio *è vera*.

2. WILLIAM ALSTON

Una posizione nel complesso più equilibrata e quindi, a mio parere, maggiormente interessante è quella del noto epistemologo e filosofo della religione William Alston di fede episcopaliana¹³. A differenza di Plantinga, egli qualifica la sua posizione epistemologica come un misto di esternalismo e di internalismo. In generale egli distingue nettamente fra il fatto che una determinata conoscenza sia giustificata sotto il profilo epistemologico e l'attività o il processo di fornire tale giustificazione. Si possono benissimo possedere tutte le ragioni adeguate per coltivare una certa pratica conoscitiva senza tuttavia saper esplicitare tali ragioni sul piano strettamente epistemologico.

Soprattutto nella sua opera principale sull'argomento¹⁴, Alston sottolinea che vi sono delle pratiche che presiedono alla formazioni delle opinioni e delle certezze, che egli chiama *Doxastic practices* (fra queste, in particolare, la percezione sensibile [SP]), le quali non sono suscettibili di una giustificazione epistemologica che non sia circolare. Inspirandosi a Thomas Reid e a Ludwig Wittgenstein¹⁵, ma anche discostandosi su taluni punti dalle loro posizioni, per Alston l'unica giustificazione effettivamente possibile di tali pratiche non è, in ultima analisi, di carattere speculativo, ma di carattere pratico: «...benché non affermi di aver mostrato che SP sia affidabile e che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso forte, affermo di aver mostrato che è ragionevole assumere SP come affidabile, e quindi che è ragionevole supporre che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso for-

¹² Tale affermazione è stata da me ascoltata durante un dibattito seguito alla relazione di A. Plantinga nell'ambito della *International Conference on Philosophy of Religion* sul tema *The Rationality of Theistic Belief* promossa dalla Hochschule für Philosophie di München e dal Department of Philosophy of Religion dell'Università di Notre Dame (Usa) svoltasi a Monaco di Baviera durante i giorni 27-31 maggio 1998. Gli atti sono in via di pubblicazione presso Kluwer.

¹³ Fra le numerose opere cfr. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989; *Knowledge of God in Faith, Reason and Skepticism*, ed. M. Hester, Temple University Press, Philadelphia 1991; *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca 1996.

¹⁴ *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, passim.

¹⁵ Alston si riferisce soprattutto ad alcune intuizioni dell'ultimo Wittgenstein presenti nella sua opera *On certainty*, Blackwell, Oxford 1969 (tr. it.: *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978).

te»¹⁶. Se una pratica così radicata come la percezione sensibile non può essere epistemologicamente giustificata sul piano speculativo, emerge che è legittimo non cercare una giustificazione di questo tipo neppure per l'esperienza mistica cristiana (CMP). Pur essendo questa, infatti, una pratica non così diffusa come la percezione sensibile, essa tuttavia possederebbe dei caratteri che l'accomunerebbero a quella e ad altre "doxastic practices", rendendola "prima facie" affidabile. Del resto anche nell'ambito di SP si ammette normalmente, ad esempio, che vi siano soltanto poche persone particolarmente esperte nel valutare la qualità dei vini.

Secondo Alston, non soltanto CMP si autogiustifica in base all'opinione degli esperti in materia perché genera frutti spirituali nell'opera di santificazione dell'individuo, ma essa può essere difesa da diversi generi di accuse. In particolare: Alston risponde alle obiezioni secondo cui CMP può essere spiegata in termini meramente naturalistici e a quelle di coloro che evidenziano la presenza di contraddizioni fra i risultati di CMP e quelli di altre pratiche secolari (in particolare scienza, storia e metafisica). Infine si mostra che, in assenza di specifici fattori discriminanti, neppure la diversità delle confessioni religiose, pur riducendo in qualche misura il grado massimo di giustificazione epistemica, costituisce un'obiezione insormontabile nei confronti dell'affidabilità in prima battuta di CMP.

In base a quanto osservato Alston trae le seguenti conclusioni: «Assumiamo, quindi, che CMP è una pratica doxastica di carattere percettivo funzionante, socialmente stabilizzata con diversi *input* nell'esperienza, distinte funzioni di *input-output*, un particolare schema concettuale ed un ricco e intrinsecamente fondato sistema discriminante (*override sistem*). Come tale essa possiede *prima facie* titolo per essere ragionevolmente intrapresa, dal momento che non abbiamo sufficienti ragioni per considerarla come inaffidabile o altrimenti indegna di accettazione ragionevole»¹⁷. Nota il filosofo statunitense che spesso alla base di molte critiche nei riguardi di CMP si riscontra una sorta di *imperialismo epistemologico*, per cui si pretende di sottoporre tale esperienza a criteri di validità che sono prerogativa di altre modalità di esperienza oppure che non vengono utilizzati neppure nel caso di altre e più diffuse pratiche conoscitive quali, ad esempio, SP¹⁸.

Più in generale nella sua filosofia della religione Alston difende, in primo luogo, il carattere *realistico* dell'adesione di fede contro le interpretazioni che tendono a sminuire questo aspetto. Ogni sincero credente crede sempre nell'esistenza effettiva di ciò cui afferma di aderire - di qui l'insostenibilità di molte posizioni gnostiche e sincretistiche oggi riproposte anche nel contesto nordamericano - le quali tendono a sottovalutare la specifica intenzionalità delle singole fedi religiose¹⁹. Alston critica, in particolare, la concezione di John Hick, secondo il quale ciò che accomuna le di-

¹⁶ *Perceiving God*, p. 182.

¹⁷ *Ivi*, p. 225.

¹⁸ *Cfr. ibi*, p. 249.

¹⁹ *Cfr. Realism and The Christian Faith*, in "International Journal for the Philosophy of Religion" (1995), 37-60.

verse fedi religiosi è un medesima realtà assoluta, che ha un carattere *noumenico*, mai conoscibile in quanto tale, che si manifesta diversamente nelle diverse rivelazioni religiose²⁰.

In secondo luogo Alston si sofferma sulle ragioni complessive dell'adesione di fede. Non v'è, secondo il filosofo statunitense, un solo cespite di ragioni alla base dell'adesione di fede, ma in sintonia con posizioni diffuse nell'epistemologia contemporanea, vi sono diversi fondamenti fra di loro connessi: «Forse è un errore cercare una sola fondazione della propria fede che stia salda in modo infallibile, indubitabile e incorreggibile, senza bisogno di avere il supporto di nessun altro fondamento. Forse nessun sistema di credenze può essere fondato in tal modo. Forse un'aspirazione più ragionevole per la condizione umana è di fare ricorso a molteplici fonti che fungano da supporto cosicché, sebbene ognuna di queste possa essere discussa e nessuna renda qualcuna delle nostre credenze assolutamente certa, tali fonti si prestano supporto vicendevolmente così come prestano supporto pure alle credenze per le quali vengono invocate; cosicché in base alla modalità secondo cui l'intero insieme si assembla noi abbiamo ragioni sufficienti per assumere tali credenze come vere»²¹. Egli precisa significativamente: «Ognuna delle credenze prima della loro interazione, possiede sufficienti e autonomi fondamenti così da servire come fonte di giustificazione per altre credenze, ma non in misura tale da non poter trarre profitto da un ulteriore rafforzamento. Questa costituisce una modalità atta a costruire un supporto reciproco che ci preservi dai paradossi del coerentismo estremo»²². In particolare: Alston distingue i seguenti fondamenti dell'adesione di fede: percezione diretta di Dio (misticismo), percezione indiretta di Dio attraverso qualcosa d'altro (esperienza di cose o di altre persone che sono immediatamente interpretate come Dio che parla all'uomo); teologia filosofica in senso stretto (ad es. le tradizionali vie a Dio) e in senso lato (rientra in questo secondo caso la migliore spiegazione-ermeneutica che si può dare della vita con le relative conseguenze di carattere morale), tradizione religiosa, rivelazione (messaggi di Dio attraverso messaggeri, ispirazione divina di scritti, azione divina nella storia come fatti che Dio compie)²³.

Altrove²⁴ Alston ha sottolineato anche il ruolo centrale svolto dalla fede nella valutazione delle ragioni in base a cui si crede. Il ruolo della fede nell'epistemologia non può essere ignorato, tanto che si distingue fra fede in senso forte e fede in senso debole. La fede nella credenza religiosa (fede in senso forte), infatti, è qualcosa che va al di là di ciò che in tutti gli altri campi del sapere si riconosce come fornito di una validità sotto il profilo epistemologico. Si tratta di un aspetto che non può non essere

²⁰ Di J. HICK cfr., ad esempio, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, (Connecticut) 1989.

²¹ *Perceiving God*, p. 306.

²² *Ivi*, p. 300.

²³ Cfr. *ivi*, p. 290.

²⁴ Cfr. W.P. ALSTON, *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief in The Rationality of Theistic Belief* (vedere nota 12).

preso in considerazione quando si consideri l'epistemologia della credenza religiosa. Anche qualora uno si limiti a considerare la struttura epistemica di un certo tipo di fede cristiana, dovrebbe tuttavia essere consapevole della diversità di altri approcci al medesimo soggetto. Perfino se uno sta difendendo la fede cristiana in campo aperto, dovrebbe essere consapevole di ciò che dà a coloro che partecipano al dibattito quella sicurezza che possiedono.

Nel complesso, secondo Alston, si riscontrano diversità e, insieme, somiglianze fra l'epistemologia della fede religiosa e le altre epistemologie. In particolare: non sempre è necessario considerare tutti i possibili fondamenti dell'assenso, anche se talvolta può esserlo (quando, ad esempio, si è in difficoltà su di uno). Diversi sono, ad esempio, i problemi epistemologici che sorgono in una persona che crede di conoscere Dio per esperienza e in una che non ci crede. In tutti i casi si richiede sempre prima facie una evidenza senza di cui gli altri fondamenti non servono. Questo è, secondo Alston, il ruolo di un'intuizione non governata da regole e coincidente con il *sensu illativo* di Newman²⁵, la quale svolge un ruolo fondamentale anche nell'adesione alle teorie scientifiche: «Si tratta di una facoltà capace di discernere quale alternativa è più fortemente supportata da un numero di considerazioni riguardo alle quali non vi sono regole generali per soppesarle e per formulare un giudizio (*grinding out a result*). Un uomo acquisisce questa facoltà attraverso una lunga esperienza nel trattare l'oggetto in questione e non è possibile alcuna scorciatoia». Anche nella valutazione delle prove dell'esistenza di Dio in ultima analisi gioca un ruolo decisivo il senso illativo: coloro che condividono gli stessi argomenti, infatti, si possono differenziare per quanto concerne il ruolo ed il peso che attribuiscono ad essi.

Può essere significativo evidenziare che, secondo un altro filosofo della religione statunitense, Michael Sudduth, posizioni per tanti aspetti "esternaliste" come quella di Alston possano tranquillamente contemplare il fatto che talora una credenza sia messa in discussione da un'altra evidenza (ad esempio dalla psicoanalisi di Freud) in base alla prospettiva dell'*internalismo* in epistemologia, e che, a sua volta, il fedele possa trovare nuovi argomenti contro questa critica, riconfermando così la propria fede²⁶. Ciò sembra essere coerente con posizioni come quella di Alston che ammettono la presenza di diversi cespiti alla base dell'adesione di fede.

In generale si può affermare che, mentre Plantinga cerca di difendere l'adesione di fede a tutti i costi, mostrandone la piena legittimità e giovandosi abilmente delle acquisizioni in senso fallibilista dell'epistemologia contemporanea, Alston e con lui altri autori quali Robert Audi e Michael Sudduth appaiono assai più attenti a difendere, oltre che le ragioni della fede religiosa, pure le *ragioni della ragione*, le quali sono

²⁵ Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1980, cap. IX. Nel trattare del senso illativo Newman si rifà esplicitamente alla *phrónesis* aristotelica.

²⁶ Cfr. M. SUDDUTH, *Proper Basicity and the Evidential Significance of internalist Defeaters: A Proposal for revising Classical Evidentialism in The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

intimamente conesse con quelle del realismo. Difendere le *ragioni della ragione* significa lasciare aperto un terreno di discussione fra credenti e non credenti²⁷.

3. ALTRE POSIZIONI IN CAMPO RIFORMATO

In generale, come si può apprezzare, questi ed altri autori statunitensi hanno cercato di mostrare come la fede cristiana, anche quella dei *semplici*, abbia delle ragioni che sono inattaccabili. In questa linea un'efficace difesa delle ragioni della gente comune in materia di fede la si ha, ad esempio, in un altro filosofo di Notre Dame, Peter Van Inwagen, il quale mostra i limiti della fiducia eccessiva nella competenza degli *esperti* in tutti i campi e, in particolare, in materie attinenti direttamente la fede religiosa come la critica biblica²⁸. Contro il principio "platonico" secondo cui nessuna credenza è razionale a meno che siamo in grado di difenderla con successo contro ogni critica che gli può essere rivolta, Van Inwagen sostiene che non si comprende perché questo principio che, qualora lo si ammettesse rigidamente, non permetterebbe la sopravvivenza dell'uomo, debba essere applicato soltanto in campo religioso. Ad esempio: un economista non oserebbe affermare che solo gli economisti debbano occuparsi di questioni economiche sul piano legislativo e così pure un fisico non oserebbe affermare lo stesso per quanto concerne alcune questioni riguardanti la fisica (energia atomica ecc.). Anche i filosofi assumono con forza posizioni che sanno perfettamente non essere condivise da altri filosofi. Se ciò è vero, non si comprende perché l'uomo del popolo che legge qualche scritto di uno specialista dovrebbe accettare acriticamente le sue posizioni sulla base del consenso raggiunto dagli specialisti in quel settore. Se, in innumerevoli casi, è ragionevole non fidarsi degli esperti (e, in tali casi, spesso la gente non è solita fidarsi) non si comprende, se non in base ad un pregiudizio ideologico, perché in certi altri casi - quello della fede cristiana appunto - ci si debba invece fidare.

In questa prospettiva Nicholas Wolterstorff, in un volume che ha riscosso notevole successo, ha brillantemente argomentato, in particolare contro gli esiti relativistici (la *semiosi infinita*) delle teorie ermeneutiche di Ricoeur e Derrida, come l'interpretazione di un qualunque testo e, in particolare, della Sacra scrittura come discorso di un autore (*authorial discourse*) che è Dio stesso, sia pienamente legittima²⁹. Come

²⁷ Osserva Alston che anche fra i credenti vi sono differenze quanto ai principali fondamenti delle loro credenze. Chi crede fermamente non ha bisogno di cercare le ragioni della sua fede. Secondo il filosofo statunitense v'è un'epistemologia riformata del credente convinto (che è utile solo a chi già crede) e v'è un'epistemologia che vaglia i fondamenti epistemologici delle credenze, che è utile sia al credente (anche a quello che nutre dei dubbi) sia all'agnostico. Cfr. *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief in The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

²⁸ Cfr. P. VAN INWAGEN, *Christian Belief and Platonic Rationality*, in *The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

²⁹ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1995.

ha mostrato per primo Austin, il discorso scritto (e non soltanto quello parlato) oltre che una dimensione *locutoria*, possiede pure una dimensione *illocutoria* e una *perlocutoria*; esso cioè è in grado di compiere delle azioni e di avere degli effetti. Se non si coglie la dimensione illocutoria del discorso, non si comprende pienamente che cosa l'autore abbia voluto dire, cioè il senso del testo. Che Dio parli e, parlando, voglia compiere delle azioni attraverso il testo non è indifferente alla corretta comprensione del testo stesso. Dio può parlarci nella Bibbia, facendo sue le parole degli uomini, senza per questo dover parlare Egli stesso. Nel complesso il testo di Wolterstorff compie un'esauriente analisi di tutti i problemi connessi alla tesi propria delle religioni bibliche, secondo cui Dio "parla" all'uomo.

Mentre i filosofi della religione che si sono finora presi in considerazione, riflettono fondamentalmente su una concezione sostanzialmente tradizionale di fede cristiana, alcuni autori come Clayton hanno rilevato il carattere problematico, lontano dalla tradizionale fermezza, che la fede religiosa sempre di più assume nei cosiddetti *credenti*³⁰. In una società pluralista e multiculturale come quella statunitense accade che la fede religiosa sia spesso mescolata a dubbi. Per molti americani ed europei la presenza di altre fedi influenza la propria fede. Clayton esplora la possibilità di una fede cristiana senza una chiara adesione ai contenuti di tale credo. Colui che dubita crede e insieme non crede alla proposizione in questione. Si tratterebbe, in questo caso, di una mezza fede (*half belief*). Secondo il filosofo statunitense i dubbi sono compatibili con l'impegno religioso (*religious commitment*). Di fatto Clayton sottolinea implicitamente la centralità della dimensione della fiducia o fede pratica nell'adesione ad una religione, sottovalutando il ruolo della dimensione cognitiva e, quindi, della riflessione strettamente epistemologica in filosofia della religione. Questa posizione si avvicina così sensibilmente alla tradizione *continentale* e, in particolare, tedesca, da Kant in poi³¹.

4. IL DIBATTITO E I FILOSOFI CATTOLICI

Le posizioni di questi autori e, in particolare, gli scritti di Plantinga hanno suscitato molteplici reazioni e riflessioni, oltre che da parte di altri colleghi di fede riformata, anche da parte di filosofi statunitensi aderenti alla fede cattolica. Mentre inizialmente la riflessione di questi ultimi si è notevolmente discostata dalle posizioni riformate, accusate per lo più di fideismo, in un secondo tempo si è maggiormente cercato di trarre profitto da quella provocazione, pur mantenendo certe riserve su alcuni punti. Innanzi tutto alcuni autori hanno immediatamente evidenziato che l'accusa di fondazionalismo, se riguarda il pensiero moderno e, in particolare, filosofi come Car-

³⁰ Cfr. P. CLAYTON, *Belief and the Logic of Religious Commitment in The Rationality of Theistic Belief* (vedere nota 12).

³¹ Anche le più recenti riflessioni di Alston sottolineano, come si è notato, il peculiare ruolo della fede all'interno dell'epistemologia della religione.

tesio e Locke, non potrebbe riguardare il pensiero di Tommaso d'Aquino sia perché il contesto della riflessione tommasiana su Dio è eminentemente teologico (non v'è in lui una *fondazione* della fede in senso razionalistico) sia perché non si può confondere l'ideale aristotelico e tommasiano della scienza in senso forte (*per causas*) con la loro effettiva pratica dell'argomentazione scientifica³². Ciò non toglie che si debba ammettere che un certo *fondazionalismo* è presente in Tommaso, in quanto egli ammette che non v'è un'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, ma occorre partire - onde inferirla - da ciò che è più evidente per noi.

La discussione, tuttavia, si è soffermata per lo più su temi di carattere prettamente speculativo. Nell'importante volume collettaneo *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* a cura di Linda Trinkaus Zagzebski, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993) due contributi mi paiono particolarmente rilevanti. Nel primo dal titolo *Religious Knowledge ad Virtues of the Mind* Linda Trinkaus Zagzebski critica, in primo luogo, il carattere quasi "automatico" che avrebbe l'adesione religiosa secondo Plantinga, per il quale l'educazione dell'uomo ad esercitare tutte le proprie facoltà sembrerebbe non avere spazio e, in secondo luogo, l'individualismo di tale concezione: «... mi pare che la concezione di Plantinga di un conoscente che funziona in modo adeguato (*properly*) è abbastanza diversa dalla mia di un conoscente virtuoso sotto il profilo epistemico. Nelle discussioni di Plantinga la prima immagine che viene in mente è quella della macchina bene oliata - una macchina il cui funzionamento non è per nulla primariamente accessibile alla sua coscienza, molto meno ad un controllo autoriflessivo e il cui funzionamento non è condizionato dal funzionamento delle macchine intorno ad essa»³³. Qualsiasi formazio-

³² Cfr. R. Mc INERNY, *Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas*, in R. AUDI - J. WAINWRIGHT, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press 1986, Ithaca, pp. 271-288. Mc Inerny sostiene che la dimostrazione *propter quid* analizzata negli *Analitici posteriori* «ha luogo in modo inequivocabile in geometria, meno ovviamente nelle scienze naturali e per nulla in metafisica» (p. 282), così pure che «la teologia naturale... non potrebbe mai fondare, provare o costituire un'evidenza per gli articoli di fede in quanto tali. Il fondazionalismo di Tommaso e il suo atteggiamento ottimistico nei riguardi del teismo non oscurano mai la distinzione fra gli ordini naturale e soprannaturale» (p. 283). Su questi temi cfr. pure, nello stesso volume, N. WOLTERSTORFF, *The Migration of Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, pp. 38-81. Il Wolterstorff considera il pensiero di John Locke come tipico esempio di fondazionalismo, in quanto una credenza (anche una credenza religiosa) è per lui ammissibile sotto il profilo epistemologico solo quando si basa su fondamenti evidenti.

³³ L. ZAGZEBSKI (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame, Indiana 1993, p. 231. Che nell'adesione ad una fede religiosa giochi un ruolo privilegiato la dimensione morale che contraddistingue il rapporto interpersonale e non soltanto, né soprattutto motivazioni di carattere epistemologico è stato evidenziato da Eleanor Stump: «V'è, dunque, un altro modo di pensare alla fede, che considera lo scopo principale ed immediato della fede il suo ruolo nella vita morale del credente, piuttosto che il suo influsso sulla ragione. Nella prospettiva di questo modo di pensare intorno alla fede, la giustificazione della fede è diversa rispetto a quella di molti altri generi di credenza, poiché non è fondata primariamente su qualche relazione della ragione nei riguardi del suo oggetto, ma piuttosto sulla relazione della volontà al suo oggetto, dove la natura della volontà è intesa alla maniera di Tommaso d'Aquino... Sulla base di una tradizione che raggiunge Agostino, l'Aquinate considera la comprensione delle proposizioni della fede come l'esito di un processo del quale la fede è la condizione necessaria... Mentre la

ne di una convinzione esige, invece, secondo l'autrice, un contributo determinante da parte dell'uomo: lo sviluppo di *habitus*, cioè delle tradizionali virtù dianoetiche ed etiche³⁴. Questa posizione, a ben vedere, presenta significative analogie, oltre che con la tradizione aristotelica, anche con il pensiero del Newman della *Grammatica dell'assenso*.

Inoltre, come notato, l'autrice contesta la connotazione individualistica che l'adesione di fede assume secondo il filosofo di fede calvinista. Per lei l'adesione religiosa, come ogni altra forma di convinzione, è un fenomeno mediato dal contesto sociale e dalla testimonianza altrui: «La conoscenza, quindi, dipende, in parte, da colui che possiede quella credenza e questa dipende da coloro che quella persona conosce, da chi ha insegnato ad essa e da quali opere essa ha letto o di quali è venuta a conoscenza»³⁵. Anche, in questo secondo caso, sono evidenti i nessi con la tradizione aristotelico-tommasiana della *phrónesis* e con la posizione del Newman al riguardo. Sono le virtù etiche e dianoetiche e, in particolare, la *phrónesis*, presente nei saggi di tutte le culture, a permettere pure un confronto e un dialogo fra le diverse culture e religioni. Il saggio, infatti, non si distingue innanzi tutto per un particolare contenuto in cui crede, ma per le sue virtù³⁶.

In secondo luogo, altri contributi del volume si soffermano, invece, sull'importanza della teologia naturale soprattutto quando si tratta di dar ragione della propria fede in un ambiente indifferente o addirittura ostile³⁷. Fra questi di particolare interesse appare quello di John Zeis³⁸: «... benché Alston possa avere ragione ad affermare il superiore valore sotto il profilo epistemologico del possesso di una giustificazione adeguata piuttosto che del processo che esplicita ed argomenta tale giustificazione, tuttavia si riscontra ovviamente un significativo valore sotto il profilo epistemologico nel fatto di poter mostrare che si possiede un'adeguata giustificazione. E per quanto riguarda le proposizioni teologicamente rilevanti questa funzione di argomentare riguardo alla giustificazione è svolta dalla teologia naturale»³⁹. La teologia naturale, quindi, non spiega in modo esaustivo *perché* si crede, ma permette di esplicitare e di rigorizzare alcune ragioni che rendono la fede cristiana ragionevole per qualunque uo-

ragione può chiarire alcuni ostacoli di natura intellettuale che sbarrano al credente la via della fede, l'assenso alle proposizioni della fede è prodotto inizialmente dalla volontà che desidera ardentemente la bontà di Dio e che muove la ragione di conseguenza» (*Faith and Goodness*, in *The Philosophy in Christianity*, Supplement to "Philosophy" 1989, ed. G. VESEY, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 190).

³⁴ Questo tema è stato recentemente e brillantemente sviluppato dall'autrice nel volume *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. In questo volume la Z. sottolinea il carattere, in ultima analisi, etico delle virtù dianoetiche o epistemiche.

³⁵ *Religious Knowledge and Virtues of the Mind*, p. 216.

³⁶ Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Phrónesis and Christian Belief*, in ID. (ed.), *Rational Faith*, p. 134.

³⁷ Cfr., ad es., P.L. QUINN, *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith*, pp. 14-47.

³⁸ Cfr. *Natural Theology: Reformed?*, in *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, pp. 48-78.

³⁹ Ivi, p. 68.

mo⁴⁰. Sul ruolo della teologia naturale per una apologetica della fede cristiana che voglia rivolgersi a tutti ed evitare l'irrazionalismo si sofferma anche Philip Quinn nel suo contributo nel volume in questione e pure nel dibattito con A. Plantinga che lo ha preceduto e che ne è seguito⁴¹.

Va notato, infine, che anche autori di indirizzo riformato quali lo stesso Plantinga, ma soprattutto Alston⁴² e Penelhum⁴³, per non dire nell'ambito anglosassone del filosofo inglese Swimburne⁴⁴, riconoscono variamente la possibilità, l'importanza e l'utilità della teologia naturale. Le differenze fra di loro riguardano piuttosto la determinazione della sua funzione in relazione all'assenso di fede.

5. LA TEOLOGIA NATURALE

Nel mondo della filosofia *continentale* e italiana in particolare, salvo assai rare eccezioni, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio godono di cattiva fama, limitandosi per lo più i filosofi della religione e i teologi, dopo la critica kantiana, a suggerire delle *vie della ragione pratica* o del *postulato di senso*. Nel mondo anglosassone, invece, è più frequente la proposizione di vie a Dio della ragione speculativa come pure la critica di queste vie. In un certo senso anche la critica delle *vie* testimonia della loro vitalità⁴⁵.

Vi sono innanzi tutto alcuni filosofi, come L. Kolakowski, i quali si limitano a proporre la plausibilità dell'affermazione dell'esistenza di Dio nell'*epoca del nichilismo*. Giova citare un significativo passo di questo autore: «Si potrebbe chiedere: assumendo che l'universo sia davvero una scrittura segreta degli dei e che esso trasmet-

⁴⁰ L'importanza delle prove dell'esistenza di Dio viene affermata, contra Plantinga anche da un filosofo agnostico, ma di formazione tomista: Anthony Kenny. Egli afferma che anche se Dio può essere legittimamente creduto per fede, senza bisogno di dimostrazione, tuttavia la sua esistenza deve essere una verità in linea di principio dimostrabile e di fatto dimostrata almeno da alcuni perché tale fede possa dirsi adeguatamente fondata. Cfr. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, in particolare pp. 33-45.

⁴¹ Cfr. *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith*, pp. 14-47. Il dibattito fra Plantinga e Quinn si è svolto, in buona parte, sulla rivista "Faith and Philosophy". Cfr. in particolare i numeri 2, (4/1985), 469-486 e 3 (3/1986), 298-313.

⁴² Cfr. W. ALSTON, *Knowledge of God*, in *Faith, Reason and Skepticism*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

⁴³ Cfr. T. PENELHUM, *Parity is not Enough*, in *Faith, Reason and Skepticism*, pp. 98-120; secondo questo autore, benché la teologia naturale non sia necessaria al fine di fondare la fede, essa lo è al fine di difendere la fede contro gli attacchi che le sono rivolti. Essa serve a contrastare una certa ambiguità di senso che è insita nell'esperienza umana del mondo.

⁴⁴ Di questo autore cfr., in particolare, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.

⁴⁵ Fra le critiche alle tradizionali vie all'esistenza di Dio (sia della ragione speculativa che della ragione pratica) come pure alla coerenza dei tradizionali nomi divini ricordiamo per la loro accuratezza quelle di R. Gale. Cfr. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1991. Cfr. pure il contributo di J.J.C. SMART in J.J.C. SMART - J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996.

ta effettivamente un messaggio per noi, perché mai questo messaggio non sarebbe stato scritto in parole piane piuttosto che in geroglifici la cui decodificazione è disperatamente ardua e, soprattutto, non ha mai come risultato la certezza? Questa domanda è futile per due ragioni indipendenti fra di loro. Per prima cosa essa suppone che si sappia o si possa immaginare come sembrerebbe l'universo se il suo messaggio e il suo significato fossero chiaramente leggibili e dispiegati senza ambiguità davanti ai nostri occhi. In secondo luogo, è possibile che se noi sapessimo perché il messaggio è nascosto o almeno parzialmente nascosto, esso non lo sarebbe più; in altre parole, che l'occultamento delle ragioni per cui è nascosto è una parte ineliminabile del suo esser nascosto... E non è un sospetto plausibile che se *essere* fosse senza scopo e l'universo privo di significato, noi non avremmo non solo mai raggiunto la capacità di immaginare in altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che *essere* è senza scopo e l'universo privo di significato?»⁴⁶.

Altri filosofi come l'inglese Richard Swinburne procedono oltre e, partendo dai dati delle scienze, intendono dimostrare l'esistenza di Dio in base alla *maggiore probabilità* dell'ipotesi teistica quale spiegazione *più semplice* di una complessità di eventi quali l'ordine del cosmo e l'insorgere della vita e della conoscenza razionale. Il criterio di verificaione dell'ipotesi-Dio è, in questo caso, assai simile a quello usato per argomentare la verità di una tesi scientifica. In base ad un concorso di probabilità Swinburne afferma la presenza di sufficienti ragioni per aderire alla credenza nell'esistenza di Dio e per conoscerne alcuni nomi quali la sua unità, l'intelligenza ecc. Per il filosofo di Oxford il punto di partenza delle classiche vie a Dio di Tommaso d'Aquino può essere accettato, ma esse assumono nella sua prospettiva non più un carattere deduttivo, bensì induttivo: non si parte da evidenze, ma da probabilità, per cui anche gli esiti delle *vie* sono soltanto estremamente probabili. Se, nel complesso, la concezione di Swinburne sembra venire incontro a certe istanze presenti nella nuova visione scientifica del mondo, essa corre il rischio di ancorare troppo le vie a Dio ai dati delle scienze e di trascurare quel sottofondo ontologico che, oltre a rendere possibili le scienze stesse, permette pure un'impostazione delle *vie* di carattere deduttivo.

Una posizione più tradizionale, ma assai bene argomentata, è quella dello scozzese John Haldane che si rifà al pensiero di Tommaso d'Aquino, di cui riprende le prime tre *vie* e la quinta, che riformula⁴⁷. Haldane sostiene che non è possibile spiegare il sorgere degli esseri viventi, capaci di crescere e di riprodursi, dai non viventi e di quelli razionali a partire dai non razionali senza ammettere l'esistenza di una sorgente trascendente del processo evolutivo⁴⁸. Non si potrebbe altrimenti dare ragione di tali incrementi qualitativi. Ampio spazio è dedicato da Haldane anche alla intelligibilità e plausibilità della nozione classica di 'semplicità' divina.

⁴⁶ L. KOLAKOWSKI, *L'orrore metafisico*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 120 (ed. orig.: *Metaphysical Horror*, Oxford University Press, Oxford 1988).

⁴⁷ Cfr. J.J.C. SMART - J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, pp. 98-139.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 99-121.

Su una linea simile a quella di Haldane si muovono Brian Davies e Stephen T. Davis, il quale riesce bene nell'intento di mostrare la validità a tutt'oggi delle classiche vie a Dio⁴⁹. Particolarmente importante, in questa prospettiva, è la sua confutazione della ricorrente critica nei riguardi della improcedibilità all'infinito nella ricerca delle cause. Come già affermava Tommaso d'Aquino, quando le cause non sono su uno stesso piano, ma gerarchicamente ordinate, appare inevitabile giungere ad una prima causa.

6. CONCLUSIONI SULLE RAGIONI DELLA FEDE IN DIO

Passiamo ora ad alcune considerazioni di carattere speculativo sul tema delle ragioni della fede, le quali prendono spunto dalla discussione in corso nella filosofia anglosassone contemporanea. In generale credo che le riflessioni sul tema ad opera della filosofia della religione anglosassone da un lato e di quella "continentale", più attenta alle dimensioni ermeneutica e dialogica del problema dall'altro, possano arricchirsi a vicenda e offrire, così, validi spunti di riflessione per l'elaborazione di un'epistemologia della fede religiosa. Consideriamo sinteticamente alcuni punti:

- In generale si può affermare che l'odierno clima nichilistico come pure un certo generale indebolimento dell'epistemologia in senso fallibilista, avvenuto progressivamente in tempi recenti, contribuiscono ad evidenziare una maggiore prossimità di ragione, da un lato, e di fede (ma anche di speranza e di carità) dall'altro. Appare significativo, infatti, che la filosofia contemporanea anche d'indirizzo "laico" tenda a sottolineare che la pratica della ragione e, in particolare della ragione filosofica, si fonda su una fede (come fiducia nello strumento razionale e nell'intelligibilità della realtà⁵⁰), sia animata da una speranza⁵¹ e si sviluppi attraverso una sorta di carità⁵². A sua volta oggi si è in genere più disposti di quanto avvenisse nel recente passato a ri-

⁴⁹ Cfr. S.T. DAVIS, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997. Cfr pure, su questa linea, B. DAVIES, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993.

⁵⁰ Cfr. gli autori statunitensi citati in questo saggio, in particolare, Plantinga e Alston, come pure un epistemologo come M. Polanyi (cfr. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990, in particolare pp. 428-429 - ed. orig.: *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Routledge & Kegan, London 1958). Essi sottolineano la dimensione di fiducia che sottende l'attività conoscitiva dell'uomo. Anche la filosofia ermeneutica continentale, però, sottolinea questo aspetto.

⁵¹ Cfr., in particolare, *la filosofia della speranza* di Ernst Bloch. Cfr. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994 (ed. orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1959).

⁵² In questo caso il riferimento obbligato è a Donald Davidson che fa riferimento ad un *principio di carità*. Cfr. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in "Proceedings of the American Philosophical Association" (47), 5-20 (tr. it.: *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282). Tuttavia, mentre Davidson si limita ad affermare che un atteggiamento di *apertura (carità)* è condizione della comprensione dei significati, si può intendere la dimensione di carità che è insita nell'uso della ragione anche secondo un'accezione più ampia (ad esempio come ragionevole disponibilità ad acquisire verità che sono testimoniate da altri).

conoscere che l'adesione di fede possiede una sua ragionevolezza, non riducendosi l'ambito del razionale soltanto a quello delle scienze o della riflessione epistemologica sulle scienze.

In altri termini: si può affermare che vi è una previa esperienza di necessario *consenso* (o di fede come *fiducia*) nei riguardi dell'essere, del vero, del bene e del bello alla base di ogni successiva esperienza di fede in Dio in senso forte. All'interno di questo iniziale *consenso* all'essere, che si può sviluppare come *assenso* libero e responsabile alla realtà e che fonda, in ultima analisi, la stessa possibilità di tale *assenso*, s'inserisce l'Annuncio buono del Dio di Abramo. Con l'Annuncio dell'affidabilità di Dio il Mistero perde quella ambiguità che ha nella religiosità naturale, permettendo d'interpretare in modo nuovo il mondo e la vita e conferendo ad essi un senso compiuto e liberante che può essere inizialmente sperimentato⁵³. Il *consenso* all'essere può così diventare un libero *assenso*⁵⁴.

• Occorre precisare che le ragioni della fede sono normalmente implicite nell'atematico dell'esperienza come pure che non si tratta soltanto di ragioni di carattere strettamente speculativo del tipo di quelle che giustificano l'adesione ad una teoria scientifica⁵⁵. V'è anche, come è stato sottolineato precedentemente, una disposizione a credere o una "volontà di credere" che si rafforza attraverso l'esperienza di maturazione umana complessiva che la pratica della fede determina nel credente⁵⁶. Se la fede risponde a istanze costitutive dell'uomo, essa permette anche di sviluppare in maniera imprevedibile dimensioni umane significative che altrimenti resterebbero implicite. Dal momento che l'Annuncio si rivolge all'uomo nella sua globalità, la sua "verifica" non può non interessare tutto l'uomo (ragione e affettività, dimensione speculativa e dimensione pratica della ragione, domanda di verità e domanda di senso).

Se ci chiediamo - e spesso accade di essere sollecitati a farlo dalle circostanze - quali siano i fondamenti della fede nel Dio del teismo, credo si debba fare riferimento, come sottolinea Alston, a diversi fondamenti che si rafforzano a vicenda, senza tuttavia dover cadere perciò necessariamente nei rischi impliciti nel coerentismo. Fra questi fondamenti la volontà come desiderio del bene svolge una funzione determinante⁵⁷.

In questa prospettiva, se è vero che il riconoscimento della verità-bontà dell'oggetto della fede è provocato dall'esibizione-provocazione-appello dell'oggetto

⁵³ Particolarmente significativa è la riflessione su questi temi presente nel volume di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

⁵⁴ Cfr. il mio saggio *Il problema filosofico del Dio personale in Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di Carlo Arata*, Brigati, Genova 1996, pp. 21-54 e, in particolare, p. 54.

⁵⁵ Si spiegano, così, le ragioni di coloro che, come Plantinga, sottolineano il carattere immediato della fede in Dio.

⁵⁶ Cfr. F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, in particolare pp. 241-251.

⁵⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 1, 4; 2, 1 ad 3; 1, 5 ad 1. Cfr. pure la posizione della Stump citata alla nota 33.

stesso della fede, non da motivazioni ad esso esteriori, pare altrettanto vero che tale Annuncio resterebbe totalmente irragionevole e irraggiungibile senza la presenza di diverse ragioni (in particolare di quelle presenti nella teologia naturale) e senza la concreta testimonianza di altri uomini che lo rendono credibile. Ad una attenta lettura dell'esperienza occorre, perciò, non sottovalutare accanto alla *fede* come *dono* e come decisione radicale di fronte all'Annuncio il ruolo delle *fedi* nella testimonianza umana (maggiormente valorizzato dalla filosofia anglosassone). V'è, in questa prospettiva, l'esigenza di evidenziare la presenza di *fedi* in senso debole e di coordinarle con la *fede* in senso forte. Nel valutare i diversi fattori che possono predisporre all'adesione di fede la *phrónesis* come capacità di giudicare sul concreto e con essa le virtù etiche della persona giocano un ruolo fondamentale. In generale si può osservare che la specificità della tradizione teologica cattolica rispetto ad altre tradizioni emerge nella forte connotazione realistica, densa di concretezza, che contraddistingue la concezione dell'atto di fede, in cui l'uomo e non soltanto Dio svolge un ruolo fondamentale.

• In particolare: come già notato, la teologia naturale in forme antiche e nuove ha una funzione fondamentale nel movimento che precede l'adesione di fede (l'Annuncio di Dio deve poter essere inteso dall'uomo come Annuncio *di Dio*) come pure nel processo che la segue (nella riflessione della ragione sulla fede vissuta). La teologia naturale come riflessione e disciplina filosofica esplicita e rende più rigorose quelle inferenze che sono già implicite nell'esperienza del credente e che gli permettono di aprirsi al Dio del teismo, cercando così di rispondere alle critiche riguardanti l'effettiva esistenza di un *referimento reale* della fede. Con la teologia filosofica il problema ermeneutico del *senso* della fede per l'uomo si apre necessariamente a quello del suo *referimento*. Se non vi fossero già delle ragioni implicite alla base della fede, non si potrebbero interpretare e svolgere tali ragioni sul piano filosofico. In questa prospettiva non si può non ammettere una certa dose di fondazionalismo: certe evidenze fenomenologiche, che forniscono l'avvio alle tradizionali *vie* a Dio, quali ad esempio la molteplicità delle determinazioni e il divenire, come pure certe evidenze di carattere logico riguardanti la struttura dell'argomentazione, sono fondamentali e innegabili⁵⁸.

• Infine compito essenziale di una filosofia della religione che voglia essere fedele ai fatti è quello di rendere ragione, per quanto possibile, dell'imponente fenomeno della certezza in materia religiosa. Come bene ha evidenziato Newman, la certezza della fede, come già in certa misura ogni certezza e assenso di cui l'esperienza umana è ricchissima, si colloca su un altro piano rispetto alle inferenze che possono aver condotto ad essa⁵⁹. L'imporsi dell'*oggetto* della fede, cioè della testimonianza di Dio e della testimonianza di altri uomini in nome di Dio, le quali insieme interpellano intimamente la libertà umana, favoriscono il passaggio dalla mera inferenza all'as-

⁵⁸ Cfr. C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica* in "Hermeneutica" (1997), pp. 23-43.

⁵⁹ Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, soprattutto cap. VI.

sensu e alla certezza⁶⁰. In questo modo il momento ermeneutico del senso (assai sottolineato dalla filosofia contemporanea *continentale*), pur fondamentale, non scade in una cattiva infinità⁶¹. Infine non si può escludere in filosofia che Dio stesso, annunciandosi all'uomo, possa influire direttamente sull'adesione di fede: è il classico tema teologico della Grazia.

Riassunto

Il saggio riguarda, in primo luogo, il dibattito svoltosi negli ultimi due decenni nel mondo statunitense e anglosassone (soprattutto nell'ambito della "Society of Christian Philosophers") intorno alle ragioni della fede nel teismo. Tale dibattito ha coinvolto filosofi d'indirizzo riformato, in particolare Plantinga, Alston, Wolterstorff e, in seguito, numerosi filosofi cattolici. Per alcuni di loro (particolarmente per Plantinga) la fede nel Dio del teismo è fondamentale (*properly basic*) e immediata (come lo sono la credenza nei fatti che ricordiamo o nell'esistenza degli altri), per altri invece richiede mediazioni discorsive. Di qui l'importanza - tra l'altro - della teologia naturale, oggi più sviluppata e discussa nel mondo anglo-americano di quanto lo sia nell'Europa continentale. In genere i filosofi cattolici hanno sottolineato maggiormente il ruolo della volontà, delle virtù etiche ed epistemiche e della teologia naturale nell'adesione di fede. Nella conclusione l'autore cerca di mostrare come sia auspicabile ed effettivamente possibile un'integrazione fra i contributi del dibattito interno alla filosofia della religione angloamericana, riguardante l'epistemologia dell'adesione di fede, con quelli provenienti dalla filosofia della religione continentale, più attenta alla dimensione ermeneutica e dialogica.

⁶⁰ Appare significativo il fatto che, in Newman, l'*assenso reale*, che coinvolge intimamente colui che assente, è sempre un assenso dato a realtà percepite come esistenti e, in particolare, a persone o a verità testimoniate da persone.

⁶¹ «Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, entro un prospettivismo senza inizio né fine» (P. RICOEUR, *L'hermeneutique du témoignage* in "Archivio di filosofia" [1972], 55).

Summary

The subject of this article concerns primarily the discussion on the subject of the rationality of Theistic belief which took place during the last two decades in the United States and in the angloamerican area among many christian philosophers of religion (particulary among the members of the "Society of Christian Philosophers"). Reformed philosophers (Alston, Plantinga, Wolterstorff and others) and then catholic philosophers as well took part in the discussion. For some of them (particularly for Plantinga) the faith in the God of theism is *properly basic* (as the belief in what we remember and in the existence of other people), for other philosopher the faith in God is not basic, but requires arguments (therefore also the main role of natural theology, more developed and discussed nowadays in the anglo-american area than in continental Europe, is stressed). Most catholic philosophers underlined the role of the will, of the ethical-epistemic virtues and of natural theology in our assent to God's revelation. In the conclusion Prof. Campodonico tries to show how might be useful and actually possible a deep connection between the main results of the angloamerican discussion concerning the epistemology of the religious belief and the ideas of the continental philosophy of religion, which is more concerned with hermeneutics and dialogical thought.

Paolo Pagani

CONTRADDIZIONE PERFORMATIVA E ONTOLOGIA

*Presentazione di
Carmelo Vigna*

F

Filosofia

FrancoAngeli

Ecco un volume che, riprendendo una filosofia che onora la verità dell'essere, orienta verso il rovesciamento di tutte le derive contemporanee che si fondano nell'arbitrio della soggettività. Si tratta di un saggio che non ha paura di attraversare un «territorio culturale difficile e impervio» e si presenta come un notevole strumento di indagine e conoscenza circa alcuni problemi essenziali della filosofia occidentale.

***Episcopalis libertas e rectitudo* del principe cristiano in Anselmo di Canterbury. Tra *consilium* e diritto canonico**

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. *LIBERTAS ECCLESIAE* E LIBERTÀ ANSELMIANA

Anselmo di Canterbury (1033-1109) è vissuto nella cosiddetta epoca della lotta per le investiture, inaugurata dall'azione risoluta del papa Gregorio VII, e spesso si è scritto di lui che l'intera sua esperienza episcopale è stata contrassegnata dall'assoluta dedizione all'ideale della *libertas ecclesiae*. L'arcivescovo Anselmo ha senza dubbio conosciuto le conseguenze del clima della lotta per le investiture: la sua coscienza di pastore entrò in rotta di collisione col potere secolare, sotto i regni di Guglielmo II ed Enrico I d'Inghilterra, e per due lunghi periodi fu esiliato dalla sua chiesa e condannato al ruolo di oppositore delle pretese di dominio in ambito ecclesiastico dei suoi sovrani.

Recentemente, sir Richard Southern, in un bellissimo libro che corona la sua lunga esistenza di storico di sant'Anselmo, ci ha indotto a riconsiderare sotto una lu-

ce diversa i rapporti tra la concezione della missione episcopale dell'arcivescovo di Canterbury e il contemporaneo ideale della *libertas ecclesiae*¹. Con questa formula, secondo lo studioso di Oxford, si vuole indicare «la libertà della Chiesa da tutte le interferenze laiche nelle nomine ecclesiastiche, nell'esercizio delle sue funzioni spirituali, nell'amministrazione dei suoi diritti temporali e delle sue proprietà e nell'immunità dei membri del clero dalla giurisdizione secolare... il concetto gregoriano di libertà era rivolto a procurare a una Chiesa clericale centralisticamente organizzata sotto la direzione papale la completa indipendenza dal controllo secolare»².

Bisogna riconoscere, come fa lo stesso Southern, che, se «il suo scopo principale era quello di assicurare l'indipendenza corporativa dell'intera organizzazione ecclesiale in relazione a tutte le altre organizzazioni sociali», nondimeno la «*libertas ecclesiae* esprimeva un concetto che poteva essere adottato – e lo era – in vari gradi dagli altri gruppi all'interno dell'intero complesso delle organizzazioni sociali. In realtà il futuro della libertà europea è in larga misura uno sviluppo di questo concetto di libertà applicato a molti tipi di strutture corporative»³.

Sant'Anselmo, quando viene lanciato il programma della *libertas ecclesiae* da Gregorio VII, è ancora semplice priore nell'abbazia normanna di Le Bec. Nel suo ambiente, i suoi scritti riscuotono già i primi apprezzamenti, ma nel resto del mondo egli è ancora uno sconosciuto. Negli anni «caldi» della lotta per le investiture, tra il 1080 e il 1095, senza probabilmente avere nozione esatta delle idee e dei programmi che animavano le iniziative del papato a rivendicazione di uno spazio di libertà per la vita della Chiesa, egli viene elaborando una sua dottrina della libertà che alla fine trova esposizione nel *De libertate arbitrii*.

Per utilizzare ancora le parole del Southern, Anselmo «aveva raggiunto una definizione della volontà libera che non lasciava spazio per quella libertà di scelta che è considerata comunemente come il suo carattere essenziale. Definiva la libertà della volontà come la capacità di fare, sempre e solamente, la scelta giusta in accordo con la volontà di Dio. Il fondamento di questa libertà è un'amorevole accoglienza dei limiti creaturali all'interno dell'universo creato»⁴. Si pongono dunque due concezioni contrastanti della libertà: da una parte quella «anselmiana» della volontà individuale, dall'altra quella «gregoriana» dell'insieme corporativo. Esse certamente non si escludono a vicenda, ma altrettanto certamente «appartenevano a due diversi modi di pensare».

Nello stesso vocabolario anselmiano, tanto nelle opere quanto nell'epistolario, l'espressione «libertà della Chiesa» non figura fino a quando egli non l'apprende nei tre anni del suo primo esilio trascorso a Lione, ospite di uno dei gregoriani più intransigenti, l'arcivescovo Ugo. Ancora nei primi anni del suo episcopato, prima dell'esi-

¹ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998 (orig. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990), in particolare pp. 293-324.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 294.

⁴ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 293.

lio, l'accento di Anselmo era interamente posto «su una stretta adesione a quella libertà trascendente che giunge dalla sottomissione di tutte le aspirazioni individuali all'ordine eterno del piano divino». ⁵ E, sul piano politico, «si era adattato alle pratiche che aveva trovato stabilite in Inghilterra, per quanto fossero contrarie alla *libertas ecclesiae* nel senso gregoriano dell'espressione». ⁶

Anselmo non è un teorico del potere spirituale, nella sua vita pratica e intellettuale ha messo al primo posto la ricerca di Dio, ma ci pare che, sia dalle circostanze in cui visse la sua esperienza pastorale, sia dai suoi scritti, possano emergere quanto meno dei sicuri indizi di un'idea ricorrente del potere e della sua finalità.

Il dramma di Anselmo ci pare sia quello di chi cerca di comporre in un'ideale concordia la somma dei doveri che incombono sulla figura episcopale e primaziale, doveri che le determinazioni e la dialettica della storia tendono a divaricare e a rendere antinomici. In questo senso, egli, quando ha l'occasione di esprimersi sul potere, si richiama ad un'organicità ideale e morale nella quale ogni potere costituito ha il generale dovere di sentirsi cooperante con gli altri.

2. I DUE BUOI D'INGHILTERRA

È indubbio che l'impreparazione e il senso di indegnità che Anselmo percepisce all'atto della sua imprevista nomina ad arcivescovo di Canterbury lo abbia orientato in un primo tempo a guardare all'esperienza episcopale del suo antico maestro, Lanfranco di Pavia, come ad un esempio. L'epoca di Guglielmo il Conquistatore e dell'arcivescovo Lanfranco, secondo il racconto del suo segretario Eadmero, viene da Anselmo idealizzata con una metafora, che, se appare di una certa originalità tra quelle che l'epoca patristica e medievale ha escogitato per definire i rapporti tra istituzione spirituale e istituzione temporale, sembra tuttavia avere un'ascendenza ambrosiana.

Come sant'Ambrogio definiva l'operare suo e del fratello Satiro paragonabile e quello di una coppia di buoi che sotto un medesimo giogo arano il campo ⁷, così Anselmo vede quello del re d'Inghilterra e dell'arcivescovo di Canterbury: «In Anglia due buoi, che stanno al di sopra di tutti, trainano quest'aratro guidandolo e lo guidano trainandolo, ossia il re e l'arcivescovo di Canterbury. Uno con la giustizia del secolo e il potere, l'altro con la dottrina divina e il magistero» ⁸.

Se questa immagine dei poteri in Inghilterra sottintendeva l'ideale di una simmetrica e sincronica collaborazione tra le funzioni regia e arcivescovile, assegnando al re l'ambito della giustizia secolare e il potere di farla valere e all'arcivescovo l'ambito della parola di Dio e il potere di interpretarla e di insegnarla, essa era tuttavia

⁵ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 294.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *In excessu fratris Satyri*, I, 8, ed. Faller, CSEL 73, 1955, p. 213.

⁸ *Historia novorum in Anglia*, ed. M. Rule (Rolls Series 81), London 1884 [in seguito *HN*], p. 36.

percepita da Anselmo, appena nominato alla sede di Canterbury, nella realtà dei fatti alterata e difficilmente restaurabile, sia per la diversa qualità di Guglielmo II rispetto al padre, sia perché Anselmo si sentiva diverso da Lanfranco. Ai vescovi inglesi, che il 6 marzo 1093 acclamavano la sua elezione e lo forzavano ad accettare l'investitura, egli osservava: «Ma non riuscite a capire che cosa vi preparate a fare? State mettendo all'aratro sotto un unico giogo un indomito toro e una pecora vecchia e debole»⁹.

Era la realistica constatazione dello squilibrio in atto nel regno. L'*indomito toro*, Guglielmo II il Rufo, dalla morte di Lanfranco (1098) non aveva provveduto alla nomina di un nuovo arcivescovo e perseguiva un esercizio del potere indiscriminato utilizzando i beni della dotatissima Chiesa di Canterbury per finanziare le sue campagne militari. Da parte sua, poi, l'abate di Le Bec, che inaspettatamente, mentre si trovava in visita alle sue dipendenze inglesi, il re, minacciato da una grave infermità, aveva nominato arcivescovo, non si sentiva all'altezza di sostenere il giogo che fu di Lanfranco in condizioni ben diverse.

Quando, dopo ogni resistenza possibile, Anselmo si rassegnò ad assumere la carica come il male minore, non aveva tuttavia abbandonato la speranza di ristabilire l'ideale di una simmetrica collaborazione. In un colloquio col re, prima di essere ordinato vescovo, non rinunciò a esprimergli quali fossero, per lui, le condizioni per ristabilire l'ideale equilibrio dei poteri. Col tono di un invito personale, propose al Rufo la sua visione non solo delle diverse competenze del re e dell'arcivescovo di Canterbury, ma anche quali dovessero essere i loro reciproci rapporti personali: «A questo proposito, voglio che in ciò che concerne Dio e la cristianità tu ti affidi più che a ogni altro alla mia capacità di consigliare, e come io desidero avere te quale signore terreno e difensore, così anche desidero che tu mi consideri un padre spirituale che si prende cura della tua anima»¹⁰.

3. IL DOVERE-DIRITTO DEL *CONSILIUM*

In realtà Anselmo chiede molto di più di una semplice spartizione collaborativa di zone di influenza. E il *consilium* che egli pretende non vuole essere ridotto al consiglio dei numerosi consiglieri (nobili ed ecclesiastici) che non mancavano a corte. Il valore del consiglio è senza dubbio un valore desunto dalla tradizione monastica, dove niente si fa se non col consiglio supremo dell'abate. Anselmo manifesta continuamente l'idea che la condizione di vita nel monastero rappresenti la più felice forma di realizzazione della vita cristiana. La sua *forma mentis* monastica era certamente incline a proiettare i rapporti interni alla comunità anche all'esterno.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *HN*, p. 40.

Come ha messo in luce Claudio Leonardi¹¹, la categoria del *consilium*, oltre a rappresentare un valore monastico, applicabile al contesto del «privato»¹², nell'epistolario arcivescovile di Anselmo assume un valore-chiave per comprendere la dimensione della sua profezia-in-atto. Il *consilium* sarebbe in questa prospettiva il riferimento per discernere se un'azione pubblica, che si svolge sul piano concreto delle opzioni storiche, convenga o no, per scegliere pubblicamente tra la convenienza umana e la convenienza divina. Non si tratterebbe più di considerare l'arcivescovo semplicemente come il depositario di una *divina doctrina* e di un *magisterium* tanto assoluti da non rapportarsi al piano delle concrete opzioni storico-pubbliche, restando semplice riferimento delle coscienze individuali, ma come il mediatore tra imperativo divino e storia. «Il *consilium* – conclude il Leonardi – consiste dunque nella scelta di quell'azione che serve al bene non personale e privato, ma al bene visibile di tutti, al bene della Chiesa come società storica»¹³. In questo senso, per Anselmo neppure l'autorità di un re eccede all'assioma: «Laddove chi è superiore è in veste di Cristo accolto con rispetto, ivi l'intera comunità è da Cristo guidata col consiglio, difesa e sorretta dal suo aiuto»¹⁴.

Anselmo vuole essere lo *spiritualis pater* del re e il *provisor* della sua anima, nel senso in cui l'abate lo è per i membri di una comunità monastica, esercitando quella medesima autorità spirituale quale si mostra nelle lettere di amicizia e di direzione delle anime soprattutto scritte nel suo periodo priorale e abbaziale.

Nel suo agire Anselmo non si sottrae agli obblighi feudali: arriva addirittura, in assenza del re e come suo principale barone, a farsi carico della difesa militare del regno minacciato di invasione. Ma, a differenza del re, non pensa che ci debba essere tra di loro solo questo tipo di rapporto di lealtà feudale, ma anche quello di una confidente amicizia: il re deve amare il suo arcivescovo come uno *spiritualis pater*, disinteressatamente e senza secondi fini (*gratis et honeste*). Questa è la condizione alla quale Anselmo e i beni della sua Chiesa, nei limiti del dovuto, possono considerarsi al servizio dei disegni regi¹⁵.

¹¹ La profezia nell'epistolario di S. Anselmo, in *Le mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque International du CNRS (Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982), Éditions du CNRS, Paris 1984 (Études Anselmiennes - IV^e Session, Spicilegium Beccense II), pp. 383-401.

¹² Cui Anselmo, secondo Leonardi, si atterrebbe durante il periodo di Le Bec, nelle lettere di amicizia monastica.

¹³ La profezia, p. 388. Non ci sentiremmo di affermare (anche per ciò che metteremo in luce a proposito del *consilium* che Anselmo ritiene di dover chiedere al papa) che nell'atto di chi chiede *consilium* non sia implicata la dimensione del bene privato.

¹⁴ Ep. 199, in AL 2/1 (= ANSELMO D'AOSTA ARCIVESCOVO DI CANTERBURY, *Lettere*, tomo I, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1990), pp. 250-251.

¹⁵ Secondo Eadmero, Anselmo ai colleghi vescovi: «Preoccupatevi maggiormente affinché [il re] mi ami disinteressatamente e senza secondi fini come arcivescovo di Canterbury e come suo padre spirituale, ed io per parte mia mi darò da fare per disporre, secondo quanto debbo, me stesso e i miei beni al servizio suo e dei suoi disegni» (HN, p. 51).

4. LEALTÀ VERSO IL RE E OBEDIENZA AL VICARIO DI PIETRO

Se nei rapporti con l'autorità regia Anselmo nutre l'ideale di una confidente collaborazione del potere secolare e del potere spirituale, senza dubbio illudendosi che si potesse verificare quanto, a suo modo di vedere, era avvenuto tra Guglielmo il Conquistatore e l'arcivescovo Lanfranco, come vescovo, e ancor più come metropoli, egli ha da rispettare un altro rapporto, che si configura in modo diverso, con l'autorità suprema della Chiesa. Questi due diversi rapporti, col re e col papa, sono designati, nel vocabolario anselmiano, con due termini distinti: mentre al re l'arcivescovo deve la *fides* (la fedeltà feudale), al papa invece deve *oboedientia*.

Questa obbedienza al successore di Pietro è irrinunciabile per Anselmo. Già da prima della sua ordinazione episcopale, quand'era abate di Le Bec, con l'intera Francia, aveva riconosciuto come papa legittimo Urbano II, mentre il regno d'Anglia, con tutti i suoi vescovi, non ne riconosceva nessuno. È un problema che Anselmo pone subito in chiaro al re, prima della sua ordinazione:

«Anche riguardo al vescovo di Roma Urbano – dice l'arcivescovo eletto al re nel colloquio di Rochester del luglio 1093 – che finora non hai riconosciuto come apostolico, mentre io l'ho già riconosciuto e riconosco e voglio riservargli la debita obbedienza e soggezione, ti raccomando di essere cauto affinché da questa questione non sorga in futuro un qualche scandalo»¹⁶.

Naturalmente qui Anselmo cercava di far tornare sui suoi passi Guglielmo II e di fargli annullare la sua nomina. Ma si scorge anche l'istanza di quella libertà che per Anselmo si identifica con la rettitudine della volontà. Certo questa interiore determinazione non scompare quando Anselmo alla fine, condizionato da numerosi e insistiti appelli che provenivano dai vari settori della Chiesa inglese e in particolare dalla comunità monastica di Canterbury, accetta di diventare arcivescovo. Il nodo della libertà di obbedienza alla santa sede non è sciolto e si ripropone in termini drammatici a poco più di un anno dall'ordinazione episcopale, nell'assemblea di Rockingham nel febbraio 1095. Anselmo sa che, insediato in una sede metropolitana, deve richiedere il pallio, segno di un particolare vincolo con la sede apostolica, e recarsi a Roma per riceverlo direttamente dalle mani del papa. La questione già posta al re della compatibilità tra l'*oboedientia* alla sede apostolica e la *fides* dovuta al re raggiunge un momento critico.

Il re poteva avere anche le sue ragioni di non riconoscere l'autorità del papa, mentre per Anselmo la professione di obbedienza al papa era un dovere che non poteva essere intralciato o impedito – e in questo senso parte essenziale di quella che Anselmo stesso chiamerà *episcopalis libertas* –, ma anche un dovere che poteva rendersi compatibile con la *fides* dovuta allo stesso re. Riporto tre brevi passi della *Historia Novorum* che evidenziano le posizioni nel conflitto.

• Quando Anselmo non può fare a meno di ritornare sul nodo lasciato irrisolto, la reazione del re è molto forte: «Che anzi, disse, se tu nel mio regno accogli come pa-

¹⁶ HN, p. 40.

pa lo stesso Urbano, o qualsiasi altro, prescindendo dalla mia scelta e dalla mia autorità, o se dopo averlo accolto lo confermi, tu lo fai contro la fedeltà che mi devi, e in ciò non mi offendi meno che se tentassi di togliermi la corona. Sappi pertanto che nel mio regno non avrai più nessuna parte, a meno che non abbia avuto la certezza che tu per assecondare il mio desiderio con aperte asserzioni avrai negato di essere soggetto a ogni tipo di obbedienza nei confronti di quell'Urbano di cui si parla»¹⁷.

• Anselmo interroga i suoi colleghi vescovi, proponendo l'esatto dilemma:

«Potrei, fatta salva la fedeltà nei confronti del re, ugualmente mantenere obbedienza alla sede apostolica?»¹⁸.

• Infine Anselmo respinge l'alternativa tra l'*oboedientia* che qualsiasi metropoli deve al papa e la *fides* che l'arcivescovo di Canterbury deve al re come suo *terrenus dominus*:

«È per me grave rinnegare, con atto di disprezzo, il vicario di Pietro, grave ugualmente violare la fedeltà che promisi di osservare al re secondo la volontà di Dio, ma è nondimeno grave ciò che viene affermato, che cioè mi sarebbe impossibile mantenere una delle due cose senza violare l'altra»¹⁹.

L'obbedienza al vicario di Pietro e la lealtà al potere regio sono entrambi doveri, e pertanto per Anselmo non alternativi. Il caso di conflitto deriva dalla non percezione dei loro diversi piani, lo spirituale e il temporale. C'è, per Anselmo, una missione propria del successore di Pietro che nessun potere secolare può pretendere di assolvere o di subordinare alle proprie esigenze. Anselmo cita il Vangelo secondo Matteo (16,18-19) e aggiunge che quel potere connesso con le «chiavi del regno dei cieli» non è dato «a nessun tipo di imperatore, a nessun re, non a un duca, non a un conte», ma «principalmente al vicario del beato Pietro e mediante lui (*per ipsum*) agli altri vescovi che tengono il posto degli apostoli»²⁰.

La condizione episcopale in quanto tale pone dunque dei limiti al dovere di «essere sudditi e servire i principi della terra (*subdi ac ministrare terrenis principibus*)»²¹. Anselmo esibisce chiaramente la distinzione tra il suo essere suddito e il suo essere vescovo. In quanto vescovo che si occupa della «cose di Dio» deve obbedienza al papa, ma «nelle faccende che di diritto competono alla dignità terrena del mio signore re, gli riserverò per quanto ne è capace la mia sensibilità un consiglio ispirato alla lealtà e aiuto»²².

Ma questa distinzione stessa, nonostante le dichiarazioni di lealtà, scandalizza e indigna i suoi stessi colleghi vescovi e i nobili, al punto – riferisce Eadmero – che per questo sembravano considerarlo «reo di morte»²³. In realtà, nel clima e nell'ideo-

¹⁷ HN, p. 54.

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 56.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

logia gregoriani, l'obbedienza al papa, che per Anselmo non è altro che qualcosa di coesistente alla episcopato, evocava ben oltre quello che per l'arcivescovo di Canterbury sembrava ecclesiologicamente indispensabile. Abbiamo già ricordato, con le parole del Southern, come il programma gregoriano fosse «rivolto a procurare a una Chiesa clericale centralisticamente organizzata sotto la direzione papale la completa indipendenza dal controllo secolare». Ma, al contrario, la comunione con Roma non è sentita da Anselmo come estromissione del potere secolare dall'opera stessa di riforma della Chiesa. Al legato pontificio Gualtiero di Albano che, dopo aver condotto a termine le trattative per il riconoscimento di Urbano II da parte dell'Inghilterra e per il conferimento del pallio ad Anselmo, lo sollecita a intraprendere in assenza del re un'opera di riforma, egli risponde di non ritenere che alcuna riforma in Inghilterra sia mai possibile senza la collaborazione di ogni potere, e soprattutto di quello del re, che, in quel momento in campagna militare nel Nord, gli aveva affidata la difesa del regno²⁴.

In ordine alla possibilità di esercitare liberamente il suo episcopato, possiamo dire di intravedere come tre diversi momenti, almeno nei primi anni da vescovo. Innanzitutto l'illusione di poter avere la «libertà» che era di Lanfranco sotto Guglielmo il Conquistatore e di vedersi riconosciuto dal Rufo il ruolo di chi, nelle cose di Dio, elargisce il suo *consilium*. In secondo luogo, la libertà di poter professare l'*oboedientia* che un metropolita deve direttamente al vicario di Pietro. In terzo luogo, la possibilità di accedere al *consilium* dell'Apostolico, al quale Anselmo vuole ricorrere quando percepisce, dopo i primi quattro anni di episcopato, che per lui, incapace di fronte all'insensibilità del re di mettere anche solo le premesse per una riforma della Chiesa inglese, non resta che chiedere di essere esonerato dall'incarico.

Nelle circostanze, un'*oboedientia* gerarchica al papa, che Anselmo pure concepisce come non esattamente coincidente col vincolo pensato dai «gregoriani», e una *fides* nei confronti del re, intesa come compatibile con la libertà del vescovo, non potevano essere congiunte. Dai gregoriani, per la sua lealtà ad una monarchia che aveva rifiutato il vincolo con Roma, Anselmo poteva essere considerato come solidale con gli scismatici. Di questa accusa è precisamente fatto segno dal legato Gualtiero. D'altra parte, la corte e gli altri suoi colleghi vescovi inglesi lo ritenevano colpevole di lesa maestà per l'insistita istanza di comunione con una sede apostolica, che il re fino all'arrivo del legato e del pallio non riconosceva neppure e anche in seguito non lo fu pienamente.

5. LA LIBERTÀ EPISCOPALE E IL *CONSILium* DEL ROMANO PONTEFICE

All'origine della reazione di Anselmo non sta il concetto gregoriano della *libertas ecclesiae* che, secondo il Southern, egli comincia a conoscere bene solo durante il primo esilio di Lione (1099-1100). Infatti, prima, l'espressione, che sintetizzava

²⁴ Cfr. Ep. 191, in 2/1, pp. 228-231; e anche Ep. 192, *ivi*, pp. 230-237.

il linguaggio dei riformatori gregoriani, è assente in Anselmo. Resta problematico se a partire dal suo esilio abbia accolto «la struttura teoretica che la loro espressione prediletta... indicava o se invece abbia adottato l'espressione solo per usarla in circostanze eccezionali e per ragioni speciali»²⁵. Spetta a Inos Biffi di aver sottolineato che vi è un'altra espressione che appare nel vocabolario anselmiano: *episcopalis libertas*²⁶, utile a specificare il concetto di libertà come *rectitudo* nella sua valenza ecclesiastico-politica, e quindi a distinguere la posizione anselmiana dalla *libertas ecclesiae* di matrice ildebrandina.

Nella prima fase del suo episcopato (1093-1099), l'*episcopalis libertas* di cui Anselmo lamenta la privazione al papa²⁷ non è che il dovere-diritto che il vescovo ha di esercitare il suo *consilium*, nell'ambito delle «cose di Dio», all'interno dell'assetto dei poteri costituiti, per il bene del popolo cristiano. La privazione di questa libertà di per sé non dipende dalla mancanza di un organico rapporto con una centrale organizzativa della cristianità, ma piuttosto dal volere del re che si oppone ad assecondare e promuovere una riforma della Chiesa con un opportuno concilio. Quello che è un dovere-diritto viene inibito nel versante del diritto, producendo in Anselmo quella frustrazione che confida a Urbano II: «Son già trascorsi quattro anni dacché sono arcivescovo; e, non solo non ne ho tratto alcun frutto, ma sono vissuto inutilmente, tra infinite e detestabili afflizioni spirituali, al punto di desiderare ogni giorno di morire al di fuori dei confini dell'Anglia anziché vivere lì»²⁸.

Il re non si piega a quella che per Anselmo è *simplex rectitudo*, e all'arcivescovo si pone un problema di coscienza e la necessità di un *consilium*, che egli non può ottenere dai suoi colleghi vescovi, interamente proni alle volontà del sovrano. Il ricorso al *consilium*, in spirito di fraternità o di confidenza filiale, è un carattere del costume monastico, connaturato nell'ex monaco, e quello che Anselmo vuole dal papa, riconoscendogli la suprema paternità nella Chiesa di Cristo, è appunto il *consilium*: «Non ci sfugge, reverendo signore e amabile padre, che nostro Signor Gesù Cristo ha nella sua Chiesa innalzato vostra Santità per dare consiglio e soccorso a chi, anelando alla pace della patria celeste, è soggetto nell'esilio di questo mondo al travaglio di molteplici tribolazioni»²⁹.

C'è una relazione tra *consilium* e *oboedientia*, che Anselmo aveva ben chiaro fin dal suo periodo monastico. Aveva scritto: «a nessuno potreste più convenientemente chiedere consiglio,... se non a colui cui dovete obbedienza»³⁰.

²⁵ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 294.

²⁶ AL 2/1, pp. 69-72. Di I. BIFFI, si vedano anche tutti i saggi su Anselmo raccolti in *Protagonisti del Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996. «In quel paese scorgevo in effetti molti abusi che, da un lato, era mio dovere non tollerare, dall'altro, non potevo correggere colla libertà che si addice a un vescovo» (Ep. 206, *ivi*, pp. 264-267).

²⁷ Ep. 206.

²⁸ *Ivi*, pp. 264-265.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ep. 73, in AL 1 (= ANSELMO D'AOSTA PRIORE E ABATE DEL BEC, *Lettere*, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1988), pp. 264-265.

Il conflitto interiore che l'arcivescovo di Canterbury, nell'impotenza della sua azione, sente acuto non ha per nulla la sua causa nell'impossibilità di ottemperare, nel contesto inglese, a decreti o direttive papali, quanto invece proprio nella negazione pratica del suo diritto-dovere di esercitare in pienezza il suo ufficio di vescovo. Questa libertà cui aspira Anselmo, formalmente diversa da quella corporativa vantata dai fautori della *libertas ecclesiae*, sembra essere in gioco. La questione delle investiture, già condannate e indicate come ostacolo principale alla *libertas ecclesiae* da un decreto del 1075 di Gregorio VII, non sembra neppure sfiorare la coscienza di Anselmo, almeno in questa fase del suo episcopato.

Il problema, in Anselmo, si porrà più tardi, quando l'arcivescovo di Canterbury nel concilio romano del 1099 vedrà il papa stigmatizzare la pratica delle investiture e dell'omaggio feudale e pronunciare un esplicito divieto che ciò avvenisse in Inghilterra. Condividendo o meno questa direttiva, Anselmo da quel momento non potrà non farne un motivo di quell'obbedienza che egli doveva al vicario di Pietro. I suoi rapporti con Enrico I saranno contrassegnati proprio da questa problematica di fondo, e il secondo esilio ha la sua causa in una incondizionata obbedienza da parte di Anselmo ai divieti del concilio del 1099. Ma nella sua prima fase Anselmo è adattato a un sistema in cui non è contestata la legittimità delle investiture, ed egli reagisce piuttosto contro un atteggiamento che, a suo giudizio, rappresenta una patologia, contingente e non strutturale, dei rapporti feudali, grazie alla quale il re concepiva la funzione episcopale in modo esclusivamente utilitario, come *servilis conditio*, senza concedere di fatto ai vescovi il necessario spazio di libertà, sia nel disporre dei propri beni³¹, sia nello svolgere efficacemente la missione propria come guida morale della Chiesa³². Anselmo anzi, piuttosto che insorgere contro le investiture, lamenta come un grande male il fatto che Guglielmo II, per rafforzare il suo potere, non procedesse alle investiture, lasciando vacanti le sedi abbaziali³³. Per evitare confusioni su questo punto, ci pare che sia opportuno, anziché abusare dell'espressione *libertas ecclesiae*, utilizzare quella che si ritrova nello stesso Anselmo di *episcopalis libertas*.

È appunto la negazione di questa libertà che Anselmo, nella lettera 206, inviata a Urbano II da Lione all'inizio del 1098, indica come l'origine dell'intollerabilità della sua situazione. Il suo desiderio è che la sua anima sia sciolta dall'ufficio episcopale rivelatosi sterile, per riappropriarsi di un'altra libertà, quella di servire Dio nella tranquillità di un monastero («...vogliate sciogliere la mia anima dalle catene d'una così pesante schiavitù, e farle riavere la libertà di servire pacificamente Dio»). Nell'impotenza dettata dalla situazione, c'è un diritto per cui Anselmo combatte: appellarsi al *consilium* del vicario di Pietro, una libertà che gli è a lungo negata dal re. Ma

³¹ Cfr. *HN*, pp. 43-44, dove, mentre Anselmo intende l'oblazione di denaro utile al re come atto di *amica libertas* e non di *servilis conditio* (p. 44), gli ispiratori del re vedono nella somma troppo esigua offerta da Anselmo una mancanza dell'*honor* dovuto al benefattore che lo aveva eletto alla sede di Canterbury.

³² Cfr. *HN*, pp. 48-49, in cui l'urgenza, sentita da Anselmo, di una convocazione di un concilio per la riforma morale del regno, è irrita dal sovrano.

³³ Cfr. *HN*, pp. 49-50.

non deve sfuggire che dal papa Anselmo si attende un consiglio che riguarda il dramma della sua coscienza, dibattuta tra una *episcopalis libertas* inibita nel suo esercizio e l'impedimento a servire liberamente Dio nella tranquillità del chiostro secondo la sua indole.

Questo diritto alla consultazione del romano pontefice, di là da ogni ideologia di stampo gregoriano e di là anche dall'ottica monastica che lega obbedienza e consiglio, ha un indubbio fondamento teologico, che riflette la coerenza della *rectitudo* anselmiana. Anselmo, secondo Eadmero, rimproverava non solo i suoi colleghi vescovi, ma anche i principi laici di non aver chiaro il piano gerarchico della Chiesa: «Mentre voi, che siete pastori del popolo cristiano, e voi, che siete chiamati principi dei popoli, volete dare a me, che sono vostro padre, un consiglio unicamente conforme alla volontà di un uomo (ossia il re), io ricorrerò al sommo pastore e principe di tutti, all'angelo del gran consiglio, e, nell'incombenza mia, anzi sua e della Chiesa, riceverò da lui il consiglio da seguire»³⁴. Ma che cosa significa, in concreto e nella situazione, rivolgersi al consiglio divino? Significa avere chiaro, come risulta dal Vangelo, che il potere di edificare la Chiesa Cristo lo ha dato «principalmente a Pietro»: «Come riteniamo dette queste cose principalmente al beato Pietro e in lui agli altri apostoli, così le riteniamo dette principalmente al vicario del beato Pietro e per mezzo di lui agli altri vescovi che fanno le veci degli apostoli»³⁵.

6. LA RETTITUDINE DEI PRÌNCIPI CRISTIANI

Il senso di questa organicità, di cui Anselmo è convinto dai propri fondamenti teologici, trova un riscontro nei pensieri che egli esprime nella sua corrispondenza epistolare con i principi cristiani.

L'*oboedientia* al vicario di Pietro non è solo elemento della *rectitudo* dei vescovi, ma anche di quella dei responsabili laici dei popoli. Scrive al conte Roberto di Fiandra: «È in ogni caso indubitabile che, chi non obbedisce ai decreti del romano pontefice in quanto promulgati in difesa della religione cristiana, disobbedisce all'apostolo Pietro, di cui quegli è vicario, né è di quel gregge che Dio gli ha affidato»³⁶. E al conte Umberto di Savoia: quando i principi «rifiutano di obbedire ai decreti dell'Apostolico, che questi promulga a sostegno della fede cristiana, mostrano senza dubbio di voler disobbedire, nella persona del suo vicario, all'apostolo Pietro, anzi a Cristo Signore, che a Pietro affidò la sua Chiesa»³⁷.

Il dovere (*rectitudo*) dei principi cristiani è delineato da Anselmo specialmente in alcune lettere che egli inviò a Baldovino, re di Gerusalemme (Epp. 235; 324), alla regina Matilde d'Inghilterra (Epp. 243; 246; 296), al principe conte Roberto di Fian-

³⁴ Cfr. *HN*, p. 57.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ep. 248, in *AL* 2/1, pp. 362-363.

³⁷ Ep. 262, in *Ivi*, pp. 396-397.

dra (Epp. 180; 248), a Umberto conte marchese di Savoia, al re di Scozia Alessandro (Ep. 413). Occorre avvertire che queste testimonianze sono per lo più relative al periodo in cui, dopo la sua prima esperienza episcopale, dopo il decreto del 1099 e dopo i primi urti con Enrico I, si è chiarita in Anselmo l'insidia delle investiture e della lungimiranza delle sentenze papali. Anche nel vocabolario di Anselmo è ormai entrata l'espressione *libertas ecclesiae*, cui si è familiarizzato durante il primo esilio. L'*oboedientia* alla sede apostolica non è più solo definita dalla imprescindibilità del *consilium*, ma dalla rigorosa applicazione dei decreti apostolici, primo fra tutti quello che proibisce le investiture.

Nella prima lettera a Roberto di Fiandra, scritta probabilmente come augurio all'inizio del suo principato, Anselmo mette in luce come la *iustitia* sia il valore su cui si deve impennare l'esercizio della *potentia* terrena e come dalla giustizia non possa dissociarsi la *misericordia*.³⁸ È significativo che questa indissociabilità di giustizia e misericordia sia la stessa che Anselmo concepisce nell'ideale del potere abbaziale. All'abate Paolo di St. Albans, fin dal periodo di Le Bec, egli scriveva: «Studiatevi dunque di essere apprezzato da ognuno grazie alla mansuetudine e alla misericordia, anziché essere temuti per un senso di giustizia troppo arcigno e per nulla disposto al perdono. Si rallegrino di essere stati affidati a un padre e a un pastore gli uomini d'ogni ceto rimessi nelle vostre mani; né paventino di essere stati consegnati a un tiranno e a un duro censore. Sian lieti i congiunti che sia loro venuto da Dio un consigliere e un soccorritore; né si dolgano che, dal lato sinistro, sia penetrato un assalitore o un persecutore di beni altrui»³⁹.

Nella sua seconda lettera allo stesso Roberto, Anselmo lo elogia come *bonum exemplum aliis principibus* in quanto si sforzava di applicare le norme sulle investiture. Favorire le disposizioni del vicario di Pietro, promuovendo lo zelo religioso nella cristianità, è obbedienza a Dio, non all'uomo, e concreto segno dell'amore alla Chiesa, sua sposa. Il dovere di operare per la *libertas ecclesiae* non è concorrenziale alla *dignitas* del principe cristiano: «non pensiate mai che la dignità di vostra Altezza sia smiuita con l'amare e il difendere la libertà della sposa di Dio, la Chiesa vostra madre, non crediate di umiliarvi coll'esaltarla; non riteniate di indebolirvi coll'irrobustirla»⁴⁰.

Nella lettera a Umberto di Savoia, si sottolinea che la Chiesa è affidata ai principi da Dio, come ad avvocati che la devono proteggere (*ut ad advocatis ad tuitio-nem*). La Chiesa che è nei loro dominî non deve essere considerata oggetto di *haereditaria dominatio*, ma di *haereditaria reverentia et tuitio*⁴¹. E lo stesso concetto è ripetuto alla contessa Clemenza di Fiandra, sposa di Roberto: «Se sono cristiani – i principi non devono ritenere che la sposa di Dio e madre loro sia stata loro data alla stregua di un possesso ereditario, ma affidata a loro da Dio al fine di essere suoi de-gno coeredi col dovere di rispettarla e di proteggerla»⁴².

³⁸ Ep. 180, in AL 2/1, pp. 206-209.

³⁹ Ep. 80, in AL 1, pp. 278-279.

⁴⁰ Ep. 248, in AL 2/1, pp. 362-363.

⁴¹ Ep. 262, in Ivi, pp. 396-397.

⁴² Ep. 249, in Ivi, pp. 364-365.

Regnare secundum Dei voluntatem: è il monito che Anselmo indirizza a Baldovino di Gerusalemme. Ciò implica la coscienza che la Chiesa non è data per essere al servizio di un signore, ma gli è affidata come ad un avvocato e difensore: «Dio desidera che la sua sposa sia non serva ma libera. Quanti, come i figli la madre, la trattano con onore mostrano d'esser davvero suoi figli e figli di Dio. Ma quanti come su una schiava esercitano su di essa la loro signoria, si comportano non da figli ma da estranei, e a ragione son perciò privati dell'eredità e della dote che a quella è stata promessa»⁴³.

Al re Alessandro di Scozia Anselmo prospetta l'ideale di un'armonica composizione della *virtutum constantia* e della *fortitudo regia*: «A tali condizioni i re rettamente governano: allorché vivono in conformità al volere di Dio e lui servono con giusto timore; allorché, esercitando il governo di se stessi, non si sottomettono ai vizi, ma con fermo coraggio ne respingono il fastidioso assalto. S'accordano a meraviglia, in un re, regale coraggio e fermezza nelle virtù»⁴⁴. Anche questo accenno alla *conversio morum* dei principi, significativo di una concezione della dignità del potere misurata sulla dignità morale, che è la *rectitudo* di chi vive *secundum voluntatem Dei*, si può accostare alle qualità che anche i buoni abati debbono avere⁴⁵.

Infine, rivolgendosi alle spose dei principi, Anselmo assegna loro il ruolo di coscienza cristiana del potere. Sia alla regina Matilde (Epp. 246; 296), sia alla contessa Clemonza, egli raccomanda che ispirino ai propri consorti il giusto atteggiamento nei confronti della Chiesa: «Spetta a voi, amabile signora e figlia carissima, istillare sovente ciò... in ogni occasione opportuna e non opportuna nell'animo di vostro marito, e provvedere a che mostri di essere non signore ma patrono, non figliastro ma vero figlio della Chiesa».⁴⁶

7. CONCLUSIONE

In conclusione di questo rapido *excursus* nel pensiero di Anselmo relativo alla libertà del vescovo e al potere dei principi laici, vorremmo fissare i seguenti punti.

- In Anselmo non c'è un pensiero teorizzante sui rapporti tra potere ecclesiastico e potere secolare. Le concezioni che esprime, almeno nella sua prima fase episcopale, si rifanno a due modelli identificabili: quello del governo abbaziale, da lui esercitato per una quindicina d'anni, e quello dell'arcivescovo Lanfranco, suo predecessore. Essi sono modelli di comportamento che si muovono in una logica che non è quella dei riformatori gregoriani.

- Si nota, sempre nei primi tempi del suo episcopato, una sottovalutazione dei decreti emanati dalla santa sede in tema di investiture o forse un realismo che gli faceva ritenere inapplicabili in Inghilterra i programmi gregoriani.

⁴³ Ep. 235, in AL 2/1, pp. 338-339.

⁴⁴ Ep. 413, in AL 2/2 (= ANSELMO D'AOSTA ARCIVESCOVO DI CANTERBURY, *Lettere*, tomo 2, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1993), pp. 390-393.

⁴⁵ Cfr. Ep. 80, in AL 1, pp. 278-281.

⁴⁶ Ep. 249, in AL 2/1, pp. 364-365.

• Solo a partire dal primo esilio Anselmo, e soprattutto nei rapporti con Enrico II, avverte l'importanza della lotta contro le investiture e contro i vincoli feudali cui erano tenuti i vescovi.

• Per conto suo egli sembra approdarvi attraverso l'esperienza della negazione della *episcopalis libertas* e attraverso la risorsa del suo diritto, come vescovo, a un *consilium* da parte del papa.

• Anselmo appare ben lungi dal manifestare un'idea teocratica del potere, se con questa espressione si intende il programma ildebrandino di una giurisdizione del potere centrale della Chiesa romana sull'intera cristianità. Quando egli si esprime sulla libertà della Chiesa, lo fa sempre con un senso di organicità, in cui il primato dello spirituale è presentato come forza di coinvolgimento e di ispirazione degli stessi capi temporali dei popoli. La sottolineatura di questo primato dello spirituale è intesa a responsabilizzare gli stessi responsabili politici con un richiamo escatologico. Nelle lettere ai principi ricorre continuamente, col tema del dovere al rispetto della Chiesa come sposa di Dio e madre dei cristiani, anche il tema del giudizio ultrastorico per i responsabili dei popoli.

• Se in Anselmo non c'è una teoria politica, c'è tuttavia una teologia del potere secolare, che mutua più di un aspetto dal suo pensiero sul governo monastico e da un ideale del potere come servizio nella giustizia e nella misericordia. Essa ha come presupposto la sua idea della libertà come *rectitudo* della volontà.

• I ruoli dei poteri secolare e spirituale sono ben chiari; sono chiari tanto i doveri del re verso l'arcivescovo di Canterbury quanto quelli di questo verso il suo *terrenus dominus*. Ma il fine di entrambi deve essere convergente e simmetrico – proprio secondo la metafora iniziale della coppia di buoi – e deve riguardare il bene della *christianitas*, che non può prescindere dalla libertà della Sposa di Dio.

Riassunto

Il contributo prende in considerazione il tema della libertà episcopale e del potere dei principi laici in rapporto alla Chiesa, così come si configura nel pensiero e nella prassi di sant'Anselmo arcivescovo di Canterbury. Anselmo, indipendentemente dal programma riformatore gregoriano della *libertas ecclesiae*, ha una sua idea dei rapporti tra episcopato e potere secolare. Quando egli si esprime sulla libertà della Chiesa, lo fa sempre con un senso di organicità, in cui il primato dello spirituale è presentato come forza di coinvolgimento e di ispirazione degli stessi capi temporali dei popoli.

In Anselmo non si riscontra una teoria specificamente politica, c'è tuttavia una teologia del potere secolare, che mutua più di un aspetto del suo pensiero sul governo monastico e dà un ideale del potere come servizio nella giustizia e nella misericordia. La sua azione - e il senso dei suoi due esili - non ha tanto come presupposto la condivisione dell'ideologia o del programma gregoriano di una giurisdizione del potere centrale della Chiesa sull'intera cristianità, ma una più profonda idea della libertà come *rectitudo* della volontà, di conformazione alla legge divina.

Di qui la percezione assoluta del dovere-diritto per un vescovo di chiedere *consilium* al successore di Pietro, ma anche l'utopia che tra pastore e principe si instauri il senso di una collaborazione che, in primo luogo, abbia di mira l'edificazione del regno di Dio.

Summary

The contribution considers the theme of episcopal liberty and of power of laical princes in relation to the Church, formed in thought and praxis of Saint Anselm, archbishop of Canterbury. Anselm has, independently from the Gregorian reformer program of *libertas ecclesiae*, his own idea on relations between episcopacy and worldly power. Whenever he expresses himself on the liberty of the Church, he always does it with a sense of organic unity in which the spiritual primacy is presented as involving and inspiring strength for the same temporal nation leaders.

One doesn't find a specifically political theory in Anselm, but still there is a theology of the secular power, which lends more than one aspect of his thought on monastic government and gives an ideal of power as service in justice and in mercy. His action - and the sense of his two exiles - has not so much the sharing of ideology or of Gregorian program of a jurisdiction of Church's central power on total Christianity as presupposition, but a deeper idea of liberty as *rectitudo* of will, of conformation to divine law.

Hence, for a bishop, the absolute perception of the duty-right to ask Peter's successor for *consilium*, but also the utopia that a cooperation's sense between minister and prince, aiming in first place at the edification of God's kingdom, could be established.

Azzolino Chiappini
AMARE LA TORAH
PIÙ DI DIO

Emmanuel Lévinas
lettore del Talmud



Giuntina

Questo saggio studia, con profondità e sistematicità sinora inusitate, il «versante ebraico» del pensiero del filosofo contemporaneo Lévinas e costituisce un'opportunità di notevole rilievo per tutti coloro che desiderassero entrare effettivamente nel dibattito tra ebraismo, cristianesimo e filosofia per coglierne gli aspetti più umanizzanti per l'uomo d'oggi.

Gli effetti del Giorno dell'Espiazione secondo la lettera agli Ebrei

Fulvio Di Giovambattista
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il punto culminante del confronto che l'autore della lettera agli Ebrei instaura tra il culto antico e l'opera salvifica di Cristo è rappresentato dal tema cruciale della loro rispettiva efficacia, che di per sé costituisce un problema teologico assai complesso e delicato¹.

Quali generi di peccati venivano perdonati con i sacrifici antichi, soprattutto quelli officiati durante la solennità del Giorno dell'Espiazione? Eb 9,7 afferma che in quell'occasione erano espiati i «peccati commessi per ignoranza», vale a dire involontari (ἀγνοήματα). Secondo alcuni esegeti l'autore avrebbe al riguardo una visione degli effetti dell'espiazione sacrificale che riflette fedelmente i dati dell'AT². Secondo altri egli condividerebbe invece la stessa dottrina sul peccato dei Rabbini suoi contemporanei³.

¹ Cfr. N. CASALINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la lettera agli Ebrei*, RivBiblt 35 (1987), 444.

² Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Torino 1990, p. 97.

³ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, Gabalda, Paris 1952-1953, p. 253; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984¹⁴, p. 306; N. CASALINI, *Dal simbolo al-*

In realtà sono assai differenti le concezioni riguardanti gli effetti dell'espiazione, e del Giorno dell'Espiazione in particolare, che emergono dai dati dell'AT, della *Mishna* e della Lettera agli Ebrei. Pertanto in questo studio si tenterà di operare un'attenta disamina di tutte queste concezioni.

1. IL RITUALE SACRIFICALE LEVITICO

I rituali dei sacrifici costituiscono delle rubriche, delle regole cultuali di esecuzione, che sono redatte in modo laconico e riassuntivo⁴. Risulta pertanto assai problematico cercare di determinare in modo chiaro quale sia nella Scrittura l'aspetto morale degli atti che devono essere espunti con determinati sacrifici.

In primo luogo la fraseologia e la terminologia impiegate in proposito sono ambigue, per non dire confuse. Inoltre i relativi testi risultano essere di natura composita, in quanto formati da brani risalenti a età diverse e da cui traspaiono di conseguenza concezioni tra loro difformi⁵.

A ogni modo si tenterà di schematizzare la situazione che emerge dai testi veterotestamentari⁶, e per chiarezza già da ora si può anticipare che risulta in modo incontrovertibile che viene contemplata la possibilità di espiazione per dei peccati indubbiamente volontari.

1.1. Peccati involontari contro i comandamenti proibitivi (Lv 4)

In Lv 4 si prescrive che vengano perdonati i peccati contro i comandamenti proibitivi⁷, o divieti, commessi «per inavvertenza»⁸ (4,2.22.27), ossia in modo invo-

la realtà: l'espiazione dall'Antica alla Nuova Alleanza secondo Ebr. 9,1-14. Una proposta esegetica, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, p. 59.

⁴ Cfr. A. SCHENKER, *Sacrifices anciens, sacrifice nouveau dans l'Épître aux Hébreux*, in "Lumières et Vie" 217 (1994), 71-72.

⁵ Cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancient Testament*, Gabalda, Paris 1964, pp. 90-91.

⁶ Per completezza, i testi biblici riguardanti le prescrizioni relative ai sacrifici, tutti appartenenti a P, sono: Es 12,1-27.43-49; 34,25; Nm 9,1-14; Dt 16,1-8 (prescrizioni sulla Pasqua); Es 29,38-42 (olocausto perpetuo); Lv 1-7 (diversi sacrifici); Lv 12 (purificazione della puerpera); Lv 14,1-32 (purificazione del lebbroso guarito); Lv 14,49-53 (purificazione della casa affetta da muffe); Lv 15,1-18 (purificazione dell'uomo affetto da gonorrea); Lv 15,19-30 (purificazione della donna emorroissa); Lv 16 (Giorno dell'Espiazione); Lv 22,17-30 (prescrizioni sui difetti degli animali da sacrificare); Lv 23 (prescrizioni sulle varie feste); Nm 6 (sacrifici del nazireo); Nm 15,1-16 (oblazioni e libagioni unite ai sacrifici); Nm 15,22-31 (sacrifici espiatori); Nm 19 (la giovenca rossa); Nm 28-29 (prescrizioni sulle varie feste). In questo studio si prenderanno in esame solo i testi riguardanti i sacrifici che comportano l'espiazione dei peccati.

⁷ Nella Letteratura Rabbinica vengono enumerati 613 comandamenti divini presenti nella Torah, i quali vengono divisi in due categorie: 248 comandamenti positivi o comandi, *mitzwôt 'aseh* (lett.: «comandamenti "fa"»), e 365 comandamenti negativi o divieti, *mitzwôt lo' ta'aseh* (lett.: «comandamenti "non fare"») (mQid 1,7). Per la loro lista, cfr. P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, VII, Judaica Press, Gateshead 1990², pp. 67-88.

⁸ *bi-sh'gagâ*. Il termine *sh'gagâ*, «errore», «mancanza di avvertenza, di intenzione», ricorre 19 volte nel TM, per lo più in testi legali e sempre in relazione a una mancanza o a un peccato. Soltanto due vol-

lontario, tramite il sacrificio per il peccato, *khaththa't*, le cui vittime o offerte variano però a seconda del soggetto coinvolto⁹.

1.2. Casi particolari (Lv 5,1-6)

In Lv 5,1-6 si elencano quattro casi particolari per i quali è sempre previsto un sacrificio per il peccato, *khaththa't*¹⁰, accompagnato però da una confessione del peccato commesso (5,5):

- rifiuto di testimoniare in un processo (5,1)

te è usato in modo assoluto (Nm 15,25; Qo 5,5), mentre più comunemente risulta in composizione con diverse preposizioni: *bi-sh'gagâ*, «per inavvertenza» (13 volte: Lv 4,2.22.27; 5,15; 22,14; Nm 15,26.27.28.29; 35,11.15; Gs 20,3.9), *ki-sh'gagâ*, «come errore» (Qo 10,5), *li-sh'gagâ*, «per inavvertenza» (Nm 15,24), *al sh'gagâ*, «a causa dell'inavvertenza» (Lv 5,18; Nm 15,25). Tale termine è legato etimologicamente e semanticamente al verbo *shagâ*, il cui senso è «andare fuori strada» (Ez 34,6) - come attesta anche la sua forma Hiphil «sviare, far traviare, sedurre» (Dt 27,18; Gb 12,16; Sal 119,10; Prv 28,10) -, e quindi «sbagliare» (Lv 4,13; Nm 15,22; 1Sam 26,21; Gb 6,24; 19,4; Sal 119,21.118; Prv 5,19.20.23; 19,27; 20,1; Is 28,7 [ter]; Ez 45,20). Il verbo *shagag*, «sbagliare», «agire inavvertitamente» ricorre invece solo 5 volte (Gn 6,3; Lv 5,18; Nm 15,28; Gb 12,16; Sal 119,67). Cfr. N.M. LOSS, *La terminologia e il tema del peccato in Lv 4-5*, in "Salesianum" 30 (1968), 443. La centralità del concetto di inavvertenza viene qui messa in risalto dal chiasmo formato dalle ricorrenze delle frasi introduttive, sia quella generale sul sacrificio *khaththa't* (Lv 4,2), sia quelle concernenti i suoi quattro casi particolari (4,3: Sommo Sacerdote; 4,13: intera comunità; 4,22: capo; 4,27: individuo):

4,2	A+B	tekhetha'	bi-sh'gagâ	«[se uno] avrà peccato per inavvertenza»
4,3	A	yekhetha'		«[se il Sommo Sacerdote] avrà peccato»
4,13	B		yishgû	«[se la comunità] avrà commesso un'inavvertenza»
4,22	A	yekhetha'		«[se un capo] avrà peccato»
4,27	A+B	tekhetha'	bi-sh'gagâ	«[se un individuo] avrà peccato per inavvertenza»

Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1991, pp. 228-229.

⁹ Sono così considerati quattro casi:

- 1) per il Sommo Sacerdote (4,3-12), che con il suo peccato rende anche colpevole tutto il popolo (4,3a), viene prescritto come *khaththa't* un vitello, *par* (4,3b);
- 2) per il popolo (4,13-21) viene parimenti prescritto come *khaththa't* un vitello, *par* (4,14b);
- 3) per un capo, *nasi'* (4,22-26), è previsto come *khaththa't* un capro, *s'ir* (4,23b);
- 4) per un singolo sono previsti varie offerte in base al censo (4,27-35.5.7-13):
 - una capra, *s'irat* (4,28b), o una pecora, *kébes* (4,32) come *khaththa't*
 - due tortore, *torîm*, o due colombi, *b'nê yônâ* (5,7), però uno come *khaththa't* e l'altro come olocausto, *olâ*
 - 1/10 di efa di fior di farina, *'asirit ha-'epâ sólet*, e anche questa offerta è espressamente detta essere un *khaththa't* (5,11).

¹⁰ Per questi casi il sacrificio *khaththa't* previsto consiste in una pecora, *kisbâ*, o in una capra, *s'irat* (Lv 5,6). In questo versetto fa difficoltà la menzione simultanea dei termini *'asham* e *khaththa't*, dove il primo termine va però inteso come «riparazione» e non come «sacrificio di riparazione». Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, p. 303.

- impurità inavvertitamente contratta con cose immonde, quali i cadaveri di animali impuri (5,2)

- o con impurità umane (5,3)

- giuramento emesso con leggerezza (5,4).

Si noti come nel primo caso (5,1) è senz'altro presente nel soggetto una certa avvertenza e deliberazione. Inoltre la necessità di contemplarlo, è dovuta al fatto che, non essendo prevista in forma esplicita nella Torah una prescrizione che vincolasse nell'obbligo di testimoniare¹¹, si poteva incorrere nel rischio di non considerare grave e peccaminoso tale comportamento¹².

Per quanto attiene alle impurità, contrarle non costituisce un peccato e la relativa casistica è trattata nel Codice di Purità di Lv 11-15. Ma Lv 5,2-3 tratta il caso in cui lo stato di impurità sia stato contratto inavvertitamente e scoperto solo in seguito¹³.

1.3. Peccati inconsapevoli contro i comandamenti proibitivi (Lv 5,17-19)

In Lv 5,17-19 si fa riferimento ai peccati contro i comandamenti proibitivi, o divieti, commessi senza che il soggetto fosse a conoscenza che si trattava di peccato¹⁴.

La differenza con Lv 4 è che in quel caso si presuppone che la persona sappia che una determinata azione viola un divieto divino, ma tuttavia essa viene da lui involontariamente commessa. L'elemento sottolineato per questo tipo di peccati è la colpevolezza, lo stato di colpa in cui si incorre¹⁵: si diventa colpevoli nonostante l'ignoranza del divieto divino.

In questo caso il perdono si ottiene tramite l'offerta di un differente tipo di sacrificio: un ariete, *'áyil* (5,18), come *'asham*, il sacrificio per la colpa.

¹¹ Per la legislazione relativa alla testimonianza in tribunale si veda Es 23,1-3; Dt 19,15-20.

¹² Cfr. E. CORTESE, *Levitico*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, p. 45.

¹³ Negli ultimi tre casi l'inavvertenza viene espressa tramite la frase *w'-ne 'lam mimménû w'-hû' yada'*, «ma ciò era nascosto a lui e poi ha saputo», facendo uso della stessa formulazione impiegata in 4,13-14: «e se tutta l'assemblea di Israele ha peccato per inavvertenza (*yishgû*), e il fatto era nascosto agli occhi dell'assemblea (*w'-ne 'lam...me-'ênê ha-qahal*)... quando sarà conosciuto (*w'-nôd'*) il peccato commesso...». Propriamente in Lv 5,2 nel TM si ha *w'-ne 'lam mimménû w'-hû' thame'*, «ma ciò era nascosto a lui e tuttavia è diventato impuro». Però un frammento della Gheniza del Cairo riporta la frase *w'-ne 'lam mimménû w'-hû' yada'*, «ma ciò era nascosto a lui e poi ha saputo», in conformità con i versi seguenti.

¹⁴ Ciò viene specificato dalla duplice ricorrenza dell'espressione chiave *w'-lo' yada'*, «e non [lo] sapeva», «senza saperlo» (5,17.18).

¹⁵ Ciò è ottenuto sia mediante la sinonimia tra *w'-'asem*, «sarà colpevole», e la frase *w'-nasa' 'awônô*, «dovrà scontare la sua iniquità» (5,17), sia con la frase conclusiva che ribadisce le due frasi precedenti, *'asham hû' 'ashom 'asham la-YHWH*, «è un sacrificio per la colpa: certamente egli si è reso colpevole verso il Signore» (5,19).

1.4. Peccati involontari contro i comandamenti positivi (Nm 15,22-29)

In Nm 15,22-29 si prescrive che vengano perdonati i peccati contro i comandamenti positivi, o comandi, commessi «per inavvertenza»¹⁶, tramite dei sacrifici che variano però a seconda del soggetto coinvolto¹⁷.

1.5. Profanazione involontaria di cose sacre (Lv 5,15-16)

In Lv 5,15-16 si prevede il caso di profanazione «per inavvertenza» (5,15), verso «cose sacre al Signore»¹⁸. Con quest'ultima espressione si intende qualsiasi cosa che riguarda il Santuario¹⁹, quale cibi o oggetti culturali o cose divenute proprietà divina per diritto o per donazione²⁰.

1.6. Casi di peccati volontari di rifiuto di restituzione (Lv 5,21-26)

In Lv 5,21-26 sono previsti dei casi di frode in cui nel soggetto sono senz'altro presenti deliberazione e avvertenza, ossia si ha a che fare con peccati pienamente volontari²¹: rifiuto di restituzione di un deposito o di un pegno o di una cosa rubata o estorta con frode (5,21), o di una cosa smarrita (5,22a), e con l'aggravante in tutti questi casi di pronunciamento di un falso giuramento, per negare la proprietà altrui (5,22b)²².

1.7. Peccati commessi «a mano alzata» (Nm 15,30)

In Nm 15,30 si afferma che i peccati commessi «a mano alzata»²³, non possono essere espiati con dei sacrifici, e il colpevole deve essere estirpato dalla comunità at-

¹⁶ *li-sh'gagâ* (Nm 15,24) o *bi-sh'gagâ* (Nm 15,26.27.28.29). L'interpretazione degli autori è discorde al riguardo: per alcuni si farebbe qui allusione ai peccati contro qualsiasi comandamento. Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, pp. 265-266. Anche qui viene data una speciale enfasi all'elemento dell'inavvertenza tramite la ripetuta ricorrenza dei seguenti termini, tra loro affini: *sh'gagâ*, «mancanza di avvertenza, di intenzione» (Nm 15,25), *bi-sh'gagâ*, «per inavvertenza» (4 volte: Nm 15,26.27.28.29), *li-sh'gagâ*, «per inavvertenza» (Nm 15,24), *'al shig'gatam*, «a causa della loro inavvertenza» (Nm 15,25), *tishgû* (dal verbo *shagâ*), «avrete mancato per inavvertenza» (Nm 15,22), *ha-shogéget* (dal verbo *shagag*), «colui che ha mancato per inavvertenza» (Nm 15,28).

¹⁷ Vengono in proposito considerati due casi:

1) per il popolo (15,24-26) sono prescritti un vitello, *par*, come olocausto, accompagnato dalla rispettiva oblazione e dalla rispettiva libagione, e un capro, *s' 'ir*, come *khatthâ't* (15,24);

2) per un singolo (15,27-29), sia Israelita che forestiero (15,29), è prevista una capra di un anno, *'ez bat sh'natah*, come *khatthâ't* (15,27b).

¹⁸ *qodshê YHWH*. Si tratta di un *hapax*, ma tale espressione ritorna in bocca a YHWH in forma presoché equivalente (*qodashay*, «le mie cose sante») in Ez 22,8.26; 44,8.

¹⁹ Cfr. N.M. LOSS, *A proposito di Lv 5,15 (e 2,3.10). "Santo" e "Santissimo": abbozzo di uno studio lessicale sul nome qodesh*, in "Salesianum" 30 (1968), 388-394.

²⁰ In questo caso per espriare il danno è previsto un ariete, *'âyil*, come *'asham* (5,15), inoltre il danno è risarcito con la restituzione per intero della cosa santa (5,16), aumentata dall'ammenda di 1/5 del suo valore (5,16).

²¹ Anche Filone riconosce che qui si ha a che fare con peccati chiaramente volontari, *περί τῶν ἐκούσιων* (*De Specialibus Legibus* I,235).

²² Anche in questi casi è previsto un ariete, *'âyil*, come *'asham* (5,25), inoltre il danno è risarcito, il giorno stesso in cui si offre il sacrificio di riparazione, con la restituzione per intero al proprietario della cosa defraudata per cui si è giurato il falso (5,23-24a), aumentata dall'ammenda di 1/5 del suo valore (5,24b).

²³ *b'-'yad ramâ*.

traverso la pena di morte. L'espressione «a mano alzata», compare altrove solo in Es 14,8 e Nm 33,3, dove significa «pubblicamente», «in piena luce», «senza nascondersi». Di per sé, quindi, pare trattarsi di un peccato commesso in modo pubblico, per provocazione e sfida alla volontà divina. Perciò tale tipo di peccato sembra implicare qualcosa di più di un peccato volontario²⁴. Ciò che viene escluso è quindi piuttosto la possibilità di espiazione rituale per un peccatore non pentito²⁵.

1.8. Il Giorno dell'Espiazione (Lv 16)

Nel complesso rituale di Lv 16 sono abbinate due cerimonie differenti per spirito e origine: un rituale tipicamente levitico comprendente vari riti, tra i quali spiccano i riti del sangue (16,11-19.24-25), e il rito del capro emissario (16,20-22). Attraverso i riti del sangue si ottengono due effetti: la purificazione del Santuario nel suo complesso e l'espiazione dei peccati del Sommo Sacerdote, dei sacerdoti e del popolo²⁶.

Difatti con il sangue del vitello per il Sommo Sacerdote e del capro per il popolo offerti come *khaththa't* vengono purificati il Santo dei Santi e il Santo «dalle impurità (*thum'ot*) dei figli di Israele e dalle loro trasgressioni (*p'sha'im*), da tutti i loro peccati (*khaththa'ot*)» (16,16) e similmente l'Altare degli olocausti è purificato e consacrato «dalle impurità (*thum'ot*) dei figli di Israele» (16,19). Parimenti si prevede che vengano perdonati tutti i peccati sia del Sommo Sacerdote e del suo casato, ossia di tutti i sacerdoti, sia del popolo, e ciò sia attraverso il sangue del vitello per il Sommo Sacerdote e del capro per il popolo offerti come *khaththa't* (v. 17b), sia attraverso i due arieti, per il Sommo Sacerdote e per il popolo, offerti in olocausto (v. 24b).

Anche con il rito del capro emissario viene affermato il conseguimento di tale effetto: sull'animale il Sommo Sacerdote, imponendo le due mani sul suo capo, confessa «tutte le iniquità (*'awonot*) dei figli di Israele e tutte le loro trasgressioni (*p'sha'im*), tutti i loro peccati (*khaththa'ot*)», trasferendole in tal modo sul suo capo (16,21), ed esso porta tutte le iniquità (*'awonot*) nel deserto (16,22).

Tali due effetti, della purificazione del Santuario e del perdono dei peccati, sono inoltre ribaditi nella conclusione (16,33): nel Giorno dell'Espiazione il Santuario viene purificato (16,33a) e gli Israeliti vengono purificati, perdonati «da tutti i loro peccati (*khaththa'ot*)» (16,30.33b.34a).

Nel testo biblico non sono riferite casistiche particolari a proposito dei peccati che vengono perdonati con i differenti riti del Giorno dell'Espiazione, ma vengono impiegati termini generici che abbracciano in tal modo tutti i peccati²⁷:

- *thum'ot*, «impurità» (16,16a.16b.19). Tale forma plurale è rara nell'AT (5 volte, di cui tre qui e due in Ez 36,25.29, che potrebbe perciò essere letterariamente con-

²⁴ Cfr. A. SCHENKER, *Interpretations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hatta't*, in "Biblica" 75 (1994), 65; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 85 n. 2.

²⁵ Cfr. J. MILGROM, *Atonement in the OT* [כִּפּוּר, *kipper*], *The Interpreter's Dictionary of the Bible* Supplementary Volume, ed. G.A. Buttrick, Abingdon Press, Nashville TN 1976, 1991¹⁰, pp. 80-81.

²⁶ Cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 86; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, Word Books, Dallas (TX) 1992, pp. 224.226.228-229.

²⁷ Cfr. E. CORTESE, *Levitico*, p. 148 n. 55.

nesso a Lv 16)²⁸, e si riferisce a tutte le impurità fisiche e culturali di cui si parla nel Codice di Purità (Lv 11-15) e nella legislazione sacerdotale. Sebbene per lo più in molti casi di contaminazione personale non si possa parlare di colpevolezza, a volte sembra sottinteso un aspetto di colpa, come nel caso del nazireo accanto al quale è improvvisamente morto qualcuno: «[il sacerdote] farà per lui il rito espiatorio per ciò che ha peccato a causa del cadavere» (Nm 6,11)²⁹.

- *p'sha'im*, «ribellioni», «trasgressioni» (16,16.21). Si hanno qui le uniche ricorrenze in P di questo termine, che è mutuato dall'ambito politico, dove denota la ribellione di un vassallo nei confronti del suo sovrano (es.: 1Re 12,19; 2Re 1,1; 3,5.7; 8,20.22). Perciò indica i peccati peggiori possibili, di aperta sfida verso Dio³⁰.

- *'awonôt*, «iniquità», «colpe» (16,21.22). Anche in questo caso si ha a che fare con un termine che abbraccia tutti i generi di peccato, sia volontari che involontari (es: Lv 22,16). Esso a volte può essere sostituito da *khaththa't* (es.: Sal 51,7; Is 59,2), e tende a sottolineare non solo le azioni ma anche e soprattutto le conseguenze che ne derivano, per cui a seconda del contesto può essere reso con «iniquità» o con «colpa»³¹.

- *khaththa'ôt*, «peccati» (16,16.21.30.34). Si tratta di un termine generico, che viene impiegato nell'enunciazione di diversi casi di peccato visti in precedenza (Lv 4,3.14.23.26.28.35; 5,6 [bis].10.13)³².

Che i tre termini *p'sha'im*, *khaththa'ôt* e *'awonôt* siano dei termini tra loro complementari, sebbene non sinonimi, utilizzati per indicare genericamente il peccato, è dimostrato dal loro comparire in ben 14 passi uno accanto all'altro (Es 34,7; Lv 16,21; Nm 14,18; Gb 7,20-21; 13,23; Sal 32,1.5; 51,3-7; 59,4; Is 59,12; Ger 33,8; Ez 21,29; Dn 9,24; Mic 7,18-19). Pertanto tale trinomio tende ad acquistare il carattere di una formula che esprime in modo sistematico tutte le possibili trasgressioni³³.

Nel corso degli ultimi anni Milgrom ha proposto una singolare teoria sull'espiazione³⁴. L'eminente esegeta ebreo parte dalla constatazione che il *khaththa't*, il tipo di sacrificio espressamente prescritto per i peccati involontari (Lv 4,1-5,13; Nm 15, 22-31), è tuttavia anche prescritto per oggetti³⁵ o in casi in cui l'offerente non ha

²⁸ Cfr. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, pp. 225-226.

²⁹ Cfr. F. MAASS, שָׁרָה, *thr*, *essere puro*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (= DTAT), I, edd. E. JENNI - C. WESTERMANN, Marietti, Torino 1978, col. 562.

³⁰ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, p. 1034.

³¹ Cfr. R. KNIERIM, עָוֹן, *'awon*, *perversità*, in DTAT, II, Marietti, Torino 1982, coll. 222.224.

³² Per designare il peccato si usa in Levitico il termine *khaththa't*, di significato generico, tranne in 4 casi nel Codice di Santità (Lv 19,17; 20,20; 22,9; 24,15) in cui è presente il termine a esso sinonimo *kheth'*. Il senso etimologico del verbo *khatha'* è quasi certamente «fallire», «mancare» un bersaglio, uno scopo (Is 65,20; Gb 5,24; Prv 8,36), da cui deriva il senso religioso-morale di «peccare» e quello giuridico-morale, meno frequente, di «essere, diventare colpevole, responsabile, essere tenuto a pena, a risarcimento» (Gn 43,9; 44,42). Cfr. S. LYONNET - L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, PIB, Roma 1970, p. 12; N.M. LOSS, *La terminologia e il tema del peccato in Lv 4-5*, pp. 440-441.

³³ Cfr. R. KNIERIM, חָטָא, *ht'*, *mancare*, in DTAT, I, col. 474.

³⁴ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, pp. 253-261; ID., *Day of Atonement*, IDB Supplementary Volume, p. 83.

³⁵ Per es.: Es 29,36-37 e Lv 8,15 (dedicazione del nuovo Altare degli olocausti).

commesso alcun peccato, ma si trova altresì in uno stato di grave impurità fisica³⁶. Quindi egli conclude che lo scopo di tale sacrificio è per la purificazione rituale, e che perciò si deve intendere come «sacrificio per la purificazione» e non come «sacrificio per il peccato».

Inoltre ciò che viene purificato con il *khaththa't* non è mai l'offerente ma il Santuario e i suoi arredi, in base all'uso del sangue di tale tipo di sacrificio che proprio a tali cose viene applicato. Il sangue sarebbe così l'elemento purificatorio, una sorta di detergente rituale.

Difatti l'offerente se è affetto da una impurità fisica viene purificato dalle abluzioni prescritte (es.: Lv 15,8). Invece se l'offerente ha commesso un peccato involontario l'impurità spirituale da esso causata non richiede alcun tipo di purificazione, sia per la natura stessa del peccato, sia perché il peccatore ha subito una sorta di purificazione interiore con il suo rimorso, con il sentirsi colpevole (*w^e*-*'ashem*: Lv 4,27)³⁷. Così l'offerente deve offrire il *khaththa't* non per il suo atto, ma per le conseguenze di esso: il suo peccato di inavvertenza o la sua impurità fisica hanno contaminato il Santuario e i suoi arredi che vanno purificati.

In ciò Israele risentirebbe dell'influsso dell'ambiente culturale dell'antico Vicino Oriente in cui abbondavano e avevano un ruolo considerevole le purificazioni di persone e di edifici, in particolar modo templi. L'impurità era ritenuta opera dei demoni e quindi fortemente temuta, poiché costituiva una costante minaccia per gli dei e i loro templi. Era addirittura considerata come una sostanza fisica, che possedeva una specie di attrazione magnetica per gli ambienti sacri, era un nemico implacabile della santità e la prendeva d'assalto anche da lontano. Perciò sarebbero stati elaborati tutta una serie di riti di carattere catartico e apotropaico adatti sia a liberare tali edifici dai demoni che a impedirne il ritorno.

Per Israele l'impurità contaminerebbe così il Santuario in tre gradi:

- i peccati involontari individuali o gravi impurità fisiche contaminerebbero l'Altare degli olocausti, che sarebbe purificato dal semplice sacerdote con il sangue del *khaththa't* spalmato sui suoi corni (Lv 4,25.30; 9,9);

- i peccati involontari del Sommo Sacerdote o dell'intera comunità contaminerebbero il Santo, che verrebbe purificato dal Sommo Sacerdote con il sangue del *khaththa't* asperso sette volte davanti al Velo e spalmato sui corni dell'Altare dell'incenso (Lv 4,5-7.16-18);

- i peccati volontari contaminerebbero il Santo dei Santi e verrebbero purificati dal Sommo Sacerdote solo nel Giorno dell'Espiazione con il sangue del *khaththa't* asperso sul Propiziatorio (Lv 16,14-17), in quanto colui che ha peccato in tal modo non può portare alcun tipo di sacrificio (in base a Nm 15,30-31).

³⁶ Per es.: Lv 12 (puerpera); Lv 14,1-32 (lebbroso); Lv 15,1-18 (uomo affetto da gonorrea); Lv 15,19-30 (emorroissa); Nm 6 (nazireo).

³⁷ Tale interpretazione, assi diffusa, che attribuisce al verbo *'ashem* il senso di «sentirsi colpevole», «riconoscere il proprio delitto», viene però rigettata da Joüon. Cfr. P. JOÜON, *Notes de lexicographie hébraïque*. XV. *Racine אָשָׁם*, in «Biblica» 19 (1938), 455-456.

L'urgenza di purificare il Santuario dipenderebbe quindi dal postulato che Dio non abita in un Santuario contaminato. Tuttavia mentre per i popoli vicini a Israele l'impurità era considerata opera dei demoni, per Israele essa dipenderebbe dal peccato dell'uomo, anche se commesso per inavvertenza.

C'è molto da eccepire a proposito di tale suggestiva teoria, in quanto opera delle forzature sui dati biblici e tende ad assolutizzare un aspetto del sacrificio *khaththa't*, quello di purificazione del Santuario, certamente a volte presente, e per conseguenza si arriva a una inaccettabile riduzione del significato del verbo *kipper*, «espiare»³⁸.

Innanzitutto va detto che da alcuni testi biblici appare che l'unica conseguenza dei peccati del popolo dovuti alla non osservanza dei comandamenti non sia quella che Dio abbandoni il Tempio, bensì che Israele sia costretto dai suoi nemici ad abbandonare il paese (Lv 26). In altri passi poi Dio minaccia in primo luogo di sterminare il popolo dal paese e solo in seconda istanza di ripudiare il Tempio (1Re 9,6-7; 2Cr 7,19-20). Pertanto il peccato rischia meno di allontanare Dio dal suo Tempio che il popolo dalla sua eredità, dalla sua terra!

In effetti nella Scrittura, sebbene in alcuni passi si parla di purificazione del Santuario dai peccati e dalle impurità (Lv 16,19.33a), non viene espressamente detto che il Santuario viene profanato, contaminato da tutti i peccati, ma soltanto da alcuni peccati particolari: da chi sacrifica i propri figli (Lv 20,3), dal Sommo Sacerdote che si rende immondo avvicinandosi a un cadavere, foss'anche quello dei propri genitori (Lv 21,10-12), nel caso in cui offici un sacerdote non idoneo a motivo di qualche deformità (Lv 21,21-23), da una persona contaminata dal contatto con un cadavere che si rifiuti di purificarsi (Nm 19,13.20), dagli idoli collocati perfino nel Tempio stesso (Ger 7,30; 32,34).

Inoltre ciò che pure appare con chiarezza dai testi biblici è che alcuni particolari peccati o impurità contaminino il luogo dove dimorano gli Israeliti. Così l'omicidio volontario contamina il paese e «non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi sarà stato sparso, se non mediante il sangue di chi l'avrà sparso. Non contaminerete dunque il paese che andate ad abitare e in mezzo al quale io dimorerò; perché io sono il Signore che dimoro in mezzo agli Israeliti» (Nm 35,33-34). Anche le pratiche sessuali abominevoli contaminano il paese (Lv 18, in particolare Lv 18,25).

Altresì il lebbroso, colui che soffre di gonorrea e chi è impuro per il contatto con un cadavere contaminano l'accampamento e Dio ingiunge: «li allontanerete dall'accampamento perché non contaminino il loro accampamento in mezzo al quale io abito» (Nm 5,2-3).

A dire il vero alcuni casi di impurità fisica grave possono contaminare il Santuario, tuttavia non in quanto tali, almeno sembra, ma solo nel caso in cui chi è

³⁸ Per altri punti di critica a tale teoria, cfr. G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il Kippur nella tradizione biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 20-21; R. RENDTORFF, *Two kind of P? Some reflections on the occasions of the publishing of Jacob Milgrom's commentary on Leviticus 1-16*, in "Journal for the Study of the Old Testament" 60 (1993), 75-81; A. SCHENKER, *Interpretations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hatta't*, in "Biblica" 75 (1994), pp. 59-63.

in un tale stato di impurità entri in contatto diretto con esso o con suoi oggetti (Lv 15,31).

In realtà per quanto concerne quindi il complesso rito del *khaththa't*, esso espleta una duplice funzione: ottenere il perdono delle colpe personali (Lv 4-5) e purificare persone o cose (Lv 12-14; Ez 45,18-20; Lv 16,16-20)³⁹. Tali effetti non vengono poi esclusivamente raggiunti mediante il sangue. Ciò risulta in modo incontrovertibile dall'offerta di cereali prevista per i più poveri come *khaththa't* (Lv 5,11-13), dove sembra scomparsa la concezione del valore espiatorio del sangue, e ciò che è sufficiente a ottenere l'espiazione è la semplice osservanza dell'azione sacerdotale ordinata da Dio⁴⁰.

Quindi nel Giorno dell'Espiazione *tutti* i peccati, non solo quelli involontari, sono espiati, purificati, perdonati, premessa la conversione interiore⁴¹. Si può ammettere che in qualche misura il peccato contamina il Santuario e i suoi arredi, e che questi vanno purificati a motivo di ciò (Es 30,10; Lv 16,16-19.33a; Ez 43,19-26)⁴². Tuttavia l'effetto del Giorno dell'Espiazione non è limitato a tale scopo (Lv 16,17b). Tanto è vero che Lv 16,33 pone insieme i due aspetti di purificazione del Santuario e del popolo: «E farà [il Sommo Sacerdote] il rito espiatorio per il Santuario e per la Tenda del Convegno, e per l'Altare farà il rito espiatorio, e per i sacerdoti e per tutto il popolo della comunità farà il rito espiatorio».

Che poi l'effetto del Giorno dell'Espiazione sia primariamente volto alla purificazione degli Israeliti da tutti i loro peccati, si evince in modo inequivocabile dalla enfatica triplice ripetizione di tale effetto alla conclusione del complesso rituale della festa. Infatti in Lv 16,30 si afferma «Poiché in quel giorno si farà l'espiazione per voi (*y'kapper 'alêkem*), per purificarvi (*l'-thaher 'etkem*): da tutti i vostri peccati davanti al Signore sarete purificati (*tithharû*)» (Lv 16,30). Tale espressione in modo significativo viene quindi ripresa sia, come accennato, in Lv 16,33b, sia poco dopo usando *kipper* al posto di *thahar*: «E sarà questa per voi una legge eterna, per fare l'espiazione per i figli di Israele (*l'-kapper 'al b'nê yisra'el*) da tutti i loro peccati (*mi-kol khaththo'tam*) una volta all'anno» (Lv 16,34).

2. LA MISHNA

Al pari della Scrittura anche nella Letteratura Rabbinica è presente la concezione secondo la quale, essendo Dio santo, l'uomo deve essere altrettanto puro e santo per rimanere in comunione con Lui. Al contrario il peccato e l'impurità danneggiano

³⁹ Cfr. G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, p. 180.

⁴⁰ Cfr. J. HERRMANN, *ἱλάσκομαι*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (= GLNT), IV, edd. G. KITTEL – G. FRIEDRICH, Paideia, Brescia 1963-1988, col. 969.

⁴¹ Cfr. G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, pp. 180.181 n. 3.

⁴² Cfr. L.L. GRABBE, *Leviticus*, Academic Press, Sheffield 1993, p. 40.

tale relazione, che può essere ripristinata attraverso il processo di espiazione, unitamente al pentimento e alla riparazione⁴³.

Proprio alla fine del trattato *Yoma*, riguardante le diverse prescrizioni sul Giorno dell'Espiazione, la Mishna elenca in modo sintetico i differenti tipi e gradi di espiazione:

«Il *khaththa't* e l'*'asham wadda'y* procurano espiazione. La morte e il Giorno dell'Espiazione procurano espiazione insieme alla penitenza. La penitenza procura espiazione per trasgressioni minori: per i comandamenti positivi e negativi. Per gravi trasgressioni essa sospende [la punizione divina] finché giunga il Giorno dell'Espiazione e procuri espiazione» (mYom 8,8).

Innanzitutto si noti come pure nell'ebraico mishnaico l'atto di cancellare il peccato è designato con il verbo *kipper*, da cui il sostantivo *kappara*, «espiazione» (es.: bKer 8b), ma anche con l'espressione biblica *nasa' 'awon*, «togliere l'iniquità», e altre analoghe.

Per quanto concerne il *khaththa't*, il «sacrificio per il peccato», si è visto in precedenza che esso viene offerto per i peccati involontari contro i comandamenti negativi o proibitivi (Lv 4).

Per quanto concerne invece il sacrificio *khaththa't* prescritto in Lv 5,7-13 per dei casi particolari, la Letteratura Rabbinica lo considera in modo distinto dal precedente e lo chiama *qorban 'ôlâ w^e-yôred*, «sacrificio graduato» (lett.: «sacrificio che sale e scende»), in quanto il valore del sacrificio dipende dal censo dell'offerente (es.: mHor 2,7; mKer 1,2; 2,4; mShevu 1,2).

Con l'espressione *'asham wadda'y*, «sacrificio per la colpa incondizionato» (lett.: «non dubbio»), vale a dire per la trasgressione non dubbia di certi peccati, si intende fare riferimento al sacrificio *'asham* che si deve offrire nei casi di peccati volontari o di gravi impurità levitiche quali:

- l'appropriazione illegale di proprietà privata (Lv 5,20-27)
- l'appropriazione indebita di proprietà sacra (Lv 5,15-16)
- rapporti sessuali con una schiava sposata con un altro uomo (Lv 19,20-22)
- l'impurità per contatto con un cadavere contratta da un nazireo durante il suo periodo di nazireato (Nm 6,9-12)⁴⁴.

La denominazione *'asham wadda'y*, «sacrificio per la colpa incondizionato», adottata nella Letteratura Rabbinica serve a distinguere tale tipo di *'asham* da quello previsto in Lv 5,17-19 che viene detto *'asham talûy*, «*'asham* sospeso» (es.: mKer 3,1). Questa curiosa denominazione si deve al fatto che si ritiene che tale tipo di sa-

⁴³ Cfr. AA.VV., *Atonement*, in *Encyclopaedia Judaica*, III, edd. C. ROTH – G. WIGODER, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, col. 830.

⁴⁴ Tali tipi di *'asham* sono denominati rispettivamente (es.: mZev 5,5):

- *'asham g'zelôt*, «sacrificio per la colpa per il furto»;
- *'asham m'îlôt*, «sacrificio per la colpa per il sacrilegio»;
- *'asham shipkhâ harûpâ*, «sacrificio per la colpa per la schiava sposata»;
- *'asham nazîr*, «sacrificio per la colpa per il nazireo».

crifizio si deve offrire quando si è nell'incertezza di aver commesso un peccato per il quale si debba offrire un *khaththa't*⁴⁵.

Il *khaththa't* e l'*'asham wadda'y* procurano poi completa espiazione, a differenza dell'*'asham talûy*. Infatti il *khaththa't* deve essere offerto nel caso in cui si scopra che si è effettivamente commesso il peccato paventato (bYom 85a). Inoltre chi deve offrire un *khaththa't* o un *'asham wadda'y* è tenuto a farlo anche dopo il Giorno dell'Espiazione, che quindi non procura espiazione per quei peccati per cui tali sacrifici vanno offerti. Invece chi deve offrire un *'asham talûy* con il Giorno dell'Espiazione è esentato dal farlo, in quanto esso espia tutti i peccati dubbi del passato (mKer 6,4).

Quindi mYom 8,8 vuole sottolineare che l'espiazione si può ottenere mediante atti di culto, quali i sacrifici, ma tra tali atti di culto spicca in primo luogo il Giorno dell'Espiazione. Solo in tale giorno è possibile infatti espia alcuni tipi di peccati, quelli più gravi.

Ma se interviene la morte del peccatore prima del Giorno dell'Espiazione allora la morte espia allo stesso modo. Inoltre la Mishna mira soprattutto a mettere in evidenza un aspetto assai importante, ossia che il Giorno dell'Espiazione e la morte espiano solo se uniti al pentimento, che deve essere reale e sincero:

«Chi dice: "Peccherò e mi pentirò; peccherò e mi pentirò", non gli sarà data alcuna opportunità di pentimento. [Se uno dice]: "Peccherò e il Giorno dell'Espiazione mi procurerà espiazione", il Giorno dell'Espiazione non gli procura alcuna espiazione» (mYom 8,9).

Il riferimento al pentimento è d'altronde già presente nel testo biblico con il duplice impiego dell'espressione *t'annû / w' - 'innîtem 'et napshotêkem*, «vi umilierete» (Lv 16,29.31), che di per sé non è chiaro a quali pratiche determinate faccia riferimento. Tuttavia mYom 8,1 esplicita tale ingiunzione in cinque proibizioni, alcune delle quali si possono evincere da quei passi biblici in cui la precedente formulazione ricorre: 1) astenersi da cibi e bevande (cfr. Sal 35,13; Dn 10,2-3.12); 2) dal lavarsi; 3) dal profumarsi (cfr. Dn 10,2-3.12); 4) dal calzare sandali; 5) dall'avere relazioni sessuali (cfr. Nm 30,14)⁴⁶.

Nei sacrifici prima descritti la Mishna non menziona il pentimento in quanto si può considerare implicitamente presente in colui che volontariamente offre un sacrificio per i suoi peccati. A ogni modo il Giorno dell'Espiazione e la morte, uniti al pentimento, espiano i peccati più gravi, *khamûrôt*. Inoltre mYom 8,8 specifica che di per sé il pentimento, da solo, espia i peccati minori, consistenti in trasgressioni sia contro i comandamenti negativi, sia contro i comandamenti positivi.

Dal commento a tale norma riportato in bYom 85b-86a risulta che tutte le trasgressioni, anche volontarie e intenzionali, contro i comandamenti positivi sono considerate come *qallôt*, «trasgressioni minori», in quanto da parte della Torah non sono previste specifiche sanzioni al riguardo. Fanno eccezione a tale regola soltanto le vio-

⁴⁵ Si ricordi che dal testo biblico sembra invece chiaramente trasparire che Lv 5,17-19 prescrive che si debba offrire un sacrificio *'asham* nel caso in cui si è commesso un peccato non essendo però a conoscenza che si trattava di peccato.

⁴⁶ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, p. 1054.

lazioni, volontarie e intenzionali, contro i due comandamenti positivi concernenti le leggi riguardanti la Pasqua (Nm 9,13) e la circoncisione (Gen 17,14), per le quali è previsto il *karet*, l'«eliminazione» (mKer 1,1). Per la Scrittura tale eliminazione avverrebbe mediante la pena di morte. Per la concezione rabbinica si tratterebbe di una punizione divina, consistente in una morte prematura (bMQ 28a)⁴⁷.

Allo stesso modo il pentimento è sufficiente a ottenere il perdono divino per le trasgressioni leggere contro i comandamenti negativi, per le quali cioè la Torah non prevede alcuna sorta di sanzioni.

In sintesi quindi sono considerate lievi tutte quelle trasgressioni contro i comandamenti positivi e negativi per cui la Torah non prevede sanzioni. Al contrario sono considerate gravi quelle trasgressioni contro i comandamenti negativi per le quali sono previste sanzioni da parte della Torah.

Mentre dunque per i peccati gravi mYom 8,8 prevede semplicemente che il pentimento sospenda la pena e che il Giorno dell'Espiazione procuri espiazione, la successiva interpretazione talmudica di bYom 86a accenna alla dettagliata casistica, che fa riferimento al noto insegnamento di Rabbi Ismael ben Elisha († 135 d.C.) riportato in tYom 5,6-9⁴⁸:

1) solo per i peccati la cui punizione consiste nei 39 colpi, detti *malqûṭ*, «frustate», il pentimento e il Giorno dell'Espiazione ottengono il perdono;

2) per i peccati per cui sono previsti il *karet* o la pena di morte, il pentimento e il Giorno dell'Espiazione sospendono soltanto il giudizio e la punizione divina, mentre le sofferenze ottengono la completa espiazione. In effetti la sofferenza è considerata come un mezzo di espiazione, addirittura più efficace dei sacrifici (bBer 5a);

⁴⁷ Cfr. I.M. TASHMA, *karet*, in *Encyclopaedia Judaica*, X, coll. 788-789. La Mishna prevede che nella Torah siano contemplate 36 trasgressioni che comportano la pena del *karet* (mKer 1,1): 1) unione sessuale con la madre (Lv 18,7) o 2) con la matrigna (Lv 18,8) o 3) con la nuora (Lv 18,15) o 4) con un uomo (Lv 18,22) o 5) con una bestia, da parte di un uomo (Lv 18,23a), o 6) con una bestia da parte di una donna (Lv 18,23b), o 7) con una donna e con la figlia di lei (Lv 18,17) o 8) con una donna sposata (Lv 18,20) o 9) con la sorella (Lv 18,9) o 10) con la sorella del padre (Lv 18,12) o 11) con la sorella della madre (Lv 18,13) o 12) con la cognata, sorella della moglie (Lv 18,18) o 13) con la cognata, moglie del fratello (Lv 18,16) o 14) con la zia, moglie del fratello del padre (Lv 18,14) o 15) con una mestruante (Lv 18,19); 16) bestemmia (Nm 15,30 [inteso come riferentesi alla blasfemia]); 17) idolatria (Nm 15,31 [inteso come riferentesi all'idolatria]); 18) sacrificare i propri figli a Moloch (Lv 18,21); 19) negromanzia (Lv 20,6); 20) profanare il sabato (Es 31,14); 21) mangiare le carni dei sacrifici di comunione in stato di impurità (Lv 7,20.21; 22,3); 22) entrare nel Tempio in stato di impurità (Lv 15,31; Nm 19,13.20); 23) mangiare il grasso di animali che si possono offrire in sacrificio (Lv 7,25; 17,14); 24) cibarsi del sangue (Lv 7,27; 17,14); 25) mangiare il *nôtar*, «avanzo», ossia delle porzioni dei sacrifici lasciate oltre il termine prescritto e che devono essere bruciate, come per esempio ciò che rimane del sacrificio di comunione dopo il terzo giorno dalla sua offerta (Lv 19,8); 26) mangiare il *piggûl*, «rifiuto», ossia la carne di un sacrificio diventata invalida poiché il sacerdote officiante aveva in mente un'intenzione erronea (Lv 7,18); 27) immolare (Lv 17,4) o 28) offrire un sacrificio fuori dal Santuario (Lv 17,9); 29) mangiare cose lievitate durante la festa degli Azzimi (Es 12,15.19); 30) mangiare (Lv 23,29) o 31) fare un lavoro durante il Giorno dell'Espiazione (Lv 23,30); 32) confezione dell'olio dell'unzione (Es 30,33) o 33) dell'incenso (Es 30,38) o 34) uso profano dell'olio dell'unzione (Es 30,33); 35) violazione delle leggi riguardanti la Pasqua (Nm 9,13) o 36) la circoncisione (Gen 17,14).

⁴⁸ Cfr. G. LARSSON, *Jom ha-kippurim*, in *Die Tosefta. II. Seder Mo'ed. 2. Shekalim – Jom ha-kippurim*, ed. G. Mayer, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, pp. 287-289.

3) per la più grave categoria di peccati, quelli che causano la *khîlûl ha-shem*, la «profanazione del Nome [divino]», che provocano cioè l'emulazione di chi pecca da parte degli altri, il pentimento, il Giorno dell'Espiazione e le sofferenze sospendono solo la punizione divina, mentre la morte ottiene la completa espiazione. La morte è difatti considerata come l'espiazione finale per tutti i peccati, come si evince anche dalla formula recitata in punto di morte da chi è condannato alla lapidazione: «Possa la mia morte essere un'espiazione per tutti i miei peccati» (mSan 6,2)⁴⁹.

Dopo la distruzione del Tempio avvenuta nel 70 d.C. si cominciò a ritenere che la lettura (bMeg 31b; bTaan 27b) e lo studio (WaR 7,3) delle sezioni riguardanti i sacrifici assicurassero ugualmente il perdono dei peccati, alla stessa stregua dei riti sa-

peccati di inavvertenza - il pentimento da solo espia, laddove la Torah non richiede alcun sacrificio (mYom 8,8)
 - il sacrificio *khathta't* o *'asham wadda'y*, laddove richiesti dalla Torah, e il pentimento espiano (mYom 8,8); la richiesta del sacrificio non viene tuttavia eliminata dal Giorno dell'Espiazione, tranne per l'*'asham talûy* (bYom 85b)

peccati volontari *qallôt*, il pentimento da solo espia (mYom 8,8)
 «leggeri», per cui cioè la Torah non prescrive alcuna sanzione

peccati volontari *khamûrôt*, «gravi», per cui il pentimento sospende la pena e il Giorno dell'Espiazione espia (mYom 8,8).
 cioè la Torah prevede [Rabbi Ismael ben Elisha distingue ulteriormente questo caso (tYom 5,6-9; bYom 86a):

1) peccati volontari *khamûrôt*, «gravi», per cui la Torah prevede i 39 colpi, *malqût*: il pentimento e il Giorno dell'Espiazione (o la morte) espiano

2) peccati volontari *khamûrôt*, «gravi», per cui la Torah prevede il *karet* o la pena di morte: il pentimento e il Giorno dell'Espiazione sospendono la pena, e le sofferenze (o la morte) espiano completamente

3) peccati volontari di *khîlûl hashem*, «profanazione del Nome [divino]»: il pentimento, il Giorno dell'Espiazione e le sofferenze sospendono la pena, e la morte espia completamente]

⁴⁹ Per l'intera questione, cfr. H. GOLDWURM, *Yoma*, in *The Mishnah*, III, Mesorah Publications, Brooklyn (NY) 1993², pp. 153-159.

crificali corrispondenti. Anche le buone opere vennero equiparate ai sacrifici (ARN 4) e si affermò addirittura che la preghiera è superiore a essi⁵⁰.

L'espiazione è però efficace solo nei casi in cui non sia presente un danno verso il prossimo. Infatti il Giorno dell'Espiazione ottiene il perdono solamente per le colpe tra Dio e l'uomo, altrimenti la restituzione e la riconciliazione sono necessarie:

Per trasgressioni tra l'uomo e l'Onnipresente il Giorno dell'Espiazione procura espiazione, ma per trasgressioni tra l'uomo e il suo prossimo il Giorno dell'Espiazione non procura alcuna espiazione, finché egli non abbia pacificato il suo prossimo. Ciò è stato spiegato da Rabbi Eleazar ben Azariah (I-II sec. d.C.): «“Da tutti i vostri peccati (*khaththo'têkem*) davanti al Signore (*lipnê YHWH*) sarete puri (*tithharû*)” (Lv 16,30), ossia per trasgressioni tra l'uomo e l'Onnipresente il Giorno dell'Espiazione procura espiazione, ma per trasgressioni tra l'uomo e il suo prossimo il Giorno dell'Espiazione non procura alcuna espiazione, finché egli non abbia pacificato il suo prossimo». Rabbi Akiba ha detto: «Beati voi, o Israele! Davanti a chi voi diventate puri? E chi è che vi rende puri? Il vostro Padre che è nei cieli, poiché è detto: “E io aspergerò acqua pura sopra di voi e voi sarete puri” (Ez 36,25). Ed è anche detto: “La *miqweh* di Israele è il Signore!” (Ger 17,13). Come la *miqweh* rende puro l'impuro, così il Santo, Egli sia Benedetto, rende puro Israele!» (mYom 8,9).

La prima parte del brano richiama alla mente alcuni passi evangelici (Mt 5,23-24; Mc 11,25)⁵¹. L'interpretazione di Rabbi Eleazar ben Azariah raggruppa insieme «i vostri peccati» e «davanti al Signore», intendendo perciò con tale espressione i peccati tra l'uomo e Dio, che si differenziano così da quelli «davanti al prossimo», ossia tra l'uomo e il suo prossimo⁵². L'interpretazione di Rabbi Akiba si basa invece sul gioco di parole che si crea con il termine *miqweh*, che significa allo stesso tempo «speranza» e «fontana», «cisterna», intesa nel Giudaismo rabbinico nel senso di bagno rituale per la purificazione di una persona impura. Quindi anche per lui ci si purifica davanti a Dio, ossia per i peccati verso di Lui, e questo per sua sola grazia.

In conclusione risulta chiaro come anche nella tradizione giudaica antica, fissata nella Mishna, fosse presente la concezione che nel Giorno dell'Espiazione tutti i peccati fossero perdonati, anche quelli volontari⁵³, purché tale espiazione fosse associata al pentimento, alla penitenza e alla riparazione dei danni verso il prossimo.

In sostanza la Mishna sottolinea in modo particolare l'aspetto della penitenza, d'altronde già presente nella Scrittura (Lv 16,29.31), per correggere o evitare l'idea

⁵⁰ Cfr. B.J. BAMBERGER, ויקרא / *Leviticus*, in תורה / *The Torah. A Modern Commentary*, III, Jewish Publication Society, New York 1979, pp. 6-7.

⁵¹ Cfr. G. DEIANA, *Il giorno del Kippur nel trattato Joma della Mishna*, in *Sangue e antropologia nella Liturgia*, ed. F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984, p. 495.

⁵² Tale opinione sembra anche trovare una certa accoglienza nel TM, dove sotto il nome divino, YHWH, è presente l'accento disgiuntivo *thipkhâ*, che indica una pausa e quindi una separazione prima del verbo *tithharû*, «sarete puri», per cui viceversa si crea un'unione tra *khaththo'têkem*, «i vostri peccati», e *lipnê YHWH*, «davanti al Signore».

⁵³ Cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, II, Beauchesne, Paris 1934-1935², pp. 93.95.127; G. LARSSON, *Jom ha-kippurim*, p. 288 n. 109.

che il perdono si potesse ottenere in modo automatico meramente attraverso dei riti. Una chiara conferma a tutto ciò viene pure da mShevu 1,6, dove si afferma che il capro espiatorio, ossia quello il cui sangue è portato nel Santo dei Santi, e il Giorno dell'Espiazione espiano per le impurità che sono provocate da una persona impura che in modo volontario entra nel Tempio o mangia dei sacrifici, atti per i quali sono previsti i 39 colpi in mMak 3,2. Mentre il capro emissario espia per tutti gli altri peccati di cui si tratta nella Torah, «lievi o gravi, premeditati o di inavvertenza, consci o inconsci, che sono trasgressione di comandamenti positivi o negativi, la cui pena è il *karet* o la pena di morte decisa dal tribunale»⁵⁴.

3. LA LETTERA AGLI EBREI

Nella seconda sezione (8,1-9,28) della terza parte della lettera agli Ebrei l'autore mette a confronto il mistero della passione e glorificazione di Cristo con la prassi del culto antico, come indica chiaramente la struttura generale di tale sezione⁵⁵.

Dopo l'introduzione (8,1-2) si hanno infatti due paragrafi, ciascuno diviso in tre suddivisioni. Il primo di tali paragrafi prende in considerazione il culto antico (8,3-9,10), mentre il secondo si interessa soprattutto del mistero di Cristo (9,11-28).

	Introduzione	8,1-2
A)	livello del culto antico: terrestre e figurativo	8,3-6
I - B)	<i>prima Alleanza: imperfetta e provvisoria</i>	8,7-13
C)	culto antico: inefficace	9,1-10
C')	offerta di sé di Cristo: efficace	9,11-14
II - B')	<i>nuova Alleanza: dà accesso all'eredità eterna</i>	9,15-23
A')	livello finale dell'offerta di sé di Cristo: accesso al cielo, vera relazione con Dio	9,24-28

Si tratta di una struttura concentrica che permette di evidenziare al suo centro il tema decisivo del confronto sull'efficacia fra i sacrifici antichi (C) e l'offerta di sé da parte di Cristo (C'). Le suddivisioni A e A' trattano del livello raggiunto dai due diffe-

⁵⁴ Inoltre anche Filone afferma che il Giorno dell'Espiazione ottiene «il perdono per i peccati volontari e involontari», *παράτησιν ἁμαρτημάτων ἔκουσάωντε καὶ ἀκουσίων* (*De specialibus legibus* II,196), sebbene tale funzione espiatrice sia da lui attribuita alla preghiera unita al digiuno più che ai riti liturgici. Cfr. G. DEIANA, *Il giorno del Kippur in Filone di Alessandria*, in *Sangue e antropologia. Riti e culto*, ed. F. VATTIONI, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1987, p. 897. Invece a Qumran era prevista una pena per i peccati di inavvertenza, e la scomunica per i peccati deliberati, volontari (IQS 9,1-2).

⁵⁵ Cfr. A. VANHOYE, *Expiation ancienne et sacrifice du Christ*, in *Quatre-Temps de septembre*, in "Assemblées du Seigneur" 72, Bruges 1964, p. 18; ID., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, PIB, Roma 1989, pp. 38.40a.40b; ID., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 137-140.

renti atti di culto. Le suddivisioni B e B' esprimono invece i legami esistenti tra Alleanza e culto: la nuova Alleanza rende possibile la comunione con Dio e l'espiazione non fa che porre una condizione per renderla possibile, ossia la soppressione dei peccati⁵⁶.

Al Giorno dell'Espiazione si accenna in modo esplicito nel brano di Eb 9,7-14. In Eb 9,6-7 si descrive sobriamente il culto praticato nella Tenda del Convegno e in Eb 9,8-10 se ne dà una valutazione teologica confrontandolo con l'opera salvifica di Cristo. Così si afferma che nella prima tenda, ossia nel Santo, entravano di continuo i sacerdoti per officiarvi i riti prescritti (9,6).

I riti cui si fa allusione riguardavano gli arredi presenti nel Santo: la cura del Candelabro, le cui lampade venivano accese al tramonto e lo restavano dalla sera fino alla mattina, quando venivano riassettate (Lv 24,3-4); la sostituzione dei pani della presenza posti sulla Tavola, che avveniva ogni sabato, quando quelli vecchi erano mangiati dai sacerdoti nel sacro recinto (Lv 24,5-9); l'offerta dell'incenso sull'Altare dell'incenso due volte al giorno, al mattino e alla sera, al momento del Tamid, l'olocausto quotidiano perpetuo (Es 30,7-8).

Inoltre nel caso fossero offerti durante l'anno dei sacrifici *khaththa't* per un peccato involontario del Sommo Sacerdote o dell'intero popolo, era previsto che con il sangue di tali vittime venissero fatte sette aspersioni davanti al Velo e si spalmasse i corni dell'Altare dell'incenso (Lv 4,5-7; 4,16-18). Ma tali operazioni dovevano essere eseguite dal Sommo Sacerdote e non dai semplici sacerdoti.

In 9,7 si afferma invece che nella seconda tenda, ossia nel Santo dei Santi, entrava solo il Sommo Sacerdote una volta all'anno, cioè nel Giorno dell'Espiazione, per offrire il sangue per i peccati involontari propri e del popolo.

In modo schematico, sono pertanto sei gli elementi che si mettono in evidenza: chi celebra il rito (il Sommo Sacerdote); il luogo dove si celebra (il Santo dei Santi); il tempo in cui si celebra (nel Giorno dell'Espiazione); il modo in cui si celebra (con il sangue); lo scopo per cui si celebra (per compiere l'espiazione dei peccati); i beneficiari dei riti celebrati (il Sommo Sacerdote e il popolo)⁵⁷.

Desta l'attenzione il termine *ἀγνόημα*, propriamente «peccato commesso per ignoranza», impiegato dall'autore della lettera agli Ebrei in 9,7 per indicare i peccati perdonati nel Giorno dell'Espiazione. Esso è etimologicamente affine al verbo *ἀγνοέω*, «ignorare», che prende anche il significato di «peccare per ignoranza». Tale verbo nella LXX traduce tra l'altro i verbi *shagâ* (Lv 4,13; 1Sam 26,21) e *shagag* (Lv 5,18), aventi entrambi il significato di «sbagliare». Inoltre esso viene usato in Eb 5,2 in unione con *πλανῶω*, «vagare», «errare» (cfr. Eb 3,10; 11,38).

Il termine *ἀγνόημα* costituisce un *hapax* per il NT. Anche nella LXX tale sostantivo è impiegato raramente, appena 6 volte. In Gen 43,12 traduce l'ebraico *mishgeh*, che ha senso profano di «errore», «sbaglio»⁵⁸. Compare poi altre 5 volte in testi

⁵⁶ Cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, p. 171.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 203 n. 85.

⁵⁸ Deriva dalla stessa radice di *shagâ*, «sbagliare», *shagag*, «sbagliare», «agire inavvertitamente», e di *sh'gagâ*, «errore», «mancanza di avvertenza, di intenzione».

tardivi, di cui si possiede solo il testo greco (Gdt 5,20; Tb 3,3; Sir 23,2; 51,19; 1Mac 13,39). Mentre in Sir 51,19 ricorre la forma plurale con il senso profano di «ignoranza», negli altri testi ἀγνόημα si trova accanto ad ἁμαρτία, «peccato». Infatti in Tb 3,3, Sir 23,2 e 1Mac 13,39 si trova il plurale ajnnohmata giustapposto a ἁμαρτήματα, «peccati». Allo stesso modo in Gdt 5,20 il singolare ἀγνόημα si trova in parallelo al verbo ἁμαρτάνω, «peccare».

Sulla scorta di tale uso della LXX, si è perciò pensato di intendere ἀγνόημα in senso generico, come sinonimo di ἁμαρτία, termine che come si è visto indica tutti i generi di peccato⁵⁹.

Ma dal momento che ἁμαρτία è impiegato ben 25 volte e in modo uniforme nel resto della lettera⁶⁰, il cambio di vocabolario che denota l'uso di ἀγνόημα da parte dell'autore, in questo passo così importante per la sua argomentazione, deve essere considerato intenzionale e inteso in senso specifico e particolare, proprio a indicare i peccati involontari. Va inoltre tenuto in debita considerazione il fatto che comunque nella LXX è sostanzialmente presente la tendenza ad associare il campo semantico costituito da ἀγνοέω e sostantivi correlati con quello corrispettivo dei termini ebraici che hanno il senso di «peccare per ignoranza»⁶¹.

⁵⁹ Cfr. J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T.&T. Clark, Edinburgh 1924, p. 117.

⁶⁰ Per quanto concerne la terminologia riguardante il peccato, è questo il termine maggiormente impiegato dall'autore, accanto ad altri più rari:

	Intr.	I	II		Esort.	III			Esort.	IV		V
			A	B		A	B	C		A	B	
	1,1-4	1,5-2,18	3,1-4,14	4,15-5,10	5,11-6,20	7,1-28	8,1-9,28	10,1-18	10,19-39	11,1-40	12,1-13	12,14-13,21
ἀγνόημα «peccato d'ignoranza»							9,7					
ἀγνοέω «peccare d'ignoranza»				5,2								
πλανῶν «vagare», «errare» (3x)			3,10	5,2								11,38
ἁμαρτία «peccato» (25x)	1,3	2,17	3,13	4,15; 5,1,3		7,27	8,12; 9,26.28. 28	10,2.3.4. 6.8.11. 12.17. 18	10,26	11,25	12,1,4	13,11
ἁμαρτάνω «peccare» (2x)			3,17						10,26			
ἁμαρτολόγ, «peccatore» (2x)						7,26					12,3	
ἐκουσίως, «volontariamente»									10,26			
ἀδικία «iniquità» (2x)		1,9					8,12					
ἀνομία «iniquità»								10,17				
παράβασις «trasgressione» (2x)		2,2					9,15					
παρακοή, «disobbedienza»		2,2										

Si tenga presente che in Ebrei il termine ἀδικία, «iniquità», compare in due citazioni (1,9 [Sal 45,8]; 8,12 [Ger 31,34]), e il termine ἀνομία, «iniquità», in una (10,17 [Ger 31,34]). Inoltre il verbo ἁμαρτάνω, «peccare» compare solo due volte (3,17; 10,26 [in combinazione con ἐκουσίως, «volontariamente»]), come pure il sostantivo ἁμαρτολόγ, «peccatore», al plurale (7,26; 12,3). Per ulteriori dettagli, cfr. T. BAL-LARINI, *Il peccato nell'Epistola agli Ebrei*, in "La Scuola Cattolica" 106 (1978), 359-363.

⁶¹ Infatti la LXX traduce le 3 ricorrenze di *shagâ* con senso di «peccare per ignoranza» sia con il verbo ἀγνοέω, «peccare per ignoranza» (Lv 4,13; Ez 45,20) che con il verbo διαμαρτάνω, «errare», «sbagliare» (Nm 15,22), e rende le 3 ricorrenze di *shagag* con lo stesso significato di «peccare per inavverten-

Quindi, a differenza di Lv 16 che, come visto in precedenza, afferma espressamente che nel Giorno dell'Espiazione vengano perdonati tutti i generi di peccati, volontari e involontari, Eb 9,7 limita gli effetti dell'espiazione della festa solo ai peccati commessi per ignoranza, ossia involontari⁶².

Di conseguenza non è possibile essere d'accordo con quanti affermano che l'autore abbia una visione degli effetti dell'espiazione sacrificale che riflette fedelmente i dati dell'AT, in cui si distinguerebbero due categorie di peccati, quelli commessi per ignoranza e quelli commessi «a mano alzata», cioè con piena conoscenza di causa, e in cui si ammetterebbe l'espiazione sacrificale solo per i primi, in base al testo di Nm 15,22-31⁶³.

Diversi studiosi sostengono altresì che in tal modo l'autore di Ebrei condivida la stessa dottrina sul peccato dei Rabbini suoi contemporanei, facendo riferimento in particolar modo alla teoria di Rabbi Ismael ben Elisha vista in precedenza⁶⁴. Si tenga tuttavia presente che tale insegnamento viene riportato nella Tosefta, per cui si tratta in realtà di un'opinione che è stata rigettata dalla tradizione mishnaica. In realtà si è visto come la Letteratura Rabbinica, rispetto a Lv 16, limiti la possibilità dell'espiazione non ai peccati involontari, bensì al fatto di associare i riti espiatori della festa alla penitenza e alla riparazione⁶⁵.

In effetti l'unica spiegazione possibile al riguardo è quindi che l'autore sembra avere una posizione originale che consiste in un'interpretazione restrittiva sugli effetti dell'espiazione dell'AT. Ciò emerge pure in diversi altri passi della lettera, e lo scopo è quello di voler sottolineare l'impotenza del culto antico di poter cancellare tutti i peccati, in contrasto con l'opera salvifica di Cristo. Si vuole mostrare come il rituale del Giorno dell'Espiazione avesse una funzione prefigurativa e come sia stato realizzato alla perfezione da Cristo, e perciò superato e allo stesso tempo abrogato, unitamente a tutto il sistema culturale antico e all'Alleanza sotto cui era stato istituito e praticato⁶⁶.

I ripetuti riferimenti al culto antico servono all'autore per meglio penetrare il mistero di Cristo. Infatti le realtà culturali antiche hanno valore prefigurativo, vale a dire che hanno la funzione di indicare in modo simbolico e allusivo la realizzazione del

za» con i verbi ἀγνοέω, «peccare per ignoranza» (Lv 5,18), ἀκουσάζω, «peccare per ignoranza» (Nm 15,28), e πλημμελέω, «errare» (Sal 119,67). Inoltre la versione greca traduce le 19 ricorrenze del termine *sh'gagā*, «errore», «mancanza di avvertenza, di intenzione», tre volte con ἄγνοια, «errore», «inavvertenza» (Lv 5,18; 22,14; Qo 5,5), 4 volte con il sostantivo ἀκούσιος, «involontario» (Nm 15,25 [bis].26; Qo 10,5) e ben 12 volte con l'avverbio ἀκουσίως, «involontariamente» (Lv 4,2.22.27; 5,15; Nm 15,24.27.28.29; 35,11.15; Gs 20,3.9).

⁶² Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 239; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1972, p. 144.

⁶³ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 97; S. STANLEY, *Hebrews 9:6-10: the "parable" of the Tabernacle*, in "Novum Testamentum" 37 (1995), 388-389.

⁶⁴ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 253; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 306; N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, p. 59.

⁶⁵ Cfr. H. BRAUN, *An die Hebräer*, Mohr, Tübingen 1984, p. 256.

⁶⁶ Cfr. A. VANHOYE, *Expiation ancienne et sacrifice du Christ*, pp. 18.27; N. CASALINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, pp. 449-457.

disegno di Dio in Cristo: sono «figura e ombra, *ὑπόδειγμα καὶ σκιά*, delle realtà celesti» (8,5; cfr. 9,23)⁶⁷.

Così partendo dai rapporti di somiglianza, viene portata avanti una serrata antitesi tra i riti del Giorno dell'Espiazione e il mistero di Cristo, che serve a far risaltare la differenza e la superiorità di quest'ultimo⁶⁸.

3.1. I beneficiari dell'offerta

Un primo punto di raffronto verte sui beneficiari dell'offerta. Il Sommo Sacerdote doveva offrire nel Santo dei Santi il sangue dei sacrifici espiatori non solo per il popolo, ma anche per sé (5,3; 7,27; 9,7; cfr. Lv 16,6.11.17.24). Cristo invece non ha avuto necessità di fare ciò avendo offerto se stesso «senza macchia», *ἄμωμος*⁶⁹ (9,14).

Il precedente termine tecnico, che per i sacrifici antichi faceva riferimento alla richiesta di assenza di difetti fisici nella vittima sacrificale (Lv 22,17-25), nella fattispecie viene applicato a Cristo per indicare che è senza peccato, come si afferma a più riprese in passi precedenti (4,15; 7,26)⁷⁰. A motivo di ciò, per la sua santità, Cristo risulta anche essere la vittima perfetta: ai requisiti di purità rituale della vittima di assenza di difetti esteriori, vengono opposte delle condizioni personali e morali perché il sacrificio sia veramente efficace, ossia l'assenza di difetti interiori⁷¹.

3.2. L'unicità dell'offerta

Altro elemento di contrasto riguarda la ripetitività e la molteplicità dei sacrifici e delle entrate nel Santuario. Il Sommo Sacerdote doveva ripetere «ogni anno», *κατ' ἐνιαυτὸν* (9,25; 10,1.3), i numerosi sacrifici prescritti⁷² e la sua entrata nel Santo dei

⁶⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Mundatio per sanguinem* (Heb 9,22.23), in "Verbum Domini" 44 (1966), 187-188; ID., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 141-143; N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 103-123.

⁶⁸ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 149 n.16.

⁶⁹ Corrisponde al termine ebraico *tamim*, lett. «sano», «completo» (es.: Lv 1,3), che ha il suo opposto in *mûm*, «difetto» (es.: Lv 22,20.21.25). Sebbene tale termine nel linguaggio sacrificale indichi tecnicamente la purità rituale richiesta nell'animale da offrire, può anche avere un'accezione morale (Ef 1,4; 5,27; Fil 2,15; Col 1,22; Gd 24). Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 258; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia 1989, p. 239.

⁷⁰ La stessa applicazione viene fatta in 1Pt 1,19. Cfr. J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T. & T. Clark, Edinburgh 1924, p. 124.

⁷¹ Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, Macmillan, New York 1906³, p. 264; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 258; F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990², pp. 217-218.

⁷² Per evidenziare la molteplicità dei sacrifici antichi l'autore fa ricorso nell'ambito della lettera a diversi termini sacrificali, indicanti sia i sacrifici in generale sia le rispettive vittime:

- *θυσία*, «sacrificio», ricorre 15 volte (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5 [Sal 39,7].8 [Sal 39,7].11.12.26; 11,4; 13,15.16), sempre al plurale quando viene riferita ai sacrifici antichi (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23; 10,1.8 [Sal 39,7].11, tranne 10,5 [Sal 39,7]), mentre due volte è riferito a Cristo al singolare (9,26; 10,12)

- *δῶρον*, «dono», ricorre 5 volte sempre al plurale e riferito al culto antico (5,1; 8,3.4; 9,9, tranne 11,4 riferito alle offerte di Abele)

- *προσφορά*, «offerta», ricorre 5 volte (10,5 [Sal 39,7].8 [Sal 39,7].10 [del corpo di Cristo].14 [unica offerta di Cristo].18)

Santi «una volta all'anno», ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ (9,7), nel Giorno dell'Espiazione (cfr. Lv 16,34 dove compare, nella versione della LXX, la medesima espressione). Sebbene nel Giorno dell'Espiazione fossero molteplici le entrate nel Santo dei Santi e i sacrifici ivi offerti da parte del Sommo Sacerdote, tuttavia tutti i riti officiati in tale festa sono visti dall'autore come un unico grande atto⁷³.

Ora Cristo, avendo offerto un solo sacrificio per i peccati (10,12), il sacrificio di se stesso (9,26), con un'unica offerta (10,14), quella del suo corpo (10,10), è entrato nel Santuario vero, nei cieli al cospetto di Dio (cfr. anche 6,19-20), «una sola volta», ἅπαξ (9,26.28), «una volta per sempre», ἐφάπαξ (7,27; 9,12; 10,10).

Si vuole sottolineare in tal modo l'unicità dell'offerta di Cristo, che ha pertanto un carattere definitivo, a differenza dei riti espiatori antichi che continuamente dovevano essere rinnovati e presentati a Dio, e ciò a motivo della loro inefficacia (10,1-4)⁷⁴.

3.3. La natura dell'offerta

Una ulteriore differenza viene evidenziata rispetto a quanto viene offerto. Mentre il Sommo Sacerdote entrava nel Santo dei Santi con sangue altrui (9,25), portando il sangue delle vittime animali (9,7.25; 13,11), quali capri e tori (9,12), Cristo è entrato nel Santuario vero, nei cieli, con il suo proprio sangue⁷⁵ (9,12; cfr. anche 9,14), strumento di espiazione e di inaugurazione della nuova Alleanza⁷⁶.

Cristo non ha presentato sacrifici di animali, ma ha annullato il peccato con il sacrificio di se stesso (9,26), ha sacrificato se stesso offrendo il suo corpo (10,10) e ha offerto la sua morte (9,15), e ciò per la salvezza degli uomini, essendo una vittima senza macchia (9,14), senza peccato, e perciò degna di Dio (4,15; 7,26)⁷⁷.

Si noti come l'espressione «offrire se stesso», προσφέρειν (9,14.25) o ἀναφέρειν (7,27) ἐαυτὸν⁷⁸, sia una creazione originale dell'autore della lettera per presentare sia Cristo come vittima sacrificale - oltre al fatto di essere sacer-

- δλοκαύτωμα ricorre 2 volte al plurale (10,6 [Sal 39,7], 8 [Sal 39,7]) (l'unica altra ricorrenza del termine nel NT si ha in Mc 12,33)

- τράγος, «capro», ricorre 4 volte sempre al plurale, e solo in Ebrei nel NT (9,12.13.19; 10,4)

- ταῦρος, «toro», ricorre 2 volte sempre al plurale (9,13; 10,4)

- μόσχος, «vitello», ricorre 2 volte sempre al plurale (9,12.19)

- δάμαλις, «vacca», ricorre solo 1 volta (9,13), hapax del NT.

⁷³ Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, p. 275.

⁷⁴ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 268.

⁷⁵ Il termine αἷμα, «sangue», che ricorre ben 21 volte nel corso della lettera agli Ebrei, compare per la prima volta in senso culturale in 9,7, e sarà più volte ripetuto in contesto cultico nel seguito (9,12 [bis].13.14.18.19.20 [Es 24,8].21.22.25; 10,4.19.29; 11,28; 12,24; 13,11.12.20). (Le altre due ricorrenze si hanno in 2,14 e 12,4). Con l'espressione «senza sangue» in 9,7.18 (cfr. anche 9,22) si vuole sottolineare il fatto che il sangue è il mezzo di approccio a Dio. Cfr. W.L. LANE, *Hebrews*, II, Word Books, Dallas (TX) 1991, pp. 222-223.

⁷⁶ Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 239

⁷⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 155-158.

⁷⁸ Il verbo προσφέρω, «offrire», ricorre nel corso della lettera ben 20 volte (5,1.3.7; 8,3 [bis].4; 9,7.9.14.25.28; 10,1.2.8.11.12; 11,4 [Abele].17 [bis] [Abramo]; 12,7 [pass. nel senso di «trattare»]), men-

dote -, sia per sottolineare l'aspetto di accettazione volontaria che caratterizza la sua passione⁷⁹.

3.4. Livello finale raggiunto dall'offerta

Altra divergenza si ha sul luogo in cui avviene l'atto di culto. L'autore, in modo originale, descrive il complesso cultuale antico come diviso in due tende: *ἡ πρώτη σκηνή*, «la prima tenda» (9,2.6.8), corrispondente al Santo, che si doveva attraversare per giungere a quella parte che è considerata come il Santuario vero e proprio, detta *ἡ δευτέρα σκηνή*, «la seconda tenda» (9,3.7), corrispondente al Santo dei Santi, altrove indicato con il plurale *τὰ ἅγια* (9,25; 13,11), che viene anche usato per indicare il Santuario (8,2; 9,8.12.24; 10,19).

Il Sommo Sacerdote una volta all'anno nel Giorno dell'Espiazione entrava quindi nella seconda tenda, il Santo dei Santi, ma non riusciva a raggiungere veramente l'effetto voluto, cioè il perdono dei peccati e la comunione con Dio. Egli difatti non aveva accesso al vero Santuario, dove abita Dio, ma entrava solamente in un'altra tenda (9,8)⁸⁰!

Cristo invece con il suo proprio sangue (9,12), ossia attraverso la sua morte, e per mezzo della tenda più grande e perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di

tre il corrispettivo *ἀναφέρειν*, «offrire», 4 volte (7,27 [bis]; 9,28 [nel senso di «togliere», «portare», «i peccati di molti»]; 13,15 [riferito al sacrificio di lode, *θυσία αἰνέσεως*, offerto dai cristiani]) (nella tabella le relative ricorrenze sono messe in corsivo):

Sommo Sacerdote (10x + 1x)		Cristo (6x + 1x)	
5,1	<i>δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν</i> , «doni e sacrifici per i peccati»	5,7	<i>δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας</i> , «preghiere e suppliche»
5,3	<i>περὶ ἁμαρτιῶν</i> , «[sacrifici] per i peccati»		
7,27	<i>θυσίας</i> , «sacrifici» [=10,1.2.11]	7,27	<i>ἑαυτόν</i> , «se stesso» [=9,14.25]
8,3	<i>δῶρά τε καὶ θυσίας</i> , «doni e sacrifici» [=9,9]	8,3	<i>τι</i> , «qualcosa»
8,4	<i>κατὰ νόμον τὰ δῶρα</i> , «doni secondo la Legge»		
9,7	<i>αἷμα</i> , «sangue»	9,14.25	<i>ἑαυτόν</i> , «se stesso»
9,9	<i>δῶρά τε καὶ θυσίας</i> , «doni e sacrifici»	9,28	pass. con senso riflessivo, «essersi offerto»
10,1.2	<i>θυσίας</i> , «sacrifici»		
10,8	<i>θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας</i> , «sacrifici e offerte e olocausti e sacrifici per il peccato» [Sal 39,7]		
10,11	<i>θυσίας</i> , «sacrifici»	10,12	<i>ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θυσίαν</i> , «sacrificio per i peccati»

Il sostantivo *προσφορά*, «offerta», ricorre 5 volte (10,5 [Sal 39,7].8 [Sal 39,7].10 [del corpo di Cristo].14 [unica offerta di Cristo].18).

⁷⁹ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 155; ID., *La 'teleiōsis' du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux*, in "New Testament Studies" 42 (1996), 332.

⁸⁰ Cfr. A. VANHOYE, "Par la tente plus grande et plus parfaite..." (*Heb 9,11*), in "Biblica" 46 (1965), 3.

questa creazione (9,11), ossia con il suo corpo glorioso, risuscitato⁸¹, è entrato una volta per sempre nel vero Santuario, nei cieli (9,24; cfr. anche 6,19-20), vera dimora divina, raggiungendo effettivamente la presenza e la comunione con Dio, e ottenendoci così una redenzione eterna (9,12), il perdono dei peccati (9,15.26; 10,12)⁸².

Pertanto tutte le antitesi che l'autore opera tra i riti del Giorno dell'Espiazione e il mistero di Cristo servono a far emergere la radicale diversità dell'atto di culto, del sacrificio operato da Cristo, quale unico e vero Sommo Sacerdote, soprattutto sull'aspetto dell'efficacia, vertice cui punta tutta l'argomentazione dell'autore. D'altra parte è proprio in tali antitesi che si trovano i fondamenti di tale efficacia. Pertanto egli contrappone all'inefficacia dei sacrifici antichi l'efficacia dell'offerta di sé da parte di Cristo nell'ottenere per i credenti gli effetti propri dell'espiazione: il perdono dei peccati (v. 10,18), la santificazione (v. 10,10), la purificazione (1,3; 9,14.23)⁸³.

Infatti a tale proposito va ricordato quanto il concetto di espiazione che emerge dai testi vetero-testamentari sia abbastanza complesso. L'idea di espiazione infatti risulta collegata all'idea di purificazione di persone e cose, dal momento che tutto ciò che è affetto da peccato e da impurità è bisognoso di espiazione, effettuata tramite i riti prescritti da Dio stesso. Inoltre esiste pure un legame con l'idea di santificazione e di consacrazione a YHWH, nel senso di rendere una cosa, un luogo o una persona adatta alla santità di Dio.

Così, per quanto riguarda l'aspetto della santificazione⁸⁴, Cristo stesso nella lettera è detto «santificatore», *ὁ ἁγιάζων* (2,11), e gli uomini che egli santifica, «i santificati», *οἱ ἁγιαζόμενοι* (2,11; 10,14), sono detti «santi», *ἅγιοι* (3,1; 6,10; 13,24). L'opera di Cristo appare essere pertanto come una consacrazione dell'umanità al «culto del Dio vivente» (10,14).

Sulla stessa linea va poi notato come l'autore della lettera per richiamare la consacrazione dei sacerdoti, che avveniva con l'aspersione del sangue dei *millu'im*, i «sacrifici di investitura», e dell'olio dell'unzione (Es 29,20-21; Lv 8,30), adopera, accanto al precedente verbo *ἁγιάζω*, «santificare» (2,11 [bis]; 9,13; 10,10.14.29; 13,12), il verbo *τελειόω*, «rendere perfetto» (2,10; 5,9; 7,19.28; 9,9; 10,1.14; 11,40; 12,23), e il corrispettivo termine *τελείωσις*, «perfezione» (7,11). In effetti egli si rifa alla LXX che nel Pentateuco impiega il sostantivo *τελείωσις* per tradurre l'ebraico *millu'im*, «investitura» (Es 29,22.26.27.31; Lv 7,37; 8,22.28.29.31.33) o «sacrificio di investitura» (Es 29,34), e il verbo *τελειόω* per rendere l'ebraico *malle'*, «riempire» (Es 29,9.29.33.35; Lv 8,33; 16,32; 21,10; Nm 3,3), in

⁸¹ Cfr. A. VANHOYE, *Expiation ancienne et sacrifice du Christ*, pp. 31-35; ID., "Par la tente plus grande et plus parfaite..." (Heb 9,11), pp. 21-27.

⁸² Cfr. A. VANHOYE, "Par la tente plus grande et plus parfaite..." (Heb 9,11), pp. 1-4; ID., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 149-155.

⁸³ Cfr. P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Press, London 1991, p. 90.

⁸⁴ Il verbo *ἁγιάζω*, «santifico», ricorre nella lettera 7 volte (2,11 [bis]; 9,13; 10,10.14.29; 13,12), il sostantivo *ἁγιασμός*, «santificazione», 1 sola volta (12,14), e *ἁγιότης*, «santità», 1 sola volta (12,10).

relazione all'espressione «riempire le mani», che indica il rito di investitura dei sacerdoti⁸⁵.

Dunque, ritornando all'aspetto fondamentale del perdono dei peccati, in 9,7 l'autore afferma che con il sangue dei sacrifici espiatori offerti in occasione del Giorno dell'Espiazione, vertice del sistema cultuale antico, venivano perdonati soltanto i «peccati involontari», ἀγνοήματα.

Una prima allusione a tale parziale efficacia dei sacrifici antichi sembra che si possa già rintracciare in 5,1-3. In quel passo l'autore afferma che il Sommo Sacerdote stesso, la cui più eminente funzione è quella di offrire doni e sacrifici per i peccati» (5,1), è in grado di sentire compassione per coloro che peccano per ignoranza e per errore (5,2), avendo una certa solidarietà coi peccati poiché anch'egli è rivestito di debolezza. Per tale debolezza deve offrire sacrifici per i peccati anche per se stesso, oltre che per il popolo (5,3). Le espressioni «per il popolo», *περὶ τοῦ λαοῦ*, e «per se stesso», *περὶ αὐτοῦ*, fanno immediatamente e legittimamente pensare a un evidente riferimento ai riti officiati nel Giorno dell'Espiazione, in cui il Sommo Sacerdote offriva sacrifici espiatori prima per sé e la sua casa (Lv 16,11.17.24) e poi per il popolo (Lv 16,15.24)⁸⁶.

Quindi, quantunque non venga esclusa esplicitamente la categoria dei peccati volontari e venga unicamente evidenziata la solidarietà tra il Sommo Sacerdote e i peccatori, tuttavia, in base al contesto della frase di 5,2, sembra che si possa sostenere con un certo fondamento che nell'usare i due verbi ἀγνοέω, «peccare per ignoranza», e *πλανάω*, «errare», «peccare per errore», venga adottata una formulazione che tende a limitare gli effetti dell'espiazione sacrificale espletata dal Sommo Sacerdote alla sola categoria dei peccati involontari.

La critica dell'autore prosegue in modo incalzante con il giustapporre più volte il sistema sacrificale antico al relativo sistema di purità rituale, al fine di dimostrarne l'assoluta equivalenza per quanto concerne la loro efficacia.

Nel sistema cultuale israelitico antico la purità rituale era una condizione richiesta per poter partecipare al culto. Essa prevedeva tra l'altro l'astensione da determinati alimenti (Lv 7,16-27; 11) e bevande (Lv 10,8-11; 6,3). Per i casi di impurità

⁸⁵ Cfr. Cl. BOURGIN, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'Épître aux Hébreux*, in "Lumière et Vie" 36 (1958), 70 n. 4; A. VANHOYE, *La 'teleiōsis' du Christ*, p. 331.

⁸⁶ Cfr. A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, pp. 79-80. Si noti infatti che l'espressione «per il popolo», *περὶ τοῦ λαοῦ*, compare nella versione greca della LXX del Levitico solo nei passi di Lv 16,15.24. In Lv 16 sono anche presenti espressioni simili: *περὶ πάσης συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ*, «per tutta la comunità dei figli di Israele» (16,17), *περὶ ὑμῶν*, «per voi» (16,30), *περὶ πάσης συναγωγῆς*, «per tutta la comunità» (16,33), *περὶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ*, «per i figli di Israele» (16,34).

Tuttavia nel passo parallelo di Eb 7,26-27 le espressioni «per il popolo», *περὶ τοῦ λαοῦ*, e «per se stesso», *περὶ αὐτοῦ*, si devono invece intendere come riferentesi ai sacrifici espiatori in generale (cfr. Lv 4,3.27; 9,2-11). Qui difatti, in modo antitetico rispetto ai Sommi Sacerdoti dell'antico culto (5,2; 7,27), si descrive Cristo come «santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli» e che «non ha bisogno ogni giorno, καθ' ἡμέραν, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, poiché egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso». Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 96-97; A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, pp. 127-128.

meno gravi si richiedeva un bagno o una aspersione rituali e/o il lavaggio delle vesti e/o un breve periodo di isolamento, che nella maggior parte dei casi si protraea sino alla sera (Lv 11,25.28.40; 13,6.34; 14,8.47; 15,5.6.7.8.10.11.13.16.18.21.22.27; 16,4.24.26.28; 17,15; 22,6; Nm 8,7.21; 19,7.8.10.12.19.21; 31,24). Invece nei casi più gravi era anche prevista l'offerta di determinati sacrifici (Lv 12,2-8; 13; 14), unita a volte all'esecuzione di particolari riti che si dovevano compiere sulla persona da purificare e in cui l'importanza maggiore era riservata al sangue, in quanto a esso si attribuiva tra l'altro un particolare valore purificatorio⁸⁷.

Un particolare rito di purificazione consisteva nell'aspersione con dell'acqua mescolata con le ceneri ricavate dalla combustione di una giovenca dalla pelle di color rosso (Nm 19). Essa era detta «acqua della purificazione», *mê niddâ* (Nm 19,9.13.20.21; 31,23), o «acqua lustrale», *mê khatthâ't* (Nm 8,7)⁸⁸.

Dunque in 9,9-10 l'autore dichiara che tutte le antiche disposizioni liturgiche (9,1), riguardanti i sacrifici non hanno alcuna efficacia sulla coscienza degli offerenti (9,9). Infatti esse, accanto alle altre prescrizioni di purità riguardanti cibi, bevande e abluzioni varie (9,10)⁸⁹, sono in realtà «norme di carne» (9,10), nel duplice senso che si tratta di riti che riguardano immolazioni di animali, ma anche che rimangono a un livello esterno, materiale⁹⁰.

Procedendo su tale linea, l'accostamento operato in 9,13 tra le ceneri della giovenca rossa, impiegate per particolari riti di purificazione (Nm 19), e il sangue dei capri e dei vitelli, impiegato invece esclusivamente per le aspersioni proprie dei riti volti a ottenere l'espiazione dei peccati (capro: Lv 4,23; 16,5; vitello: Lv 4,3.13; 16,3), serve all'autore per ridurre, per equiparare l'effetto dei sacrifici espiatori a quello delle pratiche del sistema di purità rituale. Entrambi i tipi di aspersioni riuscivano a ottenere solamente una purità esteriore, una «purità della carne» (9,13), in quanto atte soltanto a rendere adatti al culto i fedeli «contaminati» (9,13)⁹¹, e perciò non era possibile arrivare mai a una vera purificazione, a un vero perdono dei peccati attraverso tutto ciò⁹².

⁸⁷ Cfr. A. PENNA, *Il sangue nell'Antico Testamento*, in *Sangue e antropologia biblica*, ed. F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, p. 386.

⁸⁸ Cfr. J. MILGROM, *Numbers/במדבר*, The Jewish Publication Society, Philadelphia – New York – Jerusalem 1990, pp. 61.160.

⁸⁹ Questa sembra essere l'interpretazione migliore della frase *ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς*, che va considerata parentetica e così intesa nel senso che i doni e i sacrifici offerti sotto l'antica Tenda si trovano «accanto a», «insieme a», «oltre a» tutte tali cose. Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 255; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 308; F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews*, p. 192; H. BRAUN, *An die Hebräer*, p. 262. Per una discussione approfondita della complessa questione e per altre opinioni, cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 60-71. Forse potrebbe esserci in tale versetto un'allusione alle pratiche penitenziali previste da mYom 8,1 per tale solennità. Cfr. D.P. WRIGHT, *Day of Atonement*, in *The Anchor Bible Dictionary* I, ed. D.N. FREEDMAN, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, p. 73.

⁹⁰ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 211.

⁹¹ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 258.

⁹² Cfr. A. VANHOYE, *Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, in *Sangue e antropologia biblica*, ed. F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, pp. 823-824; E. VALGIGLIO, *Il tema*

L'argomentazione dell'autore arriva poi al suo culmine quando afferma che l'unico effetto paradossale dei sacrifici non era tanto quello di ottenere il perdono dei peccati, quanto quello di rinnovarne il ricordo (10,3), asserendo in tal modo che i sacrifici di animali non hanno alcun potere per quanto riguarda il perdono dei peccati⁹³. Sebbene infatti in 9,22 si dichiara che il sangue sia necessario tanto per operare la purificazione rituale che per ottenere il perdono dei peccati, poco dopo in 10,4 si afferma che è impossibile con il sangue di tori e di capri «eliminare i peccati». La stessa critica viene ribadita in 10,11 affermando che i sacrifici offerti dai sacerdoti ogni giorno e per più volte non possono mai eliminare i peccati⁹⁴.

Accanto a tale critica radicale sull'efficacia del culto sacrificale antico, l'autore afferma a più riprese, utilizzando un'impressionante dovizia di termini tra loro affini, che il sangue, la morte, l'unica offerta di Cristo ottiene l'effettivo perdono dei peccati, *ἁμαρτίαι*. Ciò è un ulteriore indizio di quanto il tema dell'espiazione sia centrale nella lettera agli Ebrei, come dimostra anche il fatto che due di tali termini si riconducono ai verbi che la LXX impiega per tradurre *kipper*, «espiare» (*καθαρισμός* e *ἱλάσκεσθαι*).

Così già nell'introduzione in 1,3, facendo ricorso al sostantivo *καθαρισμός*⁹⁵, «purificazione», si afferma che Cristo, il Figlio, ha compiuto «la purificazione dei peccati», *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν*, purificazione che nel sistema culturale antico si otteneva con l'offerta dei sacrifici espiatori, specialmente quelli del Giorno dell'Espiazione, come attesta Lv 16,30⁹⁶, la cui formulazione è qui riecheggiata dalla precedente espressione.

In 2,17 si utilizza anche il verbo *ἱλάσκομαι*, «espiare»⁹⁷, per ribadire che lo scopo della missione di Cristo Sommo Sacerdote è quello di «espiare i peccati del popolo», *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*.

del sangue in San Paolo e nella Lettera agli Ebrei, in *Sangue e antropologia. Riti e culto*, ed. F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1987, pp. 801-802.

⁹³ Cfr. P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, p. 87.

⁹⁴ Si noti l'impiego del verbo *ἀφαιρέω*, «togliere», che è tra quelli adottati dalla LXX per tradurre *kipper*, «espiare», e del verbo *περιαιρέω*, «eliminare», a esso affine. Dalla stessa radice ricorre inoltre due volte il sostantivo *ἄφεσις*, «cancellazione», «perdono» [dei peccati] (9,22; 10,18), in frasi che presentano delle formulazioni di carattere generale.

⁹⁵ Massimamente nella sezione centrale della lettera (8,1-9,28), ricorrono con una certa frequenza termini riguardanti la purità rituale: difatti il verbo *καθαρίζω*, «purifico», compare 4 volte (9,14; 9,22.23; 10,2), il sostantivo *καθαρισμός* «purificazione», 1 sola volta (1,3), come pure i sostantivi *καθαρός*, «puro» (10,22), e *καθαρότης*, «purità» (9,13), che è un hapax del NT; il verbo *κοινῶς*, «rendere impuro», è impiegato una sola volta (9,13 [pass.: «essere impuro, contaminato»]), così come il sostantivo *κοινός*, «profano», «impuro» (10,29); il verbo *ραντίζω*, «aspergere», «purificare», ricorre 4 volte (9,13.19.21; 10,22), mentre il sostantivo *ραντισμός*, «aspersione», 1 sola volta (12,24). Sebbene l'autore descriva il perdono dei peccati come purificazione, non si è d'accordo con l'opinione di qualche autore, che tende a estremizzare questo punto, tanto da affermare che in Ebrei il peccato è impurità e che nella lettera vi è una visione «non-morale» del peccato. Cfr. W.G. JOHNSON, *The Cultus of Hebrews in Twentieth-Century Scholarship*, in "The Expository Times" 89 (1977-78), 106-107.

⁹⁶ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 68.

⁹⁷ L'altra ricorrenza di tale verbo in tutto il NT si ha, come si è prima accennato, in Lc 18,13.

Tale idea viene enunciata di nuovo in 9,15, con l'impiego del termine ἀπολύτρωσις, «redenzione», «liberazione»⁹⁸, e specificando lo strumento per ottenere tale scopo: la morte di Cristo ha avuto l'effetto di ottenere «la redenzione delle trasgressioni [commesse] sotto la prima Alleanza», εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων.

Poco prima, in 9,12, si usa il termine simile λύτρωσις, «redenzione», «liberazione»: Cristo ci ha procurato una «redenzione eterna», αἰωνίαν λύτρωσιν, in quanto con il proprio sangue, ossia con la sua morte, è entrato una volta per sempre nel Santuario.

In 9,26, utilizzando il termine ἀθέτησις, «annullamento»⁹⁹, si riafferma che Cristo è apparso una sola volta alla pienezza dei tempi «per annullare il peccato», εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας, con il sacrificio di se stesso, e poco oltre, in 9,28, si ribadisce similmente, con l'impiego del verbo ajnafevrw, «portare», «togliere», che egli è apparso «per togliere il peccato di molti», εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.

Nei sacrifici espiatori antichi il sangue teneva un posto preminente per quanto concerneva l'ottenimento del perdono dei peccati, come lo stesso autore della lettera rileva sia evidenziandone l'importanza nei riti espiatori del Giorno dell'Espiazione (9,7.12.13.25; 13,11), sia soprattutto dichiarandolo espressamente: «senza spargimento di sangue non esiste perdono», χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9,22).

Per inciso, si tenga presente che l'affermazione di tale principio non si trova nell'AT, tuttavia una formulazione simile si riscontra 5 volte nel Talmud babilonese: «Non vi è espiazione se non con il sangue ('yn kprh 'l' bdm), poiché è scritto: "Poiché è il sangue che opera l'espiazione a motivo della vita" (Lv 17,11)» (bYom 5a [bis]; bZeb 6a; bMen 93b [bis]).

Comunque non si tratta di un principio assoluto, in quanto nella Scrittura sono presenti diversi casi in cui l'espiazione è ottenuta anche con mezzi e forme extra-sacrificali (Es 30,15; Lv 14,53; Nm 8,19-20; 17,11; 25,13; 31,50; 35,33; Is 6,7). In effetti nei passi talmudici citati si discute su quale elemento di alcuni sacrifici o riti in questione sia indispensabile per ottenere l'espiazione, e si conclude che né l'imposizione delle mani né il rito di agitazione siano necessari a tale scopo, bensì il rito del sangue¹⁰⁰.

A ogni modo, per l'autore la validità di tale enunciazione in realtà non trovava riscontro nei sacrifici antichi, il cui sangue non poteva mai eliminare i peccati (10,4.11), bensì nell'offerta Cristo, la cui efficacia si fonda invece su quella del suo sangue e i fondamenti del valore di tale sangue si trovano formulati in 9,14. L'efficacia del sangue di Cristo va ricercata nel triplice rapporto che esso ha con l'offerta di se stesso a Dio, con l'integrità personale di Cristo, che è «senza macchia», e con l'impulso dato dallo Spirito Santo¹⁰¹.

⁹⁸ In 11,35 si ha l'altra ricorrenza di questo termine, ma in senso profano di «liberazione».

⁹⁹ Tale termine compare un'altra volta nella lettera in 7,18, ma con il senso di «abrogazione», nella fattispecie della Legge antica e degli ordinamenti a essa collegati, tra i quali quello del sacerdozio levitico.

¹⁰⁰ Cfr. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, PIB, Roma 1956, p. 223; A. VANHOYE, *Mundatio per sanguinem* (Heb 9,22.23), p. 179.

¹⁰¹ Cfr. A. VANHOYE, *Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, pp. 824-827.

Per quanto concerne i primi due aspetti, cui si è ampiamente accennato in precedenza, si noti soltanto come attraverso di essi da una parte viene sottolineato la continuità del sacrificio di Cristo con i sacrifici antichi attraverso il fatto che in entrambi è presente l'azione di offrire e la peculiarità dell'integrità della vittima, e dall'altra vengono evidenziati degli elementi che trasformano completamente la prospettiva: Cristo non ha offerto degli animali bensì se stesso.

L'ultimo tratto, *διὰ πνεύματος αἰωνίου*, «attraverso uno Spirito eterno», presenta una formulazione originale, che lega il sangue di Cristo con lo Spirito Santo, per indicare il fondamento dell'efficacia di tale sangue nella purificazione delle coscienze. Si tratta del sangue di uno che si è offerto in perfetta docilità allo Spirito Santo, per cui si è ottenuta l'unione dello Spirito con tale sangue, e perciò, in forza di tale unione esso è in grado realmente di operare sulle coscienze per purificarle dai peccati e per metterle in relazione con Dio¹⁰². Pertanto nella concezione antica, che traspare dai rituali sacrificali veterotestamentari, il valore dell'offerta si fondava sul valore del sangue, per il fatto che in esso era presente la *népesh*, «il principio di vita» (cfr. Lv 17,11). Invece nel sacrificio di Cristo il rapporto è capovolto in quanto il valore del sangue proviene dall'atto di offrirsi. Si passa dunque da una concezione biologica, che attribuiva un'efficacia quasi automatica al sangue di animali, a una più profonda e spirituale¹⁰³.

Quindi dall'analisi precedente risulta in modo evidente che l'autore della lettera agli Ebrei porta una critica radicale agli effetti del culto antico, che si sviluppa secondo un serrato crescendo. Infatti prima limita gli effetti dei sacrifici espiatori del Giorno dell'Espiazione ai soli peccati commessi per ignoranza, ossia involontari (9,7). Poi riduce l'efficacia dei sacrifici espiatori in generale a quello delle pratiche del sistema di purità rituale (9,13). Infine nega recisamente ogni valore al sangue dei sacrifici antichi, in quanto esso non aveva alcun potere di eliminare i peccati (10,4.11).

Dove si trova per lui la legittimazione a tale modo di procedere, che associa un carattere di transitorietà e una mera funzione prefigurativa alle istituzioni culturali antiche? In primo luogo alcuni testi vetero-testamentari, che alludono all'istituzione di un nuovo ed eterno sacerdozio che abolirà l'antico (Sal 110,1.4; cfr. 5,6.10; 6,20; 7,11.15-22; 8,1; 10,12; 12,2), che attestano la caducità e il superamento dell'antica Alleanza (Ger 31,31-34; cfr. 8,6-13; 10,15-18), e che annunciano un nuovo regime cultuale che abroga il primo (Sal 39,7-9; cfr. 10,5-10), forniscono appoggio e giustificazione alla sua posizione, e si rivelano altresì efficaci per la persuasione dei suoi interlocutori. A tali tre testi l'autore riconosce una portata profetica eccezionale, in quanto vede in essi il preannuncio di un cambiamento radicale di regime del popolo di Dio¹⁰⁴.

¹⁰² Cfr. ID., *Sangue e spirito nell'Epistola agli Ebrei*, in *Sangue e antropologia biblica*, ed. F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, pp. 830-831.834-835; ID., *Sangue e sacerdozio di Cristo nel Nuovo Testamento*, in *Sangue e antropologia nella Liturgia*, ed. F. VATTIONI, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984, pp. 825-826.

¹⁰³ Cfr. A. VANHOYE, *Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, pp. 824-827; ID., *Sangue e spirito nell'Epistola agli Ebrei*, p. 834.

¹⁰⁴ Cfr. Cl. BOURGIN, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'Épître aux Hébreux*, pp. 68-69.

Inoltre risulta soprattutto essenziale e fondamentale il riferimento centrale che l'autore fa al mistero della morte e risurrezione di Cristo, con cui confronta il culto antico. Attraverso tale confronto si rivelano allo stesso tempo strette somiglianze e differenze radicali. Così il mistero di Cristo, messo a confronto con i differenti sacrifici culturali, mostra tutta la sua efficacia e il suo profondo valore¹⁰⁵:

- costituisce un sacrificio espiatorio in quanto capace di ottenere il perdono dei peccati (Eb 9,28; 10,12)¹⁰⁶;

- costituisce un sacrificio di alleanza in quanto capace di operare una mediazione perfetta tra Dio e gli uomini (Eb 9,15-24; 13,20)¹⁰⁷;

- è anche un sacrificio di consacrazione dal momento che ha il potere di santificare, ossia di trasformare fino in fondo l'uomo e di unirlo a Dio (Eb 5,8-9; 10,10.14; 13,12);

- infine ha pure il valore di un sacrificio di ringraziamento e di lode per la salvezza ottenuta (Eb 2,12; 13,15)¹⁰⁸.

Nel mistero della sua morte e risurrezione Cristo ha quindi realizzato in pienezza tutti gli effetti che l'AT si proponeva con il suo complesso sistema sacrificale e con i solenni riti del Giorno dell'Espiazione¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cfr. M. HENGEL, *The Expiatory Sacrifice of Christ*, in "Bulletin of the John Rylands University Library" 62 (1980), 464-465.467.

¹⁰⁶ Cfr. J.E. STEINMÜLLER, *Sacrificial blood in the Bible*, in "Biblica" 40 (1959), 565; N. CASALINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, pp. 451-453.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 453-454.

¹⁰⁸ Cfr. A. VANHOYE, *Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei*, in "Rivista Liturgica" 65 (1978), 599-601; T. HORVATH, *The sacrificial interpretation of Jesus' achievement in the NT. Historical Development and Its Reasons*, Philosophical Library, New York 1979, pp. 17-18.

¹⁰⁹ Cfr. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, pp. 244-246.

Riassunto

Il punto culminante del confronto che l'autore della lettera agli Ebrei instaura tra il culto antico e l'opera salvifica di Cristo è rappresentato dal tema cruciale della loro rispettiva efficacia, che di per sé costituisce un problema teologico assai complesso e delicato. In realtà sono assai differenti le concezioni riguardanti gli effetti dell'espiazione, e del Giorno dell'Espiazione in particolare, che emergono dai dati dell'AT, della *Mishna* e della Lettera agli Ebrei. In effetti l'autore sembra avere una posizione originale che consiste in un'interpretazione restrittiva sugli effetti dell'espiazione dell'AT, il cui scopo è quello di voler sottolineare l'impotenza del culto antico di poter cancellare tutti i peccati, in contrasto con l'opera salvifica di Cristo.

L'autore di Eb porta una critica radicale agli effetti del culto antico, la quale si sviluppa secondo un serrato crescendo: infatti egli prima limita gli effetti dei sacrifici espiatori del Giorno dell'Espiazione ai soli peccati commessi per ignoranza, ossia involontari (9,7), poi riduce l'efficacia dei sacrifici espiatori in generale a quello delle pratiche del sistema di purità rituale (9,13), ed infine nega recisamente ogni valore al sangue dei sacrifici antichi, in quanto esso non aveva alcun potere di eliminare i peccati (10,4.11).

La legittimazione a tale modo di procedere viene evidenziata, in primo luogo, in alcuni testi vetero-testamentari, che alludono all'istituzione di un nuovo ed eterno sacerdozio che abolirà l'antico, i quali attestano la caducità e il superamento dell'antica Alleanza, e che annunciano un nuovo regime culturale che abroga il primo. Nel mistero della sua morte e risurrezione Cristo ha quindi realizzato in pienezza tutti gli effetti che l'AT si proponeva con il suo complesso sistema sacrificale e con i solenni riti del Giorno dell'Espiazione.

Summary

The highest point of confrontation which the author of the letter to the Hebrews establishes between ancient cult and Christ's salvation is represented by the decisive theme of their respective efficiency, which constitutes a very complex and delicate theological problem. In reality the concepts emerging from Old Testament's data and those of Mishna and the letter to the Hebrews, related to atonement effects and particularly to Atonement Day, are very different. In fact the author seems to have an original position, consisting in a restrictive interpretation of atonement effects in Old Testament, whose aim is underlining the impotence of ancient cult in erasing all sins, clashing with Christ's salvation. The author of Heb carries a radical criticism, developing in accordance with a close crescendo, to the effects of ancient cult: in fact he first limits the effects of expiatory sacrifices on Atonement Day only to sins committed by ignorance, unintentional sins (9,7), reducing the efficiency of expiatory sacrifices in general to the practice of the ritual purity system (9,13), and finally firmly denies any value to the ancient sacrifices' blood and its power of eliminating sins (10,4,11).

Legitimation to such a way of progressing is in first place highlighted in some Old Testament texts, which hint at the institution of a new and eternal priesthood, abolishing the ancient, certifying transience and overcoming of the ancient Alliance and announcing a new regime of cult repealing the first one. In the mystery of his death and resurrection Christ has therefore fully realized all effects the Old Testament, with its complex sacrificial system and the solemn rites of Atonement Day, suggested.

GIANNINO
PIANA



SAPIENZA
E VITA QUOTIDIANA

ITINERARIO ETICO-SPIRITUALE
CON UNA NOTA DI ENZO BIANCHI

inter
linea

Uno dei più autorevoli teologi italiani contemporanei conduce lettrici e lettori, anche di cultura religiosa non approfondita, a una riflessione assai penetrante sulle ragioni del vivere di ogni tempo e sulle prospettive più intrinsecamente umane per esistere oggi in un modo degno, felice e responsabile. È un libro intenso, vitale, ricco di stimoli interessanti e liberanti.

Ecumenismo e dialogo interreligioso: due opzioni cristianamente ineludibili

Ernesto Borghi
Facoltà di Teologia (Lugano)

PREMESSA

I rapporti tra le grandi religioni nel mondo hanno certamente compiuto, soprattutto dagli anni Sessanta in poi, dei progressi assai significativi e non solo a livello di enunciazioni teoriche di principio. D'altra parte, quando si sente parlare di due parole quali *ecumenismo* e *dialogo interreligioso*, si ha non di rado l'impressione che si tratti di prospettive assai lontane dal diventare condizioni comuni della vita umana. Altre volte si confondono i due concetti, senza aver ben chiaro che nel primo caso si tratta dei rapporti tra cristiani delle tre diverse confessioni (essenzialmente cattolici, ortodossi e protestanti/riformati), mentre nel secondo il discorso è assai più ampio, visto che concerne le relazioni extra-cristiane.

Quello che poi accade è che ci si imbatte in donne e uomini di cultura religiosa magari extraeuropea, oppure si venga fermati, per strada, da qualche appartenente a

una delle tante “sette” religiose esistenti oggi. In entrambi i casi ci si trova spesso a disagio, perché si hanno pochissime nozioni e, spesso, ben confuse sulle religioni diverse da quelle nella quale si è, per varie ragioni, “nati”, ma anche perché si stenta ad individuare che cosa della fede cristiana che diciamo di professare è fondamentale e che cosa non lo è.

Tutto questo è segno di un’ apprezzabile maturità umana, dunque cristiana? La risposta non può che essere negativa. Se si pensa che la propria fisionomia religiosa sia essenziale per la propria vita, occorre cercare di capirne gli elementi qualificanti. Se, poi, si reputa che l’altro, chiunque egli sia, abbia il medesimo diritto di tentare di essere se stesso, dunque di professare le proprie convinzioni religiose, può essere determinante cercare di conoscerle ed approfondirle. Perché tutto questo? Lo vedremo nel prosieguo di queste riflessioni.

1. UN ELEMENTO COMUNE A MOLTE RELIGIONI

Alla base di qualsiasi religione sembra esserci una fede, ossia il fare affidamento su qualcosa di fondativo che vada al di là dei soggetti che credono. Può trattarsi di un inserimento storico di Dio, che rivela i suoi poteri, la sua volontà e la sua natura mediante i fatti e le parole, oppure della tradizione di saggi, profeti, antenati. La parola *fede* ha, comunque, un etimo indiscutibile: la radice indoeuropea **bheidh-* che significa *far affidamento su, confidare in...* Il significato originario del termine è piuttosto chiaramente attestato: «Il fondamento della giustizia è l’affidabilità, ossia la costante veridicità alle promesse e agli accordi. Donde, anche se ciò sembrerà un po’ troppo difficile a qualcuno, tuttavia dobbiamo avere il coraggio di seguire gli Stoici, che ricercano con impegno l’origine delle parole e credere che [questo atteggiamento] sia denominato *fede perché viene fatto quello che è stato detto*)»¹. Quello che cambia, da una religione all’altra, è il modo in cui tale fede viene giustificata.

2. LA STRADA DELL’ECUMENISMO

Quando si parla di *ecumenismo* si stenta talora a comprendere, perlomeno a livello di opinione pubblica allargata, che il primo ostacolo su questa linea esistenziale è «la scarsa conoscenza dell’altro». Sappiamo ormai che all’interno del cristianesimo ci sono chiese diverse tra loro... Questa diversità abbiamo imparato ad accettarla... Essa ha ormai diritto di cittadinanza nel nostro modo di pensare, almeno in teoria. Sapere che esiste un’altra realtà diversa dalla mia non significa conoscerla. Occorre un passo ulteriore. Bisogna fare la fatica della conoscenza non solo al momento del sorgere dell’alterità, ma anche lungo tutto il processo di crescere»².

¹ MARCO TULLIO CICERONE, *De officiis*, I,7:23; cfr. anche ID., *De republica*, IV, 7, fr.7.

² L. MAGGI, *Identità in gioco. Per un ecumenismo non confessionale*, in “Orientamenti” 1-2 (1998), 47.

Tale conoscenza si raggiunge certamente nel corso di un lungo cammino che ha già conosciuto tappe significative: se si considera soltanto l'ultimo decennio europeo, le assemblee ecumeniche, di "vertice" e di "popolo", di Basilea e Graz ne sono stati, in forma diversa, degli importanti esempi. La storia di questo secondo millennio, anzitutto da Gibilterra agli Urali, ha, comunque, evidenziato un dato oggettivo: le differenze tra le confessioni cristiane hanno ingenerato lutti e sofferenze di ogni genere perché per molte ragioni, variamente rilevanti, esse sono state sovente radicalizzate oltre il fondatamente giustificabile. Quello che conta, a poche settimane dalla fine di questo secondo millennio, è porsi una semplice domanda: quello che unisce i cristiani di varie confessioni è meno importante di quello che li divide?

2.1. Il denominatore comune

La fede nel Dio manifestato da Gesù Cristo dovrebbe essere ed è l'asse portante della vita di quanti cercano di essere cristiani. Di fronte a Dio che ha creato il mondo e l'uomo in esso e giunge ad offrire se stesso in Gesù Cristo, a favore della vita dell'umanità, la *fede cristiana* è la *decisione dell'essere umano - come singolo e come gruppo - in favore di Gesù Cristo stesso, della Sua obbedienza a Dio e del Suo messaggio divino*.

Per rendere più comprensibile e fondata quest'affermazione è necessario risalire alle radici culturali del concetto cristiano di *fede*, che sono innanzitutto ebraico-giudaiche. In ebraico, la parola *fede* è espressa da vocaboli quali *'emûnâh* e *'emet*, la cui area semantica esprime questi elementi: *fermezza, sicurezza, stabilità, rettitudine, integrità, verità*.

Questa valenza tanto pregnante deriva, come molti sanno, dalla radice verbale *'mn* (= essere saldo, essere fondato, alzarsi, essere collaudato), che assume di volta in volta due valori fondamentali: *aver consistenza, durare, essere attendibile, fedele e star fermo, confidare, aver fede, credere*³.

L'idea ebraico-giudaica di *fede*, che trova la sua rappresentazione fondamentale nell'AT, fa riferimento, quindi, ad un rapporto totalmente *affidato* nei confronti dell'oggetto della fede stessa⁴. Tale relazione implica l'esperienza di tutti gli atteggiamenti etici sovracitati, in un clima e in una prospettiva che possono non essere di comprensione agevole ed immediata per noi oggi.

Nell'universo semantico vetero-testamentario *credere / fede*, nel loro senso pieno, fanno riferimento ad un senso oggettivo, in cui vi è *identità tra la persona e le sue affermazioni* secondo un concetto di credibilità che avvolge *tutto e tutti*.

Su questa base si innesta il nucleo sintetico del NT, ossia l'essenza della predicazione dei discepoli di Gesù sull'evento Gesù Cristo, da loro esistenzialmente spieri-

³ Cfr., per tutte queste derivazioni e significati, cfr. H. WILDBERGER, *'mn*, in E. JENNI - C. WELTERMANN, in DTAT, tr. it., I, Marietti, Torino 1978, coll. 156-169. Cfr., per es., Dt 28,59; 1Sam 2,35; 25,28; Prv 25,13; Is 8,2; Ab 1,5; Gb 29,24; Sal 27,13; 116,10; Gen 15,1-6.

⁴ In ambito veterotestamentario per descrivere l'atteggiamento chiamato *fede* si utilizzano anche altre derivazioni: *batàh* (fidarsi), *qiwwàh* (sperare), *hikkàh* (attendere con ansia), *hasàh* (rifugiarsi).

mentato. Si tratta del *kérygma* (= proclamazione, predicazione), che viene qui proposto in una sua possibile definizione⁵:

- Dio ha rivelato al mondo presente la sua universale volontà di salvezza per mezzo di Gesù Cristo, ossia per mezzo della morte e della risurrezione di Gesù Cristo, le quali *fondano, rappresentano e contengono* in forma iniziale e in linea di principio il cammino di tutti coloro che debbono essere salvati.

- Ciò egli l'ha fatto in un modo certo già preannunciato, ma in definitiva del tutto inaspettato, scandaloso e stoltamente folle (1Cor 1,18-25). Con ciò egli ha posto il fondamento per dare a tutti gli uomini la salvezza.

- Egli la opera, senza alcuna eccezione, ma anche senza alcuna preferenza di principio, per tutti gli esseri umani che accettano questo agire di Dio, riconoscendolo come puro atto di grazia e accettando di farlo proprio attraverso la fede, il battesimo e la eucaristia.

Questo affidamento si concentra su un Dio che è trinitario, ossia che è relazione vitale tra un Padre e suo Figlio la cui caratteristica essenziale (= il suo Spirito) è amore. Ogni rapporto tra gli esseri umani è invitato ad ispirarsi a questo tipo di legame. Pertanto «essendo l'uomo a immagine di Dio, è chiamato anch'egli a realizzarsi in una libera comunione. Ed è in Cristo che possiamo cominciare a prendere questa forma. La Chiesa è quindi comunione ed è proprio la comunione per eccellenza cioè quella diversità rispettata e al tempo stesso quell'unità in Cristo»⁶. La preghiera del «Padre Nostro» (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) costituisce la sintesi della fede cui tutte le confessioni cristiane si sforzano di fare riferimento.

2.2. Gli elementi di differenziazione

Quanto divide non è poca cosa. La disciplina sacramentale, la fisionomia e l'esercizio dei ministeri nella vita delle comunità ecclesiali, il valore del primato pontificio, il rilievo della figura di Maria, madre di Gesù, e dei Santi: questi sono alcuni dei terreni fondamentali di differenziazione tra cattolici, ortodossi e protestanti riformati, il tutto con ulteriori, notevoli distinzioni all'interno dell'ortodossia e del protestantesimo e con varietà di accenti all'interno del cattolicesimo, al tal punto che può avvenire che taluni gruppi di confessioni diverse si sentano più affini tra loro che con altri delle rispettive «matrici» storiche.

Non si può affermare che tutto questo sia trascurabile. Tutt'altro. Il cammino verso l'unità che valorizzi le peculiarità costruttive di tutti è ancora lungo,

- anzitutto perché la storia ha creato un cumulo di diffidenze ed una serie di complessi di superiorità e di inferiorità, che non è semplice superare;

⁵ Cfr. O. KUSS, *La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1974, pp. 418-419. La fede cristiana «ingloba in sé il tener per vero e l'obbedienza, l'adesione interiore e la professione di fede esteriore, la fiducia nel potente Dio della salvezza e la speranza nella salvezza finale» (H. SCHLOSSER, *fede*, in *Ebraismo, cristianesimo, islam: dizionario comparato delle religioni monoteistiche*, a cura di A.T. KHOURY, tr. it., Piemme 1991, p. 220).

⁶ O. CLÉMENT, *Taizé, un senso alla vita*, tr. it., Paoline, Milano 1998, p. 62.

• inoltre, perché operare per l'unità cristiana non può né deve voler dire promuovere l'omogeneizzazione forzata e depauperante tra tutti i soggetti coinvolti. Il teologo Oscar Cullmann, recentemente scomparso, che fece dell'ecumenismo una delle ragioni della sua esistenza, scriveva alcuni anni or sono: «Bisogna riconoscere che la nostra debolezza umana dovuta al peccato non ci permette mai di compiere il nostro dovere ecumenico in una maniera perfetta. Non realizziamo mai pienamente la complementarietà; non arriviamo a far scomparire talune divergenze e noi possiamo accettarle in una comunità solo tramite la tolleranza reciproca... Ciò non dispensa, beninteso, una comunità di Chiese dall'obbligo permanente di riformarsi: *semper reformanda*. Quest'ordine non si rivolge soltanto a ogni Chiesa, ma alla comunità stessa. Riformarsi significa, in questo caso, cercare di liberarla dagli elementi che la deformano...

«Le confessioni sono l'espressione normale della diversità cristiana. Malgrado tutti gli elementi di peccato di cui esse sono cariche, la diversità dei carismi ci è resa accessibile attraverso di esse... Per quanto riguarda l'*hic et nunc*, il nostro compito ecumenico consiste nel cercare di raggiungere l'unità attraverso la diversità nel quadro che ci è dato... Lungi dal paralizzare lo zelo ecumenico, questa prospettiva deve renderci ancora più convinti e coraggiosi nel continuare a lavorare, uniti con le Chiese sorelle nella diversità arricchente e nella tolleranza reciproca, per la grande causa dell'unità voluta dal Cristo, nel quadro in cui siamo collocati, e senza dimenticare che la riuscita è nelle mani di Dio»⁷.

Cronologicamente successiva a queste parole del grande alsaziano è, come è noto, la fondamentale enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint* (25.5.1995). In essa il Pontefice, sia pure dando una lettura comprensibilmente meno positiva delle divisioni intracristiane⁸, sottolinea l'importanza del dialogo fra le confessioni cristiane perché tutte riescano a trovare insieme la via dell'unità in un sempre maggiore avvicinamento alla comprensione e presentazione della verità⁹, nel rispetto e nella valorizzazione relazionale delle differenze di tradizione e di cultura (nn. 55-67).

Secondo Papa Wojtyła tutto ciò deve avvenire promuovendo il superamento del fardello di incomprensioni, difficoltà e sospetti che la storia di secoli ha creato (n. 2) magari anche attraverso una collaborazione fraterna nella gestione del servizio d'unità proprio del primato petrino (nn. 95-96), nella comune consapevolezza che la croce di Cristo è l'elemento di unità cui anzitutto ispirarsi (n.1) contro ogni tentativo di svuotare di senso il mistero della redenzione.

Sia il Pontefice cattolico che molti altri cristiani hanno dimostrato e dimostrano la consapevolezza che, al di là di ogni facile irenismo, quanto vi è di convergente è certo più importante delle divergenze: «le tre grandi tradizioni confessionali, ortodossia, cattolicesimo, protestantesimo, sono state da tempo identificate nelle figure simboliche di tre grandi testimoni dell'epoca apostolica. L'ortodossia sembra vivere oggi, con il

⁷ O. CULLMANN, *Les Voies de l'unité chrétienne*, Cerf, Paris 1992, pp. 87-89.93.

⁸ Cfr., ad es., nn. 1-2.5-7.

⁹ Si noti, in particolare, il paragrafo *L'espressione della verità può essere multiforme* (n.19).

suo misticismo contemplativo, il carisma di Giovanni l'evangelista, mistico e teologo; il protestantesimo ci richiama il carisma di Paolo, l'uomo della Parola, il testimone della libertà del cristiano; il cattolicesimo il carisma di Pietro, l'uomo della responsabilità, del servizio, dell'organizzazione. La chiesa unita dell'avvenire non può rinunciare a nessuno di questi doni; ed ogni cristiano è chiamato a rispettare e a fare proprio in qualche misura ciascuno di questi carismi, ricchezza donata dallo Spirito alla sua chiesa»¹⁰.

Queste sono, a mio avviso, le coordinate essenziali della vita di quanti cercano di essere cristiani. Essi, se tentano di esserlo realmente, sanno che il vero tradimento della propria identità è negare, come è stato fatto ripetutamente e per secoli, un dato di fatto: «"Dio può tutto, tranne che costringere l'uomo ad amarlo"... Dio può agire nel mondo soltanto attraverso i cuori che si aprono liberamente a lui e solo allora agisce come un influsso di luce, di pace e di amore»¹¹. Il senso di questa libertà, che non è un disincentivo, bensì un ulteriore stimolo alla testimonianza appassionata della propria fede, è un atteggiamento costituzionale del cristiano autentico, quale che sia la confessione che lo vede tra i suoi membri. Ciò implica il coraggio intellettuale ed emotivo di guardare al proprio impianto ecclesiologico-dottrinale e alla qualità della propria fede per cercare di capire che cosa eventualmente renda difficile il cammino personale e comunitario di conversione all'evangelo: «può diventare demoniaco parlare delle nostre differenze solo come un dono, se queste spengono in noi il bisogno dell'altra confessione per cogliere meglio la voce dello Spirito. Lo Spirito infatti usa anche il linguaggio del conflitto e della correzione fraterna per scalfire la tiepidezza e la mediocrità della nostra fede»¹².

Occorre avere il coraggio delle proprie idee, nella appartenenza sincera, appassionata e lungimirante alla propria famiglia ecclesiale, facendo emergere tutto quello che appare di evangelicamente bello e buono, trasmettendo la propria esperienza di fede anzitutto attraverso il contatto personale. Questo nel quadro di una prospettiva concreta, intelligente, generosa e capace di pensare in grande, anzitutto nelle caratteristiche quotidiane della Chiesa di cui si fa parte. Essa, per risultare fedele alle opere e parole del Cristo,

- deve essere pienamente sottomessa alla parola di Dio, nutrita e liberata da questa Parola che essa deve mirare a far conoscere, con serietà, rigore scientifico e profondità sempre maggiori, in ogni contesto sociale;

- deve porre l'Eucaristia al centro della sua vita, contemplare il suo Signore, compiere tutto quello che fa «in memoria di lui» e modellarsi sulla sua capacità di dono senza risparmio;

¹⁰ G. CERETI, *Molte chiese cristiane, un'unica chiesa di Cristo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 9-10.

¹¹ O. CLÉMENT, *Taizé, un senso alla vita*, pp. 59-60.

¹² L. MAGGI, *Identità in gioco*, pp. 52-53; «solo una ferma volontà di camminare sui sentieri della ricerca della comunione unita a una chiara disponibilità alla conversione può permetterci di guardare con serena fiducia il futuro. Il lavoro ecumenico non mira a cristallizzare in un modello empirico l'azione del regno ma a riconoscere la provvisorietà della pluralità confessionale unendola a una viva pratica di comunione ecclesiale: in questo modo si riconosce la presenza di Gesù nella storia e si cammina nella direzione voluta da lui, verso quella meta che egli ci ha indicato pregando "perché tutti siano una cosa sola"» (G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide*, Paoline, Milano 1998, pp. 165-166). La dichiarazione congiunta sul

- deve non aver paura di utilizzare strutture e mezzi umani, ma servirsene senza esserne serva;
- deve parlare più con i fatti che con le parole e non dire mai se non parole che partano dai fatti e poggino su fatti, ispirandosi sempre a sincerità e trasparenza nella sua vita interna e nei rapporti con il "mondo";
- deve essere attenta ai segni della presenza dello Spirito nella contemporaneità ovunque si manifestino, senza facilonerie e senza cautele esasperate;
- deve essere consapevole del cammino arduo e difficile di molta gente di oggi, delle sofferenze quasi insopportabili di tanta parte dell'umanità e sinceramente partecipe delle pene di tutti e desiderosa di consolare;
- deve portare la parola liberatrice e incoraggiante dell'Evangelo a coloro che sono gravati da pesanti fardelli, lasciando cadere tutto quanto è formalismo e trionfalismo legato al passato;
- deve scoprire le nuove povertà e non essere troppo preoccupata di sbagliare nello sforzo di aiutare in maniera creativa chi ne è colpito;
- non deve privilegiare nessuna categoria, né antica né nuova, accogliere ugualmente giovani e anziani, educare e formare tutti coloro che sono raggiungibili alla fede e alla carità e puntare a valorizzare tutti i servizi e ministeri nell'unità della comunione¹³.

Se tutto questo resta soltanto un sogno o, peggio, diventa una chimera o dà l'impressione di divenire tale, la fede cristiana e il suo annuncio non hanno alcunché di significativo da dire all'uomo del presente e del futuro, mentre non è certamente così: «se è vero che ogni cristiano deve accogliere la sua croce, ma deve anche schiodare tutti coloro che vi sono appesi, noi oggi siamo chiamati ad un compito dalla portata storica senza precedenti: "Sciogliere le catene inique, togliere i legami del giogo, rimandare liberi gli oppressi" (*Isaia* 58,6). Pertanto, non solo dobbiamo lasciare il "belvedere" delle nostre contemplazioni panoramiche e correre in aiuto del fratello che geme sotto la sua croce personale, ma dobbiamo anche individuare, con coraggio ed intelligenza, le botteghe dove si fabbricano le croci collettive»¹⁴.

In questa modalità di vita si gioca una delle possibilità essenziali di perseguire l'unità cristiana come meta di tutti con un solo scopo: condividere la gioia della festa piena (Lc 15,32) che accomuna tutti gli esseri umani, comunque bisognosi di riconciliarsi con se stessi e con gli altri.

tema della giustificazione per fede firmata, il 31 ottobre scorso ad Augusta (Germania), da luterani e cattolici può essere un altro grande passo in avanti in questa direzione. Il futuro dirà se il testo scritto diverrà esperienza ecclesiale comune, superandi visioni e tensioni storicamente molto radicate.

¹³ Cfr. C.M. MARTINI, *Lasciamoci sognare*, in "Il Regno-documenti" (3/1997), 316-317.

¹⁴ A. BELLO, *Alla finestra la speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994⁸, p. 57.

3. LA STRADA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Occorre anzitutto porsi un interrogativo: *che cosa è la religione?* Ogniquale volta l'essere umano incontra la realtà e cerchi di conoscerla, essa gli può apparire complessa e multiforme. Da ciò, sia pur non necessariamente, nasce la domanda di senso: *perché tutto ciò?*¹⁵ Se la domanda di senso non cerca solo la spiegazione pura e semplice dei meccanismi della realtà, ma cerca di andare al di là di essi, ossia verso un intervento, quale che sia, al di sopra e al di là della natura, si sviluppa allora il *senso religioso*.

Quando da questo stadio di ordine emotivo-contemplativo si passa a gesti e credenze, la religiosità diviene *religione*¹⁶.

3.1. Religioni non cristiane e cristianesimo: un dato per riflettere

Se si considerano, globalmente e a grandi linee, le religioni di rilevanza pluricontinentale, si nota un elemento di grande interesse: la divisione dell'umanità in due grandi "emisferi"; ossia

- «quello che a parer mio proviene dalle religioni arcaiche, e soprattutto dall'India, dove tutto è una cosa sola e alla fine viene inglobato nell'unità. Attraverso un cosmo sacro, tutto viene inghiottito in una specie di immensa matrice cosmica»¹⁷;
- quello rappresentato dall'ebraismo e dall'islam. Dio è in cielo, l'uomo sulla terra, vi è anche una forma di reale coinvolgimento divino nella storia umana (basta leggere i libri della Toràh per comprenderlo), ma Dio e l'uomo non potranno mai veramente entrare in comunione: «Dio dà la sua legge e l'uomo deve seguire tale legge rimanendo in ascolto della parola di Dio»¹⁸.

Queste brevi constatazioni, pur soggette a beneficio di inventario, non intendono gettare alcuna luce di negatività sulle religioni non cristiane, ampiamente ricche di fermenti davvero umanizzanti, sia per quanto riguarda l'interiorità dell'individuo¹⁹ che per quanto attiene alla sua vita sociale²⁰.

¹⁵ Due esempi mirabili di tale ricerca si trovano in testi tra loro così diversi quali il celeberrimo canto XXVI dell'*Inferno* dantesco (vv. 118-120) e il leopardiano *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (vv. 1-2.16-20.52-56.86-89.129-133).

¹⁶ Cfr. P. MINOTTI - V. MORO, *Rendere ragione*, I, Marietti, Torino 1989, p. 5.

¹⁷ O. CLÉMENT, *Taizé, un senso alla vita*, p. 42.

¹⁸ *Ivi*, pp. 42-43.

¹⁹ Cfr., ad es., per l'induismo, *Gita* 6,10-15; 18,62-65; per il buddismo *Il Primo Discorso del Buddha*. D'altro canto le difficoltà sulla strada dei rapporti interreligiosi sono indubbie. Il buddismo, ad esempio, può essere definito, a ragione, da un cristiano che applichi con intelligente correttezza le proprie categorie culturali bibliche, una religione sostanzialmente *atea* (e così il Pontefice ha pacatamente fatto in *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p. 96). È, però, altrettanto vero che la multiformità di indirizzi propria del buddismo stesso e gli esiti eterogenei della sua interazione con le culture dei territori ove si è diffuso (cfr., per es., su entrambi questi temi, M. DE FALCO MAROTTA, *Le grandi religioni oggi*, Torino 1989, pp. 148-151) impongono una grande cautela nelle generalizzazioni e nell'impiego di termini che possono, nonostante **le migliori intenzioni** di chi se ne avvale, risultare negativi ed ostacolare un confronto che è già in sé arricchente per tutti, ma certamente complesso.

²⁰ Cfr., ad es., sempre per quanto riguarda la religione indù, *Manu*, 4,227-229; per l'islam, *Corano*, Sura 2,177; 4,36. Non altrettanto si può dire, per esempio, della condizione di sudditanza della donna nei confronti dell'uomo attestata, nella religione islamica, da testi quali Sura IV,11.12.34.

Esse aiutano, però, a comprendere la peculiarità del cristianesimo: l'affermazione che umano e divino sono uniti *senza separazione e senza confusione*: «il Dio rivelato da Cristo non è solitudine in se stesso, non è né oceano in cui tutto viene inghiottito, né una solitudine nel cielo, ma è mistero di comunione, mistero d'amore; è la realtà dell'unità più totale e, nello stesso tempo, della diversità più totale... Coloro che sono uniti a Cristo formano un solo essere, non sono separati come piccole isole di solitudine, e al tempo stesso Cristo incontra ognuno di noi in modo unico»²¹.

Questa persuasione non implica minimamente che vi sia da parte del cristiano un atteggiamento di superiorità nei confronti di altri fedeli di confessioni diverse dalla propria: testimoniare la sua fede lo invita a rispettare le espressioni religiose altrui. Senza ingenuità e prevaricazioni, nella determinazione ad «aiutare chi vive chiuso nella propria interiorità ad aprire gli occhi per vedere l'altro, e di aiutare chi afferma la totale trascendenza di Dio a comprendere che, se Dio è completamente trascendente, può trascendere anche la propria trascendenza per raggiungerci, farsi uomo, diventare come uno di noi, vivere fra noi, e assumerci tutti in sé»²².

3.2. *Una linea progettuale nelle relazioni interreligiose: la sapienzialità cristiana*

Discernimento del bene dell'umanità a partire dall'incontro con l'altro ispirato costantemente all'amore di Dio fattosi uomo, crocifisso e risorto; difesa della dignità dell'uomo tramite il perseguire la verità e la giustizia nella fedeltà all'alleanza con il Dio di Gesù Cristo: ecco in sintesi il contributo che il cristianesimo può offrire nel rapporto con le altre religioni presenti nel mondo. Questo non già perché le confessioni cristiane siano state storicamente sempre coerenti con questa loro base di riferimento, ma perché essa esprime nella forma più autentica il contributo che la fede cristiana può dare in relazione alle proprie radici originarie.

La sapienzialità della prospettiva valoriale appena tracciata è, credo, evidente. E il confronto con altre grandi esperienze religiose può certamente consentire a tutti di progredire sulla strada di una sapienza sempre più profonda, dunque di un'umanità sempre maggiore. Come? A due condizioni:

- la presentazione della propria identità, senza rigidità integralistiche, ma con semplicità ed attenzione all'umanità degli interlocutori e alla reale fedeltà alle proprie radici;
- il rispetto della diversità come stimolo ad una maggiore fedeltà agli aspetti irrinunciabilmente umanizzanti della propria identità.

3.3. *La sapienzialità cristiana presenta se stessa*

La fede cristiana si caratterizza teologicamente secondo i seguenti presupposti fondamentali che la Bibbia propone, in piena libertà, a livello universale²³. La Chiesa,

²¹ O. CLÉMENT, *Taizé, un senso alla vita*, p. 43.

²² *Ivi*, p. 44.

²³ Cfr., in proposito, COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (= CTI), *Il cristianesimo e le religioni*, in "Il Regno-documenti" 3 (1997), 75-89. Una trattazione complessiva su questo impor-

come comunità di quanti cercano di essere discepoli di Gesù Cristo riunita dallo Spirito di Dio, tramite le dimensioni liturgica, profetica e diaconale, è luogo privilegiato, ma non esclusivo in cui incontrare il bene della propria esistenza, ossia la salvezza²⁴.

Proporre questi elementi risulta non credibile, se non implica la necessità di una coerenza autentica con l'essenza della fede cristiana, ossia *l'amore senza tramonto, mai pago di se stesso, concreto, quotidiano, capace di scelte di fedeltà definitiva e fiduciosa, secondo l'esempio di Gesù, dalla sua nascita sino alla croce*. Questo modo di vivere, che ha visto quale straordinaria interprete umana Maria, la madre di Gesù, è biblicamente sapiente perché

- non crede all'abdicazione alla propria radicale fisionomia, bensì mira a proporre decisamente i tratti caratterizzanti attraverso la propria vita ancor prima che a parole;

- punta a non irrigidirsi nella difesa apologetica dell'interpretazione che la propria vita fa dell'amore del Dio di Gesù Cristo.

L'essere sapiente, secondo questa prospettiva, esige il non chiudersi aprioristicamente all'ascolto di chi è di religione diversa, pena l'infedeltà alle radici essenziali della propria fede cristiana, visto che, ad es., lo Spirito di Dio, che «produce amore, gioia, pace, comprensione, cordialità, bontà, fedeltà, mansuetudine, dominio di sé» (Gal 5,22), non sembra creare dei destinatari privilegiati (Gv 3,8).

3.4. Il cristianesimo incontra le altre religioni del mondo

Una comprensione della fede cristiana rinnovata secondo queste linee-guida si apre sapienzialmente, dunque profondamente al dialogo con chi ha una diversa fede religiosa a partire, credo, da una chiarezza metodologica di fondo: «ogni dialogo vive sulla pretesa di verità di coloro che vi partecipano. Ma il dialogo tra le religioni si caratterizza inoltre per il fatto di applicare la struttura profonda della cultura di origine di ciascuno alla pretesa di verità di un'altra cultura. È chiaro che tale dialogo è esigente e richiede una speciale sensibilità di fronte all'altra cultura...

«Il cristiano oggi deve imparare a vivere, nel rispetto per le diverse religioni, una forma della comunione che ha il suo fondamento nell'amore di Dio per gli uomini».

tante documento ecclesiastico è contenuta nell'articolo di C. PORRO, *Il cristianesimo e le religioni. Riflessioni sul documento della commissione teologica internazionale*, RTLu IV (2/1999), 165-177.

²⁴ CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, nn.63.64. «Non si dovrebbe però parlare di appartenenza e neppure di graduale appartenenza alla chiesa, o di una comunione imperfetta con la chiesa, riservata ai cristiani non cattolici (*Unitatis redintegratio*, n.3; *Lumen gentium*, n.15); la chiesa infatti per sua essenza è una realtà complessa, costituita dall'unione visibile e dalla comunione spirituale... Questa comunione si rivelerà come *Ecclesia universalis* nel compimento del regno di Dio e di Cristo» (*Ivi*, nn.72.73). L'impegno collettivo, nell'ambito della chiesa cattolica, dovrebbe essere quello di divulgare questa coscienza in qualsiasi luogo di formazione e comunicazione che veda coinvolta la presentazione della fede cristiana, al fine di cancellare, per quanto possibile, interpretazioni settarie e restrittive quali certe letture esclusiviste del principio *extra ecclesiam nulla salus*, certo già rigettate dalla Congregazione cattolica del Sant'Uffizio cinquant'anni fa (lettera all'arcivescovo di Boston - 8.8.1949) e chiarite ormai inequivocabilmente a livello magisteriale (cfr. C. PORRO, *Il cristianesimo e le religioni*, pp. 169-170) ma ancora piuttosto presenti, temo, in non pochi chierici e laici.

ni e che si fonda sul suo rispetto per la libertà dell'uomo. Questo rispetto verso l'*alterità* delle diverse religioni è a sua volta condizionato dalla propria pretesa di verità. L'interesse per la verità dell'altro condivide con l'amore il presupposto strutturale della stima di se stesso. La base di ogni comunicazione, anche del dialogo fra le religioni, è il riconoscimento dell'esigenza di verità²⁵. La fede cristiana però ha una propria struttura di verità: le religioni parlano *del Santo, di Dio, su di lui, in sua vece o nel suo nome*; soltanto nella religione cristiana è Dio stesso che parla all'uomo con la sua Parola. Solamente questo modo di parlare dà all'uomo la possibilità di essere persona in senso proprio, insieme alla comunione con Dio e con tutti gli uomini²⁶.

Le affermazioni appena fatte, che si oppongono ad ogni facile riduzionismo teologico²⁷, non possono, d'altro canto, essere disgiunte dal rifiuto di ogni senso di superiorità, fatto secondo una sapienzialità egocentricamente umana, nel presentare la fede cristiana. Anzi. Il confronto interreligioso deve essere anzitutto uno stimolo a valutare *se stessi* senza reticenze: «Il confronto con le altre tradizioni religiose è un momento dell'autocritica del cristianesimo, del compito cioè di verificare la sua coerenza alla verità cristologica di Dio. Tutte le tradizioni religiose contengono dei "potenziali di universalità" che l'intelligenza della fede può integrare a beneficio di una più profonda comprensione della verità di Dio»²⁸.

E se questo discorso stimola un'attenta considerazione delle differenze tra le religioni, esso invita, d'altro canto, ad una cauta e rispettosa rilevazione delle coincidenze e convergenze²⁹ tra le religioni. E anche senza entrare nel merito dei contenuti dottrinali specifici³⁰, è imprescindibile, soprattutto nella temperie culturale in cui la società contemporanea si trova, non tenere presenti tre questioni, credo, del tutto basilari:

²⁵ «L'obiettivo del dialogo non è dunque l'accordo sulle rappresentazioni comuni di Dio da raggiungere mediante una scomposizione materiale dei rispettivi sistemi dottrinali, ma la riconduzione delle rappresentazioni al fondamento della loro verità» (A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in Aa.Vv., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 225-226).

²⁶ CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, nn.101.103. Nel corso della riflessione in atto, di cui anche questo documento della CTI è una tappa importante «è da escludere pregiudizialmente che l'esito possa profilarsi nel senso di collocare tutte le religioni su un piano di parità (cosa che solo gli storici e i filosofi della religione possono permettersi, ma che nessuna religione potrebbe accettare, rivendicando logicamente, ciascuna per per sé, il carattere esclusivo della verità); ma nel senso che il cristianesimo, in quanto "universale" è in qualche modo comprensivo anche dei valori delle religioni non cristiane. A evitare equivoci, è però da aggiungere: 1) che non è l'unica posizione in questione tanto dibattuta; 2) che qualsiasi altra posizione veramente coerente con la dottrina cristiana non può essere meno rispettosa dei seguaci delle religioni non cristiane» (G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, pp. 92-93).

²⁷ «Ogni forma di evangelizzazione che non corrisponde al messaggio, alla vita, alla morte e risurrezione di Cristo, compromette questo messaggio e, in ultima analisi Gesù Cristo stesso. La verità come verità è sempre "superiore"; però la verità di Gesù Cristo, con la sua chiara esigenza, è sempre servizio all'uomo; è la verità di colui che dà la vita per gli uomini...Ogni forma di annuncio che cerchi anzitutto e soprattutto di imporsi sugli ascoltatori o di servirsi di loro con i mezzi di una razionalità strumentale o strategica si oppone a Cristo, Vangelo del Padre, e alla dignità dell'uomo di cui egli stesso parla» (Ivi, n. 104).

²⁸ A. BERTULETTI, *Fede e religione*, p. 226; cfr. anche J. MOLTSMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, tr. it., Queriniana, Brescia 1995, pp. 152-154.

²⁹ CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, n.101.

³⁰ Si veda, in proposito, ad es. *ivi*, n. 99.

• le religioni del mondo hanno fundamentalmente in comune lo sforzo di aiutare gli esseri umani a superare le angosce del vivere, le inquietudini del loro cuore, tramite precetti di vita e riti sacri³¹ e l'accettabilità o meno di tali concezioni ed esperienze religiose non si può radicare se non nel loro pieno rispetto della dignità umana³²;

• nello sforzo appena menzionato i credenti di tutte le religioni dovrebbero essere condotti a chiedersi costantemente **quale è il proprio senso di Dio e quale è la loro idea di essere umano**. Se ciascuna delle religioni è, in buona sostanza, come pare, una ricerca della salvezza secondo una specifica via, l'incontro di fronte a queste due domande, dunque nella comune condizione umana, può collocare «tutte le parti su un piano di parità molto più vero del loro discorso religioso, puramente umano»³³.

• in questo contesto, che è quello di un dialogo multireligioso e multiculturale non superficiale ed illusorio, le consapevolezze appena delineate conducono, mi pare, ad una priorità di formazione e di azione del tutto consequenziale, che è radicalmente sapienziale.³⁴ Quale? Ognuno di noi deve imparare a **motivare la propria fede**, dunque «purificare, in un confronto con il proprio tempo, una fede in Dio gravata dal limo e dalle deformazioni che la storia ha prodotto, insieme alle conseguenze, abbastanza gravi, che ne sono derivate per la stessa fede. Il miglior modo di motivare la fede è mostrarne l'*intelligibilità* o comprensibilità... Motivare la fede non significa cercare delle prove razionali per la fede stessa, ma far capire a coloro che con noi credono, e pure a quelli che non credono, ciò che noi intendiamo quando parliamo di Dio»³⁵.

I conflitti a sfondo religioso, in tutto il globo, hanno riempito la storia umana di sofferenze, stragi, distruzioni e acredini dure a morire, seminando il sospetto e la sfiducia, diffondendo la convinzione che le differenze di fede, come e più di quelle generalmente culturali, potessero essere barriere insuperabili nei rapporti interpersonali ed interetnici. Cionondimeno il presente ed il futuro devono potersi emancipare da questa tragica costante della storia del passato lontano e recente. Troppe sono le questioni drammaticamente aperte nel mondo perché ci si possa distrarre in diatribe che

³¹ Cfr., ad es., CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate*, n.2 (DS 4196).

³² «Non in tutte le religioni o concezioni del mondo l'essere umano viene affermato nei suoi pieni diritti. (Già sul piano antropologico, quindi, l'indifferentismo religioso, quello secondo il quale tutte le religioni sarebbero ugualmente valide, può essere contestato prima ancora che si affermi come un'eresia)» (E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, tr. it., Queriniana, Brescia 1992, p. 115).

³³ CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 112.

³⁴ «Lo spirito sapienziale non confonde il divino con l'umano, ha buon senso, è realista, coglie il vissuto, sa equilibrarsi e ricostruire sempre nuovi equilibri. la sapienza è attenta all'eterno e alla storia, comunica col sacro e il profano e li fa comunicare tra loro» (G. FAVARO, *La «sapienza» dono dello spirito e il dialogo interreligioso*, in Aa.Vv., «Manderò il mio spirito su tutti». *L'ecumenismo nella forza dello spirito*, Dehoniane, Roma 1994, p. 330).

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, p. 116; «La fede è una funzione del cuore. Deve essere rafforzata dalla ragione. Fede e ragione non sono antagoniste, come pensano molti. Più intensa è la tua fede, più essa affilerà la tua ragione. Allorché la fede diventa cieca, muore... La Verità è Dio e Dio è la Verità... Un uomo con un granello di fede in Dio non perderà mai la speranza, poiché egli crede nel trionfo finale della Verità» (M. K. GANDHI, *Le parole di Gandhi*, ed. R. ATTENBOROUGH, tr. it., Longanesi, Milano 1983, p. 83).

non siano al servizio del bene degli esseri umani. La pace a tutti i livelli, geografici e no, la giustizia nei rapporti economici tra Nord e Sud del pianeta, la salvaguardia dell'essere umano e della natura dalle utilizzazioni immorali dello sviluppo tecnologico: ecco alcuni terreni che costituiscono occasioni di comune impegno interumano, dunque specificamente interreligioso.

E il cristianesimo ha qualcosa di importante da mettere in gioco: la fedeltà all'uomo e alla terra come «condizione essenziale per l'incontro con un Dio che ha detto fino in fondo di sì alla condizione storico-materiale dell'uomo»³⁶, una fede che promuove la libertà e la verità, la giustizia e la pace e che si fa interprete di «una speranza realistica, capace di rendersi presente nella vita di ogni giorno e di accompagnare e sostenere i passi di quanti vivono faticosamente, nell'attuale contesto di complessità, la ricerca della loro identità umana ed evangelica»³⁷.

Tutto questo rientra nell'assunzione della comune responsabilità nei confronti del destino dell'umanità, fatto che non comporta il mettere fra parentesi le differenze né risolvere a livello esclusivamente sociale il significato delle religioni. Perché? Semplice: perché la religione «non agisce sul piano sociale che a partire dalla dimensione culturale e ultimamente etica della società», quindi «essa assolve la sua funzione non nella forma del consenso su valori astratti ma tramite le convinzioni radicate in una forma concreta di vita, quindi non attraverso l'astrazione delle diversità culturali ma l'assimilazione della loro particolarità che le rende capaci di dialogare con le altre»³⁸.

4. LINEE DI SINTESI

Dopo tutto quanto affermato sinora, si può dire almeno che la vita dell'umanità vedrà aurore sempre migliori se un numero sempre maggiore di donne ed uomini orienterà la sua vita secondo una riflessione approfondita sul senso di essa. Una riflessione non generica o intellettualistica, ma tale da condurre a scelte di accoglimento degli altri nella loro personalità propria e di esaltazione della reciprocità di questi atteggiamenti umanamente costruttivi.

Ciò significherà un'estensione di una religiosità che sia «la *partecipazione integrale* (non soltanto emotiva o sentimentale!) dell'uomo ad una presenza e ad un messaggio che *lo trascendono e lo implicano*. Si fa certamente una caricatura dell'Atto di fede, quando si pretende di scinderlo dall'intenzionalità che gli è propria, dal suo significato trascendente. D'altro lato, la fede non è tale, se non investe il credente nelle radici più profonde e personali del suo essere»³⁹.

³⁶ G. PIANA, *Sapienza e vita quotidiana*, Interlinea, Novara 1999, p. 8.

³⁷ *Ivi*, p. 9.

³⁸ A. BERTULETTI, *Fede e religione*, p. 227.

³⁹ P. PRINI in G. MORRA, *Religione (fenomenologia)*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, pp. 54-55; «La fede... è vissuta in piena serietà nell'assoluta disponibilità davanti a Dio» (M. DHAVAMONY, *Religione*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, Cittadella, Assisi 1990, p. 924).

Rendere conto esistenzialmente della propria fede religiosa vorrà dire conoscere sempre più e sempre meglio quella altrui. Tale conoscenza non dovrà però significare soltanto avere nozione di alcuni dati storico-culturali ed elencarne le caratteristiche, magari confrontandole con quelle di altre religioni. Tutto ciò è certo assente in tanti individui, è necessario, ma non è per nulla sufficiente. Occorre sapere quale tipo di risposta la propria fede offre alle domande di senso che sempre l'uomo si pone, comprendere la visione di Dio e del mondo, verificare quale tipo di fede promuove nelle persone, quale prassi genera nella società e nel mondo⁴⁰.

Testimonianza, conoscenza e condivisione: tre termini difficili, da considerare con cautela e decisione nello stesso tempo, ma tali da delineare un'esistenza piena di senso. Il senso dell'amore vero che non spinge a dire che tutto è uguale e sullo stesso piano, ma consente di vedere nei propri "compagni di umanità", anzitutto e soprattutto, altri esseri umani *con* i quali e non *contro* o *nonostante* i quali cercare la felicità. E nell'imminenza dell'anno giubilare questa prospettiva deve essere ed è, ad un tempo, un auspicio, un impegno ed una speranza.

Riassunto

Ogni persona che cerchi di essere cristiana non può che essere ecumenica e realmente aperta ai rapporti con tutti i credenti non cristiani. Ciò implica rendere conto esistenzialmente della propria fede religiosa anche conoscendo sempre più e sempre meglio quella altrui. Tale conoscenza non dovrà però significare soltanto avere nozione di alcuni dati storico-culturali ed elencarne le caratteristiche, magari confrontandole con quelle di altre religioni. È indispensabile andare al di là di ogni accademismo, cioè sapere quale tipo di risposta la propria fede offre alle domande di senso che sempre l'uomo si pone e verificare quale tipo di fede promuove nelle persone, quale prassi genera nella società e nel mondo. Questo vale per l'opzione religiosa propria e per il confronto con quella altrui e delinea una prospettiva di vita, certo non facile, ma ineludibile ed entusiasmante, che consente di vivere ecumenismo e dialogo interreligioso né come "cedimenti irenici" della propria identità né come "arroccamenti difensivi" sulle personali posizioni, ma come interazioni costruttive con gli altri esseri umani per crescere davvero sulle strade del Vangelo di Gesù.

⁴⁰ Cfr. P. MINOTTI - V. MORO, *Rendere ragione*, II, p. XI.

Summary

Every person trying to be a Christian can't be anything but oecumenical and truly open to relation with all non-Christian believers. This implies existential realization of one's own religious faith, also with a better and major knowledge of other people's faith. This knowledge however has not to be merely notions of some historical-cultural premises and a listing of their characteristics, confronted maybe with those of other religions. It is necessary to go beyond every academicism, in order to know what kind of answer the own faith gives to questions about sense, which are in man, and verify the type of faith it promotes in persons and the praxis it generates in society and in the world. This is valid for the own religious option and for confrontation with that of others, and outlines a life's perspective, certainly not easy, but ineluctable and arousing enthusiasm, enabling oecumenical life and interreligious dialogue, as constructive interaction with other human beings, to grow on the roads of Jesus' Gospel.

SABINO
PALUMBIERI

AMO DUNQUE SONO

*Presupposti antropologici
della civiltà dell'amore*



Che cosa è l'amore? Desiderio e mistero da sempre. Questo saggio affronta, con una metodologia critica puntuale ed appassionata, le dimensioni radicali ed essenziali dell'amore, aprendo alla speranza in ordine alla cultura della convivialità. Una speranza fondata nell'identità dell'uomo di ogni tempo.

An inseparable connection: the fruitfulness of conjugal love and the divine norm*

Michele Schumacher
University of Fribourg

Elsewhere I have argued for the inseparable connection, within Christian marriage of the love of God and the love of one's spouse, based upon the eucharistic meaning of Christ's life¹. The love of God is revealed by Christ - through his life, death and resurrection - as a historical communication of the eternal love with which he has been loved by the Father and has, in turn, loved the Father. Hence *the love of God* simultaneously expresses *the Father's love for the Son* (Jn 6,35; 17,24; cf. 10,17), *the Son's love for the Father* (Jn 14:31) and *the Father's love communicated through the Son to the world* (Jn 15,9; 3,16; 17,23; 1 Jn 4,9; cf. Jn 10,29; 13,1; etc.). Once received, this same *love of God* also refers to *God's love in us* (Rm 5,5; 1Jn 4,12.16; etc.) whereby

* With special thanks to Professor William May and to my husband, Bernard, for their critical comments and suggestions.

¹ See my article, *The Eucharistic Meaning of Marriage* in "Anthropotes" 10: 2 (December 1994), 161-176.

we simultaneously love God and neighbor. Just as² Christ expresses his love for the Father by means of his love for the disciples (Jn 14,13), Christians express their love of God as *a love of neighbor* (13,34-35; 15,12). Hence Christian spouses may live their vocation to marriage as a specific form of their love of God.

Here I will argue that this conjugal love is, for the same reason (i.e. its participation in the eucharistic meaning of Christ's life),³ fruitful. Without excluding the spiritual fruits of marriage, my present focus might be summarized in the significant formulation of *Humanae Vitae*, according to which conjugal love «is not exhausted by the communion between husband and wife, but is destined to continue raising up new lives». More specifically, I will present the divine love as the model and foundation, the specific norm, of conjugal love (including the conjugal act itself) according to which there exists an «inseparable connection [*nexu indissolubili*]... between the two meanings of the conjugal act: the unitive meaning and the procreative meaning»⁴. Without denying that this inseparable connection may be defended from a natural law perspective⁵, I will thereby concentrate upon the fact that this teaching is «illuminated and enriched by divine revelation»⁶ according to which Christian marriage is itself a revelation (*mysterion*)⁷ of the mutual love between Christ and the Church (cf. Eph 5,32) which, in turn, is a revelation of the eternal love between the Father and the Son, a love which is eternally fruitful in the Person of the Spirit.

After arguing for the revelatory nature of Christian marriage (and of the conjugal act within the same) based upon its participation in the union of Christ and the Church (I), I will maintain that the latter union is itself fruitful, even to the extent that the sacrament of marriage is one of its fruits (II). This fruitful union between Christ and the Church will then be presented as the fruit of the still more fundamental union of love between Christ and the Father in their common Spirit (III), who is, himself, the fruit of their eternal love (IV). This normative love (i.e. with regard to Christian marriage) serves, I will argue, as the basis for the inseparable connection between the unitive and procreative meanings of marriage, in general, and of the conjugal act, in particular (V). By way of preemption I will then argue that the term «fruitful» is not being used equivocally with regard, on the one hand, to the love of Christian spouses and with regard, on the other, to

² The Greek term *kathos*, (*as*), implies more than is conveyed by the English word. The argument, like the term itself, presumes that the likeness is not one of simple analogy. What is implied, rather, is a true participation of the one relationship in the other. See O. DE DINECHIN, *Kathos: La similitude dans l'évangile selon Saint Jean*, in «Recherches de Science et Religion» 58 (1970), 195-236.

³ By this I refer to a life, like that of Christ, which is identified with a mission to reveal and communicate the Father's love. See Jn 17,23; 3,16; etc.

⁴ PAUL VI, *Humanae vitae*, encyclical letter «On Human Life» (July 25, 1968), ns. 9.12.

⁵ See, for example, G. GRISEZ - J. BOYLE - J. FINNIS - W. MAY, *Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding*, in IDD., *The Teaching of Humanae Vitae: A Defense*, Ignatius Press, San Francisco 1988, pp. 93-105; W. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is Built*, Ignatius Press, San Francisco 1995, chapters 1.3.4.

⁶ *Humanae vitae*, n. 4.

⁷ According to Max Zerwick, the term is used to refer to «matters made known through revelation» (*A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1988³, p. 589).

the love of the Triune God (VI). I will likewise defend my position against the presumption that each specific conjugal act of love need not be open to life so long as the general state of marriage is fruitful (VII). Finally, I will conclude that the inseparable connection between the two meanings of the conjugal act is founded within the Christian couple's participation (i.e., in virtue of their sacrament) in the trinitarian love of God (VIII).

1. MARRIAGE: A REVELATION OF AND A PARTICIPATION IN THE MYSTICAL NUPTIALS OF CHRIST AND THE CHURCH

Traditionally and historically, marriage was recognized as a sacrament because of its sign value (*sacramentum signum*) in reference to the union between Christ and the Church, as presented in Ephesians 5,32. While Augustine was the first to relate this sign quality to the sacred bond (*sacramentum vinculum*) resulting from the consent (*juramentum*), both he and the scholastic tradition, which followed his initial insight, recognized the sacramental value as lying not merely in the spiritual union of spouses (*consensus animorum*) but also and especially in the *one flesh* union of sexual intercourse whereby the consent is consummated⁸. When the medieval debate arose concerning that which constitutes marriage as such, the distinction was thus made between *consensus* - which legally and socially constitutes marriage - and *copula*, which concretely and existentially determines the biblical *becoming one*, or *one flesh*, of marriage⁹. Hence, Hugh of St. Victor argued that there are two sacraments of marriage: the external sacrament, which is the corporeal union of marriage and that whereby it was said to be an image of Christ and the Church, and the inner sacrament (the *res sacramenti*), which is the personal communion with God. Sexual intercourse in marriage was presented as a «great sacramentum in respect of Christ and his Church», while spiritual married love was thought to be a «greater sacramentum in respect of God and the soul»¹⁰. Eventually, however, this distinction was maintained within a single sacrament as expressed in the formulation of Peter of Poitiers: «the sacrament is the consensus of heart and of body; there are not two sacraments in marriage»¹¹.

Within this one *sacrament of Christ and his Church*, Bonaventure differentiated the *esse necessitatis* (conjugal love without sexual intercourse) from the *esse plenitudinis* (the integral sacrament of the same which includes sexual intercourse), while St. Thomas reasoned that the sacred sign consisted in marital intercourse, since it is by this act that the marriage bond becomes indissoluble¹².

⁸ Augustine, like the Church Fathers, in general, viewed marriage primarily as a means of founding a family (*ad procreationem*), with emphasis on the *bonum prolis*. See E. SCHILLEBEECKX, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery*, Sheed and Ward, New York 1965, p. 282.

⁹ *Ibidem*, p. 303.

¹⁰ *Ibidem*, p. 322; see also pp. 321.323.

¹¹ PL 211, 1257 cited in E. SCHILLEBEECKX, *Marriage*, p. 325.

¹² BONAVENTURE, *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3; and THOMAS AQUINAS, *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1. Both are cited in E. SCHILLEBEECKX, *Marriage*, p. 326.

Compared to its sign value, the effective power of grace was assigned to marriage relatively late in the historical recognition of its sacramentality. Thus at the time of Albert the Great there were said to be three views according to which marriage was considered a sacrament - 1) that it was simply (i.e. in the absence of grace) a «sign of a saving reality», 2) that it was an instrument of grace considered negatively, i.e. as a *recessus peccato* (a sort of remedial grace against concupiscence); and 3) that it was a means of sanctifying grace: *in ordine ad bonum*¹³. While Albert was clearly sympathetic towards the latter view, he did not formerly assume a position. His student, Thomas Aquinas, however, argued that because marriage was recognized by the Church as a sacrament and because «sacraments effect that of which they are a sign», marriage is an instrument of grace whereby spouses «are included in the union of Christ and the Church»¹⁴.

Thus was acknowledged the full sacramental value of marriage, in general, and of marital intercourse, in particular, as an effective sign of the “one flesh” union between Christ and the Church, whereby the one (natural) relationship is said to be a revelation of and a participation in the other (supernatural one), while the latter is, in turn, normative with regard to the former¹⁵. That is to say, while the unity of husband and wife is, according to Ephesians 5,21-33, a sign or *revelation*, of the union between Christ and the Church, the latter «helps us to see more deeply into the essence of marriage to which Christians are called». The moral obligation cited in this passage - «as the Church is subject to Christ, so let wives also be subject in everything to their husbands»; «Husbands, love your wives, as Christ loved the Church»; - indicates, John Paul II reasons, «that in the very essence of marriage a particle of the same mystery is captured. Otherwise, the entire analogy would hang suspended in a void»¹⁶. If, then, the Lord points to the *beginning* as the basis whereby «a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one» (Mk 10,7; cf. Mt 19,5; Gen 2,24), the author of the letter to the Ephesians argues the same (cf. 5,31) based upon the full revelation of Christ's love for the Church: «For no man ever hates his own flesh, but nourishes and cherishes it, as Christ does the church» (v. 29). Indeed, the *reason*¹⁷ for conjugal unity is not simply the original meaning of creation -

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 26, a. 14; cited in E. SCHILLEBEECKX, *Marriage*, p. 337. The latter explains that marriage was called a *sacramentum* from the 11th century onwards primarily as a defense against Manichaean attacks whereby it was considered a fundamental evil. This view was eventually condemned in 1139 by Lateran Council II.

¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* IV, 78, 4.

¹⁵ Normally a sacrament realizes that of which it the sign. Marriage, however, does not realize the union, which it signifies, of Christ and the Church. Rather, it is the preexistent reality of the relationship between Christ and the Church which confers upon the natural reality of marriage a new value. See B. SESBOÛÉ, *Les Signes du Salut*, in *Histoire des Dogmes*, vol. 3, Desclée, Paris 1995, pp. 195-196.

¹⁶ JOHN PAUL II, *The Theology of Marriage & Celibacy: Catechesis on Marriage and Celibacy in the Light of the Resurrection of the Body* (Boston: St. Paul Editions, 1986), 193-194 (General Audience of August 18, 1982).

¹⁷ Zerwick compares the *anti toútou* of Eph 5,31 to the *toútou èneken* of Mk 1,37, suggesting that they share the meaning of «for this reason» (*Analysis philologica*, p. 585).

that is to say, the meaning that is obtained by examining the integrity of Adam in his union with Eve - «This at last is bone of my bones and flesh of my flesh» (Gen 2,23) -, but also and especially the preeminent union (cf. Eph 5,26-27) of the New Adam and the New Eve, of Christ and His bride-body, the Church, *who* is - as we shall see - the fruit of the mutual love of the Father and the Son. Even more profoundly, the revelatory dimension of conjugal love is founded - far from a merely *analogical* likeness to divine love - in a real *participation*, which is to say that Christian spouses «signify and share (cf. Eph 5,32) the mystery of the unity and faithful love between Christ and the Church»¹⁸. To return to the insight of St. Thomas above, in virtue of the grace received in the sacrament, Christian spouses are «included in the union of Christ and the Church»¹⁹. More specifically, in virtue of the sacrament of marriage, spouses are given «the grace to love each other with the love with which Christ has loved his Church; the grace of the sacrament thus perfects the human love of the spouses, strengthens their indissoluble unity, and sanctifies them on the way to eternal life»²⁰.

It is not surprising, then, that while even in a “natural” marriage, one ought to admit the inseparable union of the unitive and procreative meaning of sexual intercourse²¹, this is all the more the case in a Christian marriage, i.e. a marriage of baptized persons, to which is assigned «the dignity of a sacramental sign of grace, inasmuch as it represents the union of Christ and of the Church»²². It follows that Christian couples are entrusted with the tremendous responsibility of preserving the meaning and significance of their conjugal expression of love as a revelation of God’s own fruitful love²³.

2. THE FRUITFUL UNION AND HIS BODY-BRIDE, THE CHURCH

To begin, it is worth noting that the union of Christ and the Church is fruitful, such that Christ simultaneously espouses the Church (i.e. unites her to himself as his

¹⁸ VATICAN II, Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, n. 11; emphasis mine. See also LEO XIII, encyclical *Arcanum divinae sapientiae* (February 10, 1880), in Denz. 1854, and P. GAUER, *Le Mariage, Sacrement de l'Amour Trinitaire. Le mariage participation de l'homme et de la femme au Mystère Trinitaire*, C.L.D., Chambray 1993, p. 59.

¹⁹ «Nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant» (St. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, IV, 78, 4).

²⁰ *Catechism of the Catholic Church*, n. 1661. Reference is there made to the Council of Trent: Denz. 1799.

²¹ «Marriage is not, then, the effect of chance or the product of evolution of unconscious natural forces; it is the wise institution of the Creator to realize in mankind His design of love. By means of the reciprocal personal gift of self, proper and exclusive to them, husband and wife tend towards the communion of their beings in view of mutual personal perfection, to collaborate with God in the generation and education of new lives» (PAUL VI, *Humanae vitae*, n. 8).

²² *Ibidem*.

²³ See P. QUAY, *The Christian Meaning of Human Sexuality*, Ignatius Press, San Francisco 1985, p. 63.

body-bride) and "impregnates" her with the gift of his Spirit. Hence, corresponding to the image of the Church emerging as the New Eve from the side of Christ, asleep on the Cross, is that of the sacraments (the Eucharist and Baptism) pouring forth from his pierced heart in the form of blood and water²⁴. «The water and blood which flowed from the side of Jesus on the Cross, the water of baptism, the blood of the Eucharist, first fruits of the mystical union between Christ and his Church, are, at the same time, the streams at which that Church is nourished»²⁵.

In the image of the bridal bath (cf. Ephesians 5,25) is thus simultaneously interwoven the idea of Christ's death, whereby he prepared the Church as a glorious bride for himself, and that of our participation therein through baptism, whereby we personally enter the communion of the Church, becoming corporate members of this Bride²⁶. The Church, who has first been brought forth *from* his fullness, is «herself a living vessel for his fruitfulness», which is to say that «she gives birth to what she, as Christ's fruitfulness, has received from him». Bearing his members in her virginal womb and nourishing them by the sacraments entrusted to her, she is simultaneously the bride of Christ and his «mystical mother»²⁷. Hence, the famous formulation of St. Cyprian of Carthage: «He cannot have God for Father who does not have the Church for his Mother»²⁸.

²⁴ «Adam sleeps that Eve may be formed; Christ dies that the Church may be formed. Eve is formed from the side of the sleeping Adam; the side of the dead Christ is pierced by the lance, so that the Sacraments may flow out, of which the Church is formed. Is there anyone to whom it is not obvious that future events are represented by the things done then, since the Apostle says that Adam himself was the figure of Him that was to come? "He is," he says, "the figure of Him who is to come"» (AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium tractatus* 9,10; translated by W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, vol. 3, Liturgical Press, Collegeville 1979, p. 117; cf. *Corpus Christianorum*, 36: 96-97). See also *Catechism of the Catholic Church*, n. 766.

²⁵ H. DE LUBAC, *Catholicism*, engl. tr., Burns & Oates, London 1950, p. 33.

²⁶ See E. SCHILLEBEECKX, *Marriage*, pp. 113-114.

²⁷ H.U. von BALTHASAR, *Ephesians 5:21-33 and Humanae Vitae: A Meditation. Christian Married Love* Ignatius Press, San Francisco 1981, pp. 60-61. It is thus true to say that while the Church *creates* the Eucharist, she is herself created by it.

²⁸ «Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem» (CYPRIAN OF CARTHAGE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6, in CSEL III, 1, Vienna 1868, p. 214. Similarly, Augustine argues, «Let us love our Lord God, let us love His Church; Him as a Father, her as a Mother; Him as a Master, her as His Handmaid; for we are the children of the Handmaid herself. But this marriage is held together by a great love; no one offends the one and gains favor with the other. Cling, then, beloved, cling all with one mind to God our Father and to the Church our Mother» (*Enarrationes in psalmos* 88, *Sermo* 2,14; translated by W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, III:19; *Corpus Christianorum*, Vol. 39, pp. 1243-1244). «From this Church even those who are involved in various errors outside the Church can receive the forgiveness of their sins... Let them hasten, then, while there is yet time, to their legitimate Mother, who diligently sustains and nourishes the sons born of her womb» (ST. FULGENCE OF RUSPE, *De Trinitate ad Felicem*, 1, 23,1; *Corpus Christianorum*, Vol. 91A (1968), 633ff; translated by W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, III: 292.) The letter of Pope Gregory I to Bishop Quiricus and other Catholic Bishops of Georgia (*ad Quiricum Episcopum*; «*Quia charitati nihil*») (June 22, 601) speaks of heretics being «recalled to the bosom of Mother Church» (II, 52) (al. 67), W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, III: 312. (MIGNE, PL 77:1205).

Despite the obvious limitations of such an analogy - the relationship between Christ and his Bride, the Church, being non-sexual (and rightly so!)-²⁹ - it nonetheless remains the case that the sexual union of husband and wife remains *the best symbol* for this love. That is to say, «a man's love for his wife, which is sexual, can be more like Christ's love for the Church than any other natural love a man may have»³⁰. Beyond the analogical likeness of the one relationship to the other, there is, moreover, an actual participation of the sacrament in the mystical nuptials of Christ and the Church, which is to say that marriage, not unlike the other sacraments, is itself a *fruit* of this relationship. In the words of the Second Vatican Council, «authentic married love is caught up into divine love; is directed and enriched by the redemptive power of Christ and the salvific action of the Church» such that spouses «are penetrated with the Spirit of Christ» whereby «their whole life is suffused by faith, hope and charity»³¹.

«The Spirit which the Lord pours forth gives a new heart and renders man and woman capable of loving one another as Christ has loved us. Conjugal love reaches that fullness to which it is interiorly ordained, conjugal charity, which is the proper and specific way in which the spouses participate in and are called to live the very charity of Christ who gave himself on the Cross»³².

The love between Christ and the Church, which is fruitful in itself, is thus furthermore fruitful in those who, especially through the sacrament of marriage, partake of this same love.

3. AN INSEPARABLE CONNECTION: CHRIST'S LOVE FOR THE FATHER AND HIS LOVE FOR THE CHURCH

It is thus apparent that the love between Christian spouses is a fruitful effect of, and a true participation in, the "spousal" relationship between Christ and Church of

²⁹ The point is of extreme dogmatic importance, for we are made children of the Father by being given a share in the life of the only-begotten one (cf. Gal 3,26-27) and by receiving his Spirit who cries out, within our hearts (Rm 8,13-17). Our sonship is thus by *adoption* (e.g. Gal 4,5; Rm 8,23.29.30), which in no way precludes that we are thereby really, i.e. ontologically, changed. On the divine adoption, see also Rm 8,13-17 and Jn 3,3-8. Paul Quay speaks of our spiritual birth, or adoption, as by the agency of the Spirit, as contrasted with the «Father's begetting of the human nature of the Son of the virginal Mary by m» by means of the same (Spirit). See P. QUAY, *The Christian Meaning of Human Sexuality*, pp. 53.54.

³⁰ *Ibidem*, p. 54.

³¹ Pastoral Constitution on the Church, *Gaudium et spes*, 48 in *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, I, Liturgical Press, Collegeville 1979, p. 951. «In the epiclesis of this sacrament the spouses receive the Holy Spirit as the communion of love of Christ and the Church (cf. Eph 5,32). The Holy Spirit is the seal of their covenant, the ever-available source of their love and the strength to renew their fidelity» (*Catechism of the Catholic Church*, n. 1624).

³² JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, Apostolic letter on "The Christian Family in the Modern World" (November 22, 1981), n. 13; cf. *ibidem*, n. 19, and *The Catechism of the Catholic Church*, n. 1624. I direct my reader, once again, to my article, *The Eucharistic Meaning of Marriage*, in which I argue, in more depth, the fact that the marital love of Christians is a participation in the love of God.

which it (marriage) is itself an image and a foreshadowing³³. This more fundamental *mystery* (cf. Eph 5,32) is itself, however, an expression or revelation - a fruitful outpouring - of a still more profound relationship of love between the divine persons. That is to say, Christ's own love for the Church is itself an expression of his love for the Father.

To begin, it is worth noting that while it is unmistakably in virtue of the death of Christ on the Cross that the Church, his Bride, is formed,³⁴ the primary meaning of (and explanation for) the Cross lies not in the redemptive love of the divine Bridegroom for his Bride and Body (cf. Ephesians 5,25-27), but rather in the filial love of the same *vis-à-vis* the eternal Father who sent him: «I do as the Father has commanded me, so that the world may know that I love the Father» (Jn 14,31). That is to say, the bridal love of the Savior is itself an expression and fruit of a still more basic (eternal) love, i.e. that of the divine Persons for one another. What one witnesses in the Son's gift of himself, even unto death (cf. Jn 10,18), is the love of the Father: «For God so loved the world that he sent his only Son» (Jn 3,16). Hence the *command* which Christ receives from the Father ought not to be understood as the necessary shedding of (his) innocent blood so as to appease the divine anger and make amends to divine justice, thereby redeeming the human race of its sin. It consists, rather, in the mission to mediate divine love to this same sinful humanity by means of a generous outpouring: what Christ gives (in the gift of redemption) is *himself* in the same generous manner in which he has given himself from all eternity to the Father, in response (*eucharistia*) to the Father's own wholly generous gift of himself to the Son. The difference thus lies not on the part of the giver but of those for whom the gift is destined: «He came to his own, and his own received him not» (Jn 1,11).

It follows that the *new* commandment (*entolé*; Jn 15,12; cf. 1Jn 2,8) which Christ gives to his disciples - «love one another as I have loved you» - is, as it were, an *echo* and a fruitful continuation of the very command which he himself received from the Father: «For this reason the Father loves me, because I lay down my life, that I may take it again... This command (*entolé*) I have received from my Father» (Jn 10,17-18; cf. 18,11); «For I have not spoken on my own authority; the Father who sent me has himself given me commandment (*entolé*) what to say and what to speak. And I know that his commandment (*entolé*) is eternal life» (12,49-50; cf. 1Jn

³³ «And if the visible woman was actually made by the Lord God in the beginning from the body of the man, it was not done thus without a purpose, so as to hint at some secret. Was there a lack of slime from which woman might be formed? Or, if He willed, could God not withdraw a rib without pain from a waking man? If those things were said figuratively, or even if they were done figuratively it is not pointless that these things are said or done in this way; but plainly they are mysteries and sacraments intended either to indicate in this way our tenuous condition, or if there be some better explanation, they are to be interpreted and understood in accord with sound faith» (AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 12,17) (PL 34: 205-206; Eng. tr. by W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, III: 38). See also JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 13.

³⁴ See *Catechism of the Catholic Church*, n. 766.

2,8)³⁵. Christ, the New Moses, giver of the New Law, is himself the first to obey its precepts and, in so doing, he sets the standard of its perfection. «He himself becomes a living and personal law, who invites people to follow him»³⁶.

Thus is manifest the nature of divine love which, rather than being contained within its already perfect Tri-unity, is poured forth into the economy of creation and redemption whereby the Son's initial *glory* with the Father (cf. Jn 17,5.24) is bestowed upon those whom the Father has entrusted to Him (v. 6). «Thou (Father) hast given him (the Son) power over all flesh, to give eternal life to all whom thou hast given him» (17,2). «For I have come down from heaven, not to do my own will, but the will of him who sent me; and this is the will of him who sent me, that I should lose nothing of all that he has given me, but raise it up at the last day» (Jn 6,38-39).

«The glory which thou hast given me I have given to them, that they may be one even as we are one; I in them and thou in me, that they may become perfectly one, so that the world may know that thou hast sent me and hast loved them even as thou hast loved me... May the love with which thou hast loved me be in them, and I in them» (Jn 17,22-23.26).

By refusing to hold onto the glory which rightfully belonged to him in his eternal intimacy with the Father (cf. Ph 2,6), by giving his Spirit without measure (Jn 3,34), and by offering his own body as bread «for the life of the world» (Jn 6,51), Christ brings to perfection the *new commandment* of love - «No greater love is there than this» (Jn 15,13; cf. Jn 13,34; 2Jn 5) - in the communication his own sonship as the gift of the Father who «loves the Son and has given everything over to him» (6,35), not excluding the gift of having «life in himself» (5,26; cf. v. 21). The inseparable unity of the love of God and the love of neighbor - the fact that they are «profoundly connected and mutually related» - is thus «attested to by Christ» in the culmination of his mission on the «cross of our redemption (cf. Jn 3,14-15), the sign of his *indivisible love* for the Father and for humanity (cf. Jn 13,1)»³⁷.

4. THE INSEPARABLE CONNECTION BETWEEN UNION AND FRUIT IN THE GODHEAD

As a sort of continuation of Christ's own filial love, the obedience of his followers to the new commandment reveals the nature of divine love as it bears fruit in

³⁵ The profound unity of the two great commandments - love of God and love of neighbor - is part of the Old Testament heritage that Christ brings to fulfillment, not merely in his teaching (Mk 10,28-31; Mt 22,34-40; Lk 10,25-17; cf. 1Jn 3,23; 4,21), but also and especially in his own life and person, i.e. in his person-mission unity (cf. Jn 3,13.34; 6,38; 8,28; 16,28; etc.). This he does by showing in word and action that our love for God is to take the particular form of love for one's neighbor (Mt 25:40; 10:40; cf. 1Jn 4,20; Heb 6,10; Prv 19,17), even in the explicit statement that the «commandment we have from him» is «that he who loves God should love his brother also» (1Jn 4,21). Hence, the disciple's love for the Lord, which is to be measured by obedience to his commandment (Jn 14,15.21; 23,24; 15,14), necessarily implies love for one's neighbor: «This is my commandment, that you love one another as I have loved you» (15,12; cf. v. 17).

³⁶ JOHN PAUL II, Encyclical on the Splendor of Truth, *Veritatis splendor* (August 6, 1993), n. 15.

³⁷ *Ibidem*, n. 14; emphasis mine.

the disciples³⁸. Beyond this - indeed, as its very source - there lies the eternal fruit of this love, the Spirit who accomplishes the conception of Christ whereby the source of divine life is opened in the history of humankind: «The Word, “the first-born of all creation”, becomes “the first-born of many brethren”»³⁹.

Thus is acknowledged as a single, complex mystery of grace,⁴⁰ the Spirit's mission of forming Christ in the womb of his Virgin Mother, and his role of forming «Christ in us» (cf. Rm 8,1; Gal 2,20; 3,28; Phil 3,9; etc.), that is, of strengthening “the inner man” (Eph 3,16) by drawing from the treasure of Redemption: «He will glorify me, for he will take what is mine and declare it to you» (Jn 16,14)⁴¹. Together, these two dimensions of the Spirit's mission point to the mystery of salvation as an *admirabile commercium*, the *wonderful exchange* whereby God becomes man (descent and humiliation; cf. Phil 2) so that the human person might become a child of God (ascent and exaltation; cf. Eph 1,3-6).

What is thus historically manifest as a *process* of divine love bearing fruit in the world - a sort of continued *Incarnation*⁴² - actually reveals an eternal *simultaneity* whereby the one God is *always-already* fruitful. The point is of supreme dogmatic importance, for although we can (and must) admit a true procession within the Godhead,⁴³ the fact remains that the three Persons are *one God*⁴⁴ and this from all eternity. That is to say, neither the *union* nor the *fruit* is subsequent to the real distinction of Persons within the Trinity, as opposed to the case within Christian marriage: «a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one» (Mk 10,7-8). It is, in fact, precisely within the relational union that the divine Persons are identified and distinguished. «In God, person is the pure relativity of being turned toward the other; it does not lie on the level of substance - the substance is *one* - but on the level of dialogical reality, of relativity toward the other»⁴⁵.

³⁸ This is a significant argument in my article mentioned above, *The Eucharistic Meaning of Marriage*.

³⁹ JOHN PAUL II, *Dominum et vivificantem*, encyclical letter “On the Holy Spirit in the Life of the Church and the World” (May 30, 1986), n. 52; see also ns. 49-51.53-54.59.

⁴⁰ John Paul II makes reference to the Thomistic teaching that *the grace of union*, whereby the Son of God is the son of Mary, is the source of every other grace given to creation, including the habitual grace of Christ himself. See *ibidem*, n. 50 and THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* III, q. 2, aa. 10-12; q. 6, a. 6; q. 7, a. 13.

⁴¹ See JOHN PAUL II, *Tertio millennio adveniente*, Apostolic Letter for the Jubilee of the Year 2000, “As the Third Millennium Draws Near” (November 10, 1994), n. 8. See also *idem*, *Dominum et vivificantem*, ns. 8.45.63, and Jn 16,7-11; 14,26.

⁴² The image is borrowed from Charles Journet. See *L'Eglise du Verbe Incarné. II: Sa Structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 1951, p. 581.

⁴³ Cf. *Denz.* 296, 428, 993, 994.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 254. 390. 428. 994.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, in “Communio” (English edition) 17 (Fall, 1990), 444; cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I, q. 29, a. 1. See also H.U. von BALTHASAR, *On the Concept of Person*, in “Communio” 13 (Spring, 1986), 18-26, and K.L. SCHMITZ, *The Geography of the Human Person*, in *ibid.*, 27-48.

Hence, while it is true to say that *God loves* - as revealed in the economy of creation and redemption - it is even more fundamentally the case that *God «is love»* (cf. 1Jn 4,8.16), i.e. «the essential love shared by the three divine Persons». More specifically, «personal love is the Holy Spirit as the Spirit of the Father and the Son».

«Therefore he [the Holy Spirit] “searches even the depths of God” (cf. 1Cor 2,10), as *uncreated Love-Gift*. It can be said that in the Holy Spirit the intimate life of the Triune God becomes totally gift, an exchange of mutual love between the divine Persons, and that through the Holy Spirit God exists in the mode of gift. It is the Holy Spirit who is *the personal expression* of this self-giving, of this being-love. He is Person-Love. He is Person-Gift»⁴⁶.

While there exists a real distinction among the divine Persons which assures the authenticity of their love, their Tri-unity is as eternal as the Spirit himself. That is to say, the love of the Father for his eternal and consubstantial Son - like the love of the Son for his eternal and consubstantial Father - is eternally fruitful in their consubstantial Spirit. It is simply impossible to separate, even logically, the unitive and fruitful aspects of divine love. In the Godhead, union and fruitfulness are inseparably one.

5. THE INSEPARABLE CONNECTION IN CHRISTIAN MARRIAGE AND IN THE CONJUGAL ACT

Certainly the love of Christian disciples for one another (and even for their enemies; cf. Mt 5,44-48) is a revelation of Christ's love: «By this all men will know that you are my disciples, if you have love for one another» (Jn 13,35). Beyond this, Christian spouses are exhorted to be, precisely by their mutual love, a revelation of the love between Christ and the Church (Eph 5,32).⁴⁷ Characteristic of this (i.e. Christian) love (as we have seen in the context of the new commandment) is the fact that it is fruitful, and this, as an expression of unity. Beyond the sacramental order whereby divine life is communicated through the Church to the disciples, the fruitful union of Christ and his Bride-Body is *itself a fruit* of the more fundamental love uniting the divine Bridegroom and his eternal Father, a love which is eternally fruitful in the Spirit who «is the Person-love, the uncreated gift, who is the eternal source of every gift that comes from God in the order of creation, the direct principle and, in a certain sense, the subject of God's self-communication in the order of grace»⁴⁸. It follows that the love between

⁴⁶ JOHN PAUL II, *Dominum et vivificantem*, n. 10; emphasis his. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I, qq. 37-38. According to Augustinian teaching, the Spirit proceeds simultaneously from the Father and the Son as from a single principle, because he is «the mutual love in whom the Lover and the Beloved base the unity of their mutual gift to one another of that which is, identical in each, the good of the other» (Unpublished course of J. Moingt on the Trinity as cited by Bernard Sesboüé in ID., *Le Dieu du Salut*, in *Histoire des Dogme*, Vol. 1, Desclée, Paris 1994, p. 324.

⁴⁷ See VATICAN II, *Gaudium et spes*, Pastoral Constitution on the Church, n. 48.

⁴⁸ JOHN PAUL II, *Dominum et vivificantem*, n. 50.

Christian spouses - at least to the extent that it is truly Christian⁴⁹, that is to say, participating in the communion of love between the Father and the Son through the Holy Spirit (cf. 1Jn 4,13) - is one which, far from being contained within their relationship as a couple, seeks to raise up new life as a fruit of their self-giving union (cf. Mk 10,8). «In its most profound reality, love is essentially a gift; and conjugal love, while leading spouses to the reciprocal *knowledge* which makes them *one flesh*, does not end with the couple, because it makes them capable of the greatest possible gift, the gift by which they become cooperators with God for giving life to a new human person»⁵⁰.

This new human person, moreover - not unlike the divine person of the Holy Spirit, who is the fruit of the mutual love of the Father and Son - is «a living reflection of their love, a permanent sign of conjugal unity and a living and inseparable synthesis of their being a father and a mother»⁵¹.

To put it in minimal terms, the two meanings of their conjugal love (and act) must not be willfully separated by an act (taking a pill, inserting a device, applying a gel, putting on a condom, etc.) which actually seeks to preclude the fruitful expression of this love⁵². To do so, would be to disfigure the face of love⁵³. Certainly this is not to suggest that what rightfully remains a very intimate (one might even say "private") act of love is to be a widespread manifestation of the divine love. Rather, the point is that conjugal love is either a true participation in the love of Christ through the Spirit by whom we share in his sonship vis-à-vis the Father (cf. Gal 4,6), or it is simply no love (i.e. *agape*) at all: «in this is love... that he loved us and sent his Son as an expiation for our sins» (1 Jn 4,10; cf. 3,16; Jn 15,13). Hence, «we love because he first loved us» (1Jn 4,19). By this is meant not merely that his love invites a response from us in the

⁴⁹ This is not to deny that the "norm" for the sexual relationship, which Hans Urs von Balthasar presents as the love between Christ and the Church, «holds true for all *non*-Christians as well, only they know nothing of this norm and therefore cannot consciously pattern themselves after it» (H.U. von BALTHASAR, *A Word on "Humanae Vitae"*, in "Communio" [English edition] 20 [Summer 1993], 445).

⁵⁰ JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 14.

⁵¹ *Ibidem*, n. 13. See also, n. 28.

⁵² In the language of *Humanae Vitae*, «excluded is every action which, either in anticipation of the conjugal act, in its accomplishment, or in the development of its natural consequences, proposes [*intendat*] either as end or as means, to impede procreation» (n. 14; private translation for reason of accuracy). One is to be cautioned against certain misunderstandings of the positive formulation of the same - i.e. that «every marital act ought to be open to new life» (*Humanae vitae*, n. 11) - such as the idea that a couple may not engage in intercourse without the intention to procreate or that a couple ought not to engage in intercourse when they think procreation is impossible. See G. GRISEZ - J. BOYLE - J. FINNIS - W. MAY, *Every Marital Act*, pp. 35ff.

⁵³ «When couples, by means of recourse to contraception separate these two meanings that God the Creator has inscribed in the being of man and woman in the dynamism of their sexual communion, they act as *arbitrators* of the divine plan and they *manipulate* and degrade human sexuality - and with it themselves and their married partner - by altering its value of 'total' self-giving. Thus the innate language that expresses the total reciprocal self-giving of husband and wife is overlaid, through contraception, by an objectively contradictory language, namely that of not giving oneself totally to the other. This leads not only to a positive refusal to be open to life but also to a falsification of the inner truth of conjugal love, which is called upon to give itself in personal totality» (JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 31).

manner that a mother's smile awakens love within her child⁵⁴. Rather, if we love one another, God abides in us and *his* love is perfected in us" (v. 12b). «God is love, and he who abides in love, abides in God and God abides in him» (v. 16b).

Two questions still seek clarification: Is it not the case, first of all, that the term *fruitful* is being used equivocally with regard to the two relationships? Certainly there is a wide difference between the fruit of divine love - which is here understood, on the one hand, as the whole economy of the Incarnation and Redemption, and, on the other, as the uncreated Person of the Holy Spirit who transmits, «in its entire salvific power», the redemption accomplished by the Son⁵⁵ - and the fruit of the conjugal act, i.e., the child born of marital love. «Christian spouses even if sanctified themselves cannot transmit sanctification to their progeny» but «must offer their offspring to the Church in order that by this most fruitful Mother... they may be regenerated»⁵⁶. Secondly, even if it be granted that this term is being used univocally, why (excepting the sign value of the sacrament as bearing directly upon the one flesh union of husband and wife, as explained above) should the inseparable connection be assigned to the conjugal *act*, rather than to the overall purpose and meaning of marriage? In other words, why should it not suffice that the marriage relationship be fruitful *in general* without insisting that *every act* of marital intercourse be open to life?

6. FRUITFUL: NOT AN EQUIVOCAL TERM

In response to the first question, it must be insisted that the presumed dichotomy between spiritual and physical fruitfulness is, in fact, a false one, due to the reality of the Incarnation which constitutes the "climax" of the divine self-giving in the order of grace. The Son's assumption of human nature is a communication to this nature - and to all human persons⁵⁷ - of the divine life and love; it is, as we have seen, the source of every other grace⁵⁸. Precisely because the whole spiritual dimension of grace is communicated by way of this fleshly *becoming*, life, death and resurrection of the eternal Word (cf. Jn 1,14; Heb 10,5; Gal 4,4; Ph 2,6-7; Rm 7,4; etc.),⁵⁹ there remains no di-

⁵⁴ This is a constant theme in the writing of Balthasar. See *Love Alone*, Herder & Herder, New York 1969, pp. 61-62; *Convergences: To the Source of Christian Mystery*, Ignatius Press, San Francisco 1983, pp. 128-129; *Unless You Become Like this Child*, Ignatius Press, San Francisco 1991, pp. 17-19; *Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. I: *Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco, pp. 616-617; etc.

⁵⁵ See JOHN PAUL II, *Dominum et vivificantem*, n. 11.

⁵⁶ PIUS XI, *Casti connubii*, encyclical letter "On Christian Marriage" (December 31, 1930 - *Denz.* 2229).

⁵⁷ «For by his incarnation, he, the son of God, has in a certain way united himself with each man» (VATICAN COUNCIL II, *Gaudium et spes*, n. 22).

⁵⁸ See *supra*, n. 40.

⁵⁹ With specific reference to Hebrews 10,5-10, Francis Martin argues: «The importance of human bodily existence and the consequent historical nature of human acts is dramatically brought out by the letter to the Hebrews when it states that the whole sacrificial system of Israel has been replaced by the offering of the body of Christ, through which the will and plan (*thelema*) of God was given historical existence» (F. MARTIN, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, Eerdmanns, Grand Rapids 1994, p. 340).

chotomy between grace and nature, between spiritual life and physical life⁶⁰. It is, in fact, precisely in the gift of his earthly body that Christ communicates his own divine (eternal) life and sonship and simultaneously forms his Bride-Body, the Church, in whom he unites himself to the faithful (1Cor 12,13,27; cf. 6,12-20). The *becoming one flesh* of Christ and the Church (cf. Eph 5,29), whereby the latter is rendered fruitful, supposes his real taking on of flesh and communicating it in the form of the Eucharist.

As the middle term of these two uses of the term *body* with respect to Christ (i.e. the individual, concrete one which he assumed at the Annunciation and that which he creates through the sacrificial offering of the former: the Church), the Eucharist actually cuts through the analogy, raising it to a higher level and likewise dismissing what otherwise appears as a dichotomy or equivocation: «The bread which we break, is it not a participation in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread» (1Cor 10, 16b-17)⁶¹. The real gift of his physical - though nonetheless sacramental - body is the means whereby he communicates his life to the world: «He who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day» (John 6,54).

A second argument for the same (i.e. the unequivocal status of the term *fruitfulness*) is based upon the unequivocal nature of Christian love. Because there is, since the coming of the Son of Man, «no other form of love than the form with which he has loved us» (cf. 1Jn 4,10; 3,16; Jn 15,12-14),⁶² the fruit of this love (without denying that it may be expressed in different manners) must likewise retain some form of constancy. Indeed, one need not be constrained by an *either-or* option of physical or spiritual fruit, since the generous *all*⁶³ is both offered and mandated. That is to say, without denying that marriage is «by its very nature... ordered to the procreation and education of the offspring» in which it «finds its crowning glory» its fruitfulness nonetheless «extends to the fruits of the moral, spiritual, and supernatural life that parents hand on to their children», i.e. as their primary educators. Those, moreover, «to whom God has not granted children can nevertheless have a conjugal life full of meaning, in both hu-

⁶⁰ Beginning with St. Augustine and continuing up to the Council of Trent, the occidental Church conceived of the sacramental realm according to the dichotomy of visible form and invisible grace: «invisibilis gratiae forma visibili» (Denz. 876). The Greek *mysterion*, from whence is derived the Latin *sacramentum*, nonetheless refers to a fundamental unity. Its basic religious sense is that of God's salvific plan for creation, while its more specifically Christian meaning is the content of the Gospel (Eph 6,19): Jesus Christ is the true mystery of God (Col 2,2; 4,3; Eph 3,3). See P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut*, in *L'Église de Vatican II: Études autour la Constitution Conciliaire sur l'Église*, vol. 2, ed. G. BARÁUNA, Cerf, Paris 1967, pp. 317-328.

⁶¹ See X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982, p. 143.

⁶² H.U. von BALTHASAR, *The Christian State of Life*, Ignatius Press, San Francisco 1983, p. 244. Similarly, John Paul II asks: «can we even imagine human love without the Bridegroom and the love with which he loved us to the end? Only if husbands and wives share in that love and in that great mystery can they love "to the end"» (*Letter to Families*, February 2, 1994, n. 19).

⁶³ See JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 13. Reference to the same is made in the *Catechism of the Catholic Church*, n. 1643.

man and Christian terms. Their marriage can radiate a fruitfulness of charity, of hospitality, and of sacrifice»⁶⁴. In either case, the "measure" of conjugal fruit lies within the depths of Trinitarian love which has really taken physical form in the event of the Incarnation, life, death, and resurrection of Christ. It follows that one cannot draw a dividing line between the married and consecrated states in such a way as to assign the former to the physical sphere of love and the latter to the spiritual.

Indeed, even the physical self-giving of spouses is «an *explicit sharing in the Incarnation of divine grace*, which, in the Lord's life and Passion, no longer acts without the *instrumentum coniunctum* of his flesh and blood». Not unlike the consecrated life, then, marriage is fruitful in virtue of its participation in Christ's own love. That is to say, it bears within itself the same «principle of fecundity, namely, love itself which is poured into our hearts, together with faith and hope»⁶⁵.

7. FRUITFULNESS: AN END OF MARRIAGE OR A SPECIFIC MEANING OF THE CONJUGAL ACT?

Based on the above argumentation, one is still left with the question as to why fruitfulness must be specifically assigned to the conjugal act - as *inseparable* from its unitive meaning - and not simply to the end of marriage in general. Indeed, procreation is traditionally listed among the ends of marriage (and even as the primary end)⁶⁶ along with that of conjugal faith (fidelity) and sacrament (by which is meant exclusivity),⁶⁷ and there is good reason to argue that the unitive meaning of marriage facilitates the procreative one and vice versa⁶⁸.

To begin, one might continue the above refutation of dualistic thinking with regard to body and spirit. As Balthasar puts it, «only because the soul has [in Christian marriage] sacrificed the right to dispose of its life as it will can the right to dispose of the body also be sacrificed: "The wife has not authority over her body, but the husband; the husband likewise has not authority over his body, but the wife" (1Cor 7,4)»⁶⁹.

⁶⁴ *Catechism of the Catholic Church*, ns. 1652, 1653, 1654. See also JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, ns. 14, 28.

⁶⁵ H.U. von BALTHASAR, *The Christian State of Life*, pp. 247, 248. See Rm 7,4 and 5,5.

⁶⁶ See COUNCIL VATICAN II, *Gaudium et spes*, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, n. 48.

⁶⁷ See PIUS XI, *Casti connubii* (Denz. 2228), where reference is made to ST. AUGUSTINE, *De bono coniug.*, cap. 24, n. 32. Augustine argues: «These are all the blessings of matrimony on account of which matrimony itself is a blessing: offspring, conjugal faith and the sacrament». See also *Decree of the Holy Office* (April 1, 1944), Denz. 2295 / AAS 36 (1944), 103; and JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 13 (quoted in the *Catechism of the Catholic Church*, n. 1643). According to Canon Law (Canon 1055, par. 1), marriage is «of its own very nature» ordained to the good of the spouses and to the procreation and upbringing of children.

⁶⁸ See, for example, W. MAY, *Marriage*, pp. 69-70.

⁶⁹ *The Christian State of Life*, p. 245. Similarly, *Humanae vitae* states that conjugal love is «fully human, that is to say, of the senses and of the spirit at the same time. It is not, then, a simple transport of in-

As a participation in Christ's life, moreover, «conjugal love involves a totality, in which all the elements of the person enter - appeal of the body and instinct, power of feeling and affectivity, aspiration of the spirit and of will. It aims at a deeply personal unity, the unity that, beyond union in one flesh, leads to forming one heart and soul; it demands indissolubility and faithfulness in definitive mutual giving; and it is open to fertility»⁷⁰.

More specifically, the Christian conjugal bond «represents the mystery of Christ's incarnation and the mystery of his covenant» according to which the gift of his *body* is the specific *means* whereby the Lord gives *Himself* (and the divine life) to the world (cf. Heb 10,5-10; Gal 4,4; Jn 1,14; 6,51; 1Jn 1,1-2; etc.). Hence, the gift of the body in the conjugal act implies a total self-giving,⁷¹ especially in Christian marriage, since the baptized are temples of the Spirit who testifies to their status as children of God (1Cor 3,16; Gal 4,6; cf. Jn 2,21). It follows that this act ought not to be separated from the total gift of self in marriage as a whole (and thus to its overall meaning, or ordination). Indeed, it is *by the act* that the marriage vows are consummated, as it is likewise *to the act* that marriage is, by its very nature, ordered⁷².

Because, furthermore, the conjugal act is considered (even profanely, i.e. within the secular sphere) as an act *of love*, it is necessarily governed by the love of Christ⁷³. Thus the same logic applies: because the divine love is so fully generous - not merely in itself (as a mutual gift of Persons bearing fruit in a third, divine Person) but also in the economy of creation and redemption whereby this love is extravagantly poured forth to become a source of lasting *fruit* (cf. Jn 10,17 and chapter 15) - , the spousal love of Christians, and more specifically the conjugal *act* itself, ought to be generous. That is to say, beyond the mutual love of spouses, which the act expresses and accomplishes, it is willfully ordered (without necessitating a constant conscious awareness) to procreation. In minimal (i.e. negative) terms, it is of the nature of Christian conjugal love that it cannot permit an obstacle hindering this love from bearing fruit in the gift of life.

Just as the general sanctification of the individual requires that his love for the Lord be expressed by love for neighbor, the fulfillment of the marital vocation (and the sanctification resulting therefrom) requires that the mutual love of the couple reaches beyond their own vis-à-vis so as to become (at least potentially, granting that they are not *creators* of life, but rather willing *cooperators* with the divine giver of

stinct and sentiment, but also, and principally, an act of the free will, intended to endure and to grow by means of the joys and sorrows of daily life, in such a way that husband and wife become one only heart and one only soul, and together attain their human perfection» (n. 9).

⁷⁰ JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 13. Reference is here made to *Humanae vitae*, n. 9.

⁷¹ See *ibidem*, ns. 13 and 11.

⁷² «A valid marriage between Baptized persons is said to be merely ratified, if it is not consummated; ratified and consummated, if the spouses have in a human manner engaged together in a conjugal act in itself apt for the generation of offspring. To this act marriage is by its nature ordered (*ad quem natura sua ordinatur matrimonium*) and by it the spouses become one flesh» (Canon 1061, par. 1)

⁷³ See *supra*, ns. 20.30. 62.

life, cf. Gen 4,1) a source of new life, not just in general, but also and especially in the specific act whereby their conjugal love is most particularly expressed. Without denying that there may be legitimate reason for delaying, even indefinitely, the conception of children,⁷⁴ it must be nonetheless insisted that «each and every marriage act (*quilibet matrimonii usus*) must remain open to the transmission of life»⁷⁵. That is to say, the inseparable quality of the unitive and procreative meanings of the marital act is essential not merely to the *intimate structure* of that act, but also to the sacramental, or revelatory, quality of the marriage itself whereby it is an expression of and a means to holiness. More specifically, it achieves this end by participating in the eucharistic meaning of Christ's existence.

8. THE INSEPARABLE CONNECTION OF THE TWO MEANINGS OF THE CONJUGAL ACT AND CHRISTIAN SPOUSES' PARTICIPATION IN TRINITARIAN LOVE

Upon concluding, it is important to acknowledge that although marriage has a natural foundation as «part of the very economy of creation... instituted by the Creator "in the beginning"»⁷⁶, it is nonetheless raised by Christ to the level of a sacrament⁷⁷ so as to become a *signum efficax gratiae*. That is to say, its revelatory value lies not only in its own natural constitution, but also and primarily in its supernatural elevation. The *great mystery* of Ephesians 5 - which simultaneously implies both spousal love and the mutual love of Christ and the Church⁷⁸ - supposes a real participation of the natural institution in the more 'foundational' relationship between the New Adam and the New Eve. That is to say, if the apostle speaks of an analogy between the two, this is based upon the intrinsic unity of Genesis 2,21-24 and Ephesians 5,25-27. The mystery of Eve coming forth from Adam's side foreshadows the mystery of the Church born on Calvary from the side of Christ, while the latter mystery precedes the former to the extent that Christ is himself «the first-born of all creation» (Col 1,15) in whom all things were created (cf. v. 16). «For Adam, the first man, was a type of him who has to come, Christ the Lord, Christ the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling»⁷⁹.

The connection between the two relationships is of the highest significance for the Christian who is overwhelmed by the demands of the Gospel, in this case, those that refer to the intrinsic unity, or *inseparable connection* between the unitive and procre-

⁷⁴ See PAUL VI, *Humanae vitae*, n. 10.

⁷⁵ *Ibidem*, n. 11.

⁷⁶ JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 68; see also *ibidem*, n. 3.

⁷⁷ Cf. THE COUNCIL OF TRENT, Sess. VII, Can. 1; *Denz.* 844.

⁷⁸ See JOHN PAUL II, *The Theology of Marriage and Celibacy*, p. 194.

⁷⁹ VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 22.

ative meanings of sexual intercourse. The Christian is to be reminded that these *commands* are presented as far more than norms to be imitated; for the *sequela Christi* is not a matter of *imitating* his love as might be implied by an isolated reading of Jn 13,15 and 15,12-13⁸⁰. On the one hand, Christ clarifies that this *sequela* is not to be understood literally when he states in the context of his impending passion that, «Where I am going you cannot come» (Jn 13,33; cf. «Where I am going you cannot follow me now» v. 36). Instead, Christian discipleship is measured by love for God's people: «by this all men will know that you are my disciples, if you have love for one another» (Jn 13,35). This is stated even more explicitly in Chapter 15: «You are my friends if you do what I command you... This I command you, to love one another» (14,17; cf. 14,15,21). Finally, the disciples are commanded to «love one another as [kathos] I have loved you» (1,12) even to the point of death (v. 13). If there should be any doubt about the value of *kathos* here, the preceding verses make it clear that Christ does not offer himself merely as a model to be imitated: «As the Father has loved me, so have I loved you; abide in my love. If you keep my commandments and abide in his love» (15,9-10).

Far from an imitation of his love, Christ requires that his disciples follow his obedience to the Father. More specifically, to be faithful to the love commandment requires that one be rooted in Christ's life, i.e. that one partake of his grace so as to *abide* in his love⁸¹. «[T]he Savior himself comes to love, in us... His person becomes, through the Spirit, the living and interior rule of our activity»⁸². Indeed, the full significance of the new commandment «involves holding fast to the very person of Jesus, partaking of his life and his destiny, sharing in his free and loving obedience to the will of the Father»⁸³.

Christians, it must be argued, love with the very *love of God* because this love is really *communicated* in the economy of salvation. «We love, because he first loved us» (Jn 4,19). «[I]n his body of flesh by his death» he reconciles mankind to himself so as to make possible the original command of holiness («be holy, for I am holy»- Lv 11,45; 19,2; 20,26), that is to say, «in order to present you holy and blameless and irreproachable before him» (Col 1,22; cf. Eph 5,25-27). The call to perfection is thus accompanied by a gift which, far from abolishing the Law, makes obedience to the Law truly possible: «For we are his workmanship, created in Christ Jesus for good works, which God prepared beforehand, that we should walk in them» (Eph 2,10; cf. Ph 2,12-13). Hence, Christians love not merely as a matter of principle or of justice, but because it is of the very nature of Christian love that it be communicated.

The *inseparable connection* between the unitive and procreative meanings of marital love is thus founded not only in its natural foundation in *the beginning*, nor

⁸⁰ «I have given you an example, that you also should do as I have done to you»; «This is my commandment, that you love one another as I have loved you. Greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends».

⁸¹ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, ns. 11, 15.

⁸² *Catechism of the Catholic Church*, n. 2074.

⁸³ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 19.

simply in its elevation to the sacramental realm in which it reveals the love between Christ and the Church, but also and especially in its *insertion* into the mystery of Trinitarian love through the latter's own generous outpouring. Just as the mutual love of the Father and the Son is characterized by its fruitfulness - both in itself and in the economy of creation and redemption whereby this love becomes a source in us -, so also the love of Christian spouses (i.e., to the extent that it is a *Christian* love) is fruitful, at least in its generous openness to life. It is, in fact, precisely *because* the divine love is revealed in the fruitful act whereby the divine life is given to the world⁸⁴ that marital love is characterized by its own giving receptivity *vis-à-vis* the gift of life. Participating in the love of the Trinity, Christian spouses will express their love for one another in the conjugal act as a generous willingness to receive children through that same act. For them there can be no separation between the unitive and the procreative meanings of their mutual self-gift.

⁸⁴ See, for example, Jn 3,16; 6,27-28; 10,10-18; 15,13; 16,28; 17,2-3; 20,31; Mk 10,45//; Acts 17,25; Rm 2,7; 4,17; 5,10.21; 6,23; 8,11; Col 3,4; 1 Jn 3,16; 5,11; etc.

Summary

Based upon the revelation of marriage as a "sacrament" of the union of Christ and the Church, as well as the revelation of trinitarian love - particularly in its fruitfulness - this article constitutes a theological defense of the important formulation of *Humanae vitae* whereby there is an «inseparable connection... between the unitive meaning and the procreative meaning» of the conjugal act. It refutes, on the one hand, the argument that the term "fruitfulness" is used equivocally as regards conjugal and trinitarian love and, on the other hand, the argument that each specific act of conjugal love need not be open to life so long as the marriage as a whole is fruitful. Finally, the author concludes that the inseparable connection of the marital act is a fundamental consequence of the participation of the married couple in the trinitarian love of God.

Riassunto

Questo articolo, che si basa sulla rivelazione del matrimonio quale "sacramento" dell'unione di Cristo con la Chiesa e quale rivelazione dell'amore trinitario - particolarmente nella sua fecondità -, è una difesa teologica dell'importante formulazione di "*Humanae vitae*" secondo cui nell'atto coniugale vi è un «indissolubile legame... tra significato unitivo e procreativo». Confuta, da un lato, la tesi che il termine "fecondo" sia usato in modo equivoco in materia di amore coniugale e trinitario e confuta pure l'affermazione che l'atto d'amore coniugale non deve necessariamente generare vita, purché il matrimonio sia nel suo insieme fecondo. L'autore conclude asserendo che l'indissolubile unione dell'atto maritale è conseguenza fondamentale della partecipazione della coppia sposata all'amore trinitario di Dio.

L'azione dello spirito nel mondo

Carlo Porro

Seminario Vescovile (Como)

Lo Spirito Santo è costantemente in azione nella Chiesa. È lo Spirito che il Risorto ha donato ai credenti la sera di Pasqua e che da allora continua a donare perché porti a compimento l'opera da lui intrapresa. Ma lo Spirito non è da sempre operante anche nel creato? Lo Spirito del Signore non ha riempito l'universo, come da sempre proclama la liturgia romana a Pentecoste? E ancora: lo Spirito non agisce costantemente nel cuore di tutti gli uomini, anche di chi non è cristiano?

È questa la tematica che intendiamo brevemente presentare. Non occorre sottolineare l'estrema attualità del discorso. In un mondo come il nostro, che è diventato un *villaggio globale* dove il pluralismo religioso è di casa ed è diffusa una viva sensibilità ecologica, il credente che riflette avverte con urgenza gli interrogativi che abbiamo appena proposti.

D'altra parte i temi che vorremmo presentare, non sono ancora molto studiati. Di qui il carattere provvisorio e incompleto dell'abbozzo che intraprendiamo. L'esposizione comunque prenderà in esame dapprima l'insegnamento biblico circa l'azione dello Spirito nel mondo non cristiano (1) e, a grandi linee, l'insegnamento del magistero recente a questo riguardo (2); successivamente indicheremo

alcuni tentativi di approccio sistematico (3) e un quadro dei principali problemi aperti (4). Qualche considerazione sull'azione dello Spirito nel creato chiuderà la ricerca (5)¹.

1. LA BIBBIA E L'AZIONE DELLO SPIRITO FUORI DEL CRISTIANESIMO

Lo Spirito Santo è presente e opera anche nel cuore di chi non è cristiano. Questa convinzione, che sta sempre più affermandosi nella Chiesa e fuori di essa, su quali fondamenti poggia? È l'espressione di una certezza di fede o solo un pio desiderio senza solide basi? Per dare una risposta teologicamente fondata è dapprima assolutamente necessario esaminare l'insegnamento della rivelazione. Ma questo procedimento si raccomanda anche in vista di una valutazione delle esperienze religiose al di fuori del cristianesimo, che oggi suscitano vivo interesse.

Dapprima si tratta quindi di richiamare alcuni temi biblici che invitano a riconoscere la presenza dello Spirito nel cuore di ogni uomo di buona volontà. Il primo è il tema della Sapienza divina², nella quale i Padri stesso ravvisano lo Spirito Santo. Esso si delinea già abbastanza chiaro nell'Antico Testamento, dove la Sapienza intrattiene con tutti gli uomini rapporti specialissimi. Infatti essa è «in comunione di vita con Dio, perché il Signore dell'universo l'ha amata» (Sap 8,3), ma insieme ama intrattenersi con gli uomini (Prv 8,31), con tutti gli uomini «di ogni popolo e nazione» (Sir 24,6), e lungo il corso dei secoli «dimora nelle anime sante, e forma amici di Dio e profeti» (Sap 7,27). In modo speciale, però, la Sapienza di Dio ha preso dimora in mezzo al popolo di Israele³. Certo essa non è una persona, ma è da intendere come la presenza di Dio nel mondo e nei giusti, che dà significato e coerenza a ogni cosa e avvenimento, e che potrebbe identificarsi col piano salvifico di Dio.

¹ La bibliografia di cui disponiamo è piuttosto limitata. Si vedano: S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1971, pp. 349-362 (ed. orig., 1936; ancora valido); J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, Bangalore 1977; P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo nelle religioni e nelle culture non cristiane*, in AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, II, Città del Vaticano 1983, pp. 1393-1403 (riportato anche in M. DHAVAMONY (ed.), *Prospettive di missiologia*, Roma 1982, pp. 59-71); J. KHOURY, *L'Esprit dans le Coran*, in *ivi*, pp. 1405-1410; TH. MICHEL, *Criteria for Discerning the Movement of the Holy Spirit in Islam*, in *ivi*, pp. 1411-1426; M. DHAVAMONY, *The Holy Spirit and Hinduism*, in *ivi*, pp. 1427-1436; H. SCHWARZ, *Reflection on the Work of the Spirit outside the Church*, in *ivi*, pp. 1455-1471; C. SALDANHA, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*, Roma 1984; J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, pp. 211-245; R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi 1989, pp. 73-106; M.-A. CHEVALLIER, *Sur un silence du Nouveau Testament: l'Esprit de Dieu à l'oeuvre dans le cosmos, et dans l'humanité*, in ID., *Souffle de Dieu*, III, Paris 1991, pp. 159-184; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, CivCatt 148 (1997), I, 161-165 (nn. 50-61); G. CANOBBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, in G. COLZANI (ed.), *Verso la nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia - Movimenti*, Padova 1997, pp. 276-314; J. KUTTIANIMATTATHIL, *The Holy Spirit and World Religions*, VJTR 63 (1999), 255-266; 339-350.

² M. GILBERT, *Sapienza*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Roma 1988, pp. 1427-1442 (specialmente 1440).

³ Sir 24,8; cfr. 17,14.

Il tema della Sapienza è poi ripreso nel Nuovo Testamento, dove però è trasposto senza difficoltà in chiave cristologica e pneumatologica. Ecco che allora Cristo è presentato come la *Parola* di Dio, il *Logos*. Come tale, egli è «la luce vera che illumina ogni uomo», e viene «ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,9.14); egli versa il suo sangue *per tutti* (Mt 26,28 par.) e «attira a sé ogni uomo» (Gv 12,32). Ma, come illustriamo subito, anche lo Spirito viene effuso su tutti gli uomini di buona volontà (At 2,17s.). Del resto in questa stessa direzione si svilupperà la riflessione patristica, che ravviserà sempre più chiaramente nella Sapienza lo Spirito Santo effuso su ogni uomo a Pentecoste.

Un altro grande tema biblico è la presenza operante dello Spirito nel piano della salvezza⁴. Esso si riscontra in tutta la Bibbia, dal racconto della creazione (Gn 1,2) alla visione finale della Gerusalemme celeste (Ap 22,17), ma specialmente dove si profetizza o si descrive l'effusione dello Spirito di Dio ad opera del Messia.

In particolare, nell'Antico Testamento, il rimando è principalmente alle profezie di Geremia e di Ezechiele⁵, che parlano dello Spirito donato agli israeliti. Tuttavia, si afferma chiaramente, lo Spirito è effuso anche in tutti gli uomini, come appare dal vaticinio di Gioele (3,1-5), che verrà ripreso da san Pietro nel discorso di Pentecoste: «Negli ultimi giorni - dice il Signore - effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno... E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno» (At 2,17s.).

Ma è indubbiamente nel Nuovo Testamento che l'universalità dell'intervento santificatore dello Spirito è più evidente. Ora, infatti, lo Spirito è donato a ogni credente a qualunque razza appartenga, e - soprattutto - si riscontrano tutte le premesse per affermare che lo Spirito viene donato indipendentemente da una esplicita professione di fede in Dio e dall'appartenenza visibile alla Chiesa. Naturalmente dovremo limitarci a richiamare brevemente alcuni insegnamenti che portano a questa conclusione.

Dapprima facciamo riferimento all'affermazione che «per piacere a Dio si deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano» (Eb 11,6). E questa conoscenza di Dio offerta a ogni uomo, non è puramente naturale ma per grazia. A corredo di questa dichiarazione vengono poi ricordati due *santi pagani*, Enoch e Noè (11,5.7), cui se ne potrebbero facilmente unire altri, come Melchisedech, Jetro e Giobbe. Muovendo da questo testo, da sempre la teologia sostiene che, per essere salvati, basta credere in Dio e riconoscere che alla fine egli ricompenserà quelli che lo cercano.

Appoggiandoci a questa certezza siamo quindi indotti a ritenere che Dio ama tutti gli uomini che hanno questa fede e si impegnano a vivere di conseguenza, e che egli prende dimora nel loro cuore (Gv 14,23). Anzi, analogamente a ciò che accade ai cristiani, è soprattutto lo Spirito Santo che abita in loro.

Ma c'è anche un'altra indicazione preziosa. Secondo il Nuovo Testamento, per ottenere la salvezza, all'uomo è richiesto semplicemente di amare il prossimo come se

⁴ R. PENNA, *Spirito Santo*, in *Nuovo Dizionario*, pp. 1498-1518.

⁵ Ger 31,31-33; Ez 36,24-28.

stesso. Si tratta della *regola d'oro*: chi la osserva compie la *pienezza della legge e dei profeti*. Questo è l'insegnamento che Gesù ha impartito nel discorso della montagna (Mt 7,12) e ribadito nell'ultima cena, quando diede ai discepoli il *comandamento nuovo* dell'amore scambievole (Gv 13,34). Ma ad esso rimanda anche il *sacramento della carità* di cui si parla nella descrizione del giudizio finale (Mt 24,31-46). Del resto, così insegna anche Paolo quando indica nell'amore vicendevole la *pienezza della legge*⁶. Con la scorta di queste testimonianze siamo dunque autorizzati a pensare che anche i non cristiani, se amano il prossimo come se stessi, entrano in amicizia con Dio e che di conseguenza lo Spirito prende dimora in loro.

Ma il Nuovo Testamento lascia intravedere anche una terza via che porta a riconoscere la presenza dello Spirito Santo in tutti gli uomini di buona volontà. Infatti in esso si riscontrano numerosi testi che ricordano doni dello Spirito, come la libertà, la fede e l'amore per Dio. In particolare, san Paolo richiama che «i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace» (Rm 8,7) e indica «l'amore, la gioia, la pace, la pazienza, la benevolenza, la bontà, la fedeltà, la mitezza, il dominio di sé» quali frutti dello Spirito (Gal 5,22s.). Ora, poiché questi doni spesso si riscontrano anche nei non cristiani, si può tranquillamente affermare che lo Spirito agisce anche nei loro cuori. Anzi, sempre seguendo le indicazioni bibliche, si deve ritenere che lo Spirito dimori stabilmente in tutti gli uomini di buona volontà, che credono in Dio e vivono secondo il dettame della coscienza⁷.

In definitiva facciamo nostra la conclusione a cui giunge J. Dupuis: «Lo Spirito è presente in ogni uomo salvato. La sua presenza si riconosce dall'influenza che esercita nella loro vita; infatti è vero che lo Spirito si riconosce dai suoi frutti»⁸.

2. L'INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO

In tempi recenti anche il magistero della Chiesa mostra di seguire questo orientamento universalistico, che porta ad affermare l'azione potente dello Spirito in ogni uomo di buona volontà.

Ne fa prova il Vaticano II che, a precise condizioni, ammette la possibilità della salvezza anche di chi si dice ateo. Perché se egli finalizza liberamente e coerentemente la propria esistenza su valori assoluti come la giustizia, la fraternità, la solidarietà, si può ragionevolmente ritenere che egli di fatto abbia accolto Dio nella sua vita, quantunque non lo chiami con questo nome⁹.

⁶ Rm 13,9s.; cfr. Gal 5,14. In proposito si veda S. LYONNET, *Il vangelo di Paolo*, Torino 1970, pp. 41-48; e anche K. RAHNER, *Io credo in Gesù Cristo*, Brescia 1969, pp. 31-34.

⁷ Cfr. Rm 8,9; Gv 14,23.

⁸ *Gesù Cristo*, p. 215; in questa medesima direzione muovono anche P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo*, p. 1400s.; TH. MICHEL, *Criteria for Discerning*, pp. 1412-1423.

⁹ Fondamentale, a questo riguardo, è LG 16, secondo cui arrivano alla salvezza «quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e con l'aiuto

Anche riguardo all'azione dello Spirito Santo nei non cristiani, l'insegnamento conciliare appare particolarmente esplicito. La costituzione *Gaudium et spes* a questo proposito segna il punto culminante dello sviluppo dottrinale del Vaticano II. La chiave di volta è senz'altro la dichiarazione: «Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo tenere per certo (*tenere debemus*) che lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di associarsi (*consociari*), nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale»¹⁰. La potenza salvifica dello Spirito agisce dunque efficacemente anche nel cuore dei non cristiani, così che, in modo misterioso, hanno la possibilità di condurre una vita simile a quella di Cristo, morto e risorto per noi, e di essere in comunione con Dio.

Del resto questo insegnamento è ripreso in diversi contesti. Ogni uomo - così si afferma - è chiamato all'unione con Dio: Gesù Cristo, crocifisso e risorto, «dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché l'uomo possa rispondere alla suprema sua vocazione»¹¹. Non solo; ma lo Spirito del Signore *riempie l'universo*¹², *dirige il corso dei tempi* ed è presente nel cammino dell'umanità verso una vita più giusta e più degna¹³.

Sempre secondo il concilio, anche il progresso religioso dell'uomo è stimolato dallo Spirito. La Chiesa, infatti, «sa che l'uomo, sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione» e «avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte»¹⁴.

Su questo stesso tema si è espresso più ampiamente il magistero postconciliare. Così l'enciclica *Redemptoris missio* (1990)¹⁵, dopo aver presentato lo Spirito come «il protagonista della missione», richiama che, se egli «si manifesta in maniera particolare nella Chiesa», svolge però la sua azione sempre e dappertutto¹⁶. Anzi la sua presenza e il suo intervento non si indirizzano soltanto al cuore dei singoli, ma si manifestano anche all'interno delle culture e delle religioni¹⁷. È quindi per la presenza dello Spirito che le religioni non cristiane, in ciò che di vero e di nobile sono portatrici, rivela-

della grazia si sforzano di compiere con le opere la sua volontà, conosciuta attraverso il dettame della coscienza». Esso trova conferma in GS 19,3, dove indirettamente si insinua che gli atei «seguendo l'imperativo morale della loro coscienza» non sono lontani da Dio. Cfr. anche AG 7,1. Su questo tema rimandiamo a K. RAHNER, *Ateismo e cristianesimo implicito*, in ID., *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, pp. 217-248, specialmente pp. 221-225; J.-Y. CALVEZ, *Vaticano II il y a vingt ans. Portée des prises de position sur la non-croyance*, NRTh 107 (1985), 174-186.

¹⁰ GS 22 (EV 1,389).

¹¹ *Ivi*, n. 10,2 (EV 1,1351).

¹² N. 11,1 (EV 1,1352).

¹³ N. 26,3 (EV 1,1402).

¹⁴ N. 41,1 (EV 1,1446).

¹⁵ Indicazioni importanti si trovano già nell'esortazione postsinodale *Evangelii nuntiandi*, di Paolo VI (1975), n. 75 (EV 5,1697-1701) e nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, di Giovanni Paolo II (1986); in questo documento si richiama l'azione dello Spirito prima dell'economia cristiana e, in seguito, al di fuori della Chiesa visibile: n. 53 (EV 10,583).

¹⁶ N. 28,1 (EV 12,604).

¹⁷ N. 28,3 (EV 12,605).

no un valore costruttivo. E ciò vale anche per i loro riti, perché «è ancora lo Spirito che sparge i *semi del Verbo*, presenti nei riti e nelle diverse culture, e li prepara a maturare in Cristo»¹⁸.

Questo stesso discorso è poi ripreso più avanti, dove viene richiamato il dialogo interreligioso¹⁹. Anche qui si parla di *germi del Verbo* disseminati dallo Spirito e di *raggi della verità* del Verbo presenti nelle tradizioni religiose dell'umanità, doni, questi, che la Chiesa intende riconoscere attraverso il dialogo con le religioni. Anzi, sempre secondo la *Redemptoris missio*, il desiderio stesso di dialogo nasce «dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole»²⁰.

Infine, all'azione dello Spirito Santo è attribuita anche l'attesa inconscia, presente «nei singoli e nei popoli», della «verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte»²¹. Senza forzare il pensiero dell'enciclica, qui crediamo di poter ravvisare un altro richiamo velato al valore positivo delle religioni²².

3. TENTATIVI DI APPROCCIO SISTEMATICO

In tempi recenti anche la teologia ha rivolto l'attenzione alle religioni non cristiane per chiarire l'azione che lo Spirito Santo vi svolge e offrire un quadro articolato della tematica. Tuttavia bisogna riconoscere che, nonostante l'urgenza di questa ricerca, i risultati per ora non sono abbondanti. Comunque vale la pena di richiamarli almeno per accenni.

Indubbiamente il primo problema che si pone è metodologico; si tratta infatti di stabilire come riconoscere l'azione operante dello Spirito nelle religioni non cristiane. La soluzione che lentamente si profila, propone due procedimenti: uno che muove dalle testimonianze scritturistiche, l'altro che muove dall'esperienza religiosa. Il primo procedimento dovrebbe approfondire l'itinerario biblico che più sopra abbiamo abbozzato; il secondo studia invece l'esperienza religiosa nelle religioni non cristiane per vedere se in essa non si riscontri l'azione dello Spirito. Merita pure di sottolineare che, nonostante la limitatezza dei risultati, si comincia però a vedere chiaramente che questi due procedimenti devono considerarsi complementari.

Quanto ai contenuti, è necessario anzitutto fermare l'attenzione sui risultati della ricerca attuale circa l'esperienza dello Spirito nelle religioni non cristiane. Alcune difficoltà appaiono di primo acchito. Dapprima, si avvertono l'urgenza e la

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ N. 56,1 (EV 12,658).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ N. 45,2 (EV 12,637).

²² Il medesimo discorso si riscontra anche nel documento *Dialogo e annuncio* del PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e della CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI (1991). Si vedano i nn. 17; 26; 27 (EV 13,307 e 316s.) e i nn. 64; 65; 67s.; 70; 84 (EV 13,361s.; 364s.; 367; 381), riguardo all'azione dello Spirito Santo nel dialogo con le altre religioni e nell'annuncio, rispettivamente.

complessità di una ricerca di questo tipo. E appare sempre più evidente che essa potrà venir condotta con successo solo da chi ha una profonda conoscenza di una certa religione, e sempre con il rischio di non riuscire a distinguere chiaramente tra le esperienze che nascono dallo spirito umano e quelle suscitate dallo Spirito Santo. In realtà nessuno nega che l'esperienza autentica dello Spirito ha la virtù di cambiare intimamente la vita dell'uomo aprendolo alla comunione con Dio; ma anche in questo caso si tratta pur sempre di un'esperienza, e quindi di una realtà i cui contorni sono difficilmente determinabili.

Occorre quindi configurare nel modo più corretto l'esperienza dello Spirito nelle religioni non cristiane. Di qui due domande. Quali aspetti della vita quotidiana inducono a pensare all'intervento dello Spirito? E quali aspetti dell'esperienza religiosa ne rivelano la presenza?

A questo riguardo il campo di osservazione che si apre davanti al teologo è amplissimo, perché abbraccia tutta la vita umana. Infatti appare sempre più chiaro che ogni passo che l'uomo compie verso il possesso della verità e dell'amore autentico o verso la bellezza, deve essere visto come suscitato dallo Spirito²³. Anzi, secondo un'altra prospettiva, anche l'aspirazione dell'uomo alla piena realizzazione di sé, alla felicità, è orientata e sorretta dallo Spirito. In questa difficile ricerca possono soccorrere le riflessioni di K. Rahner circa l'*esistenziale soprannaturale*, che in definitiva conducono ad affermare l'azione costante dello Spirito nel cuore di ogni uomo²⁴.

Ora, se questo vale per ogni autentica esperienza religiosa dell'uomo singolarmente preso, deve valere anche per le credenze, i riti e le tradizioni delle religioni non cristiane, che di tale esperienza sono come la cristallizzazione. Tuttavia, sarà bene sottolineare, qui ci si riferisce all'esperienza religiosa *autentica*; infatti nelle religioni possono essere presenti anche aspetti in contrasto con una corretta visione di Dio, i quali non manifestano certo l'azione dello Spirito Santo. S. Tommaso ci avverte: «*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est*»; ciò che accomoderemmo dicendo: tutto quello, e solo quello, che di vero e di buono è presente nelle religioni non cristiane, proviene dallo Spirito Santo²⁵.

Allora come riconoscere l'azione dello Spirito nei non cristiani e nelle religioni? Al cristiano l'accesso a questa conoscenza è molto facilitato, perché la Scrittura offre numerose indicazioni.

Quanto abbiamo attinto più sopra dall'insegnamento dell'Antico e del Nuovo Testamento, offre una chiave di lettura sicura per discernere l'azione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo²⁶. Pertanto, a partire dalla piena presenza dello Spirito Santo nel cristianesimo, è possibile intendere che «*tutte le religioni autentiche, che impli-*

²³ Si veda P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo*, p. 1400, che offre qualche utile indicazione in proposito.

²⁴ Per una prima informazione si veda: K. RAHNER, voce: *Esistenziale. II: Applicazione alla teologia*, SM, III, Brescia 1975, pp. 590-592.

²⁵ *De veritate*, q. 1, a. 8, *sed contra*.

²⁶ Cfr. P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo*, p. 1401.

cano un'esperienza religiosa e un contatto vitale con la divinità, godono per forza di un suo raggio, dell'alito dello Spirito»²⁷.

Ma, concretamente, in quali esperienze religiose è possibile riconoscere che lo Spirito Santo è in azione anche fuori del cristianesimo? Gli orientamenti teologici attuali colgono la presenza dello Spirito Santo ovunque l'uomo impegna il meglio di se stesso nella ricerca, spesso inavvertita, di Dio o del senso ultimo della vita umana, nella realizzazione di un mondo più giusto e nell'attenzione fattiva ai più deboli. Dove, nelle vicende storiche, si rivelano queste tensioni che mostrano lo sforzo dell'uomo di trascendersi aprendosi a Dio e agli altri, lì il cristiano riscontra l'azione potente dello Spirito.

In special modo, oggi questo intervento dello Spirito Santo sembra si possa cogliere nel lungo cammino dell'umanità verso un riconoscimento più avvertito della propria unità, nel rispetto della irrinunciabile pluralità religiosa e culturale. Il sentimento dell'appartenenza a un'unica famiglia, la ricerca del dialogo interculturale e interreligioso, la tensione verso una fattiva solidarietà aperta a tutti gli uomini, che sembrano caratterizzare il nostro tempo, per il cristiano sono indubbiamente frutto dell'azione dello Spirito nel cuore umano²⁸.

In questa prospettiva, nell'ambito cristiano il modo di guardare le altre religioni è considerevolmente mutato. Se in passato esse erano colte spesso come ostacoli sul cammino dell'uomo verso Dio, o al più come una preparazione molto remota al cristianesimo, oggi sono viste come portatrici di valori autenticamente religiosi, e quindi come vie disposte dalla provvidenza di Dio per arrivare a lui. Anzi alla fine, non si può non ammetterlo, lo stesso riconoscimento del valore positivo delle religioni non cristiane va visto come un dono prezioso dello Spirito Santo²⁹.

Va da sé che in una visione teologica calibrata il ruolo salvifico delle religioni non cristiane deve essere inteso anche in relazione con Cristo, il Verbo incarnato, che è il salvatore assoluto. Non solo: ma si deve ammettere anche un certo legame invisibile tra le religioni e la Chiesa, la quale in modo misterioso è mediatrice della salvezza, legame che peraltro non è così facile da spiegare³⁰.

In breve, la teologia attuale riconosce che l'azione dello Spirito nelle religioni è sempre da vedersi in dipendenza da Cristo. Ma con l'intervento salvifico dello Spirito anche la Chiesa ha qualcosa a che vedere: attraverso la testimonianza e l'annuncio, essa dovrebbe almeno agevolare ai non cristiani il riconoscimento che all'origine di ogni loro aspirazione alla salvezza è presente lo Spirito di Dio.

²⁷ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, p. 360.

²⁸ Cfr. G. CANOBBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, in G. COLZANI (ed.), *Verso la nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia - Movimenti*, Padova 1997, p. 296s.

²⁹ Emblematico di questo cambiamento di prospettiva è l'incontro interreligioso di Assisi per celebrare la giornata mondiale di preghiera per la pace (1986); si veda l'interpretazione datane da Giovanni Paolo II: "L'Osservatore Romano", 22-23 dicembre 1986, p. 4-5 ("Regno-Documenti" 32 [1987], 134-136).

³⁰ Per un primo ragguaglio circa le spiegazioni teologiche rimandiamo a C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni. Prospettive di ecclesiologia*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1995, pp. 31-56 (specialmente pp. 52-54).

4. PROBLEMI TEOLOGICI APERTI

A questo punto si intravede però tutta una serie di problemi complessi, che ancora non hanno trovato soluzione soddisfacente. Li accenniamo rapidamente.

Anzitutto c'è il problema del rapporto tra l'azione segreta dello Spirito nei credenti non cristiani e la sua azione nella Chiesa. Certo, per chiarire questo rapporto, si può dire che nella Chiesa, grazie alla Parola e ai sacramenti, la presenza dello Spirito è più piena. Però non basta. Infatti occorre anche chiarire che tipo di mediazione la Chiesa svolge per agevolare l'azione dello Spirito nelle altre religioni. Si deve insomma dire che la mediazione offerta dalle religioni non cristiane per agevolare l'azione dello Spirito Santo, si avvantaggia in modo misterioso della mediazione offerta dalla Chiesa.

D'altra parte, a voler essere logici, forse si dovrebbe ammettere che anche le religioni non cristiane possono recare vantaggio alla Chiesa. Non è da escludere infatti che le dottrine di altre religioni e la testimonianza coerente dei loro membri possano stimolare la Chiesa - e il cristianesimo in generale - a un approfondimento della rivelazione e a una salutare revisione di vita.

Ecco però che qui si fa avanti una seconda serie di interrogativi. In che differisce allora l'azione dello Spirito fuori e dentro la Chiesa? Probabilmente tra le due azioni non basta cogliere solo una differenza *quantitativa*, per cui lo Spirito nella Chiesa agirebbe più efficacemente, ma piuttosto si deve pensare a compiti specifici che lo Spirito affida alla Chiesa. Infatti, secondo il Vaticano II, ad essa spetta di porsi di fronte alle religioni come *sacramento di salvezza*; anzi, da un altro punto di vista, la Chiesa deve essere *sacramento delle religioni*, cioè deve proporsi concretamente di fronte ad esse come modello ottimale del rapporto tra l'uomo e Dio³¹. Infine, andando al di là di questi compiti, si deve affermare che la Chiesa è destinataria di un costante intervento trasformatore dello Spirito, per il quale essa diventa *sacramento dello Spirito*, cioè il luogo dove l'azione dello Spirito si manifesta in modo esemplare³².

D'altra parte, guardando dal punto prospettico delle religioni non cristiane, si incontra tutta una serie di nuovi problemi. Anzitutto, c'è da considerare la portata del loro modo di accostarsi a Dio. Se lo Spirito si manifesta e agisce efficacemente anche nelle religioni non cristiane, che valore hanno le categorie che in esse vengono abitualmente utilizzate per esprimere il mistero di Dio? A priori si può presumere che, consacrate da una lunga tradizione religiosa, tali categorie siano atte a esprimere qualcosa di vero e di santo intorno a Dio. Tuttavia, concretamente, come valutarne la validità?

A questa domanda non pochi studiosi rispondono che basta confrontare queste categorie con quelle usate tradizionalmente dal cristianesimo. Ma, pur ammessa la legittimità di questo procedimento, resta da vedere come coloro che appartengono ad altre aree culturali e religiose - come è il caso dei cristiani formati nella scia della teo-

³¹ Per una prima inquadratura della tematica, si veda la nota precedente.

³² Cfr. W. KASPER, *Spirito - Cristo - Chiesa*, in AA. VV., *L'esperienza dello Spirito*, Brescia 1974, pp. 58-81.

logia latina - possano intendere la portata esatta di categorie che risultano completamente estranee.

A questo punto dovrebbe essere del tutto chiaro che l'assunzione critica delle categorie di una certa area culturale è un compito affidato principalmente ai credenti e ai teologi che in essa sono cresciuti. Infatti solo essi, riflettendo sul messaggio cristiano che è norma della loro fede e della loro vita, saranno in grado di procedere a una sua corretta inculturazione. Solo in questa situazione è possibile cogliere, quasi dall'interno, il senso profondo delle dottrine religiose di questi mondi così diversi dal nostro.

Ma a problema si aggiunge problema. Infatti, poiché la dottrina di non poche religioni è raccolta in testi considerati sacri, c'è da chiedersi se non si debba intenderli come un dono dello Spirito Santo, che soffia dove vuole. Non solo, ma qui si presenta la domanda sui criteri che permettono di riconoscere l'autenticità della loro origine *ispirata* e sul modo di intendere questa *ispirazione*.

Inutile dire che queste stesse difficoltà si incontrano anche riguardo a riti, alle consuetudini religiose, al costume. Posto che tutto ciò non sia in contrasto con la dignità umana e favorisca l'incontro individuale e comunitario con Dio, non si dovrà pensare che anche qui opera lo Spirito Santo? Ma in base a quale criteri sarà possibile verificarlo? E quale *spessore* religioso si dovrà riconoscere a questi riti? Non si dovrebbe parlare di *quasi sacramenti*, nel senso che, ispirati dallo Spirito, essi potrebbero essere dei veicoli *significativi* ed *efficaci* dell'azione santificatrice di Dio? E, ancora, come concretamente verificarne l'efficacia?

Da ultimo, nelle religioni non cristiane, anche là dove si può parlare di un'azione potente dello Spirito di Dio, quasi sempre è presente un atteggiamento di chiusura - se non di opposizione - nei confronti della Chiesa. Ora, come valutare questo fenomeno? Non potrebbe essere, questo, un atteggiamento *profetico* capace di spingere la Chiesa di Cristo a una maggior apertura verso le culture e di indurla ad approfondire maggiormente la Parola di Dio? E come non pensarlo dal momento che il Vaticano II riconosce persino che la persecuzione e l'opposizione del mondo hanno svolto un ruolo positivo nei confronti della Chiesa³³?

Indubbiamente i problemi accennati sono gravi e di difficile soluzione, e implicano conseguenze non facilmente valutabili. Comunque non si possono ignorare: dall'impegno dei teologi - ma anche dei semplici cristiani - per risolvere questi problemi dipende la pace religiosa e l'efficacia della missione.

L'ultima tematica che oggi si cerca di mettere a fuoco è quella dell'azione dello Spirito nel dialogo interreligioso. Alcuni aspetti di questa ricerca sono già emersi nelle pagine precedenti. Resta però ancora da raccogliere alcune indicazioni concrete che vengono specialmente dall'esperienza del dialogo con l'induismo e l'islamismo.

In generale, oggi il dialogo interreligioso è visto con un indispensabile contributo alla conoscenza reciproca. Si tratta di saper ascoltare le esperienze religiose di

³³ Cfr. GS 44,3 (EV 1,1462). Ponendo questi interrogativi, ci siamo ispirati a P. ROSSANO, *Lo Spirito*, p. 1402.

credenti non cristiani - le loro testimonianze -, e di esporre con lealtà e umiltà le proprie, in vista di un dialogo che porti a cogliere quasi dall'interno le credenze degli altri e aiuti ad approfondire le proprie.

Ma, c'è ancora da chiedersi, qual è la ragione fondamentale che raccomanda un simile confronto? Per un cristiano non c'è dubbio: è la presenza dello Spirito Santo nel cuore di ogni uomo di buona volontà e la sua azione potente che porta tutti a un incontro vitale con Dio. Anzi, in questa esperienza dialogale, l'azione dello Spirito si coglie sotto due aspetti complementari. Da un lato, lo Spirito che è luce e carità, garantisce il valore costruttivo del dialogo interreligioso; dall'altro, proprio attraverso il dialogo, lo Spirito si fa cogliere direttamente come il *Soffio* potente che ha portato a far maturare lungo i secoli l'esperienza di Dio cristallizzatasi nelle grandi religioni³⁴.

Il valore altamente costruttivo del dialogo è quindi garantito fondamentalmente dall'azione dello Spirito; ma potremmo anche ricordare che esso è garantito anche dall'esperienza millenaria della Chiesa. Da sempre il suo atteggiamento nei confronti delle diverse forme della cultura - della filosofia, dell'arte, della scienza - è aperto ai valori di cui esse sono portatrici. Del resto qualsiasi processo di inculturazione della rivelazione - dall'Antico Testamento al Nuovo, dal periodo patristico ai nostri giorni - si fonda su questo atteggiamento fondamentalmente positivo nei confronti delle culture e anche della religiosità umana.

Abbiamo detto atteggiamento *fondamentalmente positivo*. In realtà occorre tener presente che tutto ciò che è umano, e in particolar modo la religiosità, non è esente da scorie ed è esposto al peccato. E' difficile sostenere, se non addirittura impossibile, che nelle religioni e nelle culture sia presente soltanto la verità. Anche se lo Spirito Santo sollecita la crescita umana e religiosa, l'uomo che è libero, ha sempre la possibilità di rifiutarsi e di opporsi ad essa.

A dire il vero, qui saremmo tentati di avviare la riflessione sulla *condiscendenza* dello Spirito che non cessa di venire incontro all'uomo nonostante le sue chiusure alla verità e al bene. Forse si potrebbe parlare, come nell'incarnazione del Figlio, di una *kenosis* dello Spirito, di un *abbassamento* che importa massimo avvicinamento all'uomo, tolleranza per il peccato, amore illimitato. Insomma, «lo Spirito Santo non disdegna quella limitatezza di capacità a riceverlo, che è propria di una umanità che si sbanda e si disperde nelle sue vie ed è corrotta nella sua natura decaduta. Questa è la *kenosis* dello Spirito Santo, senza la quale la sua comunione con la creatura diventa impossibile»³⁵. Non nascondiamo che questa interpretazione dell'azione dello Spirito è fascinosa.

Tuttavia intendere con chiarezza che significa questo abbassamento è impossibile. La rivelazione non offre grandi spiegazioni al riguardo, il linguaggio che abbiamo utilizzato è allusivo, la vicinanza di Dio - anche nel caso più evidente, l'incarnazione - è un mistero indicibile. Ciò nonostante nell'abbassamento dello Spirito una

³⁴ Cfr. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, p. 537.

³⁵ *Ivi*, p. 360s.

cosa almeno riusciamo a intendere: che il Padre ama l'uomo che ha creato, e che per questo invia lo Spirito a completare il disegno di salvezza già realizzato in Cristo. Lo Spirito è dunque la manifestazione vivace e incessante dell'amore del Padre. È l'Amore del Padre per noi.

5. L'AZIONE DELLO SPIRITO NEL CREATO

L'appellativo *Spiritus creator* è abbastanza frequente: la Bibbia e la liturgia affermano più volte che lo Spirito è *Creatore*. Nel racconto della creazione viene detto che lo «Spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,2); anche se qui non si parla espressamente dello Spirito Santo, tuttavia alla luce dell'insegnamento biblico e patristico non è difficile cogliere questo riferimento³⁶. Inoltre, seguendo le indicazioni veterotestamentarie, già abbiamo richiamato il tema della *Sapienza* di Dio³⁷, a cui si riferisce la liturgia di Pentecoste.

Altri importanti spunti circa l'azione dello Spirito nel creato si riscontrano nel Nuovo Testamento, là dove si fa risalire la risurrezione di Cristo all'intervento dello Spirito Santo³⁸. È lo Spirito del Padre il principio della nuova vita del Risorto, così come lo sarà della risurrezione dei giusti (Rm 8,11). Nella risurrezione, infatti, l'umanità di Gesù ha sperimentato una profonda trasformazione che ha coinvolto sia lo spirito sia il corpo. I testi dicono che Cristo con la risurrezione è stato proclamato Figlio di Dio «in forza lo Spirito di santificazione»³⁹ ed è trasformato in «Spirito datore di vita»⁴⁰, indicando così che, per opera dello Spirito Santo, nella sua nuova umanità è stato divinizzato e spiritualizzato, e anche il suo corpo è diventato glorioso, immortale, spirituale.

Alla fine dei tempi, poi, il Padre, che per mezzo dello Spirito ha risuscitato dalla morte Gesù, per mezzo dello stesso Spirito restituirà la vita a tutti gli uomini⁴¹. Anzi - sembrerebbe anche di capire - in forza dello Spirito Santo la creazione stessa, che ora geme aspettando di «entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21), alla fine vedrà il coronamento della propria attesa e, legata al destino dell'uomo, parteciperà in qualche modo con lui alla glorificazione.

Il disegno salvifico del Padre importa dunque una *ricapitolazione* finale di tutta la realtà in Gesù Cristo⁴², cioè la riconciliazione di tutte le cose con Dio⁴³, che verrà

³⁶ Attualmente gli esegeti direttamente vi vedono però solo un elemento cosmologico, come un vento impetuoso: R. PENNA, *Spirito Santo*, p. 1505.

³⁷ Cfr. Sap 1,7; 7,21; cfr. 12,1.

³⁸ Si vedano, in proposito: F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma 1969, pp. 143-162; H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, VI, Brescia 1971, p. 350s.; G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972, pp. 90-92.

³⁹ *katà pnèuma hagiosynes*: Rm 1,4.

⁴⁰ *pnèuma zoopoion*: 1Cor 15,45.

⁴¹ Cfr. Rm 8,11-17.

⁴² *anakefalaiòsasthai*: Ef 1,10.

⁴³ 2 Cor 5,18s.; Col 1,20.

operata misteriosamente dallo Spirito Santo. L'universo non è indirizzato alla distruzione, bensì a una meravigliosa trasformazione che avrà luogo alla fine dei tempi, quando Dio, il Padre, avrà sottomesso a Cristo tutte le cose. Allora - e sarà l'ultimo atto della salvezza dell'uomo e del cosmo - Cristo si sottometterà a Dio perché questi sia tutto in tutti (1Cor 15,28). Così l'aspirazione di ogni creatura alla propria liberazione sarà pienamente compiuta e ci saranno «nuovi cieli e una terra nuova»⁴⁴.

Dall'umanità glorificata di Cristo il movimento di trasfigurazione ad opera dello Spirito Santo si comunica dunque a tutto il cosmo, che viene così salvato. Lo Spirito introduce nelle creature una tensione, per la quale inconsapevolmente mirano alla ricapitolazione che, alla fine dei tempi, si realizzerà in Cristo (Ef 1,8-10). Insieme con Cristo, il Verbo incarnato, lo Spirito è *Creatore* e *Ricapitolatore* del disegno salvifico del Padre. Così, la rivelazione biblica.

Del resto, già nell'età patristica, questa visione della creazione è ben attestata ed è espressa correntemente mediante la formula classica «*Pater creat per Verbum in Spiritu Sancto*»: il Padre crea mediante il Verbo nello Spirito Santo⁴⁵. I Padri ne danno peraltro spiegazioni differenti. Basilio Magno, per esempio, vede il Padre come *fonte* o origine di tutto, il Figlio come realizzatore della creazione e lo Spirito come perfezionatore⁴⁶; Gregorio di Nazianzo invece, attribuisce al Padre il progetto di creare, al Figlio la cooperazione nell'attuarlo, e allo Spirito l'animazione del creato⁴⁷.

Come si può rilevare, questo orientamento interpretativo che è proprio della tradizione orientale, pone l'accento sull'intervento delle persone divine. Diversa è invece la spiegazione occidentale introdotta da Agostino, che pone l'accento non sulle persone ma sulla natura divina. In questa prospettiva - che si allontana da quella biblica - il principio della creazione è visto nella natura di Dio, mentre le persone divine operano la creazione *mediante* la natura divina. Di conseguenza l'intervento creatore è colto come un'unica operazione divina, e anche la formula «il Padre crea mediante il Verbo nello Spirito Santo» è spiegata in questa stessa linea⁴⁸: l'unico Dio è creatore, anche se questo intervento è *appropriato* principalmente al Padre.

Venendo alla teologia odierna, il tema dell'intervento dello Spirito nella creazione sembra conoscere una timidissima ripresa, che però per ora non è approdata ad alcun approfondimento⁴⁹. Ecco comunque alcune osservazioni orientative.

⁴⁴ Ap 21,18; 2 Pt 3,13.

⁴⁵ Cfr. ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 3,5 (PG 26,632).

⁴⁶ *De Sp. Sancto* 16,38 (SChr n°. 17 bis, 376-378).

⁴⁷ *Or. theol.* 2,1 (PG 36,25-28).

⁴⁸ *C. Fort. Man.* 13 (PL 42,117); *De Trin.* 4,21,30 (PL 42,909s.); *De Gen. ad litt.* 9,15,26 (PL 34,403).

⁴⁹ Le indicazioni bibliografiche sono quanto mai scarse. Si veda S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, pp. 333-343; J.V. TAYLOR, *Lo Spirito mediatore. Lo Spirito Santo e la missione cristiana*, Brescia 1975, pp. 40-59; CH. HYUN KYUNG, *Vieni, Spirito Santo, rinnova tutta la creazione*, "Studi Ecumenici" 9 (1991), 125-138; M.-A. CHEVALLIER, *Sur un silence du Nouveau Testament: l'Esprit de Dieu à l'oeuvre dans le cosmos, et dans l'humanité*, in ID., *Souffle de Dieu*, III, Paris 1991, pp. 159-184 (che va però in senso opposto); B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Brescia 1996, pp. 226-228.

Dapprima rileviamo che i testi biblici nel loro complesso offrono una base solida allo sviluppo di una teologia della creazione incentrata sullo Spirito Santo. Gli agganci più validi sono due: l'opera dello Spirito nella risurrezione di Gesù e l'attesa del creato, alimentata dallo Spirito, di una liberazione dal regime del peccato a cui l'uomo l'ha sottoposto. Alla luce di queste certezze non sembra poi difficile intendere il valore dei riferimenti veterotestamentari allo Spirito che opera nel mondo fin dalla creazione.

La teologia dell'azione dello Spirito nella creazione dovrebbe poi venire approfondita studiando la natura di questo intervento. Dal canto nostro, riteniamo che si debba superare la dottrina delle *appropriazioni*, per la quale si attribuisce - certo con fondamento - la creazione al Padre. Se si vuole intendere il ruolo dello Spirito nell'origine del creato e la sua azione animatrice e orientatrice a favore di tutta la realtà, si deve pensare alla «creazione» come un atto delle tre persone divine, in cui però ciascuna di esse opera in modo proprio.

In questa prospettiva al Padre, che non ha origine, spetta di progettare il piano di creare e di salvare il mondo; al Figlio incarnato, quale modello della creazione e salvatore, spetta di rivelare e avviare la realizzazione del disegno del Padre; allo Spirito Santo, infine, spetta di perfezionare questo stesso disegno agendo, nel creato e nell'uomo, come dall'interno, ispirando e animando. Insomma, la potenza spiegata nella creazione e nella salvezza del mondo è unica, ma è specificata in modo diverso dall'intervento delle tre persone che sono ben distinte.

E in questa stessa chiave spiegheremmo - come possiamo! - la presenza dello Spirito nel mondo e nel cuore di ogni uomo di buona volontà. La presenza sostentatrice e santificatrice è di tutte e tre le persone divine, ma ciascuna di esse si rende presente in maniera diversa. Limitandoci allo Spirito, pensiamo che egli sia presente - in modo differente - nel cosmo e nell'uomo; egli, che è assolutamente trascendente, si fa *immanente* al creato e all'uomo per sostenerli e orientarli, per mezzo di Cristo, verso il Padre. In questo *essere all'interno* del mondo e dell'uomo vedremo la peculiarità dell'intervento e della presenza dello Spirito Santo.

Ricorrendo alle immagini, saremmo tentati di dire che lo Spirito si rende presente, specialmente nel cuore dell'uomo, come vento impetuoso, ma soprattutto come rugiada, balsamo penetrante, aroma inebriante che profuma discretamente l'atmosfera, come la luce dell'alba che fascia a poco a poco le cose, come l'acqua del mare in cui ci si immerge, che sostiene e rinfresca. Indubbiamente sono solo immagini, ma evocative: sono un piccolo passaggio che dà accesso al giardino incantato dello Spirito.

Riassunto

La presenza dello Spirito Santo nel cuore di ogni uomo e nel creato è un tema quanto mai attuale in un mondo come il nostro in cui è frequente l'esperienza del pluralismo religioso ed è sempre più diffusa una viva sensibilità ecologica. Di qui l'utilità di proporre una sintesi delle indicazioni bibliche e dell'insegnamento del magistero recente, e di abbozzare uno schizzo dei tentativi di approccio sistematico recenti e dei principali problemi aperti. Il saggio conclude prospettando una presenza differenziata dello Spirito Santo nell'uomo e nel cosmo: assolutamente trascendente, egli si fa "immanente" per sostenerli e orientarli, per mezzo di Cristo, verso il Padre.

Summary

The Holy Spirit's presence in every man's heart and in all created things is, in a world like ours, in which experience of religious pluralism is frequent and lively ecological sensibility always more diffused, a very up-to-date theme. It is therefore useful to suggest a synthesis of biblical indications and of the recent teaching, and to sketch the recent systematic attempts of approach and the main open problems. The essay concludes showing a differential presence of the Holy Spirit in man and in the universe: absolutely transcendent, he turns "immanent" in order to support and to orientate them, through Christ towards the Father.

Mauro Orsatti

GIOVANNI IL VANGELO "AD ALTA DEFINIZIONE"

ANCORA

«Il IV Vangelo si pone nei confronti di Matteo, Marco e Luca in atteggiamento di continuità ma pure di perfezionamento. Per questo lo chiamiamo il Vangelo "ad alta definizione"» (M. Orsatti). In questa panoramica esegetico-spirituale, dal Prologo alla Pasqua, l'autore offre, con la consueta sapienza espositiva, tutti gli strumenti per affrontare seriamente un confronto personale con il Vangelo secondo Giovanni.

Il compito del teologo alla luce della vita e degli scritti di Santa Teresa del Bambin Gesù, dottore della chiesa¹

Karin Heller
Facoltà di Teologia (Lugano)

Qualche anno fa, un'istruzione della Congregazione della dottrina della fede ha ricordato all'insieme del popolo di Dio in che cosa consista la natura, il contenuto e la finalità della vocazione ecclesiale del teologo². Poi, più recentemente, cioè il 19 ottobre 1997, Papa Giovanni Paolo II ha proclamato dottore della Chiesa Santa Teresa del Bambin Gesù e del Volto Santo. Che legame potrebbe esserci tra questi due eventi?

¹ Questo articolo riporta, con alcuni rimaneggiamenti di ordine formale, il testo della *Lectio Magistralis* tenuta l'11 ottobre scorso dall'autrice, professore stabile di Teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1999-2000 della FTL.

² *La vocation ecclésiale du théologien*, Instruction de la Congrégation de la doctrine de la foi. 24 mai 1990, Cerf, Paris 1990.

Dalla prima pubblicazione di *Storia di un'anima*, esattamente un anno dopo la morte di Teresa il 30 settembre 1897, l'opera di Teresa di Lisieux non ha cessato di suscitare un interesse costante. Tra coloro che si sono occupati degli scritti della carmelitana normanda, c'è anche un buon numero di teologi, come ha dimostrato, ad esempio, un recente Colloquio internazionale di Teologia che si è tenuto all'Università di Fribourg in Svizzera e ha trattato il contributo di Teresa al Magistero dottrinale della Chiesa³.

La nostra intenzione non è di presentare il pensiero propriamente teologico delle opere di Santa Teresa del Bambin Gesù. Rinviamo a riguardo a un'opera di Hans Urs von Balthasar⁴ ed a due altre, cioè la ricerca molto approfondita di Padre Conrad de Meester e quella di Padre Antonio Maria Sicari⁵. In questa sede cercheremo piuttosto di riflettere sul modo in cui Teresa può contribuire a sostenere tutti coloro che si consacrano allo studio e al compito ecclesiale della teologia.

Con la sua entrata nel Carmelo, Thérèse Martin non si è dedicata a esercitare «il mestiere di teologo», per riprendere il titolo di un famoso libro di Louis Bouyer⁶. Ella, diceva già molto prima della sua entrata nella vita monastica: «Sentivo che vale meglio parlare a Dio che di parlare di Dio, perché si mescola tanto amor proprio nelle conversazioni spirituali!»⁷. In che cosa quindi la vita di Teresa di Lisieux, morta di tubercolosi a 24 anni in un Carmelo dello scorso secolo, può illuminare il teologo a riguardo del suo compito? Tre riflessioni di Teresa ci metteranno sulla via. La prima concerne il suo contatto con la Sacra Scrittura; la seconda parla del suo combattimento per la verità; e la terza costituisce una tematica centrale dei suoi scritti: la sua vita non ha altro scopo che quello di amare e di far amare Gesù⁸.

1. «AL DI SOPRA DI TUTTO IL VANGELO»

Per un numero di persone, la teologia è soprattutto percepita come un problema di dogmatica, cioè di formulazioni inquadrare da un'autorità magisteriale e dall'opinione degli specialisti i quali determinano il modo di dire Dio e i diversi misteri della fede. Ora, tra i compiti del teologo c'è quello «di acquisire, in comunione con il Ma-

³ Colloque international de Théologie, *Thérèse de l'Enfant-Jésus. Son apport au magistère doctrinal et à la réflexion théologique contemporaine*, Université de Fribourg 26-28 novembre 1998. La pubblicazione degli atti di questo colloquio dovrebbe essere imminente.

⁴ H.U. von BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974. Ed. orig.: *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.

⁵ C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance. Genèse et structure de la voie d'enfance spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1995; A.M. SICARI, *La teologia di Santa Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, Edizioni OCD - Jaca Book, Milano 1997.

⁶ L. BOUYER, *Le métier du théologien. Entretiens avec Georges Daix*, France-Empire, Paris 1979.

⁷ Manoscritto A 41 r°. Tutte le traduzioni dei testi di Teresa sono dell'autrice sulla base dell'edizione francese: *Oeuvres complètes de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1996.

⁸ Cfr. *Lettres* 225 (2 mai 1897, à Soeur Anne du Sacré Coeur), 226 (9 mai 1897, au Père Roulland), 254 (14 juillet 1897, au Père Roulland).

gistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione vivente della Chiesa»⁹. Quest'insistenza sulla conoscenza della Scrittura instaura un vero dialogo tra teologia ed esegesi¹⁰. Elaborare una teologia non consiste dapprima in una volontà di mettere in piedi, poi in pratica, "una teoria", imparata sui libri o ricevuta da docenti capaci. Nel campo della teologia si tratta innanzitutto di imparare a riconoscere che l'esistenza umana implica **la parola per costituire e ricostituire la comunicazione umana**. Si legga a riguardo Paul Beauchamp: «Tra il mondo e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e la donna, la parola prende il suo posto per chiamare alla verità. Per mezzo della parola, il Dio separato è separante per creare all'interno del vecchio mondo il mondo nuovo che viene fino a lui»¹¹. In quale modo la parola "afferrerà" Teresa per trasformarla dalla sua prima infanzia in una maestra della vita spirituale, in una profetessa, una santa, una dottoressa della Chiesa?

Teresa di Lisieux non ha mai ricevuto un'iniziazione alla Sacra Scrittura come può essere data durante un primo ciclo di teologia o anche all'interno di una formazione diocesana destinata ai fedeli. Un anno prima della sua entrata nel Carmelo confessa: «non avevo ancora trovato i tesori nascosti nel Vangelo». Fino a quell'epoca, Teresa incontra la Sacra Scrittura innanzitutto attraverso *L'imitazione*, piccolo libro di cui non si separa mai e conosce a memoria praticamente tutti i capitoli¹². Ma dalla sua più tenera infanzia, Teresa ha imparato a costituire e a ricostituire per mezzo della parola la comunicazione che le permette di trovare e di ritrovare il suo posto nel **mondo cristiano** della sua epoca¹³.

Infatti, per Teresa, la storia della sua vita non si colloca semplicemente nella storia della sua famiglia o del suo paese, ma dalla sua prima infanzia la percepisce **all'interno della storia della salvezza**. Lo testimonia il titolo dato alla prima edizione degli scritti di Teresa: *Storia di un'anima*. Questo titolo è stato suggerito da Teresa stessa nella frase d'apertura del suo racconto: «A lei, madre mia cara, a lei che mi è due volte madre confido la storia dell'anima mia»¹⁴. Teresa quindi non scrive proprio un'autobiografia o anche semplici ricordi, ma si tratta per lei «di cominciare a cantare quello che debbo ripetere eternamente - "Le misericordie del Signore!!!"»¹⁵.

Grazie a questa prima esperienza di Dio che gli parla attraverso le preghiere trasmesse dalla madre e dalle sorelle, il catechismo, e gli eventi della sua vita, Teresa scopre una verità fondamentale della rivelazione biblica: la rivelazione cristiana non

⁹ *La vocation ecclésiale du théologien*, 6.

¹⁰ Cfr. P. BEAUCHAMP, *Théologie biblique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, edd. B. LAURET- F. REFOULÉ, I, Cerf, Paris 1982, p. 199.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 185.

¹² Manoscritto A 47 ro.

¹³ Cfr. la morte della madre quando Teresa aveva quattro anni, il combattimento contro i suoi scrupoli, la grazia di Natale, la sua preghiera per Pranzini, un condannato a morte, l'entrata nel Carmelo di Pauline, la sua "seconda madre", il suo pellegrinaggio a Roma, la sua lotta per entrare nel Carmelo a 15 anni.

¹⁴ Manoscritto A 2 ro.

¹⁵ *Ibidem*.

è una parola che cade sull'umanità "dall'alto", ma è inseparabile dagli uomini e da certi eventi nel corso della storia umana¹⁶. Il modo in cui Teresa usa la Scrittura, una volta diventata religiosa, è stato rilevato ed analizzato da teologi e studiosi. In questo genere di ricerca si impone un'evidenza: Teresa non legge la Scrittura con le possibilità e i mezzi che si offrono oggi all'esegeta e anche al semplice fedele che ha la volontà di acquisire una migliore conoscenza della Scrittura¹⁷. Si tratta quindi di respingere permanentemente due tentazioni: 1. giustapporre la lettura biblica di Teresa a quella che si può fare oggi; 2. analizzare "in sé" l'uso della Scrittura da parte di Teresa, cioè senza prendere in considerazione la sua esperienza di vita spirituale prima della sua entrata nel Carmelo, nonché la sua scoperta progressiva della Scrittura dopo quattro anni di vita religiosa durante i quali, secondo le proprie parole, ha incontrato «più spine che rose...»¹⁸.

Teresa non scopre la Scrittura dopo quattro anni di vita religiosa come una cosa che gli sarebbe stata totalmente estranea dapprima. Ma plasmata dalla Parola di Dio lungo la sua infanzia, la sua adolescenza, poi la sua prova imposta dalla vita comunitaria, Teresa è già arrivata al punto in cui può affermare: «Se apro un libro elaborato da un autore spirituale (anche il più bello, il più commovente), sento subito che il mio cuore si stringe e leggo, per così dire, senza comprendere o se comprendo, il mio spirito si sofferma senza poter meditare... In quest'impotenza la Sacra Scrittura e l'Imitazione vengono in mio soccorso; in esse trovo un cibo solido e interamente puro. Ma al di sopra di tutto è il Vangelo che mi parla durante le mie orazioni, in esso trovo tutto ciò che è necessario alla mia povera anima. Ci scopro sempre nuove luci, dei sensi nascosti e misteriosi»¹⁹.

Nella vita di Teresa, la Parola di Dio è presente dalla sua prima infanzia grazie alla liturgia della Chiesa e ai misteri della salvezza che celebra²⁰. «Le feste!... ah!... le feste, le amavo tanto! ... Lei mi sapeva spiegare così bene, Madre mia cara, tutti i mi-

¹⁶ La storicità del cristianesimo significa «che certi eventi, certi interventi divini decisivi nel corso della nostra storia e ciò che questi eventi manifestano per la fede, sono inscindibili dalla rivelazione cristiana. Per essere più preciso ancora, questa rivelazione si svanirebbe tutta intera se questi fatti non fossero» (Cfr. L. BOUYER, *Point de vue du théologien. Théologie catholique et exégèse biblique*, in: L. BOUYER - A. MICHEL et autres, *Qu'est-ce qu'un texte? Éléments pour une herméneutique*, Librairie José Corti, Paris 1975, p. 196 (tr. dell'autrice).

¹⁷ Questo non le impedisce di aver il senso della critica testuale: «anche per quanto riguarda la Sacra Scrittura non è triste di vedere tutte le diversità nelle traduzioni? Se fossi stato prete, avrei imparato l'ebraico e il greco, non mi sarei accontentata del latino, in questo modo avrei conosciuto il vero testo dettato dallo Spirito Santo» (*Derniers entretiens*, Le carnet jaune, 4 agosto, 5. Al riguardo di Teresa e della Sacra Scrittura, cfr. SOEUR CÉCILE - SOEUR GENEVIÈVE, *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Cerf/Desclée de Brouwer, Paris 1979, 19902. Vedi anche: J. COURTHÈS, *Les citations scripturaires dans les manuscrits autobiographiques de Thérèse de Lisieux*, in *Vie thérésienne* 8 (1968), 183-195; e dallo stesso: *Les citations bibliques dans la correspondance de Thérèse de Lisieux*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 44 (1968), 63-85.

¹⁸ Manoscritto A, 70 ro.

¹⁹ Manoscritto A, 82 vo-84 ro.

²⁰ Cfr. A.M. SICARI, *La teologia di Santa Teresa di Lisieux*, pp. 35-38 (la liturgia familiare), 87-114 (Teresa davanti all'infanzia di Gesù) e 229-264 (infanzia mariana).

steri nascosti in ciascuna di esse, che diventavano davvero per me giorni di Cielo»²¹. Teresa quindi cammina passo dopo passo, si comporta in modo giusto nei momenti decisivi e attraversa tutte le crisi grazie alla presenza della Parola di Dio che gli parla nella liturgia della Chiesa. Occorre scoprire con quale profondità spirituale Teresa stabilisce un legame tra la propria vita e i sacramenti della Chiesa, in particolare con l'Eucaristia e la confessione, il mistero di Maria, il mistero di Natale e quello della Passione e Risurrezione. La liturgia della Chiesa che ha al centro le parole e le azioni di Dio che crea e salva, fornisce a Teresa tutto ciò che è necessario per riprendere coraggio ed avanzare sul cammino della fede.

Quando ella scopre infine la materialità del testo, Teresa è già un terreno talmente preparato dalla Parola stessa, che il seme della parola della Scrittura non trova, per così dire, né pietre, né spine. È ciò che rende a noi talvolta incomprensibile e strano l'uso che Teresa fa della Scrittura. Potrebbe essere per esempio il caso quando Teresa attribuisce a se stessa le parole della preghiera sacerdotale in Gv 17 e conclude scrivendo: «Le vostre parole, o Gesù, sono quindi a me e posso servirmene per attirare sulle anime unite a me i favori del Padre celeste.»²². Questo modo di parlare che al limite ci scandalizza, ci pare esprimere un orgoglio smisurato, non si può comprendere senza questo **scambio di vita compiuto** tra Teresa e Cristo, il quale caratterizza anche San Paolo: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2,20).

Teresa scopre la materialità della Scrittura in un'epoca in cui sente «che l'unica cosa necessaria era di unirmi sempre più a Gesù e che il resto mi sarebbe dato in aggiunta»²³. Dal momento in cui la scopre, Teresa non la legge la Parola di Dio mantenendo una distanza tra la vita personale e i detti della Scrittura. In questo somiglia a Louis Bouyer, il quale, anche lui, non ha una vita personale e un'attività teologica fondata nella Scrittura, mantenute a distanza l'una dall'altra. In tutti gli scritti di Teresa, questo radicamento **nel** mistero rivelato è essenziale. Ella opera un *va-et-vient* permanente tra la Scrittura, la propria vita, la vita delle proprie sorelle, la vita della Chiesa e quella degli uomini; in questo modo afferra come lei stessa e gli uomini si comportano in presenza di questa Parola di Dio.

Quando si percorrono le opere di molti teologi cattolici, si deve riconoscere una difficoltà a maneggiare l'immensa durata del mistero rivelato dalla creazione del mondo fino alla discesa della Gerusalemme celeste. Questo suppone, dalla Genesi all'Apocalisse, letture **trasversali** che afferrano come Dio parla e realizza in ogni tempo l'opera di creazione e di salvezza. Solo una lenta coabitazione con la Scrittura può dare al teologo la capacità di tenere un tale discorso. Ed è a questo tipo di discorso che Teresa si esercita nel quadro stretto dell'uso della Scrittura in un Carmelo dello scorso secolo²⁴. L'indice delle sue citazioni bibliche è proprio impressionante. Va dalla

²¹ Manoscritto A 17 ro.

²² Manoscritto C 34 r° et v°.

²³ Manoscritto C, 22 v°.

²⁴ Teresa è solo riuscita ad aver un Nuovo Testamento completo facendo rilegare i Vangeli e le Lettere da una delle sue sorelle rimasta nel mondo. La stessa sorella, Céline, aveva copiato da un suo zio testi

Genesi all'Apocalisse senza omettere nessun libro biblico²⁵. Grazie alla scoperta dell'azione di Dio che mantiene Teresa, tappa dopo tappa, nella **storia della salvezza**, la carmelitana normanda incontra la realtà della Chiesa. La rivelazione straordinaria quindi, che accoglie sulla propria vocazione e che esprime nel Manoscritto B («nel cuore della Chiesa, mia Madre, sarò l'amore»)²⁶ è il frutto di una lunga maturazione anteriore alla scoperta di 1Cor 12-13. Per Teresa, la Chiesa inseparabile dalla Scrittura, mira ad una trasmissione di vita di cui la finalità risiede nel compimento di una comunità d'esistenza: quella degli uomini che vivono in unione con Dio e fra di loro. Ella è cosciente che al di fuori di questa fonte e di questo scopo escatologico, ogni genere di discorso rischia di rinchiudersi in un verbalismo **vuoto ed inaridito**.

2. «CIÒ CHE HO DETTO E SCRITTO È VERO IN TUTTO»

Condividiamo l'opinione di Balthasar quando scrive che la verità è la parola fondamentale della vita di Teresa²⁷. Di conseguenza, gli scritti di Teresa manifestano una dimensione teologica essenziale. Difatti «nella fede cristiana, conoscenza e verità, verità ed esistenza, sono intrinsecamente legate». In seguito, l'attività del teologo risponde «al dinamismo presente nella fede stessa: di natura, la verità vuole comunicarsi, perché l'uomo è stato creato per percepire la verità, e desidera nel più profondo di se stesso conoscerla per trovarsi in essa e ivi trovare la sua salvezza»²⁸. È di questo che Teresa ha una coscienza viva ed è ciò che mette progressivamente in pratica.

A immagine di Newman, Teresa sa «che è impossibile di ricercare la verità cristiana senza cercare una verità pienamente **incarnata** in tutta l'esperienza cristiana»²⁹. Questa convinzione profonda abita Teresa dalla sua prima infanzia e l'accompagna lungo i suoi dibattiti solitari, le sue contraddizioni e le sue lentezze. Tappa dopo tappa, prosegue in questo modo il compimento della sua breve esistenza di cui il motto potrebbe essere quello di Newman apparentemente modesto ed irenico: *ex umbris et imaginibus ad veritatem*. Bisogna ancora scoprire la ferocia delle «ombre e delle immagini» nella vita di Teresa prima che pervenga alla luce della verità³⁰.

Per colui che non afferra questa ricerca incessante della verità, gli scritti di Teresa sono sempre esposti a un vero controsenso. Non c'è soltanto il suo confessore nel Carmelo che ha ceduto a quest'errore pensando che l'ardore di Teresa fu tutto infantile e la sua via ben dolce³¹. Ora, per Teresa la sua vita non è mai una serie di fatti di

dell'Antico Testamento che l'avevano colpita. Porterà questi testi nel Carmelo al momento del suo ingresso in comunità.

²⁵ Cfr. *Oeuvres complètes de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1996. Index biblique, pp. 1537-1550.

²⁶ Cfr. Manoscritto B, 3 v°.

²⁷ Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p. 37.

²⁸ *La vocation ecclésiastique du théologien*, §§ 1 et 7.

²⁹ Citato in: L. BOUYER, *Newman*, Cerf, Paris 1952, p. 481.

³⁰ Cfr. G. GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1972.

³¹ Cfr. Manoscritto A, 70 r°.

cronaca divertenti o commoventi ed evidentemente fugaci. Ogni presa di posizione personale a partire dalla sua esperienza, traduce l'appartenenza della bambina, dell'adolescente e della religiosa al popolo di Dio, la Chiesa, e manifesta il progetto divino a favore degli uomini, progetto che incrocia quello umano. Nel momento dell'incontro dell'uno e dell'altro progetto, quello di Dio e quello degli uomini, Teresa come tutti gli esseri umani, dibatte della sua solitudine e dei suoi consensi alla grazia. In ogni evento preciso, in ogni momento, in ogni corrente o controcorrente, Teresa percepisce lo svolgimento della storia degli uomini e della Chiesa avendo al centro la croce di Cristo e all'orizzonte la VITA che Dio prepara a coloro che ha scelto per consegnarli al suo Cristo. È questa ricerca penosa della verità che manifesta in Teresa, forse in maniera più folgorante, la sua vocazione di teologa.

Per Teresa, questa ricerca della verità ha un carattere eminentemente **vitale**. Qualche settimana prima della sua morte dice: «posso solo nutrirmi della verità.»³² Quando a 15 anni si rende conto che le conversazioni nel noviziato non furono nello spirito delle costituzioni dirà a una sua compagna «tutto ciò che pensava di lei» in modo tale che ella prometteva «a iniziare una **nuova vita**».³³ Per Teresa questa ricerca della verità è un vero combattimento. Ecco ciò che esprime qualche mese prima della sua morte: «Che la spada dello spirito che è la parola di Dio rimanga eternamente nella nostra bocca e nei nostri cuori. Se siamo in contatto con un'anima spiacevole, non ci scoraggiamo, non l'abbandoniamo mai. Abbiamo sempre *la spada dello spirito* nella bocca per riprenderla nei suoi torti; non lasciamo andare le cose per conservare il nostro riposo; combattiamo sempre anche senza speranza di guadagnare la battaglia. Che importa il successo? Ciò che il buon Dio ci chiede è di non fermarci alle fatiche della lotta, e di non scoraggiarci dicendo: «pazienza! Non c'è niente da fare, essa è da abbandonare». Oh! Questa è la codardia; bisogna compiere il proprio dovere fino in fondo»³⁴.

Per compiere questa ricerca della verità in modo fruttuoso, cioè in modo da **far vivere** un essere umano, un popolo, un'umanità di un'epoca ben determinata, è indispensabile prendere in considerazione certe regole. Si tratta della meditazione costante sull'origine (Dio creatore e l'essere umano uscito dalle sue mani), sulla fedeltà a quest'origine costituente (Dio, salvatore dell'essere umano e della sua creazione), sullo scopo escatologico, e sulle seduzioni da respingere. Tutto ciò è stato messo in pratica da Teresa. Per essa «non bisogna produrre una falsa moneta per comperare le anime... E spesso le belle parole che si scrivono e le belle cose che si ricevono, sono uno scambio di falsa moneta»³⁵. Essa cita questa parola di Cristo a Santa Teresa d'Avila: «Sai figlia mia chi sono coloro che mi amano in verità? Sono coloro che riconoscono che tutto ciò che non si riferisce a me è soltanto menzogna.» Poi la commenta dicendo: «quanto sento che è vero. Sì, tutto fuori dal buon Dio, tutto è vanità.»³⁶. È alla lu-

³² *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 5 agosto 1897, 4.

³³ Cfr. Manoscritto C, 21 v°.

³⁴ *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 6 aprile 1897, 2.

³⁵ Cfr. *ivi*, 8 luglio, 16.

³⁶ Cfr. *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 22 giugno.

ce di queste regole che Teresa elabora il suo discorso teologico il quale ha la sua radice in una **preghiera**: «Non ho mai fatto come Pilato, - dice lei -, il quale ha rifiutato di sentire la verità. Ho sempre detto al buon Dio: "Oh mio Dio, voglio tanto ascoltarvi, ve ne supplico, rispondetemi quando Vi chiedo umilmente: Che cos'è la verità? Fatte che io veda le cose come sono, che niente mi getti polvere negli occhi"»³⁷.

Il discorso di Teresa è sempre alla ricerca della verità in vista della costituzione della Chiesa. È in ciò che il suo discorso raggiunge il proprio del discorso teologico. In questo campo, il problema centrale è di sapere come coloro che si incontrano possono svelarsi e comprendersi. Ciascuno riconosce un interno e un esterno che definiscono la frontiera d'appartenenza a tale gruppo o tal'altro. Ciascuno considera il suo discorso, ma anche la propria esistenza come normativi. Quando si tratta di discorso, c'è la polemica, quando si tratta di esistenza, c'è la guerra. Il dibattito con le parole è accompagnato dalla preoccupazione di sloggiare l'avversario dalla sua posizione, di toglierli le sue risorse in vista di stabilire al suo posto "i fedeli" del proprio campo. Scienza e fede, o ancora ortodossia e eresia, si sciolgono in un dibattito in cui ciascuno cerca di eliminare l'avversario togliendogli la vita e il rispetto.

Come ogni essere umano, e forse più di ogni essere umano, il teologo elabora un discorso. Il teologo inevitabilmente confrontato alla polemica deve quindi preservarsi in permanenza dal diventare l'ideologo di una guerra religiosa o di un'inquisizione. Quando occorre, deve sapere non più battersi in duello, ma pazientare, tenersi nell'ombra, aspettare che Dio a suo tempo conduca l'umanità all'amore. È l'esercizio dell'abbandonare a Dio il tempo propizio, le decisioni, la dolcezza dello Spirito per cambiare i cuori. È ciò che Teresa ha vissuto: «Quando siamo incomprese o giudicate in modo sfavorevole, perché difendersi, spiegarsi? Lasciamo stare, non diciamo niente, è talmente dolce non dire niente, lasciarsi giudicare in ogni modo!»³⁸.

Nell'ingiustizia e nella sofferenza, il permanente e ultimo ricorso di ogni fedele compreso il teologo, è l'ascolto di Dio che parla, chiama e guida il suo popolo per farlo entrare nella VITA. Teresa lo sa: «È soltanto nel Cielo che vedremo la verità su ogni cosa. Sulla terra, è impossibile»³⁹. Teresa ha saputo insegnare. È quindi particolarmente significativo scoprire «la discrezione e il silenzio relativo che concerne la sua via di fiducia e d'amore»⁴⁰. Per essa, come per ogni teologo, viene il tempo in cui non si tratta più di scrivere, il tempo in cui «tutto è stato detto»⁴¹. Ma si tratta di affrontare nella sua esistenza la verità di tutto ciò che è stato detto e scritto. Cinque giorni prima della sua morte Teresa può infine far questa scoperta eccezionale: «Sento be-

³⁷ *Ivi*, 21 luglio, 4.

³⁸ *Ivi*, 6 aprile.

³⁹ *Ivi*, 4 agosto, 5.

⁴⁰ Cfr. G. GAUCHER, Guy, *La passion de Thérèse de Lisieux*, p. 156.

⁴¹ *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 10 agosto, 3 («Je n'écirai plus maintenant!»); e 19 agosto, 8 («Tout est dit, n'est-ce pas?» - «Oui»).

ne adesso che tutto ciò che ho scritto è vero su tutto»⁴² e il giorno stesso della sua morte può ancora dire: «sì, mi sembra di non aver mai cercato altro che la verità»⁴³.

3. «LA SCIENZA D'AMORE ... NON DESIDERO ALTRO CHE QUESTA SCIENZA»

Il compito della verità come dovere essenziale del teologo è inseparabile da un altro, quello dell'esercizio della carità. È ciò che ricorda a modo suo il Magistero della Chiesa. La riflessione del teologo è sempre associata alla «pazienza della maturazione. Le proposte nuove avanzate dall'intelligenza della fede "sono soltanto un'offerta fatta a tutta la Chiesa. Occorrono molte correzioni e molti allargamenti grazie a un dialogo fraterno finché tutta la Chiesa possa accettarle". Di conseguenza, "il servizio molto disinteressato a favore della comunità dei credenti" che è la teologia, "comporta essenzialmente un dibattito oggettivo, un dialogo fraterno, un'apertura e una disponibilità a modificare le proprie opinioni"»⁴⁴.

La ricerca della verità è quindi sempre un esercizio della carità **temibile**. Teresa di Lisieux lo sa e lo vive: «Se non sono amata, che importa! Io dico la verità tutta intera, che non si venga a trovarmi, se non si vuole conoscerla». E lo stesso giorno mette ancora in guardia contro una *falsa carità*: «La bontà non deve degenerare in debolezza. Quando si è sgridato giustamente, occorre attenersi lì, senza lasciarsi commuovere fino a tormentarsi di aver fatto pena, di vedere soffrire e piangere. Correre dietro colei che si affligge, è farle più male che bene. Lasciarla a se stessa, è forzarla a ricorrere al buon Dio per vedere i suoi torti e umiliarsi»⁴⁵.

Lo specifico della verità è di dire **chi** è l'uomo realmente per i suoi simili, per Dio e per se stesso; nel contempo, essa dice anche **chi** è Dio realmente per gli uomini e per il suo popolo Israele e la Chiesa. È nel rapporto dell'amore alla verità che l'uomo trova la risposta a una domanda che pone molto sovente nel suo intimo: come sapere che il mio coniuge, i miei genitori, i miei professori, i miei amici, e infine Dio mi amano veramente e se un tale mi disprezza o veramente mi odia? Di questo servizio della carità intimamente legato alla verità, Teresa parla ancora qualche mese prima della sua morte. Pensando a ciò che ciascuna delle sue sorelle potrebbe dire di lei dopo la sua morte, constata: «Una tale direbbe: "È una buona piccola anima, può diventare una santa". Un'altra: "Essa è ben dolce, ben pia, ma questo..., ma quello...". Altre avrebbero ancora pensieri diversi; parecchie mi troverebbero ben imperfetta, ciò che è vero». Poi, scopre infine nella sua sorella maggiore Pauline, diventata nel Carmelo Madre Agnès de Jésus, colei che l'amava in verità, perché «tutte le grandi grazie della mia vita, le ho ricevute per mezzo di lei»⁴⁶.

⁴² Cfr. *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 25 settembre, 2.

⁴³ Cfr. *Ivi*, 30 settembre.

⁴⁴ *La vocation ecclésiastique du théologien*, § 11.

⁴⁵ *Derniers entretiens*, Le Carnet jaune, 18 aprile, 3 e 4.

⁴⁶ *Ivi*, dal 21 al 26 maggio.

In queste parole si esprime una scoperta essenziale. Per Teresa di Lisieux, l'amore non è innanzitutto un problema di parole affettive, passionali o sbrigiate. Ma è una *démarche* per mezzo della quale gli esseri umani sono da ricevere da Dio per essere ricondotti a Dio. È ciò che Teresa scopre a poco a poco. Vede che in presenza dell'amore, l'essere umano è messo davanti a una scelta: vuole rimanere nella logica di un desiderio d'amore con il quale si soddisfa infine se stesso? Oppure vuole entrare in un'esistenza dove l'amore è uno scambio di vita sempre riuscito per mezzo del dono di se stesso? Da postulante, Teresa conosceva tentazioni violente da entrare dalla Madre Priora «per soddisfare me stessa, per trovare qualche goccia di gioia. Mi venivano allo spirito molte autorizzazioni da chiedere,... trovavo mille ragioni per accontentare la mia natura... Come sono felice adesso di aver rinunciato dall'inizio della mia vita religiosa, godo già la ricompensa promessa a coloro che combattono con coraggio. Non sento più che sia necessario di rinunciare a tutte le consolazioni del cuore, perché la mia anima è stata resa ferma da Colui che vorrei unicamente amare. Vedo con felicità che amandolo, il cuore si allarga, che può dare senza paragone più tenerezza a coloro che gli sono cari, che se fosse rinchiuso in un amore egoista ed infruttuoso»⁴⁷.

È giorno dopo giorno che Teresa **combatte per imparare ad amare**, cioè a trasmettere e a ricevere non allo scopo di un ricupero tanto dall'amante quanto all'amato, ma in modo tale che l'uno e l'altro scoprano e affermino sempre più l'identità propria. La perfezione dell'amore non consiste nel trasformare in un altro o se stesso o il proprio figlio o il proprio discepolo, ma di permettere a chi ama ed è amato d'essere veramente se stesso con gli altri. La difficoltà dell'amore quindi, è di non amare per sé, per essere riconosciuto, lodato, applaudito, d'incatenare l'altro a sé, ma di renderlo veramente **libero per amare**. Per il discepolo di Gesù, amare è imparare a ricevere gli uni gli altri dal Padre per essere consegnati al Figlio, perché è nel Figlio che il Padre trasmette la vita sempre riuscita, libera dalla morte e dal peccato.

Il problema della carità fraterna trova inesorabilmente la sua soluzione quando comincia a spuntare la verità dell'uomo e degli uomini, la loro incostanza, la loro infedeltà, ma anche la loro capacità di fedeltà, di altruismo. Teresa di Lisieux lo ha capito molto bene e si è spiegata a riguardo a lungo nell'ultima parte del manoscritto C.⁴⁸ Lei stessa ne ha fatto l'esperienza profonda: l'uomo che vuole interessarsi a ciò che Dio gli dice in verità, scoprirà sempre più quanto ciò che dice Dio è VERO e libera l'uomo in verità dalle sue menzogne (8,32). Liberando l'uomo dalla menzogna, **la verità rinforza l'amore**, rende l'uomo innamorato in maniera nuova e vera. «Dopo tante grazie, - scrive Teresa -, posso cantare con il salmista: "È buono il Signore, ed eterna è la sua misericordia".» Mi sembra che se tutte le creature avessero le stesse grazie delle mie, nessuno non avrebbe più paura del buon Dio, ma egli sa-

⁴⁷ Cfr. Manoscritto C, 22 ro; cfr. anche Manoscritto A, 75 ro.

⁴⁸ Cfr. Manoscritto C, 12 ro-37 vo.

rebbe amato fino alla follia; e che per amore e non temendo, nessun'anima consentirebbe mai a fargli pena»⁴⁹.

Il proprio dell'amore di Gesù è di rivelare inseparabilmente la verità dell'uomo e la verità di Dio. È questo che rende per certi insopportabile l'amore con il quale Dio li ama. L'amore di Dio implica, come è il caso per ogni amore umano, un giudizio. Nel caso dell'amore di Dio che mette in luce la verità dell'intimo dell'essere umano, questo giudizio è il seguente: in presenza della luce venuta nel mondo per salvare l'uomo peccatore, gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce. Hanno odiato la luce temendo che le loro opere siano manifestate come malvagie (Gv 3,19-21). È ciò che Teresa scopre nel momento in cui ella vomita sangue per la prima volta. Godendo allora una fede così viva, così chiara, al punto tale che il pensiero del Cielo fu tutta la sua felicità, la sua anima è invasa dalle tenebre più folte.

«Nei giorni sì gioiosi del tempo pasquale, Gesù mi ha fatto sentire che ci sono veramente anime che non hanno la fede, le quali abusando delle grazie perdono questo tesoro prezioso, fonte delle uniche gioie pure e vere... Il Re della patria del sole brillante è venuto a vivere 33 anni nel paese delle tenebre, ahimè! le tenebre non hanno riconosciuto che quel Re Divino era la luce del mondo ... Ma Signore, la vostra bambina l'ha riconosciuta la vostra divina luce, essa vi chiede perdono per i suoi fratelli, essa accetta di mangiare per quanto tempo voi vorrete, il pane del dolore e non vuole alzarsi da questa tavola colma di amarezza alla quale mangiano i poveri peccatori prima del giorno che voi avete fissato... Ma perciò non può dire nel suo nome, nel nome di tutti i suoi fratelli: abbiate pietà di noi, Signore, perché siamo poveri peccatori! O! Signore, rinviaci giustificati... Che tutti coloro che non sono illuminati dalla fiamma luminosa della fede la vedano infine brillare... o Gesù, se bisogna che il tavolo insozzato da loro sia purificato da un'anima che Vi ama, voglio mangiarci da sola il pane della prova fino a che vi piaccia di farmi entrare nel Vostro regno luminoso. L'unica grazia che Vi chiedo è di non offenderVi mai!»⁵⁰.

4. CONCLUSIONE

Per Teresa di Lisieux, amare Dio è entrare nell'opera di Dio la quale è **verità e vita**. Quest'opera consiste dapprima nella venuta del Verbo eterno di Dio in mezzo agli uomini presentandosi come Figlio dell'uomo. Per mezzo della sua Parola e dei suoi sacramenti, inseparabili dal suo Corpo, la Chiesa, Cristo è presente fra gli uomini per sempre e «fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20). Grazie a questa presenza permanente, Cristo continua a svelare negli uomini le loro resistenze, le loro esitazioni, i loro rifiuti a seguire il maestro, ma anche la volontà e la capacità effettive per operare a loro volta nella Verità, affinché gli uomini abbiano la vita nel nome del Figlio di Dio (Gv 20,31).

⁴⁹ Manoscritto A, 84 ro.

⁵⁰ Manoscritto C, 6 r.

Tale è proprio la vocazione del teologo. «La teologia, dice il Cardinale Ratzinger, “presuppone nella fede e nella verità, cioè nel riconoscimento, che non discutiamo sulla pura funzione di qualcosa, ma sulla verità del nostro essere stesso. Detto con altre parole: in teologia, siamo confrontati alla domanda di sapere come possiamo essere nel vero.»⁵¹. Che Santa Teresa, patrona della nostra Facoltà, ci aiuti sul cammino di questo impegno.

⁵¹ Cfr. J. RATZINGER, *L'Église et le théologien*. Conférence à la Faculté de théologie Saint-Michel de Toronto le 15 avril 1986, in: *Documentation catholique*, n. 1926 (le 19 octobre 1986), p. 910.

Riassunto

Partendo dalla pubblicazione dell'istruzione della Congregazione della fede sul compito ecclesiale del teologo e dalla proclamazione come dottore della Chiesa Santa Teresa del Bambin Gesù, l'articolo risponde alla domanda seguente: in quale modo Teresa può contribuire a sostenere tutti coloro che si consacrano allo studio e al compito ecclesiale della teologia? Si dimostra come Teresa è plasmata dalla Parola di Dio prima della scoperta della materialità del testo, e scopre infine nella Scrittura una fonte fuori dalla quale ogni genere di discorso rischia di rinchiudersi in un verbalismo vuoto ed inaridito. La ricerca della verità, compito essenziale del teologo, è la preoccupazione costante di Teresa. Sta al centro della sua vita quando gli permette, a immagine di Newman, di pervenire dalle ombre e dalle immagini alla verità. Il combattimento per la verità rivela nel contempo la dimensione cristiana dell'amore. È l'unica scienza che Teresa desidera. Consiste nel liberare l'uomo dalla menzogna quando si ama non allo scopo di recuperare l'altro per se stesso, ma quando l'altro è accolto dal Padre per essere reso al Figlio, perché è nel Figlio che il Padre trasmette la vita sempre riuscita, libera dalla morte e dal peccato.

Summary

Referring to divulgation of the faith Congregation instruction on theologian ecclesiastical task and to Saint Theresa of the Child Jesus' proclamation as Church's Doctor, the article answers the following question: in which way can Theresa support study and the ecclesiastical task of theology? Theresa is moulded by God's Word, also not based on a text materiality, but on the source of Holy Scriptures avoiding any empty and fry verbalism. The theologian's research of truth is also the main task for Theresa who, like Newman, reaches the truth out of shadows and images. The fight for truth reveals meanwhile the Christian dimension of love, the only science Theresa longs for. The untruth of loving the man for himself has to be changed in the Father's acceptance directed to the Son, because it's in the Son that the Father conveys successful life, free from death and sin.

DIZIONARIO DI MISTICA

a cura di

L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – N. SUFFI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

AA.VV., *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello - E. Caruana - M.R. del Genio - N. Suffi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 1301.

Quest'opera è una novità nella letteratura religioso-spirituale italiana. Non pretende certo di essere un sostituto del grande Dictionnaire de spiritualité francese, ma neanche si accontenta di essere un fastfood di coloro che hanno curiosità per il mondo spirituale come oggi è di moda. Il suo scopo non è solo quello di riempire il vuoto culturale in materia nel panorama della cultura italoфона, ma anche quello di proporre una guida nella via dello spirito e dell'esperienza di Dio. La modalità del dizionario ha recuperato una maggiore considerazione negli ultimi anni quale Vademecum nei diversi campi del sapere. La vita spirituale e mistica è uno degli orizzonti dello spirito che l'uomo moderno desidera percorrere, perché egli ha bisogno dell'esperienza di Dio, fame e sete di Dio. San Bernardo è stato uno dei primi teologi a vedere con chiarezza il rapporto tra l'esperienza di Dio e la vita spirituale del cristiano e perciò chiedeva ai suoi monaci, mentre scriveva il mirabile Commento al Cantico dei Cantici, di lasciare spazio a questa esperienza insostituibile per capire la profondità della vita spirituale cristiana.

Questo volume (d'ora in poi abbreviato in DIM) riunisce circa 600 voci alla cui preparazione hanno collaborato 228 specialisti di livello internazionale. Il Prof. Luigi Borriello ha coordinato il lavoro, riunendo un efficace comitato di redazione. Questo fatto incide nell'orientamento carmelitano dell'opera, anche se le voci su Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce non hanno l'estensione che meritano, proprio perché la loro dottrina è stata la norma orientativa dell'opera.

L'esperienza religiosa è connaturale all'uomo e la vita mistica è comune a tutte le religioni, ma vi è una mistica tipicamente cristiana, che ha rapporto sia con l'ascetica che con la spiritualità. Nel passato lo sviluppo della mistica e dell'ascetica si presentava in un certo senso indipendente della teologia, mentre oggi si ritorna ai misteri cristiani e alla teologia del Dio che si rivela in Gesù Cristo per la fondazione e la prassi dell'autentica vita spirituale. Alla separazione hanno ceduto il posto la distinzione e la profonda unità.

La direzione del DIM ha curato di dare unità a tutto il materiale riunito cercando il giusto rapporto tra spiritualità e mistica cristiana. Nell'introduzione dell'opera si presenta una possibile lettura sistematica al di là della divisione propria delle parole. La mistica cristiana deve essere radicata nel quotidiano, seguendo la legge dell'incarnazione che è legge di discesa di Dio al profondo dell'uomo. Il mistico deve essere in grado di cogliere i segni dei tempi, di leggere la storia alla luce della trascendenza, di percepire l'agire dello spirito nel mondo. La dimensione esperienziale della mistica ha una priorità sulla comprensione teorica, perché mira a che il cristiano abbia un'esperienza concreta, vissuta, talvolta accompagnata da alcuni fenomeni particolari e

favorita dai luoghi di silenzio, di deserto, di quiete. L'esperienza mistica è presente nei movimenti spirituali, e si realizza in modi diversi nelle diverse culture.

Ci sono infatti diversi generi di mistica, e tra di essi emerge la mistica cristiana con le sue caratteristiche. Questa esperienza di Dio ha avuto il suo vertice nell'esperienza di Dio in Gesù Cristo. L'esperienza di Dio supera il tempo, il luogo, le circostanze. Ogni cristiano è chiamato ad essere un mistico, nella misura in cui vive in profondità la propria fede e diventa discepolo di Cristo, mosso dallo spirito.

Nessun trattato sistematico è in grado di aprire tanti sentieri dell'esperienza mistica come lo può fare l'opera in esame. Accanto alle parole e ai concetti astratti che dischiudono l'orizzonte spirituale e mistico, il DIM offre tante descrizioni della vita vissuta dagli uomini di Dio, dalle diverse religioni, molti concetti e una ricchissima esemplificazione. Il valore del DIM non sta solo nell'argomento trattato, ma anche in modo specifico, nei contributi recati dagli autori delle diverse voci. Non vi è maestro di vita spirituale di rilievo che non sia presente tra i collaboratori del volume. Ad ogni voce viene aggiunta una specifica e significativa bibliografia. Il testo è a due colonne, con un tipo di carattere che rende agevole la lettura.

La teologia mistica trova nel DIM un compendio di alto valore scientifico e culturale. Dobbiamo essere grati agli autori e agli editori della LEV e disposti ad entrare in questo orizzonte di vita con l'aiuto di questo prezioso strumento.

Abelardo Lobato

GIUSEPPE SAVAGNONE

Il banchetto e la danza

*La vita spirituale
nella società postmoderna*



Le pagine di questo libro vogliono avviare un radicale ripensamento della spiritualità contemporanea. L'esito è di grande interesse: l'apertura del confronto tra i temi emergenti della cultura di oggi e la tradizione biblica, tramite l'efficacia analitica ed espositiva dell'autore, mettono il lettore in condizione di approfondire con frutto il valore eterno della spiritualità realmente umana e di porsi interrogativi tanto rilevanti quanto concreti.

Roberto Osculati

***La teologia
cristiana***
nel suo sviluppo storico

I - Primo millennio



Roberto Osculati

***La teologia
cristiana***
nel suo sviluppo storico

II - Secondo millennio



Roberto Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996-1997, voll. I-II, pp. 1025).

La teologia cristiana è un insieme complesso di fatti, di studi, di interpretazioni che appare ai più un mondo a parte, con un linguaggio peculiare, parallelo e diverso rispetto a quello filosofico, con riti di iniziazione propri e particolari e con una lontananza intrinseca dalla vita pratica. Per un laico, credente o no, che voglia addentrarsi in questo mondo la prima esperienza è certamente quella di una immotivata complessità, vista l'apparente semplicità e, comunque, la chiarezza evangelica del messaggio cristiano. Un approccio quindi disarmante anche se ha la fortuna di imbattersi in un testo scritto con linguaggio piano e accessibile, divulgativo quel tanto che basta a non scoraggiarlo. Il testo, se specialistico, o solamente centrato su un tema particolare, potrà svolgere il ruolo di mappa di una porzione di territorio, forse con qualche indicazione della morfologia delle regioni circostanti, ma se l' "espploratore" vuole avere una visione d'insieme del mondo in cui si sta addentrando, dovrà ricorrere ad una mappa più ampia, ad un compendio sistematico della teologia, anche se di livello divulgativo. Qui allora iniziano le difficoltà, perchè egli si troverà alle prese con la complessità determinata spesso dal sovrapporsi delle letture di uno stesso tema nel corso della storia, da una sorta di "deposito", di stratificazione culturale in cui è difficile districarsi.

Una storia della teologia, come di ogni altra forma della conoscenza o come la storia tout court, può essere letta attraverso molti filtri interpretativi: grandi nodi problematici, personaggi, eventi significativi (dispute, guerre di religione, concili...), epoche storiche tradizionali o fasi evolutive specifiche... A cavallo tra il geologo che studia la conformazione del terreno e le forze che la determinano e l'archeologo che, in trincea, individua e interpreta i diversi strati leggendone contestualmente gli elementi storico-culturali affioranti, lo storico della teologia mostra i temi teologici e le problematiche che li determinano e li muovono, plasmandoli, segnala i protagonisti e insieme dà ragione dell'evoluzione storica delle grandi questioni, rendendole più accessibili e vicine alla sensibilità dell'uomo contemporaneo che può così scorgerne i processi interni e sperabilmente comprendere che certe dispute, che ora appaiono astratte e bizantine, avevano (e hanno tuttora) rilevanza per la cultura occidentale.

Il testo di Roberto Osculati si colloca nell'area della storia della teologia con il giusto equilibrio fra spessore culturale e approccio divulgativo e pare svolgere adeguatamente il ruolo di bussola e di guida in questo che risulta ancora per troppe persone, anche di notevole preparazione culturale, un "mondo a parte".

L'autore, ordinario di Storia del cristianesimo presso l'Università di Catania, con esperienza d'insegnamento nelle scuole medie superiori - fattore non indifferen-

te per spiegare la capacità di divulgazione e l'approccio non rigidamente accademico e paludato per addetti ai lavori -, offre ai lettori un percorso originale che, utilizzando personaggi significativi dei vari periodi, in ordine cronologico e insieme sottolineando i grandi nodi problematici da essi trattati, introduce alla conoscenza del mondo della teologia cristiana.

Nell'introduzione (vol. I, pp. 8-11) Osculati scrive: «Quest'opera vorrebbe dare un piccolo contributo ad un processo di conoscenza reciproca tra le scienze umanistiche e quelle teologiche e confessionali. Si propone di presentare la storia delle idee cristiane con un metodo ed un linguaggio comprensibili a chi si è formato secondo i canoni della cultura letteraria, filosofica, artistica e storica e, molte volte, ha un'idea assai vaga ed artificiosa delle teologie cristiane. D'altra parte non si pretende di insegnare nulla ai teologi ecclesiastici sotto il profilo delle loro scelte religiose specifiche. Vorrebbe solo far vedere come i problemi e i valori intellettuali e morali di cui sono autorevoli ed eruditi custodi possano essere motivo non solo di una presa di coscienza storica, ma anche, si potrebbe dire, di un impegno evangelico e missionario... Si osservi che l'interesse per il passato è in realtà volto al presente e al futuro. Una coscienza storica evoluta rivela possibilità rimaste incompiute, tematiche che possono essere riprese, suggerimenti molto attuali. La conoscenza di un lungo percorso, ricco di passione e di tensioni mai placate, aiuterà ad allargare la propria idea del cristianesimo, a percepire un orizzonte molto vasto, **a liberarsi dal pericolo di assolutizzarne una delle tante forme storiche, come se da sola rappresentasse la fisionomia definitiva dell'evangelo**»¹. A partire da questa stimolante ed equilibrata prospettiva, l'opera si presenta in due agili volumi organizzati in sei parti:

- **la teologia del Nuovo Testamento** sulla figura di Gesù e sulla fondazione biblica del pensiero cristiano con una particolare sottolineatura del ruolo di Paolo e, nel quinto capitolo, delle forme teologiche e della regola ecclesiastica ravvisabili nel canone neotestamentario;

- **il nuovo regno** (II-III secolo) sulle origini della comunità cristiana e sulla grande sistematizzazione teologica operata dai Padri; interessante il capitolo sulla lettura neotestamentaria apocrifia e sul giudaismo cristiano che apre l'orizzonte a tematiche ed eventi non immediatamente riconducibili alle più tradizionali questioni teologiche ed introduce elementi multidisciplinari;

- **metafisica, etica, mistica e vita ecclesiastica** (IV-X sec.) dove alle dispute teologiche e alle grandi questioni connesse alle eresie si affianca il rapporto tra teologia e mistica ancora in un'ottica multidisciplinare;

- **il sommo bene, la repubblica cristiana e il mondo** (XI-XV sec.) in cui alla fioritura rigogliosa della cosiddetta Scolastica fanno da controcanto la grande letteratura e la mistica più avanzata e riformata;

¹ L'evidenziazione in corsivo è dell'autore della recensione.

• **dalle riforme ecclesiastiche alle riforme civili** (XVI-XVIII sec.) dove i grandi personaggi delle riforme protestante e cattolica vengono delineati nelle tematiche che meglio li identificano e dove si presenta l'imponente questione del rapporto tra fede e scienza;

• **Cristianesimo nel mondo** (XIX-XX sec.) su un periodo in cui la teologia cristiana si è confrontata con le istanze della modernità e dove le sicurezze dei grandi sistemi di riferimento filosofico sono state accantonate per far posto ad una ricerca feconda, se animata da un sincero ascolto dei segni dei tempi.

Ogni sezione è corredata da una scheda con gli strumenti bibliografici per approfondirne i contenuti. Ogni capitolo, (sono in tutto 41) è poi introdotto da una sorta di scheda sulle fonti e, immediatamente, sugli studi relativi a ciascuna di esse. L'apparato didascalico è notevole e, insieme, pratico per una consultazione efficace e mirata.

Lo sviluppo della trattazione è centrato sui personaggi che hanno costruito la storia bimillenaria della riflessione teologica cristiana; i capitoli infatti sono articolati su un percorso diacronico e raggruppano personalità diverse: non solo teologi tradizionalmente collocati tra gli specialisti in materia, ma anche mistici, letterati, filosofi. Un percorso, insomma, "laico", che non è assente anche in altre opere di storia della teologia, ma che nei volumi di Osculati è particolarmente ricco e curato, annoverando tra i protagonisti della riflessione sul messaggio di Cristo l'Alighieri, il Petrarca, il Boccaccio, Savonarola, Giansenio, Manzoni, Kierkegaard, Nietzsche, Schweitzer, Dostoevskij, Tolstoj e Bergson.

La teologia cristiana è infatti qualcosa di più ampio della ricerca specialistica strettamente intraecclesiale, legata ad una o all'altra delle diverse confessioni sviluppatesi per separazioni progressive nel corso della storia. Uno dei pregi di questo lavoro è proprio la sua cattolicità nel senso di un'apertura universale che appunto non preclude ma include tutto ciò che ha segnato un passo in avanti nella riflessione dell'uomo su Dio. In questa ottica si consideri la trattazione di personaggi come Buonaiuti, Deledda, Bernanos, Mauriac, Silone, Drewermann, Gutierrez o si leggano i paragrafi sulla teologia negra e asiatica e su quella femminile. Alcuni di questi autori e temi sono già da tempo terreno di studio degli addetti ai lavori di ogni confessione, ma farne argomento di alta divulgazione non è opzione comune: Osculati si è mosso esattamente in questa direzione.

Una domanda un po' maliziosa sorge spontanea: perché non vengono citati teologi italiani contemporanei? Non c'è proprio nessuno che possa confrontarsi con Küng o Drewermann? Manca forse quella distanza critica necessaria? La risposta ai lettori, che proseguiranno l'esplorazione e vorranno documentarsi anche sulla produzione teologica in lingua italiana, e, ci auguriamo, all'autore stesso, magari in un ulteriore volume, che giunga a completamento dei due sinora pubblicati e tratti, più approfonditamente di quanto fatto sinora, gli sviluppi attuali della teologia, alle soglie del III millennio.

Chi cercasse in quest'opera una completezza ed una minuziosità enciclopediche resterebbe deluso nelle sue attese: la sinteticità si accompagna, però, alla chia-

rezza e alla accessibilità del linguaggio, senza banalizzazioni o concessioni alla bassa divulgazione. Non è un bigino e neppure ha il respiro di una monumentale storia della teologia in molti volumi: in questo proporsi come via media, dando ragione dei processi della ricerca teologica, sta il pregio fondamentale di quest'opera. E certo non si tratta di poca cosa.

Paolo Minotti

iC **LASSICI**
dell'EVANGELIZZAZIONE

**Primo
Mazzolari**



**PER UNA
IN STATO
DI MISSIONE** **CHIESA**

SCRITTI SULLA PARROCCHIA

a cura di Giorgio Campanini

EDITRICE  **ESPERIENZE**

In questa breve raccolta di testi, una delle figure più lungimiranti della Chiesa italiana del XX secolo offre spunti e riflessioni assai significative per illuminare la concretizzazione della Sacra Scrittura nella vita ecclesiale quotidiana.



editrice
QUERINIANA

Via Ferri, 75 - 25123 Brescia (Italia)

COMUNICATO STAMPA giugno 1999

Premio Religioni e Società
istituito dal Dr. Ernesto Gringiani
presso l'Editrice Queriniana, Brescia

Il *Premio Religioni e Società* si propone:

1. Di promuovere l'edizione e la traduzione di opere particolarmente significative che analizzano la crisi e la situazione del nostro tempo, in ordine ad individuare direttrici nuove per una società che promuova una cultura della solidarietà. La promozione di tali opere avviene nella forma di sovvenzioni. Su dette opere viene stampata la seguente dicitura: "L'edizione di questa opera è stata sostenuta da sovvenzione del *Premio Religioni e Società* istituito da ERNESTO GRINGIANI presso l'Editrice Queriniana".
2. Di promuovere il dibattito pubblico su queste opere, bandendo di volta in volta da parte della Editrice Queriniana di Brescia un premio per la migliore recensione o articolo su giornali quotidiani, su settimanali o su riviste. La Commissione esaminatrice delle recensioni o articoli pervenuti assegna il premio sei mesi dopo la pubblicazione dell'opera ed è costituita, oltre che dal promotore del premio, da un membro della Editrice Queriniana e da un giornalista.

La Commissione esaminatrice delle recensioni sul libro

Gustavo Gutiérrez
Densità del presente
Queriniana, Brescia 1998

ha assegnato il *Premio Religioni e Società* a Ernesto Borghi di Milano per l'ampia e puntuale recensione apparsa su *Rivista Teologica di Lugano* 1/1999.

per la Commissione esaminatrice

Paola Baldracchi
(Segreteria Editoriale)

Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, 15 voll., Alianza Editorial, Madrid 1990-1998, pp. 8627.

La pubblicazione dell'Opera Omnia del domenicano spagnolo Fra' Bartolomé de Las Casas (= BLC) costituisce un evento editoriale di grandissimo rilievo. Si tratta della prima edizione critica completa, tanto auspicata e mai sinora realizzata, che è stata resa possibile dalla cooperazione di alcune istituzioni, dalle circostanze storiche e dalla determinazione di studiosi di chiara fama. L'Opera si compone in realtà di 15 volumi, dato che il 14 è sdoppiato. Il primo volume è apparso nel 1989 e l'ultimo nel 1998, ma la preparazione di questa monumentale opera era cominciata sin dai primi anni Ottanta. Questo decennio è stato decisivo per gli studi sul grande domenicano. Infatti in questi anni se n'è accertata la data di nascita, non risalente, come si credeva, al 1474, ma a dieci anni più tardi, ossia al 1484-1485. Questa scoperta ha consentito di celebrare degnamente il suo V Centenario in Spagna, superando una sorta di tabù legato alla convinzione che attribuiva al domenicano la leyenda negra relativa alla scoperta, evangelizzazione e conquista spagnola dell'America. Il ricordo del grande personaggio si è fatto più vivo in concomitanza con i preparativi per la celebrazione del V Centenario della scoperta americana, nel 1992. Una nutrita équipe di storici ha riunito le sue energie in vista della realizzazione dell'edizione delle opere di BLC. Direttore di questa opera monumentale è stato Paulino Castañeda, stimato docente dell'Università di Siviglia. Accanto agli specialisti spagnoli vi furono, sin dall'inizio dell'impresa, altri esperti europei ed americani.

Oggi abbiamo tra le mani i 15 volumi dell'edizione, realizzata con tutto il rigore scientifico delle edizioni critiche, presentata in veste editoriale di prima qualità, destinata ad avere un grande successo tra tutti gli studiosi della storia, della cultura, dell'evangelizzazione del Novus Orbis. Questo evento editoriale è una pietra miliare nel cammino verso la scoperta del pensiero dell'autore. Si tratta infatti di un personaggio assai discusso in riferimento alla scoperta e all'evangelizzazione del continente americano. Las Casas, per la sua partecipazione, in primo piano, alla lotta per la giustizia, e, in particolare, per la sua difesa accanita degli indios è al centro delle ricerche e dei problemi che sono ancora in discussione dopo oltre cinque secoli dalla scoperta dell'America. L'evento della scoperta dell'America è un fatto senza paragone nella storia dell'umanità. Per gli storici cristiani è il fatto più meraviglioso dopo l'Incarnazione. È giusto accogliere questa edizione delle Opere di BLC come un evento culturale di grande valore.

In questa breve rassegna dobbiamo limitarci alla semplice e così importante notizia dell'evento con un breve riassunto sul contenuto dell'opera, lasciando da parte le questioni e polemiche che la presenza di BLC porta sempre con sé. Con questo criterio passo in rassegna uno ad uno i 15 volumi dell'Opera.

• Vol. 1. *Vida y Obras*. Questo volume è il primo della serie, anche se è stato l'ultimo nella pubblicazione. Questo fatto è segno della difficoltà della scelta dell'autore del volume che inaugura la raccolta, offrendone la chiave di lettura generale. È stato scelto il domenicano Alvaro Huerga, noto storico della spiritualità dell'epoca. Negli studi precedenti su BLC si era dimostrato critico sul personaggio e in questa biografia si mantiene nella stessa linea, ponendosi, comunque, a metà strada tra i fautori di BLC, che hanno la migliore espressione negli scritti del domenicano Isacio Pérez, e i suoi detrattori, rappresentati, ad esempio, dall'opera di Ramón Menéndez Pidal. Il suo punto di partenza è la realtà del mito di de Las Casas, un mito ideologico, che si allontana sempre di più dall'uomo in carne e ossa che visse tra il XV e XVI secolo e da quello che deve presentare lo storico che è alla ricerca della verità. Huerga si lascia guidare, nella sua opera, dalle testimonianze date dallo stesso BLC nelle sue opere, e dall'oggettività storica quale risulta dai documenti esterni. BLC fa storia e fa autobiografia. Allo stesso tempo narra gli eventi con passione di polemista, capace di portare "in cielo" gli amici, e "all'inferno" gli oppositori. Con questo criterio si svolge la biografia nella quale l'autore si attiene all'essenziale, precisando punti chiave, come la sua origine di famiglia ebraica, la data di nascita nel 1485, la mancanza di prove che accertino il luogo della sua ordinazione sacerdotale. Vengono messi in rilievo i punti deboli del personaggio, le sue utopie nella lotta per la giustizia, il suo fallimento nelle grandi imprese di evangelizzazione, di vescovo del Chiapas, e la sua intemperanza nella pubblicazione degli opuscoli, e lo scarso valore storico e reale della sua destruycción che in realtà ha innescato la leyenda negra contro la Spagna. Il lettore segue ad una ad una le tappe di questa biografia, sempre piena di slancio e di spirito. La lettura richiede lo sforzo di un salto continuo dalla narrazione ai testi dei documenti, sia quelli di BLC sia quelli ufficiali, ambedue assai lontani del nostro modo di scrivere e raccontare i fatti. La biografia non soltanto offre questi elementi di prossimità ai fatti e di ricerca di oggettività, ma anche il contesto storico nel quale hanno origine e senso ciascuno degli scritti di BLC. È questo il pregio più saliente come introduzione alla lettura dei testi interminabili e ripetitivi dell'illustre domenicano. Il lettore apprende che l'Opera di BLC offre tre grandi contributi dottrinali: uno di valore storico eccezionale per i documenti e le prove addotte, la *Historia de las Indias*, un altro di valore culturale, come primo contributo all'antropologia culturale (la *Apologetica Historia*), un terzo che è l'anima di tutta la sua opera di apostolo e difensore degli Indios (*De Unico vocationis modo*), radice della sua lotta per la giustizia, contenente una profonda teologia della missione. La biografia si conclude un pò al di là della storia con un giudizio d'insieme su BLC come profeta, intrepido lottatore per la giustizia, utopista e umanista cristiano. Certamente Huerga non soddisfa né i sostenitori né gli avversari di BLC, ma riesce ad esprimere, con efficacia ed equilibrio, la complessa realtà di un personaggio che non si lascia inquadrare negli schemi precostituiti e settoriali e ricorda ciò che Unamuno diceva di se stesso, di essere cioè una specie unica, come gli angeli di San Tommaso.

• Vol. 2. *De unico vocationis modo*. Questo volume di 633 pagine è l'opera più significativa di BLC, la più apostolica e quella che dimostra meglio il genio dello

scrittore e dell'apostolo. La sua tesi è ben chiara. Il Signore chiama tutti gli uomini alla fede cristiana, disponendo che vi sia un solo cammino di accesso, la proposta del vangelo in modo chiaro e persuasivo, pacifico e umano, alla quale deve seguire la risposta libera di coloro che decidono, sotto l'impulso della grazia, di farsi cristiani. Così ha agito lo stesso Gesù, profeta del regno, e altrettanto hanno fatto i Dodici e la Chiesa di tutti i tempi. Di questa opera scritta da BLC quando era domenicano è rimasta soltanto una parte. I primi quattro capitoli non sono stati ancora trovati. Nonostante sia attestata soltanto una sezione, il contenuto è così ricco, convincente e chiaro, che egli sembra, per certi versi, anticipare il Concilio Vaticano II sul modo di annunciare il vangelo al mondo. Tre specialisti hanno preparato l'edizione critica. Barreda propone un approccio storico all'opera, Castañeda presenta BLC nel contesto dell'annuncio del vangelo e la coazione, García del Moral propone una chiave di lettura teologica. Numerosi indici, note, e uno schema molto dettagliato aiutano il lettore alla comprensione del pensiero di BLC.

- Voll. 3-4-5. *Historia de las Indias*. Nel campo storiografico questa *Historia* è la grande opera di BLC, alla cui composizione egli ha lavorato lungo tutta la sua vita. Il suo piano era scrivere, come in uso al suo tempo, in periodi di dieci anni, la storia di sei decadi, ma la sua realizzazione è rimasta a metà. Nessuno degli storiografi della scoperta e conquista dell'America ha accumulato tanti documenti e ha dato tante prove delle sue affermazioni come lui. Grazie a BLC conosciamo il Diario del II e del III viaggio di Cristoforo Colombo.

L'edizione di questa opera è stata una impresa colossale, che ha rispettato tutte le esigenze delle edizioni critiche: trascrizione del testo, verifica delle fonti bibliografiche e introduzione - questa ricchissima di particolari - a tutto quanto è necessario per conoscere il testo originale. Insomma si tratta di una vera e lunga storia, nella quale vengono narrate le vicende storiche dei primi anni dell'incontro sorprendenti e arduo del mondo europeo con quello degli amerindios.

Se lo studio preliminare è completo, il testo viene arricchito da attente note a pie' di pagina, dalle varianti delle edizioni precedenti, da vari indici e da una nutrita bibliografia. La fatica della lettura è compensata largamente dalla ricca documentazione che ne deriva e dalla scoperta dello spirito geniale dell'autore. BLC ha uno stile proprio, difficile, contorto. Scrive come parla. Per nostra fortuna la sua narrazione si basa su documenti che fanno storia o su testimonianze dei fatti da lui vissuti. Nessuna delle altre storie dei contemporanei di BLC, anche se di valore, è paragonabile a questa.

- Voll. 6-7-8. *Apologetica historia sumaria*. Questa è l'opera che BLC ha portato a termine, ed è considerata uno dei primi saggi di antropologia culturale mai scritti. Anche quest'opera è di grande estensione. BLC si propone di dimostrare l'umanità degli indios, negata da molti mediante la descrizione e l'analisi delle testimonianze culturali da loro lasciate. Anche in questa opera magistrale di BLC gli editori hanno lavorato a lungo per presentarla allo studio dei lettori del nostro tempo. Infatti il volume 6 dedica le prime 282 pagine all'introduzione allo scopo di evidenziare il suo grande valore.

In esse

- viene presentato il tema dei diritti delle nazioni in BLC e nella scuola di Salamanca e si tenta di dimostrare che è proprio BLC il padre dei diritti umani delle nazioni e delle minoranze;

- si cerca una chiave di lettura del testo e si analizza la disputa sulla natura umana dell'indio ivi contenuta e il ruolo delle culture americane in proposito;

- vengono fatte conoscere le fonti alle quali si ispira BLC e, in particolare, vengono esaminate quelle peruviane ivi emergenti.

Un'introduzione tanto ampia e articolata aiuta il lettore a cogliere bene l'importanza di questi volumi quali studio originale sulle culture e difesa appassionata degli indios, sia sotto il profilo antropologico che culturale in genere. BLC si dimostra un acuto osservatore e geniale interprete delle culture. Anche per lui l'uomo è la prima via che percorre l'evangelizzatore.

• Vol. 9. *Apologia*. Il tema qui contenuto è la disputa di BLC con Sepúlveda sulla natura umana degli indios dell'America. L'imperatore Carlo V convocò a Valladolid una Commissione di esperti per valutare la giustizia o ingiustizia delle imprese che la Spagna portava avanti in America. L'eminente umanista Juan Ginés de Sepúlveda, cronista dell'Imperatore, difendeva la tesi dell'inferiorità umana degli indios, come se fossero homunculi, che, dunque, avevano bisogno di "promozione" da parte degli spagnoli. BLC, invece, difese con passione la tesi contraria, la piena umanità e i pieni diritti degli indios, perché, come gridava Antón di Montesinos nel celebre sermone del 1511, «erano uomini», e come proclamava la bolla *Sublimis Deus* di Paolo III, «utpote homines», erano liberi e potevano diventare cristiani.

La disputa si è svolta negli anni 1550-1551 e ambo gli autori hanno esposto le proprie tesi davanti alla commissione degli esperti. Domingo de Soto fece il riassunto della disputa, che finì senza vincitori né vinti. Da parte sua BLC mise per iscritto la sua posizione di fronte a quella di Sepúlveda. Il Prof. Losada non soltanto lo ha tradotto ma ne ha facilitato la leggibilità attraverso divisioni e titolature che servono da guida al lettore. Le sue cinque parti seguono il corso della disputa. BLC propone in primo luogo la posizione di Sepúlveda in compendio, e poi la sua risposta.

La replica di BLC è così articolata: la barbarie degli indios, i crimini contro la legge naturale, il cannibalismo e i sacrifici umani degli indios, la possibilità di annunciare il vangelo, le controdeduzioni agli argomenti autoritativi di Padri, teologi e papi che Sepúlveda adduce a suo favore. Il volume presenta il testo latino a fronte della traduzione spagnola, e oltre alla pregevole introduzione, offre al lettore numerose note e indici ausiliari.

• Vol. 10. *Tratados de 1552*. Impresos por las Casas en Sevilla. Frutto della disputa con Sepúlveda e delle meditazioni ininterrotte di BLC sono questi 8 trattati che lo stesso BLC ha pubblicato a Siviglia senza la licenza richiesta per l'edizione. L'argomento dei trattati è in parte cronaca degli eventi, in parte una riflessione etica o politica di quanto accade in America. La presente edizione è curata da due storici domenicani, il Prof. Ramón Hernández e il Prof. Lorenzo Galmés.

Tra tutti i trattati il più celebre è il primo che porta il nome di Brevísima relación de la destrucción de las Indias. L'origine di questo scritto provocatorio è degli anni '40 del XVI secolo, frutto della depressione di BLC e dell'angoscia e timore legati all'impressione che la sua "causa" andasse perduta. In quest'opera sono contenute riflessioni e descrizioni di alcuni fatti, crudeli ma isolati, da lui elevati a regola. In realtà, nel complesso dell'opera, questo opuscolo è quello che ha minore rilevanza storica. Il paradosso è che tale pamphlet è quello che ha avuto maggiore diffusione, servendo come base alla più volte menzionata leyenda negra elaborata in Europa dai nemici della Spagna e del suo impero. Ha conosciuto tante edizioni, illustrate con disegni che hanno fatto credere come storia, ciò che era un mero allegato di avvocato per difesa della propria causa. Il resto dei trattati tocca punti diversi del pensiero di BLC: la disputa con Sepúlveda, 30 proposizioni di carattere giuridico, sugli indios fatti schiavi, il rimedio VIII, gli avvisi ai confessori che suscitarono tanta polemica nella sede del vescovo del Chiapas e in tutta la Spagna, una teoria sullo stato, e infine alcuni principi per il buon governo. La peculiarità di questi trattati è quella di essere stati fatti stampare dallo stesso autore, senza le licenze richieste a tutti in quell'epoca. Ognuno di questi scritti è un riassunto di molte pagine scritte da BLC in quegli anni. La decisione di renderli pubblici senza il dovuto permesso può essere spiegata soltanto con la volontà di difendere la libertà degli indios, minacciata da tante parti. Tutti sono un'espressione del suo continuo ed appassionato impegno per la grande causa degli indios, che egli ha assunto come sua ragione di vita, e anche una testimonianza della sua multiforme personalità.

• Voll. 11.1-11.2. De thesauris. Doce Dudas. I due volumi raccolgono gli scritti di BLC che si riferiscono alle questioni di etica e di teologia proposte in occasione della conquista e dominio del Perù: i tesori e 12 dubbi. I tesori sono quelli che Pizarro chiese al re Atahualpa e quelli che gli spagnoli hanno trovato nelle tombe degli indios del Perù. Il trattato De thesauris è scritto in latino, quello dei 12 Dubbi in spagnolo. Tutti due sono presentati dai Professori Angel Losada, e il domenicano francese Lassègue. Ambedue sono stati inviati e dedicati da BLC al re Filippo II come testamento e codicillo aggiunto. In essi BLC si propone la questione se i tesori trovati possono essere di colui che li trova, o appartengono al re, e nessuno può appropriarsi di questi tesori. BLC è coerente con la sua posizione riguardo al dominio degli indios come signori in quanto persone e in quanto popoli, e condanna qualsiasi violazione dei suoi diritti. Nessun privato cittadino spagnolo può appropriarsi di tali tesori peruviani, e se lo ha fatto deve restituirli.

Vol 12. De regia potestate. Quaestio theolocalis. Anche questi due trattati sono scritti in latino e presentati nell'edizione bilingue. Il primo è più teorico e procede con l'enunciazione e sviluppo dei principi sulla libertà, il dominio, la potestà delle persone e delle nazioni. Non è provato con tutta certezza che si tratti di un'opera di BLC. Nel secondo, più chiaramente lascasiano, si discute sulla giurisdizione relativa ai ministri ordinati, e sull'influenza della potestà civile sui vescovi. Il motivo originante di questo scritto pare essere il processo che l'Inquisizione spagnola ha fatto subire a Bartolomé di Carranza, vescovo di Toledo e primate della Spagna.

• Vol. 13. *Cartas y Memoriales*. Questo volume contiene la corrispondenza lascasiana e i brevi trattati chiamati *Memoriales*. BLC davanti alle ingiustizie era irrefrenabile: egli era sempre disposto a redigere un documento e a presentarlo al Re o alla Giunta di Castiglia. In questo libro sono stati riuniti 57 documenti, dal primo, del 1516 (la prima proposta dei rimedi per Le Indie), all'ultimo del 1566 (una petizione a papa Pio V). Il penultimo è il suo testamento, del mese di giugno del 1566. L'edizione ha ordinato questi documenti in modo cronologico. Tra gli *Addenda* si annovera una serie di documenti ufficiali che parlano di BLC.

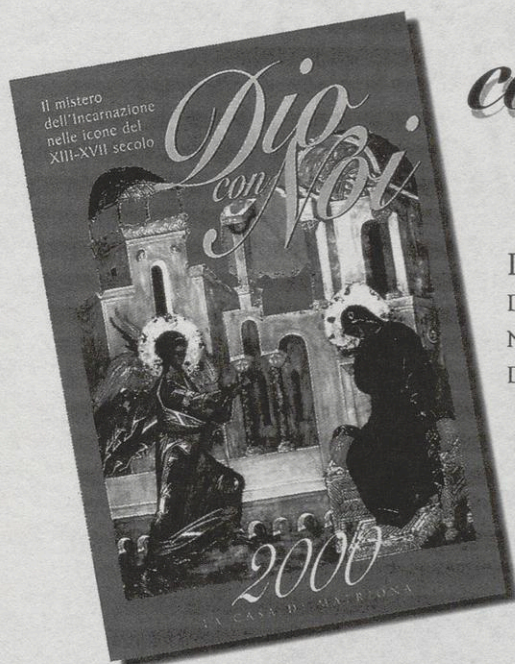
• Vol. 14. *Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*. BLC nutriva una grande ammirazione per l'Almirante e per le sue gesta nella scoperta dell'America e fu in rapporto di grande amicizia con la sua famiglia. Con la passione dello storico ha raccolto molto materiale per scrivere la storia dei primi decenni, dall'arrivo in America alla prima evangelizzazione. Nella sua raccolta dei documenti ha trascritto i viaggi dell'Almirante, il primo e il terzo che qui vengono pubblicati. Il resoconto relativo al terzo viaggio di Colombo sarebbe perduto se non ci fosse questa copia di BLC. In questa edizione questo scritto giunge come conclusione dell'Opera omnia, corretta e arricchita con indici, note e appendici.

Concludendo questa presentazione critica, è possibile affermare che la pubblicazione dell'Opera di BLC risulta un singolare contributo sia alla conoscenza integrale di un uomo straordinario quale fu de Las Casas, che a quella della causa cui egli ha dedicato la vita. BLC emerge sempre più tra i suoi coetanei, suscita l'ammirazione per le sue virtù e per la sua lotta per la giustizia e la difesa degli indios. Tutto fa presagire che il suo nome sarà scritto nell'albo dei santi della Chiesa cattolica. Il suo contributo risplende sempre più in tre campi: la storia della scoperta dell'America, la difesa e promozione umana dei nuovi popoli dell'America, e in modo speciale, l'evangelizzazione del continente che oggi viene chiamato il continente della speranza. Per tutto questo non possiamo non rallegrarci davanti a questa stupenda edizione curata, a Madrid, da Alianza Editorial.

Abelardo Lobato

NOVITÀ

LIBRO-CALENDARIO 2000



Dio con Voi

IL MISTERO
DELL'INCARNAZIONE
NELLE ICONE
DEL XIII-XVII SECOLO

Formato cm 31x43,5 • 50 pagine • 24 tavole a colori e decine di illustrazioni b/n • Lire 24.000
Disponibile in Francese, Inglese, Tedesco e Russo

L'incarnazione di Cristo, che con tutta la Chiesa celebriamo nel Giubileo, è il tema per eccellenza dell'iconografia cristiana. Il mondo bizantino e russo medievale ci ha lasciato in eredità una splendida "teologia per immagini" incentrata sull'incarnazione. Gli autori del libro- calendario hanno scelto 24 capolavori pittorici e li hanno commentati sia con documentazione storico-estetica, sia con accurata scelta di testi liturgici e poetici. Ne risulta un itinerario spirituale dove la bellezza artistica, l'evocazione poetica, la meditazione teologica costituiscono un insieme armonico e affascinante.



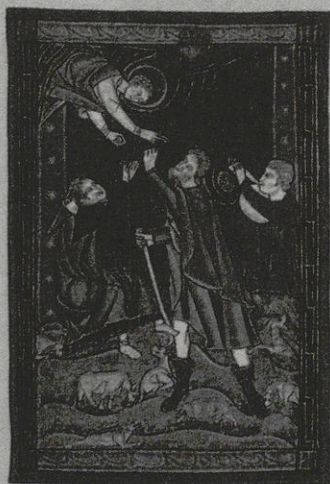
PER INFORMAZIONI

R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: 035294021
E-mail: rcsegr@tin.it • <http://www.augustea.it/nuovaeuropa>

Mauro Orsatti

Natale: la bella notizia

Meditazioni sui Vangeli dell'infanzia



ANCORA

Questo volumetto, senza avere pretese di ordine strettamente scientifico, ma avvalendosi della competenza tecnica risaputa del suo autore, accompagna i lettori nelle strade dei "Vangeli dell'Infanzia" (Mt 1-2; Lc 1-2) con perizia, levità e avvincente intensità, non esimendosi dal fornire elementi di approfondimento culturale ulteriore a chiunque lo volesse.

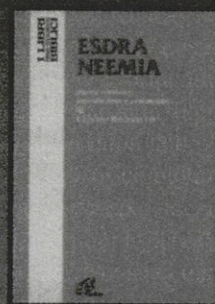
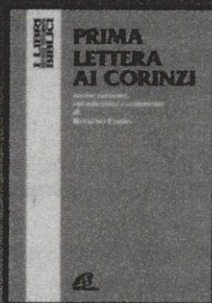
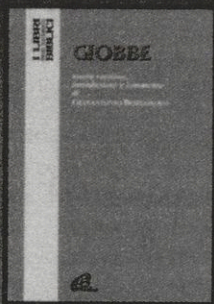
i Libri Biblici

Nuova collana

diretta da

Gianantonio Borgonovo, Olimpia Cavallo e Rinaldo Fabris

per conoscere e studiare la Bibbia



- Commento a tutti i libri versetto per versetto
- Nuova traduzione dai testi originali
- Approfondimento del messaggio teologico
- Attenzione alla dimensione estetico-letteraria



Paoline
EDITORIALE LIBRI

LIBRI RICEVUTI

Mauro Orsatti

Natale: la bella notizia

ISBN 88-7610-783-5

Ancora, Milano 1999

Giuseppe Ghini

La Scrittura e la steppa, esegesi figurale e cultura russa

ISBN 88-392-0494-6

Edizioni QuattroVenti, Urbino 1999

Carlo Saccone

Allora Ismaele s'allontanò nel deserto...

I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni

ISBN 88-250-0624-1

Edizioni Messaggero, Padova 1999

Quaderni di Synaxis

Renato Pucci

Giuseppe Ruggieri

(a cura di)

Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto

ISBN 88-215-4009-X

Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999

Franz Courth

Le Mystère du Dieu Trinité

AMATECA - MANUEL DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE - VOLUME VI

ISBN 2-87963-303-6

Editions Saint-Paul, Luxembourg 1999

Alejandro

de Villalmonste

Cristianismo sin pecado original,

ISBN 84-605-9112-3

Ediciones Naturaleza y Gracia, Salamanca 1999

Aa. Vv.

Em nome de Deus Pai

ISBN 972-651-250-6

Edizioni Didaskalia, Lisbona 1999.

Francesco Donadio

**Elogio della storicità - Orizzonti ermeneutici
ed esperienza credente**

ISBN 88-315-1853-4

Paoline Editoriale Libri, 1999

Aelredo di Rievaulx

Lo specchio della carità

ISBN 88-315-1797-X

Paoline Editoriale Libri, Milano 1999

Primo Mazzolari
(ed.)

Per una Chiesa in stato di missione

ISBN 88-8102-084-X

a cura di G. Campanini

Esperienze Editrice, Fossano (CN) 1999

Paolo Pagani

Contraddizione performativa e ontologica

Franco Angeli, Milano 1999

Hector Scerri

Koinonia, Diakonia and Martyria

ISBN 99-932-0-008-5

Melita Theologica Supplementary Serie 4, Malta 1999

Mauro Orsatti

Giovanni. Il Vangelo "ad alta definizione"

ISBN 88-7610-695-2

Àncora, Milano 1999

Finito di stampare
nel mese di novembre 1999
presso Ancora Arti Grafiche, Milano

