

N12<516571935 021



ubTÜBINGEN



Howe

Rivista Teologica di Lugano

Anno V - Numero 1, Marzo 2000

5
2000
ohne T.R.

Articoli Azzolino Chiappini
*L'ulivo: la radice e i rami.
Osservazioni sull'alleanza
mai revocata.*

Giorgio Paximadi - Manfred Hauke
*«Spiegò loro in tutte le Scritture
ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27).
Note sul rapporto fra esegesi
e dogmatica.*

Giovanni Ventimiglia
*La questione della predicabilità
del numero di Dio secondo
san Tommaso d'Aquino.*

Contributi e discussioni Franco Buzzi
*Augsburg, 31 ottobre 1999:
un passo avanti sul cammino
dell'unione tra le Chiese cattolica
e luterana.*

Graziano Borgonovo
*L'avventura della teologia morale
nel secolo XX.*

Michele Amadò
*Techne e Aletheia.
Dal paragone alla metafora.*

Vita della Facoltà Giuseppe Torti
La diaconia della verità.

Paul Poupard
*Il cristianesimo all'alba
del III millennio.*

Recensioni EINGEGANGEN

1000
1004
10. Mai 2000

Univ.-Bibl.

2A 9408

✓ 2

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLÜ)

ANNO V - NUMERO 1 - MARZO 2000

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:

Àncora Arti Grafiche - Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano

ABBONAMENTO:

55CHF

Non-European Countries: 48 US\$

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

Rivista Teologica di Lugano

Edita tre volte l'anno (marzo, giugno, novembre)

Anno V 2000 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

AZZOLINO CHIAPPINI, <i>L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata</i>	5
GIORGIO PAXIMADI - MANFRED HAUKE, « <i>Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui</i> » (Lc 24,27). <i>Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica</i>	19
GIOVANNI VENTIMIGLIA, <i>La questione della predicabilità del numero di Dio secondo san Tommaso d'Aquino</i>	47

CONTRIBUTI E DISCUSSIONI

FRANCO BUZZI, <i>Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tra le Chiese cattolica e luterana</i>	69
GRAZIANO BORGONOV, <i>L'avventura della teologia morale nel secolo XX</i>	79
MICHELE AMADÒ, <i>Techne e Aletheia. Dal paragone alla metafora</i>	103

VITA DELLA FACOLTÀ

GIUSEPPE TORTI, <i>La diaconia della verità</i>	131
PAUL POUPARD, <i>Il cristianesimo all'alba del III millennio</i>	139

RECENSIONI

F. DONADIO, <i>Elogio della storicità</i> (di E. COLOMBO)	153
B. MONDIN, <i>Storia della Metafisica</i> (di A. LOBATO)	155
J. LAPORTE, <i>Teologia liturgica di Filone di Alessandria e Origene</i> (di A. RICKENMANN)	161

LIBRI RICEVUTI	163
-----------------------------	-----



ZA 9408

Editoriale

L'anno 2000 vede la Facoltà di Teologia di Lugano impegnata più che mai a promuovere, anzitutto nel Canton Ticino, la dimensione religiosa e spirituale della cultura sia attraverso la sua attività accademica istituzionale sia tramite una serie multiforme di iniziative di carattere scientifico e seriamente divulgativo. Essere cronologicamente la prima istituzione universitaria ticinese è un dato storico che la FTL porta con sé e che le impone delle responsabilità impegnative ed entusiasmanti sia *ad intra* che *ad extra*. La luminosa e coraggiosa intuizione di chi la fondò - Mons. Eugenio Corecco - ha trovato nell'ultimo quadriennio una gamma di sviluppi particolarmente interessanti sotto il profilo accademico e culturale in genere. Ci riferiamo, in modo particolare e tra l'altro, alla composizione del corpo docente della Facoltà, alle attività formative ed informative aperte a studenti non ordinari e alla fisionomia della "Rivista Teologica di Lugano".

I trentadue professori della Facoltà - oltre un terzo dei quali laici - sono oggi espressione di un non trascurabile pluralismo di esperienze, sensibilità e riferimenti culturali. Esso consente alla nostra istituzione - la terza Facoltà teologica elvetica per numero di studenti -, nel quadro della comunione ecclesiale e della piena libertà d'insegnamento, di avere crescente vivacità di contenuti e serietà di metodo in tutti i momenti della vita accademica.

La sensibile ampiezza di vedute appena delineata, certamente migliorabile, ha trovato e trova riscontro nelle scelte editoriali della nostra rivista. Si è cercato e si cerca di perseguire il duplice obiettivo di tenere alto il livello scientifico del periodico e di proporre anche alcuni contributi che non siano leggibili solo da addetti ai lavori. La RTLu offre ai docenti della Facoltà luganese lo spazio per pubblicare tutto quanto di rilevante scaturisca della loro attività di ricerca, ma accoglie anche contributi apprezzabili da parte del mondo accademico extra-luganese, dalla teologia alle altre discipline filosofiche ed umanistiche in genere. Il tutto sempre alla ricerca di un pluralismo ideale e disciplinare che sia, in qualche misura, specchio della multiformità della cultura umana del passato e del presente, senza che la RTLu si snaturi, ma anche senza che si chiuda in se stessa, neppure sotto il profilo stilistico. Questo primo numero del 2000 è una realizzazione, ci pare, abbastanza evidente di gran parte di questi obiettivi. Il profilo teologico è assicurato infatti non solo dagli autorevoli contributi di Az-

zolino Chiappini e Franco Buzzi, ma anche dall'articolato ed attualissimo saggio di Manfred Hauke e Giorgio Paximadi, dalla parabola storica delineata da Graziano Borgonovo e dal corposo saggio di Giovanni Ventimiglia. L'attenzione ad un umanesimo aperto al trascendente e alle questioni più importanti della nostra contemporaneità è manifestata tramite la pubblicazione dello stimolante contributo di Michele Amadò.

Anche le recensioni, collocate nell'ultima parte del volume, in questo caso come nei precedenti numeri, vogliono essere un tentativo di esprimere questa considerazione culturale ampia. Chi le redige - teologi, filosofi e cultori di materie storico-religiose che fanno della loro fede una ricchezza e non un'occasione di arroccamento difensivo -, guarda, con occhio appassionato e seriamente critico, alla produzione bibliografica attuale. Lo scopo è quello di mettere in evidenza, sia tramite riflessioni estese sia attraverso una segnalazione brevemente commentata dalla redazione della rivista, volumi di particolare rilievo sotto il profilo scientifico o anche seriamente divulgativo, sempre negli ambiti disciplinari che interessano l'istituzione universitaria di cui la RTLu è lo strumento editoriale principe.

Fare ricerca scientifica in campo teologico, filosofico ed umanistico in senso ampio, interagendo con le sollecitazioni del mondo culturale contemporaneo in Ticino, in Svizzera e altrove: questa è la prospettiva in cui può utilmente ed auspicabilmente collocarsi il presente e il futuro della "Rivista Teologica di Lugano" così come quello dell'intera Facoltà, come è chiaramente caldeggiato, in questo numero, dagli apprezzati interventi di Mons. Giuseppe Torti e del Card. Paul Poupard. A partire dalla certezza che l'essere umano, oggi più che mai, possa rispondere alla prospettiva delineata da Giovanni Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*: «Dio parlò così all'uomo: "Ti ho collocato al centro del mondo affinché da questo punto tu consideri più adeguatamente quello che nel mondo esiste intorno a te. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale affinché tu, da padrone di te stesso in condizione di avere l'onore e il compito di foggiare e modellare te stesso, delinei la natura che preferisci. Potrai degradarti sino alle forme inferiori, che sono bestiali, oppure, per scelta spirituale, essere rigenerato in forme superiori, che sono divine"».

Per poter essere umani nel senso migliore occorre avvalersi di tutte le opportunità che la cultura da sempre può offrire. Contribuire a questo compito necessita certamente il consolidamento delle aperture proposte e vissute dalla Facoltà di Teologia di Lugano e dal suo periodico in questi ultimi anni. Ciò richiede, in misura crescente, competenza tecnica, duttilità, creatività, intelligenza e coraggio culturali ed ecclesiali. Per consentire a tutti, nella Facoltà, anche tramite la "Rivista Teologica di Lugano" di *respirare* sempre meglio, in *cieli sempre più azzurri*. La nuova veste grafica del nostro periodico vuole essere, in proposito, non solo un passo avanti di ordine qualitativo, ma un auspicio anche visivo dell'avvenire. A lettrici e lettori spetterà il giudizio sul raggiungimento e meno degli obiettivi di contenuto, forma e metodo che ci siamo prefissi.

L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Alleanza mai revocata. Con questi termini Giovanni Paolo II ha indicato l'alleanza tra Dio e Israele, nell'ormai famoso discorso del 17 novembre 1980, tenuto a Mainz nell'incontro con i rappresentanti dell'ebraismo tedesco¹.

Si tratta di un'affermazione importante e significativa per il dialogo tra cristiani ed ebrei e molto interessante per tutti quelli che vi sono impegnati, sia a livello personale sia teologico. Ma proprio da quest'ultimo punto di vista i problemi che ne derivano sono numerosi e di non facile soluzione. Basti considerare, in merito, il numero rilevante di riflessioni e discussioni che sono state pubblicate negli ultimi anni².

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981), 80.

² Non è il luogo, questo, di una presentazione bibliografica. Ritengo opportuno indicare una delle ultime pubblicazioni, tanto recente che non ne ho potuto tenere calcolo in questo articolo. P. STEFANI, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Paoline, Milano 1999. Il volume di STEFANI è estremamente interessante e richiederebbe una lunga discussione. Anche se non posso concordare in tutto, lo ritengo uno degli scritti più importanti sulla questione. Per il nostro tema, cfr. l'ultimo capitolo:

Infatti, una diversa comprensione dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo, e in particolare del significato del permanere di Israele, come popolo della promessa e dell'alleanza, ha come conseguenza dei cambiamenti di prospettiva riguardanti anche la concezione che la Chiesa ha di se stessa. Non solo: ma diversi modi di formulare e risolvere determinate questioni teologiche dovrebbero necessariamente essere rinnovati. Con altre parole, saremmo di fronte a un nuovo *paradigma*, che significa non certo una mutazione nella fede cristiana, ma importanti modifiche nella riflessione sulla fede e dunque nella teologia, in quanto *intellectus fidei*. In modo particolare l'ecclesiologia dovrebbe essere rimeditata; e questo si intuisce già anche nelle osservazioni di coloro che ritengono la rottura del primo secolo principio di tutte le altre rotture e ferite successive nella storia del cristianesimo. Si tratterebbe dunque di una rimeditazione della ecclesiologia, perché il concetto fondamentale, rinnovato dal Vaticano II, della Chiesa come *popolo di Dio* andrebbe non negato, ma certo profondamente ripensato. Inoltre, per fare un altro esempio su una questione per nulla marginale, e forse mai del tutto risolta in maniera pienamente soddisfacente, andrebbe ripensata la maniera di intendere quella parte della Bibbia che indichiamo con il nome di Antico Testamento (meglio il Primo Testamento); andrebbe cioè rivista tutta la nostra interpretazione che ancora e sempre, dopo diciannove secoli, si trova in difficoltà. La preghiera liturgica cristiana, e soprattutto cattolica, è composta per una forte percentuale di salmi (si pensi alla liturgia delle ore): il modo di intendere e pregare i salmi modella anche l'intelligenza dell'orante. Possiamo così capire come un modo piuttosto che un altro di capire la recitazione dei salmi diventa fondamentale.

Questi che abbiamo rapidamente schizzati sono soltanto alcuni problemi che fanno comprendere come il tema teologico indicato all'inizio è fondamentale e anche urgente. Prima di affrontarlo dobbiamo fare ancora una osservazione. Queste riflessioni riguardano, prima di tutto, l'esistenza e il pensiero cristiano. Possono stupire gli ebrei, anzi, a prima vista, potrebbero anche infastidirli e spingerli a dire: «Lasciateci stare. Il nostro rapporto con Dio non dovrebbe essere una vostra preoccupazione». Il nostro interesse potrebbe infatti suonare ancora come un segno, in qualche modo, di annessione. Tuttavia, se la questione è importante per noi, se riguarda, prima di tutto, la nostra autocoscienza, essa ha delle conseguenze anche nei rapporti con gli altri, in questo caso specialmente con gli ebrei. Conseguenze sui comportamenti, sulle scelte cristiane improntate a fratellanza, come si dovrebbe, o a inimicizia come purtroppo è stato spesso nei due millenni trascorsi.

La questione è teologica, ma ha anche una dimensione storica, alla quale è importante riflettere, perché in troppe occasioni è posta e risolta in modo erroneo, anche quando chi l'affronta ha esperienza e capacità di ricerca non indifferenti.

Per una teologia cristiana dell'elezione di Israele, pp. 190-246. Tra le ultime pubblicazioni, v. anche: S. SCHOON, *Une alliance irrévocable. Le concept d'alliance dans la relation entre l'Eglise et le peuple juif* in "Irénikon" 72 (1999), 5-40.

1. GIUDAISMO³ E CRISTIANESIMO NEL PRIMO SECOLO

Anche per gli storici, l'immagine dell'ambiente in cui è nato e si è sviluppato il cristianesimo non è completamente chiara. Questo permette spesso, a persone anche competenti, di delineare un quadro perlomeno strano. È il caso di uno storico del mondo giudaico, autore di opere importanti, ma anche di uno scritto paradossale (non nel senso che il termine ha nel suo titolo, ma piuttosto in quanto scandaloso, nel senso etimologico della parola) e senza dubbio poco fondato nei dati della storia. Alcuni anni fa, André Paul ha pubblicato *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*⁴. L'autore spiega e riassume la sua tesi in un articolo in cui risponde alle critiche che gli sono state rivolte⁵. In breve: attorno all'anno 30, nel momento culminante del secolo erodiano, che avrebbe aperto Israele (Paul preferisce parlare di Palestina) e soprattutto la Galilea all'universalismo, «Gesù di Nazaret e un gruppo di uomini della Galilea seppero mettere il loro messaggio, il loro *euangelion*, buona notizia secondo la terminologia propria del culto contemporaneo del sovrano, nei canali stessi dell'*oikumene*. Per fare questo, essi captarono le forze disponibili dell'apocalittica, essa stessa mediterranea ma tanto coltivata in terra nazionale giudaica, per dare loro una forma e un senso decisivi»⁶.

Sempre secondo A. Paul si deve parlare di *Gesù il Mediterraneo*⁷, e non di Gesù l'Ebreo. Costui è anche il *Figlio dell'Uomo*, colui che viene da Dio, l'annunciatore della venuta del Regno di Dio, ma ha agito e parlato come un esponente del mondo apocalittico. Da Lui e dal suo ambiente così caratterizzato sarebbe nato il cristianesimo, i cui rapporti con l'ebraismo sono talmente relativizzati da essere ridotti a poco. Questo, il cristianesimo, sarebbe il primo *falso gemello*. Il giudaismo sarebbe venuto dopo (quasi un *falso gemello* minore!). «Costruito progressivamente sul sistema del rabbinismo inaugurato e maturato dopo il disastro del 70, esso ha sostituito radicalmente il sistema politico religioso riposante sull'esistenza e l'autorità del Tempio»⁸. La distruzione del Tempio marca senza dubbio un cambiamento, una svolta nella storia dell'ebraismo (in questo è possibile essere d'accordo con l'autore): c'è una rottu-

³ In italiano sussiste una questione di linguaggio. In quello corrente e in quello teologico si parla di ebraismo sia per indicare la storia e l'esperienza del popolo della Bibbia sia per dire la storia e la vita di Israele a partire dal primo secolo. In questo caso si dovrebbe, più propriamente, parlare di *giudaismo* (che è anche l'*ebraismo postbiblico*). A differenza delle altre lingue europee, il termine giudaismo e soprattutto quello di giudei suonano negativamente. Per questo usiamo giudaismo solo in questa parte che si riferisce alla storia, mentre preferiamo ebraismo negli altri contesti.

⁴ DDB, Paris 1992. Il libro ha suscitato subito una polemica. Si veda in particolare: J. M. GARRIGUES, *Juifs et chrétiens: identité et différence. Réflexions sur les thèses de M. André Paul*, in NRT 115 (1993), 356-365; A. PAUL, *Nouveau plaidoyer pour les "faux jumeaux". Réponse au R. P. Jean-Miguel Garrigues*, in NRT 115 (1993), 730-738, con un'ulteriore messa a punto dallo stesso Garrigues in NRT 115 (1993), 739-741.

⁵ Cfr. nota precedente.

⁶ A. PAUL, *Nouveau plaidoyer pour les "faux jumeaux"*, p. 735.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 731-733.

⁸ *Ivi*, p. 737.

ra, da tanti punti di vista, ma si tratta, per usare ancora un'espressione paradossale, in questo caso positiva, di una *rottura nella continuità*, dove la continuità è più forte e importante della rottura. Per A. Paul, giudaismo e cristianesimo sono due fenomeni paralleli, neppure pienamente contemporanei, senza alcun reale rapporto con un'origine che almeno in parte sarebbe comune.

Queste tesi non meriterebbero molta attenzione, se non per il fatto che sono state pensate e formulate da un autore che ha scritto testi validi, anzi importanti proprio su quel periodo storico e sugli scritti che ne sono venuti a noi⁹. E anche perché idee simili, anche se non espresse o formulate in maniera così "scientifica", circolano in testi di storia, esegesi e teologia cristiani.

Una prospettiva come quella riassunta dimentica completamente i notevoli risultati della ricerca storica relativa al mondo ebraico o giudaico degli ultimi secoli a. C. e del primo d. C.¹⁰; e i frutti dell'altra ricerca legata al rinnovato interesse e allo studio del problema del *Gesù storico*¹¹, e perciò all'ambiente nel quale egli ha vissuto. Dall'insieme di tutta questa letteratura emerge un quadro molto variegato, di grande ricchezza. Il mondo della terra di Israele nel primo secolo non era affatto monolitico; a livello religioso e culturale era pieno di correnti, attraversato e marcato da fermenti molto attivi, che vanno dai gruppi conosciuti da sempre (quelli nominati nel Nuovo Testamento e da altre testimonianze antiche, come per esempio farisei e scribi, saducei, esseni), a quelli meglio noti dagli studi più recenti (relativi a Qumran o alle correnti apocalittiche). Storicamente è abbastanza esatto pensare che alla fine del secolo comincia a predominare, fino a diventare quasi unica, una corrente, quella che è definibile come tradizione rabbinica e che sfocerà nel giudaismo della Mishna e del Talmud. La corrente rabbinica appare però non come una novità, non come una mutazione radicale, ma, pure con i cambiamenti che caratterizzano una storia che è anche evoluzione, si manifesta nella continuazione di quella realtà che noi cristiani chiamiamo l'ebraismo biblico. Non c'è dunque alcuna rottura, ma trasformazione dentro un quadro molto variegato e affermazione della corrente meglio capace di assicurare la sopravvivenza in un contesto sociale, politico, culturale molto cambiato. Si può, anzi si deve allora concludere che tra ebraismo e giudaismo ci sono dei cambiamenti, ma che si tratta della stessa storia, della medesima vita che continua.

In questo quadro ha vissuto Gesù di Nazaret: lo storico lo può capire soltanto dentro questo contesto, e solo in questo contesto può dunque interpretare la nascita del

⁹ Per esempio *Le judaïsme ancien et la Bible*, Desclée, Paris 1987; Paul è anche l'autore dell'interessante bollettino bibliografico sul giudaismo antico nelle *Recherches de science religieuse*.

¹⁰ Per citare soltanto alcune opere facilmente accessibili al lettore di lingua italiana: J. MAIER, *Il giudaismo del secondo Tempio. Storia e Religione*, Paideia, Brescia 1990; G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Torino 1994.

¹¹ Tra i più recenti: numero monografico *Recherches de science religieuse* 87 (1999); D. MARQUERAT - J. M. POFFET - E. NORELLI, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme*, Labor et Fides, Genève 1998; infine G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù della storia. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999 (ed. ted. 1996).

cristianesimo¹². Le ipotesi che oggi circolano tra gli studiosi sono spesso molto differenti e danno di Gesù immagini diverse: per gli uni egli era un predicatore itinerante carismatico, per gli altri un profeta, oppure un apocalittico, o ancora un maestro simile ai farisei¹³. Tutto ciò è importante per la comprensione della sua storia e per la lettura dei Vangeli; però rimane abbastanza secondario davanti a questo altro fatto capitale: che cioè Gesù, in un modo o nell'altro, è stato pienamente inserito nella storia del suo tempo, è perciò stato, lui, figlio di Maria, figlio del suo tempo. Personalmente ci sembra, pur con tutte le correzioni necessarie, abbastanza convincente l'opinione di E.P. Sanders¹⁴. Secondo questo autore, nei sinottici non ci sarebbero tracce di rotture radicali tra Gesù e il giudaismo. Anzi, anche coloro che hanno seguito Gesù non avrebbero percepito alcuna rottura; soltanto con Paolo si avrebbero gli inizi, ma solo gli inizi, di un'iniziale separazione¹⁵.

A questo punto può essere necessario il richiamo di alcuni testi evangelici che sono, dal nostro punto di vista, estremamente significativi; e lo sono proprio perché rimasti nel Nuovo Testamento come organi testimoni di una concezione che, al momento delle redazioni finali, poteva sembrare superata, o addirittura causa di problemi e difficoltà.

«Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno della Legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli»¹⁶. La parola di Gesù in Matteo pone non poche difficoltà, che l'interpretazione cristiana tende troppo facilmente a sorpassare o a minimizzare. Gesù parla di compimento, ma anche del perdurare di ogni minimo segno della Torah. Per chi l'ha ricevuta, per Israele, che ne è stato il primo destinatario, essa mantiene il suo valore;

¹² «È anche necessario ricordare che se oggi si percepisce la differenza o la discontinuità tra Gesù e il giudaismo del suo tempo in modo molto meno monolitico che trent'anni fa, la conoscenza che si ha del giudaismo, senza il quale la figura di Gesù perderebbe molti dei suoi tratti, resta molto incoativa. Studi storici recenti, molto informati, insistono sulla pluralità delle correnti giudaiche del primo secolo, e alcuni arrivano a dire che c'erano diversi giudaismi. È dunque in rapporto a questa diversità che bisogna situare Gesù nella misura in cui è possibile» (J.N. ALETTI, *Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus*, in "Recherches de science religieuse" 87/1999, 425, sottolineatura mia). L'autore cita l'importante opera di J. P. MEIER, *A Marginal Jew*, New York 1994 (l'editrice Queriniana di Brescia ha annunciato la pubblicazione della traduzione italiana).

¹³ Cfr. una buona presentazione: D. MARGUERAT, *La "troisième quête" du Jésus de l'histoire*, in "Recherches de science religieuse" 87 (1999), 397-421.

¹⁴ *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992 (ed. orig. Londra 1985).

¹⁵ V. SANDERS, *La rupture de Jésus avec le judaïsme*, in *Jésus de Nazareth*, pp. 220-222. Interessante, a questo punto, l'affermazione, "non scientifica", ma di testimonianza di un ricercatore che ha passato tutta la vita su questi problemi: «Considero mio dovere professionale dirvi che non vedo alcuna rottura con la religione ufficiale durante tutta la vita di Gesù» (ivi, p. 222).

¹⁶ Mt 5,17-19.

è una Torah (con tutti i significati che il termine ha nella tradizione ebraica e giudaica, così come è testimoniato nel grande poema del Salmo 119) che mantiene tutto il suo valore, *e mai revocata*. Quanto segue nello scritto di Matteo chiarisce il senso delle parole «*non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento*»: Gesù non elimina, ma radicalizza le esigenze della Torah.

C'è un altro dato, chiaramente testimoniato nei vangeli, che avrebbe potuto creare dei problemi alla prima generazione cristiana, e che perciò è estremamente significativo della coscienza di Gesù a proposito della sua missione, e del suo legame con la religione del giudaismo. Egli afferma di essere «*stato inviato alle pecore perdute della casa d'Israele*»¹⁷. Quando trova la fede, risponde anche agli altri, ma quella priorità e il legame con il suo popolo non è mai negato, oscurato o cancellato. Questo fatto è confermato anche dal primo invio dei discepoli in missione: essi devono rivolgersi alla *casa d'Israele*¹⁸.

Un'osservazione va fatta anche a proposito di Paolo: una certa critica da parte sua nei confronti della Legge è fuori dubbio. Tuttavia non si deve dimenticare che tale critica contro la Legge è soprattutto diretta contro i cristiani che vogliono, o pensano di dover giudaizzare (nel caso più chiaro: la comunità dei destinatari della lettera ai *Galati*).

Anche per Paolo, però, la Torah mantiene, per chi è stato il destinatario primo, un suo significato, e in questo senso è *non revocata e non abolita*. Così, se nel caso del giudaismo, a proposito del rapporto con l'ebraismo, abbiamo parlato di *rottura nella continuità* (dove il peso sta nella continuità), per il cristianesimo parleremo di *continuità nella rottura*, dove l'accento è sulla rottura, ma dove una certa continuità non è esclusa. Fin qui si tratta soltanto di un giudizio di tipo storico e relativamente al primo secolo.

La teologia si fonda, ed è una conseguenza della concezione tipica cristiana della rivelazione, sempre su una storia. In merito al nostro problema la storia ci dice che non è possibile separare radicalmente il cristianesimo nascente dal giudaismo, e tutti e due dall'ebraismo. L'ulivo ha una radice comune, unica, e ha rami che sempre in qualche modo sono tra loro collegati.

2. UN'UNICA BENEDIZIONE IN ABRAMO

Un contributo significativo per la riflessione e per una soluzione del problema dal punto di vista teologico è venuto soprattutto dal saggio dell'esegeta tedesco Norbert Lohfink, che fin dal titolo ha parlato di *alleanza mai revocata*¹⁹. L'autore ricorda

¹⁷ Mt 15, 24. Il testo parallelo di Mc 7, 14-30 è meno esplicito, ma afferma la stessa coscienza che Gesù ha della sua missione.

¹⁸ Mt 10,5-6.

¹⁹ *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Queriniana, Brescia 1991. Nell'edizione originale tedesca, pubblicata a Freiburg im Breisgau nel 1989, il titolo richiama l'espressione del discorso di Giovanni Paolo II, ricordato alla nota 1: *Der niemals gekündigte Bund*.

come il concetto di alleanza è meno centrale nel pensiero ebraico di quanto lo sia in quello cristiano, e come sia necessario uscire dalla concezione che oppone due alleanze, una nuova che sta di fronte (contro, o al posto) di una antica. Dopo avere esaminato diversi testi biblici, egli propone in conclusione tre brevi capitoli, ben riassunti dalle *tesi* che poi sono sviluppate, «Non si dovrebbe parlare di due “alleanze” e tanto meno di più “alleanze”, ma solo dell’unica “alleanza”. Per contro, la formulazione di una “duplice via di salvezza” è difendibile, purché la si intenda in modo drammatico»²⁰. Questa affermazione riassume bene il pensiero il Lohfink, che conclude con un’ultima tesi in cui ribadisce con forza il tema centrale da ritrovare quando i cristiani parlano di ebraismo o dialogano con gli ebrei, cioè il tema della Torah²¹. In questa parte (ma anche in tutto il saggio), centrale è il testo di Ger 31 con l’annuncio-promessa della nuova alleanza. Qui il punto essenziale è l’affermazione: «*Porro la mia Torah nel loro animo, la scriverò sul loro cuore*» (v. 33).

«Il discorso della montagna di Gesù non vuole essere che l’interpretazione escatologica e la radicalizzazione della Torah del Sinai e mai è inteso da Gesù come la sostituzione con un’altra Torah, men che meno come la negazione di essa»²². Questa affermazione, che coincide con quanto abbiamo detto più sopra analizzando il contesto storico del primo secolo, ci permette di cercare una strada teologica per uscire dalla contrapposizione tra due alleanze, due leggi, due popoli antagonisti. La Torah è una sola, non negata né sostituita con altro da Gesù. Un’unica Torah che vive dentro la storia. «Nella “nuova alleanza” è la stessa che già si trova nell’alleanza dell’esodo dall’Egitto»²³.

A. Vanhoye, in un articolo del 1994²⁴, fa delle osservazioni pertinenti sul saggio di Lohfink, e tuttavia non ci sembra di dover concludere a un rifiuto totale della tesi di quest’ultimo. Più recentemente, un altro esegeta, E. Zenger²⁵ docente di Antico Testamento, è tornato sulla questione, in un libro, che al di là di alcuni passaggi polemici con altri autori, presenta delle tesi simili a quelle di Lohfink, e si dimostra abbastanza convincente, almeno nei punti fondamentali della sua riflessione. «La teologia del-

²⁰ *L'alleanza mai revocata*, pp. 86-91. Così egli spiega l’ultima parte della tesi: «L’Antico Testamento - che è assolutamente un libro universalistico - non permette di mantenere, nel futuro che viene delineando, Israele e le Genti l’uno di fronte all’altro senza reciproco contatto. Dio ha un unico piano di salvezza e alla fine egli vuole essere “uno”. Nella storia c’è la colpa, la libertà, c’è il pentimento e c’è la riconciliazione. C’è il dramma, cioè, e nel dramma ogni personaggio ed ogni sua azione tocca direttamente tutti gli altri personaggi e tutte le altre azioni che ne seguono. Solo se inteso *drammaticamente* il discorso della duplice via di salvezza mi sembra accettabile» (*ivi*, p. 88).

²¹ «Per il dialogo ebraico-cristiano sarebbe tanto di guadagnato se, quando si considera Ger 31 e gli scritti neotestamentari sulla “nuova alleanza”, si tenesse presente meno il termine “alleanza” e più il termine “Torah»» (*ivi*, p. 97).

²² *Ivi*, p. 99.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, in NRT 116 (1994), 815-835.

²⁵ *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, Queriniana, Brescia 1997 (ed. ted. 1991). Dello stesso autore, più recentemente, cfr. *Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung*, in “Kirche und Israel” 6 (1991), 99-114.

l'alleanza, nei diversi modi in cui la si narra ed approfondisce nell'Antico Testamento, è dunque, in profondità, messaggio del Dio che usa misericordia, e che fedele a se stesso ed al patto un tempo stipulato con Israele cerca continuamente vie nuove per mostrarsi come un Dio che dona la vita. E Israele, il popolo dell'alleanza con Dio, è sempre - a prescindere dal Nuovo Testamento - popolo del nuovo patto»²⁶. Il cristiano, membro delle Genti, è partecipe di questa grazia di perdono per l'opera di Gesù. Ma non è inserito in un'alleanza che sostituirebbe quella sinaitica. «Si tratta dell'unica e medesima alleanza di grazia, cui partecipano, naturalmente in modi differenti, il popolo ebraico e i popoli raccolti nella Chiesa»²⁷.

Anche qui, come in seguito alle analisi e considerazioni di Lohfink, ci ritroviamo davanti a una medesima conclusione. La rivelazione ci parla di una *sola e unica e nuova alleanza*. Ma è possibile trovare altri testi, altre parole che confermino questa unicità? Alcune tracce ci sono nei testi biblici dove si afferma *un'unica benedizione*. Occorre forse rileggere la storia di Abramo, senza dubbio fondamentale e paradigmatica. Al momento della chiamata e già della promessa, gli è detta questa parola: «*Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirà e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra*»²⁸. Questa espressione ritorna in diversi contesti della storia di Abramo (Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14), a dimostrare che la sua benedizione congloba non solo la sua discendenza, ma tutte le Genti. Attraverso Abramo una *sola benedizione* è rivolta a tutti gli uomini. Una benedizione diversa da quanto è stato detto a Noè, una benedizione che, proprio in quanto tale, crea in Abra-

²⁶ E. ZENGER, *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, p. 133, che così continua: «Quella della *nuova alleanza*, fondata sul perdono dei peccati, è allora una categoria squisitamente veterotestamentaria. In essa, nella sua unità di tensione fra promessa e adempimento, è vissuto l'Israele veterotestamentario e in essa è stato generato anche l'ebreo Gesù di Nazaret, quale membro del popolo dell'alleanza».

²⁷ E. ZENGER, *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, p. 134. L'autore, nel seguito del testo mantiene la differenza tra Israele e le Genti raccolte nella Chiesa, rispondendo così a chi manifesta timori circa un pericolo di confusione e addirittura di assimilare nuovamente, con involontaria perfidia, Israele alla Chiesa. «Il popolo ebraico e la Chiesa vivono come due entità, ciascuna con la sua propria identità ed entrambe in uno stato di separazione che non va ignorato. Ma inquadrato nell'orizzonte di una comune alleanza. Quella che la Bibbia ebraica, il cosiddetto Antico Testamento, attesta come da Dio donata» (134-135) G. D. COVA, *In margine al volume di E. Zenger sulla Bibbia ebraica e i cristiani*, in «Cristianesimo nella storia» 19 (1998), 367-370, fa delle osservazioni importanti e segnala dei rischi reali di ambiguità presenti in questo tipo di ricerche e riflessioni, ma le sue considerazioni non sono sempre condivisibili. Un solo esempio, che a lui sembra secondario, e che invece è importante, perché i nomi influiscono sulla comprensione delle cose: «Appaiono veramente inutili (da parte di Zenger) la polemica con... *idola* irrilevanti, come il nome cristiano della Bibbia ebraica, che si propone di rinnovare: il problema infatti per le chiese e per la teologia - e precisamente a questo proposito: il rapporto con le Scritture di Israele - sta tutto nel senso del Nuovo Testamento, non nella denominazione dell'Antico/Primo» (pp. 367-368). In queste righe Cova mette bene in evidenza il cuore del problema, tuttavia, proprio perché così grave e mai pienamente risolto, la questione dei nomi non è per nulla indifferente.

²⁸ Gen 12,3. Il testo presenta qualche problema di interpretazione, ma il senso è chiaro, come appare anche dai commenti antichi rabbinici. C'è una benedizione che circola tra i popoli, tra i popoli e Abramo, e i popoli sono presenti, inclusi nella benedizione del Patriarca.

mo una realtà nuova differente da quella delle origini. Abramo è veramente padre di Israele, il primo destinatario della promessa. La promessa è contenuta nella benedizione, ma tale *benedizione* (e occorre a questo proposito ricordare come questa parola esprime e contiene quanto di più importante viene da Dio all'uomo, e risale come azione di grazie dall'uomo a Dio) lega in Abramo tutti i popoli, anche se Israele rimane l'eletto, colui che è stato scelto. Nel Salmo 117 tutti i popoli sono chiamati a lodare Dio, che non è una generica divinità, ma il Dio della benedizione di Abramo. Abbiamo dunque una sola benedizione, da cui deriva un'unica alleanza, che è proprio *radicata* in essa, che per la fedeltà di Dio perdura sempre, anche se questa alleanza assume nella storia aspetti e dimensioni diverse e che perciò è sempre quella ed è anche sempre nuova. Il tema della *elezione*, e questo è messo bene in evidenza nella tradizione biblica e giudaica, non porta, prima di tutto, l'idea di privilegio, ma quella di responsabilità. L'eletto non è in una situazione più confortevole, ma in una condizione in cui è chiesto di più. La scelta di Abramo e della sua discendenza è quella di un primogenito che, contrariamente a singoli episodi della storia biblica, non viene scalzato dagli altri fratelli. In questo senso, nell'unica alleanza di Dio e nella benedizione data ad Abramo, Israele rimane fratello maggiore.

Il ricordo della benedizione donata con la promessa a Abramo, e il richiamo al fatto che le nazioni sono benedette in lui e che dunque in lui sono assunte in un nuovo rapporto con Dio, ci obbliga, già adesso, a cambiare la nostra prospettiva. Quando iniziamo questo tipo di riflessioni sull'*alleanza mai revocata*, siamo più o meno preoccupati della situazione della discendenza di Abramo che è Israele. Abbiamo cioè bisogno di capire la loro posizione in quello che leggiamo come piano di Dio, a partire dalla Scrittura e soprattutto dalla rivelazione in Gesù Cristo. In realtà una lettura attenta dei testi e di tutta la rivelazione attestata dalla Scrittura e che, in un certo modo, inizia da Abramo, ci obbliga a rovesciare la nostra prospettiva. Detto in maniera un poco paradossale: il problema non è Israele, ma siamo noi, provenienti dalle nazioni e dalle Genti. La questione è come noi siamo inseriti nell'unica, mai abolita alleanza di Dio che trova il suo fondamento nella benedizione e nella promessa di Abramo. Il problema, per esprimerci ancora in un altro modo, non è l'esistenza dei discendenti di Abramo quale popolo di Dio, ma come anche noi, senza che si crei un popolo di Dio alternativo, siamo popolo scelto, nazione santa, popolo acquisito da Dio perché proclamiamo e cantiamo le sue meraviglie²⁹. La questione dunque non è di eliminazione o di sostituzione del popolo che è Israele, ma come noi possiamo essere e come di fatto siamo inseriti nell'unico popolo amato da Dio. Qui si presenta un altro tema, centrale nella Scrittura del Primo Testamento, soprattutto nei *Profeti* e nel *Cantico dei cantici*³⁰. Dio ha eletto una sposa ed essendo il Dio fedele non viene meno al patto nuziale che ha stipulato. I testi biblici sono molto numerosi e noti, ma uno ci sembra partico-

²⁹ Cfr. 1Pt 2,9-10. Un tempo eravamo *non popolo* ora siamo *il popolo* di Dio, perché, esclusi dalla misericordia, abbiamo alla fine ottenuto, in Gesù Cristo, la misericordia.

³⁰ Cfr. in proposito anche N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, p. 90.

larmente importante per il nostro proposito e diventa pienamente significativo se letto in parallelo al testo di Paolo in Rm 9-11. *«Allora ti ricorderai della tua condotta e ne sarai confusa, quando riceverai le tue sorelle maggiori insieme a quelle più piccole e io le darò a te per figlie, ma non in forza della tua alleanza; io ratificherò la mia alleanza con te e tu saprai che io sono il Signore, perché te ne ricordi e ti vergogni e, nella tua confusione, tu non aprirai più bocca, quando ti avrò perdonato quello che hai fatto»*³¹. La storia della sposa Israele è anche una storia di infedeltà; non lo affermiamo noi per giudicare (chi siamo per farlo? e con quale diritto?), ma lo affermano con insistenza i profeti. I quali però ripetono sempre anche la parola del perdono. Ed *Ezechiele* annuncia questa novità straordinaria: le sorelle, le nazioni saranno date alla Sposa e lei sarà madre di tutte (anche se non in forza della sua alleanza). Questo testo del Profeta è veramente significativo e andrebbe studiato con molta attenzione (ciò che non è possibile fare qui) proprio in vista della nostra questione. L'immagine che emerge è, in ogni caso, quella di un'unica sposa che è Israele, *Gerusalemme madre dei popoli*. Come non ricordare, a questo proposito, lo stupendo Salmo 87, che noi cristiani, noi provenienti dalle Genti, dobbiamo poter recitare e cantare così come è, alla lettera, senza bisogno di alcuna trasposizione, o interpretazione spirituale:

Le sue fondamenta sono sui monti santi;

il Signore ama le porte di Sion più di tutte le dimore di Giacobbe.

Di te si dicono cose stupende,

città di Dio.

Ricorderò Raab e Babilonia fra quelli che mi conoscono;

ecco, Palestina, Tiro ed Etiopia:

tutti là sono nati.

Si dirà di Sion: «L'uno e l'altro è nato in essa

e l'Altissimo la tiene salda».

Il Signore scriverà nel libro dei popoli:

«Là costui è nato».

E danzando canteranno:

«Sono in te tutte le mie sorgenti».

3. L'ULIVO: LA RADICE E I RAMI

Rm 9-11 costituisce, senza alcun dubbio un testo non sempre facile da interpretare, ma anche la riflessione più importante e più compiuta di tutto il Nuovo Testamento, dunque la riflessione cristiana fondamentale, su come pensare la situazione di Israele nel piano di Dio. Però, ed è stato appena ricordato, si tratta anche, e forse prima ancora, del problema del nostro, di noi credenti provenienti dalle Genti, situarci in relazione all'alleanza di Dio, che si è scelto e ha costituito *un popolo*.

³¹ Ez 16, 61-63.

La prima affermazione importante di Paolo nella lettera ai cristiani di Roma riguarda la fedeltà di Dio che non viene mai meno e che non ritira quello che una volta ha offerto e dato. Per questo «essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi»³². Tutto quello che nella Scrittura è riconosciuto essenziale e grande, e situa l'uomo davanti a Dio, è donato e persiste nei figli di Abramo, nel popolo di Mosè («sono Israeliti e possiedono»), al presente, anche dopo la vita, morte, risurrezione di Gesù). Paolo non ha e non esprime una visione idilliaca della situazione della generazione degli ebrei di cui è contemporaneo. Secondo lui non hanno riconosciuto la volontà di Dio; quella generazione è dunque colpevole. Eppure il popolo in quanto tale non è ripudiato, e perciò non è sostituito, e rimane il popolo della benedizione, della promessa e dell'alleanza. «Io domando: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin dal principio»³³. Il pensiero paolino, nella sua complessità, è certamente marcato dalla preoccupazione della sorte di quelli che chiama i suoi fratelli, per i quali è pronto a essere anatema e perfino separato da Cristo se questo fosse a loro vantaggio³⁴. È però possibile distinguere, nella sua riflessione, la questione della salvezza degli ebrei, da quella del permanere, addirittura del significato definitivo del *popolo degli ebrei* e del perdurare dell'*unica alleanza* che Dio ha stabilito con Israele³⁵. A questo punto del suo discorso arriva la grande immagine dell'ulivo. Questo albero ha *una radice santa*³⁶. È questo albero *unico* che è nel progetto di Dio. Non c'è una prima pianta, seccata, morta, tagliata e sostituita. C'è una radice, un tronco che perdurano; questo albero è Abramo e la sua discendenza. Ci sono rami: alcuni tagliati, alcuni innestati (l'oleastro), e alcuni *naturali*. E c'è soprattutto una priorità della radice e dei rami *naturali*, anche se hanno bisogno di essere nuovamente innestati. «Sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te»³⁷. L'oleastro non ha alcuna possibilità di vanto, ma deve sempre riconoscere la priorità dei rami: «Tu (che) essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'ulivo, non menar vanto contro i rami»³⁸. Nell'immagine paolina ci sono certo rami che

³² Rm 9,4-5.

³³ Rm 11,1-2.

³⁴ Cfr. Rm 9,1-3.

³⁵ Cfr. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, pp. 92-96; «Io sono pertanto propenso ad una teoria dell'unica alleanza che comprenda, sebbene con differenze, sia ebrei che cristiani; e proprio gli ebrei e i cristiani di oggi» (ivi, p. 88). L'autore analizza poi l'idea delle due *vie* di salvezza, indicando i vantaggi, ma anche i possibili equivoci legati a questo linguaggio. «Secondo il linguaggio per immagini dell'Antico Testamento, per Dio il suo popolo è la sua sposa amata. Forse dovremmo semplicemente chiederci: Dio vuole essere poligamo? Vuole avere due mogli? La risposta a questa domanda (retorica) non può più essere quella che i nostri padri hanno rappresentato nei portali delle cattedrali gotiche: qui, come sposa superba, la "chiesa" è là, come sposa ripudiata e desolata, la "sinagoga", con gli occhi bendati, anche se ancora raffigurata nella sua bellezza e dignità» (ivi, p. 90; il corsivo è mio).

³⁶ Rm 11,16.

³⁷ Rm 11,18.

³⁸ Rm,11,17-18.

cambiano situazione, alcuni prendono un posto che sembra di altri; ma la struttura, la natura dell'ulivo non cambia. «*Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un ulivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio ulivo!*»³⁹. L'ulivo buono è dei figli di Israele; noi delle Genti, siamo stati aggiunti, addirittura contro la nostra natura di olivastro, di esseri ibridi, che soltanto in quel modo, l'innesto, partecipano a una vita più vera, e diventano veramente membri della famiglia di Dio.

La conclusione di Paolo è molto esplicita: «*non menar tanto vanto contro i rami*»⁴⁰. Tutti quelli che provengono dalle nazioni, la Chiesa delle Genti, non hanno nessun diritto di primogenitura strappata, nessuna possibilità di giudizio o di condanna sui rami dell'ulivo buono. Per tutti, in maniera diversa, *Gerusalemme è nostra madre*.

Queste indicazioni, che ci sembrano molto forti, richiedono certo un ulteriore sforzo teologico e forse anche una più ampia discussione. È tuttavia sicuro che una loro assunzione, come si diceva all'inizio, potrebbe produrre un nuovo paradigma teologico, cioè un nuovo modo di pensare e di esprimere diversi temi, anche fondamentali della fede.

4. ALCUNE CONSIDERAZIONI FINALI

Proprio a motivo di quanto è stato appena detto, a causa dell'argomento che rimane aperto, non è possibile una conclusione definitiva. La riflessione teologica oggi, anche a causa di fattori culturali e socio politici, è giustamente preoccupata del problema posto dall'esistenza di altre grandi religioni⁴¹. Tuttavia è necessario distinguere sempre la questione dell'ebraismo, perché esso non è un'esperienza religiosa tra le altre. Nei suoi confronti non ci si può chiedere se, e a quali condizioni e entro quali limiti, è una via di salvezza. La Torah è la strada data da Dio al popolo che ha scelto per fargli assumere una pesante responsabilità. È un giogo, ma anche un mezzo di libertà. Tutt'al più ci si può chiedere, seguendo Paolo, come è possibile portarlo, come si può da soli obbedire a tutti i precetti. Ma questo non è, se così possiamo esprimerci, problema nostro; e dobbiamo lasciarlo risolvere e affrontare dagli stessi figli di Israele.

Tutti siamo situati nell'orizzonte escatologico: tutti aspettiamo qualche cosa. I rami *naturali* dell'ulivo aspettano il Messia di Israele, il compimento totale e definitivo delle promesse a Abramo e ai Padri. Noi, i cristiani, attendiamo il ritorno del Signore, la realizzazione piena del regno di Dio (dimentichiamo troppo spesso che noi

³⁹ Rm 11,24.

⁴⁰ Rm 11,18.

⁴¹ Cfr. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, pp. 92-93.

siamo tra un *già* e un *non ancora*, che il nostro *già*, pure essendo tutto, non è ancora il Tutto). Perciò, perfino nell'attesa, che deve marcare ogni istante della nostra esistenza, siamo vicini. Paolo, alla fine della sua riflessione nei capitoli 9-11 della lettera ai Romani, parla di *mistero*: noi aspettiamo la pienezza della realizzazione del progetto di Dio che «*ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia*»⁴².

⁴² Rm 11,32. Terminato l'articolo, e rivisto il testo, quasi come un premio in giorno di domenica, ho letto le ultime pagine del recente romanzo di Marek Halter, scrittore ebreo di lingua francese, *Les mystères de Jérusalem*, Paris 1999 (tr.it.: *Intrigo a Gerusalemme*, Sperling & Kupfer, Milano 1999). Invito il lettore a condividere questo piacere letterario. Alla fine della storia, il protagonista ha tra le mani il misterioso documento storico trovato a Masada (attorno alla ricerca di questo documento si sviluppa tutto l'intreccio della storia, in cui si incrociano e anche si scontrano israeliani, arabi e cristiani). Questo testo contiene un sogno di un esiliato a Babilonia, «tra i figli di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe il più giusto fra di essi, il più saggio fra i saggi, colui che chiamavano Isaia». Isaia ha una visione, del grande albero, piantato nel cuore di Gerusalemme. L'albero dei popoli, nel cuore della madre dei popoli. «Isaia ascoltava e l'Altissimo parlava: "Lo spirito del Signore, lo spirito di Dio è sceso su di te, perché Iddio ti ha unto per portare la buona novella ai disgraziati. Gerusalemme sarà ricostruita e Io metterò delle guardie sulle sue mura ed esse non dormiranno né il giorno né la notte. Io, il Signore Iddio, attraverso la mia mano destra e con il mio braccio potente, restaurerò la gloria di Gerusalemme sulla terra. È per questo disegno che ho sortito dall'ombra quel villaggio di Giudea, che l'ho fatto conoscere alle nazioni, che l'ho fatto scoprire ad Abramo, che l'ho trasformato per mezzo di Davide affinché diventasse la corona d'Israele, e che - per mezzo di Salomone - vi ho stabilito la mia dimora, perché tale era il mio desiderio. Devi altresì dire loro che sulla montagna che si trova al suo centro, farò crescere un albero molto alto; e lo farò crescere ancora, in modo che diventi immenso e forte, che la sua cima si elevi fino al cielo e che lo si possa scorgere da tutti gli angoli della terra. Il suo fogliame sarà bello e i suoi frutti abbondanti, e porterà cibo a tutti; gli animali dei campi si ripareranno nella sua ombra; gli uccelli del cielo costruiranno la loro dimora fra i suoi rami e tutti gli esseri viventi ricaveranno da esso il loro cibo. Il mio popolo sarà il tronco le cui radici affonderanno fino alle fondamenta di questo universo che Io ho creato, fino a questa fonte di vita su cui ho soffiato. Sarà la sua linfa, e i rami se ne nutriranno. Uno di questi rami sarà quello di Esaù, figlio di Isacco e di Rebecca, fratello gemello di Giacobbe. Quando saranno passati cinque volte cento anni, sei volte cento anni, un uomo venuto da questo ramo annuncerà un frutto nuovo. Quest'uomo parlerà dell'amore, che è gradito al mio orecchio. Quest'uomo parlerà della fedeltà al tronco e alle radici dell'albero dal cui ramo lui è venuto, e Io, l'Altissimo, amo la sua parola. Per questa parola, gli uomini lo perseguiteranno e lo uccideranno senza poterlo uccidere. E Io, nella mia misericordia, farò crescere sul suo ramo frutti diversi e numerosi. Un altro ramo sarà quello d'Ismaele, fratello di Isacco, figlio di Abramo e di Agar. Quando saranno passati cinque volte cento anni, sei volte cento anni, un altro uomo venuto da questo ramo annuncerà un frutto nuovo. Quest'uomo parlerà della giustizia, che è gradita al mio orecchio. Quest'uomo parlerà della fedeltà al tronco e alle radici dell'albero dal cui ramo lui è venuto, e Io, l'Altissimo, approvo la sua parola. Per questa parola, gli uomini lo perseguiteranno ma lui riuscirà a fuggire. E Io, nella mia misericordia, farò crescere sul suo ramo frutti diversi e numerosi". Il Signore, Dio dell'universo, nella sua infinita saggezza dice ancora a Isaia: "Restituirò al mio popolo la sua gloria. Ma che non vada a mescolarsi con coloro che hanno disprezzato i comandamenti, e sappia che il tesoro delle sue opere riposa nella Mia mano, ma questo tesoro gli verrà mostrato solo alla fine dei tempi. L'albero che sarà a Gerusalemme, dimora che ho scelto fra tutte per il mio popolo affinché possa custodire la mia legge, avrà molti rami. Se per disgrazia, uno di questi rami dovesse staccarsi dal tronco, quel ramo si seccerà e tutto l'albero ne risentirà. Se il tronco fosse privato di uno solo dei suoi rami, l'albero non saprebbe più dare i suoi frutti. Nell'immagine dei molti rami che non possono vivere se non sostenendosi l'un l'altro e sviluppandosi sullo stesso tronco, gli uomini, in segno di obbedienza alla Mia misericordia, dovranno imparare a vivere con i loro vicini sulla stessa terra. Allora non ci sarà più corruzione, l'intemperanza non avrà più regno, lo scetticismo sarà cessato, l'odio non avvelenerà più i cuori e le nazioni, la giustizia sosterrà la Mia clemenza e la verità testimonierà del mio amore"» (pp. 386-388). Spesso i poeti, più dei teologi, sanno trovare il significato ultimo delle cose, e nei sogni e nei testi immaginati *apocrifi* sanno esprimere la verità delle cose, del mondo, della storia del mondo, della storia e anche, magari, dei piani di Dio.

Riassunto

Dopo la *Shoa*, le Chiese cristiane e i teologi hanno cominciato a riflettere in maniera nuova al significato del giudaismo e del popolo che lo testimonia. La storia e i testi biblici, letti con uno sguardo nuovo, hanno, finalmente, fatto capire il senso pieno dell'esistenza del popolo di Mosé, che non è il resto casuale, quasi testimonianza archeologica, di una realtà passata (e cioè l'ebraismo biblico). E' così maturata l'idea dell'*alleanza mai superata*. Questo riconoscimento teologico comporta altre questioni, e, sorprendentemente, conduce a ripensare non tanto il fatto dell'esistenza del popolo della promessa, ma quella delle Genti, inserita in quella promessa, già dalla benedizione di Dio a Abramo. Questo fatto mostra come la *questione di Israele* è fondamentale per la coscienza che la Chiesa ha di se stessa, e come da essa derivi un mutamento importante del paradigma teologico entro il quale pensare verità centrali della fede cristiana. In questo contesto l'affermazione di *Gerusalemme madre dei popoli* e *l'immagine paolina dell'ulivo* manifestano tutta la loro attualità e ricchezza.

Summary

Christian Churches and theologians began, after the *Shoa*, a new way of pondering on the meaning of judaism and on the people witnessing it. History and biblical textes, examined with new eyes, have at last permitted to understand the full sense of the existence of Moses' people not as casual remainder, like an archaeological evidence, of a passed reality (namely biblical Hebraism). The idea of a *never surmounted alliance* has thus matured. This theological acknowledgement surprisingly requires other issues, not necessarily the existence of the promise's people, but the problem of humanity included, since God's blessing of Abraham, in that promise. It shows how the *matter of Israel* deriving from this fact is fundamental for Church's consciousness and how important is the change of the theological paradigm, seen as central truths of Christian faith. The statement *Jerusalem, people's mother* and Paul's *image of the olive-tree* show in this context all their up-to-dateness and their riches.

«Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica

Giorgio Paximadi - Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. INTRODUZIONE

A Cleopa ed al suo compagno, mentre scendevano da Gerusalemme ad Emmaus, apparì il Risorto, ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo. Durante il cammino verso il villaggio, egli impartì loro quella che potremmo definire *la prima lezione di ermeneutica biblica*. Ogni esegeta ed ogni dogmatico desidererebbero che Luca, nel narrare quest'episodio, non si fosse limitato alla scarna frase riportata dal testo evangelico, ma avesse consegnato al suo lettore, ed a tutta la Chiesa, le considerazioni del Risorto in merito alla maniera con cui è possibile trovare, in tutte le Scritture, riferimento a lui; tuttavia ciò non è piaciuto alla Provvidenza, certo non senza una giusta motivazione. In ogni caso né a Cleopa né al suo compagno le spiegazioni di Gesù

furono sufficienti per riconoscerlo. Certo il cuore ardeva loro nel petto, ma fu solo in seguito che si aprirono i loro occhi, quando egli spezzò il pane.

Abbiamo voluto porre questo testo evangelico in esergo alla presente riflessione, perché ci pare particolarmente significativo della connessione tra esegesi della Scrittura e riflessione dogmatica. L'unità della Scrittura non è fatta attorno ad una dottrina astratta, ma avviene come testimonianza del Risorto. È solo in lui, riconosciuto come presente, che trova unità la molteplicità di voci testimoniata nel canone biblico. La tensione all'unità, che l'esegeta coglierà nella Scrittura, sarà il suggestivo presentimento di questa presenza, ma il pieno riconoscimento non potrà che essere conseguenza del dono della fede, di cui la dogmatica è presentazione sistematica. Appare così chiaro che, senza la fede, tanto all'esegeta che al dogmatico sfugge l'oggetto proprio della sua investigazione scientifica. La frazione del pane, sacramento di questa presenza, porta, sia all'esegeta che al dogmatico, il significato della propria fatica¹.

2. L'ERMENEUTICA COME LUOGO DI CONTATTO FRA ESEGESI E DOGMATICA

È possibile dunque affermare che non ha senso parlare dell'uso dogmatico della Sacra Scrittura, ossia del suo uso in quella disciplina che si occupa di pensare in modo sistematico il dato di fede, se si prescinde dal dato di fede stesso, ossia dal fatto che la Scrittura è, appunto, *Sacra*. Il dato di fede è, in altre parole, il punto di partenza necessario, e questo dato di fede confessa che lo Spirito Santo «ha parlato per mezzo dei profeti», ossia che «Dio è l'Autore della Sacra Scrittura» (CCC 105; cfr. DV 11). Da tale punto di partenza deriva una conseguenza importante: l'eliminazione o la messa tra parentesi dell'origine soprannaturale della Scrittura porta alla dissoluzione della Scrittura stessa. Alcune scuole esegetiche protestanti sono arrivate alle estreme conseguenze di questo ragionamento, quando hanno affermato che: «l'antica dottrina dell'ispirazione e dell'inerranza della Bibbia non è soltanto impossibile oggi per le persone intelligenti, ma rappresenta una deviazione della dottrina cristiana, qualunque sia stato l'uso salutare che di essa ha fatto nel passato lo Spirito Santo, che spesso volge a buon fine gli errori umani»². È chiaro che, in una simile prospettiva, la sola unità affermabile per la Sacra Scrittura è un'unità estrinseca: la Bibbia è una perché è invalsa l'abitudine di stampare in un solo volume una certa collezione di letteratura antica, così come l'*Antologia palatina* è una silloge di epigrammisti dell'antichità.

Una posizione così estrema (ma notevole per la sua lucidità) è rara nella discussione scientifica attuale, tuttavia non di rado si può notare come poco o tanto una simi-

¹ Il presente articolo è il frutto della collaborazione fra un professore d'esegesi (dell'Antico Testamento, ossia Paximadi) e un professore di dogmatica (Hauke) in due seminari interdisciplinari per licenziandi e dottorandi sui seguenti temi: *L'uso dogmatico della Scrittura* e *La Scrittura come anima della teologia*.

² A.C. e R.P.C. HANSON, *Reasonable Belief: A Survey of the Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford 1980, p. 42.

le posizione sia almeno inconsapevolmente sottesa a molta esegesi moderna. Essa ha il pregio di mettere in rilievo le conseguenze devastanti che ha, tanto in esegesi che in dogmatica, una posizione ermeneutica dai presupposti non sorvegliati, ossia che non faccia capo al dato di fede accettato nella sua integrità e si basi su fondamenti teorici che siano incompatibili con tale dato di fede. Non potendo in questa sede sviluppare una completa riflessione ermeneutica, vorremmo almeno offrire al lettore delle linee di giudizio, seguendo le quali si possa fare un lavoro, tanto esegetico che dogmatico, saldamente ancorato al dato di fede. Riteniamo opportuno fare questo prendendo in primo luogo in considerazione i presupposti ermeneutici di alcuni metodi esegetici più usati, in modo da evidenziare le loro condizioni di accettabilità e di fecondità.

2.1. Il metodo storico-critico

Senza dubbio è necessario in primo luogo dire qualcosa a proposito del metodo chiamato *storico-critico*, da un lato perché è il più antico tra i metodi dell'esegesi scientifica, dall'altro perché resta il più importante ed il più diffusamente applicato.

In particolare occorre constatare che spesso molte applicazioni del metodo storico-critico (certo non il metodo in quanto tale) suppongono, poco o tanto, questo tipo di preconcezione. Partendo infatti dal principio, quasi mai esplicitato, che «posteriore è deteriore», molte analisi storico critiche hanno come scopo la scomposizione del testo nelle unità «diacronicamente» soggiacenti, e per far ciò si avvalgono di strumenti critici quali l'osservazione della presenza di *doppioni*, di incongruenze sintattiche o semantiche ecc. Talora queste metodologie giungono a dei risultati effettivamente condivisibili, altre volte si arriva invece ad una vera e propria esplosione di distinzioni e sottodistinzioni tanto più ipotetiche quanto più numerose. Dall'osservazione dei risultati dell'analisi storico-critica sorge una considerazione. Pur accettando il carattere composito della maggioranza dei testi biblici – nonostante la minuzia talora eccessiva delle distinzioni introdotte – rimane lecito chiedersi quale immagine si abbia del processo che portò alla redazione finale del testo, l'unica ad essere normativa, e, di conseguenza, del modo di operare dell'autore di tale redazione finale. Se cioè si trattò di un semplice processo di accumulazione, quasi di stratificazione, di materiale tradizionale oppure se il redattore finale intervenne con una vera e propria elaborazione letteraria e con un'idea teologica unificatrice.

A rendere improbabile un'idea troppo meccanica della formazione dei testi biblici contribuisce anche la consapevolezza della dinamica della comunicazione umana che le moderne scienze del linguaggio hanno ormai acquisito. In particolare il modello linguistico-testuale, sviluppato soprattutto al seguito della cosiddetta *scuola linguistica di Praga*, ha evidenziato che «il senso globale di un testo non può essere ridotto a somma dei sensi degli enunciati costituenti»³; il testo è una «occorrenza co-

³ E. RIGOTTI, *Principi di teoria linguistica*, La Scuola, Brescia 1983², p. 311. Sulla scuola di Praga, cfr. il volume di S. RAYNAUD, *Il Circolo linguistico di Praga (1926 – 1939). Radici storiche e apporti teorici*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

municativa», un «evento testuale» comprensibile soltanto se inquadrato nell'ambito della sua funzione nell'interazione umana⁴. Applicando il modello linguistico-testuale allo studio biblico, H. Utzschneider ha giustamente sottolineato che in una letteratura come quella biblica, ed in modo particolare nel Pentateuco, le *rielaborazioni*, gli *sviluppi secondari*, gli *interventi redazionali* devono essere compresi non come dei semplici accostamenti di testi tra loro disparati per origine e cronologia, ma come un consapevole intervento interpretativo. Tale intervento però, non è volto solo a dare una comprensione di testi appartenenti ad una tradizione precedente, ma è un vero e proprio testo, dotato di una sua individualità. È un nuovo evento testuale che si realizza tra un mittente ed un destinatario nuovi, uniti tra loro dalla comune conoscenza della letteratura tradizionale codificata⁵.

Di fronte a queste osservazioni ci si può rendere conto di come talora le ricostruzioni testuali storico-critiche partano dal presupposto, per lo più tacito e con ogni probabilità inconsapevole, che il responsabile della forma nella quale il testo ci si presenta attualmente, non abbia lavorato con l'intenzione di produrre un vero e proprio evento comunicativo, ma abbia semplicemente rifuso degli elementi tradizionali, senza però riuscire a fornire a quest'insieme una testualità specifica. Si tratta di una concezione della testualità di tipo ultimamente meccanicistico. È chiaro che, in questa prospettiva, l'unica spiegazione di rotture nella struttura logica del testo diviene l'ipotesi di una giustapposizione di fonti, dato che non si ritiene necessario far intervenire il cosiddetto *principio di buona volontà* o di *accettabilità*, ossia quel principio, noto alla linguistica testuale, per cui, in un atto comunicativo, il destinatario presuppone che il mittente voglia effettivamente comunicare qualcosa di rilevante, ed è disposto a fare uno sforzo per superare le eventuali mancanze di coesione (cioè di correttezza grammaticale e sintattica), di coerenza (cioè di sensatezza semantica) e di pertinenza che gli appaiono nel corso della comunicazione⁶.

Se invece si parte dal presupposto che il testo biblico sia un vero evento testuale, ossia voglia comunicare un contenuto pertinente, il principio di buona volontà fa sì che, prima di intervenire sul testo considerando secondarie la maggior parte delle ripetizioni, si tenti di appurare se non sia possibile recuperare per altra via alla sensatezza quelle che si presentano come rotture della coesione e coerenza testuale. Con ciò non si vuol negare che queste indichino eventualmente un'accumulazione di materiale tradizionale originariamente indipendente, ma un'immagine corretta della testualità impone di integrarle in una strutturazione letteraria finalizzata all'espressione di un significato più ampio di quelli propri alle unità testuali diacronicamente soggiacenti⁷.

⁴ Cfr. R.-A. DE BEAUGRANDE - W. U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, Il Mulino, Brescia 1984, pp. 22-23.

⁵ Cfr. H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz*, Éditions Universitaires, Freiburg - Göttingen 1988, pp. 10-11.

⁶ Cfr. R.-A. DE BEAUGRANDE - W. U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, pp. 23-24-184.

⁷ Val la pena di ascoltare a riguardo la voce di E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Paoline, Alba 1956, che già a quell'epoca affermava: «Anche nell'ipotesi di fonti diverse e parallele (e più

Questa considerazione tuttavia non è sufficiente, perché, in un certo modo, si arresta ad un dato ancora estrinseco: si tratta della scoperta delle caratteristiche di un certo tipo di letteratura che, pur partendo a dati tradizionali, li rifonde e li rilegge in un evento testuale nuovo. Tuttavia è possibile andare più a fondo, notando, con B. S. Childs, che, come risultato dell'approccio storico-critico, «resta sempre un enorme iato tra la descrizione di una letteratura criticamente ricostruita e l'effettivo testo canonico, ricevuto ed usato dalla comunità come scrittura autorevole»⁸. In altri termini, la Bibbia riceve la sua unità dal fatto che una determinata comunità la riconosce autorevole per sé, ossia fondante la propria fede, e a partire da questo riconoscimento, che sembrerebbe a prima vista estrinseco, scopre al suo interno una testualità globale: la Bibbia non è una solo perché le si riconosce un'autorevolezza, ma, a partire da tale riconoscimento, si scopre che essa non è semplicemente una collezione di testi, ma è *un* testo.

2.2. I metodi cosiddetti sincronici

Da questo desiderio di cogliere la globalità della testualità biblica sono nati vari metodi esegetici che si usa ormai chiamare *sincronici*. È necessario in primo luogo chiarire un problema di linguaggio. L'uso dell'aggettivo *sincronico* si rifà alla terminologia adottata dal linguista svizzero Ferdinand De Saussure, il quale, nel suo *Cours de linguistique générale* definisce *sincronico* tutto ciò che si rapporta all'aspetto statico della linguistica, mentre è *diacronico* ciò che tratta delle evoluzioni, per cui *sincronia* e *diacronia* designano rispettivamente uno stato di lingua ed una fase di evoluzione⁹. Esiste dunque una separazione profonda tra il momento sincronico ed il momento diacronico: la competenza linguistica del parlante agisce sul piano sincronico, cosicché un'eventuale informazione a proposito dei fenomeni evolutivi della lingua non influisce sulla competenza nei confronti della lingua stessa. Il parlante, rispetto al codice, non ha un rapporto di libertà: egli potrà usare del codice liberamente per esprimere il suo pensiero, ma, per quanto riguarda il codice medesimo, sarà legato da quelle norme che l'arbitrarietà del segno linguistico stabilisce, pena il fallimento del suo sforzo comunicativo. È chiaro che questa non-libertà del parlante rispetto alla lingua riguarda esclusivamente il codice, e non il testo che in quel codice è redatto od espresso, perché il fenomeno testuale è espressione della libertà del suo produttore.

ancora nell'ipotesi di tradizioni differenti) rimane un problema da risolvere: perché tali fonti furono congegnate nel modo che troviamo realizzato e che ci crea tanti problemi?... Il responsabile di una tale struttura dell'Esodo deve aver avuto una logica. Quale?» (p. 10).

⁸ B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1987³, p. 40. Sebbene con maggiore prudenza, il medesimo fatto è riconosciuto anche dal Documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che, pur dando al metodo storico-critico un'indiscussa preferenza, afferma: «Circa l'inclusione, nel metodo, di un'analisi sincronica dei testi, bisogna riconoscere che si tratta di un'operazione legittima perché è il testo nel suo stato finale, che è espressione della Parola di Dio, e non una redazione anteriore». Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I A 4 (EV = Enchiridion Vaticanum 13, n. 2876).

⁹ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1985², p. 117.

La terminologia che distingue, in esegesi, un metodo *sincronico* da un metodo *diacronico*, può applicarsi alla Scrittura, come ad ogni altra forma di produzione letteraria, soltanto in senso traslato, perché il fenomeno testuale è il prodotto di scelte espressive e stilistiche deliberate, e ciò tanto più quanto più il suo livello si innalza dal piano della comunicazione quotidiana verso quello dell'attività letteraria in senso stretto. È evidente dunque che un'opera letteraria – e la Bibbia appartiene a questa categoria – *non può essere definita "sincronica" in questo senso*, anche se essa, come ogni altra opera letteraria, potrà essere utilizzata per documentare l'aspetto "sincronico" di un sistema linguistico.

Da questo fatto deriva una conseguenza importante: nell'analisi di un testo letterario la separazione tra piano della diacronia e piano della sincronia non è assoluta e, soprattutto, assume un valore molto diverso rispetto a quella operante al livello del codice linguistico e della competenza del parlante.

In primo luogo questa considerazione è valida nel momento stesso dell'elaborazione letteraria: quanto più un testo è letterariamente consapevole, tanto più si collocherà in modo creativo rispetto alla tradizione di cui fa parte, assumendone, respingendone o variandone i canoni stilistici ed i moduli espressivi, con una libertà che sarebbe impossibile se questi canoni stilistici fossero caratterizzati dall'arbitrarietà propria dei codici linguistici. Ma questa mancanza di separazione tra il piano della sincronia e quello della diacronia influisce profondamente nello stesso momento interpretativo e dunque nello specifico del lavoro esegetico.

In effetti i cosiddetti metodi *sincronici* desiderano analizzare lo stato finale del testo, a prescindere dalla sua storia redazionale. In questo senso sarebbe forse possibile utilizzare, in senso traslato, l'opposizione tra sincronia e diacronia, riservando al momento diacronico la ricostruzione delle tappe redazionali che hanno portato alla costituzione del testo attuale. Tuttavia occorre prendere in attenta considerazione alcuni aspetti rilevanti.

Il testo letterario, come ogni evento di comunicazione, richiede che il mittente ed il destinatario siano uniti tra loro da un codice linguistico comune. Ma perché l'evento comunicativo non sia destinato al fallimento, occorre pure che i protagonisti della comunicazione condividano un mondo extratestuale di riferimento, composto di nozioni e di competenze che, pur non intervenendo direttamente nel testo, ne costituiscono la presupposizione¹⁰. Nel caso di un testo letterario antico, la presupposizione implicita nel testo può non essere conosciuta dal lettore moderno, e la comprensione del testo medesimo può così risultare irrimediabilmente compromessa. In questo caso occorre ricostruire, attraverso un'opera di ricostruzione storica, quelle presupposizioni che avevano soggiaciuto alla produzione del testo stesso. Così facendo però, per un atto esegetico che si pretende sincronico, si compie un'operazione indiscutibilmente

¹⁰ Per il concetto di "presupposizione" cfr. G. GOBBER, *Presupposizione e domanda*, in E. RIGOTTI - C. CIPOLLI (ed.), *Ricerche di semantica testuale*, La Scuola, Brescia 1988, pp. 139-155, ed anche E. RIGOTTI, *Significato e senso*, in *ivi*, pp. 95-120.

diacronica. Sarebbe tuttavia illusorio opporsi a quest'operazione invocando la separazione tra piano sincronico e piano diacronico; occorre invece riconoscere francamente l'insufficienza delle categorie di *sincronia* e di *diacronia* utilizzate in questo modo.

L'uso irriflesso di questa terminologia non va dunque esente da ambiguità. In particolare vi è il rischio di far penetrare, ancora una volta, una concezione meccanicistica nell'ambito dell'interpretazione biblica e di considerare il testo biblico come il prodotto di un'evoluzione di tipo arbitrario, quale è quella che sovrintende alla formazione dei sistemi linguistici, oppure di ridurlo ad un sistema segnico autoreferenziale. Come infatti la sincronia del sistema linguistico in quanto tale, a causa della sua arbitrarietà, non può essere modificata dal parlante, così, adottando questa terminologia, si può essere indotti a pensare il testo biblico come un insieme autosufficiente e non come un evento testuale che coinvolge soggettività diverse e che ha come presupposto necessario una realtà extratestuale. Oltre a ciò si consideri come sia soltanto il testo ad essere referenziale ad una realtà ad esso esterna, mentre il sistema linguistico fornisce solo lo strumento necessario per tale referenzialità, ma non è sufficiente a realizzarla: occorre che sia utilizzato da un parlante, rivolto ad un destinatario e riferito ad un referente, realtà tutte che sono esterne al codice linguistico.

Come dunque nell'applicazione del metodo storico critico occorre guardarsi da suggestioni di tipo meccanicistico, anche per ciò che concerne cosiddetti approcci "sincronici" occorre sorvegliare i presupposti teorici. Il testo è prima di tutto un evento di comunicazione tra un mittente ed un destinatario. Tale forte sottolineatura ha come necessario presupposto il postulato della libertà linguistica, ossia della libertà del pensiero umano dalla lingua¹¹. Questo concetto di libertà non può essere compreso nel senso ristretto di libertà nell'applicazione del codice, né «questa libertà dalla lingua... va intesa come irrelatezza o estraneità... Una formulazione linguistica in senso lato è per il pensiero condizione inevitabile della sua attuazione. Si tratta tuttavia di un'inevitabilità che non determina. L'apparente paradosso lascia intravedere la sua soluzione solo che si consideri che la categoria della necessità non determinante caratterizza tutto l'ambito della strumentalità»¹².

Il concetto di libertà linguistica è strettamente collegato con l'idea di creatività, in altre parole, «adottando la tradizionale definizione chomskiana, la novità ed adeguatezza del linguaggio ad ogni nuova situazione»¹³. Bisogna osservare che vi è stata in semiotica una tendenza ad accogliere come dimostrata un'ipotesi deterministica, che riduce il soggetto parlante ad una funzione del discorso. U. Eco ha il merito di aver enunciato con chiarezza tale presupposizione; egli, infatti, afferma che «la stessa difficoltà ad identificare i nostri pensieri se non in termini linguistici lascia legittima-

¹¹ Cfr. G. PAXIMADI, *L'ordine delle parole nella frase nominale ebraica*, in "L'analisi linguistica e letteraria" 4 (1996) 80-81.

¹² E. RIGOTTI, *Linguistica generale. Appunti del corso dell'Anno Accademico 1989/1990*, CUSL, Milano 1990, pp. 2-3.

¹³ E. RIGOTTI, *On semiosis, human freedom and education*, [in corso di stampa].

mente sospettare che l'emittente del messaggio sia parlato dal codice"¹⁴. L'ipotesi linguistico testuale si distingue dai modelli linguistici che fanno perno su un'antropologia ultimamente deterministica, siano essi il generativismo sintattico e semantico di tipo chomskiano con tutte le sue varianti, l'ipotesi etnolinguistica o la semiotica autoreferenziale di tipo ecoiano, ossia da tutti i modelli caratterizzati dal fatto di far consistere l'origine del senso nel sistema linguistico stesso, per affermare che la lingua, come ogni semiosi umana, ha una caratteristica strumentale e che tale strumentalità si colloca a servizio dell'esperienza di un soggetto e della sua comunicazione. È necessario inoltre un presupposto realistico, in quanto «l'esperienza che il soggetto comunica altro non è che il suo approccio con la realtà, cosicché la libertà del soggetto da ogni codice semiotico coincide con la sua possibilità di esprimere nel linguaggio, nella costruzione del suo discorso o del suo testo, la novità incontrata nella sua esperienza»¹⁵.

Questo rischio ultimamente meccanicistico viene corso da alcuni metodi di analisi cosiddetti *sincronici* attualmente molto in uso in esegesi. Uno dei procedimenti che non vanno esenti da questo rischio è la cosiddetta *analisi semiotica*, presente soprattutto secondo il modello di A. J. Greimas. A proposito di questo modello il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* afferma: «La semiotica può essere utilizzata per lo studio della Bibbia solo a condizione che si separi questo metodo di analisi da alcuni presupposti sviluppati nella filosofia strutturalista, cioè la negazione dei soggetti e del riferimento extratestuale. La Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che ci rivolge oggi attraverso autori umani. L'approccio semiotico dev'essere aperto alla storia. Dapprima a quella degli attori dei testi, e poi a quella dei loro autori e dei loro lettori. Grande è il rischio, in quelli che utilizzano l'analisi semiotica, di fermarsi ad uno studio formale del contenuto e di non cogliere il messaggio dei testi»¹⁶. Tale negazione dei soggetti e della storia ha proprio come presupposto una concezione meccanicistica del significare umano che non riesce a dare spiegazione adeguata dei fenomeni linguistici e letterari e finisce per considerare irrilevante la dimensione storica del messaggio rivelato. Anche i differenti approcci basati su modelli di tipo narratologico devono essere utilizzati tenendo presente questo quadro di riferimento. Tuttavia tutti questi modelli interpretativi, deamalgamati dai loro presupposti teoretici ed inquadrati in una concezione testuale realista, possono fornire osservazioni interessanti sulle dinamiche effettivamente presenti nei testi.

Un metodo che va meno soggetto a rischi di questo tipo è la cosiddetta *analisi retorica*, che si propone di ricostruire le strutturazioni retorico-letterarie dei testi bi-

¹⁴ U. ECO, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968, p. 56.

¹⁵ E. RIGOTTI, *On semiosis*, [in corso di stampa].

¹⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I B 3 (EV 13, n. 2909).

blici facendo uso delle nozioni derivate dalla tradizione retorica greco-latina¹⁷ o, soprattutto per quanto riguarda i testi veterotestamentari, cercando di ricostruire le forme retoriche della letteratura semitica, per la quale siamo sprovvisti di manualistica coeva¹⁸. Evidentemente l'aspetto retorico è solo uno dei possibili approcci al testo biblico, ma ha l'innegabile vantaggio di concentrarsi su fenomeni veramente letterari e di basarsi, per lo più tacitamente, sul già citato *principio di buona volontà*.

2.3. La rilettura

Se l'evento testuale è l'incontro tra un mittente ed un destinatario, tuttavia il testo letterario, in quanto supera, di fatto ed anche nella consapevolezza dell'autore, la pura dimensione occasionale, si rende aperto a più occorrenze di tale rapporto, a più atti di lettura. Tali atti di lettura, fatti da lettori con preoccupazioni e situazioni di vita diverse da quelle dell'autore originario, scoprono, nel testo, significati ulteriori rispetto a quelli previsti dall'autore medesimo, cosicché il testo finisce per avere una storia ed un'indipendenza sue proprie, che sono, nello stesso momento, in continuità ed in sviluppo rispetto alla coscienza originaria dell'autore. Nella maggior parte dei casi questi atti di lettura rimangono esterni al testo che li ha prodotti, o, eventualmente, si concretizzano in testi prodotti a ridosso del testo originante; tuttavia si può dare il caso, molto frequente nella letteratura biblica, di riletture che conducano il lettore a riscrivere ciò che ha letto, attualizzandolo con riferimento alla situazione da lui vissuta. Si tratta del fenomeno che P. Beauchamp ha chiamato *deuterosi*¹⁹. Per una corretta interpretazione della Scrittura è dunque necessario tener conto di un fatto fondamentale: la Bibbia si costituisce per mezzo di un processo letterario che vede nel fenomeno delle riletture un momento determinante. Il concetto di rilettura è alla base della comprensione della Sacra Scrittura ed in particolare del nostro modo di concepire l'unità dei due Testamenti²⁰.

Uno scrittore *biblico* (che non necessariamente ha la coscienza di essere tale) scrive in un determinato tempo un certo testo riferito a problematiche a lui contemporanee e caratterizzato da un genere letterario familiare a lui ed ai suoi destinatari immediati. In seguito quello stesso testo viene riletto ed attualizzato sulla base di problematiche magari radicalmente diverse, per cogliere in esso la voce della Parola di Dio valida per un altro presente (cfr. Is 40). Attraverso quest'operazione il testo può

¹⁷ Per questo tipo di analisi retorica si può vedere il volume di J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clef pour interpréter l'épître aux Romains*, Cerf, Paris 1991.

¹⁸ Per un'esposizione di questo metodo cfr. il volume di R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.

¹⁹ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. I. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976, pp. 150-163. Per la teoria degli atti di lettura si può vedere il volume di W. ISER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1978. E lo studio di P. RICOEUR, *Temps et Récit*, I-II, Seuil, Paris 1983.

²⁰ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III A 1 (EV 13, nn. 3013-3023).

cambiare anche radicalmente di significato, quello che non cambia è il popolo che rilegge nei documenti della sua storia le tracce del suo evento fondante: la decisione originaria di Dio di compromettersi con la storia dell'uomo, ossia l'Alleanza, e, compiendo quest'operazione di rilettura, si accorge che i testi che presentano tappe passate di quel cammino di Alleanza, riletti alla luce del presente acquistano uno spessore di significato nemmeno lontanamente immaginabile da coloro che ne erano stati protagonisti. È chiaro che, in questo caso, l'organicità della crescita di questo processo di riletture è assicurata dall'unità dell'esperienza di fede del popolo di Dio, sostenuta e guidata dall'opera dello Spirito²¹. Di questa esperienza di fede la dogmatica è l'esposizione sistematica.

3. L'USO DOGMATICO DELLA SCRITTURA

La parte precedente ha messo in rilievo l'apertura essenziale dell'esegesi alla dogmatica quale esposizione sistematica della fede. Adesso si tratta di specificare l'orientamento intrinseco della dogmatica all'esegesi. Presentiamo dapprima due termini chiave: la Sacra Scrittura come *luogo* privilegiato e come *anima* della teologia. Poi concretizzeremo la metodologia dogmatica con qualche esempio "cattivo" che ci prepara a vedere (rovesciato in positivo) alcuni principi importanti dell'uso sistematico della Scrittura.

3.1. La Sacra Scrittura come luogo primario della dogmatica

L'uso sistematico della parola di Dio non è una semplice ripetizione della dottrina biblica, ma l'espressione del messaggio rivelato in un orizzonte linguistico nuovo. Questa prospettiva contestuale si mostra bene nel concetto dei *luoghi teologici*, descritto nel lavoro classico di Melchior Cano, *De locis theologicis* (1563)²². Il *locus theologicus* è definito come una fonte a cui il teologo attinge il suo giudizio. Cano elenca 10 luoghi:

1) In primo luogo si trova *l'autorità della Sacra Scrittura*, cioè i libri canonici che contengono il testo ispirato, la parola di Dio.

2) Segue *l'autorità delle tradizioni di Cristo e degli apostoli*. Cano ribadisce la richiesta del Concilio di Trento che la verità rivelata «è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in

²¹ Potrebbero essere dati infiniti esempi di tale fenomeno; qui basti citare quello, macroscopico, della presenza, nel libro di Isaia, dell'opera di almeno tre grandi profeti di cui soltanto il primo è conosciuto con il suo nome; l'opera degli altri autori si costruisce a ridosso di quella del primo come una serie di riletture in un anonimato forse volontario.

²² Cfr. B. KÖRNER, *Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice, Graz 1994. Cfr. anche, brevemente, M. SECKLER, *Loci theologici*, LThK³ 6 (1997), 1014-1016.

mano, sono giunte fino a noi» (DH 1501). Mentre in questa prospettiva Scrittura e Tradizione possono apparire piuttosto come due fonti separati, il Vaticano II mette in rilievo la stretta connessione fra ambedue le realtà: «scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine» (Dei Verbum 9).

3) *L'autorità della Chiesa cattolica* indica la Chiesa intera. È intesa l'argomentazione dal *sensus della fede* (*sensus fidelium*).

4) *L'autorità dei Concili* che esprimono autorevolmente la fede della Chiesa, se avvengono in unione col successore di Pietro.

5) *L'autorità della Chiesa romana*, cioè il ruolo del papa.

6) *L'autorità dei santi antichi*, vale a dire dei padri come dottori della Chiesa.

7) *L'autorità dei teologi scolastici*, cioè dei teologi che lavorano con una metodologia sistematica. Di fatto si tratta della teologia universitaria.

8) *Gli argomenti della ragione naturale*, cioè in particolare della filosofia.

9) *L'autorità dei filosofi* (simile al punto precedente; il n. 8, però, qui si tratta di più del valore degli argomenti, mentre il n. 9 riguarda piuttosto l'autorità delle persone che ragionano²³).

10) *L'autorità della storia umana*. È indispensabile conoscere i fatti storici in legame con la divina Rivelazione e con la storia della Chiesa. I luoghi 8-10 corrispondono alla capacità della ragione umana. Siccome non fanno parte della Rivelazione in quanto tale (pur essendo presupposti) vengono chiamati anche *luoghi esterni*²⁴.

L'elenco classico di Cano permette di comprendere quale sia la complessità del lavoro sistematico in teologia: la Sacra Scrittura appare come uno fra dieci *luoghi*, quantunque essa, a causa della sua importanza quale testimonianza ispirata della Rivelazione, appaia al primo posto. L'apporto scritturistico deve essere integrato con le altre istanze che, ultimamente, risalgono a Dio, fonte della verità. Ovviamente l'elenco di Cano non è completo: bisognerebbe, per esempio, aggiungere la liturgia e l'esperienza dei santi. Una proposta più complessiva ed aggiornata si trova in un'opera recente del teologo polacco S. C. Napiórkowski (1991)²⁵:

I) La fonte teologica ispirata: la Sacra Scrittura

II) Le fonti teologiche non ispirate:

- oggettivizzate primarie (2-12): i simboli di fede, le tradizioni liturgiche, la fede del popolo di Dio – il *sensus fidei*, l'insegnamento dei Concili ecumenici, l'insegnamento del Papa *ex cathedra*, l'insegnamento della Chiesa nel mondo - vescovi e Concili particolari) -, l'insegnamento dei Padri e dei Dottori della Chiesa, l'insegnamento comune del Papa, la storia della Chiesa, il diritto canonico, l'arte sacra, come testimonianza della Tradizione;

²³ Cfr. M. SECKLER, *Loci theologici*, p. 264.

²⁴ Cfr. già TOMMASO D'AQUINO, *STh I q. 1 a. 8 ad 2*.

²⁵ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiac teologie*, Wrocław 1991, presentato da G. STRELZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Facoltà di Teologia di Lugano 1999, p. 82.

- oggettivizzate secondarie (13-16): l'insegnamento dei teologi, la filosofia e le scienze, l'arte sacra, come mezzo della comunicazione e fonte delle ispirazioni, la letteratura;

- non oggettivizzate (17-20): i segni dei tempi, l'uomo, la fede, l'esperienza delle persone e delle comunità cristiane.

Si potrebbe anche tracciare uno schema più semplice e complessivo, ed affermare che i *luoghi* della teologia sono la Scrittura, la Tradizione (che include l'intera vita autentica della Chiesa: il Magistero, il senso comune, i padri e dottori della Chiesa, la liturgia) e (come presupposto logico di ambedue) la ragione naturale (con la sua capacità di ricerca nella storia e sui principi filosofici). Se invece si preferisce la terminologia più abituale²⁶, quella della *Dei Verbum*, occorre dare la precedenza a tre istanze: due del passato (che costituiscono il «santo tesoro della parola di Dio»: Scrittura e Tradizione) e una del presente, il Magistero vivo, caratterizzato dal compito di spiegare autorevolmente la parola di Dio scritta o tramandata²⁷. In quanto riceviamo la Scrittura e la Tradizione dalla mano del Magistero vivo, quest'ultimo viene chiamato nella terminologia classica anche *regula fidei proxima*, in quanto punto di riferimento più vicino. Scrittura e Tradizione invece vengono chiamate *regula fidei remota*, in quanto hanno bisogno dell'autorità ecclesiale per potersi imporre nella vita cristiana. Certo questa terminologia può essere fraintesa, come se Scrittura e Tradizione fossero delle fonti di secondo piano; bisogna quindi ribadire, con la *Dei Verbum*, che sono esse a costituire la *regula suprema* della fede²⁸ nonostante il fatto che sia il Magistero vivo della Chiesa a proporceli.

3.2. La Sacra Scrittura come «anima della teologia»

a) L'origine dell'assioma nell'enciclica *Providentissimus Deus*

La formula «la Sacra Scrittura è «l'anima» della teologia» si trova «tra le espressioni conciliari che hanno ricevuto le più calde accoglienze»²⁹. L'assioma fu diffuso dal Vaticano II con la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, *Dei Verbum* 24, e, in seguito, tramite il Decreto sulla formazione sacerdotale, *Optatam totius* 16. La *Dei Verbum* rinvia in una nota alla fondamentale enciclica biblica *Provi-*

²⁶ Sul duplice senso del termine *Tradizione* vedi il lavoro classico di M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg i. Br. 1948 (testo del 1874), § 15, nn. 197-198, p. 109. Sull'insieme del concetto vedi anche H. J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della Tradizione*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale IV*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 137-172; L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1997, pp. 65-86.

²⁷ *Dei Verbum*, 10. Vedi già il Vaticano I: «Inoltre, con fede divina e cattolica, si deve credere tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale» (DH 3011).

²⁸ *Dei Verbum*, 21.

²⁹ M. TABET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia. Dei Verbum 24*; in ID. (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 69-100, qui p. 69.

dentissimus Deus (1893) di Leone XIII e all'enciclica *Spiritus paraclitus* di Benedetto XV (1920), apparsa in occasione del XV centenario della morte di s. Girolamo³⁰. Per recuperare il senso dell'assioma bisogna quindi prima prendere in considerazione l'uso che ne fa la *Providentissimus Deus*³¹.

Si tratta della prima enciclica dedicata esclusivamente all'interpretazione della Bibbia. L'occasione che ne determinò la pubblicazione furono i problemi sorti nella Chiesa in seguito alla diffusione del metodo storico-critico. In seguito la richiesta fondamentale dell'enciclica di porre la Bibbia al centro della teologia, come lo esprime la formula «"l'anima" della teologia»³² divenne determinante. Sembra che la formula sia testimoniata per la prima volta nella *Ratio studiorum* preparata dalla XIII Congregazione generale dei gesuiti nel 1687, con lo scopo di rivitalizzare gli studi di teologia³³. Leone XIII però la poteva trovare nella prefazione di un'opera dedicata a lui dal biblista tedesco Rudolf Cornely³⁴, il quale affermava che la teologia è la regina delle scienze, ma l'anima della medesima deve essere considerata la conoscenza della Sacra Scrittura.

L'assioma compare nella seconda parte dell'enciclica, in cui il papa ammonisce circa i pericoli corsi dall'esegesi alla fine dell'ultimo secolo. Il grande avversario è il razionalismo che rifiuta l'intervento divino nella storia³⁵.

Per «il passaggio all'uso della divina Scrittura in teologia» (il nostro tema), Leone XIII sottolinea che già in ogni testo antico compaiono varie *difficoltà* interpretative, ma, per quanto riguarda i libri sacri «se ne aggiungono alcune proprie... Trattandosi infatti di libri il cui autore è lo Spirito Santo, molte cose vi sono in essi che superano di gran lunga la forza e l'acume della ragione umana, i divini misteri cioè, e molte altre cose contenute insieme con questi, e per di più talvolta con un senso ben più ampio e recondito di quanto non sembri esprimere la parola o indicare le leggi dell'ermeneutica, e certamente lo stesso senso letterale richiama poi altri sensi, sia per illustrare i dogmi, sia per raccomandare precetti di vita pratica»³⁶. Viene quindi ribadito che il testo sacro, essendo la parola di Dio, espressa in modo umano assieme al senso letterale contiene una dimensione più ampia. È questo un tema molto discusso, che (fra l'altro nel documento della Pontificia Commissione Biblica 100 anni dopo Leone XIII) viene

³⁰ L'*Optatam totius* 16 rinvia soltanto al testo di Leone XIII a cui si riferisce anche nel 1920 Benedetto XV.

³¹ Vedi l'edizione latino-italiana nell'*Enchiridion delle encicliche* (= EE) 3, nn. 1115-1163.

³² Cfr. C. DOHMEN, *Providentissimus Deus*, LThK³ 8 (1999), 672; G. COLOMBO, *Bibbia e teologia. Dalla "Providentissimus Deus" alla "Dei Verbum"*, in "Studia Patavina" 41 (1994), 439-455, qui 439-443.

³³ Cfr. J. M. LERA, *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae* (*Notas sobre el origen y procedencia de esta frase*), in "Miscelanea Comillas" 41 (1983), 409-422; TABET, op. cit., pp. 84s.

³⁴ R. CORNELY, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros I*, Parigi 1885; 1894² (ristampa 1925). Vedi lo schizzo biografico di A. MERK, *Cornely Rudolf*, DBS II (1934), coll. 153-155; B. HESSLER, *Cornely Rudolf*, LThK² 3 (1959), 59.

³⁵ Cf. EE 3, n. 1134.

³⁶ EE 3, n. 1141.

chiamato *sensus spiritualis* e *sensus plenior*. D'altra parte è importante ribadire il principio ben noto già a Tommaso d'Aquino (che riprende qui Agostino³⁷) che soltanto il senso letterale può essere usato per la prova di un argomento teologico³⁸.

Il papa ribadisce che per la ricerca biblica si apre un campo di lavoro alla ricerca biblica e sottolinea allo stesso momento il «principale e sacrosanto dovere dell'interprete cattolico, trattandosi di passi scritturali il cui senso è autenticamente dichiarato o per mezzo dei sacri autori... o per mezzo della Chiesa... "sia con solenne giudizio, o per il magistero ordinario e universale" [Vat. I], di interpretarli allo stesso modo e di cercare di convincere, mediante gli aiuti della propria dottrina, che secondo le leggi di una sana ermeneutica si può rettamente approvare soltanto quella interpretazione»³⁹. Si aggiunge una considerazione a proposito dell'interpretazione dei padri: «Somma è invero l'autorità dei santi padri..., ogni volta che all'unanimità interpretano con uguale senso una qualche testimonianza biblica, riguardante la dottrina della fede o dei costumi»⁴⁰. «Minore è certamente l'autorità degli altri interpreti cattolici» posteriori, e solo «con debita prudenza» si usino gli studi «degli eterodossi»⁴¹.

Immediatamente dopo segue la formula che mettiamo in rilievo nel nostro studio: «È poi grandemente desiderabile e necessario che l'uso della divina Scrittura domini in tutta la scienza teologica e ne sia quasi l'anima. Questo affermarono in ogni età i padri e i più insigni teologi e questo procurarono di fare... Nessuno dovrebbe meravigliarsi di ciò, se si pensa che, tra le fonti della rivelazione, è così insigne il luogo dovuto ai Libri divini, che senza uno studio e un uso assiduo di essi, non si può trattare di teologia in modo retto e secondo la sua dignità. Sebbene sia cosa giusta che nelle accademie e nelle scuole i giovani vengano esercitati specialmente (*praecipue*)⁴² nell'acquisto della conoscenza e scienza dei dogmi⁴³ così che, posta l'argomentazione degli articoli di fede, si arrivi da questi alla conclusione di altri, seguendo le norme di una provata e solida filosofia, tuttavia un grave e dotto teologo non dovrà mai trascurare la stessa dimostrazione dei dogmi dedotta dall'autorità della Bibbia: "Infatti (la teologia) non riceve i suoi principi da altre scienze, ma immediatamente da Dio per mezzo della rivelazione"»⁴⁴.

³⁷ Vedi l'accenno in *Providentissimus Deus*, EE 3, n. 1145.

³⁸ STh I q. 1 art. 10; cf. AGOSTINO, Ep. 98,8,24. Vedi anche AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I,37,41: «Ognuno che trova nelle sacre Scritture un senso diverso da quello che hanno inteso gli autori, si trova nell'errore».

³⁹ EE 3, n. 1142.

⁴⁰ EE 3, n. 1144.

⁴¹ EE 3, n. 1146.

⁴² «prima di tutto, con preferenza» (di fronte ad altro) (ndr).

⁴³ Vale a dire che la dogmatica (nella mente di Leone XIII) prende la parte più massiccia dell'insegnamento teologico. Il fatto che la Scrittura è "anima della teologia" non significa necessariamente che l'esegesi abbia la prevalenza in una Facoltà di teologia. È importante che anche sotto l'aspetto sistematico prevalga il contenuto della Scrittura, pur sotto un'angolatura che oltrepassa l'esegesi storico-critica.

⁴⁴ EE 3, n. 1147.

Abbiamo preso in considerazione i contesti nei quali la formula «la Scrittura è “l'anima” della teologia» compare originariamente. Da quest'esame possiamo trarre alcune conclusioni importanti:

- La Scrittura è anima della teologia non in quanto oggetto di una *scienza libera* (storico-critica), ma come testo ispirato, letto nella comunità della Chiesa, studiato da generazioni di teologi ed autorevolmente interpretato dal Magistero. Questa lettura implica lo studio *storico-critico*⁴⁵, purificato però da pregiudizi razionalistici che vogliono «rimuovere dai sacri Libri profezie, miracoli, e tutto ciò che supera l'ordine naturale»⁴⁶.

- La Scrittura è intesa come anima della teologia non nel senso che, nell'abito dell'insegnamento teologico, si debbano accumulare lezioni di esegesi, ma nel senso che il contenuto della Bibbia (preso in considerazione sotto prospettive diverse) deve dominare in tutta la scienza teologica, inclusa la dogmatica. Essa poi viene presupposta come disciplina principale della teologia.

b) La collocazione della formula al Vaticano II

L'assioma «la Scrittura è l'anima della teologia» viene brevemente ripreso dall'enciclica di Benedetto XV, *Spiritus paraclitus* (1920)⁴⁷. Ci saremmo aspettati una sua comparsa anche nell'enciclica *Divino afflante spiritu* di Pio XII (1943), fondamentale per la ricezione positiva (pur non acritica) del metodo storico-critico da parte della Chiesa. Ma il tema dell'enciclica non era tanto il problema della relazione fra Bibbia e teologia; si trattava invece di mettere in rilievo le caratteristiche degli studi biblici.

Una ripresa della formula si ha invece nei documenti del Concilio Vaticano II. La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione (1965) porta un contributo sostanziale per collocare la parola di Dio nel contesto della Chiesa. Possiamo considerare l'intero documento come una *legge fondamentale* per il rapporto fra esegesi e dogmatica. Questo vale in particolare per il n. 12 sull'interpretazione della Sacra Scrittura:

«Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete... deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi realmente hanno inteso indicare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». Qui è importante uno sguardo attento al contesto culturale dell'agiografo. «Però, dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta, per scoprire con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza

⁴⁵ Leone XIII ne parla nella terza parte dell'enciclica: è «lo studio delle antiche lingue orientali» e la «cosiddetta arte critica» quale «primo mezzo» (!) per la «difesa della S. Scrittura contro gli errori moderni» di modo che si arrivi ad un eccellente esercizio «nella vera scienza dell'arte critica» (nn. 1150-1151).

⁴⁶ EE 3, n. 1151.

⁴⁷ Cf. EE 6, nn. 261-290. Tralasciamo qui l'analisi dell'enciclica apparsa in occasione del XV centenario della morte di san Girolamo (EE 4, nn. 477-514). Viene ripreso in un contesto apologetico la formula di Leone XIII (EE 4, n. 503).

al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede». Questo appare ancora quale «compito... degli esegeti» che devono sottoporre la loro ricerca «in ultima istanza al giudizio della Chiesa».

La nostra formula appare nel capitolo conclusivo della *Dei Verbum*, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*. Dapprima viene ribadito l'altissimo rango della Bibbia e la sua unione intrinseca con la Tradizione: «Insieme con la sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato le divine Scritture e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, essendo ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare... la voce dello Spirito Santo. È necessario, dunque, che tutta la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e diretta dalla Sacra Scrittura»⁴⁸.

Per la comprensione della Bibbia si raccomanda poi «anche lo studio dei santi padri, d'oriente e d'occidente, e delle sacre liturgie»⁴⁹. Così viene preparato il collegamento della Bibbia con la teologia intera: «la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; lo studio della sacra pagina sia dunque come l'anima della sacra teologia»⁵⁰.

In questo testo, per descrivere la relazione fra Scrittura e teologia, vengono utilizzate tre immagini: anzitutto l'immagine del fondamento, presa dall'edilizia; poi la metafora della crescita organica, suggerita dall'affermazione che la teologia, sul fondamento della Scrittura, «si consolida e ringiovanisce sempre» (*roboratur semperque iuvenescit*); in terzo luogo il paragone con l'anima, proveniente dall'antropologia⁵¹.

La formula viene concretizzata tramite una disposizione riguardante gli studi teologici per i futuri sacerdoti; disposizione che, di fatto, riguarda la totalità della struttura della teologia accademica nella Chiesa. Nel decreto *Optatam totius*, pubblicato qualche tempo dopo la *Dei Verbum* e sotto il suo influsso, si ribadisce fortemente il valore degli studi biblici e la loro integrazione nell'insegnamento dogmatico:

«Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia, premessa una appropriata introduzione, essi vengano iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, apprendano i massimi temi della divina rivelazione, e per la quotidiana lettura e meditazione dei libri santi ricevano incitamento e nutrimento».

Il Concilio insiste ancora: «nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei pa-

⁴⁸ *Dei Verbum*, 21.

⁴⁹ *Ivi*, 23.

⁵⁰ *Ivi*, 24.

⁵¹ Vedi l'analisi di J. RATZINGER, commento alla *Dei Verbum*, cap. VI: LThK², *Ergänzungsband II* (1967), 576s.

dri della Chiesa orientale e occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro; si insegnino loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; e inoltre essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei»⁵².

La procedura delle lezioni di dogmatica, prevista dal decreto *Optatam totius*, aveva (secondo il giudizio di Ratzinger⁵³) «un'importanza quasi rivoluzionaria. Nei manuali tradizionali di dogmatica la contemplazione della corrispondente proposta magisteriale costituiva il punto di partenza. Poi si presentava una prova dalla Scrittura e dalla Tradizione, seguita da una riflessione sistematica. Questo aveva come conseguenza che la Scrittura veniva guardata solo sotto l'aspetto della prova per proposizioni presenti, e anche dove questo si faceva con cura e con i metodi esegetici moderni, raramente il tema veniva sviluppato dalla prospettiva propria della Scrittura oppure venivano poste delle domande dalla Bibbia che non erano previste nella proposta magisteriale della Chiesa. Dove si trattavano domande nuove, risultavano di solito dal lavoro della teologia sistematica stessa, non dagli impulsi della Scrittura».

c) La crisi postconciliare

La sintesi conciliare ha dato un valido fondamento per la relazione fra esegesi e dogmatica. Ma non ha potuto evitare una forte crisi. Ne parla fra l'altro nel 1993 la Pontificia Commissione Biblica, ribadendo che il conflitto moderno fra esegesi e dogmatica fu provocato «dall'esegesi liberale»⁵⁴. Il cardinale Ratzinger, nella sua nota conferenza a New York nel 1988, constata che a causa d'una ricezione unilaterale del Vaticano II «allora anche nell'ambito cattolico la cesura fra esegesi e dogma è diventata totale... La fede è scesa ad essere una specie di filosofia della vita, una filosofia che l'individuo cerca di tirare fuori dalla Bibbia, per quanto bene lo può. Il dogma, di cui è strappato il fondamento della Scrittura, non porta più (la fede). La Bibbia, che si è sciolta dal dogma, è diventata un documento del passato e fa parte essa stessa del passato»⁵⁵. Il grande compito consiste in un'autocritica dell'esegesi storica che scopre

⁵² *Optatam totius*, 16.

⁵³ Op. cit. Vedi anche C. VAGAGGINI, *La teologia dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale*, in "Seminarium" 18 (1966), 819-841; J. ALFARO, *El tema biblico en la ensenanza de la teologia sistematica* in "Gregorianum" 50 (1969), 507-542.

⁵⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3088).

⁵⁵ RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in ID. (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, pp. 15-44, qui p. 21 (tr. it.: ID., *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in AA.VV., *Esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 93-125).

le radici filosofiche che stanno al fondo della contestazione (in particolare il criticismo di Kant secondo cui «la voce dell'essere stesso non può essere sentito dall'uomo»⁵⁶). Positivamente, bisogna scoprire l'evento storico di Cristo che toglie il dualismo fra parola (messaggio) ed evento, stabilendo l'unità della Scrittura e costituendo il diritto di una *rilettura* del testo sacro. I vicoli ciechi del metodo critico possono far capire «che infatti la fede è stata quello spirito da cui è nata la Scrittura e quindi l'unica porta tramite cui si può entrare al suo interno»⁵⁷.

La Pontificia Commissione Biblica insiste sul fatto che fra esegesi cattolica e teologia dogmatica non esisteva nessun conflitto generale, ma soltanto «momenti di forte tensione»⁵⁸. Nel proseguo del nostro studio verranno presentati alcuni esempi antichi e moderni di uso dogmatico della Sacra Scrittura, per cogliere i sintomi della crisi per tracciare dei cammini in vista di un superamento dell'antagonismo.

3.3. Esempi «cattivi» per l'uso dogmatico della Scrittura

a) L'interpretazione ariana di Gv 1,1 e 14,28

Il primo Concilio ecumenico di Nicea, si rese necessario per combattere l'eresia ariana che negava la divinità di Gesù Cristo. Il punto di partenza di Ario era, di fatto, l'idea filosofica che la *monade* divina non poteva essere distinta in più soggetti. Il Figlio di Dio (e lo Spirito Santo) erano quindi considerati creature, anche se esistenti già da tempo immemorabile. In appoggio a questa tesi gli ariani portavano vari passi del NT che sembravano indicare un'inferiorità ontologica del Figlio, fra l'altro: «Il Padre è più grande di me» (Gv 14,28)⁵⁹. In questo senso spiegavano anche l'affermazione che «il Verbo era Dio» (Gv 1,1): La parola «Dio» veniva quasi messa fra virgolette: il suo senso per gli ariani, poteva essere soltanto l'affermazione che il Verbo era caratterizzato da una grande vicinanza a Dio⁶⁰.

La stessa teologia giovannea sarebbe stata sufficiente per mettere in crisi le tesi ariane, in particolare i testi di Gv 20,28 (Tommaso: «Mio Signore e mio Dio!») e soprattutto di 1Gv 5,20 («Noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio e la vita eterna») non andavano certamente nel senso di un'inferiorità del Figlio al Padre. Ma la Scrittura da sola non basta, se lo sguardo interpretativo parte da un presupposto estraneo alla fede ecclesiale, in questo caso il teorema filosofico che potremmo chiamare *monadismo*, dipendente dalla filosofia medio-platonica⁶¹. Doveva intervenire il Concilio di Nicea con una terminologia filosofica

⁵⁶ Ivi, p. 33.

⁵⁷ Ivi, p. 44.

⁵⁸ Cfr. nota 54.

⁵⁹ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975, pp. 52.58.185.230.232.259 ecc.

⁶⁰ Cfr. per es. GREGORIO DI NISSA, *Confutazione della professione di fede di Eunomio*, 6,24 (C. MORESCHINI [ed.], *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria*, Rusconi, Milano 1994, p. 597).

⁶¹ Cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451) I, I*, Paideia, Brescia 1982, p. 457ss.

(sebbene non *tecnica*), ribadendo che il Figlio è *omoúsios toi patrì*, «consustanziale al Padre».

Rimaneva poi il problema teologico dell'interpretazione dei passi che parlano di una certa inferiorità di Gesù al Padre. «Il Padre è più grande di me» (Gv 14,28) veniva spiegato nella letteratura patristica in due modi: riferendo la superiorità del Padre alla natura divina distinta dalla natura umana di Gesù⁶² oppure alla provenienza del Figlio dal Padre (il Padre come fonte eterna del Figlio⁶³).

L'interpretazione ariana di Gv 1,1 e Gv 14,28 è quindi l'esempio d'una interpretazione teologicamente inaccettabile, provocata dall'influsso di una filosofia estranea all'insieme della fede⁶⁴.

b) L'interpretazione protestante moderna del problema dei "fratelli" di Gesù (Mc 6,3 ecc.)

Il NT parla più volte dei *fratelli* di Gesù. Dai testi stessi non si può concludere con assoluta sicurezza, se si tratti di altri figli di Maria oppure di cugini di Gesù. La convinzione della Chiesa non è semplicemente un'esegesi dei testi, ma presuppone la percezione di una *figura* di Maria, costituita dalla maternità rispetto al divin Figlio e dalla sua verginità⁶⁵. Già nel sec. II si parla di Maria (usando Is 7,14 e Mt 1/Lc 1) come *la Vergine*. Questa fede è anche vitalmente nutrita dalla presenza dello stato verginale nella Chiesa il quale riconosce Gesù e Maria come prototipi della donazione totale a Dio (così Origene, che descrive Maria come *primizia* (*aparché*) della vita verginale per le donne, Cristo invece per gli uomini)⁶⁶.

Nell'antichità, soprattutto il laico ariano Elvidio insegnò che Maria avrebbe avuto altri figli, reagendo così contro un trattato che esaltava la vita monastica. A questo proposito Girolamo scrisse il trattato *Adversus Helvidium*⁶⁷, in cui porta già i principali argomenti esegetici contro la tesi di Elvidio. Girolamo ne cita numerosi. Ne riportiamo alcuni. Il termine *fratello*, nel linguaggio semitico, oltre ad indicare il fratello in senso stretto, ha sovente il significato generico di *parente*. Ancora: i *fratelli* non vengono mai chiamati figli della madre di Gesù. Inoltre la presenza di fratelli veri e propri renderebbe incomprensibile il fatto che Gesù, in croce, affida la Madre a Giovanni (Gv 19,26s). Oltre agli argomenti esegetici, si può addurre una notizia antica dello scrittore palestinese Egesippo (sec. II), il quale riferisce che, dopo la morte di

⁶² Così fra l'altro Gregorio di Nissa, Didimo, Ambrogio (M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 478) ed Agostino (per es. De Trin. I,7,14).

⁶³ Così fra l'altro Ilario, Basilio e soprattutto Gregorio di Nazianzo (Orat. 29,15; 30,17 - M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 478).

⁶⁴ Un esempio moderno è la negazione della risurrezione corporea di Gesù (e degli altri miracoli) da parte di Bultmann: stanno indietro il deismo razionalista e l'epistemologia kantiana, come indica J. RATZINGER, *Schriftauslegung*, pp. 24-34.

⁶⁵ Cfr. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, MM-Verlag, Aachen 1998, pp. 250-259.

⁶⁶ In Mt 10,17.

⁶⁷ Tr. it.: GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria (Contro Elvidio)*, Città Nuova, Roma 1988.

Giacomo, viene nominato vescovo di Gerusalemme «un secondo cugino del Signore», Simone (figlio) di Clopa⁶⁸. In altre parole: non mancano gli argomenti che sul piano storico sostengono la fede della Chiesa, espressamente difesa nel sec. IV, che Maria non ha avuto altri figli oltre Gesù.

Così possiamo dire che se si distacca il NT dalla percezione della *figura* di Maria nella tradizione della Chiesa, possono sorgere come conseguenza delle negazioni come quella di Elvidio. Una simile negazione è praticamente universale nel protestantesimo moderno, quantunque i riformatori credessero ancora nella verginità perpetua della Madre di Dio⁶⁹. La posizione protestante è guidata chiaramente da una precomprensione, che deriva da un contesto estraneo alla Chiesa antica, soprattutto a causa dell'abbandono della vita verginale, sulla scia di Lutero. A ciò si aggiunge il rifiuto della cooperazione umana alla salvezza, il quale distrugge, man mano tutti i dogmi mariani: dapprima viene abbandonata la fede nell'Assunzione e nell'Immacolata Concezione, poi, da parte dei liberali (massicciamente tramite l'illuminismo) la maternità divina e allo stesso tempo (da quasi tutti) la verginità perpetua. Seguendo quest'esempio, anche qualche esegeta d'origine cattolica entrò in questo fronte di contestazione, non dovuto a ragioni esegetiche, ma al distacco dalla realtà ecclesiale.

c) L'interpretazione *dialettica* delle testimonianze bibliche sull'inferno

Il NT porta delle testimonianze chiare non soltanto della dannazione eterna come possibilità astratta, ma anche della sua realizzazione in soggetti concreti. Ciò è esplicitamente affermato per il diavolo e i suoi angeli, ed anche per *molte* persone umane. Fra il grande numero delle testimonianze possiamo indicare come esempio Lc 13,22-24, secondo cui *molti* non entreranno per la porta stretta⁷⁰.

Siccome l'inferno è una realtà durissima e i testi biblici sulla dannazione di *molti* sono chiari, non sono mancati i tentativi sistematici di sopprimere in qualche modo i passi *pericolosi*. Così viene affermato ad esempio: «È generalmente noto che nel NT s'incontrano due ordini di affermazioni che procedono in modo così che una loro sintesi non ci è consentita né può essere raggiunta: il primo parla di una perdizione eterna, il secondo dice che Dio vuole e può salvare tutti gli uomini»⁷¹. Il primo tipo di afferma-

⁶⁸ EUSEBIO, Hist. Eccl. 4,22,4.

⁶⁹ Cfr. A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Pustet, Regensburg 1998, pp. 308-309.

⁷⁰ «Passava per città e villaggi, insegnando, mentre camminava verso Gerusalemme. Un tale gli chiese: "Signore, sono pochi quelli che si salvano?". Rispose: "Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno"» (cfr. anche il parallelo Mt 7,13-14). Gli studi sul rinvio a "molti" dannati (non solo in generale sull'inferno) sono piuttosto rari. Vedi soprattutto A. MICHEL, *Élus, nombre des*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 4 (1911), pp. 2350-2378; W. SCHAMONI, *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, Schwabenverlag, Stuttgart 1997, pp. 461-476. Una buona sintesi sullo spinoso tema dell'inferno compare in C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 397-433; A. ZIEGENHAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 190-214.

⁷¹ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1988, p. 23; vedi anche ID., *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 22ss.

zioni sarebbe prevalentemente prepasquale, l'altro postpasquale, ed è su quest'ultimo che bisognerebbe porre l'accento. In questa secondo ordine di testi l'immagine veterotestamentaria (che parlerebbe di un esito strettamente duplice del giudizio) avrebbe trovato una nuova luce, e, di conseguenza, bisognerebbe sperare nella salvezza di tutti⁷².

Solitamente si aggiunge a ciò la considerazione che i racconti sul giudizio non sarebbero un *reportage* sul futuro, ma soltanto l'indicazione della situazione presente⁷³. In altre parole: Gesù non direbbe nulla sul fatto futuro della perdizione (o salvezza), ma costringerebbe l'uomo alla decisione esistenziale.

Un esame esegetico di tale tesi può dimostrare il carattere artificiale di una tale contrapposizione fra «due ordini di affermazioni». Nessun testo afferma l'idea che tutti gli uomini sarebbero salvati. Già per questo è impossibile contrapporre due ordini di affermazioni irriducibili l'uno all'altro. Non può convincere nemmeno la contrapposizione fra *prepasquale* e *postpasquale* oppure fra *Antico Testamento* e *Nuovo Testamento*. In ogni strato della redazione neotestamentaria traspare la dottrina che l'offerta della salvezza vale per tutti, ma che non tutti saranno pronti ad accettarla, e dovranno quindi subirne le conseguenze nel giudizio. Inoltre l'ipotesica negazione del doppio l'esito del giudizio implica dei presupposti sistematici gravi: ad esempio si può giungere ad affermare che sia ragionevole sperare che nessuno muoia nel peccato grave, il che equivale all'affermazione che anche il peccato grave esiste soltanto come possibilità teorica. Non sembra inoltre chiarissimo il fatto che con la morte finisce il pellegrinaggio terreno e, dunque, la possibilità di convertirsi; Gesù non voleva o non poteva rivelare l'esito futuro del giudizio; così il valore di un'affermazione esplicita della Scrittura, (*molte* si perderanno), può essere contraddetto da un'altra, interpretata in modo speciale.

Una tale interpretazione sovrappone una *dialettica* quasi hegeliana al testo biblico, rendendo impossibile accoglierne il significato. La risposta a questo tentativo deve cominciare da una constatazione molto semplice, ribadita durante il Vaticano II dalla Commissione teologica del Concilio, incaricata della spiegazione ufficiale delle decisioni conciliari: il fatto di molti dannati (che alcuni padri volevano mettere espressamente nel testo) è già indicato dal Signore stesso nei testi citati (cfr. *Lumen gentium*, n. 48) con la forma grammaticale del futuro: «Non si tratta di verbi in forma ipotetica o condizionale, ma di futuro: 'andranno' suppone che qualcuno andrà»⁷⁴.

3.4. Principi per l'uso dogmatico della Scrittura

Partendo dagli esempi "cattivi", cerchiamo di mettere in rilievo alcuni principi fondamentali per l'uso della Scrittura da parte della teologia sistematica. Non si tratta di un elenco completo, ma soltanto di qualche punto saliente⁷⁵.

⁷² Vedi H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 26-33.

⁷³ *Ivi*, p. 26, con la citazione di Rahner.

⁷⁴ C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 426-518.

⁷⁵ Per un'elaborazione sistematica dell'uso dogmatico della Scrittura vedi fra l'altro H. VORGRIMLER (ed.), *Esegesi e dogmatica*, Paoline, Roma 1967 (ed. or.: 1962); H. PETRI, *Exegese und Dog-*

a) La non-contraddizione nel messaggio biblico, compiuto nel NT

L'ultimo esempio dell'interpretazione *dialettica* può metterci in guardia contro una scelta nel messaggio biblico. Bisogna accettare l'intero messaggio, e ciò presuppone l'inerranza del contenuto che il sacro autore vuole trasmettere, come è ben espresso dalla *Dei Verbum*: «Poiché... tutto ciò che gli autori ispirati... asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere»⁷⁶.

Nei vari strati redazionali della Scrittura troviamo voci assai diverse, le quali tuttavia si uniscono quasi in unico coro⁷⁷. Certamente, in questo caso, occorre prendere in considerazione lo sviluppo dall'AT al NT: la rivelazione di Gesù Cristo compie l'antica legge, ma allo stesso momento opera in essa una selezione, ad esempio abolendo il permesso mosaico del divorzio (Mc 10,1-12 e paralleli) ed eliminando i precetti rituali relativi all'alimentazione (Mc 7,18s e paralleli). Nel NT, tuttavia, - non è possibile inserire uno sviluppo analogo, perché si tratta sempre del compimento in Gesù Cristo.

La richiesta della non-contraddizione nel messaggio neotestamentario non coincide con il tentativo di forzare i testi, redigendo quasi "un'armonia dei vangeli", come tentava Taziano. Pur riferendosi ad eventi storici, i vangeli raccolgono i testi e pongono accenti particolari operando secondo intenzioni specifiche. In molti casi, i racconti evangelici sono paragonabili più a dipinti che a fotografie. Sarebbe insensato, ad esempio, presupporre che Gesù, sulla croce, abbia proferito letteralmente tutti i sette detti che si possono raccogliere dai racconti evangelici⁷⁸. Bisogna però insistere sul fatto che queste parole corrispondono alla situazione reale di Gesù crocefisso. Così non è possibile, in questo caso, opporre il vangelo secondo Marco ai vangeli secondo Luca e secondo Giovanni: mentre Marco riferisce il grido d'abbandono («Dio

matik in der Sicht der katholischen Theologie, Bonifatius, Paderborn 1966; W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969; ID., *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in ID., *Theologie und Kirche II*, M. Grünewald, Mainz 1999², pp. 84-100; G. COLOMBO, *Dogmatica e biblica*, in ID., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995², pp. 627-658; L. SCHEFFCZYK, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe*, in ID., *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980, pp. 69-90; ID., *Grundlagen des Dogmas*, pp. 176-179.196-204; K.M. BECKER, *Der Gebrauch der Hl. Schrift in der dogmatischen Theologie*, in "Gregorianum" 73 (1992), 671-687; J. O'DONNELL, *Introduzione alla teologia dogmatica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, pp. 75-87; A. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, in G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Glossa, Milano 1998, pp. 133-157; C.C. BEDRINAN, *El uso de la Escritura en la teología dogmática*, in "Soleriana" 24 (1999), 107-138.

⁷⁶ *Dei Verbum*, n. 11b.

⁷⁷ Questo paragone si ispira al documento della Pontificia Commissione Biblica che parla di *tensione* dei testi biblici fra di loro, ma le vede come una sinfonia a più voci (III A 2-3)(EV 13, nn. 3029. 3033). In questo contesto accenna brevemente alla tensione fra «Gv 8,29; 16,32 e Mc 15,34» (n. 3029), un esempio che cercheremo a sviluppare in seguito.

⁷⁸ Per un'analisi in proposito, pur contestabile in qualche particolare, cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia*, Queriniana, Brescia 1999, 1175-1227.

mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato»), in Giovanni Gesù afferma che il Padre è sempre con lui⁷⁹, e muore proclamando «Tutto è compiuto!» (Gv 19,30); Luca sostituisce il grido d'abbandono con le parole «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). Una lettura superficiale potrebbe affermare l'esistenza di contraddizioni: secondo Marco, Gesù è abbandonato dal Padre, secondo Luca e Giovanni invece ciò non accade; Luca correggerebbe Marco perché riterrebbe sbagliato il suo messaggio.

Tuttavia una lettura veramente critica deve prendere in attenta considerazione il contesto. Marco cita il Salmo 22,2, un testo che viene usato più volte nella storia della passione⁸⁰. Bisogna quindi presupporre l'intero salmo, il quale comincia certo con la citazione indicata, ma finisce con un rinvio alla fiducia e alla salvezza. Questo sguardo d'insieme non toglie il fatto che si parla realmente di un *abbandono*, ma tale abbandono non può essere interpretato come l'unione ipostatica oppure l'unione trinitaria fra Padre e Figlio venissero sospese. Nell'ambito della discussione a proposito del problema, una tale spiegazione viene rifiutata già dai padri e dalla scolastica. Una plausibile soluzione viene formulata da Ugo di San Vittore (e ripresa poi da Tommaso d'Aquino). Dio non sospende la sua presenza, ma la sua protezione⁸¹.

Mentre Marco mette in bocca a Gesù la citazione del salmo 22, Luca sceglie un altro Salmo (31,6). Il punto di partenza nell'evento storico erano probabilmente le parole «Dio mio, Dio mio» («*Eli, Eli*» in ebraico) oppure «*Tu sei il mio Dio*» («*Eli atta*») che portarono gli ebrei ad un fraintendimento: Gesù avrebbe chiamato Elia (Mc 15,35)⁸². La citazione del salmo 22 (in Mc e Mt) è quindi anche un modo di respingere quest'interpretazione degli ebrei. Mettere in bocca al Signore un detto dai salmi, corrisponde alla convinzione che in essi è in qualche modo anticipata profeticamente la passione del Messia: una convinzione nutrita dallo stesso Signore risorto (Lc 24,26-27.44 con il riferimento espresso ai *Salmi*). Proprio il Salmo 22 presenta delle somiglianze sorprendenti con la passione di Gesù. Citare il Salmo 22 (oppure, nel caso di Luca, il Salmo 31) significa operare una lettura cristologica del Salterio.

⁷⁹ «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32; cf. 8,29).

⁸⁰ Cfr. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, pp. 1455-1467.

⁸¹ Cfr. De sacr. II p. 1 cap. 10. TOMMASO D'AQUINO, STh III q. 50 a. 2 ad 1. Sembra più lontana dal testo invece l'interpretazione d'Agostino secondo cui Gesù avrebbe accolto la nostra situazione, senza però essere veramente abbandonato dal Padre (In Ps. 140,4-6; De Trin. IV,3,6; In Ps. 85,1). Prepara così la strada per Lutero che nella sua interpretazione del Salmo 22 attribuiva a Gesù lo stato del peccato mortale: Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1980, pp. 37-38.362-363. Sull'intera storia dell'interpretazione cf. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *L'abandon du Christ en croix*, in H. BOUËSSÉ - J. J. LATOUR (edd.), *Problèmes actuels de christologie*, dbd, Bruges 1965, pp. 295-316; P. ZILONKA, *Mark 15:34 in Catholic Exegesis and Theology 1911-1965*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1984; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, II, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 183-185.

⁸² «This proposal seems the best alternative» (R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1088).

b) La precomprensione ecclesiale quale percezione di una figura

La discussione ermeneutica moderna ha mostrato che è impossibile leggere un testo senza una determinata *precomprensione* (*Vorverständnis*). Occorre dunque porsi una domanda in merito all'appropriatezza di questa. Poiché la Sacra Scrittura proviene dall'ambito ecclesiale, e soltanto tramite la Chiesa è conoscibile nel suo valore canonico, la precomprensione conveniente è quella ecclesiale. Essa non deve certamente forzare i testi, tuttavia li interpreta nella fiducia che lo Spirito Santo, il quale fa da tramite tra il testo ispirato e la comunità della Chiesa, non contraddice se stesso. Con questa fiducia si può mostrare, come nell'esempio riguardante i fratelli di Gesù, che (1) gli argomenti portati contro la verginità perpetua di Maria non sono cogenti e che (2) esistono dei buoni argomenti in favore dell'interpretazione ecclesiale. A volte questi argomenti sono in grado di eliminare definitivamente l'opposizione, ma spesso la scienza storica arriva soltanto a delle *probabilità* che non hanno la necessità di un ragionamento matematico⁸³.

Accogliendo una formula di von Balthasar⁸⁴, si può paragonare la precomprensione ecclesiale alla percezione di una *figura* (*Gestalt*) che costituisce un insieme di contenuti presenti simultaneamente nella mente del credente. I singoli contenuti sono inclusi in questa "figura" a volte in modo soltanto implicito, ed hanno bisogno dello sviluppo storico successivo per essere percepiti in modo esplicito.

Quest'interpretazione viene fornita, pur se utilizzando un'altra terminologia, anche da J. H. Newman nel suo famoso *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845). Secondo Newman, il primo criterio per lo sviluppo corretto di un'idea è la continuazione del *tipo*. Il concetto di *tipo* viene illustrato (fra l'altro) tramite il paragone della crescita organica, usato già da Vincenzo di Lérins: il corpo umano si sviluppa, ma le membra del bambino rimangono le stesse di quelle del giovane e del vecchio; le parti e le proporzioni fra le membra si corrispondono, anche se occorre attendere l'età adulta perché esse possano giungere alla loro piena espressione. L'idea religiosa può trovare formulazioni diverse, ma la sua identità sostanziale permane nell'unità del *tipo*. Un cambiamento della forma deve andare insieme con il mantenimento di tale identità⁸⁵.

La precomprensione ecclesiale quale *percezione di una forma* oppure di un'*idea* (nel senso di Newman) costituisce una procedura simile quanto dalla *Dei Verbum* viene chiamato "analogia della fede"⁸⁶. Si può anche fare un confronto con le proposte avanzate in merito all'elaborazione del *sensus plenior* e del *sensus spiritualis*, con

⁸³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Pattloch, Aschaffenburg 1979, p. 353; KASPER, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, pp. 88.91.

⁸⁴ *Gloria I*, Jaca Book, Milano 1971. Vedi anche gli accenni di J. O'DONNELL, *Introduzione alla teologia dogmatica*, pp. 75-77.

⁸⁵ Venne usata qui la traduzione tedesca, fornita di una buona introduzione e di note: J. H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Grünewald, Mainz 1969, pp. 153-158 (tr. it.: *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967).

⁸⁶ *Dei Verbum*, n. 12.

una rilettura del metodo medievale sui *quattro sensi* della Scrittura⁸⁷. In ogni caso occorre tenere presente l'insieme della fede, incentrata sul mistero di Gesù Cristo.

c) La *philosophia perennis* come chiave di lettura

Il primo esempio "cattivo" degli ariani ci porta ad affermare un altro principio, paragonabile a quello della *percezione della figura*: per un'interpretazione sistematica corretta della Scrittura occorre presupporre l'uso retto della ragione, quindi la presenza (almeno implicita) di sani principi filosofici. «Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch'esse alla base una concezione filosofica: occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri»⁸⁸.

Ovviamente la Sacra Scrittura non è un manuale di filosofia, ma i suoi contenuti sottendono delle convinzioni che si possono formulare filosoficamente: l'analogia dell'essere⁸⁹ (rifiutata da Karl Barth), la conoscibilità di Dio per mezzo della ragione naturale⁹⁰ (rifiutata dallo stesso Barth e da approcci che provengono da Kant), l'esistenza di un'anima immortale⁹¹ (rifiutata dai teologi protestanti che proclamavano una "morte totale" dell'uomo), la libertà umana che può scegliere fra bene e male ecc. Durante l'intera storia cristiana, troviamo una riflessione filosofica che opera su determinati problemi, raggiungendo un tesoro comune alle diverse scuole. In questo senso possiamo parlare di una *filosofia perenne*⁹², la quale può essere semplicemente considerata come il buon-senso umano logicamente presupposto ed integrato nella divina rivelazione. La rivelazione contiene in sé il proprio presupposto filosofico. Bisogna quindi prestare «particolare attenzione alle implicazioni filosofiche della parola di Dio»⁹³. La capacità umana, che lavora con strumenti filosofici, viene poi illuminata dalla luce della fede e diventa l'organo adatto anche per l'interpretazione sistematica della Sacra Scrittura.

4. CONCLUSIONE

L'aspetto ermeneutico dell'esegesi cristiana fa vedere l'«apertura essenziale» della Scrittura⁹⁴ alla comunità di fede. Nel riferimento a Cristo, mediato tramite la

⁸⁷ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, II B. Fra le varie proposte va segnalato un saggio recente che discute sistematicamente l'approccio di Henri de Lubac: R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Johannes, Einsiedeln 1998.

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio* (1998), n. 55d.

⁸⁹ Essa trova un punto di partenza, anche sotto il profilo terminologico, in Sap 13, 1ss.

⁹⁰ Sap 13; Rm 1, 19-20.

⁹¹ Sap 3, 1; Mt 10, 28 ecc.

⁹² Senza forzare questa locuzione nel senso d'un sistema chiuso. In merito ad essa cfr. H. M. SCHMIDINGER, *Philosophia perennis*, LThK³ 8 (1999), 248s.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 105a.

⁹⁴ L'espressione è di H. SCHLIER, *Teologia biblica e dogmatica*, in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976², pp. 33-44, qui p. 35.

Chiesa, la lettera della Bibbia oltrepassa se stessa e si apre all'intera dinamica presente nella Parola di Dio. Viceversa la Chiesa dipende continuamente dalla Sacra Scrittura quale sorgente originale in cui si presenta la divina rivelazione in modo definitivo.

Questa relazione reciproca fra Chiesa e Sacra Scrittura si rispecchia nel rapporto fra esegesi e dogmatica. L'esegeta cristiano, come il dogmatico, deve presupporre per il suo lavoro la fede della Chiesa. L'ispirazione e il canone della Bibbia, quale constatazione ecclesiale, determinano il contesto in cui si svolge il lavoro esegetico. Partendo da questo fondamento, l'esegesi è di per sé «una disciplina teologica»⁹⁵.

D'altra parte, l'esegesi non può sostituirsi alla teologia sistematica⁹⁶. «Il compito primario dell'esegeta è quello di discernere con precisione il significato dei testi biblici nel loro contesto proprio, cioè nel loro contesto letterario e storico particolare e poi nel contesto del canone delle Scritture. Adempiendo questo compito, l'esegeta mette in luce il senso teologico dei testi, quando essi hanno una portata di questa natura. Una relazione di continuità è così resa possibile tra l'esegesi e la riflessione teologica posteriore». Il compito dell'esegeta, però, «è fondamentalmente storico e descrittivo e si limita all'interpretazione della Bibbia»⁹⁷.

La descrizione del compito dell'esegeta da parte della Pontificia Commissione Biblica deve essere letta anche come richiamo a fornire, oltre alla spiegazione dettagliata dei testi secondo il metodo storico-critico, anche una sintesi intera della teologia biblica. Secondo un esegeta dell'AT, Josef Scharbert, il dogmatico «può aspettare dall'esegeta soprattutto una presentazione panoramica, unendo diacronia e sincronia, dei pensieri e degli sviluppi che si mostrano nel percorso dell'intera storia di fede d'Israele, dell'ebraismo primitivo e del cristianesimo neotestamentario»⁹⁸.

L'esegeta consapevole del compito esigente della *teologia biblica*⁹⁹ sarà anche capace di ricordare degli aspetti importanti della divina rivelazione che a volte vengono trascurati nella riflessione sistematica¹⁰⁰. Furono anche degli studi biblici a contribuire, per esempio, al rinnovamento dell'ecclesiologia nel sec. XX, mettendo l'attenzione fra l'altro sui concetti biblici del *corpo di Cristo* e del *popolo di Dio*¹⁰¹.

Il lavoro del dogmatico presuppone lo studio attento della Sacra Scrittura. Tuttavia il suo compito, come viene delineato dalla Pontificia Commissione Biblica,

⁹⁵ Come ribadisce giustamente la PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D (EV 13, n. 3078).

⁹⁶ Contro tali tendenze mettono in guardia, per es., K.M. BECKER, *Der Gebrauch der Hl. Schrift in der dogmatischen Theologie*, pp. 682-683, e L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, pp. 196-204.

⁹⁷ Così viene descritto sinteticamente il compito dell'esegeta dalla PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3089).

⁹⁸ J. SCHARBERT, *Biblische Theologie und Dogmatik*, in A. ZIEGENAUS ET ALII (edd.), *Veritati catholicae. Festschrift L. Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 159-176, qui p. 170.

⁹⁹ Un buon esempio dall'ambito protestante viene da B. S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

¹⁰⁰ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3092).

¹⁰¹ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas ecclesiologicas*, II, BAC, Madrid/Toledo 1986, pp. 516-518.724-729 ecc.

«non è semplicemente quello di interpretare la Bibbia, ma di tendere a una comprensione pienamente ponderata della fede cristiana in tutte le sue dimensioni»¹⁰². La dogmatica non è *interpretazione della Bibbia* nel senso che essa debba rimanere passivamente aderente all'aspetto descrittivo, ma certo lo è in quanto mette in rilievo la richiesta integrale della Parola di Dio. Leo Scheffczyk puntualizza l'uso dogmatico della Scrittura come un «movimento circolare che va dal dogma alla Scrittura come la sua radice e da essa di nuovo... al dogma. Dogma e Scrittura si illuminano a vicenda. Questo è, certo, un circolo ermeneutico, ma non un circolo vizioso; perché la Scrittura è la norma decisiva materiale, mentre il dogma nei suoi momenti singoli rimane soltanto il principio formale della conoscenza del contenuto»¹⁰³.

Questo *circolo* fra dogma e Scrittura può essere anche un arricchimento per l'esegeta in quanto lo «stimolerà a porre ai testi importanti interrogativi ed a scoprire meglio la loro portata e la loro fecondità»¹⁰⁴. La dogmatica, come ricerca sistematica, può ispirare all'esegeta di comprendere il testo sotto un aspetto nuovo.

Sia l'esegesi sia la dogmatica trovano nel centro del loro lavoro il mistero di Cristo. Mentre l'esegeta illumina la Scrittura come fonte originale della rivelazione, il dogmatico mette in rilievo sistematicamente l'intera dinamica compresa nella parola di Dio. Nella riflessione ermeneutica sull'uso della Scrittura ambedue le scienze teologiche devono lavorare insieme. Così lo studio della Bibbia si dimostra come *anima della teologia*, capace di proporre con nuova efficacia al mondo d'oggi tutto quello che «in tutte le Scritture» si riferisce a Gesù Cristo (cfr. Lc 24,27).

¹⁰² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3090).

¹⁰³ L. SCHEFFCZYK, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe*, p. 90.

¹⁰⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3093).

Riassunto

Partendo dall'esperienza di collaborazione in seminari interdisciplinari, i due autori trattano il rapporto fra esegesi e dogmatica. Dapprima viene individuata l'ermeneutica come luogo di contatto fra le due discipline teologiche, discutendo la richiesta del metodo storico-critico e dei metodi cosiddetti *sincronici* e mettendo in rilievo l'importanza della rilettura. La parte sull'uso dogmatico della Scrittura presenta due termini chiave: la Bibbia come *luogo* privilegiato e come *anima* della teologia. Poi viene concretizzata la metodologia con qualche esempio "cattivo" che prepara il lettore a vedere (rovesciato al positivo) alcuni principi importanti per l'uso sistematico della Scrittura. La conclusione sottolinea l'indispensabile arricchimento per la teologia che proviene da una stretta collaborazione fra esegesi e dogmatica.

Summary

In accordance with experience of collaboration in interdisciplinary seminars, the two authors handle the relation between exegesis and dogmatics. In first place the hermeneutic is seen as site of contact between the two theological disciplines, discussing the request of the historical-critic method as well as *synchronic* methods, pointing out the importance of a new reading. Concerning the dogmatic use of Scriptures we have two key terms: the Bible as a privileged *place* and as *soul* of theology. Methodology is then made concrete with some "bad" example which prepares the reader to find (positively overturned) some important principles for systematic use of the Scriptures. The conclusion underlines the indispensable theology's enrichment deriving from a strict collaboration between exegesis and dogmatics.

La questione della predicabilità del numero in Dio secondo san Tommaso d'Aquino¹

Giovanni Ventimiglia
Facoltà di Teologia (Lugano)

«Si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius»².

La questione della predicabilità del numero in Dio è trattata da san Tommaso d'Aquino specialmente all'interno delle *Questiones Disputatae De potentia*, allorché egli si interroga su: *Quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remotive tantum* (*Q. de pot.*, q. 9, a. 7). Come si intuisce, si tratta di un problema squisitamente teologico, anzi più precisamente di teologia trinitaria: è possibile attribuire a Dio positivamente, cioè in un senso non metaforico e con un linguaggio non solo negativo, il numero? Si nasconde dietro questa domanda un'altra: Dio è solo uno o anche molteplice? Evidentemente la fede nella Santissima

¹ Mi è cosa gradita ringraziare qui la famiglia Agliardi, alla cui dolce ospitalità devo il tempo per la stesura di questo articolo.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 31, a. 3, ad 1.

Trinità impone di rispondere che è Egli è anche molteplice. Ma è possibile dire qualcosa di positivo su tale molteplicità intradivina? Portare argomenti a favore della esistenza del numero in Dio? E se sì, quali? Sono questi i temi in questione.

1. IL CONTESTO STORICO-TEOLOGICO E LA POSTA IN GIOCO

È utile cominciare dalla circostanza storica della nascita della questione sulla predicabilità *positive vel remote tantum* del numero in Dio. Si tratta di un testo del *Liber Sententiarum* del Lombardo dove, a proposito dei termini numerali, si affermava che: «ci chiediamo quale sia il significato di queste parole, quando le usiamo parlando di Dio: uno, due o due cose, tre o tre cose, trino o trinità, più cose o pluralità, distinzione o cose distinte... Parliamo in questi termini più per escludere caratteristiche che sono in Dio che per porne alcune. Se, premesse tali espressioni autorevoli, le consideriamo attentamente per cogliere il concetto di quelle parole, emerge che il loro uso è stato introdotto più per rimuovere ed escludere dalla semplicità di Dio caratteristiche che lì non esistono, che per porne alcune»³.

È Tommaso stesso a notare la somiglianza di questa tesi con quella di Boezio che, appunto, negava il numero in Dio. Per questo nella prima obiezione della questione *utrum numerus personarum sit in divinis* che precede immediatamente la nostra, egli cita il seguente passaggio boeziano: «Questo è veramente uno: ciò in cui non esiste alcun numero»⁴. Ma - prosegue Tommaso - «Dio è senza ombra di dubbio uno. Dunque in Lui non esiste alcun numero»⁵.

Il ragionamento ricalca perfettamente quello di Boezio e riassume la sua posizione in proposito. In un famoso passaggio del *De Trinitate* si leggeva: «Dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio e non tre dèi. Il fondamento di questa congiunzione è la assenza di differenza (*indifferentia*). La differenza si ritrova infatti in coloro che aggiungono o tolgono qualcosa all'unità, come gli Ariani che, introducendo nella Trinità una gradazione di meriti, la disgiungono e la trasformano in pluralità. Il principio della pluralità è infatti rappresentato dalla alterità; prescindendo dalla alterità, in effetti, non si può neppure comprendere che cosa sia la pluralità. La diversità di tre o più cose si fonda o nel genere o nella specie o nel numero... Dunque non esiste in Dio alcuna diversità, né alcuna pluralità derivante da tale diversità, né alcuna molteplicità

³ «*Quid significetur his nominibus: unus, duo vel duae, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctio vel distinctae, cum his utimur de Deo loquentes... Magis illa dicuntur ad excludendum ea quae sunt in Deo quam ad ponendum aliqua. Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate deitatis quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua*» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. I, d. XXIV - la traduzione italiana di questo brano come quelle di tutti i seguenti testi latini privi di indicazioni alternative è opera mia).

⁴ «*Hoc vere unum in quo nullus numerus*» (cfr. BOETHIUS, *Quomodo Trinitas Unus Deus*, cap. II - ed. Stewart, p. 10).

⁵ «*Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus*» (*Q. de pot.* q. 9, a. 5).

derivante da accidenti, né quindi alcun numero... Dio invero non si differenzia in alcun modo da Dio, né in base ad accidenti, né in base a differenze sostanziali poste nel soggetto. Dove non vi è alcuna differenza, non vi è affatto pluralità, per la qual cosa non vi è nemmeno il numero; dunque vi è soltanto l'unità»⁶.

Ora, è importante notare come la tesi della non predicabilità del numero in Dio a motivo della sua interna *indifferentia*, della sua inespugnabile unità, non era sostenuta soltanto dal Lombardo e, prima di lui, da Boezio, ma da tutta una serie ininterrotta di teologi, tra i quali vi erano anche padri e dottori della Chiesa.

Per esempio sant'Ambrogio si era espresso al riguardo in termini simili: «C'è, infatti, la pienezza della divinità nel Padre e c'è la pienezza della divinità nel Figlio; ma la divinità non è diversa, ma una; né è confuso ciò che è uno solo, né è molteplice ciò che è uguale... Altrimenti come possiamo dire che c'è un solo Dio? È la diversità che produce la molteplicità, mentre l'unità della potenza esclude la moltiplicazione numerica, perché l'unità non è un numero, ma è essa stessa il principio di tutti i numeri»⁷.

E nel *De Spiritu Sancto*: «Vi scuseremo per la vostra ignoranza, anche se non vi scusiamo della vostra colpa. Noi pensando che uno solo è Dio, deduciamo anche una sola divinità e un'unità di potere... E non professiamo tre dèi, ma, anzi, li neghiamo, poiché non l'unità, ma la divisione della potestà divina può creare una pluralità di dèi. Come è possibile, infatti, che la divinità, che è unica, ammetta una pluralità, dal momento che la pluralità appartiene al numero e la natura di Dio non ammette il numero?»⁸.

⁶ «Igitur pater filius spiritus sanctus unus non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est *indifferentia*. Eos enim differentia comitatur qui uel augent uel minuunt, ut Arriani qui gradibus meritorum trinitatem uariantes distrahant atque in pluralitatem diducunt. Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest. Trium namque rerum uel quotlibet tum genere tum specie tum numero diuersitas constat... *Nulla igitur in eo diuersitas, nulla ex diuersitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numeros...* Deus uero a Deo nullo differt, ne uel accidentibus, uel substantialibus differentiis in subiecto positus distent. Ubi uero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum» (BOETHIUS, *Quomodo Trinitas*, cap. I, II [fine], III [inizio] pp. 6-12). Più avanti, al n. 5, spiegando le parole di sant'Ilario sulla pluralità delle Persone divine, il Lombardo si affretta a precisare, rivolgendosi al lettore in questi termini: «Attende, lector, his uerbis, et uide quia nomine consortii pluralitatem significauit; professio ergo consortii est professio pluralitatis, quam professus est dicens *Faciamus et nostram*. Pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hac professione pluralitatis non diuersitatem uel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negauit. Sic ergo, cum dicimus plures personas uel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus».

⁷ «Est enim plenitudo diuinitatis in Patre, est plenitudo diuinitatis in Filio, non discrepans sed una diuinitas. Nec confusum, quod unum est: nec multiplex, quod indifferens... si hoc de humanis Scriptura dicit, quia multi unum sunt, quorum nulla potest esse cum diuinis comparatio: quanto magis Pater et Filius diuinitate unum sunt, ubi nec substantiae nec voluntatis ulla est differentia? / Namque aliter quomodo unum Deum dicemus? Diuersitas plures facit, unitas potestatis excludit numeri quantitatem; quia unitas numerus non est, sed haec omnium ipsa principium est» (AMBROSIIUS, *De fide*, I, c. 2, nn. 17-19 - ed. Faller, pp. 10-11). La traduzione italiana è quella di C. Moreschini nella edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana, Città Nuova, Roma 1984, p. 63.

⁸ «Sed excusemus uos ab inscientia, etsi non excusamus a culpa. Etenim secundum nostram sententiam quia unus Deus, una Diuinitas, et unitas intelligitur potestatis... Et tres deos non asserimus, sed negamus; quia pluralitatem non unitas facit, sed diuisio potestatis. quomodo enim pluralitatem recipit unitas

Proprio questi appena citati sono i testi cui si riferisce il Lombardo per giustificare la sua tesi della predicabilità solo *remotive* dei termini numerali in Dio. Come si può già vedere, l'impossibilità della attribuzione del numero a Dio era motivata non solo dalla sua spiritualità, che impediva la predicazione di una proprietà legata alla categoria della quantità, ma anche, e soprattutto, dal postulato della indivisibilità del Principio, *dogma* tipico di ogni neoplatonismo, come ho mostrato altrove⁹. Di questo postulato e dei suoi corollari, individuati bene da Baeumker¹⁰, risulta del resto impregnata profondamente la maggior parte della teologia medievale.

Nel *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres, per esempio, si poteva leggere: «L'unità precede ogni alterità, perché l'unità precede il due, che è principio di ogni alterità: «altro», infatti, si dice quando ci siano due cose»¹¹. E poco più avanti: «C'è, dunque, una sola realtà che è unità, e un unico essere che è la divinità stessa e il sommo bene... una cosa, infatti, permane nella sua identità fin che partecipa dell'unità, ma, quando si divide, si dissolve nel nulla. L'unità, infatti, è mantenimento e forma dell'essere, mentre la divisione è causa di annientamento: dalla vera unità che è Dio, allora, è creata ogni pluralità. Nella divinità, dunque, non c'è alcuna pluralità e, perciò, neppure numero»¹².

Come si può notare, questa pagina è un concentrato di tesi platoniche e una sorta di riassunto di quasi tutte quelle che saranno prese esplicitamente di mira da Tommaso: indivisibilità assoluta dell'Uno, esteriorità e subordinazione ad esso della alterità e della molteplicità, stigmatizzazione della divisione come causa di distruzione e di morte, negazione della predicabilità del numero in Dio, ricorso alla dualità (che è

divinitatis; cum pluralitas numeri sit, numerum autem non recipiat divina natura?» (AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto*, III, c. XIV, par. 13, n. 93 - ed. Faller, p. 189). La traduzione italiana è quella di C. Moreschini nella edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana, Città Nuova, Roma 1979, p. 315.

⁹ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 51-175.

¹⁰ Baeumker ha fissato, in una serie ordinata di sei espressioni tipiche, le condizioni di appartenenza di una filosofia allo spirito del platonismo: «1. Prima della molteplicità sta l'unità... A questa tesi si collega un principio metafisico su cui concordano Platone e Aristotele, e cioè: 2. essere ed essere-uno sono la stessa cosa. Tutto è, solo fino a quando è uno e cessa di essere, quando cessa di essere uno... 3. Tutta la molteplicità ha la sua unità e il suo essere in quanto partecipa dell'Uno. Dunque, come ogni determinata molteplicità tende a ritornare ad una unità, allo stesso modo 4. deve esistere un Uno originario, uno in se stesso, che è la causa dei molti e a cui la molteplicità è ricondotta come alla sua causa: Dio... 5. Quanto più qualcosa è vicina al primo Uno, tanto più è unita e perfetta / 6. Tutto ciò che è molteplice tende a ritornare verso l'Unità» (C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1908, pp. 347-348).

¹¹ «Omnem alteritatem unitas precedit quoniam unitas precedit binarium qui est principium omnis alteritatis. Alterum enim semper de duobus dicitur» (THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 30 - ed. Häring, p. 568; tr. it. di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980, p. 198).

¹² «Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia que est ipsa divinitatis et summa bonitatis... Quamdiu enim res unitate participat ipsa permanet. Quam cito vero dividitur eadem interitum incurrit. Unitas enim essendi conservatio et forma est: divisio vero causa interitus. At ex vera unitate que deus est omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in deitate pluralitas: quare nec numerus» (*Ivi*, 34 - ed. Häring, p. 569/570; tr. it. di E. Maccagnolo, pp. 199-200).

pur sempre una molteplicità) per spiegare la diversità e la molteplicità, e ovunque, confusione dell'uno con l'uno numerico, con il numero uno.

Pressochè tutte queste affermazioni si possono rileggere anche, per esempio, nel *De unitate liber* di Gundissalino. Come ha mostrato il Correns¹³, questo testo è il punto di confluenza di tesi prese a prestito anche da Boezio, da Avicbron e da S. Agostino, e questo fatto testimonia già da solo come il platonismo cristiano e giudaico si sia conservato praticamente intatto fino alle soglie del XIII secolo.

Accanto alle teorie platoniche solite, troviamo anche i corollari che corrispondono ai punti 2. e 6. dello schema di Baeumker citato sopra: «L'unità è ciò in forza di cui si dice che ogni cosa è una... Ora, non solo ogni cosa è una in forza dell'unità, ma anche è quella che è fino a quando è unità in se stessa»¹⁴. E più avanti: «Una cosa è una per la stessa ragione per la quale ha l'essere: perciò il moto di tutte le sostanze è verso l'uno e in forza dell'uno; e nessuna delle cose che sono desidera essere molteplice, ma tutte desiderano essere uno allo stesso modo con cui desiderano essere. Infatti, tutte le cose desiderano per natura essere; ma non possono avere l'essere se non sono uno; perciò tendono all'uno»¹⁵.

Infine, nel *De processione mundi* dello stesso Gundissalino si può leggere: «Poiché dunque il Creatore è veramente uno, senza dubbio il primo creato non doveva essere uno, ma, come tra il Creatore e la creatura non esisteva alcun medio, così tra l'uno e il due non vi è alcun medio. Infatti il primo ente che è diverso dall'uno è il due. Dunque, poiché il Creatore è veramente uno, la creatura, che è dopo di Lui, doveva essere certamente due. Infatti nell'unità non vi è diversità, ma solo nella alterità. Ma il primo principio dell'alterità è il binario, che discende per primo dall'unità. Se dunque il primo creato fosse uno, allora non vi sarebbe alcuna diversità; ma se non vi fosse la diversità, non vi sarebbe la totalità delle creature, che pure è necessario che ci sia»¹⁶.

Come si può vedere, in questo testo l'ispirazione neoplatonica è fortissima. I termini usati per designare i primi principi, *unum* e *duo*, ricordano addirittura – come

¹³ P. CORRENS nel commento a: GUNDISSALINUS, *De unitate*, Aschendorff, Münster 1891, pp. 12-49.

¹⁴ «Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una... Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quidquid est, id quod est quamdiu in se unitas est» (GUNDISSALINUS, *De unitate*, ed. Correns, p. 3).

¹⁵ «Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt» (*ivi*, p. 4).

¹⁶ «Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit unum, sed, sicut inter creatorem et primam creaturam, nihil fuit medium, sic inter unum et duo nihil est medium. Primum enim, quod est diversum ab uno, hoc est duo. Cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo. In unitatem enim non est diversitas, sed in alteritate. Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. Si igitur primum creatum unum esset, tunc nulla esset diversitas; si vero nulla esset diversitas, nulla esset, quae futura esset, creaturarum uniuersitas» (GUNDISSALINUS, *De processione mundi* - ed. Bülow, pp. 20.21).

l'*unum* e il *binarius* di cui abbiamo letto sopra nel *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres – l'Uno e la Diade di Platone¹⁷.

Dal *De processione mundi* dipende anche quanto Tommaso poteva leggere nel *Liber de Essentiis* di Ermanno di Carinzia, ancora incentrato sulla precedenza dell'*unum* sul *duo*¹⁸, mentre dal *De unitate Liber* dipendono le *Regulae de sacra theologia* di Alano di Lilla, scritte prima del 1203, opera di grande diffusione ed importanza nella prima scolastica, conosciute anche da Tommaso¹⁹. Converterà rileggere qui alcuni dei passaggi più significativi sul tema in questione in modo da poter avere la percezione precisa, in seguito, del carattere assolutamente nuovo delle pagine tomiste, scritte sullo stesso argomento soltanto un cinquantennio più tardi.

La Regola I dice: «La Monade è ciò in forza di cui ogni cosa è una»²⁰. E così viene spiegata: «Dio è detto non solo *uno* ma anche *monade*, cioè unità. E questo per una ragione molteplice. Si dice che sia unità o uno in ragione della semplicità ovvero della singolarità. Infatti da Dio è escluso ogni numero, ogni pluralità... Ogni diversità di questo tipo è esclusa dalla monade celeste. Infatti non è diverso a causa delle *parti*, perché è incorporeo; non è diverso a causa delle *proprietà*, come dice Agostino, poiché in Lui non vi è alcun numero, alcuna diversità... Per la qual cosa è uno, anzi unità. Per questo Boezio nel libro *De Trinitate*, parlando di Dio, dice: dunque è veramente uno ciò in cui non vi è alcun numero, alcuna pluralità»²¹.

Come si nota, la tesi di Boezio e dei Padri, della non predicabilità del numero in Dio, a motivo della sua inespugnabile unità, si è conservata assolutamente intatta. Se a questo punto torniamo a Tommaso d'Aquino, provando a metterci per un momento nei suoi panni, non è difficile immaginare un certo imbarazzo: infatti, come poter prendere posizione esplicita contro un teologo, qual era Boezio, che godeva in quel tempo di indiscussa autorità e che, come appena visto, rappresentava una dottrina co-

¹⁷ Sulla fortuna delle cosiddette dottrine non scritte di Platone nel Medioevo si veda il mio *Differenza*, pp. 62-73.

¹⁸ «Unum autem plane omnium principium intelligi necesse est. Duobus namque prius est unum - nisi enim precedat unum, nichil est quod duo constituat. Atque ubi duo, et unum est necessario. Non vero convertitur, ut, si unum est, et duo fore necesse sit. Duo itaque principia qui vel existimari possint, dum, utrumque prius esse laborans, neutri principalem sedem relinqueret? Nisi enim alterutrum altero prius esset, nequaquam primum omnium existeret, dum vel unum complendo omnium numero» (HERMANNUS DE KARINTHIA, *Liber de Essentiis*, 58 vH, p. 78. Il commento al testo, con il rimando al *De processione mundi*, si trova a p. 244).

¹⁹ Per queste notizie si veda N. HÄRING, *Magister Alanus, Regulae celestis iuris*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 48 (1981), 99-101.

²⁰ «Monas est qua quolibet res est una» (MAGISTER ALANUS, *Regulae celestis iuris*, I, - ed. Häring, p. 124).

²¹ «Deus non solum unus sed etiam monas i.e. unitas dicitur. Et hoc multiplici ratione. Dicitur enim esse unitas siue unus ratione simplicitatis uel singularitatis. A deo enim relegatur omnis numerus, omnis pluralitas... Omnis autem talis diuersitas relegatur a celesti monade. Non enim diuersum est ratione partium quia incorporeus, non diuersus ratione proprietatum, ut dicit Augustinus, quia in eo nullus numerus, nulla diuersitas est... Quare uere est unus, immo unitas. Unde Boetius in libro *De Trinitate* ait de deo loquens: Vere igitur unum in quo nullus numerus, nulla pluralitas» (*Avi*, I, 1, - p. 124).

mune sostenuta, tra gli altri, da dottori della Chiesa? Nei suoi confronti, infatti, Tommaso si mostra conciliante, precisando che le sue parole si riferivano a Dio considerato nell'unità della sua essenza e non nella trinità delle Persone²².

Ma contro il Lombardo era pur lecito schierarsi. Negare che i *termini numerales* potessero essere predicati di Dio *positive* equivaleva esattamente a schierarsi dalla parte di Sabellio, ovvero dalla parte di quegli eretici che negavano la distinzione reale delle Persone della SS. Trinità. Nell'articolo della questione *quodlibetale* che Tommaso consacra al nostro problema, si afferma senza mezzi termini:

«Sembra che l'unità dica qualcosa di positivo di Dio, e non solamente, come riteneva il Maestro, una rimozione»²³. E poco dopo: «Il numero segue alla distinzione. Se dunque l'unità e il numero non attribuissero a Dio nulla di reale, non vi sarebbe in Dio alcuna distinzione reale, la qual cosa è l'eresia sabelliana»²⁴. Ora, è importante notare come una tale presa di posizione nei confronti della *littera* del Lombardo su questo punto era tipica dei maestri dell'Università di Parigi in quel tempo. Lo afferma a chiare lettere san Bonaventura: «E il Maestro lo toglie [il numero] del tutto; perciò la sua posizione è errata. E in questo articolo non è seguita concordemente da tutti i maestri di Parigi»²⁵. E subito prima aveva scritto: «Ma sebbene questa posizione sembri probabile, tuttavia non viene seguita da tutti»²⁶. Ecco dunque la circostanza storica ed il contesto storico-teologico in cui collocare la questione che ci accingiamo a commentare. Tommaso, con la sua risposta a favore del "positive" riguardo il modo di predicazione del numero in Dio, segue l'opinione più diffusa tra i suoi colleghi parigini intorno ad una questione particolare suscitata dal Lombardo.

E tuttavia è chiaro - e lo era perfettamente anche agli occhi dei maestri parigini e di Tommaso - che la posta in gioco nascosta dietro a tale questione particolare è altissima. Perché, se è vero che la tesi del Lombardo era rappresentativa di tutta una ininterrotta tradizione di pensiero, sostenuta dalla autorità di grandi teologi e dottori della Chiesa, l'accusa di sabellianismo che si levava contro questa tesi riguardava in realtà praticamente tutta quella tradizione della Chiesa fino ad allora. La contrapposizione dei teologi parigini e di Tommaso, dunque, alla tesi del Lombardo, è di una importanza capitale e rappresenta un momento determinante nella storia della comprensione del mistero di Dio.

²² *Q. de pot.*, q. 9, a. 5.

²³ «Videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri» (*Quodl.*, X, q. 1, a. 1).

²⁴ «Numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est haeresis Sabelliana» (*Ibidem*).

²⁵ «Et Magister omnino removet; ideo positione sua defecit. Et in isto articulo non sustinetur communiter a magistris Parisiensibus» (BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. XXIV, a. 2, q. 1). Come vedremo, non tutti i maestri parigini presero posizione contro il Lombardo, i primi anzi si mostrarono suoi fedeli discepoli.

²⁶ «Sed quamvis haec positio probabilis videatur, tamen communiter non tenetur» (*Ivi*, a. 1, q. 1). Cfr. anche *In I Sent.*, d. XVII, p. I, q. 1; *In II Sent.*, Praelocutio.

2. IL RESPONDEO: I QUIDAM

Seguiamo adesso il *respondeo* della questione del *De potentia*, che è il più completo e dettagliato al riguardo, servendoci all'occasione dei testi paralleli. Le prime parole del *respondeo* vanno direttamente al cuore del problema e lasciano intendere subito quale sarà la posizione di Tommaso: «Dell'uno e dei molti esistono diverse nozioni, che sono state anche occasione di contrasti presso i filosofi. Infatti esiste una nozione dell'uno secondo cui esso è il principio del numero, e ne esiste un'altra secondo cui esso si converte con l'ente; analogamente esiste un concetto del molto secondo cui esso appartiene a quella determinata specie della quantità che è chiamata numero, ed esiste un concetto del molto secondo cui esso abbraccia ogni genere, come l'uno, a cui si oppone la molteplicità»²⁷.

Notiamo anzitutto come Tommaso non esiti a collocare senza mezzi termini ed in prima battuta, la *multitudo* tra i trascendentali: «*circuit omne genus*»! Si può inoltre osservare l'applicazione, tipicamente tomista, della distinzione riguardante l'uno – la distinzione cioè tra l'uno numerico e l'uno trascendentale – alla molteplicità, che permette, appunto, di conferire ad essa una dignità pari a quella del trascendentale uno²⁸.

Il *respondeo* continua poi così: «Vi furono alcuni filosofi che non distinsero tra l'uno che si converte con l'ente e l'uno che è principio del numero, ritenendo che in nessuno dei due modi l'uno aggiungesse qualcosa alla sostanza; e ritenendo invece che l'uno detto in qualsiasi modo significasse la sostanza. Da ciò ne derivava che il numero, composto da tanti uno, fosse la sostanza di tutte le cose, come pensavano Pitagora e Platone»²⁹.

Il riferimento a Platone potrebbe sembrare fuori luogo in questo contesto. Anzitutto Tommaso non chiarisce le conseguenze di una tale posizione per il concetto di *divisio* e di *multiplicitas* che sono a tema del *respondeo*. Sembrerebbe una citazione puramente didascalica, tesa semplicemente a ricordare che la confusione tra i due *uno* non fu storicamente sostenuta solo da Avicenna – come subito dopo si dirà – ma pure da Platone, senza che questo tuttavia comporti, nell'economia del discorso, una conseguenza riguardo al posto della *multiplicitas* nell'essere o nell'Essere.

²⁷ «Dicendum quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quae dicitur numerus, et iterum quod *circuit omne genus*, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi» (*Q. de pot.* q. 9, a. 7. Corsivo mio).

²⁸ Fu Averroé a criticare per primo la confusione avicenniana dei due tipi di *uno* e a sostenere la distinzione dell'uno *sinonimo* dell'ente dall'uno principio del numero, ma si deve a Tommaso l'estensione di questa distinzione anche ai molti, e dunque la scoperta che, oltre alla molteplicità numerica, esiste una *multitudo transcendens*. (cfr. VENTIMIGLIA, *Differenza*, pp. 164-175, dove sono citati i testi al riguardo).

²⁹ «Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis» (*Ibidem* – corsivo mio).

Questa interpretazione potrebbe trovare ulteriore conferma nel fatto che nelle questioni parallele il riferimento a Platone o ai Platonici è assente. Ma, come vedremo, non è così.

Il *respondeo* prosegue poi con il riferimento alla posizione di Avicenna: «Alcuni, invece, non distinguendo tra l'uno che si converte con l'ente e l'uno principio del numero, credettero al contrario che l'uno, in qualunque modo venga detto, aggiungesse qualcosa di accidentale alla sostanza; e di conseguenza credettero che ogni molteplicità fosse necessariamente un accidente appartenente al genere della quantità. E questa fu la posizione di Avicenna, che sembra sia stata seguita da tutti gli antichi dottori. Essi infatti non intesero con uno e molti altro che qualcosa di appartenente al genere della quantità discreta»³⁰.

Per quanto riguarda la critica di Tommaso ad Avicenna, sarà utile ricordare la pagina del *Commento alla Metafisica*, dove se ne parla più diffusamente: «Infatti in questo differiscono i predicati comuni da quelli accidentali, sebbene entrambi siano accomunati dal fatto di non essere sostanze: perché i predicati comuni significano la stessa natura dei soggetti, non così gli accidenti, che significano una qualche natura aggiunta a quella propria dei soggetti. Non considerando ciò, Avicenna ritenne che l'uno e l'ente fossero predicati accidentali, e che indicassero una natura aggiunta alle cose di cui sono dette. L'errore avvenne a causa di un equivoco sull'uno. L'uno infatti, in quanto è principio del numero, avendo il significato della misura nel genere della quantità, indica una certa natura aggiunta alle cose di cui viene detto, in quanto si trova nel genere dell'accidente. Ma l'uno che si converte con l'ente abbraccia tutti gli enti. Dunque non indica una certa natura determinata che si trova in un genere particolare»³¹.

³⁰ «Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquid esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquid accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquid pertinens ad genus quantitatis discretæ» (*Ibidem*. - corsivo mio).

³¹ «In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptum enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quamdam naturam additam his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis. Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquid genus» (*In X Metaph.*, l. 3). San Tommaso riprende qui la critica di Averroè ad Avicenna ed in particolare il seguente passaggio della sua parafrasi: «Sed deceperunt eum (Avicenna) duo, scilicet quia opinabatur quod unum, quod est principium quantitatis, est unum quod est synonymum enti et quia hoc unum numeratur in accidentibus, existimavit quod unum, quod significat omnia praedicamenta, est accidens» (AVERROES, *In X Metaph.*, ed. cit. fol. 257 r F; cfr. anche *In IV Metaph.*, fol. 67 r B; D-E). Cfr. in proposito: A. de LIBERA, *D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal*, in "Arabic Sciences and Philosophy", 4 (1994), 141-179.

L'affermazione importantissima, però, del testo del *De potentia* citato, è quella relativa a «tutti gli antichi dottori». Tommaso è dunque perfettamente cosciente che la concezione da cui sta per prendere le distanze non è solo quella di Avicenna, o del *Magister* (il Lombardo) o di *quidam theologi* del suo tempo, come sottolinea dopo, ma proprio la stessa di tutti gli antichi dottori della Chiesa! Come è noto, lo stile di san Tommaso è sempre stato molto conciliante e rispettoso della tradizione: se dunque ora si accinge a prenderne le distanze significa che considera davvero questo punto decisivo per lo stesso dogma.

È opportuno notare, tuttavia, a proposito del passaggio che abbiamo di fronte, una incongruenza storica di Tommaso. Come è possibile che gli antichi dottori siano stati seguaci di un filosofo vissuto dopo di loro? Si tratta di una svista felice e significativa. I Dottori di cui si parla, infatti, erano profondamente influenzati dalla filosofia neoplatonica. È in forza del postulato fondamentale di quella filosofia - l'indivisibilità del Principio - che essi negavano la molteplicità ed il numero in Dio. Certo, anche perché il numero implica la quantità e Dio è scevro di materia - da questo punto di vista la loro posizione è vicina a quella che sarebbe stata in seguito di Avicenna, appunto - ma soprattutto perché il numero implica una molteplicità e Dio è fondamentalmente Uno. (*Ubi non obviat relationis distinctio* dicevano, ma poi aggiungevano subito che quella relativa era una distinzione *minima*!).

Tommaso, però, nel continuare il suo discorso sugli altri *quidam*, i teologi, sembra sottolineare di più l'argomento della *quantità*. Così continua, infatti: «Vi furono alcuni che, ritenendo impossibile l'esistenza della quantità in Dio, affermarono che i termini indicanti l'uno e i molti non pongono qualcosa in Dio, ma rimuovono qualcosa da Lui. Questi termini infatti non possono porre se non quello che significano, cioè la quantità discreta, che non può esistere in alcun modo in Dio. Così dunque secondo loro *uno* viene detto di Dio al fine di rimuovere la molteplicità della quantità discreta; mentre i termini indicanti pluralità vengono detti di Dio al fine di rimuovere l'unità, che è il principio della quantità discreta. E questa sembra essere stata l'opinione del *Magister*, sostenuta nella distinzione XXIV del I libro delle Sentenze. La quale, considerato il presupposto da cui parte, ovvero che ogni molteplicità indica una quantità discreta, e ogni uno è principio di quella quantità stessa, è la più ragionevole di tutte»³².

Non sarà superfluo notare qui che la posizione del Lombardo, come avvenne spesso, fu seguita anche da molti altri teologi e rappresentava così più che il parere di

³² «*Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretarum; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quae est principium quantitatis discretarum. Et haec videtur fuisse opinio Magistri, quae ponitur in XXIV dist. I Sententiarum. Quae quidem, supposita suae opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretarum, et omne unum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur» (*Q. de pot.*, q. 9, a.7).*

un singolo pensatore, l'orientamento di una intera scuola. Seguivano la posizione del maestro: l'autore della cosiddetta Glossa pseudo-Poitiers³³, maestro Udo³⁴, Alano di Lilla³⁵, maestro Gandulfo di Bologna³⁶, Pietro di Poitiers³⁷, maestro Martino³⁸. A cominciare invece da Prepositino³⁹ e Pietro di Capua⁴⁰ si verificò una rottura con questa tradizione e si iniziò ad optare per la tesi della predicazione *positive* del numero in Dio, seguita poi anche da Alessandro di Hales, san Bonaventura, sant'Alberto Magno⁴¹.

Tommaso afferma tuttavia che la posizione del Lombardo (e della sua scuola) *supposita suae opinionis radice*, cioè quella di Avicenna, *inter omnes rationabilior invenitur*. Ci si riferisce qui alla posizione degli altri teologi che, pur partendo dallo stesso presupposto avicenniano, cercarono tuttavia di attribuire *positive* il numero a Dio.

Tommaso vi fa riferimento nel seguito del *respondeo*: «Alcuni, non capendo che i nomi affermativi, attribuiti a Dio, possono essere utilizzati per rimuovere qual-

³³ «Quidam tamen dicunt, quia non tantum aliquid removetur, sed etiam ponitur, ponitur per significationem, tollitur per consignificationem, ut, cum dico: Socrates est rationalis, non tantum aufero intelligentiam "irrationalis", sed pono intelligentiam *rationalis*» (Glossa Pseudo-Poitiers f. 31 ra - dist. 2,4, citato in J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, Hueber, München 1961, p. 191).

³⁴ Cfr. SCHNEIDER, *Die Lehre*, p. 191.

³⁵ Cfr. MAGISTER ALANUS, *Regulae caelestis iuris*, I, 3 (p. 124); *Summa "Quoniam homines"* (ed. Glorieux, p. 134); cfr. anche SCHNEIDER, *Die Lehre*, p. 191.

³⁶ GANDULPHUS BONONIENSIS, *Sententiarum libri quatuor*, (ed. de Walter, p. 17). Cfr. anche SCHNEIDER, *Die Lehre*, p. 192.

³⁷ «Nos vero, relictis huiusmodi ambagibus, dicimus hoc nomine *aliquis* vel *unus* nil poni, cum de Deo dicitur, quemadmodum nec aliis nominibus numerabilibus, sicut in sequenti dicitur» (PETRUS PICTAUIENSIS, *Sententiae*, edd. Moore-Dulong, p. 37. Cfr. anche SCHNEIDER, *Die Lehre*, p. 192).

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ «Sequitur de nominibus partitivis... Vel sic: tres unitates in tribus personis sunt, et ille personae secundum eas sunt numerabiles. Ergo ternarius inest tribus personis, ergo numerus. Et hoc est contra Boetium qui dicit in libro de trinitate quod nulla quantitas est in deo... Alii dicunt quod ista vocabula, scilicet *unus*, *distinctus*, tantum remotive dicuntur, ut sit sensus: pater est *unus*, i.e. non *plures*... Nos dicimus / quod non tantum remotive, sed etiam *positive* accipiuntur, et omnia illa vocabula in masculino et feminino iuncta cum nominibus personalibus et non essentialibus distinctionem notant indeterminate» (MAGISTER PRAEPOSITINUS, *Summa "Qui producit ventos"*, ed. Angelini, pp. 204-205). La *Summa* di Prepositino influenzò molto anche la *Summa Aurea* di Guglielmo d'Auxerre. Si veda anche lo SCHNEIDER, *Die Lehre*, che a p. 193 nota: «Daraus schließt er auf eine wirkliche Dreizahl in der Trinität, wie er zur Abwehr des Sabellianismus betont. Damit lehnt er den Standpunkt der Schule, dem Wortlaut nach wenigstens, ab». Anche lo Schneider, dunque, nota come la posizione della scuola del Lombardo - che a sua volta si rifaceva a Boezio ed ad una lunga tradizione neoplatonica - correva i rischi del sabellianismo.

⁴⁰ «Alii dicunt, quod numeralia nomina remotive tantum ponuntur in huiusmodi locutionibus et nil prorsus ibi significant. Sed si tantum remotive ponuntur, aut remonent maiorem numerum aut minorem Nos vero dicimus, quod in huiusmodi propositionibus per hoc nomen *duo* vel *tria* et similia predicantur distinctiones confuse; cum enim dicitur: Pater et Filius sunt duo, praedicantur duo distinctiones de Patre et Filio confuse; sicut cum dicitur: Pater et ille sunt albi, confuse predicantur due albedines de his, cum dicitur: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres, predicantur tres distinctiones confuse de his... et sunt ibi tres distinctiones, quarum una est solus Pater, alia solus Filius, tertia solus Spiritus sanctus; et sunt secundum hoc distinctiones ille proprietates personarum» (PETRUS CAPUENSIS, *Summa "Vetustissima veterum comederitis"*, estr. pubblicati in SCHNEIDER, *Die Lehre*, p. 194).

⁴¹ I testi di questi tre ultimi teologi saranno citati più sotto.

cosa (non attribuendo dunque a Dio l'uno e i molti – poiché non conoscendo se non quelli che si trovano nel genere della quantità, non osavano porli in Dio), dissero che i termini numerali non si predicano di Dio come se fossero espressioni significanti una qualche cosa intesa, ma come se fossero espressioni ufficiali, rappresentanti di qualcosa che esiste in Dio, cioè la distinzione nel modo della distinzione sincategorematica. La qual cosa appare fatua, perché non si può dedurre affatto da quei termini un tale significato»⁴².

Non sono riuscito ad individuare i nomi dei teologi che si nascondono dietro questi *quidam*. Non è invece difficile capire a chi si riferisce Tommaso quando scrive: «Altri dissero che i suddetti termini pongono qualcosa di positivo in Dio, sebbene essi suppongano che uno e molti si trovino soltanto nel genere della quantità; infatti dicono che non è inopportuno attribuire una qualche specie della quantità a Dio, anche se il genere stesso della quantità non si ritrova in Lui; d'altra parte anche alcune specie della qualità, come la sapienza e la giustizia, vengono attribuite a Dio positivamente, sebbene in Dio non vi possa essere la qualità stessa»⁴³.

I teologi sottintesi in questo testo sono Alessandro di Hales⁴⁴, Bonaventura⁴⁵ e lo stesso maestro di Tommaso Alberto Magno⁴⁶. Tommaso non condivide questa soluzione che, partendo dalla premessa avicenniana (l'uno ed i molti detti univocamente se-

⁴² «Quidam vero, non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in praedicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum et multa, - nisi quod est in genere quantitatis, quam in Deo ponere non audebant, - dixerunt quod termini numerales non praedicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicae distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi» (*Q. de pot.* q. 9, a. 7).

⁴³ «Alii dixerunt, quod praedicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquae species qualitatis, ut sapientia et iustitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit» (*Ibidem*).

⁴⁴ «In divinis personis non est numerus simpliciter et proprie, quia non est ibi differentia secundum substantiam, sed est ibi ut numerus;... Unde est ibi numerus cum additione et non simpliciter, ut scilicet dicatur numerus personarum sive relationum aut numerus Trinitatis» (*Summa Halensis*, I, inq. 2, tract. 1, q. 3, c. II).

⁴⁵ «Positio Magistri fuit, quod huiusmodi nomina numeralia in divinis non ponerent aliquid, sed privarent, sicut patet in littera. Et ratio huius positionis fuit, quia huiusmodi nomina, si aliquid ponunt, numerum utique ponunt; sed numerum non esse in divinis ponendum, et ratio dicit et auctoritas Sanctorum confirmat. Cum enim in divinis non sit divisio et separatio, non sit etiam aggregatio, non sit etiam mensuratio; et numerus separationem importet antecedenter; et aggregationem et mensurationem consequenter: numerus in divinis non videtur esse ponendus. Et ideo dictiones numerales in divinis non dicunt aliquid, sed magis privant, maiorem scilicet numerum et minorem.... Ratio similiter positionis non est convenienter sumpta. Nam numerus importat distinctionem et super hoc compositionem aggregationis; et quamvis in divinis non sit aggregatio, nihilominus est distinctio; et ideo numerus non est simpliciter removendus a divinis, sed numerus talis. Et Magister omnino removet; ideo positio sua defecit. Et in isto articulo non sustinetur communiter a magistris Parisiensibus» (BONAVENTURA, *In 1 Sententiarum*, d. XXIV, a. 2, q. 1 - corsivo mio).

⁴⁶ Ob. 3: «A quocumque removetur genus, et species: sed in Deo non est quantitas: ergo nec est species quantitatis quae est numerus»; ad 3: «non sequitur hoc argumentum: et ratio assignata est supra, quia quandoque species refertur in divina non propter naturam generis quae est in ipsa, sed propter naturam differentiae quam addit supra genus» (ALBERTUS MAGNUS, *In 1 Sent.*, d. 24, a. 1, ad 3).

condo la categoria della quantità), tenta di attribuire, ciononostante, il numero a Dio positivamente. Come abbiamo visto, l'Aquinate preferisce piuttosto, *supposita suae opinionis radice*, la tesi del Lombardo, anche se, d'altra parte, è convinto della necessità di attribuire il numero a Dio in senso proprio e positivamente. Ma consideriamo da vicino la critica di Tommaso alla posizione dei suoi colleghi parigini e del suo stesso maestro Alberto (con la quale egli dichiara implicitamente l'originalità della sua soluzione a questo problema): «Ma fra le due categorie non vi è una tale somiglianza, come si è visto già nelle obiezioni; infatti ogni specie della quantità, in ragione della sua specie, possiede una imperfezione, che non ogni specie della qualità possiede. Inoltre la quantità, propriamente parlando, è la disposizione della materia; per cui ogni specie della quantità è in un certo senso una realtà matematica, la quale non può esistere separata dalla materia... Da ciò appare che nessuna specie della quantità può convenire alle realtà spirituali, se non metaforicamente. Invece la qualità segue la forma; per cui quelle qualità che sono del tutto immateriali possono essere attribuite alle realtà spirituali»⁴⁷.

Il problema è questo: pena il rischio di cadere nell'eresia sabelliana, è necessario poter predicare di Dio il numero *positive*, ovvero attribuirgli la molteplicità non in modo metaforico (ché altrimenti la distinzione delle Persone divine sarebbe essa pure metaforica), ma in senso proprio. Ora, le perfezioni che si possono predicare di Dio in senso proprio sono le cosiddette *perfectiones simpliciter simplices* definite sulla scorta di Anselmo come quelle delle quali «simpliciter et omnino melius est esse quam non esse»⁴⁸. Tra di esse venivano annoverate tradizionalmente la sapienza, la giustizia, la equità ed in genere tutte le virtù. Si tratta di specie del genere della qualità la quale, di per sé, essendo una categoria, ed implicando perciò per natura una relazione accidentale alla sostanza, non può essere detta di Dio. Alcune sue specie tuttavia lo possono, almeno quelle che non comportano, appunto, alcuna imperfezione, e delle quali è meglio, in assoluto, che esistano invece di non esserci affatto⁴⁹. Ma - nota Tom-

⁴⁷ «Sed illud non est simile, ut in obiciendo est tactum, nam omnes species quantitatis ex ratione suae speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et praeterea quantitas proprie est dispositio materiae; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam, quae secundum esse non possunt a materia sensibili separare... Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam, unde quaedam qualitates sunt omnino immateriales, quae attribui possunt rebus spiritualibus» (*Q. de pot.*, q. 9, a. 7).

⁴⁸ «Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia huiusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, in *Monol.*, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse» (*In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1). Ci si riferisce al capitolo XV del *Monologion* di s. Anselmo.

⁴⁹ «Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter "ad aliquid", importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subiectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus specie ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas importat aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et huiusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis» (*In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3 - corsivo mio).

maso - questo non può valere per le specie del genere della quantità che, implicando per essenza la materia, sono escluse a priori dal novero delle perfezioni *simpliciter simplices*.

Ma allora, come fare ad attribuire a Dio in senso proprio la molteplicità, come impone la fede? Ecco il problema di Tommaso.

3. IL RESPONDEO: LA SOLUZIONE

Per impostare la soluzione in modo corretto l'Aquinate pensa anzitutto di eliminare la difficoltà alla radice e cioè negare che l'uno e la molteplicità si dicano soltanto nel senso della quantità. Tutte le difficoltà in cui si imbatte la riflessione sulla predicabilità del numero in Dio nascono, infatti, secondo Tommaso, proprio dalla confusione tra l'uno ed i molti numerici con l'uno ed i molti trascendentali. Ecco come si esprime in proposito Tommaso: «Queste opinioni discendono dal presupposto che l'uno che si converte con l'ente sia identico all'uno principio del numero e che non esista altra molteplicità se non il numero che è una specie della quantità»⁵⁰.

Ma, prosegue Tommaso: «La qual cosa è manifestamente falsa. Infatti, poiché la divisione causa la molteplicità, e la indivisione l'unità, è necessario desumere il giudizio sull'uno e i molti dal concetto di divisione. Ora, esiste una certa divisione che oltrepassa del tutto il genere della quantità, cioè che esiste in forza di una certa opposizione puramente formale, non concernente alcuna quantità. Per cui è necessario che la molteplicità conseguente a questa divisione, e l'uno che questa divisione nega, siano più universali e più ampi ontologicamente del genere della quantità»⁵¹.

Tommaso segue qui, almeno in parte, la tesi che egli stesso riconosce essere in Aristotele ed in Averroè. Nel *Commento alle Sentenze*, infatti, dopo aver esposto le tesi contrastanti di Avicenna e di Aristotele (commentato da Averroè), Tommaso scrive: «Esiste dunque una differenza fra le due opinioni, perché la prima non distingue tra l'uno e i molti in quanto sono nel genere della quantità e in quanto sono le prime differenze dell'ente; la seconda invece distingue, come è stato detto, e credo che questa sia la più vera. Dunque affermo, seguendo quest'ultima opinione, che il numero e l'unità in quanto sono nel genere della quantità non si trovano se non nelle realtà in cui si trova la misurazione della quantità»⁵².

⁵⁰ «Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis» (*Q. de pot.* q. 9, a. 7).

⁵¹ «Quod quidem patet esse falsum: Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis» (*ibidem* - corsivo mio).

⁵² «Est ergo differentia inter duas opiniones, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis; secunda autem opinio distinguit, ut dictum

Da quanto siamo andati fin qui leggendo si può dedurre che Tommaso è perfettamente consapevole di essere l'unico teologo che applica al discorso su Dio le conseguenze della tesi aristotelica, anche in considerazione del fatto che ritiene tutti gli altri teologi, i maestri e persino tutti gli antichi dottori, legati al postulato della confusione avicenniana.

Vediamo finalmente quali sono le conseguenze della distinzione aristotelico-tomista per la questione del numero in Dio: «Affermo dunque che di Dio non si predicano l'uno e i molti che appartengono al genere della quantità, ma l'uno che si converte con l'ente e la molteplicità ad esso corrispondente. Quindi l'uno e i molti attribuiscono a Dio i significati che esprimono»⁵³.

Ed il passaggio parallelo della *Summa* è ancora più chiaro: «Noi invece diciamo che i termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio, non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità; perché allora si attribuirebbero a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili: ma derivano dalla molteplicità presa come trascendentale»⁵⁴.

Ecco dunque una prima soluzione di Tommaso - si noti il *dico* ed il *nos* inconsueti nel linguaggio dell'Aquinate -: siccome la *multitudo* che corrisponde all'uno trascendentale non è ristretta alla categoria della quantità ma si estende a tutto ciò che esiste, e quindi anche agli esseri spirituali, perciò può essere detta anche di Dio⁵⁵: in questo senso si può dire che il numero si predica di Dio in senso positivo.

E tuttavia - non manca di aggiungere Tommaso - poichè la *multitudo* di cui si parla possiede, al pari degli altri trascendentali⁵⁶, un rapporto con il soggetto di cui si predica (*l'ens*) tale per cui dice di esso qualcosa di positivo senza con ciò aggiungervi nulla, anzi aggiungendovi formalmente solo delle negazioni, perciò si può dire che la stessa *multitudo* si predica di Dio, in un certo senso, anche *remotive*. Così continua infatti Tommaso il passaggio appena citato: «[l'uno e i molti] però non aggiungono a Dio se non la distinzione e la indistinzione, il che equivale ad aggiungere negazioni, come si è spiegato sopra. Perciò concediamo che, quanto a ciò che aggiungono alle realtà di cui vengono predicati, si prendono in senso negativo (*remotive*); in quanto

est, et hanc credo veriozem. Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis» (*In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3).

⁵³ «Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur» (*Q. de pot.* q. 9, a. 7).

⁵⁴ «Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia: sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens» (*S. th.*, I, q. 30, a. 3).

⁵⁵ Il riferimento esplicito alle realtà immateriali è presente nel *respondeo* della questione parallela della *Summa* (*ibidem*).

⁵⁶ «Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens» (*ibidem*).

però includono nel loro significato ciò di cui vengono detti, si prendono in senso positivo. Quindi bisogna rispondere ad entrambe le obiezioni»⁵⁷.

È tutta qui la risposta di Tommaso? La domanda appare legittima se si considera la sproporzione tra i *quidam* tirati in ballo nella prima parte del *respondeo* (Platone, *tutti gli antichi dottori*) e la presente risposta che sembra avere di mira solo la tesi di Avicenna.

Anzi, di quest'ultima tesi la risposta di Tommaso sembra colpire semplicemente un aspetto particolare (ovvero quello per cui la *multiplicitas* numerale è relegata nell'ambito ristretto delle realtà materiali e perciò non si può dire di Dio che è invece puro spirito), senza peraltro prendere in considerazione l'aspetto per cui la stessa *multiplicitas*, essendo un predicato accidentale, non esprime la natura intima degli esseri di cui si dice, ma si riferisce ad una proprietà (quantitativa, appunto) *esterna* alla natura intima del loro essere, e dunque non potrebbe essere detta della molteplicità delle Persone divine, la quale non esprime una proprietà esterna all'intima essenza dell'Essere.

C'è dunque una sproporzione tra la risposta finale che si legge e le difficoltà implicite, proprio per la presente questione, dalle filosofie coinvolte nella discussione da Tommaso durante la prima parte del *respondeo*.

Tuttavia le parole di Tommaso contengono nello stesso tempo, seppure implicitamente, le risposte alle obiezioni suddette, anche se nascoste nella risposta principale.

Per quanto riguarda la tesi di Avicenna si può considerare il seguente passaggio: «Questo uno aggiunge qualcosa di accidentale a ciò di cui viene detto, qualcosa che possiede il significato di misura; altrimenti il numero costituito di unità non sarebbe un accidente, né la specie di un qualche genere. Invece l'uno che si converte con l'ente non aggiunge all'ente se non la negazione della divisione, il che non vuol dire che esso significa soltanto la stessa indivisione, perché invece significa la sostanza stessa dell'uno insieme con la indivisione: infatti *uno* è identico a *ente indiviso*. E similmente la molteplicità corrispondente all'uno non aggiunge altro alle cose molteplici se non la distinzione, che consiste in ciò: che ognuna di loro non è l'altra; la qual cosa esse non l'hanno in virtù di una qualche proprietà sopraggiunta, ma in virtù delle loro stesse forme»⁵⁸.

Si potrebbe pensare qui che la sottolineatura del fatto che l'uno ed i molti trascendentali, a differenza di quelli "numerici" di Avicenna, non aggiungono niente di

⁵⁷ «Sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus praedicantur, remote in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est» (*Q. de pot.* q. 9, a. 7).

⁵⁸ «Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquid accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis» (*Ibidem*).

nuovo all'*ens*, ma solo negazioni concettuali (non contenute immediatamente nel suo concetto), sia finalizzata da Tommaso al recupero successivo della tesi del Lombardo, ovvero all'accoglienza del fondo di verità della tesi della predicazione *remotive*. In effetti, come abbiamo visto, le cose stanno così. Ma c'è anche, nello stesso tempo, un secondo aspetto, e consiste precisamente nella critica all'uno ed ai molti di Avicenna in quanto, aggiungendo qualcosa all'*ens*, non possono essere detti dell'Essere che non sopporta aggiunte, e di cui la molteplicità e l'unità si predicano come aspetti essenziali del suo essere. Tale connessione di concetti emerge un poco più chiaramente nella questione parallela della *Summa*, nella risposta alla seconda obiezione. Questa diceva: «Ciò che si attribuisce a Dio e alle creature conviene in modo più evidente a Dio che alle creature. Ma i termini numerici pongono qualche cosa nelle creature. Dunque a maggior ragione in Dio»⁵⁹.

Ed ecco la risposta di Tommaso: «La molteplicità che nelle creature aggiunge qualcosa è quella quantitativa, che non si applica a Dio; ma a Dio si applica solo quella trascendentale, la quale, alle cose cui si attribuisce, non aggiunge che l'indivisione di ciascuna. È questa è la molteplicità che si attribuisce a Dio»⁶⁰.

Da questa breve argomentazione di Tommaso si ha la conferma che il motivo per cui la *multitudo transcendens* si predica di Dio non consiste semplicemente nel fatto che essa, transcendendo il genere della quantità, può essere attribuita alla realtà spirituale di Dio, ma anche nel fatto che essa, a differenza della *multitudo materialis* di Avicenna, non aggiunge nulla all'*ens* ma, al pari degli altri trascendentali, esprime una sua proprietà intima; e *perciò*, può essere attribuita a Dio che è l'Essere stesso, ed in modo assolutamente proprio⁶¹.

Gioverà rileggere in proposito, di nuovo, la critica di Tommaso al carattere accidentale dell'uno avicenniano, già citata sopra:

«Infatti in questo differiscono i predicati comuni da quelli accidentali, sebbene entrambi siano accomunati dal fatto di non essere sostanze: perché i predicati comuni significano la stessa natura dei soggetti, non così gli accidenti, che significano una qualche natura aggiunta a quella propria dei soggetti. Non considerando ciò, Avicenna ritenne che l'uno e l'ente fossero predicati accidentali, e che indicassero una natura aggiunta alle cose di cui sono dette. L'errore avvenne a causa di un equivoco sul-

⁵⁹ «Quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo» (*S. th.*, I, q. 30, a. 3).

⁶⁰ «multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transmutatur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo» (*Ibidem*).

⁶¹ La differenza tra la *multitudo* accidentale che aggiunge qualcosa all'*ens* e quella trascendentale che invece non aggiunge nulla emerge chiaramente anche nel corpo del *respondeo*: «Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum: unum enim significat ens indivisum... Et eadem ratione, cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens: et similiter unum quod est principium numeri» (*Ibidem*).

l'uno. L'uno infatti, in quanto è principio del numero, avendo il significato della misura nel genere della quantità, indica una certa natura aggiunta alle cose di cui viene detto, in quanto si trova nel genere dell'accidente. Ma l'uno che si converte con l'ente abbraccia tutti gli enti. Dunque non indica una certa natura determinata che si trova in un genere particolare»⁶².

È assai probabile che Tommaso avesse presente il testo di Aristotele e la problematica da esso sollevata già al tempo in cui redigeva gli articoli del *De potentia* e della *Summa*⁶³, ed è probabile che egli avesse in mente questa distinzione tra predicati accidentali e comuni, allorché criticava la *multitudo* numerale di Avicenna, inadatta, anche per questo, ad essere predicata di Dio.

Ma cosa ne è, infine, del riferimento ai Platonici, contenuto all'inizio del *responsio*, e - sembrerebbe - dimenticato nel seguito del discorso? O del riferimento a tutti gli antichi dottori? Tommaso non ritorna più su questi temi ma certo il riferimento costante alla *multitudo transcendens*, che si ritrova ovunque c'è essere, e che esprime quella proprietà per cui ogni cosa è diversa dall'altra, non può non contenere una polemica nascosta contro i Platonici che, secondo lo stesso Tommaso, tendevano a relegare la *multiplicitas*, la *divisio*, il *diversum*, al di fuori (*praeter*) dell'essere, o a considerarli una imperfezione, la causa della distruzione e della morte⁶⁴.

Sarebbe opportuno rileggere qui la questione del *De potentia* che si occupa del problema: «se da un unico Principio possa derivare il molteplice» (*De pot.*, 3, 16). Tommaso nota come i filosofi naturalisti, Avicenna e suoi seguaci, Platone ed i suoi seguaci e, infine, i manichei, furono accomunati da una risposta negativa al suddetto quesito: *ex uno non fit nisi unum*⁶⁵. La radice comune della posizione di tutti deriva dal fatto - rileva acutamente Tommaso - che consideravano la molteplicità come una imperfezione, in alcuni casi come un male ed un non-essere, la quale, dunque, non poteva derivare dall'Uno, semplice, perfetto ed Essere per eccellenza. Ma per Tommaso non è affatto così: la molteplicità è essere ed è «buona» al pari della unità, anzi è una proprietà così positiva che senza di essa l'universo non sarebbe perfetto, bello e completo, come l'ha fatto la divina sapienza! Quindi non è nienteaffatto impossibile, né tantomeno poco «dignitoso» che da Dio derivi direttamente il molteplice, anzi è conforme alla sua sapienza.

⁶² In *X Metaph.*, I, 3. Il testo latino è citato alla nota 31.

⁶³ Come è molto probabile anche il contrario e cioè che la problematica teologica abbia influenzato poi il suo *Commento alla Metafisica*, che, in ogni caso è posteriore rispetto alle due opere in questione.

⁶⁴ Oltre che ai testi citati al I paragrafo di questo articolo, non posso che rimandare su questo punto nuovamente al mio *Differenza*, pp. 107-175.

⁶⁵ Su questa tesi, condannata a Parigi nel 1277, ha scritto Hissette, mostrandone tra l'altro l'origine neoplatonica: R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Public. Univ., Louvain-Paris 1977. Cfr. anche le osservazioni di A. de LIBERA, *Ex uno non fit nisi unum. La lettre sur le Principe de l'univers et les condamnations parisiennes de 1277*, in B. Mojsisch - O. Pluta (hrsgg.), *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, Grüner, Amsterdam 1991, pp. 543-560.

È interessante notare qui come Tommaso, ogniqualvolta si trovi a dovere rivalutare la molteplicità, entri in polemica con tutta una serie di pensatori, da Avicenna a Platone stesso ai manichei, che noi oggi, ma anche lo stesso Tommaso, classificava come Platonici, e, al contrario, non entri mai in polemica con Aristotele, di cui invece riprende le posizioni.

Per cogliere però in tutta la sua portata la critica di Tommaso alla ontologia dei platonici bisogna andare a leggere il suo *Commento alla Metafisica*. Qui egli approfondisce espressamente, in un discorso filosofico difficile ma rigoroso, le conseguenze per la molteplicità proprio in una concezione come quella dei Platonici che ponevano «*numerus esse substantia rerum*» e per questo il testo rappresenta, in forza anche dell'uguaglianza delle espressioni usate per descrivere l'ontologia platonica, la continuazione implicita del passo del *De potentia*: «Poi quando dice “*utrobique vero*” spiega come questo argomento incontra delle difficoltà nella opinione di Platone, il quale considera il numero come la sostanza delle cose... Se lo stesso uno è sostanza, necessariamente nasce lo stesso dubbio riguardo all'uno e riguardo all'ente. Infatti, o oltre l'uno separato ed esistente per se stesso, vi è un qualche altro uno, oppure no. Ora, se non vi è un altro uno, non vi sarà la molteplicità, come diceva Parmenide. Se invece vi è un qualche altro uno, è necessario che questo uno, non essendo l'uno stesso, sia fatto di qualcosa che sia al di fuori dell'uno stesso, e di conseguenza al di fuori dell'ente. E così è necessario che quel qualcosa da cui deriva quel secondo uno non sia ente. Così, dallo stesso uno, che è al di fuori dell'uno, non può essere costituita la molteplicità degli enti; perché tutti gli enti o sono uno o sono molti, e di questi ultimi ognuno è uno. Ma questo uno è fatto di ciò che non è né uno né ente»⁶⁶.

Da questo passo si può vedere come in una concezione in cui *numerus sit substantia omnium rerum* - cosa che avviene, come abbiamo visto, quando si confonde l'uno numerico con l'uno trascendentale - sia impossibile, secondo Tommaso, non cadere in una posizione parmenidea, cioè sia impossibile alla fin fine non escludere la molteplicità. Il che è esattamente quello che l'Aquinate intende negare nella presente questione, pena l'impossibilità di intendere in modo del tutto adeguato - come forse rischiarono di fare, in un certo senso, gli antichi dottori - il dogma della Santissima Trinità.

⁶⁶ «Deinde cum dicit “*utrobique vero*” ostendit quomodo ista ratio difficultatem facit in opinione Platonis ponentis numerum esse substantia rerum... Si ipsum unum fuerit substantia, oportet quod eadem dubitatio ponatur circa unum et ens. Aut enim praeter ipsum unum, quod est separatum per se existens, est aliquod unum, aut non. Et si quidem non sit aliquod aliud unum, non erit iam multitudo, sicut Parmenides dicebat. Si autem sit aliquod aliud unum oportebit, quod illud aliud unum, cum non sit hoc ipsum quod est unum, quod sit materialiter ex aliquo quod est praeter ipsum unum, et per consequens praeter ens. Et sic necesse est ut illud aliquid, ex quo fit illud secundum unum, non sit ens. Et sic ex ipso uno quod est praeter ipsum unum, non potest constitui multitudo in entibus; quia omnia entia aut sunt unum, aut multa, quorum unumquodque est unum. Hoc autem unum est materialiter ex eo quod non est unum nec ens» (*In III Metaph.*, l. 12 - corsivo mio).

4. CONCLUSIONI

San Tommaso è stato accusato da buona parte della teologia contemporanea di essere stato uno dei maggiori responsabili dell'isolamento del trattato *De Deo Trino* e della sua sottovalutazione, ovvero, con una espressione di Nietzsche divenuta famosa, del *monotono-teismo* in cui è caduto il monoteismo cristiano. A questa interpretazione errata si sono autorevolmente opposti negli ultimi anni alcuni studi importanti - per esempio di Torrell⁶⁷ e di Emery⁶⁸ - dove viene dimostrata tra l'altro la centralità della dottrina trinitaria rispettivamente all'interno della spiritualità e all'interno della dottrina della creazione di Tommaso.

Questo articolo ha voluto dare un piccolo contributo in questa direzione, mostrando come proprio Tommaso si sia opposto al monotono-teismo della teologia neoplatonica del suo tempo, e abbia portato argomenti a favore di una attribuzione positiva a Dio del numero e della molteplicità, con ciò contrapponendosi coraggiosamente a tutta una ininterrotta tradizione di pensiero.

La vera questione, tuttavia, non è quella, apologetica, di difendere san Tommaso dalle accuse che ingiustamente gli sono state rivolte (anche perché egli non ha bisogno di essere difeso, avendo scritto nero su bianco, per così dire, le sue opinioni in testi che sono a disposizione di tutti).

La vera questione concerne il ruolo e il valore ontologico da attribuire alla molteplicità. È la causa della morte e dell'annientamento, come voleva Teodorico di Chartres, o è una perfezione trascendentale dell'essere, come voleva san Tommaso? Dice imperfezione o perfezione? Se dice perfezione, nota san Tommaso, allora forse risulta meno incomprensibile il mistero della Santissima Trinità. O forse si dovrebbe dire proprio il contrario: se è vero, come è vero, che la Santissima Trinità è perfezione, allora forse risulta meno incomprensibile il mondo, uno e tuttavia, grazie a Dio, sempre vario.

⁶⁷ J.P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin – maître spirituel*, Editions Universitaires, Fribourg 1966.

⁶⁸ G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.

Riassunto

La questione *se in Dio si trovi il numero* aveva ricevuto sempre, da parte della tradizione teologica più accreditata (da sant' Ambrogio a Pier Lombardo passando per Boezio) una risposta negativa: in Dio non esiste il numero. Bisognava tuttavia evitare di ridurre la molteplicità delle Persone divine ad una pura metafora, pena il rischio di cadere nell'eresia sabelliana. Per questo nel XIII secolo alcuni maestri parigini, tra cui sant' Alberto Magno, san Bonaventura e san Tommaso, presero le distanze dalla tradizione teologica precedente, rispondendo positivamente alla domanda in questione: in Dio esiste il numero. Per giustificare una tale posizione, san Tommaso si spinse ancora più in là dei suoi colleghi e maestri parigini, giungendo ad affermare che la molteplicità è una perfezione trascendentale dell'essere. Con ciò egli prendeva esplicitamente posizione contro i "Platonici" del suo tempo, per i quali al contrario la molteplicità era nient'altro che una imperfezione dell'essere.

Summary

The question *does number exist in God?* has always had a negative answer, according to a most reliable theological tradition (since the time of St. Ambrosius to Boethius and Pier Lombardo): The number does not exist. Nevertheless multiplicity of the divine Persons had not to be reduced to a pure metaphor, in order to avoid the risk of Sabellian heresy. For this reason some XIII century Parisian teachers, among them St. Albert the Great, St. Bonaventura and St. Thomas, left behind the former theological tradition and gave a positive answer to the matter in question: the number exists in God. In order to justify this position St. Thomas went further than his Parisian colleagues and teachers, affirming that multiplicity is a being's transcendental perfection and therefore opposing his contemporary "Platonics" who considered multiplicity a being's imperfection.

BTC

107

BIBLIOTECA DI TEOLOGIA CONTEMPORANEA

JÜRGEN MOLTMAN

DIO NEL PROGETTO DEL MONDO MODERNO

**Contributi per una rilevanza pubblica
della teologia**

QUERINIANA

In questa raccolta di contributi, tutti volti a disegnare il ruolo della fede e teologia cristiane nella nostra contemporaneità, uno dei maggiori teologi viventi offre ai lettori molteplici spunti di riflessione per pensare e vivere la fede nel quadro della complessa cultura di oggi. Senza ingenuità e senza rigidi scetticismi, in una logica di apertura alla speranza.

Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tra le Chiese cattolica e luterana

Franco Buzzi
Biblioteca Ambrosiana (Milano)

Fatiche e vittorie dell'ecumenismo potrebbe essere intitolato il capitolo delle vicende, talvolta anche un po' trepide, che hanno condotto alla firma del consenso cattolico-luterano in materia di giustificazione. Per intendere la rilevanza teologica di questo accordo è anzitutto importante collocarlo sullo sfondo storico degli avvenimenti remoti e più recenti.

1. LO SFONDO SIMBOLICO DELL'EVENTO

Secondo il calendario liturgico luterano, il 31 ottobre di ogni anno si celebra il *Giorno della Riforma*. Stando alla tradizione, Martin Lutero avrebbe affisso le sue 95 tesi su indulgenza e penitenza al portale della chiesa del Castello di Wittenberg la sera della vigilia di Tutti i Santi del 1517. Il gesto di quel giovane professore di Sacra Scrit-

tura era tutt'altro che inconsueto: gli accademici del tempo si servivano di questo espediente per rendere pubblica una questione e provocare una disputa dotta tra i colleghi.

Già nel secolo di Lutero, seguendo i vari ordinamenti delle chiese luterane, fu scelta una data commemorativa dell'inizio del movimento di riforma, la quale venne a coincidere ora con il giorno di nascita di Lutero (10 novembre) ora con quello della sua morte (18 febbraio) oppure anche con il giorno della consegna della *Confessio Augustana* (25 giugno). L'incertezza e i particolarismi legati agli inizi del movimento vennero progressivamente meno quando il principe elettore Giorgio Federico II di Sassonia nel 1667 ordinò di celebrare come data commemorativa della Riforma il 31 ottobre: da allora in poi questa consuetudine si diffuse fino ad essere fatta propria dalla maggior parte delle chiese regionali¹.

Ancora oggi, in questo giorno, nelle chiese luterane di tutto il mondo si legge il testo di Rm 3, 21-28, vale a dire la pericope nella quale si afferma che l'uomo è giustificato gratuitamente – indipendentemente dalle opere della legge – per mezzo della fede in Gesù Cristo. Si tratta appunto del famoso testo sulla “giustizia di Dio”: espressione da Lutero prima ritenuta terribile e insopportabile, ma che in seguito – bene intesa – gli consentì di abbandonare i suoi scrupoli per diventare un annunciatore entusiasta dell'evangelo, cioè della buona notizia dell'incondizionata misericordia di Dio². Proprio su questa tesi paolina cattolici e luterani si sono dichiarati d'accordo, al di là dei modi diversi di interpretarla.

È perciò un fatto estremamente significativo e denso di rimandi simbolici che, esattamente 482 anni dopo il 31 ottobre 1517, si sia scelto proprio il Giorno della Riforma e il luogo di Augsburg per firmare la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale. Infatti il documento è stato ufficialmente sottoscritto ad Augusta il 31 ottobre 1999 nella Chiesa di Sant'Anna dal Presidente e dal Segretario del “Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei cristiani”, rispettivamente il cardinal Edward Cassidy e il vescovo Walter Kasper, e dal Presidente e dal Segretario della Federazione Luterana Mondiale (LWB - *Lutherischer Weltbund*), rispettivamente il vescovo Christian Krause e il segretario generale Ishmael Noko.

Per quanto concerne il significato simbolico di Augsburg basti solo accennare a quanto ebbe modo di ricordare in questa circostanza il sindaco della città Peter Menacher³. La città dei Fugger infatti è sempre stata legata nella storia a vari momenti di

¹ Per queste notizie sul “Giorno commemorativo della Riforma” cfr. K.-H. BIERITZ, *Il tempo e la festa*, Marietti, Genova 1996, p. 155.

² Si veda la celebre confessione di Lutero del 1545 riportata in WA 54, 185 ss. = Walch² XIV, 446 ss.

³ Colgo l'occasione per ringraziare l'amico Holger Banse, già pastore della Chiesa Protestante di Milano negli anni 1989-1995 e ora pastore della comunità evangelica di Hamm an der Sieg nei pressi di Bonn. Egli mi ha repentinamente fornito la documentazione indispensabile per collocare nel contesto vissuto l'evento di Augsburg. Ho potuto così seguire le vicende che hanno preceduto, accompagnato e seguito la firma del 31 ottobre attraverso le colonne di commento e di rassegna stampa fornite dall' “epd” (Evangelischer Pressedienst pubblicato a Frankfurt am Main), nella duplice serie “epd-Wochenspiegel” ed “epd-Dokumentation”. Per quanto riguarda i fatti della giornata della firma, compreso l'ampio discorso del

vicinanza e di divisione che si sono verificati tra luterani e cattolici. Nel 1518 qui ebbe luogo l'infelice colloquio tra il card. Gaetano, Thomas de Vio, e Martin Luther; nel 1530 vi fu proclamata la *Confessio Augustana*, un documento che avrebbe dovuto vedere la conciliazione tra luterani e cattolici e che invece sfociò nello stabilimento ufficiale della divisione confessionale; sempre ad Augusta fu firmata nel 1555 la pace religiosa che avrebbe reso possibile la convivenza pacifica nell'impero di luterani e cattolici, secondo il principio "cuius regio, eius et religio"; infine proprio ad Augusta si poté godere il frutto della parità scaturito dalla pace di Westfalia che nel 1648 pose fine alla sanguinosa guerra dei trent'anni. Ma anche eventi più recenti ponevano e pongono Augsburg al centro di significativi episodi di dialogo tra le Chiese. Tra questi non si potranno certo dimenticare l'incontro ecumenico di Pentecoste nel 1971 e la celebrazione ecumenica del papa Giovanni Paolo II nel 1987, nella Basilica dei Santi Ulrich e Afra. Inoltre dal 1968 continua alle porte di Augsburg la vita intensa del prestigioso centro ecumenico di Ottmaring (*Ökumenisches Lebenszentrum in Ottmaring*), fondato dal Movimento dei Focolari e dalla *Bruderschaft vom gemeinsamen Leben*. Non a caso la carismatica presidentessa del Movimento dei Focolari, Chiara Lubich, già insignita del premio della pace dalla città dei Fugger, è stata presente alle celebrazioni dello scorso 31 ottobre.

Bastino questi semplici richiami per rendere manifesto come anche i tempi e i luoghi siano di per se stessi eloquenti. I densi rinvii simbolici che scaturiscono dal contesto presente e dal passato storico ci veicolano un discorso che ultimamente non è affatto ambiguo nella direzione marcata: nonostante gli ostacoli e le difficoltà di cui il cammino ecumenico appare sempre irto, si va verso un'unione sempre più decisa e precisa tra i cristiani appartenenti a confessioni diverse.

2. LE TAPPE E LA STRUTTURA COMPOSITA DEL DOCUMENTO

La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*⁴ (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*), d'ora in poi DG, è un documento maturato mol-

sindaco di Augusta, si vedano gli articoli riportati in "epd-Dokumentatio", 52a/99, in particolare quello di G. FELDER, *Vor uns die Einheit/Antworten auf die Kritik im Vorfeld*, apparso in "Rheinischer Merkur" del 5.11.1999.

⁴ In italiano esistono ora due edizioni di questo documento: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, Paoline, Milano 1999; F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il Consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, Claudiana, Torino 1999. Mentre il testo pubblicato dal Pontificio Consiglio per le Edizioni Paoline riproduce il puro e semplice documento firmato ad Augsburg, che si compone della *Dichiarazione congiunta*, della *Dichiarazione ufficiale comune* (*Gemeinsame Offizielle Feststellung*) e dell'*Allegato alla Dichiarazione congiunta*, il libro di Ferrario e Ricca oltre a questi stessi documenti (e a qualche commento) presenta anche il corredo di altri documenti che consentono di cogliere il dibattito in cui è entrata la DG e attraverso cui si è giunti alla firma finale. Il testo pubblicato dal Pontificio Consiglio fu introvabile prima della firma del 31 ottobre,

to lentamente in seno al dialogo ecumenico. Un consenso su questa tematica sarebbe stato impensabile prima del Vaticano II. Solo l'impulso agli studi ecumenici provocato dall'ultimo Concilio ha potuto avviare le discussioni durate almeno un trentennio sulla questione della giustificazione.

Ora, dopo tanti incontri e tanti discorsi sull'ecumenismo, questo documento rappresenta un concreto punto di arrivo, un frutto effettivo del dialogo⁵. Perciò esso va salutato con gioia. La stessa DG, al § 3, segnala i documenti ecumenici più importanti che hanno fatto, per così dire, da battistrada a quest'ultimo intervento ufficiale: *Il Vangelo e la Chiesa* (1972), *Chiesa e giustificazione* (1994), ma soprattutto il rapporto *Giustificazione per fede* (1983), elaborato dalla Commissione cattolico-luterana negli Stati Uniti e lo studio *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* (*Le condanne dottrinali sono tali da dividere ancora le Chiese?*) da parte di un Gruppo di lavoro ecumenico composto da teologi protestanti e cattolici in Germania.

Ma il risultato qui raggiunto è ecumenicamente molto rilevante perché questa volta esso non è semplicemente il frutto di movimenti di base, né il termine di arrivo di un gruppo di teologi ecumenicamente preparati e impegnati, ma è il prodotto comune di due Chiese che hanno cominciato a *parlare insieme*, nel senso che il testo della DG è ufficialmente condiviso e proclamato *come proprio* da parte di ambedue le Chiese. Dice perciò molto bene Ricca: «Le chiese dialogano volentieri ma sembrano avere paura dei risultati del dialogo. Cattolici e luterani, se non altro, non hanno avuto paura, almeno in questa occasione, ed hanno deciso come chiese di passare dal dialogo, che è un parlarsi l'un l'altro, al discorso comune, che è un parlare insieme»⁶.

Si tratta per altro di un risultato raggiunto a denti stretti e in mezzo a mille difficoltà, le quali si sono paradossalmente accentuate sul finale, cioè man mano che ci si avvicinava alla firma del consenso. È noto infatti che, una volta stesa la DG, il testo del documento fu distribuito alle chiese-membro della Federazione Luterana Mondiale, affinché esprimessero il proprio parere. Il 95% dei luterani e delle luterane che fanno parte della Federazione Luterana Mondiale hanno fatto pervenire le loro risposte al segretario generale della medesima Federazione. Poco più del 90% di queste risposte

mentre il libro di Ferrario e Ricca era già in libreria prima della firma, risultando «finito di stampare il 20 ottobre 1999». Si badi solo che in questo libro l'espressione *Gemeinsame Offizielle Feststellung* è stata tradotta (per altro legittimamente) con «Attestazione ufficiale congiunta», anziché con «Dichiarazione ufficiale comune» (traduzione per altro legittima) come troviamo nel documento pubblicato dal Vaticano. Per amore di precisione bisogna però aggiungere che la traduzione italiana della DG era già stata divulgata in Italia dalla rivista «Il Regno-Documenti», (7/1997), pp. 250-256.

⁵ Per una comprensione d'insieme del lavoro ecumenico svolto e del dibattito in cui è cresciuto questo documento, si veda l'ottimo lavoro di A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

⁶ P. RICCA, *Le ragioni dell'Evangelo*, in F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il Consenso cattolico-luterano*, p. 14. Lo stesso concetto è stato poi ribadito da Ricca sul settimanale «Riforma» del 29 ottobre 1999 e in parte anche sul quotidiano cattolico «Avvenire» del 27 ottobre 1999. Per non equivocare sull'argomento si vedano i termini precisi del reciproco riconoscimento al § 4 dell'*Allegato*, in cui si intende chiarire l'osservazione del § 6 della *Risposta della Chiesa cattolica* del 25.6.1999 (cfr. F. FERRARIO - P. RICCA, *Il Consenso*, pp. 71.77).

furono positive. Perciò dalla *Risoluzione* del Consiglio della Federazione Luterana Mondiale sulla Dichiarazione congiunta risultò un netto sì (16 giugno 1998)⁷.

Tuttavia, nel frattempo c'era stata, in Germania, una presa di posizione negativa da parte di 139 professori di teologia, i quali avevano pesantemente criticato il testo della DG, affermando che essa non offrirebbe nessun consenso dottrinale sulla questione della giustificazione tra cattolici e luterani. In particolare, secondo costoro, il documento promuoverebbe certamente una comprensione della giustificazione *per sola grazia*, «ma non la concezione, fondamentale per i Riformatori, che questo avvenimento di grazia si realizza appunto e soltanto mediante la fede»⁸. Si tratterebbe pertanto di un regresso a una forma di teologia medievale che Lutero aveva precisamente inteso superare, con l'aggravante – ora – di pretendere che tale teologia della grazia, surrettiziamente rinnovata, debba fungere da criterio ermeneutico per interpretare quei documenti ufficiali della fede luterana che avevano precisamente voluto arginare e superare in maniera definitiva la prospettiva teologia riproposta nella DG. Anzi questi teologi si spinsero fino a ipotizzare una manovra vaticana, il cui programma, attraverso una serie di consensi dottrinali, sarebbe quello di mirare a «un'integrazione dei ministeri di culto evangelici nel quadro della gerarchia cattolico-romana»⁹.

Due osservazioni semplici si impongono: la reazione non è stata delle chiese luterane come tali, ma di alcuni teologi soltanto; essa non fu neppure una reazione della teologia a livello mondiale, ma appare isolata a qualche focolaio in seno ad alcune università della Germania¹⁰. La cosa è in qualche modo comprensibile, se si pensa che proprio la Germania conserva gelosamente le radici storiche della nascita del luteranesimo e dunque della sua successiva diffusione nel mondo. Tuttavia non sembra più essere questo il tempo di un radicale confessionalismo che torni ad opporre crudamente le posizioni dei luterani a quelle dei cattolici e viceversa. Lo sforzo doveroso di conservare la propria identità non deve creare, a tutti i costi, ostacoli all'unione.

La situazione generale fu aggravata ulteriormente dalla *Risposta* della Chiesa Cattolica alla DG, rilasciata il 25 giugno 1998¹¹, la quale tendeva a sottolineare la presenza nel documento di alcune espressioni che potevano risultare ambigue dal punto di vista cattolico, soprattutto per quanto riguarda il discorso relativo ad una certa permanenza del peccato nella vita del battezzato¹², la questione della reale cooperazione del giustificato alla propria salvezza¹³ e il problema dell'importanza (assoluta o relati-

⁷ Vedi il testo di tale «Risoluzione» in F. FERRARIO - P. RICCA, *Il Consenso*, pp. 57-65.

⁸ Si veda il testo di questa presa di posizione, con le firme dei teologi, in F. FERRARIO - P. RICCA, *Il Consenso*, pp. 81-85, in particolare p. 82.

⁹ F. FERRARIO - P. RICCA, *Il Consenso*, p. 83.

¹⁰ Si veda per esempio il clima sostanzialmente sereno e positivo, completamente diverso da quello della Germania, che traspare da altre prese di posizione, come quella della Federazione Evangelica Svizzera (20 gennaio 1998), del Sinodo della Chiesa Evangelica Luterana in Italia (aprile 1998), della Tavola Valdese (agosto 1998). Testi in FERRARIO - RICCA, *Il Consenso*, pp. 87-97.

¹¹ La si può leggere per intero in FERRARIO - RICCA, *Il Consenso*, pp. 67-72.

¹² *Ivi*, p. 68, § 1.

¹³ *Ivi*, p. 69, § 3.

va) della dottrina della giustificazione quale criterio per la vita e la prassi della Chiesa¹⁴. La mancanza di coerenza delle espressioni relative alla situazione di peccato del battezzato e il problema della reale cooperazione del giustificato alla grazia che gli è donata hanno ancora sullo sfondo la questione del “realismo” nel processo e nel risultato della giustificazione quale lo ha sempre concepito la tradizione cattolica: l'uomo peccatore, in quanto giustificato, è rinnovato, è ricreato nel suo essere stesso¹⁵.

Questa *Risposta* cattolica rischiò di fare naufragare l'intero programma ecumenico, ma la situazione fu felicemente sanata. A Roma venne chiamato, come segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani il vescovo teologo Walter Kasper¹⁶. Il dialogo tra le parti riprese e il risultato, condensato nella *Dichiarazione ufficiale comune* e con il suo *Allegato*, non si fece attendere. Con quest'ultimo documento si intese semplicemente rafforzare ulteriormente il consenso già raggiunto nella DG, la quale perciò risultava definitivamente approvata anche da parte cattolica proprio nella forma in cui essa era stata approvata dalla Federazione Luterana Mondiale. L'*Allegato* intende chiarire alcuni punti dottrinali che sembravano contenere ambiguità, senza affatto rimettere in discussione le formulazioni della DG.

Le difficoltà, però, non erano finite in Germania nemmeno per la *Dichiarazione ufficiale comune* e per l'*Allegato* che l'accompagna. L'11 ottobre 1999 apparve il testo *Wider den Augsburger Rechtfertigungsvertrag* firmato da 35 professori universitari che ritenevano inaccettabile la firma programmata per il 31 ottobre ad Augsburg, in quanto la DG conterrebbe elementi dottrinali cattolici che i luterani si impegnerebbero ad accettare come loro propri¹⁷. Come se ciò non bastasse, il 20 ottobre fu raccolta la firma di 243 professori che ancora una volta si opponevano alla DG. Contro costoro – accusandoli di scarso fondamento scientifico nelle loro presunte critiche antiecumeniche – intervenne Joachim Track, professore bavarese di teologia, il quale tra l'altro fece notare come questa presa di posizione di alcuni teologi tedeschi, anziché giovare a mantenere alta nel mondo la stima per le istituzioni teologiche di Germania, non faceva altro che suscitare meraviglia e sorpresa in tutto il mondo¹⁸. Effettivamente la *Dichiarazione ufficiale comune* aveva già ottenuto ben altre valutazioni positive, per esempio da parte del presidente della Lega Evangelica (Evangelischer Bund), Prof. Dr. Hans-Martin Barth, il 14 settembre 1999¹⁹, e anche da parte dell'Istituto di simbolica della Lega Evangelica (= *Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes*) e dell'Istituto di simbolica ed ecumenismo della Chiesa Evangelica in Germania (*Konfessionskundliches und ökumenisches Arbeitswerk der EKD*), il 5 ottobre 1999²⁰. Così

¹⁴ *Ivi*, p. 69, § 2.

¹⁵ Cfr. in questo senso il ripetuto accenno «alla trasformazione interiore» (*ivi*, p. 68, § 1).

¹⁶ Ne dà notizia anche “epd-Wochenspiegel”, 12/1999, p. 3: «Bischof von Rottenburg – Kaspers Wechsel nach Rom perfekt».

¹⁷ Se ne veda notizia in “epd-Wochenspiegel”, 41/1999, p. 8.

¹⁸ Si veda sull'intervento di Track “epd-Wochenspiegel”, 43/1999, p. 5.

¹⁹ Cfr. F. FERRARIO – P. RICCA, *Il Consenso*, pp. 99-100.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 101-104.

in Germania si finì per respirare un certo clima di angoscia di fronte alla firma imminente, ma si trattò di uno stato d'animo che rimase del tutto estraneo alle chiese luterane sparse nel resto del mondo²¹. Non valsero a nulla neanche le resistenze e le rimozioni dell'ultimo minuto: né la lettera della principessa Gloria von Thurn und Taxis a papa Giovanni Paolo II, in cui questa nobile signora di Regensburg lo supplicava di impedire la cerimonia di Augsburg, perché quella firma avrebbe significato una perdita per il patrimonio di fede cattolico²², né la polemica celebrazione di un culto alternativo ad Augsburg, nella chiesa di San Giacomo, con la predica di un luterano conservatore, il professore Jörg Baur di Göttingen, proprio mentre nella Chiesa evangelica di Sant'Anna avveniva la storica firma del consenso²³.

Le inevitabili inerzie del passato non possono nulla contro il consenso odierno, la cui importanza storica è eccezionale. Con esso si concludono quasi cinque secoli di aperte e/o subdole opposizioni, con esso dovrebbe venire definitivamente meno anche il clima spirituale e culturale della teologia controversistica.

3. L'IMPORTANZA TEOLOGICA DEL CONSENSO.

REALISMO E GIUSTIFICAZIONE FORENSE

L'importanza teologica della *Dichiarazione congiunta* coincide con ciò che in tale documento è presentato come lo scopo di tutto il dialogo: «essa [cioè la DG] vuole mostrare che, sulla base di questo dialogo, le Chiese luterane e la Chiesa Cattolica, che la sottoscrivono, sono ormai in grado di enunciare una comprensione comune della nostra giustificazione operata dalla grazia di Dio per mezzo della fede in Cristo»²⁴.

Proprio questa affermazione viene esplicitata nel § 15 della DG (e ribadita tale e quale nel § 2 dell'*Allegato*) nel modo seguente: «insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le opere buone»²⁵.

La domanda spontanea che nasce nella mente del semplice credente potrebbe essere questa: ma non lo si sapeva già? E, se è così, come mai ci sono voluti quasi cinque secoli per accordarci semplicemente su ciò che il Nuovo Testamento da sempre insegna a noi tutti? Forse che i Padri della Chiesa e i Dottori del Medioevo non lo sapevano? Ma, se è così, se cioè costoro sapevano e condividevano questa dottrina neotestamentaria, in che cosa sarebbe consistita la novità della *scoperta* di Lutero? Ciò

²¹ Cfr. "epd-Wochenspiegel", 42/1999, p. 7: «Diasporakirchen – Keine Angst vor Ökumene-Papier».

²² Vedi l'articolo di G. FELDER nel "Rheinischer Merkur" del 5 novembre 1999, riportato in "epd-Dokumentation", 52a/99, p. 5.

²³ Vedi l'articolo di C. FUCHS – M. DROBINSKI nella "Süddeutsche Zeitung" del 2 novembre 1999, riportato in "epd-Dokumentation", 52a/99, p. 7.

²⁴ DG, § 5 (Ed. Paoline, pp. 5-6).

²⁵ *Ivi*, pp. 12.49.

che Lutero ha affermato era semplicemente già stato detto? La sua *novità* sembrò qualcosa di *inaudito* solo a motivo di un *malinteso*? E lo stesso Concilio di Trento, con il suo sforzo enorme per giungere a una comprensione accettabile della dottrina della giustificazione, sarebbe semplicemente stato provocato da un malinteso?

Se le cose dovessero stare in questi termini, dovremmo tutti – cattolici e luterani – riportare la fondata e dolorosa impressione di essere stati ingannati e di esserci a nostra volta ingannati per lunghissimo tempo. Ma non sarebbe questo un insopportabile oltraggio alla storia e un'inaccettabile mancanza di rispetto per tanti intelletti nobili e uomini onesti che, sulla scorta delle migliori conoscenze scientifiche del loro tempo e spesso anche con le migliori intenzioni morali, hanno tenuto a distinguersi accuratamente gli uni dagli altri a motivo della propria appartenenza confessionale?

Tento di rispondere. Lo scopo del consenso odierno non è quello di togliere le differenze confessionali – che, caso mai, devono essere pazientemente inseguite per cogliere le impostazioni di pensiero (fondamentalmente diverse!) fin nelle loro radici più recondite –, ma è quello di dichiarare che, almeno in materia di giustificazione, le differenze, che sussistono tra le due confessioni, oggi non sono tali da separare le Chiese mediante reciproche condanne dottrinali. Esiste pertanto un nucleo centrale nella dottrina della giustificazione che è e deve essere condiviso da tutti, cattolici e luterani.

Siccome la polemica, tra cattolici e luterani, imperversò soprattutto sulla questione della giustificazione cosiddetta *forense*, si tratta di vedere, come, proprio mantenendo questa peculiarità del pensiero luterano, sia possibile dichiarare un accordo di fondo tra le due confessioni, senza per questo tradire la sacralità della storia in maniera brutale.

A tale scopo, ritengo, bisogna come minimo superare definitivamente un malinteso, che si è protratto a lungo – non solo nel mondo cattolico, ma anche in quello protestante –, intendo dire il malinteso secondo cui *forense* significa *eo ipso irreal*²⁶. Si badi, tra l'altro, che unicamente sul *presupposto* di questa identità (*forense* = *irreale*) – un presupposto che però fu fatto consapevolmente valere solo *in linea ipotetica* dai Padri del Concilio di Trento –, è lecito dire che il Tridentino ha dichiarato eretico e scomunicato Lutero e/o il luteranesimo. Che del resto, a quel tempo, fosse lecito da parte del Tridentino formulare, anche solo a titolo pregiudizialmente ipotetico, tale te-

²⁶ Sintomi e tappe principali della storia di questo fraintendimento nello stesso luteranesimo e nella recezione di esso in altri indirizzi protestanti sono, a mio modo di vedere: alcuni aspetti della controversia causata da Andreas Osiander, ampi episodi dell'ortodossia e della reazione ad essa del pietismo (con i suoi prolungamenti nel metodismo di Wesley), ma soprattutto il chiaro fraintendimento in questo campo operato dalla teologia liberale, «die eine *reale* Differenz zwischen der juristisch-forensischen Rechtfertigung und der realen Neuschaffung konstruierte (R.A. Lipsius, H. Lüdemann, O. Pfeiderer, H.J. Holtzmann)» così in H. HÜBNER, *Rechtfertigung, Rechtfertigungslehre*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen, V&R, 1992, III, col. 1458, sub 1.4. Per Osiander, il pietismo e il metodismo, vedi: A. E. McGRATH, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, II, pp. 26.51-52; J. BUCHANAN, *The doctrine of Justification*, Banner of Truth, Edinburgh 1961 (orig. 1867), pp. 178-181. Ma si richiederebbe uno studio approfondito sul concetto e la terminologia di *giustizia forense* in tutta la storia del luteranesimo.

si intenzionale (che comportava la comprensione della giustificazione sulla scorta dell'identità: forense = irreal) era conseguenza inevitabile del modo di esprimersi di Lutero, ma era al tempo stesso anche sintomo e riscontro inequivocabile della raffinatezza e dunque anche della difficoltà che la tesi teologica del Riformatore incontrò ad essere mediamente intesa in modo corretto.

Iustus in reputatione Dei – per esempio, nelle lezioni di Lutero alla *Lettera ai Romani* – non significa che l'uomo non sia *realmente* giustificato dal giudizio di Dio che tale lo considera: al contrario, la considerazione di Dio per l'uomo peccatore si esprime sempre nella parola di Dio che è *efficace* per sua natura e dunque lo rende *effettivamente* giusto. Il carattere *forense* di tale giustizia significa soltanto che l'uomo non ha e non avrà mai in sé gli strumenti, tanto per darsi da sé tale giustizia quanto per riconoscerla in se stesso. Perciò solo *per fede* l'uomo è giusto, nel senso rigoroso del termine, in quanto solo mediante la fede l'uomo è trasposto fuori di sé in Dio.

Rimanendo per così dire *appeso* o *aggrappato* alla parola di perdono che gli viene annunciata (questo appunto è l'Evangelo che coincide con il *verbum crucis*), l'uomo cessa di giudicarsi a partire da se stesso e di identificarsi con quanto egli riesce a dire di sé (questo è il *coram se*, cioè il *proprio tessuto* e il *tribunale* o l'*istanza* davanti a cui l'uomo risulta essere *semper peccator*), per lasciarsi dire da Dio – al quale appunto può soltanto *credere!* – chi veramente egli sia. E da parte di Dio, mediante la sua parola di perdono, alla quale egli può aderire solo *per fede*, si sente dire: *i tuoi peccati ti sono perdonati*, cioè *ai miei occhi tu sei giusto!* Questo è il *coram Deo*. Siccome la giustizia ci appartiene solo per fede, in questo stesso senso si deve anche dire che essa ci è sempre sottratta (cioè non ci appartiene mai, non è mai nostra), proprio nel senso che essa non potrà mai risultare agli occhi di chi considera se stesso a prescindere dalla fede: è ciò che Lutero intende con l'espressione *peccator in re*. Ed è per questo che *realmente* la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio (cfr. Col 3, 3). Come si vede, la dialettica di questi due punti di vista (*coram se* / *coram Deo*), che definiscono due interi modi di esistere da parte dell'uomo, è ardua: essa non è facile da comprendere, ma è ben lungi dal negare l'effettiva o reale giustificazione dell'empio²⁷.

Proprio in questo senso, e in questa stessa misura, la pregiudiziale ipotetica (appunto: «*si quis dixerit...*») riguardo all'identità di *giustificazione forense* e *giustificazione irreal* – sulla scorta della quale il Tridentino avrebbe condannato il luteranesimo – non si verifica.

Con ciò mi rendo conto di avere esplicitamente fatto – sia pure per semplici accenni – anche un passo in più rispetto a ciò che il documento odierno si limita a dichiarare al § 41 della DG e al § 1 della *Dichiarazione ufficiale comune*: «l'insegna-

²⁷ In questo senso si può condividere quanto afferma F. FERRARIO, *Il giusto vivrà per fede. Il messaggio della giustificazione nella prospettiva di Lutero e nella predicazione della chiesa oggi*, in F. FERRARIO - P. RICCA, *Il Consenso*, p. 23: «In base all'insieme del pensiero luterano si potrebbe forse modificare in parte il linguaggio e dire che i peccatori sono tali secondo loro stessi e la propria coscienza, ma in realtà sono giusti, in quanto la promessa di Dio è più reale della realtà dei cosiddetti "fatti", cioè del peccato».

mento delle Chiese Luterane presentato in questa Dichiarazione non è colpito dalle condanne del Concilio di Trento. Le condanne delle Confessioni Luterane non colpiscono l'insegnamento della Chiesa cattolica romana così come esso è presentato in questa Dichiarazione»²⁸. Ritengo però anche che questo esplicito passo in più – tutto teso a riconciliarci con il passato di divisione che sta alle nostre spalle – sia una premessa indispensabile per compiere serenamente tutti insieme il passo in avanti sottoscritto nell'odierna dichiarazione comune.

Riassunto

Gli eventi della storia, in quanto essenzialmente determinati dalle libere scelte degli uomini, sono ricchi delle intenzioni assunte dalla libertà. È così anche per il consenso sulla dottrina della giustificazione firmato il 31 ottobre 1999 ad Augusta tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale. In questo caso già le scelte di un luogo e di una data possiedono una carica simbolica che impone una precisa chiave di lettura: quelli che una volta furono i luoghi e i tempi della divisione vogliono ora e in futuro essere visitati e ricordati anche come i luoghi e i tempi dell'unione.

Il consenso raggiunto sulla tesi fondamentale della *giustificazione per fede* arriva dopo cinque secoli di contrapposizioni teologiche che ora appaiono *superate* e che in parte sono presenti anche come veramente *conciliate* in questo documento, il quale suscitò numerose polemiche e rimase controverso fino all'ultimo momento.

Summary

History's events, inasmuch as essentially determined by men's free choices, are full of intentions assumed by liberty. The same occurs with the agreement on justification doctrine signed in Augusta between Catholic Church and Mondial Lutheran Federation on 31st October 1999. In this case also the choice of place and of date owns a symbolic charge which imposes an accurate reading key: places and times of division once, will be - now and in the future - visited and remembered as places and times of union. The achieved agreement on fundamental thesis of *justification by faith* arrives after five centuries of theological oppositions, which seem now *overcome* and appear partly present as really *conciliated* also in this document, which roused several debates and remained controversial till the last moment.

²⁸ DG, § 41 (Ed. Paoline, p. 26); *ivi*, § 1 (p. 45).

L'avventura della teologia morale nel secolo XX

Graziano Borgonovo
Facoltà di Teologia (Lugano)

Lo studio della Sacra Scrittura deve essere come «l'anima della sacra teologia» (*Dei Verbum*, n. 24). Come rendere operativa questa massima nell'ambito della teologia morale? Nell'ordine della Storia Sacra sono rintracciabili i dati fondamentali della morale biblica. L'iniziativa di Dio si dispiega nella storia degli uomini e nell'economia della loro salvezza: la condizione e la vocazione umane si trovano rivelate in Colui che è l'Immagine del Dio invisibile e che è venuto ad abitare in mezzo a noi.

La teologia morale classica è ben lungi dall'essersi potuta appropriare delle ricchezze d'intelligibilità contenute nella Sacra Scrittura e nella sua Tradizione ecclesiale. Non è questa la sede per tracciare le tappe di una storia tanto ricca e complessa. Pinckaers¹, Vereecke² e altri ancora³, hanno assolto a tale compito. A differenza della

¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires, Fribourg-Paris 1993³, pp. 201-332 e, dello stesso Autore, *La morale catholique*, Cerf-Fides, Paris 1991, pp. 9-68.

² Cfr. L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae 1986.

³ Ci limitiamo a citare qui due altri contributi: di G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1972 e di C. CAFFARRA, *Teologia morale (sto-*

paraclesi apostolica e delle meditazioni dei Padri, la tardo-scolastica e la casuistica hanno formalizzato la riflessione sull'agire umano quasi astraendolo dalla storia. Le eredità di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino sono state sfruttate secondo prospettive di tipo prevalentemente giuridico. E se grandi maestri hanno potuto educare il popolo cristiano alla pratica delle virtù e della penitenza, non tutti sono riusciti a mostrare nei Misteri di Cristo e nei Sacramenti della Chiesa la fonte e il culmine della vita cristiana.

È ridicolo credersi migliori dei propri padri. L'avventura della teologia morale in questo XX secolo - una crisi, per molti un dramma - ci ha tuttavia istruiti sui limiti del formalismo etico, della ricerca dei valori separati dal loro fondamento, e di ogni sorta di casuistica. Come *a contrario*, tale crisi ha mostrato, se ancora ce n'era bisogno, la fondatezza della sollecitazione conciliare rivolta alla morale cristiana per un ritorno deciso alle sue fonti ispirate.

Due documenti magisteriali risultano a tal proposito profetici. L'Enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II⁴ e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁵ offrono al ricercatore attento due piste in direzione di tale riscoperta della Sacra Scrittura come cuore della teologia morale. Da parte nostra, siamo convinti di trovarci in tale ambito, ai nostri giorni, ancora ben al di qua degli obiettivi proposti ai teologi dall'autorevole insegnamento della Chiesa.

Ciascuno è figlio del suo tempo. Ed è a partire dai sentieri tortuosi percorsi dalla teologia morale in questo secolo che tenteremo di operare, con l'audacia della fede e della ragione, i discernimenti necessari per raggiungere il punto di partenza assegnato nella Chiesa alla meditazione dei moralisti.

Questo piccolo contributo cercherà dunque di rintracciare - quasi per suggerimenti - i cammini intrapresi dalla teologia morale cattolica nel corso del XX secolo. L'evento conciliare domina ovviamente la scena. Un evento che ha messo sotto-sopra una disciplina in piena ricerca, che ha prospettato nuove esigenze, che ha anticipato quel rinnovamento, senza alcun dubbio faticoso, cui occorre oggi, con ogni sorta di intrapresa, rendere omaggio.

ria), in: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1976, 1093-1112. Rinviamo per il resto all'amplissima bibliografia contenuta in S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 494-511.

⁴ Tra i molti commenti si vedano quelli di S. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, Mame, Paris 1995 e di G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano (15-17 giugno 1995), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.

⁵ Per ciò che concerne la parte morale del *Catechismo*, cfr. A. CHAPPELLE, "La vie dans le Christ". *Le Catéchisme de l'Église catholique*, in: NRT 115 (2/1993), 169-185 e (5/1993), 641-657 e, dello stesso Autore, *La vie chrétienne: morale, prière et sacrements*, in "Seminarium" 33 (2/1993), 201-212. Si veda inoltre di R. TREMBLAY, *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, Dehoniane, Roma 1996.

1. PRIMA DEL 1960

1.1. La tradizione casuistica

L'insegnamento della teologia morale ha ricevuto una particolare attenzione dal XVI secolo in poi, soprattutto da parte dei gesuiti e dei redentoristi nell'insieme del mondo cristiano, con l'aggiunta dei sulpiciani e degli eudisti in ambito prevalentemente francese. Questa tradizione morale ha ricevuto il nome di "casuistica". Ha regnato incontrastata fin verso il 1950-1960 pressoché ovunque nella Chiesa. I manuali di teologia morale erano numerosi, spesso molto simili tra loro⁶. In Belgio dominava quello di Génicot-Salsmans, due gesuiti piuttosto noti al di là dei confini nazionali⁷.

Uno dei più significativi, dal titolo *Summarium Theologiae Moralis*, portava il nome del padre Arregui⁸. L'edizione del 1952 era la ventesima, la diciassettesima in latino. Questo manuale ha raggiunto una tiratura di 190.000 copie. Considerando che all'epoca c'erano nel mondo 400.000 preti, pressapoco tutti hanno avuto modo almeno di consultarlo nel corso dei loro studi o nell'esercizio del loro ministero. L'ultima edizione data 1960. Val la pena passarne in rassegna l'indice.

Prima parte (morale fondamentale): 1. Gli atti umani - 2. La coscienza - 3. La legge - 4. I peccati - 5. Le virtù (2 pagine); *Seconda parte*: 1. Le virtù teologali - 2. I dieci precetti del Decalogo - 3. I comandamenti della Chiesa - 4. Gli stati di vita particolari: laici, chierici, religiosi; *Terza parte*: 1. I sacramenti in generale - 2. I sette sacramenti - 3. I sacramentali - 4. Le pene ecclesiastiche - 5. La bolla della crociata in Spagna.

È interessante notare la compenetrazione del Codice di Diritto canonico e della Teologia morale. Il sottotitolo di questo *Summarium Theologiae Moralis* porta infatti la dicitura: accomodato al Codice di Diritto canonico. Occorre risituare storicamente manuali di questo tipo per poterli cogliere in una prospettiva che ne consenta una interpretazione favorevole. Si tratta di manuali per confessori, concepiti e redatti, financo nello stile e nel genere letterario, per servire la *praxis confessoriorum*. Per 300-400 anni, la Chiesa ha dovuto scontrarsi col protestantesimo e col giansenismo. E di tale confronto aspro sempre si è trattato al fondo, anche allorché i dati del problema non sono più stati tematicamente messi a fuoco.

a) Gli atti umani

L'accento posto sull'*atto umano* - sui singoli atti umani - potrebbe sembrare un punto d'approccio non esaustivo della vita morale, implicante una sua frammentazio-

⁶ Cfr., per esempio, H. NOLDIN - A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, Innsbruck, 1957³²; B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, 3 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1931; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Freiburg i.Br. 1935⁸. Altre indicazioni nel prosieguo del testo.

⁷ E. GÉNICOT - J. SALSMAINS, *Institutiones Theologiae Moralis*, L'Édition Universelle, Bruxelles 1946¹⁶.

⁸ Cfr. A. ARREGUI, *Summarium Theologiae Moralis ad recentem Codicem Iuris Canonici accommodatum*, Bilbao 1918.

ne (ciò che in effetti pure si verifica), ma risponde ad una impellente necessità: mostrare che «è possibile fare il bene». Se qualcuno ha commesso il male, può riconoscere e confessare il suo male, può «chiamare» il bene e il male. Si può e si deve dire, non soltanto: «Sono un peccatore davanti a Dio», ma: «Ho rubato 10 franchi dalla tasca del mio vicino». È qualcosa che avrei potuto evitare; ho fatto il male; devo essere perdonato; devo dunque far penitenza. La vita cristiana possiede in proprio questo carattere di chiarezza. La considerazione dell'atto umano è dunque legata alla capacità che l'essere graziato da Dio riceve di compiere il bene e alla capacità che ha l'uomo peccatore di confessare il proprio male⁹.

b) Il rapporto coscienza-legge

Il rapporto *coscienza-legge* designa un secondo punto nodale, forse ancora più nevralgico del precedente. Risolta in una decina di pagine la questione degli atti umani (ci riferiamo sempre al manuale del padre Arregui), si passa ad enucleare il discorso sulla coscienza, la sua formazione, quello relativo ai diversi sistemi morali, la legge, le differenti forme di legge. La linea che la riflessione segue è: atti umani, coscienza, legge, peccati. Si tratta della versione nominalista del rapporto tra la libertà e la legge o della dialettica tra legge e vangelo - per assumere i termini classici della teologia luterana - o ancora, risalendo più addietro nella storia della memoria cristiana, tra Antico e Nuovo Testamento. I nostri predecessori non pensavano più tanto al rapporto tra i due Testamenti allorché mettevano in campo la coscienza e la legge.

La dialettica coscienza-legge, benché si origini chiaramente nella fase storica appena evocata, non è più pensata in termini biblici. Perché? Lutero, a forza di reagire contro l'errore nominalista, alla cui scuola era stato filosoficamente formato, è come se dicesse ripetutamente: «la scolastica è malvagia, è tutta sotto il segno di Satana, ritorniamo alla Chiesa primitiva, alla libertà del Vangelo, alla Lettera ai Galati e non parliamo più di coscienza e di legge, ma di Legge e Vangelo». Interpretando la Lettera ai Galati secondo i termini stessi dell'opposizione nominalista tra coscienza e legge, vi ha ritracciato, così come nella Lettera agli Ebrei, l'opposizione tra Legge e Vangelo, puramente e semplicemente. Louis Bouyer, nel suo *Du protestantisme à l'Église*¹⁰, ha mostrato in modo rigoroso la perversione nominalista della teologia luterana e come la dialettica tra i due Testamenti risulti compresa proprio nei termini dell'opposizione nominalista tra la coscienza del soggetto e la legge obiettiva ad esso estrinseca. È questo un dibattito storico-teologico di importanza epocale, qui richiamato perché condizionante l'intero decorso della casuistica, anche allorché i suoi esponenti non ne hanno più avuto consapevolezza riflessa chiara. Solo essendo in chiaro sui presupposti filosofici e antropologici reconditi, è possibile oggi ritrovare all'interno stesso della Scrittura quanto occorre per rivitalizzare la riflessione teologica morale.

⁹ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Decreto *Cum hoc tempore*, cap. 11 (Denzinger, nn. 1536-1540).

¹⁰ L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954.

All'apparire di un nuovo manuale, gli esperti andavano immediatamente a vedere se l'autore avesse trattato della legge prima della coscienza, o viceversa. Era una delle principali varianti. Nel caso di un gesuita, si incontrava per lo più la coscienza studiata prima della legge; presso i redentoristi, invece, accadeva generalmente il contrario. Non che ciò comportasse conseguenze pratiche di rilievo ma, dal punto di vista dei "sistemi morali" - come era d'uso chiamarli - la diversa successione discriminava sul loro autentico significato. *La legge di Cristo*, è il titolo che il padre Bernard Häring, redentorista, ha dato al suo celebre libro¹¹.

Allorché si tratta di comprendere l'una rispetto all'altra coscienza e legge, di metterle in dialogo reciproco, quando non in immediata opposizione, l'analisi consiste sovente nel domandarsi: fino a che punto la legge obbliga e come la libertà può o non può esercitarsi facendo astrazione dalla legge, nel momento in cui, cioè, è sottratta dal vincolo che la legge impone? Tale rapporto conflittuale abita, per certi aspetti, l'uomo stesso, essendo egli tentato dal male. Anche se non sempre percepisce la legge come legge di morte, proprio in quanto tentato dal peccato, ogni uomo vede in essa una minaccia. Il Vangelo e san Paolo ci insegnano dal canto loro che la legge "è buona e santa" (cfr. Rm 7,12), dunque cammino di vita, via al bene, e che l'intelligenza della legge non consiste nel considerarla come la nemica o il polo dialettico della coscienza e della libertà.

Come si articolano il dono della Legge e la risposta della carità? Come la Legge è compiuta nella carità di Cristo e come, vivendo della fede in Cristo e nella Sua carità, possiamo compiere in Lui la Legge? Come la Legge diviene cammino di vita per colui che professa la sua fede in Gesù Cristo? Qui risiede l'articolazione morale di fondo, imprescindibile per il pensiero cristiano. Essa riposa sull'articolazione dei due Testamenti. Ed è proprio essa che si ritrova in modo molto sfigurato nella opposizione tra coscienza e legge.

c) I peccati

Con molto realismo, i manuali per confessori affrontano per esteso la questione riguardante quegli atti morali concreti cattivi che sono i *peccati*. Non che essi siano stati scritti impregnati di pessimismo; proprio al contrario, intendevano combattere il protestantesimo, il baianismo e il giansenismo, visioni profondamente pessimiste dell'uomo. Il sacramento della penitenza è un sacramento di riconciliazione: ricolloca l'uomo in uno stato di grazia e lo rende capace di fare il bene. Tanto i gesuiti quanto i redentoristi si sono serviti di questi manuali, che hanno contribuito a dare al popolo cristiano cattolico in Occidente il gusto e la capacità di costruire la propria vita morale, sia pubblica che privata.

Quando si parla di peccato, ci si colloca dal punto di vista della confessione, ma non si deve dimenticare, d'altro canto, il realismo di colui che spera la salvezza. La legge è per lo più disattesa; sembra miracoloso il fatto che talvolta non lo sia. Se qual-

¹¹ *Das Gesetz Christi*, Wewel Verlag, Freiburg i.Br., 1954.

cuno la osserva veramente, viene canonizzato per l'eroicità delle sue virtù. Ciò dimostra che la bontà della legge non è misurata da quanto la si riesca a praticare. Essa ha il merito indiscutibile, comunque, di mostrare al peccatore il male commesso, così che possa accedere alla salvezza. Delimitare il peccato, implica per forza di cose, all'interno di una pratica penitenziale, manifestare la grazia del perdono. La misericordia rappresenta sempre il motore di queste riflessioni, anche se non di rado risulta inespresa. Fatto salvo il contesto del ministero confessionale, un comprensibile disorientamento insorge di fronte alla strutturazione di simili manuali.

La riflessione intellettuale ha proceduto sulla base di casi concreti forniti dall'esperienza cristiana. Sono stati fatalmente presi in esame quelli più complessi e sottoposti a considerazione teorica, in modo tale che, al di là della situazione iniziale, altri preti venissero aiutati, e potessero poi a loro volta aiutare altre persone. Ne è risultato un linguaggio estremamente formalizzato e povero dal punto di vista razionale. Ogni riferimento alla creazione, alla metafisica, alla Scrittura, è pressoché assente. In una società cristiana tutti sanno che cosa è il bene e che cosa è il male. L'urgenza primaria diventa un aiuto al discernimento nei confronti dei casi-limite. E si verifica un raffinamento della *casuistica* (indice incontrovertibile di clericalismo e di potere spirituale, dal tempo dei farisei fino alla fine dei secoli), sempre però all'interno di una pratica sacramentale e di un universo di misericordia e di fedeltà.

Questo mondo, privo di coerenza razionale, ha segnato il passo. Poteva reggersi da un punto di vista giuridico: tra le prescrizioni della Chiesa e il Codice di Diritto canonico non si riscontrava contraddizione alcuna, trattandosi di regole socialmente riconosciute e da secoli considerate come atte ad esprimere il messaggio della Scrittura e del Vangelo. Qual è il punto di connessione? Quale il rapporto tra le *fonti* e i *vari sistemi casuistici*? Non si avverte più la necessità di mostrarlo. Ogni riferimento alla Bibbia, o alla teologia patristica, è solo un supporto estrinseco.

1.2. L'influsso della Riforma, della filosofia nominalista e della morale kantiana

Tale situazione è dovuta al dramma della Riforma. A partire dal momento in cui un certo evangelismo ha negato, nel nome della salvezza per mezzo della *sola fides*, la possibilità per il credente di compiere opere buone e in cui il pensiero stesso, nel nome del Vangelo, ha respinto come empia l'analogia della ragione e dunque la legge naturale, riducendo la libertà al rango di servo arbitrio, la reazione cattolica si è prevalentemente espressa in termini polemici per delle ragioni pastorali evidenti. L'orizzonte della riflessione si è ristretto entro i limiti imposti dal dibattito. La sua coerenza è determinata dall'ordine canonico, vale a dire dai riferimenti che la Chiesa stessa si dà per la sua propria vita, di tipo non solo disciplinare, ma anche culturale e morale. Si ritrovano le tre categorie di precetti dell'Antico Testamento: *ceremonialia*, *legalia*, *moralia*.

Le filosofie implicite a questa impostazione sono senza dubbio il nominalismo e la morale kantiana del puro dovere. Il primato attribuito all'incondizionatezza della legge, all'obbligazione ch'essa introduce, così come il fatto di definire la libertà qua-

le pure capacità di obbedire alla legge, sono un'eredità nominalista, che il filosofo di Königsberg ha espresso nei termini teoretici più rigorosi¹². Kant (1724-1804) ha studiato la teologia luterana, formatasi, dal canto suo, parallelamente alla dottrina di Suárez (1548-1617)¹³. Non bisogna stupirsi che nella mentalità di cristiani semplici, nel mondo universitario, e anche all'interno della stessa teologia cattolica, abbiano potuto convivere il codice canonico, inglobante la totalità dell'esistenza, e la posizione kantiana di ammirazione per "il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me", quali testimoni della presenza di Dio. È questo il mondo deista e liberale del XVIII-XIX secolo. I "manuali" non sono che l'equivalente clericale di tale dottrina filosofica.

Nella casuistica, il fondamento stesso della morale cristiana, le Beatitudini secondo il Vangelo e la beatitudine come fine ultimo dell'uomo secondo san Tommaso d'Aquino, è sempre presupposto, mai esplicitato. Un'altra disciplina teologica si farà carico di trattarne, forse una parte della dogmatica, forse l'escatologia, forse la spiritualità, ma non la morale. Tutti conoscono a memoria la risposta alla domanda che san Pio X ha posto in apertura del suo Catechismo: «Perché Dio ha creato l'uomo? Per conoscerlo, amarlo, servirlo in questa vita e goderlo per sempre nell'altra in Paradiso». A forza d'essere taciute, le cose si dimenticano.

Se si prescinde da alcuni settori particolari, poche reazioni sono da registrare nei confronti della situazione così descritta. I manuali di morale del XIX secolo si rassomigliano tutti: la loro straordinaria omogeneità è riflesso della coerenza interna di cui la società cristiana gode. Si osservano gli stessi riti dalla nascita alla morte, si ritrova ovunque nel mondo la stessa liturgia, sono riconosciuti gli stessi precetti, i preti parlano la stessa lingua, possono comunicare sui medesimi problemi. Tale omogeneità crea una coerenza spirituale, una coesione razionale evidente. Ma questo mondo è scomparso; non aveva in sé di che sopravvivere.

1.3. Elementi di novità alla fine dell'Ottocento

a) La morale sociale e la morale familiare

Due eccezioni devono essere segnalate. Il primo ambito in cui la Chiesa si è espressa in termini costruttivi, non assimilabili agli orizzonti dei sistemi casuistici, è quello della *morale sociale* a partire da Leone XIII¹⁴. Un immenso edificio sarebbe poi stato innalzato su quelle fondamenta. La riflessione etica si è qui articolata nel confronto con le circostanze storiche. Come amava dire Marrou, la Chiesa non può battezzare se non chi è nato al di fuori dei suoi confini¹⁵. E come procede al battesimo dei bambini segnati dal peccato, così si accosta alle culture già segnate dall'ingiustizia e

¹² Cfr., per esempio, *Critica della ragione pratica*, Laterza, Bari (molteplici edizioni); *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1990³; *Lezioni di etica*, Laterza Bari, 1991².

¹³ Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Ex Typis Fibrenianis, Neapoli 1872.

¹⁴ LEONE XIII, Lettera Enciclica *Rerum Novarum* sulla questione operaia, 15 maggio 1891.

¹⁵ Di H.-I. Marrou si veda, in particolare, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Seuil, Paris 1985.

dalla violenza con l'obiettivo di ricondurle al rispetto della dignità della persona umana. Dopo le violenze dell'industrializzazione nell'Europa occidentale, la Chiesa avverte l'esigenza di esprimersi in tema di giustizia sociale. Il trattato *De iure et iustitia* si struttura al di fuori dei canoni classici che i sistemi casuistici avevano stabilito per la teologia morale.

Nello stesso senso, anche se in tono minore e più di quanto non lo lascino intendere al momento gli stessi documenti magisteriali, procede la *morale familiare*. I Vescovi, l'Azione Cattolica e vari movimenti di apostolato sviluppano considerazioni di rilievo dal punto di vista della morale e dell'azione familiari. Poco a poco, e senza che di colpo si arrivi ad accorgersene, la morale cristiana crea le premesse per uscire dall'ambito ristretto della casuistica. Ci si rende progressivamente conto che un altro tipo di lavoro è stato ormai avviato.

Le Encicliche sociali di Leone XIII e di Pio XI¹⁶, così come l'insegnamento sulla giustizia sociale impartito dal canonico Leclercq¹⁷, introducevano indubbi elementi di novità, che trovavano a fatica spazio nel quadro stabilito della dottrina morale. Apparivano come corpi estranei. Per quanto concerne la spiritualità familiare o coniugale, che ha seguito un decorso pressoché parallelo allo sviluppo della riflessione sulla giustizia, i moralisti assumevano un atteggiamento analogo: la pastorale, non la morale, doveva occuparsene. Si trattava infatti dell'applicazione di una dottrina che aveva altrove - nella morale, appunto - la sua giustificazione e il suo rigore.

b) Alcuni nomi di rilievo

Val la pena soffermarsi ora su alcuni nomi di rilievo. Il padre A. Vermeersch (1858-1936), anzitutto, professore alla Facoltà gesuita di Lovanio e alla Gregoriana di Roma. È stato tra i redattori dell'Enciclica *Casti connubii* e a più riprese stretto collaboratore dell'episcopato belga, in particolare del cardinal Mercier. Ha scritto un poderoso trattato di teologia morale in tre volumi (*Principia. Responsa. Consilia*), con una prospettiva di tipo prevalentemente giuridico¹⁸. Nella stessa linea si colloca il padre J. Creusen¹⁹, fondatore della rivista *Vita consacrata*, dal titolo originale *Periodica de re morali et canonica*. Ancora, il celebre padre Hürth²⁰, gesuita tedesco, tra i collaboratori di Pio XII per le questioni di carattere morale. Sotto i pontificati di Pio XI e Pio XII, questi tre uomini hanno lasciato un insegnamento rigoroso, qualitativamente indiscutibile, non destinato all'oblio, ma senza che la questione dei *fondamenti* razio-

¹⁶ PIO XI, Lettera Enciclica *Quadragesimo Anno* sulla restaurazione dell'ordine sociale secondo la Legge evangelica.

¹⁷ Di J. Leclercq si veda, per esempio, *Le chrétien devant l'argent*, Fayard, Paris 1957; *Le chrétien devant la planétarisation du monde*, Fayard, Paris 1958; *Dal diritto naturale alla sociologia*, Paoline, Roma, 1962; *Vers une famille nouvelle?*, Éditions Universitaires, Paris 1962.

¹⁸ A. VERMEERSCH, *Theologia moralis. Principia, responsa, consilia*, 3 voll., Universitas Gregoriana, Roma 1933-1937.

¹⁹ J. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, 3 voll., H. Dessain, Mechliniae, 1940-1949.

²⁰ F. HÜRTH, *De principiis, de virtutibus et praeceptis: notae ad praelectionis theologiae moralis*, Universitas Gregoriana, Roma 1948.

nali e dottrinali del loro insegnamento venisse mai esplicitamente posta. Perché si insegna la tal dottrina? Qual è la sua ragion d'essere?

Occorre rendere omaggio a Pio XII²¹, la cui dottrina morale è ancora troppo poco conosciuta. Ci si renderà conto col tempo di come molto di ciò che racchiude la Costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II abbia in lui il suo precursore. Egli per primo si è fatto carico di elaborare in modo riflesso l'insieme delle problematiche di carattere morale presenti nel mondo moderno.

Maritain (1882-1973)²², Gilson (1884-1978)²³ e Gillet (1875-1951)²⁴ offrono un contributo prezioso per la riscoperta della morale di san Tommaso. Collocandosi da un punto di vista storico, avanzano con prudenza e continuità un deciso rimprovero ai moralisti: "san Tommaso non parla come voi; ecco cosa dice san Tommaso". La sollecitazione viene recepita più sul versante filosofico che non su quello teologico, ancora imbrigliato nei presupposti descritti, e bisognoso d'altronde di un radicale ritorno alle fonti scritturistiche. Gilson e Maritain hanno avuto l'indiscutibile merito di ricordare che la morale del Dottore angelico si fonda sulla creazione e che la *Ia-IIae* non si apre se non con la considerazione della beatitudine, il fine ultimo dell'uomo. L'atto umano non è separabile dalle passioni; attraverso la successione degli atti umani l'uomo si edifica virtuosamente e raggiunge il bene, aiutato dalla legge, guida della ragione, e dalla grazia, sostegno della volontà. Sottrarsi ad un confronto teorico con simile impianto architettonico non sarebbe stato ormai più possibile, anche se ciò avvenne sulle prime ad un livello unicamente filosofico. A distanza di tempo, l'opera di Maritain e Gilson appare realmente provvidenziale.

Altri nomi ancora segnano l'epoca precedente il Concilio. Tra i molti, padre Bernard Häring, redentorista. I tre tomi della *Legge di Cristo*, apparsi negli anni 1950-'54-'56, sono da considerarsi come l'ultimo poderoso frutto della morale evocata. Egli ha il desiderio di evidenziare il carattere cristiano della morale, di unificare nell'assimilazione a Cristo tutta l'articolazione in cui la morale si dipana²⁵.

²¹ Di Papa Pio XII indichiamo qui due fondamentali interventi: 1) il radiomessaggio per la "giornata della famiglia" dal titolo: *La coscienza cristiana come oggetto della educazione*, in: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV (2 marzo 1952-1 marzo 1953), Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 17-27; e 2) *Insegnamenti sul concetto della legge morale* in apertura del Congresso della federazione mondiale delle gioventù femminili cattoliche, in *ivi.*, pp. 69-78.

²² Di J. Maritain si veda, in particolare, *De Bergson à Thomas d'Aquin: essais de métaphysique et de morale*, Hartmann, Paris 1944; *Le docteur angélique*, Desclée de Brouwer, Paris 1944; *La filosofia morale: esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1971; *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996.

²³ Di E. Gilson si veda, in particolare, *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1986; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris; *Études médiévales*, Vrin, Paris 1986; *La philosophie au Moyen Age: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris 1986; *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris 1974; *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1989.

²⁴ Di M.S. Gillet si veda, in particolare, *Conscience chrétienne et justice sociale*, édition Revue des Jeunes, Paris 1968; *Guide moral du chrétien*, Plon, Paris 1939; *La valeur éducative de la morale catholique*, Gabalda, Paris 1936.

²⁵ Oltre al già citato volume su *La legge di Cristo*, si veda *Liberi e fedeli in Cristo*, 3 voll., Paoline, Roma 1980.

Nei lavori dei padri Carpentier²⁶ e Gilleman²⁷ l'accento è posto sulla carità, forma di tutte le virtù. Come la carità può riuscire ad esprimere il dinamismo che caratterizza i singoli atti umani? È sufficiente, essa sola, perché l'atto umano sia meritorio? In che modo, oggettivamente, le specificazioni della carità possono determinare l'agire virtuoso? In che senso i diversi precetti sono espressioni particolari dell'unico comandamento relativo all'amore per Dio e per il prossimo? Le ricerche di Carpentier e di Gilleman si orientano a partire dall'analisi dell'atto volontario, diretto verso il bene supremo, cioè verso Dio, e che trova in ogni bene particolare il luogo, il dispositivo, il pegno, di quel movimento che lo sostiene nella tensione verso il fine ultimo. Tra il dinamismo dell'intelligenza verso il vero e quello della volontà verso il bene si dà una chiara analogia, così come anche Blondel (1861-1949)²⁸ e Maréchal (1878-1944)²⁹ avevano ribadito.

I tentativi di Carpentier e di Gilleman sono stati abbastanza conosciuti e apprezzati, ma non si può dire che abbiano modificato il clima. Tanto nelle Università romane quanto nelle diverse Facoltà teologiche, l'insegnamento della morale restava ancorato all'approccio casuistico. In prossimità del Concilio, la riflessione morale veniva rivelandosi come il punto più nevralgico, perché il meno elaborato. Neppure la sua convocazione incitò i moralisti a riflettere. E se in *Lumen gentium* o in *Dei Verbum* è possibile rinvenire il frutto delle ricerche condotte in campo biblico, liturgico, ecclesiologico e patristico, nel corso dei decenni precedenti, nessun rinnovamento paragonabile si verificò nell'ambito della teologia morale, nonostante i lavori, per esempio, di Ph. Delhay³⁰.

2. IL CONCILIO VATICANO II

Quando Giovanni XXIII riunì le commissioni preparatorie, fu redatto anche un *De ordine morali*. Scritto a Roma, fu sottoposto all'attenzione di vari teologi, convo-

²⁶ Di R. Carpentier si veda, in particolare, *Mirabilis reformasti*, in NRT 61 (1934), 338-349; *Le sens du Bien Commun*, in NRT 67 (1945), 34-63; *Conscience*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II/2, coll. 1548-1575.

²⁷ Di G. Gilleman si veda, in particolare, *Le primat de la charité en théologie morale*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles 1952.

²⁸ Di M. Blondel si veda, in particolare, *L'action* (1893): *essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris, 1944-1946; e *Le problème de la philosophie catholique*, Blond & Gay, Paris, 1932.

²⁹ Di J. Maréchal si veda, in particolare, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 voll., Museum Lessianum, Louvain, 1926 e *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles, 1951.

³⁰ Di Ph. Delhay si veda, in particolare, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris 1956; *La philosophie chrétienne au Moyen Age*, Fayard, Paris 1959; *La conscience morale du chrétien*, Desclée, Tournai 1964; *Le dialogue de l'Église et du monde d'après Gaudium et Spes*, Duculot, Paris 1967; *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de saint Thomas*, in "Esprit et Vie" 84 (1974); e *Introduzione a una ricerca delle basi della morale cristiana*, in "Communio" 34 (1977), 5-12.

cati appositamente per l'esame del documento. Il testo, che rappresentava la quintessenza della teologia morale nella sua versione *casuistica*, fu rifiutato. Benché la materia vi venisse trattata con rigore e competenza, lo stato in cui la teologia morale versava da lungo tempo era venuto assumendo in esso tonalità perfino caricaturali. Le problematiche erano codificate senza ispirazione biblica, senza riferimento patristico, senza percezione della dimensione spirituale della morale. Conseguenza fu che il Concilio non emanò, per quanto riguarda la teologia morale, alcun decreto³¹.

2.1. La Costituzione dogmatica *Lumen gentium*

La Costituzione dogmatica *Lumen gentium* tratta della Chiesa che «è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»³². I primi quattro capitoli mostrano come la realtà della Chiesa affondi nel Mistero di Dio (cap. I), il suo essere popolo di Dio (cap. II) attraverso la mediazione apostolica dei Vescovi, cardine della sua costituzione gerarchica (cap. III), e come si esprima infine nella diversità delle missioni e dei carismi dei fedeli (cap. IV). A partire dal capitolo quinto la Chiesa è descritta sulla via del ritorno a Dio: si tratta dell'*universale vocazione alla santità nella Chiesa* (cap. V), della vocazione religiosa (cap. VI), della Chiesa celeste (cap. VII) e della Vergine Maria, icona della Chiesa (cap. VIII). È un unico movimento armonico che va da Dio a Dio. Il capitolo V è situato proprio alla giuntura tra l'*exitus* e il *reditus* della Chiesa a Dio.

I capitoli V e VI sono stati redatti contemporaneamente, in una fase successiva alla prima stesura del documento. Su richiesta di moltissimi Padri, la domanda relativa alla vita religiosa ha dovuto essere esplicitamente posta, proprio per la comprensione integrale del Mistero della Chiesa. Dopo numerose peripezie, la soluzione adottata è consistita nell'affermare, anzitutto, col cap. V, l'*universale vocazione alla santità nella Chiesa*, e nell'inserire poi, col cap. VI, la tematica dei religiosi, senza d'altronde sottolineare con precisione nei titoli come la vita consacrata manifesti una disposizione particolare ed esemplare per la vita di perfezione.

Il capitolo V, *universale vocazione alla santità nella Chiesa*, potrebbe offrire i fondamenti per lo sviluppo di una teologia morale. Tali fondamenti sono d'altronde qui piuttosto limitati, come i paragrafi in cui è articolato lasciano intendere: la santità nella Chiesa (n. 39); vocazione universale alla santità (n. 40); esercizio multiforme della santità (n. 41); vie e mezzi di santità (n. 42). Che tutti coloro che credono in Cristo «sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (n. 40,2), è chiaramente affermato. Che i consigli evangelici e la loro pratica siano uno dei mezzi attraverso i quali i cristiani si dispongono ad accedere alla carità divina di Cristo, è pure detto con forza. Che in ogni stato di vita o genere di occupazione, cia-

³¹ Cfr. P. D'ORNELLAS, *L'orientation donnée à la morale fondamentale par Vatican II. Une lecture des travaux du Concile* (tesi presentata alla Facoltà di Teologia di Toulouse nel giugno 1996); S. PINCKAERS, *La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'Encyclique "Veritatis Splendor"*, in: G. BORGONOV0 (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, pp. 133-140.

³² LG, n. 1.

scuno, secondo la vocazione ricevuta, debba camminare verso la pienezza della carità, emerge con precisione. Ed è ancora ben indicato, infine, come una tale santità contribuisca a rendere più umana la convivenza tra gli uomini e sia perciò atta a consolidare la società terrena stessa.

Il Concilio offre dunque, proprio nel cuore della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, alcune linee di riflessione importanti per la fondazione teologica della morale. Se l'appartenenza alla Chiesa costituisce la condizione per un agire cristiano fruttuoso, è solo portando frutti di carità che la vita morale dei cristiani si compie. Perché è la *perfezione della carità* la ragione per cui ogni cristiano vive ed è chiamato a vivere sempre più responsabilmente nella Chiesa. La finalità della vita cristiana è così indicata con forza e precisione, ma a partire dall'appartenenza alla Chiesa e non a partire dall'agire dei cristiani. Si tratta evidentemente del loro agire, ma nessuno ricerca in *Lumen gentium* una teologia morale elaborata.

In *Lumen gentium* abbiamo un'interpellazione forte, un'indicazione chiara. Segnali precisi ci consentono di ritrovare nella vita stessa della Chiesa ciò che si potrebbe dire a proposito del senso tropologico della Scrittura: l'appropriazione del Mistero di Cristo e della Chiesa attraverso la carità del cristiano. La *tropologia* interna all'*allegoria* è ben presente nel testo conciliare, più però come affermazione che non come articolazione dettagliata nel confronto con l'esperienza umana. Non era l'elaborazione di una teologia morale ciò che i Padri si erano qui riproposti. Che la Chiesa porti frutti di santità, ch'essa chiami tutti i suoi membri alla carità di Cristo, è giustamente affermato, ma occorre poi anche poter ben cogliere come tale invito alla santità ordini, determini e misuri l'insieme della vita cristiana. Il lavoro della teologia morale consiste esattamente nel manifestarlo³³.

2.2. La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*

La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, consacrata alla *Chiesa nel mondo contemporaneo*, è suddivisa in due grandi parti. La seconda ha come titolo: *Alcuni problemi più urgenti*. In essa si tratta del matrimonio e della famiglia (cap. I, nn. 47-52), della cultura (cap. II, nn. 53-62), della vita economico-sociale (cap. III, nn. 63-72), della comunità politica (cap. IV, nn. 73-76), dei rapporti internazionali (cap. V, nn. 77-90). Molte affermazioni e pronunciamenti di Pio XII e di Giovanni XXIII trovano qui il loro sbocco naturale. Nella fattispecie, la stampa si era per lo più limitata ad enfatizzare alcune questioni legate alla famiglia e alla corsa agli armamenti (pillola contraccettiva e bomba nucleare). I Padri non hanno inteso presentare il testo come un insieme organico di dottrina morale, ma come il contributo della Chiesa alla vita del mondo. È una specificazione importante, da mettere in debito rilievo.

Nel proemio alla seconda parte (n. 46) è come se si fosse voluto affermare: ecco i principi che conducono l'uomo e dai quali è necessario l'uomo si lasci condurre

³³ Il commento più autorevole a *Lumen gentium* rimane quello di G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, Desclée & Cie, Paris 1967 (cfr., in particolare, il capitolo V).

se vuole realizzare la propria umanità. E senza far cenno in questa sede ai molteplici commenti alla Costituzione, basti segnalare quanto Paolo VI stesso aveva osservato, nel momento della sua solenne promulgazione, circa il «carattere risolutamente ottimista» per essa adottato. Ciò che significa - è ancora il Papa stesso ad esplicitarlo - che occorre non dimenticare tutto ciò che il Concilio non dice.

Dalla prima parte di *Gaudium et Spes* - compresa tra i nn. 11 e 45 e intitolata: *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, riferendosi invece l'esposizione introduttiva alla *condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo* (nn. 4-10) - emerge indubbiamente una antropologia teologica orientata verso Cristo. La vocazione dell'uomo di cui si parla è data per intero in Cristo, è soprannaturale. *Condizione e mistero, dignità e vocazione integrale* sono termini praticamente sinonimi dei più classici "natura" e "grazia". Una conferma della dottrina del Cardinale Henri de Lubac³⁴ sulla natura e sulla grazia sembra rintracciabile nell'articolazione stessa dei diversi capitoli che compongono questa prima parte della Costituzione pastorale sulla Chiesa: la dignità della persona umana è ordinata al suo compimento in Cristo. È uno schema ripreso tre volte: nel cap. I, dove si tratta della *dignità della persona umana*; nel II, consacrato alla *comunità degli uomini*; e infine nel III, in cui è focalizzata *l'attività dell'uomo nell'universo*.

Bisogna seguire passo dopo passo la successione dei paragrafi nel capitolo I. Incontriamo: l'uomo ad immagine di Dio (n. 12); il peccato (n. 13); la costituzione dell'uomo nell'unità di anima e corpo (n. 14); l'intelligenza e la volontà umane fatte per il vero e per il bene (n. 15); la coscienza morale (n. 16); la libertà (n. 17); la morte (n. 18); l'ateismo (nn. 19-21). Tutti temi dunque che configurano un approccio antropologico: l'uomo è creato ad immagine di Dio, ha peccato, e nonostante l'abbia fatto, è chiamato a compiersi in Cristo, come ricapitola il conclusivo n. 22: *Cristo, l'uomo nuovo*³⁵. È Lui l'uomo perfetto che ha restaurato nella discendenza di Adamo la somiglianza divina, data con la creazione, e alterata fin dal peccato delle origini.

Nei manuali di teologia morale redatti prima del Concilio, si trattava praticamente sempre, a proposito degli atti umani, di parlare della coscienza, della libertà e della legge. Ora, nel cap. I di *Gaudium et Spes* constatiamo l'assenza della legge. Per quanto si esprima sulla costituzione dell'essere umano e benché rinvii alla sua vocazione soprannaturale, il Documento non intende esplicitare come l'uomo si costruisce, come procede all'atto della scelta, come colloca la sua libertà rispetto al bene e al male riconosciuti, e come, edificandosi attraverso le virtù, tende verso il suo fine ultimo. Tutto ciò che determina la moralità dell'atto umano, vale a dire la modalità secondo cui l'uomo, in ciascun atto deliberatamente posto, rapporta il bene scelto al fine ultimo, non si ritrova contenuto nel testo. Così come non è indicato il rapporto tra

³⁴ Cfr. *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et Spes*, Paris 1968.

³⁵ Il passaggio d'apertura, in particolare, di GS 22, si ritrova in molti documenti di Giovanni Paolo II: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Così, ad esempio, nell'Enciclica *Veritatis Splendor* ai nn. 2.28 (cfr., inoltre, la nota 123) e nell'Enciclica *Fides et ratio* ai nn. 12.13.60 (in quest'ultimo caso è situato all'interno di una citazione di *Redemptor hominis*, n. 8). Per l'Enciclica *Evangelium vitae* cfr. i nn. 2.104.

la libertà e la legge, che è, biblicamente, via per la liberazione, e conduce l'uomo alla verità sul suo proprio bene.

Nel capitolo II, dopo aver evidenziato l'indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio (n. 24), si segnalano l'interdipendenza della persona e della società (n. 25); il ruolo dell'autorità per la promozione del bene comune quale fondamento dell'ordine sociale (n. 26); la necessità del rispetto per ogni persona umana (nn. 27-28); la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale (n. 29); l'indispensabile superamento di un'etica individualistica (n. 30), perché, con responsabilità, ci sia partecipazione di ciascuno a servizio dell'umana convivenza (n. 31). Il paragrafo n. 32, *Il Verbo incarnato e la solidarietà umana*, chiude il capitolo II. L'indole comunitaria della vocazione umana è perfezionata e compiuta dall'opera di Gesù Cristo stesso.

Il capitolo III è riservato alla trattazione dell'attività umana nell'universo. Dopo aver circoscritto la natura (n. 33), il valore (n. 34) e le norme (n. 35) dell'attività umana, viene segnalata la legittima autonomia delle realtà terrestri (n. 36) e come, benché corrotta dal peccato (n. 37), tale attività si compia e giunga a *perfezione nel mistero pasquale* (n. 38), in vista dei cieli nuovi e della nuova terra (n. 39).

Il movimento di ciascuno dei tre capitoli della prima parte di *Gaudium et Spes* dunque - che si tratti della dignità della persona, della società umana, o dell'attività umana nell'universo - passa dalla condizione creata dell'uomo peccatore, alla condizione dell'uomo riscattato e redento, chiamato al compimento di sé nell'Uomo nuovo, Gesù Cristo, l'Uomo perfetto. *Il modo in cui* l'uomo deve edificarsi nell'azione, facendo il bene ed evitando il male, ecco ciò che non si trova qui espresso. È come se andasse da sé che l'uomo è chiamato a fare il bene e che, benché si ritrovi sovente a compiere il male, il bene alla fine avrà la meglio. «L'ottimismo deliberato della Costituzione» trova nella logica di questo movimento una delle sue più chiare conferme. La Chiesa del Concilio ha guardato al mondo come Dio stesso, dopo la creazione, ha contemplato la Sua opera, immensa e meravigliosa: tutte le cose create erano molto buone. Non che la Chiesa abbia chiuso gli occhi sui mali dell'uomo, sul peccato, la morte, la miseria, la fame, la sofferenza, le discordie, la guerra, l'ignoranza, la caducità intrinseca a tutte le cose; solo, vi ha guardato con lo sguardo di un Amore più grande, come un medico può guardare un malato, o come il buon Samaritano ha guardato colui che, incappato nei briganti, era stato abbandonato mezzo morto sulla strada di Gerico.

Si può valutare in maniera differenziata simile prospettiva. L'importante è rendersi conto di ciò che il Concilio dice e di ciò che non dice. Ciò che non dice, è ciò che costituisce la specificità dell'agire morale, la scelta, l'opposizione tra il bene e il male, gli atti deliberati, vale a dire gli atti per mezzo dei quali l'uomo si dirige verso il suo fine, si edifica nella virtù e, assumendo le passioni, trova l'energia sufficiente per raggiungere, guidato dalla legge e sostenuto dalla grazia, il Bene supremo. Ciò che costituisce la sostanza dell'atto morale, dunque della vita morale, non è stato tematicamente trattato. Con delle conseguenze non trascurabili. Un Concilio, il più delle volte, non dice: di questo o di quest'altro argomento non si tratterà in questa sede. Di-

ce ciò che dice. Occorre una distanza di tempo sufficiente per situare una precisa opzione nella prospettiva della vita e della Tradizione della Chiesa e dell'insieme della teologia morale e dogmatica.

Un ultimo punto, già accennato e correlativo al contesto: l'assenza della considerazione della legge. Espunto dallo Schema preparatorio, il tema della legge morale, con il riferimento all'*ordine morale obiettivo*, è contenuto nel Decreto *Inter mirifica* sugli strumenti di comunicazione sociale (4 dicembre 1963). Data l'impressionante celerità nello sviluppo di tali strumenti, alcune considerazioni possono ormai apparire datate. La provvidenzialità del Decreto sta forse tutta nell'aver conservato quell'insopprimibile espressione.

2.3. La Dichiarazione *Dignitatis humanae*

La Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa (7 dicembre 1965) è il documento conciliare che contiene il maggior numero di riferimenti alla regola universale del bene. Sia dal punto di vista morale che dal punto di vista ecclesiologico, essa viene acquistando un'importanza e un rilievo sempre più decisivi, mano a mano ci si allontana dai tempi del Concilio. Vi si tratta della libertà religiosa quanto alla società civile. È richiesto che gli Stati accordino ad ogni cristiano la libertà di praticare il Vangelo, potendo professare pubblicamente la propria fede. Ciò che la Chiesa domanda per sé, lo richiede per ogni uomo. Il potere politico ha come missione specifica quella di rispettare la dignità di ogni persona umana e la coscienza di ciascuno. La definizione del bene e del male appartiene alla ragione umana e non allo Stato.

L'affermazione del «diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione» - così suona il titolo d'apertura del proemio - appare al Concilio come il frutto, preparato soprattutto dall'episcopato di alcuni Paesi europei e nord-americani per precise ragioni storiche, del confronto-scontro avvenuto tra il liberalismo del XIX secolo e la dottrina tradizionale della Chiesa. Il teologo che ha redatto per cinque volte il documento fu il domenicano Jérôme Hamer³⁶, poi divenuto segretario dell'ex-Sant'Ufficio e, successivamente, Prefetto della Congregazione per i Religiosi. Il principale esperto della Chiesa americana fu invece il gesuita Courtney Murray. Non si trattava per la Chiesa di chiedere allo Stato tolleranza nei confronti delle proprie idee; occorreva mostrare, molto più radicalmente, che le idee filosofiche, morali e religiose, non sono di competenza dello Stato. L'esperienza totalitaria del nazismo e del comunismo ha aiutato profondamente in questa presa di coscienza. I vescovi polacchi Wyszinski e Wojtyła³⁷ hanno contribuito con lucidità alla stesura e all'adozione del documento.

³⁶ Di J. Hamer si veda, in particolare, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962 e *La liberté religieuse: déclaration "Dignitatis humanae personae"*, Cerf, Paris 1967.

³⁷ Per gli interventi di K. Wojtyła nelle sedute conciliari a proposito della libertà religiosa, cfr. *Acta Synodalia* 3 (1974) 2, pp. 530-532.838-839; 3 (1974) 3, pp. 766-768; 4 (1977) 2, pp. 11-13.292-293. Si veda anche R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 207-264.

La Dichiarazione sulla libertà religiosa è sembrata sulle prime dover risolvere un problema posto dal liberalismo nel XIX secolo: come conciliare libertà e verità? In realtà, il problema non riguarda il rapporto dell'uomo nei confronti della verità, la posizione della libertà umana rispetto alla religione, ma la libertà di coscienza di ciascuno rispetto allo Stato in materia morale e religiosa. Non è lo Stato colui che decide del vero e del falso, del bene e del male. Quella che inizialmente era apparsa come una semplice modalità nuova di risposta, per quanto ricca e precisa, alla sfida lanciata dal liberalismo, divenne poi - e col passare del tempo se ne acquistò piena consapevolezza - una chiave prodigiosa per l'interpretazione della situazione della Chiesa rispetto ai singoli Stati. La Chiesa si era resa conto, e in parte proprio grazie all'allora arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła, che l'affermazione dell'autonomia della coscienza umana rispetto al potere politico è un dato della rivelazione cristiana. La distinzione tra il "religioso" e il "politico", tra ciò che scaturisce dal rapporto con Dio e ciò che si riferisce al rapporto tra gli uomini, è ultimamente inscritta nella duplice natura di Cristo, divina e umana.

Si vede ora molto meglio di allora come, per esempio, la *laicità* sia un concetto politico derivato dalla Rivoluzione francese e non un concetto cristiano; come *secolarizzazione* sia un concetto di tradizione protestante; e come *l'autonomia delle realtà terrestri* - o, secondo l'espressione di Valadier, *la differenziazione dei livelli d'intelligibilità* delle responsabilità e delle formalità sulle quali si esercitano la politica e l'autorità spirituale o l'autorità della ragione - sia un dato della Rivelazione cristiana, formulato dal Concilio Vaticano II (GS, n. 36) e adottato poi dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Se si considerano l'identificazione di *politico* e *religioso* negli Stati musulmani e la difficoltà per Israele di dar contemporaneamente spazio ai *religiosi* e ai *laici*, ci si può accorgere dell'apporto considerevole fornito dalla Chiesa di questo secolo alla cultura umana. È un elemento assolutamente capitale, che resterà tra le principali acquisizioni del Vaticano II³⁸.

L'Istruzione *Donum vitae*³⁹ applicherà alle legislazioni statali il medesimo ragionamento di *Dignitatis humanae* relativamente ai problemi d'ordine morale. Ciò che il Concilio afferma a proposito della distinzione tra il *religioso* e il *politico*, *Donum vitae* lo afferma a proposito della *politica* e della *morale*. Lo Stato non è competente per ciò che riguarda la determinazione morale del bene e del male. È in funzione degli elementi costitutivi della società civile ch'esso deve pronunciarsi e non in funzione del rapporto dell'uomo con il suo fine ultimo. Lo Stato onora Dio essendo ciò che è e non volendo intervenire laddove non gli è dato.

³⁸ Sul tema della "secolarizzazione" si vedano, tra i molti disponibili, i seguenti testi: H. LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità: religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992; P. VALADIER, *L'Église en procès: catholicisme et société moderne*, Flammarion, Paris 1987.

³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Donum vitae* su "Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione", 22 febbraio 1987. Testo ufficiale in AAS 80 (1988), 70-102.

2.4. La Dichiarazione Nostra aetate

Sia rispetto agli Stati laici non-confessionali, ma di origine cristiana, sia rispetto agli Stati islamici, sia rispetto allo Stato d'Israele, si è ormai confrontati, dopo il Vaticano II, con una questione nevralgica: quella «dell'autonomia delle realtà terrestri» (GS, 36), la stessa che riguarda la «dignità della coscienza e la sua libera decisione» (GS, 41). Come tale autonomia può affermarsi nel giudizio della ragione senza che ne risulti inesorabilmente condizionata dall'opinione pubblica o dal potere dello Stato? Tale necessaria libera decisione significa infatti l'omaggio reso dalla ragione umana alla verità così come è rivelata da Dio.

La parte conclusiva del Concilio, soprattutto con la Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane (28 ottobre 1965), è contrassegnata da una presa di coscienza sempre più vivida dell'autonomia della ragione umana, non quasi fosse dotata di indipendenza assoluta, ma in quanto Dio ha lasciato l'uomo «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14), perché cercasse il suo Creatore e giungesse liberamente alla perfezione. La specificità delle diverse formalità, politica, giuridica, morale, religiosa, dettaglia l'ambito delle *realtà terrestri* e la loro rispettiva *autonomia*. Simile percezione della complessità della vita umana costituisce un elemento indubbiamente nuovo e ormai imprescindibile.

2.5. Conclusione

Dal punto di vista della teologia morale, l'evento del Concilio ha provocato non pochi sconvolgimenti, compresa la repentina sparizione dell'insieme dei manuali di tradizione casuistica. Molti degli stessi che li avevano scritti, sono divenuti loro denigratori. Solo dopo circa un quarto di secolo, nel 1987, Jean-Marie Aubert ha pubblicato il suo *Abrégé de la morale catholique*⁴⁰, che, salvo errori, rappresenta il primo manuale completo di teologia morale successivo al Concilio in lingua francese. Riconosciuta l'autonomia, vale a dire la specificità, dei molteplici ambiti della vita umana, egli ha potuto riassumerli e riunificarli nella prospettiva del bene e del male, dal punto di vista dell'azione da compiere sotto la guida della legge e della grazia, e, dunque, subordinandoli al fine ultimo dell'uomo. La complessità delle problematiche portate in primo piano dal Magistero conciliare, così come il silenzio dello stesso Concilio sulle articolazioni di fondo della vita morale, hanno comportato una inevitabile perdita di coesione nell'insegnamento fino ad allora abitualmente offerto.

La rottura dell'"ingranaggio" nei sistemi di teologia morale casuistica, d'altronde, non può essere legato unicamente al grande evento del Concilio. L'evoluzione della società occidentale, le diverse correnti culturali dell'epoca, i cambiamenti di civilizzazione in atto a livello planetario, sono elementi non trascurabili. Occorre piuttosto rendersi conto fino a che punto il Concilio ha permesso e permette oggi al cri-

⁴⁰ J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Desclée, Paris 1987. Dello stesso autore si veda: *Loi de Dieu, lois des hommes*, Desclée, Tournai 1964; *La morale chrétienne selon saint Thomas*, in "Seminarium" 3 (1977), 780-811; *La morale*, Centurion, Paris 1992.

stiano di ritrovarsi all'interno di un universo decomposto e in continua trasformazione. Dopo la caduta del comunismo - per non limitarci che, concludendo, ad un solo esempio -, risalta ancora meglio l'apporto allora fornito in materia di libertà religiosa.

3. DOPO IL CONCILIO

All'indomani della chiusura del Concilio, nel momento in cui la liturgia romana adotta le lingue moderne volgari, i preti non parleranno più latino, come molti l'avevano fatto fino a poco tempo addietro. Gli stessi fedeli, anche se sovente dotati di un grado d'istruzione minimo, erano in grado di capire il significato del Vangelo proclamato in latino durante la celebrazione liturgica, spesso aiutati da un messalino bilingue di facile accesso. La frustrazione che tale fase di passaggio produsse, soprattutto per l'aporia linguistica in ambito di insegnamento teologico, non fu irrilevante. Se la collana *Sources chrétiennes* ebbe da subito grande successo, la ragione ne fu che, con la traduzione della patristica greca e latina in francese, una possibilità di linguaggio corrente veniva restituita. Si assistette allora ad innumerevoli traduzioni della Bibbia, non solo nelle diverse lingue, ma con versioni diversificate all'interno della stessa lingua, e un certo periodo di tempo dovette passare prima di poter trasferire, ad esempio, l'insegnamento morale, in una terminologia adeguata in lingua moderna. Molte cose si dicevano in latino o, se si dicevano in italiano o in francese, era dal latino che traspiravano sostanza e contenuto. Dunque, non foss'altro che dal punto di vista linguistico, la decisione del Concilio sollecitava ad un nuovo inizio, con strumenti spesso da inventare.

3.1. La teologia biblica

Alcune questioni di fondo erano sul tappeto. Coloro che hanno colto la portata della riflessione conciliare sulle problematiche speciali della morale, si sono indirizzati verso la teologia biblica: tra i nomi più celebri, Dodd, Lhour, Schlier, Schnackenburg, Schürmann, Spicq⁴¹. Il Concilio aveva indicato in san Tommaso il punto privilegiato di riferimento per lo studio della teologia; al di fuori dell'edizione della *Revue des Jeunes*, in francese, le traduzioni di san Tommaso risalivano d'altronde tutte al XIX secolo, effettuate in uno stile ormai inabborracciabile. E per gli studenti si trattava o di non leggere più san Tommaso, oppure di tornare a conoscere bene il latino. Privati

⁴¹ Indichiamo semplicemente alcune opere, senza pretesa di esaustività, per ciascuno degli Autori citati. C.H. DODD, *Morale de l'Évangile*, Plon, Paris 1958; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, Gabalda, Paris 1966; ID. - M. GILBERT - J. SCHARBERT, *Morale et Ancien Testament*, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain 1976; H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976; ID., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1995³; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Hüber, München 1954; H. SCHÜRMANN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, in "Catholica" 26 (1972), 15-37; di C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 voll., Gabalda, Paris 1965; ID., *Connaissance et Morale dans la Bible*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1985.

del riferimento ai manuali della tradizione casuistica, ancora in possesso di scarse conoscenze relativamente alla tradizione patristica latina e greca, le energie si indirizzarono verso lo studio della Bibbia. Il modo di leggere la Scrittura risultò talvolta troppo "fondamentalista", troppo legato alla materialità del testo, a detrimento sia della riflessione morale complessivamente considerata, sia della comprensione particolare del ruolo della legge e dei comandamenti all'interno della dinamica morale. La Scrittura non possiede lo stile di un codice canonico e neppure quello di un manuale; si arrivò perciò a concludere tal'altra ch'essa non enuncia regole. Le parti conclusive delle Lettere paoline vennero in questo senso interpretate quali semplici esortazioni parenetiche, e non come contenenti indicazioni costitutive per la vita cristiana.

Il ritorno alla Scrittura rappresenta senza alcun dubbio una *chance* privilegiata per la Chiesa, un'occasione provvidenziale. Da ormai sei-sette lunghi secoli non si era più verificata una riflessione morale sostenuta così da vicino dalla Sacra Scrittura, come accadde invece dopo il Concilio. Percepire, ad esempio, il tema della legge a partire dalla Rivelazione nei due Testamenti e nel contesto dell'Alleanza più volte rinnovata, era una cosa del tutto inimmaginabile prima del Vaticano II. Se la teologia morale poteva citare san Paolo o san Giovanni, si trattava pur sempre di riferimenti esterni. Il discorso teologico veniva costruendosi da sé, indipendentemente dalla simbolica scritturistica. Per una sorta d'istinto di sopravvivenza, i teologi si sono volti alla Scrittura. Si sono attraversati momenti difficili, non tutti i debiti sono stati ancora saldati, ma un salutare rinnovamento è giunto. Dai tempi della grande scolastica, il XIII secolo, nessun'altra epoca ha potuto riflettere sull'agire cristiano partendo espressamente dalla Scrittura o rendere la simbolica cristiana determinante *dall'interno* per la comprensione dell'agire umano e della regola morale, come oggi è invece possibile e necessario che accada.

3.2. *La filosofia morale*

Coloro che non hanno focalizzato attorno alla Scrittura l'ambito delle proprie ricerche, hanno preferito volgersi, data la situazione precaria della teologia, alla filosofia morale⁴². Hanno privilegiato, come il Concilio sembrava suggerire, la coscienza e l'autonomia delle realtà terrestri, stante la crisi profonda in cui l'idea di finalità e di legge versavano.

La teologia morale era da tempo venuta costruendosi prescindendo dalla finalità; almeno per quest'aspetto, dunque, i due ambiti - teologico e filosofico - collimavano. Era noto che san Tommaso avesse composto un trattato sulla beatitudine, ma - si diceva - la trattazione dei *novissimi* copre un orizzonte equivalente. «L'uomo è stato creato per conoscere, amare, servire Dio e giungere così in Paradiso»: il Paradiso fa

⁴² Oltre ai già citati Maritain e Gilson, si veda anche, in ambito filosofico, J. DE FINANCE, *Éthique générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967; Cl. BRUAIRE (ed.), *La Morale, sagesse et salut*, Communio-Fayard, Paris, 1980; A. LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Cerf, Paris 1991.

evidentemente parte delle *cose ultime*. E se «conoscere, amare, servire Dio in questa vita» fa certamente parte della morale, con i comandamenti di Dio bisognava pure, in un modo o nell'altro, fare i conti. Ma alla legge e ai comandamenti il Concilio riserva solo pochi cenni. Da essi deve dunque prescindere la trattazione della coscienza cristiana, conclusero alcuni. E siccome la riflessione, privata dei fondamenti metafisici, non era più in grado di cogliere il rapporto tra l'atto umano e il fine ultimo, la libertà umana divenne il punto focale di ogni indagine.

La crisi della nozione di *legge* esplose in riferimento alla *legge naturale* e inglobò i comandamenti di Dio in quanto *legge* dell'Antica Alleanza. Senza contare che dalla *legge nuova evangelica* aveva da secoli fatto astrazione perfino lo stesso approccio teologico. L'autonomia della persona umana, affermata dal Concilio in *Gaudium et Spes*, n. 36, e ribadita a proposito della dignità della coscienza (*GS*, n. 41), sembra dunque assurgere a segno distintivo della morale autentica.

a) Autonomia e virtù teologali

Se si afferma che la morale è autonoma⁴³, sorge allora il problema dell'agire propriamente cristiano. Se Dio ha lasciato l'uomo, come dice il Libro del Siracide, «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14); se la libertà umana si determina da sé verso il bene, essendo l'uomo responsabile della propria vita, che cosa è ancora *propriamente* cristiano? Forse che non ogni uomo è chiamato a compiere il bene? Non potrebbe la fede essere allora intesa come un supplemento d'intenzione, un supporto di motivazioni per l'agire comune? Faremo in questo caso il bene, ma *per amor* di Dio; oppure: lo faremo, *come* Cristo l'ha fatto. Il contenuto dell'agire, compresa la sua manifestazione esterna, rimarrebbe però identico per tutti. La fede cristiana aggiunge le intenzioni e il mistero di Cristo scompare dall'agire cristiano; la dimensione mistica della carità non incide sull'atto umano, rispetto a cui rimane un corpo estraneo.

Si verifica dunque, in simile prospettiva, una formalizzazione della riflessione, che si chiude su se stessa e considera come non pertinente alla determinazione del discorso razionale tutto ciò che è d'ordine propriamente teologico: il mistero di Cristo e il mistero della carità. Se si dimentica - ecco il punto! - *la fonte* di questa autonomia, *la carità* in cui l'uomo è restituito a se stesso attraverso il sangue di Cristo, attraverso la redenzione che Cristo ha operato; se si dimentica la beatitudine soprannaturale, che si anticipa e si dona negli atti meritori del battezzato, per considerare la libertà nella sua sola capacità di auto-riflessione, allora la domanda sorge: che cosa apporta il mistero della salvezza? Cosa è propriamente cristiano?⁴⁴ E ciò che determina l'agire umano nella responsabilità concreta rispetto ai diversi ambiti d'azione resta estraneo al cristianesimo.

⁴³ Cfr. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. Tra i principali seguaci della stessa scuola teologica possono essere annoverati K. Demmer, B. Schüller e F. Böckle.

⁴⁴ Cfr., per es., J. FUCHS, *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, Duculot, Gembloux 1973.

b) Autonomia e Magistero

La questione dell'autonomia è divenuta più delicata a partire dall'Enciclica *Humanae vitae*, soprattutto per la progressiva messa in discussione del Magistero della Chiesa e della sua competenza. L'interrogativo non concerneva ormai più solo il rapporto ragione-fede, natura-grazia, natura umana-natura divina in Cristo, ma, in termini sociologici, si estendeva al ruolo stesso del Magistero ecclesiale.

Occorre dire che l'assenza di riflessione sui fondamenti della morale ha contribuito all'estrinsecismo del Magistero. Le sue affermazioni sono da alcuni colte come esterne alla coscienza, per la formazione del cui autonomo giudizio esso dovrebbe limitarsi a fornire elementi. Tale carattere di ultima istanza proprio della coscienza verrà sintetizzato da alcuni autori nella formula, di marca razionalista, secondo cui la coscienza è infallibile⁴⁵. La ragione, dal canto suo, non è allora riconosciuta nella sua vocazione alla verità; la verità non concepita come trascendente e dunque regolatrice l'azione. Come pretendere - e come sopportare - , se la ragione non si riferisce più spontaneamente alla verità, se non comprende più che c'è una via al vero per cui è fatta e vive, che una legge qualsivoglia le venga ricordata? Il Magistero è collocato all'esterno della coscienza, forse proprio perché la coscienza si è posta all'esterno del Magistero. E il pronunciamento autorevole, la "legge", non appare più per ciò che in realtà è: ciò che conferisce la forma, nel senso metafisico del termine, all'atto umano.

c) Autonomia e fine ultimo

Se la coscienza è lasciata a se stessa, di cosa andrà alla ricerca? Come agire? Per che cosa agire? A partire dal momento in cui la finalità, l'inclinazione verso il vero e il bene, cessa di essere riconosciuta presente, l'agire morale non sarà più giudicato in rapporto al bene supremo, ma relativamente ai beni particolari acquistati o acquisibili attraverso le esperienze contingenti della vita. Verranno ponderate le conseguenze e gli effetti dei molteplici beni particolari a disposizione, verrà stabilita una proporzione tra gli effetti buoni e gli effetti cattivi. Esempio: se, uccidendo un uomo, ne salvo altri dieci, posso compiere un tale atto? Si può fare il male perché ne venga il bene? L'effetto buono prodotto non giustifica forse un tale atto?

Entrare in questa logica, per cui si giudica della moralità dell'atto a partire dai suoi effetti e dalle sue conseguenze, o dalla proporzione tra gli effetti buoni e gli effetti cattivi che produce, fa perdere di vista il fatto che vi possano essere atti intrinsecamente buoni e atti intrinsecamente cattivi. Si chiama moralità *ex objecto*, la moralità che giudica in funzione di ciò che oggettivamente gli atti vogliono, in funzione dell'oggetto del volere. Ciò verso cui il volere si dirige, è buono o cattivo? Se non è buono, di qualunque tipo siano le conseguenze, non è un atto compiendo il quale l'uo-

⁴⁵ Si vedano al proposito le osservazioni del Card. J. Ratzinger nell'articolo "Coscienza e verità", riprodotto in G. Borgonovo (ed.), *La coscienza*, LEV, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39. Sempre di J. Ratzinger, cfr. anche *Magistero ecclesiastico, fede, morale*, in AA.VV., *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 37-58.

mo si avvicina a Dio. Se si adotta, come criterio discriminante di moralità, la ponderazione dei beni in gioco, la misurazione degli effetti prevedibili, o la valutazione sulla base delle circostanze di ciò che è bene e di ciò che è male, si finisce necessariamente, in un modo o nell'altro, nell'utilitarismo. L'autonomia della ragione morale non implica affatto tutto ciò. A partire dal momento in cui, a differenza di Kant, non si richiama più alla legge, e a partire dal momento in cui, a differenza della tradizione, si separa dall'adesione di fede, allora sì, la ragione morale viene a ritrovarsi posta sul clineare dell'utilitarismo.

d) Autonomia e comandamenti particolari

Altra difficoltà: la cosiddetta *opzione fondamentale*⁴⁶. Posto che la libertà si determini per il bene; posto che nelle circostanze concrete ricerchi il comportamento più adatto per avvicinarsi il più possibile a tale bene; ciò che determina la moralità dell'atto sarebbe, non la sua conformità ai comandamenti di Dio o ai precetti della Chiesa, ma l'intenzione con cui il soggetto agisce. L'opzione fondamentale per la fede e per la carità, la scelta per Dio e per il prossimo, decide della moralità dell'atto, potendo l'atto stesso essere più o meno conforme alla regola oggettiva dell'azione. Ciò che è vincolante, non è tale regola oggettiva.

La teoria è andata affermandosi, con echi sulla stampa e consensi prevedibili nell'opinione pubblica, a proposito della morale sessuale. Ma il problema intellettuale di fondo è il seguente: a chi - o verso che cosa - la libertà umana deve rivolgersi per trovare i criteri, le forme, le regole del suo comportamento?

3.3. Prospettive. Morale della beatitudine e delle virtù

Non bisogna affatto minimizzare la difficoltà in cui è venuta trovandosi dopo il Concilio la teologia morale, da una parte nei confronti della Scrittura, dall'altra nei confronti dell'autonomia della ragione. Come essa si situa rispetto alla fede, rispetto al Magistero, rispetto al fine ultimo, rispetto ai comandamenti e precetti particolari: ecco l'insieme dei problemi scottanti, radicali, con cui la teologia morale ha dovuto confrontarsi e che l'hanno agitata negli ultimi trent'anni, quando ancora, fino a poco tempo addietro, non se ne avvertiva l'imminente comparsa.

E all'interno di questo sommovimento, l'invito costantemente ripetuto, da Leone XIII a Giovanni Paolo II - Concilio Vaticano II compreso⁴⁷ -, allo studio di san

⁴⁶ Cfr., per una corretta valutazione del problema, M. FLICK - Z. ALZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, "Gregorianum" 41 (1960), 593-619; D. TETTAMANZI, *Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali*, in "La Scuola Cattolica" 115 (1987), 610-657; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, LEV, Città del Vaticano 1990; L. MELINA, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Ares, Milano 1993, pp. 63-79.

⁴⁷ Così nel Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965): «Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro» (n. 16); e nella Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana (28 ottobre 1965): «Analogamente la Chiesa ha grande cura delle scuole di grado superiore, specialmente delle università e delle facoltà. Anzi, in tutte quelle che da essa

Tommaso d'Aquino. Nell'ambito della ricerca morale, tale sollecitazione indica senz'altro la ripresa consapevole di una riflessione incentrata sulla beatitudine e sulle virtù, quali principi propri di una vita veramente buona. Il fatto che un'abbondante letteratura teologica e filosofica sull'argomento sia ormai a disposizione⁴⁸, lascia ben sperare per l'avvenire⁴⁹.

dipendono, mira organicamente a che le varie discipline siano coltivate secondo i propri principi e il proprio metodo, con la libertà propria della ricerca scientifica, in maniera che se ne abbia una sempre più profonda comprensione e, indagando accuratamente le nuove questioni e ricerche suscitate dai progressi dell'epoca moderna, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di san Tommaso d'Aquino» (n. 10).

⁴⁸ Cfr., per esempio, S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Casterman, Tournai, 1964; ID., *L'Évangile et la morale*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1990 (oltre al già citato *Les sources de la morale chrétienne*); A. MacINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame/Indiana 1981; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame/Indiana, 1989; R. CESSARIO, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame/Indiana, 1991; ID., *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995².

⁴⁹ Un ringraziamento particolare va a Padre Albert Chapelle, Professore alla Facoltà di Teologia della Compagnia di Gesù di Bruxelles. Il presente articolo è infatti parte integrante di un volume (redatto assieme, appunto, da A. Chapelle e G. Borgonovo) che sarà tra breve pubblicato in lingua italiana.

Riassunto

L'articolo - parte integrante di un saggio redatto in modo congiunto da A. Chapelle e G. Borgonovo - passa in rassegna le tre fasi fondamentali che hanno caratterizzato l'avventura della teologia morale nel secolo XX: l'eredità della tradizione casuistica; il Concilio Vaticano II con la sua sollecitazione a rendere la teologia morale «più nutrita della dottrina della Sacra Scrittura» (OT, n. 16); le ricerche in campo di teologia biblica e di filosofia morale condotte, con esiti talvolta problematici, nei decenni successivi al Concilio. La morale della/e beatitudine/i e delle virtù, nel solco tracciato dalla patristica (soprattutto da sant'Agostino) e da san Tommaso d'Aquino così come la riflessione di fondo sull'articolazione dei due Testamenti, offrono la prospettiva per il lavoro che ancora resta da svolgere. L'Enciclica *Veritatis Splendor* e il *Catechismo della Chiesa Cattolica* costituiscono due piste privilegiate in direzione di tale riscoperta della Sacra Scrittura come cuore della teologia morale.

Summary

The article - as integrating part of an essay by A. Chapelle and G. Borgonovo -, reviews the three fundamental phases characterizing the adventure of moral theology in the XX century: the inheritance of casuistic tradition; the Vatican II Council aiming at a moral theology «more nourished with Holy Scriptures' doctrine» (OT, n. 16); researches for biblical theology and moral philosophy often encountering problematic results after the Council. The moral of beatitudes and of virtues, outlined by patristic (especially by St. Augustinus) and St. Thomas Aquinas after due consideration of the two Testaments, offers the perspective for the remaining work. The encyclical letter *Veritatis Splendor* and the *Catholic Church's catechism* are two privileged ways to discover the Holy Scripture as hearth of moral theology.

Techne e Aletheia. Dal paragone alla metafora

Michele Amadò
Facoltà di Teologia (Lugano)

«Una volta non solo la tecnica aveva il nome di *techne*. Una volta si chiamava *techne* anche quel disvelare che produce (*aletheia*) la verità nello splendore di ciò che appare. Una volta si chiamava *techne* anche la produzione del vero nel bello, *techne* si chiamava anche la *póiesis* delle arti belle» (M. Heidegger)¹.

1. INTRODUZIONE

1.1. La posta in gioco

Una delle questioni più urgenti e per nulla risolte del XX secolo è la determinazione dell'essenza della tecnica moderna². L'universo della tecnica modifica tutti gli

¹ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, tr. it., Mursia, Milano 1976, p. 26.

² Parlare di essenza della tecnica può suscitare giustificate critiche. Queste affermazioni hanno un sapore heideggeriano, e da più parti è avvertibile un'insofferenza rispetto ad un pensiero che ha saturato i dibattiti filosofici del nostro secolo. Inoltre la determinazione dell'essenza pare essere un ritorno alla metafisica classica che certamente non trova oggi molti consensi. Pur adottando una terminologia heideggeriana

aspetti fondamentali delle società a livello globale: lo sviluppo tecnologico incide sulla vita politica, economica, sociale, sanitaria, culturale, scientifica, estetica, morale. Questi ambiti disciplinari tradizionali non sembrano essere in grado di seguire questa evoluzione accelerata.

Da sempre le innovazioni tecniche hanno posto nuovi problemi, ad esempio per l'etica, ma oggi sembra che gli stessi problemi posti trovino prima delle risposte tecniche che morali. Quando l'uomo si pone problemi di carattere morale a partire dalle nuove possibilità offerte dalla tecnica, si pensi alla biogenetica, scopre che i problemi sono già cambiati, risolti pragmaticamente, e nuovi. Il suo ritardo diventa organico.

Lo stesso problema vige per qualsiasi altro ambito disciplinare. Anche la riflessione scientifica marca un ritardo rispetto all'evoluzione tecnologica. Le possibilità più bizzarre, attraverso la tecnologia, diventano non solo possibili, ma in parte sono già state realizzate prima ancora di essere state davvero pensate. Pellicole del genere fantascientifico di pochi anni fa sono già divenute "archeologia". Si manifesta sempre più il fatto che tutto ciò che è possibile viene realizzato, più prima che poi.

Ad esempio lo sviluppo dell'informatica e le nuove possibilità comunicative attraverso *Internet/Intranet* pongono problemi nuovissimi (ad esempio le comunità virtuali), quando quelli precedentemente posti, ad esempio le influenze e le conseguenze dell'impatto del mezzo televisivo sulla società, non sono affatto risolti.

Anche l'estetica, la filosofia dell'arte, l'arte, in rapporto all'evoluzione strepitosa delle tecnologie si trovano nella medesima situazione. L'arte è posta in questione dalla tecnica in modi diversi dal passato. La nascita della tecnica fotografica ha modificato in modo importante lo sviluppo della pittura, ma la fotografia, che oggi a pieno titolo può essere considerata in alcuni casi forma d'arte, non ha sostituito o annichilito la pittura. Ma oggi il contesto è differente, non solo l'artista difficilmente riesce a seguire lo sviluppo delle nuove tecniche in rapporto alla propria attività, ma sempre più queste tecnologie svolgono con maggiore efficacia compiti che nella tradizione erano attribuiti all'arte. Pensiamo ad esempio alla sperimentazione delle possibilità di nuove tecniche effettuata dai tecnici prima ancora che dagli artisti.

I Futuristi, all'inizio del secolo XX, e poi gli Spazialisti nella prima metà del secolo, immaginavano l'artista del futuro come l'araldo delle nuove tecnologie, essi stessi utilizzavano scoperte tecniche recenti per produrre arte. L'artista del futuro era immaginato come il creativo capace di utilizzare le strumentazioni tecniche più innovative; oggi la sperimentazione creativa è assunta da chi le tecnologie le sviluppa, fa parte del processo tecnologico e non più artistico.

Ad artisti che hanno sperimentato le nuove possibilità tecniche offerte dall'elettronica (pensiamo alla videoarte o arte elettronica) si sono sostituiti tecnologici che

na non ci sentiamo heideggeriani, e le nostre proposte interpretative si differenziano nettamente da quelle del filosofo di Messkirch. Non intendiamo neppure restaurare concezioni metafisiche desuete. Crediamo semplicemente che l'universo tecnologico moderno-contemporaneo si differenzi notevolmente da quelli antico e medioevale, per delle caratteristiche comuni che ci pare di poter delineare. Se ci sono dei caratteri comuni possiamo parlare di *un* universo (sebbene differenziato internamente).

propongono sul mercato strumenti in grado passare dall'immagine alla musica o al suono elettronicamente per fini ludici.

Non è sufficiente che l'artista utilizzi nuove tecnologie per risolvere il rapporto arte-tecnica, anche per l'artista è necessaria una riflessione sul senso sia della tecnica sia dell'arte. Ciò procura ritardi ma non sempre questi sono da considerarsi negativamente. Anche il filosofo dell'arte, il filosofo che si occupa di estetica, deve fare un passo indietro, al fine di sapere se il suo ambito disciplinare sia quello dell'arte o non piuttosto, oggi, quello della tecnica (la tecnica come estetica, o l'estetica della tecnica, sulla scia ad esempio dello spirito Futurista?).

Secondo Martin Heidegger la questione della tecnica non è un problema tecnico. La tecnica non è solo uno strumento dell'uomo che può essere utilizzato bene o male, la tecnica di per sé non è neutrale; essa stessa è una forma di pensiero, un'impostazione fondamentale nella storia del pensiero. Per un certo periodo Heidegger ha collocato la tecnica moderna e contemporanea nella "storia dell'essere". Non gli interessava riproporre una filosofia della storia, che per altro ha contribuito ad affossare. La tecnica non era per Heidegger semplicemente un prolungamento e un potenziamento della sensibilità umana, uno strumento di conoscenza e di modificazione del mondo e della natura, ma una manifestazione dell'essere. La tecnica contemporanea non sarebbe esclusivamente una creazione dell'uomo, piuttosto una possibilità ontologica; una possibilità dell'essere che si manifesta. L'uomo non crea l'essere (né se stesso, neppure con le nuove possibilità offerte dalla tecnica), semmai, secondo Heidegger, cura l'essere (o lo nega, o si ribella ad esso), scopre le varie manifestazioni del logos dell'essere. La tecnica andrebbe pensata anche come svelamento dell'essere e delle sue possibilità.

Svelamento è una possibile traduzione di *aletheia*, parola greca che si rende comunemente con *verità*: non-nascondimento. Il filosofo può porsi la questione della verità della tecnica, come può porsi la domanda della verità di qualsiasi cosa. La prospettiva nella quale ci muoviamo è diversa: affermiamo che la tecnica nella sua essenza (che non è, come ricordato, un aspetto tecnico) svela qualcosa dell'*essere*, della realtà. In questa prospettiva la tecnica svela, attraverso le proprie vie, la realtà, ne è una sua manifestazione al di là delle invenzioni e creazioni dell'uomo. Il fatto che l'uomo abbia realizzato questa possibilità non significa affatto che sia lui a determinarla. L'uomo, ad esempio, può decidere di uccidersi, ma può farlo solo perché è mortale, altrimenti non potrebbe farlo. Non dipende da lui essere o non essere mortale. La tecnica è uno svelamento dunque ha a che fare con la verità.

Ma come e perché inserire in questo discorso l'arte, o più in generale, la riflessione estetica? È una via conveniente da seguire o è solo un sentiero secondario che in fin dei conti interessa solo agli addetti ai lavori? Dal momento in cui scriviamo questo articolo siamo della prima opinione. La posta in gioco è quella di aprire delle vie feconde, attraverso la riflessione delle relazione arte-tecnica e verità, per interpretare la nostra esistenza nel mondo della tecnica.

1.2. Un'ipotesi di lavoro: la metafora della vicinanza-distanza

Martin Heidegger tenne nel 1950 una conferenza intitolata *Das Ding* presso l'Accademia di Belle Arti bavarese. Il luogo in cui questa conferenza fu pronunciata fa pensare che in qualche modo il tema era inerente l'arte, anche se Heidegger non lo disse esplicitamente. Il tema della *cosa* era già stato da lui affrontato nel 1935 in una conferenza svolta per la Kunstwissenschaftliche Gesellschaft di Friburgo in Brisgovia intitolata *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In questo caso già il titolo del saggio faceva esplicito riferimento all'arte. Quella conferenza contribuì notevolmente a promuovere una riconsiderazione da parte dei filosofi del carattere disvelante dell'opera d'arte, in contrasto con quella tradizione che l'aveva relegata nell'ambito del fantastico, del sentimento, dell'immaginario, del piacere; tradizione che aveva attribuito alle scienze il compito di occuparsi della verità e della spiegazione del reale.

Nella relazione del 1935 Heidegger si interrogava sull'essenza dell'arte domandandosi in che modo si differenziasse dalle pure e semplici cose. Analizzando queste ultime egli pose la questione della loro essenza: «In che consiste il carattere di cosa di queste cose?»³. Dopo aver ricordato diverse interpretazioni dell'essenza della cosa, ha parlato del concetto di mezzo, in quanto riteneva che la cosa-mezzo fosse posizionata ad un livello intermedio fra la cosa e l'opera d'arte.

A titolo d'esempio analizzò una cosa-mezzo assai comune: un paio di scarpe da contadino. Non interpretò l'essenza degli scarponi a partire dagli oggetti scarponi, ma da una rappresentazione sensibile degli stessi in un dipinto di Van Gogh. Il quadro non è una mera copia di una cosa-mezzo bensì il luogo dello svelamento di ciò che le scarpe sono nella loro essenza in quanto mezzi. Questa essenza era per Heidegger la fidatezza. «L'opera d'arte ci ha fatto conoscere che cosa le scarpe sono in verità... è solo nell'opera e attraverso di essa che viene alla luce l'esser-mezzo del mezzo»⁴. Nel dipinto si manifesta di più che il mezzo stesso, si svela il mondo del contadino. Venire alla luce significa *svelarsi* (*aletheia*). Secondo Heidegger nell'opera d'arte la verità dell'ente si poneva in opera, si manifestava; il mezzo si svelava per quello che era (oltre il suo essere oggetto d'uso).

Ponendosi in opera, la verità (la verità dell'essere) si svela, e questo è il significato di bellezza. Per Heidegger (contro Kant) il bello non era «relativo al piacere»⁵, ma al farsi evento della verità. La conferenza del '50 ha sviluppato quella del '35.

La prima parte della conferenza *Das Ding* trattava dell'essenza della tecnica contemporanea. Nell'articolo del '35 Heidegger aveva messo in rapporto l'opera artistica e la cosa-mezzo, nel saggio del '50 poneva in relazione la cosa e la tecnica contemporanea che ha caratteristiche molto differenti rispetto al semplice mezzo. Sebbene Heidegger, nel saggio del '50, non avesse parlato esplicitamente di arte, la sua con-

³ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950 (tr.it.: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 2).

⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵ *Ivi*, p. 64.

cezione di arte era la chiave per interpretare l'essenza della cosa, interpretazione che metteva in contrapposizione il mondo della cosa e quello della tecnica.

Heidegger ha parlato di vicinanza e di distanza in relazione alla tecnica contemporanea. Le moderne tecnologie permettono un vertiginoso accorciamento delle distanze. I mezzi di trasporto permettono di giungere in poche ore dove una volta ci si impiegava mesi per arrivare. I mezzi di comunicazione di massa, e in particolare la televisione, conducono «all'eliminazione di ogni possibilità di lontananza»; televisione che «ben presto coprirà e dominerà tutta la complessa rete delle comunicazioni e degli scambi tra gli uomini»⁶.

Oggi, a cinquant'anni da quelle affermazioni, non solo non possiamo che confermare la tendenza indicata da Heidegger, ma dobbiamo riconoscere che l'accelerazione della velocità e l'accorciamento dello spazio e del tempo sono concetti che conducono lo sviluppo tecnologico. La globalizzazione si fonda anche sullo sviluppo tecnologico che incide in modo capillare su tutti gli aspetti dell'esistenza quotidiana. A caratterizzare la nostra epoca non è tanto la velocità dei mezzi di trasporto (avioggetti, missili...), quanto quella dei mezzi di comunicazione di massa, e soprattutto la diffusione dei computer da tavolo e portatili sui quali è installato Internet.

Heidegger distingueva tra un senso meramente quantitativo di distanza-vicinanza e uno qualitativo. La riduzione fisica dello spazio e del tempo non equivale ad una autentica vicinanza: «Che cosa accade quando attraverso l'eliminazione delle grandi distanze tutto è ugualmente vicino e ugualmente lontano? Che cos'è questa uniformità nella quale tutte le cose non sono né lontane né vicine, e sono come senza distanza? Tutto fluisce e si confonde nell'uniforme assenza di distanza»⁷.

Ciò che continuava a mancare, secondo Heidegger, è la vicinanza di ciò che è.

In questo discorso Heidegger intendeva il concetto di vicinanza-distanza come *differenza*. Delineava una opposizione terminologico-contenutistica tra uniformità, confusione, uguaglianza da una parte e differenza dall'altra: l'annichilimento di ogni distanza-vicinanza prodotta dalla tecnologia è l'annichilimento della differenza.

L'essenza del mezzo, che era stato il tema centrale della conferenza del '35, non è l'essenza della tecnica: il mezzo implica una differenza, la tecnica l'annulla. Il mezzo è una cosa, la tecnica no. Il mezzo permette all'uomo di accedere ad un mondo, è implicita la differenza tra uomo, mezzo e mondo. La tecnica è essa stessa un (il) mondo, non vi è dietro nulla, l'uomo stesso diventa risorsa, fondo a disposizione di questo mondo tecnologico.

In un dialogo fra Werner Heisenberg (uno dei fondatori della meccanica quantistica) e Heidegger⁸, lo scienziato affermava che la tecnologia moderna ha creato de-

⁶ M. HEIDEGGER, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954 (tr.it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, p. 109).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Il contesto di questo dialogo era una serie di conferenze organizzate dalla *Bayerische Akademie der Schönen Künste* sotto il titolo *Die Künste in technischen Zeitalter*.

gli strumenti così potenti che si sono sostituiti alla natura, essi stessi sono il nord (l'orientamento) dello scienziato e dell'uomo. La tecnica e le macchine da essa prodotte, hanno alterato i rapporti fra uomo e natura. Il destino dell'uomo tecnologico sembra essere quello dell'assenza di ogni differenza. In altre parole la tecnologia contemporanea tende ad una totalizzazione di se stessa che i mezzi e gli strumenti della tradizione non avevano mai preteso. «Noi siamo, dice Heisenberg, nella stessa situazione di un capitano di mare la cui bussola non obbedisca più all'azione magnetica del Polo (la Natura), ma unicamente a quella determinata dalla massa d'acciaio della nave»⁹.

Nell'articolo del 1935 Heidegger ricercava l'essenza dell'essere mezzo attraverso l'interpretazione di un'opera d'arte. Sarà possibile seguire una via analoga per interpretare l'essenza della tecnica? Sulla questione torneremo nelle conclusioni.

1.3. Strutturazione del saggio

La prima parte del testo espone lo sfondo problematico del rapporto tra arte, tecnica e verità che in prima battuta sembra avere origini storiche ben individuabili. In particolare la spaccatura tra universo artistico e universo scientifico-tecnico, in rapporto alla questione della verità, sembra essere un problema esclusivamente moderno anche per il fatto che la tecnica moderna è qualcosa di molto differente da quella antica.

La seconda parte del saggio esplicita alcuni elementi di conflittualità tra mondo artistico e verità nell'Antichità e nel Medioevo. Sono ricordate le differenti impostazioni del problema da parte di Platone e di Aristotele che influenzano tutti i dibattiti successivi sul rapporto arte e verità. Viene fatto riferimento anche alle lotte tra iconoclasti e iconoduli.

La terza parte esplicita l'impostazione sostanzialmente iconoclastica di buona parte dell'arte del nostro secolo, ed evidenzia alcuni aspetti del rapporto tra arte, tecnica e verità nel mondo contemporaneo.

Le annotazioni conclusive si propongono di aprire possibili scenari che possono fare da sfondo ad una possibile reinterpretazione del rapporto arte-tecnica/verità, sia attraverso un ripensamento dell'arte intesa come mimesis (e non come creatività), sia della retorica intesa come struttura del linguaggio (e non come complemento aggiuntivo).

2. LA SEPARAZIONE TRA UNIVERSO ARTISTICO E SCIENTIFICO-TECNICO IN RAPPORTO ALLA QUESTIONE DELLA VERITÀ

2.1. Separazione tra arte e tecnica nelle estetiche moderne

La concezione di bellezza, e di arte, espressa da Heidegger nel saggio del 1936 è per molti aspetti classica. Anticamente non era delimitata una teoria delle belle arti

⁹ P. CHIODI, *Il problema della tecnica in un incontro fra Heidegger e Heisenberg*, in "Aut-Aut" 32 (1956), 92.

rispetto alla concezione generale di tecnica, questo perché «il concetto greco di *techne* (e anche quello latino di *ars*) ricopre infatti agevolmente sia ciò che denominiamo *arte*, sia ciò che denominiamo *tecnica*»¹⁰.

Nella sensibilità estetica moderna questa assenza di distinzione appare quasi fastidiosa. Dopo la teorizzazione kantiana dell'artista come genio e dell'estetica come regno del gusto, del sentimento, della bellezza e del piacere; dopo che (già dal Barocco, ad esempio da Francesco Bacone) l'essenza dell'arte è stata fondata sulla fantasia e sull'immaginazione; dopo che l'arte, o meglio l'estetica e in seguito la filosofia dell'arte sono nate; dopo che le belle arti hanno trovato un loro ambito disciplinare autonomo, sembra strano pensare che per i greci l'arte non si distinguesse dalla tecnica.

L'opera d'arte è ancora spesso interpretata come espressione autentica dell'interiorità del sentimento e dell'emozione dell'artista. È necessario risalire all'origine delle estetiche moderne per comprendere i fondamenti della distinzione tra tecnica ed arte.

La bellezza più elevata, per Kant, è quella libera (vaga). Essa non è legata a nulla, a nessuna conoscenza, o interesse, o realtà; essa astrae da tutto ciò. La tecnica al contrario è volta all'utile, all'efficace, alla conoscenza, alla misurazione e alla trasformazione della natura per motivi che nulla hanno a che fare con la bellezza libera e disinteressata: con la tecnica l'uomo è *interessato* a modificare la realtà a suo favore. La tecnica si adegua ad esigenze specifiche, risponde a questioni pratiche. Hegel nella sua *Estetica* sostiene che la fine della forma d'arte romantica conduce ad un'arte che va oltre se stessa, un'arte che non intende più rappresentare nulla, un'arte libera di utilizzare qualsiasi materia o tecnica. «Oggi l'artista, il cui talento e genio si è liberato per sé dalle precedenti limitazioni ad una forma d'arte determinata, dispone a suo piacimento di ogni forma come di ogni materia»¹¹. L'arte intende «liberare se stessa dal contenuto rappresentato... ben oltre ogni penoso intreccio con la limitazione della realtà»¹².

L'arte «non ha altra vocazione se non quella di trarre ad adeguata e sensibile presenza quel che è in se stesso contenuto»¹³. Il culmine (il compimento e dunque la fine) dell'arte romantica si manifesta nell'umorismo del comico grazie al quale si dissolve ogni unità tra la libera soggettività e ogni contenuto oggettivo, e particolare: «a questo culmine la commedia conduce al contempo alla dissoluzione dell'arte in generale»¹⁴.

Per Hegel tutte le arti hanno come fine quello di rappresentare in apparenza e forma reale l'eterno e il divino, ciò che è in sé e per sé vero. La commedia però non rappresenta nulla di ciò, anzi la sua tecnica e di per sé auto-distruttiva, non produce l'assoluto a realtà. Nella commedia la presenza dell'assoluto non compare più in un

¹⁰ G. SALMERI, *L'arte imita la natura*, in AA.VV., *Strana Presenza*, a cura di M. Amadò, Aspasia, San Giovanni in Persiceto (Bologna), 1997, p. 136.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955 (tr.it. *Estetica*, Einaudi, Milano 1976, tomo. I, p. 684).

¹² *Ivi*, pp. 676-683.

¹³ *Ivi*, p. 684.

¹⁴ *Ivi*, tomo II, p. 1380.

unione positiva con i caratteri dell'esistenza reale «bensì si affermano solo nella forma negativa secondo cui tutto ciò che all'assoluto non corrisponde si elimina e solo la soggettività come tale si mostra, in questa dissoluzione, certa di se stessa ed in sé assicurata»¹⁵. Con ciò appunto l'arte si dissolve. La verità in sé, l'assoluto, si manifesta solo nella dissoluzione dell'arte, e dunque nella dissoluzione delle materie e delle tecniche dell'arte. Per Hegel l'arte ha a che fare con la verità, anche se solo nella sua dissoluzione.

Gran parte dei fenomeni artistici dell'arte tra la fine del XIX secolo e buona parte del XX, si possono interpretare con la chiave interpretativa fornita da Hegel (e in parte dalle estetiche di matrice idealistica successive). Da una parte l'arte diviene libera di utilizzare qualsiasi materia o tecnica senza però alcun fine oggettivo, rappresentativo, senza anzi nessun fine. Il genio diviene un'artista che va oltre l'arte, oltre l'opera, oltre l'operare, oltre se stesso. Solo nella dissoluzione delle proprie opere - dato che nessuna di esse può corrispondere all'assoluto - si svela ancora l'assoluto.

Marcel Duchamp, tra i più importanti artisti della prima parte del XX secolo, da grande umorista, fa opere senza farle (i *ready-made*), e poi non fa opere per farle (gioca a scacchi). Non conta più l'opera ma solo l'atto creativo, il gesto (si pensi alle opere di Jakson Pollock e di Lucio Fontana). Nell'arte concettuale è affermato solo il concetto e non più il gesto, dove il concetto nega il concetto (Joseph Beuys...), dove l'arte sembra essere l'assenza dell'arte.

Tutto il contrario della tecnica contemporanea volta a presentarsi sempre più potente e veloce ed efficace, utile, facile da usare, presente massicciamente nel mondo, nella vita di tutti i giorni. Ogni scoperta scientifica deve trovare al più presto una traduzione tecnica che permetta di applicarla, ogni ricerca si applica a un dato del reale attraverso la tecnica.

La tecnica si rapporta alla scienza fondata sulla ragione che intende svelare (verità) il reale; la natura, l'arte è relata alla fantasia, all'immaginazione con fini che di certo non sono quelli di dominare o modificare il mondo praticamente. L'arte non è una tecnica di svelamento del reale, nessuno chiede all'artista di dire come è fatto un atomo, o di spiegare rigorosamente la costituzione sia ondulare sia corpuscolare della luce; nessuno va a farsi operare le tonsille da un artista.

2.2. Quando l'arte era scienza

Il divorzio tra arte e scienza e tecniche, precede di fatto la nascita delle Estetiche moderne. I motivi vanno ricercati sia nel tentativo di fondare l'arte con categorie diverse da quelle della scienza (la fantasia, l'immaginazione, si pensi, in proposito, al già citato Francesco Bacone e a Giambattista Vico), sia nello sviluppo delle scienze e della tecnica. Ma tali motivi non sono ricollegabili alla nascita dell'epoca moderna. Infatti ai suoi albori scienza ed arte ancora si identificano anche se in modo molto diverso

¹⁵ *Ibidem*.

rispetto alle opere antico-medioevali. Esplicitiamo questa differenza facendo riferimento a due opere, una sorta nel contesto medioevale, una in quello moderno.

Prendiamo ad esempio il nartece del timpano di Vézelay del XII secolo. Questa opera, che al centro rappresenta la Pentecoste (ma come ha ben rilevato Rémi Brague, è anche un Giudizio universale¹⁶), non è un'immagine nel senso moderno. L'immagine secondo la concezione iniziale della modernità si sviluppa parallelamente a quella di spazio. In termini moderni lo spazio è quello della visione, ovvero lo spazio concepito dal punto di vista prospettico dell'uomo. Il mondo è inteso come immagine del mondo¹⁷.

Lo spazio è misurabile per il fatto che è paragonato all'uomo. L'immagine moderna è quella che rende il mondo oggettivo, ovvero gettato contro l'uomo stesso che diviene soggetto (sub-iectum): fondamento di ogni misurazione del mondo stesso. È questa concezione di uomo come soggetto della misurazione del mondo a fondare la scienza moderna.

Anticamente oltre a questa possibilità di concepire lo spazio ve ne erano altre che si accostavano l'una con l'altra. La Pentecoste di Vézelay non è propriamente un'immagine, caso mai è un accostamento organico di immagini diverse, rappresentate da punti di vista distinti; i diversi *quadri* accostati hanno anche differenti proporzioni. L'immagine dell'inizio della modernità è simultanea e riprodotta da un unico punto di vista sia spaziale sia temporale. L'opera scolpita sul timpano di Vézelay si sviluppa in diversi tempi: in essa è raccontato sia il passato, sia il presente sia il futuro escatologico. San Pietro è rappresentato due volte, in diversi contesti spaziali e temporali¹⁸.

Boris Uspenskij ha giustamente rilevato come in molte descrizioni di opere nel Medioevo, destra e sinistra erano rovesciate secondo la nostra prospettiva¹⁹. Destra e sinistra lo sono rispetto all'opera, come avviene in un'aula di tribunale dove destra e sinistra lo sono rispetto al giudice. Solo con la nascita dell'immagine moderna si rovescia l'attribuzione spaziale della destra e della sinistra perché il centro diventa chi guarda, e questo è ovvio dal momento che l'immagine è costruita secondo un unico punto di vista spaziale-temporale.

La Pentecoste di Vézelay più che un'immagine è un testo scritto con caratteri ideografici, un testo che va letto, un racconto che narra la verità della nostra esistenza, ma anche di tutto il cosmo. La fascia circolare di medaglioni esterna rappresenta il tempo nel suo scorrere in senso ciclico. La fascia più interna rappresenta lo spazio, o

¹⁶ Rémi Brague, *Sul Timpano di Vézelay*, in *Quaderni di "The Foundation For Improving Understanding Of the arts"*, 2, Jaca Book, Milano 1988.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (tr.it.: *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, pp. 71-101).

¹⁸ Una volta lo troviamo vicina a Cristo, sulla sua destra, insieme agli altri apostoli, facilmente riconoscibile per gli attributi della chiave e del libro chiuso (San Pietro serba la Parola), e in un altro luogo insieme a San Paolo, sotto la scena centrale, sulla sinistra di Cristo, a simboleggiare l'accesso alla Chiesa per tutte le genti.

¹⁹ B. USPENSKIJ, *Linguistica, semiotica, storia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1996.

meglio i quattro punti cardinali del mondo. Cristo invia gli apostoli in tutto il mondo per annunciare la buona novella. In questi spazi sono collocati gli uomini di tutto il mondo, di tutte le religioni e razze. Nella fascia orizzontale inferiore compaiono sia il popolo ebraico sia quello pagano, tutti chiamati ad entrare nel nuovo regno.

Nell'opera sono indicati anche gli elementi fisici del cosmo (acqua, terra, fuoco, aria) espressi con simboli grafici. La testa di Cristo e l'aureola rappresentano il nuovo sole che ha già vinto il tempo e lo spazio, e conduce verso il regno escatologico.

Il racconto, che ha un valore cosmico intende descrivere la vera realtà: la verità svelata da Cristo, la verità cosmica che è Cristo. Non è un'opera creata secondo criteri di gusto e di piacere: l'opera deve dire la verità, svelare la realtà ultima nella quale tutti gli esseri umani sono inseriti. Quest'opera non prevede spettatori esterni dato che tutti sono contenuti in essa (nel tempo, nello spazio, o pagani o ebrei o cristiani...). I consulenti degli artisti del tempo erano gli scienziati di allora, i teologi e i filosofi in primo luogo. Gli artisti stessi erano scienziati nella loro capacità di tradurre i racconti veritieri della realtà dal linguaggio ad un codice iconografico. Oggi diremmo che erano scienziati della traduzione semiotica dal testo all'icona. Erano scienziati nel senso di studiosi di tale traduzione *in modo rigoroso*, con finalità narrative, teologiche, descrittive e pedagogiche.

Anche gli artisti dell'Umanesimo e quindi del Rinascimento italiano, assertori e creatori del concetto d'immagine e di spazio dell'inizio della modernità, erano condotti dall'intenzione di svelare la realtà.

È stato giustamente detto che i primi scienziati in senso moderno furono gli artisti, sia gli architetti (ad esempio Filippo Brunelleschi e Leon Battista Alberti) sia i pittori (ad esempio Antonello da Messina e Leonardo da Vinci).

Lo sviluppo della prospettiva era inteso a riprodurre la realtà così come essa è. Prendiamo ad esempio il dipinto di Antonello da Messina, intitolato San Girolamo nello studio, del 1474. L'opera d'arte è concepita da Antonello come finestra attraverso la quale guardare il mondo reale, così come è fatto. L'immagine è costituita da una finestra, ne vediamo gli stipiti esterni, l'arco superiore, il davanzale sul quale stanno una quaglia e un pavone. La finestra permette al nostro sguardo di accedere ad un ampio edificio. Al centro dello stesso vi è San Girolamo intento a leggere nella sua biblioteca. In basso si stende fino alla parete di fondo dell'edificio un pavimento di piastrelle che ci permette di valutare l'ampiezza dei locali e la prospettiva dalla quale osserviamo. In alto si sviluppano delle volte, a destra e a sinistra dei colonnati, tutti elementi architettonici che rivelano con esattezza l'ampiezza dello spazio. Sul fondo vi sono delle ampie aperture che concedono al nostro sguardo di proseguire oltre l'edificio verso il paesaggio, percorso che idealmente spazia sino all'infinito. Sulla destra – rispetto allo spettatore – tra il fondo dell'edificio e lo studio di San Girolamo cammina un leone. Gli animali, oltre al loro significato simbolico, sono funzionali (come lo stesso Girolamo) alla misurazione dello spazio (lo sono anche le varie illuminazioni). Noi possiamo paragonare la grandezza di tali figure tra loro per determinare le distanze tra noi e le figure stesse descritte nel quadro. Possiamo dire che siamo a circa due-tre metri dalla finestra, e possiamo dominare visivamente e gradualmente lo spazio sino all'infinito.

La prospettiva, ovvero il nostro punto di vista monocolarmente inteso, è centrale (lo capiamo dalla simmetria degli stipiti della finestra, dalla direzione delle piastrelle e dei colonnati). Questa immagine è paragonabile ad un'istantanea.

Leonardo da Vinci era tanto scienziato quanto artista. Non era un eclettico, non faceva due cose ma una sola. I suoi studi della visione che traduceva in dipinti erano volti a rappresentare la realtà con metodologie molto più sofisticate rispetto ad Antonello da Messina. Ad esempio aveva teorizzato la prospettiva aerea²⁰, al fine di riprodurre in laboratorio (la tela) la realtà nel modo più esatto possibile. Non c'era alcun contrasto tra arte, tecnica e scienza: l'opera d'arte cercava di svelare la realtà nella sua verità.

Non esistevano geni nel Medioevo e neppure nel Rinascimento. Michelangelo e Leonardo erano degli eccellenti artigiani, e Leonardo anche uno straordinario scienziato (chiamato a dare consulenze scientifiche e tecniche di tutti i generi). Dovevano guadagnarsi gli appalti messi a concorso come tutti gli altri, svolgevano il loro mestiere.

I primi scienziati furono gli artisti a motivo della metodologia e degli strumenti da loro utilizzati. Facevano delle ipotesi: la prospettiva centrale è una legge della visione del mondo; verificavano la loro ipotesi in un laboratorio (l'architettura, la tela) riproducendo la realtà secondo le leggi scoperte.

I pittori erano studiosi di ottica in senso rigoroso e svilupparono questa disciplina in una prospettiva fisica e astrologica. Galileo Galilei, emblema dello scienziato moderno, non a caso era anche uno studioso di ottica²¹. In epoca illuminista Giovanni Antonio Canaletto utilizzò per dipingere un obiettivo grandangolare per definire le immagini.

Solo in seguito iniziò la lacerazione tra arte e tecnica, tra arte e scienza, e si trovarono nuovi fondamenti per l'arte. Uno dei motivi di questa differenziazione è meramente tecnico, l'artista non era più in grado di seguire l'evoluzione strepitosa della tecnica. Tecnologia che spesso permetteva di assolvere molto più semplicemente alcuni dei compiti prima attribuiti all'artista (la nascita della fotografia in rapporto ai ritratti).

L'artista è stato costretto anche dall'evoluzione tecnologica a ritagliarsi propri specifici settori. La nascita della concezione moderna di spazio e di tempo, e di conseguenza la possibilità di misurare il mondo a partire dal punto di vista dell'uomo, ha affossato le capacità dell'artista di misurare il mondo con la stessa efficacia dello scienziato che inventa tecnologie molto più raffinate per adempiere allo stesso scopo.

Il divorzio non è perenne. Il limite della prospettiva lineare monoculare, anche con tutte le sofisticate correzioni che si sono succedute (e dunque della concezione di immagine moderna), ha spinto artisti a cercare altre vie per l'arte pur mantenendo la pretesa di decrivere la realtà. Nell'ambito della crisi della pittura neoclassica illuminista, sorsero pittori che, come Jean Antoine Gros e Jean-Louis-Théodor Géricault,

²⁰ L'aria costituisce un filtro tra noi e le cose e quindi nella nostra visione più le cose sono lontane e meno risultano definite e tendono ad un azzurro-verdognolo uniforme.

²¹ Il concetto di immagine moderna qui ricordato non si esaurisce nella pittura rinascimentale. Sarà poi la scienza, attraverso le sue tecniche, a evolvere il concetto spaziale di quegli artisti. Galileo Galilei sviluppò tecniche e ipotesi scientifiche volte a definire con il massimo rigore il concetto di spazio moderno.

iniziarono a guardare la realtà senza le maschere culturali neoclassiche. Questi moti sfociarono nel Realismo e quindi nell'Impressionismo. I pittori Impressionisti cercavano di riprodurre la realtà non più con delle regole prospettiche ereditate dalla tradizione classica o rinascimentale, ma attraverso la pura visione. Alcuni di essi studiavano e ipotizzavano con metodi (pseudo) scientifici le varie teorie del colore e della visione.

È stato merito di Cézanne aprire la possibilità agli artisti di superare la tirannia della visione prospettica monoculare, e sull'analisi delle sue opere si sviluppò ad esempio il Cubismo che non a caso riprendeva metodologie artistiche diffuse nel Medioevo: i cubisti cercarono di dipingere sulla tela cose viste da più lati contemporaneamente; dipingevano cose viste con prospettive diverse, prospettive che potevano essere colte solo ruotando attorno ad esse e perciò in diversi momenti, e le riproducevano in un unico spazio bidimensionale.

Questi dati sono segno di un profondo cambiamento nelle concezioni artistiche, mutamenti che rivendicano il rapporto privilegiato dell'arte con la realtà, nell'intento di svelarne l'essenza, l'origine, il principio²².

3. CONFLITTI TRA ARTE E VERITÀ NELLE EPOCHE PREMODERNE

Per proseguire nella nostra indagine sul rapporto arte-tecnica e verità è opportuno percorrere la via verso l'originario. È vero che nell'Antichità e nel Medioevo vi erano concezioni più armoniche tra arte e verità, ma è altrettanto vero che i conflitti tra di essi hanno origine antiche. Epimenide incontra Aletheia nel suo decennale letargo nella caverna cretese. Incontra la dea nel sogno e, destatosi, può solo ricordare e raccontare ciò che si è dissolto svegliandosi. Tra racconto e Aletheia vi è alterità, distanza, forse abissale come abissale, per Ferecide di Siro, è la verità «le nudità di Ctonie, che non si possono mostrare»²³. In epoche e culture più diverse si è posta la questione di questo complesso rapporto, il più delle volte conflittuale.

3.1. *Aletheia come matrice oscura e insondabile nella mitologia greca*

Aletheia, come detto, è la dea incontrata in sogno dall'asceta Epimenide; dea che secondo Colli forse nessuno aveva visto prima. Secondo Giorgio Colli «Epimeni-

²² Una delle principali chiavi per interpretare i fenomeni artistici della fine dell'800 e della prima parte del '900, è quello della ricerca dell'archetipo, del principio, dell'origine dell'opera d'arte (come si intitola il citato saggio di Heidegger del 1935). La ricerca dell'origine della visione muove già i pittori rinascimentali e impressionisti. La ricerca dell'origine conduce Paul Gauguin presso civiltà ritenute arcaiche (in Polinesia); Henri Matisse e Pablo Picasso studiano le immagini africane; Paul Klee è alla ricerca dell'originario negli elementi essenziali del linguaggio, colti anche nei disegni dei bambini; Alberto Giacometti guarda alle sculture etrusche... La ricerca dell'origine, del principio, delle cause tradizionalmente, è compito della ragione. Non è un caso che Heidegger amasse Paul Cézanne, e Georges Braque in particolare, artista che conosceva bene: andava nel suo studio e lo osservava dipingere.

²³ G. COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1992, vol. II, p. 22.

de porta entro di sé entrambi gli dèi della sapienza... Dioniso e Apollo»²⁴. I due aspetti della sapienza si manifestano in modo contraddittorio, opposto «L'apparisciente figura apollinea emerge da un velato fondo dionisiaco»²⁵. Vi è una duplicità negli stessi Dioniso e Apollo come gioco tra velatezza e appariscenza che si sdoppia. Si sdoppia nel senso che ciò che appare può risultare velato, ciò che è nascosto svelato. Sembra che Epimenide attinga dal mito di Arianna e Dioniso (di cui il Minotauro è l'apparenza). Il labirinto esprime il conflitto buio tenebroso e luce. Nel mito di Epimenide è avvenuta una inversione delle parti: la luce e non il buio è strumento d'inganno. Arianna fu ingannata dalla corona rilucente come fiamma, fatta da Efesto, dono di Dioniso. La luce inganna, secondo l'interpretazione di Colli, perché «fornisce una conoscenza, attraverso cui qualcuno subisce uno scacco. La luce rischiarà il Labirinto per Teseo, e il danno cade sul Minotauro, l'apparenza di Dioniso. In cielo la corona illumina gli amanti, e questa conoscenza arma la mano di Artemide contro Arianna»²⁶. Ciò che può immediatamente parere un risultato positivo della sapienza (della luce che permette di vedere, e vedere, per i Greci, significa sapere), può invece rovesciarsi in un inganno. La sapienza è difficile, la verità è difficile.

La parola non-nascondimento è enigmatica: non dice apertura, manifestazione, rivelazione, o meglio, dice queste cose negativamente. La doppia negazione ha evidentemente un significato. Tra svelamento e velamento vi è un'unità e una polarità ineliminabile. La doppia negazione mantiene nella parola la possibilità di un rovesciamento; perciò quello che è luminoso e aperto può ingannare e ciò che è nascosto serbare e salvare. Questa *dialettica* nella sapienza tragica greca è essenziale. La parola stessa è indice di una differenza, di un rapporto enigmatico. La verità, nel racconto di Ferecide è l'abissale. L'abissale è senza fondo, è non fondo, s-fondo. In esso si può cadere e «nell'abisso cade anche la conoscenza»²⁷.

La parola *aletheia*, più che una doppia negazione, rimanderebbe a questo fondo enigmatico e abissale, ad una matrice oscura, feconda e insondabile. La verità, prima di tutto è lo *s-fondo* sul quale si stagliano le *cose*, la vita, il mondo e l'esistenza, nella loro singolarità.

La tragedia greca ha scelto come suo tema centrale questo sfondo scuro inteso come verità abissale sulla quale si svelano e vengono fuori tutte le cose. Le tragedie erano rappresentate nelle feste di primavera in onore di Dioniso, oscuro dio della contraddizione. Ciò che esprime la contraddizione è l'immediatezza, la contemporaneità degli opposti nel medesimo evento. Dioniso è l'impossibile perché ha gli attributi opposti, nello stesso tempo, attributi che gli appartengono e non appartengono nella medesima relazione con le cose e con tutta la vita. Dioniso non nasce sullo sguardo su un pezzo di vita, ma da un'occhiata su tutta la vita. E chi possiede e conosce *tutto* di tut-

²⁴ *Ivi*, p. 15.

²⁵ *Ivi*, p. 17.

²⁶ G. COLLI, *La sapienza greca*, p. 19.

²⁷ *Ibidem*.

ta la vita? Questa totalità è enigmatica, ci appare solo come contraddizione: vi è la vita e la morte, il male e il bene, ma Dioniso è tutto insieme, rappresenta questa enigmatica totalità che nel linguaggio umano si manifesta solo come contraddizione. «Qui appunto sta l'origine oscura della sapienza. La tracotanza del conoscere che si manifesta in questa avidità di gustare tutta la vita, e i suoi risultati, l'estremismo e la simultaneità dell'opposizione, alludono alla totalità, all'esperienza indicibile della totalità. Dioniso è dunque uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta; è l'inesauribile attraverso il frammentarsi, vive in ciascuna delle lacerazioni del corpo tenue dell'acqua contro le aguzze pietre del fondo»²⁸.

Questa oscura, enigmatica verità che rappresenta Dioniso si può chiamare anche totalità. L'a- di *aletheia* racconta anche della totalità. La verità non può essere solo una parte, un aspetto piuttosto che il suo opposto o semplicemente il suo altro. L'enigma dell'esistenza, del cosmo e della sua nascita si rivolge ad una totalità che non è la semplice somma delle sue parti, è il principio, l'inizio, l'origine che trapassa in ogni frammento.

La tragedia greca, culmine dell'arte greca, esprime questa sapienza dionisiaca. Sapienza della matrice enigmatica, oscura, insondabile; consapevolezza che solo la totalità esprime la verità. E chi conosce tutto e tutti i fattori dell'esistenza e del cosmo se non il dio? Le ultime parole della tragedia *Edipo re* esprimono sinteticamente la contraddizione dell'esistenza di Edipo: «Abitanti di Tebe nostra patria, guardate, questo è Edipo l'uomo che seppe sciogliere gli enigmi, ed era potentissimo, la sorte di un tal uomo chi di questa città non l'ha invidiata? E voi guardate adesso a quale mare è giunto di sciagure. Non chiamate felice nessun uomo, aspettate a vedere l'ultimo giorno della vita sua, se riesce a varcare quella soglia senza aver sofferto alcun dolore»²⁹. Per dire qualcosa di *vero* su qualcuno, è necessario conoscere tutti i fattori che costituiscono quell'esistenza, e dunque è indispensabile attendere sino alla sua morte.

Aristotele che, nelle sue opere sull'etica, tratta della felicità era ancor più pessimista: «Dobbiamo dunque non stimare nessun uomo felice finché vive, ma... attendere di vedere la sua fine? E se si deve ammettere ciò, forse egli è dunque felice dopo che è morto?... Se però non diciamo che è felice chi è morto..., ma soltanto che si può stimar felice un uomo solo nella misura in cui egli è ormai fuori dai mali e dalle disgrazie, anche ciò è suscettibile di discussione. Sembra infatti che anche il morto, come per il vivo, sia pur egli non se ne accorge, ci siano bene e male, come ad esempio gli onori e i disonori, e in genere le fortune e le sfortune dei discendenti... Infatti a un uomo che sia vissuto felicemente sino alla vecchiaia e che sia altrettanto felicemente morto può accadere che avvengano dei mutamenti nei discendenti, alcuni dei quali

²⁸ *Ivi*, vol. I, pp. 15-16.

²⁹ *Edipo re*, *Edipo a Colono*, Garzanti, Milano 1994, p. 73.

possono essere buoni... gli altri al contrario... Ma sarebbe assurdo che anche il morto cambiasse e divenisse ora nuovamente infelice; sarebbe però assurdo che la sorte dei discendenti non toccasse neppur per un istante i genitori»³⁰.

In questa prospettiva si può dire qualcosa di *vero* su qualcuno solo conoscendo la totalità dei fattori che determinano quell'esistenza, compresa la discendenza: chi mai potrà dire nulla di *vero* su chiunque o su alcunché, e tanto più sugli dei?

Dove sono gli dei nelle tragedie di Sofocle? In apparenza non compaiono, si tratta di vicende di eroi. Ma nella tragedia di Sofocle l'uomo agisce sullo *s-fondo* del divino. Il processo tragico è lo svelamento (*aletheia*) di ciò che è già dall'inizio, è lo svelamento di ciò che esisteva già sempre, per mezzo di un togliere i veli (la graduale scoperta della propria identità per Edipo). Cosa si svela in questo processo? Non tanto le vicende e gli arcani dell'uomo ma il divino stesso.

La tragedia *Edipo re* è innanzitutto un ritratto di Apollo, ritratto paradossale ed enigmatico. Se dovessimo figurare questo ritratto dovremmo ricordare quella produzione vascolare dei greci che presenta un fondo nero sul quale si stagliano delle figure. Quel fondo nero è il ritratto di Apollo. Il dio è presente nella sua assenza, è visibile come invisibile, insondabile, matrice oscura di tutto. Nella tragedia di Sofocle si può indicare la nascita di ciò che i cristiani chiameranno teologia negativa.

3.2. Il conflitto arte/verità secondo Platone

Da una parte solo l'arte (il mito, la tragedia) può raccontare della verità, e dall'altra risulta una differenza abissale tra racconto e verità: il racconto dice dell'impossibilità di dire la verità in tutta la sua totalità, dice che la verità è un abisso insondabile dall'uomo sia con la razionalità sia con l'arte. Si può dire qualcosa di essenziale solo con discorsi contraddittori (Dioniso). Non è attraverso la razionalità umana, ma attraverso la follia (mania), che per Platone è all'origine dell'autentica sapienza³¹, che si può incontrare *Aletheia*. Solo nel sonno, nella malattia, nella possessione demonica, si può entrare in contatto con la dea, con il mondo degli dèi. Platone afferma più volte questa convinzione. Il racconto mitico, artistico sembra essere l'unico in grado di raccontare la verità in quanto è ispirato (narrazione del folle dunque) ma proprio Platone pare essere il peggior nemico del mito e dell'arte, così almeno spesso si è interpretato.

Nella *Repubblica* Platone si è scagliato contro Omero, Esiodo e i Tragici; i loro poemi dovevano essere banditi dalla sua Repubblica innanzitutto per questioni politico-etiche: come si fa ad insegnare la giustizia ai cittadini se si racconta loro che gli dèi sono ingiusti? Come insegnare ai guardiani a considerare vergognoso l'odio reciproco quando si racconta che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si battono tra loro?

Queste parole, però, non parlano contro la poesia o l'arte, bensì contro i *contenuti* di quei racconti. Sarà infatti compito di chi conduce la repubblica ad obbligare i

³⁰ *Etica Nicomachea*, I (A), 10,10-30.

³¹ *Fedro* 244 a-c.; *Timeo* 71 e - 72 a.

poeti a comporre i loro racconti secondo principi educativi³². Platone sa che questi racconti sono allegorici e che non riproducono eventi reali, ma la sua preoccupazione è che i giovani non siano in grado di giudicare, pertanto i racconti devono incitare alla virtù. I racconti sono finzioni, queste finzioni possono produrre beneficio se incitano alle virtù e maleficio in altri casi. Il male si manifesta quando il destinatario non si accorge che si tratta di finzioni.

Platone riteneva la pittura espressione elevatissima dell'arte, e proprio sulla pittura sembra fare le sue critiche più dure, non solo a livello etico, ma anche ontologico.

Nel libro X della *Repubblica* Platone ha parlato della pittura svolgendo un'analisi di carattere ontologico:

«Come chiameremo il falegname? non forse *artefice* [*demiourgós*] del letto?

- Sì.

- E forse anche il pittore lo chiameremo artefice e facitore di una tal cosa?

- Per nulla.

- E che dirai allora che sia rispetto al letto?

- Così, disse lui, mi pare più appropriato denominarlo: «imitatore» [*mimetés*] di ciò di cui quelli sono artefici.

- Bene, dissi io; chiami dunque «imitatore» quello della terza generazione [*tou trítou gennématos*] a partire dalla natura?

- Precisamente, disse.

- Tale sarà dunque anche il poeta tragico, se è imitatore, essendo di sua natura terzo dopo il Re e la verità, e così tutti gli altri imitatori»³³.

Come afferma Salmeri «il dipinto assomiglia a ciò che vuole ritrarre, potrebbe anche trarre in inganno un bambino, può utilizzare tutti gli artifici della prospettiva. Ma esso *non* è la realtà, tanto quanto la realtà sensibile imita la realtà ideale ma ne è tanto distante da non riuscire neppure nel suo *divenire* a sfiorare l'*essere* che tenta di riprodurre»³⁴.

La posizione di Platone è ben nota, ogni immagine è lontana dal prototipo proprio in quanto immagine e per cui è una sorta di riduzione di essere del prototipo. Il dipinto di un letto non è un letto, noi non possiamo dormire su di esso, del letto non vi è che un aspetto, appunto l'immagine.

Vi è lontananza tra prototipo, idea della cosa, cosa, e apparenza della cosa. Sarebbe falso confondere l'immagine con la cosa, vedere la cosa laddove vi è l'immagine.

«[*Socrate*:] Osserva ora proprio questo: per quale scopo è fatta la pittura (*graphiké*) su ogni singola cosa? per imitare l'ente com'è, o ciò che appare (*phainómenon*) come appare, essendo imitazione dell'apparenza (*phantásmatos*) o della verità? [*Glaucone*:] Dell'apparenza, disse. [*Socrate*:] Lontana dal vero è dunque l'arte imitativa, e a quanto pare per questo fabbrica tutte le cose, perché tocca solo una pic-

³² Cfr. *Repubblica*, II, 378 a e seguenti.

³³ *Repubblica*, X, 597,d9-e8.

³⁴ G. SALMERI, *L'arte imita la natura*, p. 141.

cola parte di ciascuna cosa, e per di più una semplice immagine (*éidolon*). Per esempio, diciamo, il pittore ci dipingerà un calzolaio, un falegname e gli altri artigiani, senza conoscere affatto l'arte di nessuno di essi; eppure i fanciulli e gli uomini stupidi, se è un buon pittore, dopo che lui ha dipinto un falegname e mostrandolo da lontano, li riuscirà a ingannare facendo sembrare che sia veramente un falegname. [*Glaucone*:] Eccome!»³⁵.

In questi passi Platone sembra davvero solo condannare l'arte, e in particolare la pittura. Insomma fingere vorrebbe dire ingannare. Ad esempio la pittura, nei suoi limiti imitativi (una sola prospettiva) cerca di ingannare il fruitore rispetto a ciò che vede, evidenziando solo l'apparenza e non l'essere.

In rapporto alla realtà, alla *Physis* ogni *mimesis* dell'uomo è solo una sua pallida immagine. La forma artistica pittorica non può creare verità, al massimo produce verosomiglianza. Ma la lontananza ontologica tra immagine e prototipo, condanna necessariamente l'arte ad allontanarsi dalla verità³⁶?

3.3. La posizione di Aristotele

Aristotele non ritiene che necessariamente questa distanza ontologica allontani dalla verità. Aristotele in particolare approfondisce il concetto di imitazione e di linguaggio. Il poeta fa opera di imitazione, come un pittore o un altro artista figurativo, e riproduce delle cose. Per imitare il poeta utilizza il linguaggio.

Per Aristotele il linguaggio non sono le cose. L'imitazione si dà per mezzo di un linguaggio il quale può esprimere adeguatamente o meno la cosa. Il linguaggio indica le cose, a volte le imita. Per Aristotele l'istinto d'imitazione è connaturato agli uomini sin da fanciulli, «in ciò si distingue l'uomo dagli altri animali»³⁷. L'uomo apprende per imitazione e prova piacere nell'imitare. L'attività imitativa possiede un carattere fortemente positivo nelle riflessioni di Aristotele.

La finzione può produrre qualcosa di verosimile, pur non essendo reale. Per Aristotele il verosimile non è detto allontani dalle cose stesse. L'imitazione del poeta, del pittore, dell'artista, ontologicamente parlando, è tre volte distante dal modello, ma ciò non toglie che la finzione imitativa possa condurci più vicino al *sensu* della cosa.

Aristotele, parlando del racconto, afferma: «Da quanto si è detto anche risulta evidente che l'opera del poeta non consiste nel riferire gli eventi reali, bensì fatti che possono avvenire fatti che sono possibili, nell'ambito del verosimile o del necessario. Lo storico e il poeta non sono differenti perché si esprimono in versi oppure in prosa... Ma la differenza è questa, che lo storico espone gli eventi reali, e il poeta

³⁵ *Repubblica*, X, 598, b1-c5.

³⁶ Sul rapporto generale tra arte, poesia e filosofia platonica rinviamo alle pagine di Giovanni Reale sul rapporto positivo tra filosofia e poesia, o se vogliamo tra filosofia come poesia, nel volume intitolato *Platone*, Rizzoli, Milano 1998, capitolo VI (Poesia e Logos).

³⁷ *Dell'arte poetica*, 4,1.

quali fatti possono avvenire»³⁸. Il poeta, l'artista non imita fatti reali, ma verosimili, cioè che potrebbero essere veri (reali), ma con una notevole distinzione rispetto allo storico che semplicemente espone una sequenza di vicende accadute. Lo storico è più vicino ai fatti esposti rispetto al poeta che li inventa, ma il *sensu* della storia è indicato dal poeta: «Perciò la poesia è attività teoretica e più elevata della storia: la poesia espone piuttosto una visione generale, la storia del particolare»³⁹.

Le sequenze di fatti elencati dallo storico non dicono ancora nulla sul *sensu* di quella sequenza. Che Socrate sia in viaggio o ad Atene, sono fatti che non dicono nulla sul senso di essere in viaggio o ad Atene; invece i percorsi di Edipo da Tebe a Corinto, da Corinto a Delfi e da Delfi a Tebe rappresentano la vita dell'uomo nel suo destino mortale e imperscrutabile. La tragedia dice il senso della vita dell'uomo anche se le vicende sono inventate.

La scienza per Platone e Aristotele è togliere il particolare dal suo allucinante isolamento e porlo in un insieme più grande, generale, universale, che sappia rendere ragione della sua essenza. Un frammento di coccio, trovato per terra non manifesta ancora il suo senso; una volta che un archeologo scopre che si tratta di un frammento di un vaso conosce qualcosa in più. Ed è per questo processo di generalizzazione che per Aristotele la poesia è attività teoretica più elevata: perché indica il senso delle cose oltre la loro frammentarietà. Per Aristotele la poesia può essere scienza.

Lo stesso discorso può essere fatto per l'immagine pittorica. Questa è la copia di una cosa, la quale ha un suo modello (idea) al di là della contingenza del particolare. Una brocca/vaso rientra nell'ordine e nell'idea universale di strumento artigianale volto a contenere del liquido. Un dipinto può evidenziare questo legame tra il particolare descritto e il suo universale, e se lo fa rinvia all'essenza della brocca molto più della brocca stessa semplicemente presente. In questo caso il possibile e il verosimile indicati dalla finzione mimetica sono più essenziali del mero oggetto lasciato nella sua contingenza in sé insensata. L'arte, dice ancora Aristotele, deve superare il modello che imita, cioè deve parlare del senso e della necessità di ciò che nella sua immediatezza si presenta insensato e contingente. La verità, in termini presi a prestito dalla linguistica moderna, non stà nella veridicità della somiglianza, ma nel senso del rapporto tra significante (convenzionale) e significato.

Aristotele, in *Dell'interpretazione*, chiarisce questo aspetto di verità nel seguente modo: «Infatti il falso e il vero concernono la congiunzione e la separazione. Ora i nomi, di per sé, e i verbi assomigliano ad un pensiero senza congiunzione e separazione, ad esempio *uomo* o *bianco*, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti *capricervo* significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l'essere o il non essere, o in senso assoluto o secondo il tempo. Ebbene, il nome è una voce capace di significare secondo convenzione, indipendentemente dal tempo, della quale nessuna parte è ca-

³⁸ *Dell'arte poetica*, 9,1.

³⁹ *Ivi*, 9,2.

pace di significare se presa separatamente... E il nome è secondo convenzione, poiché nessuno dei nomi è per natura»⁴⁰.

Il nome (l'immagine) non è collegato per natura alla cosa significata, si tratta di una convenzione, a livello artistico di una finzione, la verità non risiede a questo livello. Se stesse a questo livello avrebbe ragione Platone e ogni immagine sarebbe necessariamente lontana dal modello, e perciò un inganno, o semplicemente una privazione di essere. Ma la verità abita in un processo, in una congiunzione, dove i significanti o il racconto – finzioni, sono in grado, in quanto finzioni riconosciute come tali, di rimandare al senso di ciò che viene imitato.

La verità dell'imitazione sta non nell'essere copia esatta di ciò che è riprodotto, ma nella sua capacità di evidenziare la verità di ciò che è raccontato.

3.4. Lo sviluppo del conflitto Platone-Aristotele in quelli tra iconoclasti ed iconoduli⁴¹

Nella storia dell'arte e del pensiero successivo alla nascita della filosofia, si constata che il rapporto arte e verità è sempre stato trattato.

Ragioni contro l'arte hanno anche diverse origini, si pensi alla questione biblica della proibizione di fare immagini, o meglio idoli. In epoca cristiana la questione dell'arte in rapporto alla verità (e la verità in ambito cristiano è innanzitutto Cristo, l'Immagine dell'Immagine), è stata origine di durissimi scontri sin dall'inizio. Quando iconoduli e iconoclasti posero le fondamenta razionali delle loro posizioni, si riferivano alla contrapposizione tra Platone (araldo degli iconoclasti, anche nell'universo musulmano) e Aristotele (riferimento degli iconoduli).

Vi fu in particolare un'epoca di controversia iconoclasta (726-843 d.C.), fu un conflitto teologico con al centro una controversia cristologica⁴². Partendo dal presupposto che Cristo fosse Dio incarnato, la domanda fondamentale era la seguente: *è lecito che l'arte lo riproduca?*

L'imperatore Leone III (714-741 d.C.) nel 726 scatenò la controversia iconoclasta facendo togliere una famosa icona di Cristo che si trovava sopra l'entrata principale del palazzo imperiale di Costantinopoli. Iconoclasta fu anche suo figlio Costantino V. Leone III si considerava un riformatore religioso volto a ripristinare nell'impero la vera religione che a suo avviso era contaminata dal culto delle immagini. Il terremoto del 726 e il dilagare dell'Islam fu interpretato come castigo di Dio perché i cristiani si sarebbero allontanati dal vero culto di Dio.

⁴⁰ *De Interpretazione*, 16, 10-30.

⁴¹ «Questo paragrafo risulta certamente troppo didascalico nella ricostruzione storica. Sarebbe inoltre necessario un approfondimento che però richiederebbe eccessivo spazio. Il senso di queste segnalazioni di carattere storiografico è quello di evidenziare come nel conflitto iconoclastico le basi teoriche degli iconoclasti sono attinte in gran parte da una non del tutto corretta interpretazione del pensiero di Platone, mentre quelle degli iconoduli sono attinte dal pensiero di Aristotele».

⁴² C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, tr.it., ed. Paoline, Milano 1988, p. 130.

Nel 754 fu indetto un concilio, che si orientò in senso iconoclasta. Questi vescovi ritenevano che il culto dell'immagine fosse una piaga subentrata molto tardi, e consideravano la Chiesa dei primi sei concili ecumenici (325-681) ancora pura e immacolata. L'abuso sarebbe stato introdotto dal 681 al 726. Il culto delle immagini veniva considerato una via al paganesimo, e si pensava agli innumerevoli effetti di una eccessiva adorazione delle icone (c'è chi mangiava frammenti di icone considerando alla stregua dell'eucarestia, vi era chi, anche sacerdoti, bevevano l'olio delle lanterne che illuminano le icone, chi prendeva come padrino di battesimo un'icona...).

I teologi avevano distinto tra venerare (ad esempio le icone) e adorare (esclusivamente Dio) ma come spiegare al popolo tale sottile distinzione?

Leone III al posto dell'icona fece porre il simbolo della croce ritenendo che l'immagine del Cristo è senza vita, il simbolo invece additerebbe senza raffigurare. L'imperatore Leone III rifiutò l'immagine perché muta e priva di soffio vitale.

Nell'815 fu indetto un altro concilio iconoclasta contro quello iconodulo di Nicea. Si ritenne ad esempio che il morto ritratto con materia morta non potesse rappresentare ciò che è vivo. Vera immagine sarebbe solo quella che riproducesse esattamente senza difetto il modello originario.

Costantino V disse: «ogni immagine è una copia del modello... Per essere veramente immagine, deve essere uguale per essenza (consustanziale) a ciò che è raffigurato... perché l'intero venga salvaguardato: altrimenti non è un'immagine»⁴³. Vera immagine sarebbe solo l'eucarestia, in essa Cristo stesso donerebbe un'immagine di sé. Le icone invece non erano considerabili consustanziali.

Per i vescovi del concilio ogni immagine era troppo lontana dal modello e quindi il Raffigurato non era presente nell'immagine. Il concilio concluse affermando che «Se qualcuno pone mano a cercare di cogliere con colori materiali la forma divina del Verbo di Dio incarnato, invece di adorarlo di tutto cuore con gli occhi dello spirito, lui, che siede sul trono della gloria, alla destra del Padre, più sfolgorante del sole: sia anatema»⁴⁴.

I fautori di queste posizioni si avvalevano di molteplici fonti. In particolare era citata la posizione di Origene (185-254). Cristo si sarebbe mostrato sotto diverse forme per motivi di carattere pedagogico, e alla fine si giunse alla sua trasfigurazione. La vera immagine di Cristo non potrebbe essere fissata coi morti colori. Le immagini erano da lui considerate prive di vita.

Altra fonte spesso citata era il pensiero di Eusebio di Cesarea (264-340) che scrisse all'imperatrice Costanza opponendosi all'icona⁴⁵. L'imperatrice Costanza gli chiese una immagine di Cristo, ed Eusebio le comunicò che nessuna immagine poteva riprodurre esattamente Cristo, la sua vera immagine non era fissabile dall'arte. Cri-

⁴³ J.P. MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, Parigi 1857 ss, 100, 216C, 225A, 228D.

⁴⁴ D. MANSI, *Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze 1759 ss, 13, 277 DE.

⁴⁵ MIGNE 20, c. 1545 AB.

sto risorto si è trasformato rispetto alla sua immagine precedente. Per Eusebio l'immagine di Cristo era solo l'eucarestia.

Si avverte chiaramente, in queste posizioni, la forte influenza di Platone nella sua interpretazione dei tre gradi ontologici che allontanano l'immagine dall'archetipo.

Il conflitto iconoclasta indusse gli iconoduli a fondare teoreticamente le loro posizioni. Germano di Costantinopoli (715-730) affermava: «Noi permettiamo la produzione di icone dipinte con cera e colori... dell'invisibile divinità, noi non facciamo né icone, né riproduzioni né alcuna figura. Infatti persino i nobili cori dei santi angeli non possono conoscere pienamente o scandagliare la divinità... noi rappresentiamo in immagini i suoi tratti umani così quale egli appariva quale uomo secondo la carne e non secondo la sua invisibile e incomprensibile divinità... per onorare»⁴⁶. L'icona rappresenta solo i tratti umani, non quelli divini. Si tratta solo di una rappresentazione verosimigliante.

Immagine e modello non si potevano identificare, l'icona era considerata un'immagine artificiale, somigliante alla natura ma non della stessa natura⁴⁷. Veniva chiaramente affermata una differenza tra immagine e archetipo, ma in senso opposto a quello evinto dagli iconoclasti da Platone, orientandosi verso la teoria del verosimile di Aristotele. L'icona era considerata una finzione, e come tale non doveva ingannare (non era identica al modello) ma poteva rinviare all'archetipo solo per somiglianza. L'Icona aveva il compito di indicare il *sensu* del raffigurato. L'icona andava interpretata come immagine della persona e non della natura⁴⁸.

Teodoro Studita (759-826) affermava che vi era solo somiglianza tra icona e archetipo, la materia dell'icona non poteva donare grazia alcuna. La presenza era dunque solo relazionale non fisica, e la divinità restava indipingibile.

Secondo Teodoro Abu Quarrah (766-809) la venerazione delle immagini e della croce non era fondata sull'immagine ma soltanto sul volto di cui le icone sono l'immagine⁴⁹. La sua interpretazione in merito pescava soprattutto sulle teorie linguistiche che su quelle delle immagini. Per Teodoro i nomi erano riproduzioni delle espressioni verbali, riproduzioni a loro volta delle idee, e queste riproduzioni delle cose, le immagini erano considerate una specie di scritto dove veniva evocato ciò che era indicato⁵⁰. Teodoro si rifaceva quasi alla lettera ad Aristotele (*De Interpretatione*).

Il riconoscimento della diversità tra significante e significato avrebbe permesso di non cadere nell'inganno ontologico per soffermarsi sul significato rappresentato.

⁴⁶ MANSI 13, 101AC.

⁴⁷ P. MIGNE 100, 225D, 405D-408A.

⁴⁸ P. MIGNE 99, 405A.

⁴⁹ Cf. TEODORO ABU QURRAH, *La difesa delle icone*, Jaca Book, Milano 1955. p. 95.

⁵⁰ *Ivi*, p. 115.

4. ICONOCLASTIA MODERNA NELL'ERA DELLA TECNICA

Uno dei principali orientamenti seguiti da buona parte delle avanguardie storiche e dall'arte successiva è velatamente platonico. Lo possiamo dedurre dal generale rifiuto dell'arte intesa come finzione; rifiuto che appartiene già esplicitamente sia all'estetica di Kant sia di Hegel. Il genio creativo non deve fingere né imitare nulla; la sua autenticità sta nella produzione geniale, ovvero originale. L'artista non finge, crea. Nell'arte della parte iniziale del XX secolo si è cercato in ogni modo di distruggere ogni elemento imitativo dell'arte, dalla letteratura, dalla poesia. Si è giunti solo a voler distruggere lo stesso concetto di arte e di artista.

Il genio artistico tende ad identificare la propria opera con l'espressione di sé stesso, l'opera si riduce ad essere mera espressione, espressione della sua vita intima. Sinteticamente si può affermare che molta arte contemporanea ha voluto identificare, senza alcuna mediazione, l'arte con la vita.

Luigi Stefanini nella sua *Storia dell'estetica*⁵¹, purtroppo mai conclusa per la sua prematura morte, definiva estetistica l'equazione arte-vita. Per Stefanini l'arte era un momento che se fosse coesteso all'intera vita toglierebbe a quest'ultima l'ansia e il problema⁵². Stefanini sosteneva la differenza tra parola interiore e parola esteriore. Quella esteriore, che per esempio è l'opera dell'artista, non è parola che vale in sé perché il suo senso è quello di rinviare a una bellezza che è Altro dalle immagini artificiali. Per Stefanini l'estetica poteva fondare una nuova linguistica, la agostiniana comunicazione dell'anima con se stessa.

In questa prospettiva la differenza, l'alterità appartiene alla stessa anima. Annulare questa differenza, come fa ad esempio un'estetica o un'arte che identifica l'opera (parola esteriore) con la vita (parola interiore), non è solo un'operazione di riduzione, è anche menzognera dato che misconosce una distinzione costitutiva dell'esistenza.

La creatività artistica contemporanea si è spesso ridotta ad essere esasperata riflessione su di sé, e questo è appunto l'estetistico ripiegamento della cultura contemporanea su di sé, e se vogliamo l'annullamento di ogni differenza.

Con l'identificazione si annulla la differenza, la distanza tra arte e vita, e dunque tra finzione e vita e l'arte abbandona ogni pretesa di interpretare la realtà (dato che esprime solo, e solo in parte, il sé).

L'iconoclastia di tanta parte dell'arte del '900, si fonda sulla negazione teorica della finzione, ovvero del distacco, della distanza, o lontananza (e dunque anche della vicinanza) tra vita e arte, tra sé e realtà, tra sé e l'altro, tra sé e l'estraneo che siamo noi a noi stessi⁵³.

⁵¹ L. STEFANINI, *Storia dell'estetica*, A.P.E., Padova 1948.

⁵² Rinvio al mio articolo intitolato *La questione estetica*, pubblicato in *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

⁵³ Ricordiamo a questo proposito sia P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Parigi 1990, sia A. RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989. E le riflessioni di Emanuel Lévinas sul *Volto*, a partire da *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.

Paradossalmente proprio l'opera prodotta da quegli artisti (fosse anche solo un gesto) sfugge a questa identificazione in quanto rivendica una sua consistenza autonoma. Armando Rigobello ha sottolineato con efficacia lo scompiglio creato da questa autonomia del testo⁵⁴. Rigobello riferisce a questo proposito sia della riflessione ermeneutica di Paul Ricoeur e in particolare a proposito della metafora viva⁵⁵, sia di quella di Emanuel Lévinas la cui opera rappresenta uno scacco della stessa ermeneutica⁵⁶.

Ricoeur, analizzando la natura metaforica del linguaggio, e di quello poetico in particolare, fa riferimento ad una consistenza autonoma del testo. La metafora parla insieme ma anche al di là delle intenzioni dell'artista. Il testo, in particolare quello poetico artistico, possiede una sua autonomia e dunque una differenza, rispetto al poeta e all'artista. L'identificazione fra arte e vita è incrinata dalla differenza e dalla "vita" autonoma del prodotto dell'artista stesso.

Lévinas, sempre nell'interpretazione di Rigobello, va oltre questa ermeneutica della differenza segnalando lo scacco che il testo, il *volto* umano nella sua singolarità, costituisce per ogni interpretazione. L'alterità dell'altro impedisce ogni suo impossessamento da parte dell'interprete. Trasferendo il discorso sull'arte, il testo artistico può presentarsi come altro, come estraneo all'artista che lo ha prodotto.

In entrambi i casi la differenza emerge con forza al di là di ogni riduzione o identificazione tra artista e propria opera.

Questa ribellione del testo – opera può essere l'occasione per riproporre in modi originali il senso e la via dell'arte come finzione. In un certo senso vi è stata una sorta di ribellione interna ai processi artistici dell'epoca contemporanea: le opere (o non-opere) si sono ribellate contro gli artisti e le loro estetiche rivendicando, nella loro autonomia, un senso di svelamento della finzione anche e forse soprattutto laddove la finzione sembrava essere condannata ad esaurirsi in modo definitivo.

L'esperienza artistica ed estetica degli ultimi decenni ha ripensato, anche se in maniera spesso non del tutto appropriata, al valore della finzione.

Solo la tecnica ormai sembra negare ogni rapporto con la finzione, essa non imita e non finge: fa, produce, modifica realmente il mondo e la vita. La produzione della vita stessa sembra ormai quasi a portata di mano della tecnica. La tecnica contemporanea non si fa più immagini del mondo, non riproduce la realtà, neppure utilizza più modelli. La tecnica moderna produce essa stessa la realtà, si identifica con essa e con la vita, e così facendo percorre il medesimo cammino dell'arte contemporanea.

⁵⁴ Testo va qui inteso in senso lato: un'opera d'arte, una poesia, la danza di una ballerina, il gesto di Fontana che taglia una tela, il Volto dell'altro...

⁵⁵ A. RIGOBELLO, *La "métaphore vive" nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA.VV.; *Simbolo, metafora, allegoria*, Liviana, Padova 1980, pp. 37-47.

⁵⁶ A. RIGOBELLO, *Un problema ermeneutico: il testo e il contesto*, in AA.VV., *La filosofia ermeneutica tra critica e progetto*, IRSSAE, Bari 1992, pp. 101-116.

5. CONCLUSIONI

L'itinerario che abbiamo seguito mostra come il conflitto tra arte-tecnica e verità sia precedente alla separazione tra arte e tecnica nella Modernità. Quest'ultima lacerazione trova le sue fonti nell'antichità, e sotto diverse forme si è riproposto nella storia, soprattutto facendo riferimento alla opposizione (non del tutto vera) tra Platone e Aristotele. Anche il pensiero cristiano (e quello musulmano) attinge a quelle fonti, oltre che alla proibizione biblica di fare immagini. La via proposta da Aristotele, che promuove una concezione di finzione positiva, sembra essere in grado di interpretare in modi diversi da quelli canonici sia l'arte contemporanea sia il mondo della tecnica. Heidegger per molti aspetti ha seguito questa via.

Le riflessioni sulla pretesa identificazione dell'arte con la vita, e i problemi posti da questo annichilimento della differenza, sono analoghe a quelle che Heidegger ha sviluppato nella conferenza *Das Ding* nella quale interpretava la tecnica come uniformizzazione, come annullamento della distanza e della vicinanza. L'evoluzione tecnica è tesa ad annullare le distanze e i tempi, in questo sviluppo si manifesta qualcosa che è stato anticipato nell'universo artistico.

Se è proponibile l'analogia tra arte e tecnica, allora la riflessione sull'esperienza artistica può essere una via appropriata per interpretare l'evoluzione tecnologica. Non si tratta di applicare meccanicamente le riflessioni che abbiamo fatto sull'arte alla tecnica contemporanea, ma di aprire sentieri interpretativi per comprendere l'esistenza del mondo della tecnica.

Questo paragone tra dimensione poetica artistica e tecnica contemporanea, ha bisogno di una mediazione per essere approfondito. Kant ha cercato nel poetico (nell'estetica della Critica del Giudizio) una dimensione che mediasse tra ragion pura e ragion pratica. Ha interpretato il poetico utilizzando la categoria ebraico-cristiana della creatività (teoria del genio creatore) piuttosto che quella di finzione (arte come mimesi). Hegel ha condannato in modo ancora più netto l'arte come finzione, e dopo di lui lo hanno fatto sia l'arte della fine dell'800 e quella della prima metà abbondante del '900.

L'enfasi data al poetico inteso come creazione ha contribuito, insieme ad altri fattori, alla svalutazione della retorica. La retorica, denunciata come arte del superfluo, o comunque arte aggiuntiva alla struttura intima del linguaggio (in base alla concezione classica di retorica), ha necessariamente perso di valore in rapporto all'ideale di identificare la vita con l'arte senza mediazione alcuna. La retorica è regno del paragone (a livello sintagmatico) e della metafora (a livello paradigmatico). La retorica è parente della finzione, attraverso la quale si imita l'essenza delle cose ridonandole con altri codici, paragonando o sostituendo segni e gesti a cose o esperienze. Chi imita la natura la ripete, gioca con le parole, fa comparazioni, trova similitudini, forma enigmi, finge che le cose siano altre cose, sostituisce immagini ad altre, fa metafore, antitesi, ossimori... utilizza figure retoriche e tropi.

Artisti e tecnici, senza alcuna intenzione di ripensare il linguaggio (artistico, scientifico, tecnico) in chiave retorica, hanno contribuito notevolmente ad un'interpretazione del linguaggio in chiave retorica. Questa però non è più stata intesa come ag-

giuntiva al linguaggio, quanto come struttura profonda dei diversi codici. Figure e troppi sono stati utilizzati come struttura intrinseca ai diversi codici, e non solo di quello linguistico entro il quale la retorica si è storicamente sviluppata. Nell'arte contemporanea la retorica si è mascherata nella poesia senza per questo dissolversi in essa.

Tecnica e arte sono linguaggi, codici. La retorica, pensata come struttura profonda, è capace di svelare sia l'essenza dell'arte, sia della tecnica intesa come forma d'arte. La rivalutazione della retorica in questo secolo, per vie diversissime tra loro, contribuisce a sostenere questa interpretazione⁵⁷. Se tecnica ed arte sono linguaggi, si possono interpretare come finzioni (sia come menzogna, sia come svelamento: *aletheia*), comunque in rapporto con una realtà altra dal linguaggio che si manifesta però solo attraverso di esso.

Heidegger, nel saggio *Das Ding*, ha interpretato l'essenza di una cosa-mezzo: una brocca. Per Heidegger l'arte imita la natura, e la brocca, frutto dell'arte, è originariamente l'imitazione della natura, di un aspetto della natura. In termini retorici si può dire che l'arte di chi realizza una cosa-mezzo è quella di paragonare, di trovare similitudini, e così di manifestare un aspetto della natura (o la natura nella sua totalità). La roccia raccoglie e offre l'acqua che piove dal cielo. Nella brocca si manifesta la *differenza* ontologica tra cielo e terra, lo sposalizio (metafora) tra differenti che si svela nell'opera dell'uomo imitatore. La brocca finge di essere questo sposalizio (non lo è perché lo imita), e in questa finzione manifesta la verità. Indica ciò che essa stessa non è (non è la sorgente, si paragona alla sorgente; la cosa-mezzo ripete una qualità naturale), e in questo dire è realmente se stessa, ne è descritta la sua natura: la cosa nella sua essenza avvicina i differenti, ovvero manifesta una differenza che appartiene alla natura. Nella finzione, nel gioco che libera la cosa dalla sua funzione immediata, nei rovesciamenti della finzione che modificano radicalmente le prospettive con le quali guardiamo il mondo e le cose, si manifesta lo s-fondo sul quale si stagliano le cose stesse, si svela ciò che è essenziale della realtà stessa.

Tuttavia, sempre seguendo il principio che la retorica (ripensata radicalmente) possa contribuire all'interpretazione dei linguaggi della tecnica e dell'arte, cosa distingue la cosa mezzo (la cui essenza è manifestata dall'opera d'arte) e la tecnica?⁵⁸

Giovanni Salmeri, nell'articolo già citato interpreta l'arte come imitazione della natura e si avventura anche nell'arte contemporanea (ad esempio nell'interpretazione di un'opera di Duchamp)⁵⁹. In quel saggio propone di interpretare anche la tec-

⁵⁷ In questa prospettiva rimandiamo al testo di R. BARILLI, *Corso di retorica*, Mondadori, Milano 1976. Il saggio è interessante, peccato che tralasci completamente l'apporto che l'ermeneutica contemporanea ha dato nella rivalutazione della retorica.

⁵⁸ Si tratta di una questione che Heidegger solleva in molti suoi saggi, tra i quali quelli citati ai quali rimandiamo per un eventuale approfondimento. Per Heidegger la cosa-mezzo apre un mondo, svela un rapporto tra Differenti, mentre la tecnica avrebbe imposto se stessa, occultandosi, e l'uomo moderno non avrebbe compreso questo fenomeno e pertanto ragionerebbe ancora con categorie filosofiche tradizionali assolutamente inappropriate. La nostra interpretazione segue altri percorsi, in particolare quelli accennati nelle pagine successive.

⁵⁹ G. SALMERI, *L'arte imita la natura*, pp. 142-143.

nica con criteri analoghi. Anticamente, lo abbiamo già detto, arte e tecnica erano attività analoghe. «Tanto un martello quanto un quadro rientrano nei medesimi canoni concettuali»⁶⁰. Salmeri non evidenzia come Heidegger una opposizione tra possibilità dell'arte e quella della tecnica (secondo Heidegger l'arte manifesta una differenza, la tecnica la annulla) e propone di pensare artisticamente la tecnica⁶¹.

Ciò significa, nel discorso che stiamo facendo, che anche la tecnica ha come modello la natura, è dunque imitazione della natura. «Dal martello al computer, in essa (tecnica) avviene qualcosa come un'umanizzazione e una vivificazione di materiali, che ancora prima di essere strumenti sono riflessi della nostalgia di libertà e di felicità dell'uomo. Anche un'opera tecnica può forse commuovere»⁶². Ogni opera tecnologica come un computer, è opera di creatività finita, non «di un Dio che può trarre sovraneamente dal nulla, ma di chi può faticosamente riprogettare nel suo mondo sensi e strutture»⁶³.

Ma in che senso la tecnica imita la natura? Non di certo come lo fa la cosa-mezzo che imita qualcosa della natura (ad esempio la sorgente) affermando la differenza e dunque la lontananza e la vicinanza, tra Cielo e terra, mortali e immortali, tra le diverse parti del mondo. Come mai la tecnica sembra piuttosto annullare ogni differenza? Come mai la tecnica, così potente, tende a essere essa stessa il mondo come affermava Heisenberg?

Secondo la nostra ipotesi la tecnica può essere interpretata in quanto linguaggio artistico utilizzando la mediazione della retorica. La tecnica imita anche essa la natura ma in un certo senso non uno o l'altro aspetto, bensì la natura nella sua globalità: la tecnica si presenta essa stessa come *Physis*. In un certo senso la nostra natura è diventata la tecnica.

La brocca imita la sorgente, ovvero finge di essere la sorgente a livello sintagmatico (è propriamente un paragone: la brocca è simile alla sorgente, non è la sorgente). Le scarpe dipinte da Van Gogh sono solo immagine delle scarpe, non sono la totalità costituita dalla cosa scarpe (l'immagine da questo punto di vista è sempre metonimia o sineddoche: una parte per il tutto). La tecnica moderna invece, nel suo essere essa stessa produttrice anche di strumenti che non esistono in natura (non paragonabili a qualcosa che esiste in natura), può essere interpretata come metafora, come tropo, come sostituzione (e non comparazione), a livello paradigmatico di una cosa (la *Physis*) con l'altra (la *Techne*). La tecnica, che va inquadrata in una dimensione poetica più simile alla creatività che alla finzione (creare la vita, creare cose che in natura non esistono) è in realtà totalmente imitazione, ma non in modo sintagmatico, non paragona alla natura, ma si sostituisce ad essa come metafora. Appunto, come dicevamo nel sottotitolo: dal paragone alla metafora.

⁶⁰ *Ivi*, p. 147.

⁶¹ Questa posizione può ricordare quella di Feyerabend esplicitata in *Against Method*. In quel testo Feyerabend rivendica alla scienza una creatività pari a quella dei dadaisti. La nostra interpretazione dell'arte, invece, non si fonda sul concetto di creatività, bensì su quello di finzione.

⁶² G. SALMERI, *L'arte imita la natura*, p. 147.

⁶³ *Ivi*, pp. 147-148.

Questa interpretazione poetico-linguistico-retorica della tecnica ha grande rilievo anche in rapporto al ruolo che ha l'uomo in questo processo di trasformazione della *Physis* in tecnica. L'uomo, l'unico a possedere un linguaggio, è la via attraverso la quale la *Physis* si manifesta. L'uomo indica le cose che così vengono a manifestazione. La tecnica si svela come metafora nel sostituirsi alla natura. Non è l'uomo a creare il mondo della tecnica, l'uomo in effetti non crea, dato che creatore è un attributo che appartiene solo al Dio biblico (creatore dal nulla); l'uomo, il linguaggio, è via dello svelamento del mondo della tecnica in quanto possibilità intrinseca della *Physis* svelata dall'attività linguistica dell'uomo. L'arte imita la natura, la tecnica anche, esplicitandosi nel suo carattere e nella sua proprietà di far nascere (*Physis*) forme e strutture in quanto essa stessa produttrice.

Un importante atto di libertà dell'uomo risiede nel riconoscere che la tecnica, nella sua pretesa *sovraumana* di sostituirsi alla *Physis*, è una finzione, una metafora, ovvero qualcosa che svela la verità della *Physis* intesa come essa stessa diversa da essa stessa. La tecnica è la maschera della *Physis*, la ripetizione mascherata della *Physis* produttrice; e come maschera (nel senso di finzione e non di inganno) è lo svelamento storico della *Physis* come *res* che ci concerne e necessita. La differenza che va svelata e riconosciuta è quella tra *Physis* e *Physis* (come finzione di se stessa, come ripetizione sostitutiva). L'estraneità, la distanza continua ad appartenere anche alla *Physis* e non solo all'uomo. Libertà è anche apertura a questa pretesa (alla pretesa della *res*, in questo caso svelata come *Techné*).

Nella tecnica come mondo, si svela la differenza tra *Physis* e *Physis* come tecnica. Non riconoscere questa differenza è sintomo di una schiavitù, di un inganno piuttosto che di una finzione. Come l'uomo era necessitato dalla *Physis*, e non per questo era necessariamente schiavo (la dipendenza non è affatto sintomo di schiavitù, come ha insegnato ad esempio la tragedia greca), così l'uomo necessitato dalla sostituzione della tecnica alla *Physis* non è necessariamente schiavo della tecnica (da cui dipende). Certo l'uomo viene modificato in questa metafora, non è più il medesimo uomo pur restando lo stesso. Ma lo stesso non è il medesimo, l'*ipse* non è l'*idem*⁶⁴. Come l'arte è maturata, al di là di ogni identificazione con la vita, recuperando il valore della finzione, e di conseguenza indicando una differenza strutturale non solo tra interno ed esterno, ma pure tra interno e interiore, tra *idem* e *ipse*, scoprendo così una estraneità interiore positiva, così la tecnica diventerà matura se saprà indicare la stessa differenza tra *Physis* e se stessa. Già gli antichi avevano saputo riconoscere ed esprimere la presenza di una estraneità interiore positiva, un'intima estraneità. Come non ricordare, in conclusione del nostro contributo, la scoperta di Agostino di un'alterità intima, di un intimo «più intimo a me che a me stesso» (*Confessiones*, III, 6, 11)?

⁶⁴ Su questo argomento rinviamo al testo di Heidegger *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.

Riassunto

Il rapporto tra arte e verità è spesso risultato conflittuale. Nelle estetiche moderne si è sviluppata una netta differenziazione dei campi d'appartenenza dell'arte e della verità. Per Kant l'arte si fonda sulla facoltà dell'uomo di provare sentimenti di piacere o dispiacere. La facoltà di conoscere il vero si sviluppa piuttosto nella filosofia e nelle scienze. Oggi le tecnologie si affiancano alla scienza e non all'arte. Anticamente, invece, un martello e un dipinto erano considerati entrambi opere tecniche. La separazione moderna tra arte e verità ha delle radici ben individuabili. Nella contemporaneità queste ragioni sono state ampiamente esaminate. La separazione, però, ha origini antichissime e tutte le tradizioni successive fanno riferimento, prima o poi, alle riflessioni sull'argomento di Platone e Aristotele. Nell'articolo, dopo un *excursus* storico sullo sviluppo della problematica, è proposta un'interpretazione della tecnica moderna attraverso criteri estetici e retorici, come espresso nel sottotitolo: dal paragone alla metafora.

Summary

Relation between art and truth has often resulted conflictual. In modern aesthetics a clear differentiation between the fields of art and truth has developed. For Kant art is founded on man's faculty of having sentiments of pleasure or sorrow. Faculty of knowing truth develops instead in philosophy and in sciences. Today technologies rank with science, not with art. In ancient times, on the contrary, hammer and painting were both considered technical works. Modern separation between art and truth has well identifiable roots. These reasons have been amply examined nowadays. Separation, however, has very ancient origins and all following traditions refer to Plato's and Aristoteles' reflections sooner or later. The article proposes, after an historical *excursus* on development of these problems, an interpretation of modern technique through aesthetical and rhetorical criterions, as expressed in the subtitle: from comparison to metaphor.

La diaconia della verità¹

Giuseppe Torti
Vescovo di Lugano

La celebrazione del *Dies academicus* ci offre l'occasione di condividere con i nostri cari amici le gioie, i problemi, le aspirazioni della nostra vita universitaria nella Facoltà di Teologia. Di solito le nostre giornate trascorrono *intra muros*, nelle aule, dove i professori guidano gli studenti nella scoperta del sapere, nei corridoi dove si parla a voce bassa dei problemi culturali eterni e contingenti, nella biblioteca dove, anche nel silenzio, si leggono i testi. La vita della Facoltà è come l'alveare virgiliano, dove sempre *fervet opus*, e lentamente viene distillato il miele della cultura. Ma il *Dies* ci porta *extra muros* dove ci troviamo insieme con gli amici che ci stanno a cuore, con i rappresentanti della società nella quale viviamo, della regione, della città, con i colleghi degli altri organismi culturali. Il *Dies* è lo spazio adatto per la convivenza, per comunicare la nostra esperienza, le nostre aspirazioni, le nostre attività. È una giornata di comunione e di conforto nella quale possiamo constatare quanto sia largo l'orizzonte dei nostri amici. Giorno dopo giorno siamo giunti all'ottavo anno della nostra esistenza. Nello scorso mese di ottobre abbiamo iniziato l'anno accademico e siamo confortati da molti dati positivi che toc-

¹ Viene pubblicata integralmente la relazione tenuta da Mons. Torti in occasione del *Dies academicus* della FTL (27 novembre 1999).

cano la nostra esistenza e incoraggiano i nostri animi verso un ulteriore servizio alla cultura di tutti.

Vorrei dirvi la nostra gioia nel vedere con noi in questo VIII *Dies* due personalità della Curia romana: Sua Eccellenza Mons Giuseppe Saraiva Martins, Pro-Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, che ha presieduto questa mattina l'eucaristia e ci ha incoraggiato nel lavoro di servizio alla causa della verità. Mons. Saraiva è un'uomo ricco di esperienza universitaria. Per molti anni è stato Professore a Roma e un tempo Rettore della Università Urbaniana. Abbiamo anche con noi Sua Eminenza il Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio per la cultura, anche lui Professore e uomo di università e un tempo decano dell'Institut Catholique di Parigi. A tutti due siamo tanto riconoscenti per l'onore che ci conferiscono con la sua presenza e partecipazione attiva in questo *Dies*. Grazie di cuore!

La vita degli enti creati è un dono, si muove dall'interno, mai si ripete, e si trascende in quanto è portata a crescere e propagarsi verso nuovi orizzonti. La FTL inizia l'anno con nuovi studenti, nuovi corsi, nuove forze culturali. In questa festiva occasione, insieme al mio cordiale saluto, vorrei aggiungere un pensiero, e un orientamento per la vita della Facoltà al servizio del magistero della Chiesa e la formazione delle nuove generazioni di studenti, un certo prolungamento della riflessione dello scorso anno, sulla paideia della libertà. Permettete che prenda il tema e il titolo dall'Enciclica *Fides et Ratio* (= FR), di Giovanni Paolo II, dato che questo documento è chiamato a modellare la vita della cultura dei centri culturali della Chiesa in modo analogo a l'*Aeterni Patris* di Leone XIII, che ha orientato la attività dei centri della Chiesa lungo il XX secolo. Vorrei richiamare la vostra attenzione su un tema, a mio avviso, decisivo: la *diaconia della verità*. Si tratta dell'orientamento e del significato ecclesiale della vita della Facoltà di Teologia. Il problema è così profondo che abbraccia tutte le nostre attività, persone e opere, fini e mezzi, in quanto ci indica la ragion d'essere della stessa Facoltà.

La *Fides et Ratio* ci ricorda che la Chiesa ha ricevuto nel mistero pasquale il dono di conoscere la verità ultima sulla vita dell'uomo e si è fatta pellegrina per le vie del mondo per l'annuncio che Gesù Cristo è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). In questa prospettiva la Chiesa è al servizio dell'umanità. «Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia della verità*. Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità, dall'altra la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio» (FR, 2).

Mi chiedo come procedere in questa riflessione così attinente e necessaria. Il limite delle nostre circostanze mi indica che non devo andare oltre una sintesi orientativa del tema, e che può essere sufficiente avere una idea chiara e distinta sulla diaconia della verità alla quale è chiamata la Chiesa docente con il suo magistero.

La parola *diaconia*, carica di senso e di storia, viene assunta nel nostro linguaggio ecclesiale dalla lingua greca. Infatti parliamo dei diaconi, del diaconato, della *dia-*

conia, come servizio nella Chiesa, che assume diversi modi, non solo liturgici ma anche culturali. Il vangelo insegna ai discepoli la via del servizio, della *diaconia*. I discepoli di Cristo sono invitati ad essere pronti al servizio. Il maestro ci ha dato esempio e dottrina. Nella comunità cristiana il potere e l'autorità richiedono di essere esercitati come un servizio e non come una forma di dominio. Colui che è più in alto deve farsi servitore. L'autorità che gli compete non è per opprimere ma per servire. Pietro e i suoi successori sono invitati all'esercizio dei servizi, delle diaconie, con lo stile degli umili servitori dei signori nella società di quel tempo.

In questo contesto il mio approccio alla *diaconia della verità* si limita ad indicare tre sentieri che dobbiamo percorrere in questo servizio: quello della *verità* stessa, che non è più soltanto una teoria quanto una *persona*, lo stesso Gesù Cristo; quello della esperienza di verità nel grado più alto che è quello della *sapienza*, e infine, quello delle *attività richieste* nella stessa diaconia. Così entriamo nell'orizzonte che si ripete in continuità e nella domanda che deve farsi ogni uomo, come ha fatto anche Pilato: *Quid est veritas?* Ciò significa presentare, sia pur brevemente, l'ideale dell'uomo di studio e cercare i modi di risposta alla domanda in questione sia nella teoria che nella prassi del nostro tempo.

1. LE VERITÀ E LA VERITÀ

La verità è complessa. Mi piace evocare il grande teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, il quale amava dire che «la verità è sinfonica... Con la sua rivelazione Dio sta eseguendo una sinfonia, della quale non è possibile dire cosa sia più maestoso, se l'ispirazione unitaria della composizione, oppure l'orchestra polifonica della creazione che egli si è preparato a questo scopo. Prima che la Parola di Dio si facesse uomo l'orchestra andava invece strimpellando, senza un disegno preciso; concezioni del mondo, religioni, progetti di vita politica in grande quantità; ognuno suona qualche cosa per sé... Infine giunse il Figlio, l'erede di tutto per il quale era stata voluta anche tutta l'orchestra. Mentre sotto la sua direzione viene eseguita la sinfonia di Dio, si svela anche il significato della sua pluralità. Improvvisamente, quando l'opera comincia comprendono perfettamente come tutti s'integrano a vicenda. Non all'unisono, ma - cosa molto più bella - in una sinfonia»².

Per la sua condizione intellettuale l'uomo è destinato all'ascolto e all'esecuzione di questa sinfonia della verità. Perciò egli ha fame e sete di verità, sente la passione per la verità, non può vivere senza la verità: la cerca, la riceve, la assimila, è sempre in cammino verso di essa. E allo stesso tempo non sa bene cosa sia, e perciò si domanda: *che cosa è questa verità sinfonica?* La risposta non è facile né può dirsi definitiva. Nella storia ci sono tre approcci diversi alla verità, sorti nelle tre culture che sono come la spina dorsale dell'Occidente, uno in quella ebraica, un altro nella greca,

² *La verità è sinfonica*, tr. it., Jaka Book, Milano 1974, pp. 12-13.

il terzo in quella medievale, specialmente latina. La verità per quanto riguarda la cultura ebraica si esprime nella nozione di *fedeltà*. Dio è vero perché è sempre fedele. L'uomo invece talvolta è vero amico, talvolta si comporta da infedele, non mantiene la parola e la promessa, è bugiardo.

La verità per i greci viene designata dal termine *aletheia*, una parola che ha avuto tanta fortuna e quindi una ampia rete semantica in campo filosofico. Il significato più usato è quello di *realtà, presenza*, ciò che l'uomo scopre con la sua intelligenza quando dice di conoscere se stesso, il mondo, gli oggetti che trova davanti a sé. Questo concetto resta nella cultura latina, nella quale si trova la parola che domina la scena formativa fino ai nostri giorni; la verità è un adeguamento, *ad-aequatio*, dell'intelletto alla realtà delle cose, la quale si verifica soprattutto tramite il giudizio. Queste tre nozioni di verità sono fondate e tutte e tre hanno la loro validità culturale.

Al di sopra di esse, però, nelle versioni evangeliche canoniche si trova un altro concetto di verità. Esso si trova nella parola di Dio fatta carne, nell'uomo-Dio che è Gesù Cristo, il quale lo afferma con tutta chiarezza, adoperando l'espressione e il nome di Dio, quale fu rivelato a Mosè.

Infatti Gesù Cristo afferma: «*Io sono la verità*» (Gv 14,6). In lui si concentrano tutti gli altri concetti delle tre culture e vengono superati. La verità da conoscere, la verità che libera, la verità assoluta non è soltanto un concetto, una teoria, un nome, la verità è una persona. Gesù Cristo, Dio-uomo, è allo stesso tempo il servo fedele dell'alleanza, il vertice della opera di Dio, la perfetta immagine di Dio nel mondo, il modello al quale tutto viene conformato, il luogo della rivelazione di tutte le verità. La verità tutta intera sul mondo, sull'uomo e su Dio, si trova in Gesù Cristo. Questa nuova concezione della verità supera tutte le precedenti, e si presenta come la grande sfida a tutti i pensatori. Il pensiero moderno si è allontanato di questo mistero quando è arrivato l'eclisse di Dio, la cui notte ancora si proietta sull'Occidente. È l'ora di ritornare alla luce del giorno, di trovare la verità personale in Cristo.

La *diaconia della verità*, affidata alla Chiesa, è innanzitutto l'annuncio di Gesù Cristo, luce del mondo, salvatore dell'uomo. Giovanni ha espresso questo concetto di verità che deve essere conosciuta e che porta alla liberazione. La sua formulazione è densa e definitiva: «*Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*» (Gv 8,32). Tutto il vangelo si condensa in questa diaconia della verità personale, che coincide con Gesù Cristo.

2. GESÙ CRISTO, SAPIENZA DI DIO

L'uomo, essere intelligente, è nato per la verità; perciò per natura la ama e la cerca nei modi che gli sono propri. L'enciclica *Fides et Ratio* lo descrive come «*colui che cerca la verità*» (n. 28) in quanto singolo, e «*colui che vive di credenze*» (n. 31) in quanto si apre alla verità nel contesto della vita familiare e sociale. È sempre poco ciò che un uomo singolo aggiunge alla ricerca della verità, questa è sempre una conquista del singolo nella comunità alla cui tradizione deve la possibilità della scoperta.

Tutti siamo debitori di quanti ci hanno preceduto e hanno collaborato nel solco della stessa tradizione culturale. La ricerca della verità arriva al punto più alto dell'umana intelligenza, quando questa raggiunge la sapienza, quando l'uomo diventa lui stesso un saggio. Gesù Cristo è designato come «*sapienza di Dio*» (1Cor 1,24). Nella diaconia della verità tutti siamo chiamati a diventare saggi, ad essere nella conoscenza della verità e nella sua prassi. Il vangelo ci invita ad edificare la propria casa sulla roccia e non sulla sabbia (Mt 7,24). Paolo può dire che egli ha messo un fondamento come «architetto saggio» (1Cor 3,10). La nostra roccia è Gesù Cristo.

Nella prospettiva cristiana l'uomo è invitato alla conoscenza di Gesù Cristo, nel grado più alto che implica tutti gli altri. Tutti siamo capaci della verità sia sul mondo, che sull'uomo, e, cosa che più conta, su Dio e il suo mistero che si rivela nei due libri, quello della natura e quello della Scrittura. In questo sapere si concentrano tutti gli altri. Ignorare le creature nella loro realtà è ignorare Dio; il sapere sull'uomo porta a tanti problemi che hanno soluzione soltanto nel mistero di Cristo (GS 22). Oggi sappiamo più cose che mai sull'uomo, ma in realtà mai l'uomo ha ignorato che cosa sia egli stesso come nel nostro tempo, proprio il tempo della svolta antropologica. Abbiamo dimenticato la norma di Agostino il quale afferma che solo davanti a Dio l'uomo scopre la profonda verità su di sé, perciò ci insegna a pregare: «che mi conosca e che ti conosca»³.

Nella via della conoscenza ci sono molti gradi e livelli. Oggi spesso ci accontentiamo della scienza e siamo fieri delle sue conquiste. Ma dobbiamo avere il coraggio di andare avanti, di ascendere fino al livello massimo. Solo la sapienza soddisfa. Ma la sapienza alla portata dell'uomo è triplice: quella della ragione chiamata filosofia, quella dell'*intellectus fidei* chiamata *teologia*, quella della vita profonda guidata dallo Spirito Santo, il dono della *sapienza*. La *diaconia della verità* implica l'unità soggettiva e oggettiva di questi tre tipi di sapienza, i quali hanno la migliore espressione nella teologia. Il buon teologo è colui che unifica la sapienza della ragione e della filosofia, e inoltre ha una certa esperienza di Dio, il gusto delle cose di Dio, e di Dio stesso, nel quale si trova il sapore e la *delizia della verità* (= *gaudium de veritate*)⁴.

Da questa prospettiva appare chiara la *diaconia della verità* che spetta ad una Facoltà di Teologia come la nostra. Essa deve muoversi all'interno di questo ampio orizzonte del sapere. Il teologo, studente o professore, deve muoversi, sia nella ricerca, che nell'insegnamento e nell'apprendimento, nell'ambito delle tre sapienze. Egli deve fare spazio nel suo essere più intimo al metafisico, al teologo e al mistico. Il saggio cristiano - sia speculativo come Hans Urs von Balthasar, sia esistenziale come Santa Teresa del Bambino Gesù, due figure che insieme a San Tommaso d'Aquino abbiamo prescelto come modelli per la nostra Facoltà - vive in un costante scambio tra questi tre tipi di sapienza, dove la ragione, la fede e l'esperienza di Dio trovano il giusto rapporto di circolarità. La nostra Facoltà di Teologia, nella sua *diaconia della ve-*

³ «Noverim me, noverim te!» (*Soliloquia*, II,1).

⁴ S. AGOSTINO, *Confessiones*, X, 23.

rità, non può accontentarsi di meno del livello sapienziale, sinfonico, frutto della grazia e del lavoro umano. Si tratta di raggiungere questo livello nell'interscambio tra coloro che sono ancora nella condizione istituzionale dell'apprendere e coloro che sono nella condizione di esercitare tale sapienza. Vi è una sapienza da conquistare e una sapienza da comunicare: *sapientia acquirenda aut exercenda*, come un tempo si diceva della via della perfezione cristiana.

Lo specifico della nostra *diaconia della verità* è che sia una partecipazione del mistero di Cristo, *verità e sapienza di Dio*.

3. LE TRE DIACONIE

L'operazione segue l'essere, lo manifesta, e negli enti ritorna sull'essere e lo sviluppa o lo deteriora. L'uomo si distingue tra tutti gli enti del cosmo per la sua anima spirituale, l'intelletto e la libertà conseguente. Il saggio ordina e giudica. La sua forza è la verità. Essa è il suo punto d'appoggio per tutte le sue azioni. La forza della verità supera tutte le altre: *Potentissimum est veritas!* La verità risulta invincibile, conserva la sua forza superiore, anche davanti a Dio. La verità ha sempre la forza delle cose, dei principi, della realtà vissuta. La verità, fine dell'intelletto e fine del mondo creato, risulta radicata in Dio stesso. Davanti a questa capacità umana dell'intelletto, ci domandiamo quali siano gli esercizi che competono all'uomo riguardo alla verità. Possiamo indicare tre principali che sono come l'anima della stessa diaconia della verità: *contemplazione, comunicazione, testimonianza*. La verità ricercata e trovata, primo si contempla, poi si comunica e infine si testimonia. Tutti e tre sono complementari e integrano la diaconia richiesta a una scuola di Teologia come la nostra.

- La *contemplazione* è l'esercizio più consono alla verità. La conoscenza perfetta è quella intuitiva, perché in essa si raggiunge la realtà singola vista in se stessa senza nessuna mediazione. Il senso della vista è quello che ci serve da punto di partenza come modello di conoscenza intuitiva. Così accade nella vita intellettuale piena, e così crediamo sarà la stessa vita eterna in Dio: una visione faccia a faccia (1Cor 13,12). L'uomo moderno ha perso il gusto della contemplazione e si è rivolto all'azione, pensando con Faust «Nel principio era l'azione». Bisogna invertire la ruota, ritornare al primato della vita contemplativa. La saggezza è il silenzio delle parole davanti allo splendore della verità. La vita intellettuale è l'estasi davanti all'essere. Il grado più alto della vita è la contemplazione dell'essere increato, e degli enti creati o da creare. Maria di Betania è il paradigma, essa ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta, ha detto il Signore (cfr. Lc 10,42).

- Un altro esercizio è la *comunicazione* della verità contemplata. L'esercizio della comunicazione ha il suo modello in Dio, il quale comunica il bene che Egli è e governa il mondo mediante la comunicazione del suo potere alle creature. La sapienza acquisita si riceve per essere comunicata. «La sapienza che ho ricevuto senza dolo, la comunico senza invidia» (Sap 7,13). Gesù ha comunicato quanto aveva ricevuto del Padre. La verità è un bene per l'uomo, perciò una volta scoperta è di tutti, ha un valo-

re universale. Paolo nell'Areopago, convinto del valore universale della verità la comunica a tutti con l'annuncio della buona novella di Cristo risorto (At 17). La scuola è il luogo privilegiato della comunicazione della verità e della cultura. La *paideia* cristiana consiste nella comunicazione della verità in tutti suoi modi, ma specialmente di quella altissima verità che è Cristo, e nella conformazione delle menti ad essa. La parola è il mezzo privilegiato dell'attività formativa. Mediante la parola si verifica la comunione delle idee, della verità. Ciò che il maestro conosce e sa, mediante la parola lo significa, lo fa verbo, il quale è ricevuto da un altro essere intelligente, e così la stessa verità si fa bene comune culturale. La verità cristiana, portata dallo Spirito, parla tutte le lingue e si comunica a tutti gli uomini.

- Il terzo esercizio è *testimoniare* verità. Il testimone è il martire, colui che con la donazione della propria vita testimifica la verità cristiana. Questo è il modo più forte di comunicare la verità. La forza della verità è più grande di quella della vita. Il martire preferisce il valore della verità al valore della propria vita. Dimostra che l'uomo vive o muore per qualcosa che vale più della vita: si vive e si muore per la verità. Ecco la forza della testimonianza, del cristiano che sa che Cristo è la verità. Il testimone non si accontenta della dimensione teorica e impersonale della verità. Non basta conoscerla, comunicarla agli altri, bisogna amarla così profondamente fino a preferirla al vivere fuori della verità. La *Fides et Ratio* mette bene in rilievo il valore della testimonianza del martire per la diaconia della verità, in modo speciale i vescovi (n. 32).

Possiamo concludere questo discorso sulla diaconia della verità che la Chiesa ha ricevuto come mandato e che deve esercitare in modo speciale per la sua presenza nella cultura del terzo millennio. Tocca a noi la scoperta di questa verità cristiana, l'acquisizione di questa sapienza che si trova in Cristo, e il percorso dei sentieri della verità che arriva al profondo delle cose, che è ben fondata e perciò è invincibile. La verità è un dono dall'alto. Come dice l'Ambrosiaster, la verità, qualunque sia colui che la dice, sempre procede dallo Spirito Santo. Perciò la nostra diaconia della verità deve essere realizzata sotto la spinta dello Spirito che guida la Chiesa mentre varchiamo la soglia del terzo millennio.

I sacramenti nella vita del cristiano

NATALE SPINETO, *Il rito come realtà antropologica*
WALTHER RUSPI, *Educazione alla vita ed educazione ai sacramenti*

GIOVANNI MARCANDALLI, *Perché i sacramenti sono importanti nella vita del cristiano*

GIUSEPPE REGUZZONI, *Dal rito alla festa*

PIERLUIGI FIORINI, *Il pane e la solidarietà conviviale in I Promessi Sposi*

EDITH STEIN, *Ester. Piccola composizione sacramentale*

CRISTIANADOVERI, *L'ecclesiologia ecumenica di Edith Stein*

ANTONIO MARIA SICARI, *Testimoni e modelli della carità*

JACQUES SERVAIS, *La confessione, sacramento del Padre di Misericordia*

IL LIBRO DI COMMUNIO: DORIANA ZAMBONI propone Chiara Lubich. Dialogo e profezia di Jim Gallagher

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 166, luglio-agosto 1999

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

Il cristianesimo all'alba del III millennio¹

Paul Poupard

*Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura
(Città del Vaticano)*

È per me un onore ed una vera gioia essere oggi tra voi per la celebrazione del *Dies academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano, ma è anche un duplice dovere in quanto le mie due cariche di Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e di Presidente del Consiglio di Coordinamento fra le Accademie Pontificie mi legano in modo del tutto particolare al caro Padre Rettore Abelardo Lobato, Presidente della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino.

La tematica scelta per questo mio intervento, ossia il *Cristianesimo all'alba del III millennio*, ovviamente si riferisce al mio recente libro, pubblicato a Parigi congiuntamente dalle Librerie Editrici Plon e Marne, cioè, significativamente, da due case editrici di prestigio, l'una nell'ambiente culturale e l'altra nell'ambiente cattolico, che hanno già collaborato alla pubblicazione della versione francese del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

¹ Viene qui pubblicato integralmente l'intervento tenuto dal Card. Poupard in occasione del *Dies academicus* della FTL (27 novembre 1999).

Senza entrare nei particolari del libro, ne sottolineo soltanto l'orientamento di fondo, contro certe tendenze negative, nei riguardi della fede, della cultura mediatica dominante. All'alba del III millennio, il Cristianesimo è più giovane che mai. L'uomo è sempre *Homo religiosus*, la Chiesa è portatrice di una *paideia* per il III millennio, è l'avvenire, è nella speranza, con un nuovo connubio tra la fede e la cultura.

1. FEDE E CULTURA ALL'ALBA DEL III MILLENNIO

1.1. Che cosa è la fede?

Che cosa è la fede, se non l'adesione a questa buona novella? Un uomo di fede è un uomo che crede. Un cristiano è un uomo che crede in Gesù Cristo. Che cosa vuole dire essere cristiano oggi? Che cosa risponde la nostra intelligenza, allorché è spinta dalla fede a rispondere a questa insistente domanda? Certamente vuole dire credere che Gesù è il Cristo, il Figlio del Dio vivente, e volere vivere il suo messaggio d'amore nella complessità della vita quotidiana. Vuol dire: in unione con tutte le comunità cristiane sparse nel mondo, ed in comunione con i vescovi attorno al successore di Pietro. Ancora: significa che la sua parola è ogni giorno attuale, valida, propositiva e feconda per tutti noi, e la strada che Egli ha aperto rimane sempre la nostra sola speranza, fede nell'amore: Cristo, nostra speranza, diceva san Paolo. Cristo, nostra speranza, ripetiamo noi oggi.

Quindi, per il cristiano, vivere vuole dire credere. E agire significa sperare, lavorare. amare con tutta l'intelligenza, con tutte le forze. La fede si offre alla nostra intelligenza come pedagogia aperta sull'universale dell'uomo e verso l'infinito di Dio.

Questo è il progetto creatore di una nuova cultura cristiana per il nostro tempo, erede di due millenni di cristianesimo e portatrice di un avvenire illimitato. La fede non è passata come la bella addormentata nelle nostre memorie assopite, ma rimane lievito attivo nelle nostre intelligenze sveglie. La fiamma si estingue se non si comunica, e la fede viene meno se non si condivide. Essere pronti sempre a rispondere a chiunque ci domandi ragione della speranza che è in noi, secondo il programma tracciato dall'apostolo Pietro (1Pt 3,15), implica la mobilitazione di tutte le nostre risorse intellettuali. La fede, per le nostre intelligenze, non è il pupazzo di sale che si dissolve nel mare senza rive, ma, nel vasto oceano della vita, è il fermento che fa lievitare il pane. È quel che diceva, in termini decisi, il Cardinale Karol Wojtyla nel suo rapporto teologico al Sinodo dei Vescovi l'8 ottobre 1974: «Oggi è necessario unire nella teoria e nella pratica la certezza divina e la persuasione e la certezza umane. In effetti, la fede ha un suo proprio significato antropologico ed una grande importanza nella vita e nell'autoformazione dell'uomo, così come nella vita e nella cultura di ogni società. La fede non è alienante per lo spirito umano. Essa gli permette di definirsi, grazie alla comunione con Dio. Non si può avere una vera cultura umana senza un rapporto con Dio»².

Da qui nasce il problema. A che punto siamo con la cultura, nel mondo di oggi?

² Cfr. P. POUPARD, *La fede cattolica*, SEI, Torino 1984, p. 43.

1.2. Che cos'è la cultura?

Per la prima volta nella sua storia, la Chiesa cattolica, per bocca dei suoi Vescovi provenienti da tutte le parti del mondo e radunati intorno al successore di Pietro nel Concilio Ecumenico Vaticano II, ha risposto a questo quesito nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* (n. 53): «È proprio della persona umana il non potere raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò ogni qual volta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse. Con il termine generico di *cultura* si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andare del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano».

Giovanni Paolo II, nel suo recente viaggio in terra cubana, è stato assai esplicito sui valori della cultura oggi: «La cultura - egli ricordava ai rappresentanti della cultura riuniti nell'Aula Magna dell'Università de l'Avana - è quella forma peculiare con cui gli uomini esprimono e sviluppano le loro relazioni con il creato, fra di loro e con Dio, formando l'insieme dei valori che caratterizzano un popolo e i tratti che lo definiscono. Intesa in questo modo, la cultura ha un'importanza fondamentale per la vita della nazioni e per lo sviluppo dei valori umani più autentici. La Chiesa... si avvicina, con la sua parola e la sua azione, alla cultura... non si identifica con nessuna cultura in particolare, ma è vicina a tutte con spirito aperto».

Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale, e la voce *cultura* assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di fare uso delle case, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti di coltivare il bello, hanno origine le diverse condizioni comuni di vita e le diverse maniere di organizzare i beni della vita. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascuna comunità umana. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito, in cui ogni uomo di qualsiasi stirpe ed epoca si inserisce e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà.

C'è dunque una cultura, in senso creativo, dello sviluppo, della riflessione, dell'espressione e della comunicazione umana. C'è anche una cultura, in senso descrittivo, degli stili di vita e delle immagini sociali dominanti. La prima è una cultura auto-sciente, mentre la seconda è spesso ricevuta in modo più passivo, quasi come l'aria che si respira.

Entrambi i livelli di cultura sono rilevanti per il loro rapporto di chiusura o di apertura alla fede. Il problema ora appare nella sua chiarezza. Se la cultura, in entrambi i casi, è espressione della piena umanità dell'uomo, e se la fede cattolica ha vocazione di dare all'uomo la sua piena umanità in Cristo, è ben evidente che la fede

stessa deve diventare cultura per essere pienamente fede, sia nell'ambito della creatività, sia in quello degli stili di vita. La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede. Quale è, a questo riguardo, la situazione del mondo di oggi? L'avvenire, ci dice il Concilio Vaticano II, appartiene a quanti avranno saputo dare alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza.

Orbene, noi siamo senz'altro gli orfani di una umanità perduta. I nostri padri erano gli eredi di una cultura segnata dalla universalità, sicuramente più omogenea, perché animata dalla fede, che dava agli uomini la chiave della loro esistenza e ispirava la loro vita, insegnando loro che cosa volesse dire vivere, amare, soffrire, morire. Tutta la vita personale, familiare e sociale ne era impregnata. Era una cultura cristiana, poiché l'uomo sapeva di essere figlio di Dio, chiamato a vivere da figlio di Dio, senz'altro peccatore, ma salvato da Cristo e sostenuto da Lui nel suo cammino, attraverso le gioie e le prove della vita, verso l'eternità. Ma la fede e la cultura si sono dissociate, Dio e l'uomo si sono separati: questa è la drammatica situazione del nostro tempo, secondo la diagnosi severa, ma lucida di Paolo VI.

1.3. La situazione attuale

Economia, politica, ambiente culturale e della ricerca, famiglia, società, educazione e mezzi di comunicazione, sono gli ambiti che più di tutti hanno subito in questi anni lesioni e frammentazioni, in campo etico e religioso, culturale e prettamente umano. Gli attuali fenomeni disgregativi nati sotto l'egida di una cultura autonomistica, hanno portato al pensiero debole e all'autonomia assoluta del soggetto.

Il dramma delle culture moderne con le quali ci troviamo in dialogo, è il dramma generato dai maestri del sospetto, Marx, Freud, Nietzsche e Sartre, che hanno voluto fare dell'uomo un Dio contro Dio. «Non è vero che l'uomo non può organizzare la terra senza Dio. Ciò che è vero è che, senza Dio, può solo organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano». A cinque decenni di distanza queste premonitrici parole di Henri de Lubac, riprese da Paolo VI nell'Enciclica *Populorum Progressio*, annunciano il dramma dell'umanesimo ateo e delle culture che ad esso si sono ispirate ed hanno gettato l'uomo in un presente privo di speranza³.

La cultura cristiana, nata nel segno dell'universalismo evangelico, ha subito più di ogni altra la meta-tentazione della modernità, che considera l'uomo come assoluto, mentre l'uomo assume un senso solo come immagine e somiglianza di Dio, fuori del quale non è, secondo la formula di Jean-Paul Sartre, che *una passione inutile*. La crisi culturale del nostro tempo è non soltanto una crisi di contenuti, ma di identità, nella propria umanità con la perdita della gioia che ne deriva, fonte di creazione.

Quali sono i fattori che hanno maggiormente prodotto la crisi attuale?

- *La crisi della verità oggettiva*. La cultura contemporanea sembra davvero una cultura *alla Pilato*: si interroga e non risponde. Alan Bloom, nel suo saggio sulla cul-

³ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, n. 42; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1945³, p. 10.

tura americana *L'ame désarmée*, scrive in modo provocatorio nel prologo: «Sui fronti delle università americane, si dovrebbe scrivere: piuttosto che insegnare *la verità non esiste*, qui si insegna che *non si sa se esiste una verità*». Prive dell'elemento vitale della verità, le culture cadono in un processo subdolo di mistificazione del loro elemento primario e costitutivo: spacciano infatti per verità ciò che invece non lo è, o solo lo rappresenta; avviliscono i principi primi che sostengono la ricerca culturale e la sua diffusione, tra cui appunto il senso dell'uomo, della sua dignità e della sua libertà. Il rapporto tra soggettivo ed oggettivo, cultura e verità, libertà e norma, diventa conflittuale, come pure tra la cultura umana e la fede dell'uomo in Dio Padre di misericordia e provvidente, Figlio ricco d'umanità e Redentore, Spirito di Verità e consolatore. Questo fatto ha prodotto altre crisi più o meno indotte, certamente più spettacolari.

- Alcuni ambiti culturali sono travolti dalla *secolarizzazione*, legati a correnti di pensiero neo-epicuree. Infatti il secolarismo opera una ricomposizione soggettiva individuale sotto una norma di felicità individualistica, ricercata con tutti i mezzi. Questa felicità diventa parossistica meta sia della cultura che di quelle *fedi* alternative con un'adesione acritica alle cosiddette parascienze che calamitano facili consensi, promettendo un'altrettanto facile e fasulla felicità. Col pretesto di una cultura globale univoca, si arriva piuttosto ad un'atomizzazione che intacca tutta la vita dell'uomo, soprattutto il suo anelito spirituale. Così, nasce la tentazione di reinterpretare e vivere il cristianesimo come un umanesimo puramente terreno.

- Questa situazione di povertà spirituale spiega il *successo delle credenze parallele*, più eclettiche che sincretistiche, segnate dal ritorno della telepatia e dell'astrologia, spesso e stranamente considerate come scientifiche. Sono orientate verso il sé e il mondo. Il loro orizzonte è intramondano, compresi lo spiritismo, il *new age* che deve avvenire su questa terra, e la reincarnazione che fa ritornare sulla terra. Il loro *divino* di riferimento è immanente: influenza degli astri, trasmissione del pensiero, ecc... La loro assenza di dogma e di insegnamento morale apre all'esperienza soggettiva, cancella e dimentica quella oggettiva. E la rivoluzione dei costumi si adatta a questo umanesimo secolare, considerandolo un referente spirituale. Il tutto viene perpetrato in nome di una crescente aspirazione alla felicità, attraverso una sessualità incontrollata, a deperimento dei valori etici e culturali.

- Tanto il *fallimento spettacolare del collettivismo*, di cui il 1989 con la sua rivoluzione incruenta è stato lo spettacolare epilogo, quanto la *logica della società democratica pluralista* spiegano questo *processo di individualizzazione* che fa del singolo e della sua felicità fini assoluti: mondanità, attenzione esclusiva alle cose del mondo, nel senso di Max Weber. *Individualismo* e *pragmatismo* sembrano diventare le norme per valutare società e cultura. Ma questa giustapposizione di pseudo-culture promossa come pluralismo, non è un valore culturale in sé, denota piuttosto un profondo disagio. Lo sottolinea il Cardinale Ruini nel tracciare le linee fondamentali entro le quali situare l'impegnativo e coraggioso *Progetto culturale orientato in senso cristiano*: «Bisogna essere consapevoli che ogni pluralismo, anche di tipo culturale, per i credenti non può essere un dato assoluto e senza limiti, ma deve sempre fare

riferimento ai contenuti essenziali della fede, con ciò che essi implicano per l'interpretazione, teorica e pratica, dell'uomo, della vita e della realtà»⁴.

Priva di questo riferimento, la cultura sembra affetta da un'iperdinamicità attraverso la quale tutto ciò che è nuovo o diverso, sarebbe bello e giusto, il che, evidentemente, è assurdo e falso! In realtà la pluralità delle culture diventa ricchezza solo se testimonia la bellezza multiforme delle opere buone dell'uomo, microcosmo del mondo e riflesso dello splendore di Dio.

- Il *pragmatismo* è diventato per questo il tratto saliente, l'esperienza personale ed il giudice ultimo. La sincerità e l'autenticità prendono il posto dell'oggettività e della verità, o più esattamente è il senso personale soggettivo che diventa il criterio di verità.

- La *iperspecializzazione* e la *ipersettorialità* delle scienze e delle tecniche frantumano il sapere, opponendo scienza a scienza, cultura a cultura. In tutti i campi, soprattutto quello filosofico e politico, esse hanno smembrato la ragione nell'antagonismo delle ragioni opposte, dimenticando la fede che riunisce le verità sparse in quella verità la cui unità misteriosa ha una fonte trascendente. L'oggettività e la trascendenza non danneggiano la ragione e le culture, ma danno loro la possibilità di operare meravigliosi scambi. Infatti le *culture* e le *scienze devono, nei loro ambiti, comunicare*, soggette come sono ad imprevedibili processi di simbiosi e di reciproca fecondazione. Esse sono linfa viva e ricca dell'umanità. Una Europa rinchiusa nei nazionalismi e nel soggettivo si priva dell'universalità iscritta in ogni frammento di cultura: potremmo altrimenti godere di Shakespeare e di Tagore, di Claudel e di Dante, di Platone e di Dostoevskij? Prezioso ed importante a questo riguardo è il compito dei Centri Culturali Cattolici, nell'esplorare l'uomo, le sue ricchezze e la sua fertilità culturale, artistica e spirituale, partecipando a tutti questi incommensurabili tesori⁵.

Infine, dopo la secolarizzazione, arriva la *desecolarizzazione*, uno dei fenomeni culturali dominanti di questo fine secolo, con il ritorno alle radici delle civiltà non occidentali: asiaticizzazione del Giappone, induizzazione dell'India, reislamizzazione del Medio Oriente, neorussificazione della Russia, riaffermazione del religioso popolare in Africa e in America latina, risorgenza dei nuovi movimenti religiosi e di sette in Europa e nell'America del Nord. È una profonda reazione contro la cultura razionalista prima dominante e una vita senza mistero. Ma senza mistero la vita stessa diventa irrespirabile, come affermava il filosofo Gabriel Marcel, la cui riflessione su *Essere e avere*, illumina le vie dell'*Homo Viator*. Mi confidava l'amico poeta Pierre Emmanuel: l'ateismo è l'inverno del mondo, la fede è la sua primavera. La cultura in Europa, dopo le tragiche e drammatiche esperienze dell'ateismo, aspira a rivivere questa primavera.

⁴ Cfr. C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

⁵ Cfr. P. POUPARD, *I centri culturali cattolici. Idea, esperienza, missione, elenco ed indirizzi*, Città Nuova, Roma 1996, 1998².

In che modo preparare i cristiani a trasformare la cultura soggetta alle crisi che abbiamo passato velocemente in rassegna, per riaffermare un vero umanesimo culturale e cristiano? La fiamma infatti si estingue se non si comunica, e la fede viene meno se non si condivide.

2. PER UN RINNOVAMENTO DI INIZIATIVE E DI CREATIVITÀ

Il momento attuale richiede un rinnovato progetto di cultura cristiana⁶. Infatti, l'analisi della rottura tra fede e cultura sarebbe sterile e nociva, se comportasse da parte dei cristiani una rinuncia collettiva e il riconoscimento della propria impotenza. Essa deve invece condurci tutti ad un rinnovamento di iniziative e di creatività. Giovanni Paolo II non cessa di ribadirlo: la cultura cristiana esiste e noi non dobbiamo temere di affermarlo. Occorre l'intelligenza per comprenderlo, la volontà di farlo, il coraggio per superare le difficoltà, la perseveranza per intraprendere un rinnovato cammino di conversione e di speranza.

2.1. *La fede non è un semplice valore culturale tra gli altri*

La fede non è un semplice valore culturale tra le altre diverse culture: culture asiatiche dove l'assoluto sembra nascosto nell'immanenza degli esseri e delle cose; culture africane profondamente pervase da animismo; culture latino-americane imbevute di sincretismo millenario; culture occidentali in preda al razionalismo e al positivismo, allo scientismo e allo storicismo, al secolarismo e all'indifferentismo. Ne deriva uno scetticismo profondo, che rende sterile la nostra cultura dominante, con le sue manifestazioni più superficiali, nel culto dell'effimero. Molteplice nelle sue manifestazioni, incerta dei suoi valori, la nostra cultura vacilla sulle sue certezze e comincia perfino a dubitare della sua ragione d'essere, di vivere, di sperare, e così Sisifo non è mai lontano da Prometeo. La cultura, infatti, ridotta a culturalismo, si esaurisce in un gioco sterile di specchi. Così il dubbio profondo s'impadronisce dell'uomo. Di conseguenza, il dialogo tra fede e culture non può, senza grave infedeltà, camuffarsi in discorso culturale, adattato al gusto degli ascoltatori. La fede cristiana non chiede di sfuggire alla propria cultura, ma di aprirla al fermento cristiano, riproponendo i valori di un rinnovato umanesimo cristiano. È questo proprio l'orizzonte di lavoro che il Pontificio Consiglio della Cultura si è dato per il 2000⁷.

2.2. *Dipende anche da noi ridare all'Europa la sua anima*

Quando le fede non irriga più una cultura, questa si sviluppa secondo le linee di forza dell'ideologia dominante che isola progressivamente, snatura e respinge l'ap-

⁶ Cfr. P. POUPARD, *Chiese e culture. Orientamenti per una pastorale, dell'intelligenza*, Vita e pensiero, Milano 1985, pp. 142-157.

⁷ Cfr. P. POUPARD, *Umanesimo cristiano*, in *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1988², pp. 2188-2199. Cfr. anche ID., *Per un umanesimo cristiano all'alba del nuovo millennio*, in "Cultures et Foi", (3/1997), 170-171.

porto cristiano. È l'esperienza drammatica dell'Europa del nostro tempo, sulla quale Giovanni Paolo II non cessa di attirare l'attenzione: «La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana... L'ateismo europeo è una sfida che si comprende nell'orizzonte di una coscienza cristiana... Il secolarismo, che l'Europa ha diffuso nel mondo col pericolo di inaridire rigogliose culture dei popoli di altri continenti, si è alimentato e si alimenta alla concezione biblica della creazione e del rapporto uomo-cosmo... I rimedi e le soluzioni andranno cercati all'interno della Chiesa e del Cristianesimo, e cioè nella verità e nella grazia di Cristo, Redentore dell'uomo, centro del cosmo e della storia... Dipenderà anche da noi se l'Europa ritroverà la sua anima nella civiltà della vita, dell'amore e della speranza»⁸.

2.3. *Ridare il senso dell'uomo alle culture e una vera cultura all'uomo*

Per realizzare questo programma, è necessario dapprima ritrovare nella fede, per incanalarla nelle culture d'oggi, una vera idea dell'uomo, proprio quella che ci viene data dal Vangelo, cioè scoperta della nostra identità profonda in Gesù Cristo, Uomo perfetto e nello stesso tempo Dio. E questa idea dell'uomo, magnificamente espressa dalle parole di Pascal: «L'uomo supera infinitamente l'uomo», che aveva generato la cultura cristiana dei secoli passati. Questa idea ha lasciato una nostalgia durevole, testimoniata dai malinconici versi del poeta Lautremont: «Mi hanno detto che ero figlio di uomo e di donna. Io credevo di essere molto di più». La cultura contemporanea, con la sua antropologia chiusa al trascendente, ha letteralmente mutilato l'uomo. È cosa urgente liberarlo da questa prigione immanente, riaprirgli quell'orizzonte infinito senza il quale egli si distrugge. Ecco il primo compito: ridare un senso, il vero senso, alla vita. Si tratta dunque di tradurre negli immensi campi della conoscenza e delle arti, della tecnica e del potere, della vita familiare e sociale, professionale e politica, questa idea ritrovata dell'uomo, uomo il cui mistero profondo può essere illuminato soltanto nel mistero del Verbo incarnato⁹.

Le conseguenze che ne derivano sono la priorità dell'etica sulla tecnica, il primato della persona sulle cose, la superiorità dello spirito sulla materia, dell'essere sull'avere, del soggetto sull'oggetto. Irrigata dalla fede, sostenuta dalle verità della fede, alimentata dai sacramenti della fede, la cultura tornerà ad essere lievito della fede nel cuore della città temporale, poiché lo spirituale è esso stesso incarnato, e il bello, splendore del vero, irradia da tutte le luci dell'essere. Come un incitamento, una linfa, un fermento, i valori del vero, del bene, del bello, del giusto e dell'equo sono l'unico fondamento duraturo dell'esistenza e si traducono in comportamenti etici che sono il segno di un'autentica umanità: la ricerca della verità, l'inclinazione al bene, la sete di libertà, la nostalgia del bello, il rispetto della dignità umana, la lotta contro l'ingiustizia, la difesa dei diritti dell'uomo, in particolare dei poveri e degli oppressi, la ricerca della ri-

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al primo simposio dei vescovi d'Europa*, in «L'Osservatore Romano», 7 ottobre 1982.

⁹ *Gaudium et Spes*, n. 22.

conciliazione tra persone e gruppi umani, classi sociali e razze, la ricerca continua della pace tra i popoli. Ecco la vera cultura, che manifesta l'uomo in tutta la sua pienezza, in tutte le sue dimensioni. La vera cultura umanizza l'uomo e tutta l'umanità.

Giovanni Paolo II lo ripete con accenti vibranti, affermando il legame organico e costitutivo tra cristianesimo e cultura e dunque con l'uomo nella sua stessa umanità. La cultura, infatti, è dell'uomo, parte dall'uomo, è per l'uomo. L'uomo è il centro, l'asse cui si riferisce ogni espressione di cultura. La cultura è ciò con cui l'uomo, in quanto tale, si fa più uomo, uomo che è sempre il fatto primordiale e fondamentale della cultura. La vera cultura è dunque una umanizzazione integrale, in ogni campo della vita personale e sociale, dell'uomo che è pienamente sé stesso, non quando si esaurisce nel volersi affermare come rivale di Dio, ma quando scopre di essere la sua immagine. La cultura contemporanea, colpita a morte dal suo rifiuto di Dio attraverso le tentazioni immanentistiche ed idolatriche cui è stata sottoposta, è chiamata a rivivere ritrovando nella Buona Novella del Vangelo il suo centro unificatore. Tutte le culture sono chiamate ad uscire dalla superficialità che confonde per ritrovare la loro funzione vitale; essere l'*ethos* dei popoli, il loro modo per affermare la dignità e l'autenticità umana¹⁰.

3. INCARNAZIONE E INCULTURAZIONE

All'alba del III millennio, il cristianesimo incarna la nostra comune origine di figli di Dio, e dunque quella fratellanza fondamentale della civiltà dell'amore. «Più che mai, in effetti, l'uomo è gravemente minacciato dall'anticultura, che si rivela, tra l'altro, nella crescente violenza, nelle lotte mortali, nello sfruttamento di istinti e interessi egoistici. Lavorando per il progresso della cultura, la Chiesa cerca, senza sosta, di far sì che la saggezza collettiva prevalga sugli interessi che dividono. Bisogna permettere alle nostre generazioni di costruire una cultura della pace»¹¹.

Nessuno, infatti, può vivere senza amore. Si tratta di una sfida gigantesca. Per raccoglierla, i credenti dispongono di convinzioni profonde, su cui possono costruire in modo solido, in una Europa che, malgrado il fenomeno spettacolare della secolarizzazione descritto sopra, resta profondamente impregnata di valori cristiani¹². Orbene, è chiaro che i cristiani devono rispondere alla sfida del mondo moderno e mostrare, con la loro azione paziente e coraggiosa, come l'ideale cristiano sia nuovamente capace di infondere nella cultura quelle energie vitali attinte dalla parola e dalla presenza di Cristo. È stato il programma del secondo Simposio presinodale che ho riunito in Vaticano nel gennaio scorso¹³. Così fecero i nostri primi padri nella fede, così

¹⁰ Cfr. L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Cseo, Bologna, 1983.

¹¹ *Giovanni Paolo II al Pontificio Consiglio della Cultura*, 16 gennaio 1984.

¹² Cfr. *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto*, Atti del Simposio presinodale in Vaticano, Cseo, in "Il Nuovo Aeropago" 1991, pp. 3-4.

¹³ Cfr. *Cristo sorgente di una cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio*, Atti del secondo Simposio Presinodale in Vaticano, 11-14 gennaio 1999, in "Il Nuovo Aeropago" 1999.

hanno fatto tutte le generazioni cristiane, quando hanno adempiuto il compito magnifico, che oggi è il nostro, di incarnare la fede in Cristo nelle nuove culture. Vivendo nella fede il mistero della creazione e della redenzione, il cristiano si appoggia sull'uomo alla luce di Cristo Redentore che rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso. In questa dimensione l'uomo ritrova la grandezza, la dignità e il valore propri della sua umanità che trova la pienezza della sua realizzazione nella carità. Egli aiuta, d'altra parte, a denunciare le false sicurezze sulle quali gli uomini sono continuamente tentati di costruire la loro vita, rendendo così peggiore il loro futuro. Inoltre, la provocazione del Cristo che chiama il cristiano alla piena libertà responsabile, conferisce alla percezione dei valori morali una forza capace di mobilitare tutte le potenze spirituali. Essa è in grado di provocare un'opzione fondamentale coerente e duratura. Alle norme etiche il Vangelo conferisce un'intensità, un senso e una speranza di compimento che animano tutta l'esistenza.

3.1. Incarnazione e inculturazione, morte e risurrezione

Incarnare la fede nella cultura non significa per la fede assimilazione alla cultura dell'ambiente. Ad iniziare da Gesù stesso nel Vangelo, ogni compimento comprende insieme continuità e rottura. Gesù stesso ha posto limiti ben definiti alla sua inculturazione. Egli non si è conformato in tutto alla cultura del suo popolo. Anzi si è opposto nettamente a diversi aspetti di questa cultura. Possiamo dire che la Passione di Gesù comprese un aspetto di rigetto culturale. L'inculturazione non si esaurisce con l'incarnazione, prosegue con il mistero pasquale di morte e risurrezione e scoppia nel miracolo linguistico di Pentecoste. L'incarnazione comprende anche la crocifissione. Questo fatto non va dimenticato, quando si tratta di definire il rapporto tra incarnazione e inculturazione. Non va nemmeno dimenticato che la crocifissione sboccia nella risurrezione, la quale non è un ritorno alla vita terrestre, alla cultura di un luogo e di un tempo, ma una nuova creazione, liberata dai precedenti condizionamenti. E la Pentecoste non è il rinchiudersi nella nostra propria cultura, ma esattamente il contrario: aprirle tutte alla meraviglia di Dio.

Rimane tuttora esemplare il rapporto tra fede cristiana e la cultura, prima cultura giudaica e poi pagana, con l'apparente impossibilità di separare religione e cultura. La preoccupazione era allora di inserire i pagani nella Chiesa, la quale era giudeo-cristiana. Era necessario trovare l'osmosi tra l'inculturazione biblica e la cultura greca allora dominante presso i pagani chiamati al battesimo. Fu il Concilio di Gerusalemme ad ammettere due modi di vivere la fede cristiana, uno nella cultura giudaica, l'altro in una cultura non giudaica¹⁴. Ma entrambe profondamente trasformate dal messaggio evangelico, anzi l'una e l'altra morte e risuscitate. Basta leggere le lettere di san Paolo ai Galati e ai Corinzi per capire come per l'Apostolo la croce di Cristo non possa essere assimilata a nessuna cultura umana, anzi come essa contraddica le aspi-

¹⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, LEUMANN (TO) 1981.

razioni culturali. Paolo stesso ne ha fatto l'esperienza decisiva con il suo discorso sull'Acropoli. La *captatio benevolentiae* dei suoi ascoltatori, a partire dalla cultura dominante presso gli intellettuali di Atene, non basta per fare accettare la novità scandalosa del messaggio di Cristo morto e resuscitato. Occorre la conversione, con la grazia di Dio.

Ma come proporla, se non con il dialogo e attraverso la testimonianza?

3.2. Il dialogo

Tre qualità sono essenziali per il dialogo tra la fede e la cultura all'alba del III millennio: umiltà, lucidità, carità. Questo dialogo infatti non è astratto scambio di idee, ma incontro concreto di persone.

Umiltà. Più la fede si fortifica e impegna la nostra vita nella via di una fedeltà più integra, così l'umiltà si impone al credente come un imperativo vitale, quando, appunto, gli si «chiede ragione della speranza che si trova in lui» (1Pt 3,15). Tanti uomini di buona volontà cercano le certezze che toccano in profondità il destino dell'uomo. Ma tali certezze non vanno gelosamente custodite, o affermate senza amore. Il tesoro si scioglie tra le mani dell'avarò. Chi, in effetti, potrebbe lusingarsi di ricevere il dono della fede, se rifiutasse poi di esprimere e di comunicare questo dono nella semplicità e nella dolcezza?

Amore per la verità. Tale amore è una virtù dell'essere. Libera la fede da tutte le sue insufficienze, deviazioni, cattive convinzioni. Paolo VI, nella sua prima Enciclica, giustamente chiamata del dialogo, *Ecclesiam Suam*, ci invita a mettere in evidenza la presentazione del messaggio divino purificata da certe forme imperfette di linguaggio e di culto. Dobbiamo sforzarci di renderle quanto più possibile pure e trasparenti per tradurre meglio il sacro di cui esse sono il segno.

L'indifferenza religiosa così diffusa nella cultura di oggi, e presente nelle coscienze stesse dei credenti, ci costringe ad uno sforzo rinnovato di pensiero nella adesione alla verità eterna. Imparare a ben pensare è il sempre attuale suggerimento che ci proviene dalla penna di Pascal. Rimane la necessità primaria per porre in atto un corretto agire. L'apostolo non ne è dispensato. Quanti battezzati sono divenuti estranei a una fede che forse non hanno veramente inculturato in se stessi perché nessuno li aveva aiutati ad assimilarla! Per svilupparsi, il seme della fede ha bisogno di essere nutrito della parola di Dio, dei sacramenti, di tutto l'insegnamento della Chiesa e in un clima di preghiera. Per raggiungere gli spiriti guadagnando i cuori bisogna che la fede si presenti per ciò che essa è, e non sotto false spoglie. Il dialogo della salvezza è un dialogo di verità nella carità, per parlare così di Dio all'uomo post-moderno¹⁵.

Carità. Il dialogo richiede anche la virtù dei forti e dei pazienti: sorge dall'amore, si nutre dell'amore, conduce all'amore, la carità fraterna, radicata nella carità di Cristo, sull'esempio di Maria e dei santi. Tutti questi contatti, incontri, conversazioni sono come l'adempimento e la dilatazione della conversazione permanente che il Cri-

¹⁵ Cfr. P. POUPARD, *Parlare di Dio all'uomo post-moderno*, Città Nuova, Roma 1994.

sto, e Lui solo, - tramite il ministero della Chiesa - intrattiene con ogni coscienza umana. Noi siamo soltanto i servitori di questo colloquio segreto.

3.3. *La testimonianza: vivere nella cultura alla luce della fede*

Un'altra esigenza si impone nel dialogo con le culture odierne: la testimonianza. Essa deve essere insieme testimonianza del pensiero e della vita. Il mondo spesso se ne stupisce. Il cristiano non aspetta il consenso e l'applauso dell'opinione pubblica per fissare la sua linea di condotta morale. Se il caso lo richiede, non ha neppure paura di andare controcorrente nei confronti della mentalità dominante. Oggi i sondaggi che si moltiplicano diventano spesso mezzi di pressione per l'uomo che vuole essere al passo coi gusti mutevoli del contingente. Ma il sociologo Peter Berger scriveva con una punta di umorismo: «Colui che vuole sposare lo spirito del suo tempo, sarà ben presto vedovo»¹⁶. Il cristiano, lungi da ogni forma di eccessivo rispetto umano, non ha paura di passare per non conformista. La sua regola di condotta è quella che san Paolo insegnava ai cristiani di Roma, nel cuore della capitale pagana dei Cesari: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente» (Rm 12,1). Questa testimonianza di fede risveglia la coscienza di un mondo assopito come il nostro.

Questo orientamento può essere sintetizzato in due parole: *vivere diversamente*. Vale a dire: vivere nella cultura alla luce della fede cristiana. È questo che il Vangelo attende da noi cristiani: non avere paura della propria identità cristiana anche nella dimensione della cultura appresa e vissuta. Questo *vivere diversamente* implica delle condizioni strutturali di vita di preghiera, di pratica sacramentale, di partecipazione ad autentiche comunità ecclesiali. La Chiesa ha bisogno di cristiani *strutturati*, capaci di aiutare le famiglie cristiane ad essere vere chiese domestiche, focolari di amore.

4. CONCLUSIONE. IL CRISTIANESIMO ALL'ALBA DEL TERZO MILLENNIO

Diciamolo pure. Le culture del nostro tempo, nella loro deriva lontano dal Vangelo, divenendo meno cristiane, divengono meno umane. C'è una relazione intrinseca tra crisi della cultura e crisi della fede. Il cristianesimo ricompone con fiducia il tessuto lacerato e ritrova l'unità vitale tra la cultura che incarna la fede e la fede che ne è l'anima.

L'incontro con Cristo comporta, in effetti, una visione nuova, originale, inesauroibile, dell'esistenza. Rivela l'uomo a se stesso; gli insegna chi è, da dove viene e dove va. Gli rivela tutta la sua verità e fa appello alla sua responsabilità. Questo incontro con Cristo soddisfa un bisogno vitale dell'uomo: dare un senso alla propria esistenza, un orientamento alla propria vita, uno scopo alla sua azione, una finalità al suo lavoro, una ragione alla sua sofferenza, una pienezza al suo amore. In conclusione,

¹⁶ P. BERGER, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion 1972, p. 27.

l'uomo si ritrova, nella sua umanità e riscopre la gioia di un'attività condotta con tutti i suoi fratelli per costruire con amore la Città di Dio in mezzo agli uomini, come un tempo i nostri padri edificarono cattedrali, testimonianza viva ancora oggi del genio creatore della fede e della cultura.

4.1. Una cultura generata dalla fede

Le società con la cultura tecnica più sviluppata si trovano - ci dice Giovanni Paolo II - davanti alla crisi specifica dell'uomo che consiste in un crescente venire meno di fiducia nei confronti della propria umanità, del significato del fatto di essere uomini, dell'affermazione e della gioia che ne derivano e che sono fonte di creazione. In Cristo, la verità è venuta nel mondo ed ha riempito la mente e il cuore degli uomini. Di conseguenza il pensiero dell'uomo acquista tutto il suo valore solamente se si adegua ad essa e la accetta come supremo metro di giudizio e come decisivo criterio di azione. Esiste quindi, e non si deve temere di affermarlo, una qualificazione cristiana della cultura, perché la fede in Cristo non è un puro e semplice valore tra i valori che le diverse culture enucleano. La cultura generata dalla fede è un compito da realizzare e non solo una tradizione da conservare e trasmettere. Solo così l'evangelizzazione, pur autonoma, nella sua essenza, dalla cultura, trova il modo di incidere pienamente nella vita dell'uomo e delle nazioni, permeandola dall'interno.

4.2. Una fede fiorita nelle culture

Se la cultura è ciò che rende l'uomo più uomo, e se la nostra pienezza di uomini ci è data in Gesù Cristo, è nostro compito anche operare con tutte le forze perché la cultura si radichi nella fede e la fede fiorisca nella cultura. Il dialogo della Chiesa con le culture del nostro tempo è un campo vitale, nel quale è in gioco il destino del mondo in questo scorcio di secolo e dinanzi al terzo millennio. Nella sua scelta di cultura, l'uomo gioca infatti il suo destino: o si apre al trascendente che lo sottrae alla tirannia dell'effimero, o si richiude in una sufficienza autocentrica, che lo allontana dalla sua origine e dal suo termine, e lo priva della comunione vitale di cui ha bisogno con Dio, con i suoi fratelli, con la natura.

L'uomo non può vivere senza amore. Diventa per se stesso un essere incomprendibile, privo di senso, se l'amore non gli è rivelato, se non ne fa l'esperienza liberatrice. Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso: è la dimensione umana del mistero della Redenzione (*Redemptor Hominis*).

Alla vigilia del grande Giubileo del 2000, il cammino della cultura è dunque quello dell'uomo redento, e su questa via l'uomo incontra l'Unico che riunisce in sé i valori di tutte le culture e rivela pienamente l'uomo, di ogni cultura, a se stesso.

Così il cristianesimo all'alba del III millennio arriva a superare il vecchio e rovinoso antagonismo tra fede e cultura. La cultura nasce dalla fede: come sigillo pienamente umano e segno stesso dell'incarnazione nella storia del nostro tempo. Non più la fede contro la cultura né la cultura contro la fede, ma la fede nel cuore della cultura e la cultura come espressione della fede.

FRANCESCO DONADIO

Elogio della storicità

*Orizzonti ermeneutici
ed esperienza credente*



Francesco Donadio, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1999, pp. 216.

Francesco Donadio, docente di Storia della filosofia all'Università degli Studi di Bari, si assegna, con questo libro, un compito decisamente ambizioso e gravoso; si propone, cioè, di pronunciarsi sulla possibilità teoretica, per il pensiero contemporaneo, della definizione della storicità dell'uomo; ciò, in relazione al riconoscimento conciliare (cfr. ad es. la cost. past. IV) della storicità del cristianesimo. In questo senso, dunque, la ricerca di Donadio si prospetta come il tentativo di comprendere l'incarnazione di Dio in Cristo, come esempio di compimento della storicità umana; il proposito dell'Autore è la determinazione delle strutture ontologiche esistenziali, che permettano un'esperienza fideistica autentica. La vera questione, che dovrebbe essere risolta da questa ricerca, consiste pertanto nella conciliazione della possibile storicità umana con una sua concettualizzazione, giustificata razionalmente, e con una filosofia cristiana della storia, realizzazione progressiva di una verità che si dà, appunto, in un concreto divenire storico.

In sei stringenti capitoli, che riprendono per lo più saggi già editi, l'Autore ripensa la tradizione filosofica ottocentesca e novecentesca, con una particolare attenzione ai pensatori, come Heidegger e Gadamer, che dissolvono la razionalità classica e la possibilità di fondare su di essa una metafisica moderna. Vi approda, dopo aver preso le mosse dallo Schelling delle Lezioni sul metodo di studio accademico, in cui è affermata la necessità di un sapere della storia, come condizione della comprensione della libertà dell'uomo, mercé la sua partecipazione attiva, che si attua con il compimento dell'assoluto nella storia. L'assoluto si trova così a essere, da un lato, unità data del pensiero e dell'essere, dall'altro, sua realizzazione relativa, parziale, e norma dell'accadimento concreto, nello stesso tempo, immanente e trascendente alla storia.

Dalla dissoluzione del modello sistematico idealistico, sorgono alcuni tentativi teoretici di comprensione della storicità, quello di von Harnack, di Troeltsch e di Dilthey, che, pur essendo dei rigidi storicismi, pongono il problema di un riconoscimento unitario della storia, in relazione a un fondamento regolativo sovrastorico, che ne permetta tuttavia la comprensione. Donadio nota come questo dualismo di stampo platonico sia definitivamente superato da Heidegger, con la necessità di giungere alla storicità del soggetto, grazie alla definizione delle strutture ontologiche esistenziali dell'Esserci, che si determinano innanzitutto come esperienza fattizia della vita, condotta dapprima con l'analisi «dell'esperienza di fede del cristianesimo primitivo» (p. 10) e poi, appunto, con l'ontologia dell'Esserci finito. Il vantaggio della filosofia di Heidegger consiste nella riappropriazione della finitezza della uomo e nel rapporto autentico che può instaurare con il suo passato, scegliendolo e ripetendolo, come dotazione di senso per il presente. Heidegger contribuisce così alla definizione della

storicità dell'uomo, in un sistema filosofico rigidamente immanente, non metafisico, ma attento alla costituzione ontologica dell'uomo, che si configura, in particolare, proprio come storicità presente e compresa: «L'individuazione di questo comprendere originario permette a Heidegger di dire che l'uomo non tanto ha la comprensione quanto è comprensione, che questa è una struttura costitutiva della sua esistenza e pertanto ha un carattere "ontologico"» (p. 84). La comprensione della storia diviene, allora, circolo ermeneutico gadameriano, in cui il soggetto sembra dotare di senso, in una continua, eterna, ripetizione interpretativa, la finitezza, eternamente sorretta da se stessa. «L'ermeneutica ontologica di Gadamer, con l'andamento concreto che essa conferisce al problema del "comprendere", sembra presentarsi innanzitutto come un modello... per conferire al problema heideggeriano dell'essere un riempimento concreto» (p. 91). Le filosofie di Heidegger e di Gadamer dovrebbe garantire, per Donadio, grazie alla determinazione attiva della storicità da parte del soggetto, le basi teoretiche per ripensare, in età contemporanea, la possibilità di una filosofia della storia, realizzazione divina e umana, dotata di senso, di verso e rispettosa della particolarità storica.

Il limite di questa ricerca di Donadio, la cui ricchezza è stata qui brevemente riassunta, consiste forse nell'eccessivo adeguamento, anche lessicale, a detrimento della scorrevolezza del dettato, al pensiero di Heidegger. Ciò nuoce alla stessa pretesa dell'Autore di contribuire alla comprensione della storicità umana, in vista della determinazione della storicità del cristianesimo: il rifiuto heideggeriano della razionalità classica implica l'impossibilità di una comprensione concettuale della storia e della figura di Cristo, come unità storica del pensiero e dell'essere. In questo modo, Donadio, emulo di Heidegger, libera il cristianesimo dalla ragione, sottraendolo proprio alla dimensione storica, che gli vorrebbe attribuire, e affidandolo a una semplice accettazione fideistica irrazionale. L'esperienza di fede del credente diviene pertanto priva dell'unica funzione soggettiva in grado di preservarlo dal fanatismo acritico verso la concretezza contingente, con il pericolo dell'accettazione del dato storico autoritario. Non quindi la storicità, priva di ragione di Heidegger, ma il sapere della storia, frutto della soggettività razionale forte dei filosofi classici tedeschi, conduce alla vera concettualizzazione del cristianesimo e alla posizione del problema di una filosofia cristiana contemporanea della storia.

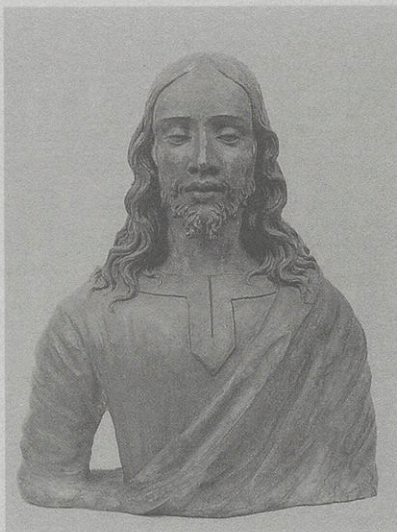
Ciò deve però essere pagato come la rinuncia al concetto heideggeriano di comprensione, che si sottrae alla capacità logica del soggetto, annichilita dall'esigenza di determinazione ontologica, ma non concettuale, dell'Esserci, con la conseguenza di ridurre la filosofia a metodologia irrazionale di un soggetto logico inesistente.

Enrico Colombo

gdt 268

Charles Perrot

Gesù




QUERINIANA

Ecco un volume che riassume in sé semplicità, chiarezza e solidità scientifica. Il suo autore, esegeta di chiara fama internazionale, presenta, con notevole abilità divulgativa, la figura di Gesù e il suo messaggio aiutando il lettore, anche inesperto, ad addentrarsi seriamente nello studio delle discipline bibliche. È insomma una sintesi pregevole e consigliabile ad un pubblico vastissimo.

BATTISTA MONDIN

Storia della Metafisica



Battista Mondin, *Storia della Metafisica*, voll. I-III, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 2193.

Il Prof. Mondin ci sorprende di nuovo, con un'opera di grande respiro culturale. Sembra che sia egli più rapido nello scrivere e pubblicare che i lettori intelligenti a leggere. Avevamo ancora tra le mani "freschi di stampa" i quattro volumi dedicati alla Storia della teologia, (ESD, Bologna 1996-1997), quando sono arrivati questi tre sulla Storia della Metafisica, redatti con la consueta serietà dottrinale, ricchezza d'informazioni, oggettività di criterio, attualità dell'approccio scientifico. In oltre 2000 pagine, Mondin ci offre il nucleo del pensiero metafisico di più di 200 filosofi, percorrendo tutta la storia della filosofia dai greci fino ai nostri giorni. Per la quantità dei dati, il numero dei filosofi analizzati e la profondità del pensiero in causa, possiamo qualificarla come opera ciclopica. Egli dà prove di avere letto e meditato a lungo le opere dei filosofi che presenta, e di conoscere le monografie a loro dedicate dagli specialisti. La biblioteca che risulta di queste due fonti per la elaborazione è ingente, di alcune migliaia di volumi. Il lettore si chiede come sia possibile al semplice mortale nel periodo di un solo anno poter produrre un'opera del genere, nella quale ha il suo peso la quantità, ma è molto di più valida la qualità dell'informazione e del giudizio.

A prima vista si direbbe che il tema della metafisica è di quelli che il nostro tempo ha lasciato da parte. La modernità non si trova a suo agio con la metafisica. Dal tempo di Hume, non sono pochi gli uomini di cultura disposti a seguire il suo consiglio, ossia a gettare dalla finestra nel fiume Tamigi tutti i libri della biblioteca che si azzardino a parlare di metafisica. Vi è una legione di pensatori moderni che hanno decretato la morte o la fine della metafisica. D'altronde colui che è in grado di andare oltre la sfuggente attualità, avverte anche che la cultura attuale, se vuole uscire dallo stato di miseria e malattia mortale nella quale si trova, ha bisogno urgente del ritorno alla metafisica, nucleo e pietra angolare di ogni seria filosofia. Mondin cerca il rimedio alla nostra situazione di povertà e indigenza culturali. La Storia della metafisica risponde a questa situazione di angoscia esistenziale. La memoria del percorso della metafisica nella storia può servire al risveglio della coscienza filosofica, all'incoraggiamento per lo sforzo che richiede il suo ricupero.

Prima di percorrere analiticamente il lungo itinerario percorso da Mondin è utile avere una visione dell'insieme. La metafisica, dal tempo di Platone, viene descritta come la visione dell'intero. La conoscenza umana procede sempre dalla totalità in confuso alla conoscenza delle singoli integranti della totalità. Il processo è circolare, dal tutto alle parti e di queste al tutto: dalla visione sintetica al processo analitico, per ritornare alla sintesi con chiarezza. Kant ha centrato il problema quando afferma che la metafisica ritorna al punto di partenza in ogni filosofo.

L'opera si apre con l'introduzione al percorso dei tre millenni di metafisica mettendo in chiaro cosa sia la metafisica e quale sia la sua storia. Il concetto di me-

tafisica adoperato da Mondin, coincidente con quello di Aristotele e di Tommaso, è il sapere dell'ente in quanto ente, o la conoscenza del rapporto dell'ente all'essere, o della relazione del pensiero con la verità ultima delle cose. Tale è in fondo il nucleo della filosofia. La filosofia autentica implica sempre la visione dell'intero, e quindi la metafisica, come sapere totale e fondante. La storia di questo sapere coincide con il processo e i modi concreti di espressione che ha avuto nelle opere dei filosofi. Sono stati i greci coloro che hanno scoperto questa radice del pensiero. La metafisica è sempre una scoperta e non una creazione umana. Da quel momento iniziale della grecità, la cultura, se rimane tale, non può dimenticare questa dimensione del sapere e della realtà. L'uomo è in realtà un animale metafisico. La dimensione storica dell'uomo è un concetto di radici cristiane. La modernità lo ha deviato. Infatti lo sviluppo della storia nella modernità è stato determinato da Hegel e la filosofia del progresso, che credevano ci fosse una evoluzione costante e inarrestabile della realtà e del pensiero, determinata ad andare sempre in avanti e in alto, senza possibili regressi. Mondin si dissocia da questa visione della storia. In quanto frutto della libertà dell'uomo nel tempo e nella società, la storia non è lineare, né accade in modo predeterminato, può essere progressiva e regressiva. La metafisica lo dimostra con le sue epoche di culto e di oblio. Nonostante la fragilità della storia umana e dei suoi prodotti, tra i quali si deve inserire anche la filosofia, Mondin ammette una certa unità di sviluppo insieme ad una netta distinzione nelle epoche della storia.

Tre grandi periodi si trovano nella Storia della metafisica, dai quali hanno origine tre specie di metafisica: classica, cristiana e moderna. «Non si tratta soltanto di una demarcazione cronologica, ma anche teoretica. Le tre epoche hanno tre diversi centri di riflessione: il centro dell'epoca classica è il cosmo, e quindi la sua filosofia è cosmocentrica (o fisiocentrica); il polo dell'epoca cristiana è Dio e la sua filosofia è teocentrica; infine il polo dell'epoca moderna è l'uomo e la sua filosofia è antropocentrica» (I, p. 26). Da questo fatto discende che Mondin abbia diviso il suo saggio in tre volumi, uno per epoca. All'interno di ciascuna delle tre epoche o stile di fare metafisica si distinguono ancora altri periodi. Ma l'accento viene messo più sulla diversità e la cronologia, che non sulla logica successione dei sistemi. La libertà umana rifiuta uno stile di storia che deve procedere secondo le rotaie di una certa necessità predeterminata. La metafisica assume diverse vesti nel corso della storia, al di sopra di ciò che si poteva aspettare. In questi tre periodi l'autore trova il posto per ciascuno dei 224 pensatori e alcune decine di correnti filosofiche. La metafisica, più o meno palese, è l'anima del discorso filosofico del passato.

Una caratteristica della lettura storica di Mondin in questi tre periodi è la sua capacità di stupore e meraviglia. Non solo trova affascinante il discorso metafisico in sé, questo sapere dell'intero e della profondità, ma anche mantiene sempre un atteggiamento positivo, capace di scoprire la vetta metafisica anche in coloro che a prima vista sembrano antimetafisici, come Pascal, Kant, Nietzsche e tanti altri. In realtà ritorna al pensiero di Aristotele della necessità della metafisica per la vita umana, e della presenza della metafisica anche nel discorso di chi si propone di negarla. Detto questo ci limitiamo ad un accenno di visione generica su ciascuno di questi tre periodi.

La storia della metafisica inizia con il pensiero greco, che è stato in grado di fare il salto dalla mitologia alla metafisica speculativa, vero prodotto della ragione. Vi è un periodo iniziale, l'epoca presocratica, un periodo classico con Platone e Aristotele, e un prolungamento nei sistemi dell'epoca ellenistica. Mondin dedica più spazio e attenzione al pensiero dei due grandi filosofi Platone e Aristotele. Sorprende la simpatia di BM per il pensiero di Platone, il filosofo di maggior influsso nella cultura di occidentale. La lettura della sua metafisica viene fatta d'accordo con l'ultima interpretazione dei platonici della scuola di Tubinga, in speciale di Krämer, e più ancora di Reale. In Platone sono decisive le dottrine non scritte, dalle quale è possibile interpretare i 36 dialoghi in un sistema che arriva ai principi, al Bene e al Uno, che scopre nel Demiurgo la causa efficiente e creatrice della realtà partecipata. La seconda navigazione è decisiva in Platone, poiché scopre i principi, le vie metafisiche, le realtà più profonde e i ponti tra il mondo sensibile e quello delle realtà immutabili. Platone lascia un'eredità mai esaurita. Egli viene descritto come «forse il massimo genio metafisico di tutti i tempi» (I,256). Questa visione del pensiero platonico non eclissa il pensiero di Aristotele, il quale «non fu inferiore al suo maestro, con il quale condivide la paternità della filosofia occidentale» (I, p. 262). Platone è l'aquila, Aristotele la lince, l'uomo della sintesi, logico, scientifico, che va all'essenziale. In realtà la metafisica è stata creata come scienza nell'opera di Aristotele, il quale la descrive come filosofia prima e alla quale dedica la prima opera su di essa. Il sapere metafisico inizia il suo corso con Aristotele il quale fa l'analisi dei principi, i problemi, il linguaggio e le applicazione al mondo, all'uomo, e a Dio. Metodo, oggetto, traguardo e spirito che anima la ricerca metafisica sono proposti da Aristotele, in un certo contrasto con Platone, ma in realtà in modo complementare. Le scuole elleniche hanno vissuto della copiosa eredità dei tre sommi filosofi della Grecia, Socrate, Platone e Aristotele. Plotino emerge tra i successori come altro gigante della metafisica classica. Precedono e seguono queste eminenti figure tanti altri che brillano nella storia della metafisica con luce propria. BM cura di mettere in rilievo i tratti essenziali di ciascuno. La metafisica classica ha avuto l'inizio e i suoi massimi esponenti in Grecia, ma è destinata ad essere il metro culturale dell'umanità in cammino, o nel tempo.

La seconda epoca della metafisica viene descritta come cristiana, e Mondin dimostra che non è inferiore a quella precedente dei greci, sia nei pensatori che nella produzione filosofica. Alla fine del secolo XX si parla con proprietà della filosofia cristiana, cosa che era problematica e per molti assurda nella prima metà del secolo quando fu sollevata la questione. Anche se la formula fosse molto antica. Ciò che era il vertice del pensiero metafisico greco, la teologia, diventa il punto di partenza del pensiero cristiano, Dio rivelato in Gesù Cristo. Il cristianesimo nonostante che è una religione, e non una filosofia, che poggia su misteri di fede, Dio unitrino e Dio fatto uomo, contiene una potente struttura filosofica, nella giusta espressione di Mondin un grande potenziale metafisico. Le verità cristiane sono esauriente risposta ai problemi che i greci con la sola ragione non potevano risolvere. Dalla cristiana rivelazione procedono tante verità centrali per la filosofia, come la creazione dal

nessuna, il concetto di spirito, la giusta nozione di persona, la vera libertà, la retta concezione della storia, il concetto e il ruolo dell'amore, la verità su Dio. La rivelazione ha illuminato questi temi con luce nuova, che tocca il profondo della filosofia, e rende possibile e necessario parlare della filosofia cristiana senza nessuna contraddizione. Questo periodo viene diviso in due grandi epoche, quella dei Padri, e quella degli scolastici. La metafisica ha ricevuto in questo periodo un nuovo e inaspettato sviluppo.

Del periodo patristico Mondin mette in rilievo Clemente e Origene come i creatori della metafisica cristiana, i Capadoci che sono in grado di fare il dialogo con i filosofi greci, e San Agostino, nel quale il neoplatonismo acquista veste cristiana. Il periodo scolastico porta a compimento lo slancio metafisico, iniziando con Scoto Eriugena, arricchito con i contributi della scolastica islamica e anche di quella ebraica che hanno avuto scuole e pensatori geniali come Avicenna, Averroè e Maimonide, ma soprattutto con gli scolastici del sec. XIII, Alberto e Tommaso, Bonaventura e Scoto. Mondin, filosofo tomista, che ha dedicato molti dei suoi scritti all'Aquinate, presenta la sua metafisica come il vertice del pensiero filosofico, come il paradigma del metafisico cristiano con la sua penetrazione nell'essere dell'ente, arrivando al vertice del concetto forte o intensivo dell'essere nella sua applicazione a Dio, concepito al nostro modo come *ipsum esse subsistens*. Dalla profondità di questa concezione dell'essere come atto intensivo deriva una nuova visione del mondo, dell'uomo, di Dio, «l'esse come *actus* e non come *esse commune*» (II, p. 496), in affinità con Aristotele ma molto al di sopra di lui. Questa nozione tipica di Tommaso è una riscoperta recente, ignorata da molti discepoli tomisti del passato e ancora non condivisa da tutti al presente. La scuola francescana con Bonaventura e Scoto ha dato un notevole contributo allo sviluppo della metafisica tenendo conto della eredità platonica, e come punto di partenza l'espressione giovannea, *Deus caritas est*. La metafisica cristiana è in grado di accogliere le diverse letture della realtà, integrando il contributo dei pensatori greci, e delle altre culture.

La terza tappa della Storia della metafisica contempla l'epoca moderna sino ad oggi, caratterizzata come antropologica poiché ha messo al centro l'uomo e le sue capacità scientifiche. In un primo momento la modernità ha accentuato la metafisica, in un secondo l'ha lasciata da parte. Mondin distingue tre fasi, la prima di fiducia nella metafisica, la seconda di sfiducia, la terza designata come rifiuto e superamento della metafisica. Con questa fase si arriva alla post-modernità. Anche nell'epoca moderna si verifica una importante verità storica: «le grandi creazioni metafisiche coincidono sempre con la fase aurea di una civiltà. Mentre la scomparsa della metafisica è uno dei segni più eloquenti della miseria di una civiltà» (III, p. 6). La modernità si caratterizza per la laicizzazione della cultura, per una sintesi armoniosa tra valori assoluti cristiani e valori strumentali della scienza e la tecnica, l'economia e la politica. Questa armonia si inizia nel intermezzo dell'umanesimo, e si consolida in due momenti uno forte fino a Kant, uno debole fino al 1945, e la sua metafisica viene descritta per la sua autonomia di fronte a Aristotele e alla teologia, la separazione della scienza, e il condizionamento gnoseologico.

La prima modernità inizia con Cartesio e si prolunga nelle due vie, quella del razionalismo e quella del empirismo fino a Vico che scopre la metafisica della storia. BM dedica speciale attenzione alla metafisica cartesiana come inizio del nuovo stile di fare metafisica. La seconda modernità ha inizio con Kant. Mondin considera a Kant come uno dei grandi metafisici della storia, un certo spartiacque con la decostruzione della metafisica teoretica e costruttore della metafisica pratica. Kant inizia una nuova epoca con il concetto di a priori come trascendentale, vale a dire come condizione e forma di un contenuto sensibile. Non è possibile la metafisica come scienza ma solo come fede morale. Dopo di lui bisogna scegliere tra il rifiuto e l'adesione totale, o la possibile rivisitazione allo scopo di elaborare una autentica metafisica. Si consiglia di scegliere questa terza posizione che rende possibile la costruzione di una metafisica forte, di fronte a quelle fortissime del razionalismo, o deboli come quelle postkantiane. L'analisi di Mondin presenta la storia della dissoluzione della metafisica negli idealisti, volontaristi e materialisti, e il ritorno della metafisica dell'essere in Rosmini, dell'esistenza in Kierkegaard, la distruzione in Nietzsche, e la polverizzazione posteriore. Husserl ha propiziato nella fenomenologia un clima culturale nel quale vi è un posto per la metafisica, e così accade tra i due discepoli, con Edith Stein, e soprattutto con Heidegger al quale presta particolare attenzione. La storia di questo sviluppo moderno della metafisica si avvia verso la fine con l'analisi del pensiero neotomista che ha un splendido interprete in Gilson, con la riscoperta della metafisica di Aristotele soprattutto in Italia, il ritorno ad Agostino, e il problema della metafisica di fronte all'analisi linguistica e alla ermeneutica di Gadamer e Ricoeur.

Questa lunga navigazione nell'oceano della metafisica ci fa presente tutto il passato della più alta attività della ragione, l'unica in grado di dare unità ai diversi ordini di conoscenza, scientifica e religiosa, immanente e trascendente. Senza metafisica l'uomo non può trovare l'unità né in se stesso né tra le realtà che lo trascendono. Mondin constata alla fine del suo itinerario: «L'umanità ha vissuto anche epoche ametafisiche o antimetafisiche. Ma l'assenza della metafisica non è mai stato un segno di ricchezza bensì di povertà spirituale e culturale. Purtroppo oggi ci troviamo in un'epoca di transizione. Siamo nella fase di passaggio della modernità alla postmodernità. Ci stiamo lasciando alle spalle un'epoca di fantastiche e gloriose conquiste operate dalla ragione strumentale; ma queste stesse conquiste hanno provocato una profonda erosione dei valori fondamentali. Così siamo sprofondata in un terribile vuoto culturale e spirituale. Con la postmodernità spunterà una nuova civiltà soltanto quando l'umanità riuscirà a trovare a livello planetario una nuova piattaforma di valori assoluti: valori umani, spirituali e religiosi che diventino il vincolo comune tra tutti gli abitanti del pianeta. Il compito della metafisica sarà allora quello di fungere non solo da interprete, ma anche da difensore e garante, sul piano razionale, del nuovo codice dei valori, ossia dell'anima della nuova civiltà» (III, p. 776).

Tale è nel suo complesso l'itinerario che BM percorre tra i pensatori metafisici del passato. Si direbbe che il suo sentiero nel bosco è fatto in modo tale che il viandante possa osservare uno a uno gli alberi e, se ha appetito, possa prendere con la propria mano i frutti pendenti. Infatti il discorso metafisico, di solito difficile, sempre

astratto, nel pensiero di Mondin diventa suggestivo, incitante, limpido. La lezione di questa bella Storia sta nella sua fisionomia di grande invito a coltivare la metafisica dell'essere e dei suoi valori trascendentali di unità, verità, bontà e bellezza. Davanti ad un'opera così ambiziosa è normale che gli specialisti trovi difficoltà e lacune nella trattazione dei singoli autori, in taluni dettagli espositivi, nell'uso delle fonti, nei giudizi complessivi. Le monografie oggi esistenti su ciascuno dei filosofi possono essere molto più complete e scientificamente fondate delle pagine di Mondin. Le lacune, insomma, non mancano: il proverbio antico «Pluribus intentus minor est ad singula sensus» deve essere ricordato. Nel suo genere, quella di un'ampia sintesi generale, Mondin opera, comunque, con originalità e grande passione. Perciò la sua opera è una pietra miliare nell'ambito delle introduzioni allo studio della metafisica.

Abelardo Lobato

STORIA DELL'ICONA IN RUSSIA



BISANZIO E LA RUS'

Dagli esordi a Teofane il Greco



LA CASA DI MATRIONA

Questo volume presenta il primo di cinque saggi sulla storia dell'icona in Russia. Eminentissime studiose russe e italiane affrontano, con competenza e notevole efficacia, le questioni di ordine storico e iconografico relative ad una delle forme più significative dell'arte pittorica europea. Il prezioso corredo fotografico presenta una galleria di capolavori di primissima qualità.

JEAN LAPORTE

Teologia liturgica

di Filone d'Alessandria e Origene



Jean Laporte, *Teologia liturgica di Filone di Alessandria e Origene*, Paoline, Milano 1998, pp. 235.

Il libro di Jean Laporte sulle fonti alessandrine della liturgia è in fondo una raccolta di articoli brillanti. Pertanto può apparire, al primo approccio, tematicamente poco omogeneo. Laporte, però, noto conoscitore di Origene e dell'ambiente culturale alessandrino, apre un nuovo accesso alla comprensione non solo delle fonti storiche, ma anche dell'eredità giudaica nella liturgia cristiana anche contemporanea. Ovviamente in Origene, l'autore che ha tanto influenzato la tradizione teologica cristiana, concezioni ed elementi giudaici vengono mediati attraverso l'esegesi allegorica e la teologia del sacrificio del grande teologo giudaico Filone d'Alessandria. Quanto Origene gli sia debitore è stato sovente sottovalutato nella ricezione ed interpretazione di Origene stesso a causa dei pregiudizi sulla sua grecità di filosofo dipendente dal medio platonismo.

Sicuramente Origene dipende da queste correnti culturali e filosofiche, ma non solo da esse. Altrettanto rilevante è l'influsso della tradizione giudaica mediata da Filone. Essa si manifesta soprattutto nella teologia liturgica di Origene, che egli non espone sistematicamente (almeno non nelle opere sino a noi pervenute). Gli elementi di questa teologia si trovano soprattutto nelle sue omelie sul Pentateuco e ancora nel suo libro sulla preghiera, peraltro poco considerato da Laporte. Concetti come sommo sacerdote, vittima, primizie e sacrifici, tempio, eulogia, pasqua, purificazione, penitenza, perdono, vengono interpretati da Origene, nell'ambito del modello proposto da Filone.

Numerosi confronti di testi origeniani e filoniani ne sono riprove evidenti. Questo influsso potrebbe segnalare una maggiore necessità di «uno studio della teologia biblica del sacrificio» (p. 78) per l'attuale discussione teologica e sistematica relativa all'eucarestia, al fine di conoscere meglio «la regola biblica dei sacrifici, che prescrive di mangiare la nostra porzione del sacrificio» (ibidem). Così la discussione attorno alla presenza reale di Cristo nell'eucarestia potrebbe, secondo Laporte, risultare meno difficile e meno ridotta a meri concetti filosofici.

Il saggio porta con sé alcune piccole inesattezze, certamente scusabili di fronte alla qualità di tutto il resto: per esempio, Origene non ha scritto Omelie sul vangelo matteo (p. 78), ma un Commento e quest'opera (ser. 85) potrebbe essere meglio presentata sottolineando la duplicità degli aspetti del logos, ad un tempo incarnato e spirituale, dunque esattamente gli aspetti essenziali della dimensione della presenza reale di Cristo nell'eucarestia. D'altra parte la teologia cristiana ha adottato concetti giudaici della tradizione biblica non solo nella teologia eucaristica, ma anche in quella della penitenza e del perdono.

Sottolineando il simbolismo scritturistico che nasconde i dati liturgici e trattando la legge di Mosè come base comune per Filone e Origene, Laporte si sofferma

particolarmente sulla spiegazione del sorprendente parallelismo tra Filone e Origene che commentano la festa dello Yôm Kippur (per es. *Hom. in Lev.* 5,4). Così, per esempio, il sacrificio levitico dello Yôm Kippur nella lettura cristiana «prefigura un vero e proprio sacrificio per i nostri peccati, offerto da Cristo e diventato l'eredità della Chiesa» (p. 90). Lo Yôm Kippur, festa annuale, diventa modello per il perdono dei peccati nella Chiesa anche nella pratica severa di quella antica. Non manca qui, già nel III secolo, la descrizione delle tappe basilari del perdono cristiano (presa di coscienza, confessione, pentimento, conversione ad una condotta migliore, ricorso ad un sacerdote per partecipare all'altare).

I capitoli seguenti (IV-VII) del libro elaborano lo sfondo teologico delle questioni liturgiche (la visione dell'uomo nei due autori alessandrini, l'antropologia tripartita, il peccato originale, gli effetti dei peccati ed un ritratto teologico del sommo sacerdote) piuttosto che fornire dati nuovi sulla teologia liturgica; il loro valore è comunque notevole proprio perché evidenziano i paralleli tra Origene e Filone. Origene anche qui, come nella sua lettura dell'AT, riferisce tutto a Cristo, leggendo tipologicamente non solo la Scrittura, ma tutta la realtà, seguendo così una visione sacramentale del mondo, che egli poteva già trovare nel suo "amico" Filone. Sulla scorta del saggio di Laporte ed andando anche oltre, un discorso più ampio tra teologi ebrei e cristiani per trovare ed illuminare meglio le radici comuni delle nostre festività e delle nostre liturgie sarebbe oggi, a mio avviso, assai auspicabile.

Agnell Rickenmann

LIBRI RICEVUTI

- Stefano Rosso* **Un popolo di sacerdoti - Saggio di liturgia fondamentale**
ISBN 88-213.0422.1
Edizioni LAS, Roma 1999
- Aa. Vv.* **Acts of the World Congress on Charity**
Pontifical Council Cor unum, Vaticano 1999
- Gianfausto Rosoli (ed.)* **Geremia Bonomelli e il suo tempo**
ISBN 88-86670-07-9
Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1999
- Luciano Malusa (ed.)* **Antonio Rosmini e la congregazione dell'indice**
ISBN 88-8387-000-X
Edizioni Rosminiane, Stresa 1999
- Aa. Vv.* **L'Exégèse chrétienne aujourd'hui**
ISBN 2-213-60546-7
Edizioni Fayard, Paris 2000
- Aa. Vv.* **Il Battistero di Parma.
Iconografia, iconologia, fonti letterarie**
ISBN 88-343-3684-4
Vita e Pensiero, Milano 1999
- Oliviero Svanera (ed.)* **Il tempo tra inquietudini e responsabilità**
ISBN 88-250-0869-4
Edizioni Messaggero, Padova 2000
- Massimo Serretti (ed.)* **Natura della comunione, Saggio sulla relazione**
ISBN 88-7284-855-5
Edizioni Rubbettino, Catanzaro 1999

Finito di stampare
nel mese di marzo 2000
presso Ancora Arti Grafiche, Milano

Rivista Teologica di Lugano

Edita tre volte l'anno (marzo, giugno, novembre)

Anno V 2000 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

XIII COLLOQUIO DI TEOLOGIA DI LUGANO

«La storia della teologia come disciplina teologica»

(28-29 maggio 1999)

EDITORIALE	171
------------------	-----

PARTE PRIMA

Metodologia della disciplina

COSTANTE MARABELLI, <i>Marie-Dominique Chenu ispiratore delle recenti "storie" della teologia</i>	175
---	-----

INOS BIFFI, <i>La storia della teologia: premesse di metodo</i>	187
---	-----

CLAUDIO STERCAL, <i>Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi</i>	199
---	-----

PARTE SECONDA

Aspetti degli inizi della modernità

SERGE-THOMAS BONINO, <i>L'école thomiste au xv^e siècle</i>	223
---	-----

FRANCO BUZZI, <i>Fare teologia tra Quattro e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio</i>	235
---	-----

BERNARD KÖRNER, <i>Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano</i>	257
---	-----

GAETANO CHIAPPINI, <i>Teologia e linguaggio dei mistici. La Notte oscura di san Giovanni della Croce tra poesia e prosa (Premesse alla lettura della Subida del Monte Carmelo)</i>	271
--	-----

RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, <i>Las figuras de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto y su metodo teológico</i>	285
---	-----

ULRICH HORST, <i>Die Theologie des Dominikanerordens, illustriert an den Kontroversen um die Immaculata Conceptio</i>	301
---	-----

VITA DELLA FACOLTÀ

ITALO MOLINARO, <i>Leggere la Bibbia oggi</i>	311
---	-----

RECENSIONI	315
------------------	-----

Editoriale

Fare storia della teologia, con la maggiore acribia ed intelligenza possibile, per fornire un contributo di metodo e di contenuto alla ricerca scientifica contemporanea e, più in generale, alla cultura del nostro tempo, in una prospettiva chiaramente teologica: questo è stata probabilmente una delle ragioni essenziali che hanno suscitato la fondazione, lo scorso anno, presso la Facoltà di Teologia di Lugano, dell'Istituto di Storia della Teologia. Proprio in questa fase costituzionale, allo scopo di *riflettere sul senso di una storia della teologia e di individuarne i tratti salienti* al fine di progettare un lavoro storiografico ulteriore è parso utile dedicare l'annuale colloquio teologico luganese del 1999 ad una ricognizione sullo statuto epistemologico della disciplina in oggetto e ad una trattazione iniziale e per "saggi" che centrasse la sua attenzione sulla teologia moderna in alcuni suoi momenti storici significativi. Il titolo di quell'assise, tenutasi il 28 e 29 maggio dello scorso anno, che ha visto presenti studiosi di area italiana, francese, germanofona e ispanica, era in sé eloquente: *La storia della teologia come disciplina teologica*. Gli atti di questo colloquio vengono pubblicati in lingua originale dalla nostra rivista, il cui presente numero è in gran parte dedicato ad essi.

Il duplice registro appena indicato trova espressione nelle due parti, rispettivamente *metodologia della disciplina* e *aspetti degli inizi della modernità*. Costante Marabelli, Inos Biffi e Claudio Stercal sono gli autori dei tre saggi che costituiscono la I parte. I primi due contributi costituiscono, nella loro complementarità, due elementi indispensabili per fondare il tema scelto. Infatti, partendo dal notevole interesse bibliografico per la storia della teologia evidenziatosi negli ultimi anni, Marabelli esamina questo evento è condotta prendendolo nella sua globalità e mettendo in luce il clima culturale e ecclesiale in cui si è formata la coscienza metodologica della "storia della teologia" e i motivi riflessivi per cui la storia della teologia viene concepita come parte integrante della teologia stessa. Egli dà ampio spazio al magistero di Marie-Dominique Chenu in proposito e getta lo sguardo anche su altri studiosi, particolarmente autorevoli, che in argomento hanno avuto una parola significativa nel XX secolo.

Il Prof. Biffi affronta invece la dimensione metodologico-fondativa della disciplina. Egli parte dal presupposto che l'evento della Rivelazione, che nasce dalla libertà divina, non riesca mai ad adeguare e a esaurire le risorse dalla stessa Rivelazio-

ne e che la prima e fondamentale forma nella quale il Mistero è comunicato è la sua realtà intrinsecamente dotata della prerogativa dell'intelligibilità. Di fronte alla complessità di manifestazione del Mistero, la teologia assume le sue molteplici forme: veritativa, etica, estetica; e i relativi linguaggi. La storia della teologia è precisamente la storia di questa molteplicità di linguaggi provocata dalla ricchezza e dalla storicità della Rivelazione dentro il mondo della contingenza e del divenire antropologici.

Claudio Stercal prende in esame il rapporto tra storia della teologia e storia della spiritualità, sottolineando come la storia del cristianesimo inviti a superare ogni idea di divaricazione tra due modi di vivere la fede cristiana tra loro proficuamente interagenti e ad approfondire il ruolo della fede come generatrice di modi non pregiudicati di attingere la verità e l'intelligenza del reale. Una nozione di fede più ampia consente, quindi, un'indagine storica più approfondita e questo approfondimento dell'indagine storica a sua volta può contribuire a una verifica e a una determinazione di un concetto di fede sempre più adeguato a spiegarne le traduzioni storiche nelle loro ricchezze e multiformità.

Esaurita la sezione di carattere "fondativo", il colloquio ha conosciuto cinque momenti di attenzione ovviamente più specifica: una serie di esperti di notorietà internazionale ha portato dei contributi significativi nella prospettiva di un lavoro storiografico, attuale e futuro, nel quadro della disciplina oggetto dell'assise luganese.

La storia della teologia moderna è stato l'ambito prescelto. Serge-Thomas Bonino, facendo notare l'importanza, nello studio storiografico-teologico, della storia delle tradizioni dottrinali, ha tratteggiato un profilo approfondito e metodologicamente rigoroso della Scuola tomista quattrocentesca.

Franco Buzzi esamina le linee dello sviluppo della teologia tra '400 e '500, proponendosi di mettere in discussione gli schemi storiografici prefissati relativi a un "meraviglioso periodo storico di grande tradizione". Il risultato dell'indagine conferma che, nei due secoli presi in esame, esiste un'osmosi costante tra metodi teologici di per sé assai diversi gli uni dagli altri.

Ramón Hernández Martín presenta le figure di Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, iniziatori della scuola teologica di Salamanca. Tratteggiando il contesto storico e lo sfondo delle problematiche che hanno condizionato i loro indirizzi di ricerca e determinato il loro tipo di insegnamento della teologia, questo saggio mette in luce soprattutto il grande senso pedagogico di Vitoria e Soto, il loro modo vivo e rigoroso, senza essere pedante e noioso, di valorizzare l'insegnamento dalla cattedra.

Bernard Körner ha analizzato la figura e l'opera di Melchior Cano da un'angolatura di grande interesse: la nozione di storia intesa come *topos* teologico, partendo da una concezione di teologia quale scienza della fede che non solo conosce le istanze ecclesiali istituzionali, ma pone in essere una corrispondente ermeneutica su di esse.

Gaetano Chiappini offre una lettura minuziosa e linguisticamente molto attenta della *Notte oscura* di san Giovanni della Croce quale pressa alla trattazione della *Subida del Monte Carmelo*. Il saggio mostra il rapporto tra teologia e linguaggio mistico nel quadro dell'opera complessiva del grande spagnolo. Ulrich Horst esamina, invece, non un'opera, ma una questione teologica di grande rilievo, l'immacolata con-

cezione mariana e le dispute relative ad essa nell'ambito della riflessione domenicana particolarmente tra XVI e XVII secolo.

Queste poche righe di presentazione sono, crediamo, sufficienti a far comprendere quanto ricca sia stata la messe di indicazioni, stimoli, prospettive che il colloquio in questione ha rivolto all'ascolto e alla riflessione dei presenti e, attraverso la "Rivista Teologica di Lugano", alla lettura di tutti coloro che avranno l'opportunità di accostarvisi. Essi potranno probabilmente comprendere almeno un dato, e cioè che lo studio della storia della teologia costituisce un terreno assai importante e fecondo per l'oggi e per l'avvenire nel quadro di una rinnovata attenzione alla fede cristiana. Un'attenzione che non intende distaccarsi dall'esperienza che di essa fanno gli esseri umani di ogni tempo, nella storia delle loro vite, anche perché intende interpretarla alla luce delle fonti del pensiero teologico cristiano, che una storia ormai bimillenaria ha consegnato alla cultura di tutta l'umanità.

COSTANTE MARABELLI

MEDIEVALI & MEDIEVISTI



di fronte e attraverso

Jaca Book

Biblioteca di Cultura Medievale

La moltiplicazione dei punti di vista e la loro autocorrezione e integrazione critica, per tenere aperta l'interpretazione e non precludersi rinnovate letture: questa è la prospettiva interessantissima di questa raccolta di saggi dal notevole spessore scientifico.

Marie-Dominique Chenu ispiratore delle recenti “storie” della teologia

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il nostro colloquio di Lugano, che ha come suo scopo immediato di riflettere sul senso di una storia della teologia e di individuarne i tratti salienti al fine di progettare un lavoro storiografico a cominciare da una determinata epoca¹, vuole prendere avvio dall'interpretazione di un fatto: l'apparire e l'intensificarsi negli ultimissimi tempi di opere storiografiche a carattere generale di ricostruzione della vicenda teologica cristiana. La lettura di questo evento sarà condotta prendendolo nella sua globalità, senza voler essere recensivi nei confronti delle sue singole manifestazioni e realizzazioni.

¹ Questo capitolo è il testo della prolusione al XIII Colloquio di teologia di Lugano, celebratosi nei giorni 28-29 maggio 1999 e dedicato al tema *La storia della teologia come disciplina teologica* (cfr. il nostro volume *Medievali & Medievisti*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 177-187). Il colloquio, posto come momento inaugurale dell'Istituto di storia della teologia presso la Facoltà di Teologia di Lugano, si è strutturato in tre momenti: 1) uno propriamente metodologico (Quale identità nel panorama degli studi teologici e quale metodo specifico implica una "storia della teologia"); 2) uno applicativo nella considerazione di un periodo storico (il periodo di formazione della modernità: Rinascimento - Riforma protestante e Riforma cattolica - Seicento) e dei problemi che esso pone allo storico della teologia; 3) uno pratico-progettuale che ha cercato di formulare una concreta ipotesi di lavoro per un'opera storiografica sul periodo di formazione della modernità in collaborazione con altri centri di studio.

Essa ci servirà per introdurre (sarà questa la seconda parte del mio intervento) alla delineazione di un possibile prosieguo nella medesima direzione con finalità più mirate a rendere efficace il suo positivo *trend*.

Mi riferisco in modo particolare alle apparizioni editoriali in area di lingua italiana, anche se tra di esse si trovano traduzioni di opere originariamente scritte e pubblicate in altre lingue. È il caso della *Storia della teologia cristiana* del Padre Evangelista Vilanova - che è presente qui tra noi e voglio salutare con particolare affetto -, la cui scrittura e prima edizione, prima di approdare alla versione italiana, fu in lingua catalana (1985) e poi in lingua castigliana (1987).

Il Padre Vilanova è stato senza dubbio un pioniere di questo genere letterario recente, cui hanno fatto seguito, a distanza di una decina d'anni, parecchie altre sintesi generali di storia della teologia, opere di singoli autori o opere in collaborazione. Ricordiamo in ordine cronologico:

- AA.VV., *Storia della teologia*. I. *Epoca patristica*, a cura dell'Istituto Patristico Augustinianum, direzione di A. DI BERARDINO e B. STUDER, Piemme, Casale Monferrato 1993.

- AA.VV., *Storia della teologia*. III. *Età della Rinascita*, direzione di G. D'ONOFRIO, Piemme, Casale Monferrato 1995.

- J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1995.

- AA.VV., *Eredità medievale. Storia della teologia medievale da Agostino a Erasmo da Rotterdam*, a cura dell'Istituto per la Storia della Teologia Medievale (ISTeM) di Milano, diretta da I. BIFFI e C. MARABELLI, ISTeM-Jaca Book, Milano 1996 e ss.

- B. MONDIN, *Storia della teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

- AA.VV., *Storia della teologia*. II. *Storia della teologia nel medioevo*, in 3 volumi, direzione di G. D'ONOFRIO: 1. *I Principi*; 2. *La grande fioritura*; 3. *La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

- AA.VV., *Storia della teologia*, in 3 voll.: 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. DAL COVOLO; 2. *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. OCCHIPINTI; 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, a cura di R. FISICHELLA, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

- Roberto OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*², in 2 voll.: 1. *Primo Millennio*; 2. *Secondo Millennio*, San Paolo, Milano 1997.

1. IL CONCILIO VATICANO II E LA STORIA DELLA TEOLOGIA

Quando dico che si tratta di un genere recente, intendo collocarlo nella stagione del post-Concilio Vaticano II e come effetto dei suoi pronunciamenti, anche se esso è stato precorso dal travagliato interesse alla problematica della *storia dei dogmi* sviluppatasi a partire dal secolo scorso e dalle ricerche di numerosi spiriti sensibili al-

² Quest'opera è stata recensita sulla "Rivista Teologica di Lugano" nel III numero del 1999 (pp. 519-522).

la storicità della teologia nel nostro secolo. Mi basterà ricordare, tra gli altri, Henri de Lubac e Marie-Dominique Chenu. E direi che è quest'ultimo colui che ha più contribuito a far capire quale intimo e profondo legame vi sia tra il lavoro di una intelligente storia della teologia e la riflessione sulla natura stessa della teologia³.

La lezione di Chenu sulla natura della teologia, riattinta a una rilettura storica di san Tommaso e della problematica e della discussione medievali sulla scientificità della teologia, è diventata, imprimendo alla fecondità della sua intuizione una accelerazione, la posizione del Concilio sulla teologia. Così si è espresso in proposito Giuseppe Colombo: «Incentrata sulla riappropriazione della teologia alla fede, la proposta teologica di Chenu comporta la riconsiderazione dei fondamenti della teologia, in particolare le nozioni correlative di rivelazione e di fede... La lezione di Chenu sulla rivelazione dice categoricamente che la rivelazione è "data" non in una serie di verità astratte, ma nella "realtà", che propriamente è una storia, la storia di fatto esistente»⁴.

Stefano Cavallotto, presentando l'edizione italiana da lui curata dell'opera del Padre Vilanova, richiama come il suo manuale sia «la testimonianza della fecondità in ambito scientifico della "svolta" giovannea e conciliare», aggiungendo: «Basti pensare, solo per menzionare alcuni momenti più qualificanti del mutamento epocale, alla *Dei Verbum* e alla *Gaudium et spes* o alla teologia dei segni dei tempi, in cui la storia umana, nonostante la sua ambiguità, viene presupposta quale terreno concreto ed obbligato della rivelazione cristiana e pertanto "luogo teologico" privilegiato»⁵.

E lo stesso Chenu, scrive in una bella lettera a Vilanova: «mi convinco sempre più che la storia della teologia è parte integrante della teologia stessa, e che questa - priva della sua storia - restringerebbe il campo del suo oggetto, la parola di Dio... Tutte le discipline, tanto quelle della natura quanto quelle dello spirito, traggono vantaggio dalla conoscenza della loro storia... il caso della teologia è però ben diverso per qualità epistemologica: è il suo stesso oggetto ad includere la dimensione della storia, dato che la parola di Dio, da cui procede il sapere teologico, trova il suo luogo nello sviluppo della comunità che la riceve e la veicola, in una tradizione viva che sarebbe erroneo ridurre a un semplice deposito. Sappiamo che il Concilio Vaticano II non usa mai la parola "tradizione" senza il suo epiteto consustanziale, "viva". Di fatto, come ha detto uno dei padri del Concilio, il cardinale Marty, il Vaticano II ha restituito alla Chiesa la sua dimensione storica, atrofizzata per vari secoli»⁶.

³ Cfr. G. COLOMBO, *Chenu e l'intelligenza "critica" della fede*, editoriale in M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995², pp. 7-14.

⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

⁵ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, 1: *Dalle origini al XV secolo*, Borla, Roma 1991, pp. 7-8.

⁶ *Ivi*, p. 11.

2. LA TEOLOGIA NELLA STORIA DELLA FEDE

Chenu ha dato prova nei suoi eccellenti volumi e saggi sul medioevo di quanto possa essere fecondo e vivo vedere lo sviluppo della storia delle idee teologiche nella imprescindibile relazione con la storia della fede ossia con le espressioni storicamente condizionate e storicamente inventive dell'esperienza credente, secondo una "logica dell'incarnazione".

3. LO STORICO INTERPRETE DELLE GENESI

La sua genialità, anche negli azzardi di certe sue interpretazioni, è certamente irripetibile. La generazione recente delle storie della teologia mostra di recepire fondamentalmente le istanze del domenicano francese, e la destinazione finale del lavoro teologico-storiografico che non è quella di un inventario di concetti, di una dossografia, e neppure quella di una verifica critica immediata delle posizioni espresse nella storia. In quest'ultimo caso il teoreta si sostituirebbe allo storico. Lo storico osserva e interpreta le genesi, e nel caso della teologia la genesi delle idee e dei sistemi, ma anche delle sensibilità e di ogni oggettività spirituale, a partire dal loro radicarsi in un contesto di fede, partecipe delle dinamiche di una data cultura. Il suo compito – afferma lo Chenu – è piuttosto quello di «raggiungere il sottosuolo dei testi, delle controverse, dei sistemi, dei geni stessi, se è vero che il genio è colui le cui parole hanno più senso di quanto non potesse dargliene lui stesso»⁷.

Secondo Chenu, alle prese con secolo XII, una storiografia «pretende, per essere degna del suo oggetto, soprattutto se questo oggetto è il pensiero e la vita del popolo cristiano, di cogliere le leggi interne che determinano il clima del secolo e la fede dei credenti; manifesta allora, in questo clima e in questa fede, le consapevolezze collettive che compongono, attraverso le più disparate congiunture, l'unità e le tensioni delle generazioni nel loro divenire... Lo storico non può limitarsi a giustapporre le vicissitudini di psicologia individuali; ha piuttosto l'ambizione di cogliere i corpi sociali stessi, le condizioni del loro funzionamento mentale o istituzionale»⁸.

4. NECESSITÀ DI UN INSEGNAMENTO

Ciò che in primo luogo emerge dalla confessione degli autori stessi delle recenti storie della teologia che prendiamo in esame è che le loro opere sorgono in una situazione in cui l'organizzazione degli studi teologici non ha ancora riservato il posto che merita all'insegnamento della storia della teologia.

⁷ *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1992, p. 16.

⁸ *Ibidem*.

È senza dubbio esagerato dire, come fa Battista Mondin, che oggi «praticamente in nessun seminario e università ecclesiastica si offrono corsi di storia della teologia»⁹. L'opera del Vilanova, per esempio, è presentata dal suo autore come un'opera «nata dai corsi sulla storia della teologia in generale e dai cicli di lezioni sulla teologia di determinati periodi che vado impartendo, da diversi anni, alla facoltà di teologia di Barcellona»¹⁰.

È vero, però, che nella coscienza generale determinata dalle *routines* accademiche siamo ancora lontani dal «recupero pieno della centralità della "prospettiva storica", non sempre adeguatamente realizzato nelle Facoltà teologiche cattoliche, se è vero che il numero delle cattedre di storia della teologia vi rimane ancora piuttosto limitato»¹¹.

Ancora si è lontani dal sentire, come voleva Chenu, la storia della teologia «come parte integrante della teologia stessa», non ci si è liberati dalla concezione di una «scienza ausiliaria limitata a fornire la prova *ex traditione* al dogma o alla teologia sistematica»¹².

5. PARTE INTEGRANTE DELLA TEOLOGIA

Essere parte integrante della teologia significa essere ingrediente indispensabile alla elaborazione della teologia, a cominciare dal riconoscimento della sua stessa identità. La storia ci presenta una coscienza diseguale, determinata dalle congiunture, di cui una storiografia intelligente mette in luce le genesi, le conseguenze, i superamenti e le riformulazioni. La ricerca e la rappresentazione storiografica, secondo il proprio statuto epistemologico, ha un ruolo insostituibile nel rendere viva la memoria. Non si tratta di archeologia o erudizione. Per usare le parole di Roberto Osculati, «Una coscienza storica evoluta rivela possibilità rimaste incompiute, tematiche che possono essere riprese, suggerimenti molto attuali»¹³. Una fonte, quindi, di stimoli per ripensare ciò che sembra acquisito e quasi estraniato dal portato della storia o – che è lo stesso – onnipresente nella storia in modo uniforme, senza contrasti o sfumature.

Riconoscere l'impianto radicale delle teorizzazioni presenti significa anche mettere in valore «possibilità incompiute», tradite o scavalcate dagli eventi, che per il fatto che ne abbiamo perduto la memoria non sono meno feconde e che, ricomprese storicamente, possono generare rinnovate intuizioni, sconfiggendo i determinismi mentali che non di rado, in chi abbandona l'interrogativo sull'origine delle cose presenti, diventano degli autentici vicoli ciechi.

⁹ B. MONDIN, *Storia della teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. 1, p. 6.

¹⁰ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, p. 13.

¹¹ S. CAVALLOTTO, in E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, p. 8.

¹² *Ibidem*.

¹³ R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, vol. 1., San Paolo, Milano 1997, p. 11.

Non è detto che chi, per esempio, sappia cogliere l'intima relazione tra la "costruzione" di una summa medievale di teologia e l'edificazione di una cattedrale gotica, non sia in grado di concepire l'intelligenza teologica al di là e più in profondo rispetto alle sue forme espressive, giungendo se non altro a porsi un problema sulla natura di una fede capace di attivare molteplici forme di penetrazione nel mistero. Senza la storia e la sua intelligenza che attira e orienta l'attenzione, oggi che quella intima relazione tra pensiero teologico e creazione plastica è meno evidente, si perderebbe l'occasione per approfondire il problema dell'ampiezza e dell'universalità del "dire" o "esprimersi" teologico, restringendolo a un problema di mera verità astratta, senza considerare che c'è anche una verità che si esprime e si conferma nella dimensione della bellezza, sia essa estetica o interiore/spirituale.

6. NON ISOLARE L'INTELLETTUALITÀ DALLA SPIRITUALITÀ

In questo senso la lezione di Chenu si fa sentire in modo particolare nell'istanza recepita nella storiografia recente di non isolare la spiritualità dall'aspetto scolastico o intellettuale della teologia. Considerando la teologia come radicata in una fede che cerca di penetrare il suo mistero, il nesso *intelligere / sentire* (per usare il vocabolario dell'Anselmo del *Proslogion*) appare in tutta la sua chiarezza.

In una prospettiva che non tiene separata la dinamica della mente dalla dinamica dell'esperienza cristiana di assoluto, dice ancora Chenu: «Ritrovano, infine, la loro connessione in profondità gli ambiti che gli storici troppo a lungo hanno separato in storia della teologia e storia della spiritualità. Ambiti, questi, con tecniche certamente diverse, con "stili" irriducibili, con maestri che non sono sempre gli stessi: ma sarebbe insensato fare storia della teologia senza parlare degli Spirituali, considerando peggiorativamente Riccardo di San Vittore come un "mistico", misurando l'influenza di san Bernardo dal suo ridottissimo ruolo nella scolastica, ignorando nel dialettico Abelardo il suo dialogo spirituale con Eloisa. E come fare la storia teologica della Chiesa senza la storia del Vangelo nella Chiesa?»¹⁴.

7. ALTRI MAGISTERI

E per questo aspetto – su cui parlerà il prof. Stercal in questo colloquio – occorre ricordare tutto il lavoro di Jean Leclercq che è consistito, con l'introduzione della formula della "teologia monastica", nel valorizzare l'apporto teologico dal desiderio di assoluto alimentato dalla coscienza di fede propria dell'ambiente e della tradizione monastici nel medioevo.

Sullo sfondo sta anche, però, un altro contributo capitale della storiografia del nostro secolo quello che ha saputo realizzare Étienne Gilson ne *La théologie mystique*

¹⁴ *La teologia nel dodicesimo secolo*, a cura di P. VIAN, Jaca Book, Milano 1992², pp. 17-18.

de saint Bernard (1934). Il pregiudizio scolasticistico fino a quel punto non aveva saputo riconoscere il carattere pienamente teologico del pensiero bernardiano e con esso una forma di intelligenza della fede che rispondeva a esigenze diverse rispetto a quelle "intellettualistiche" della "scuola".

8. NECESSITÀ DI CHIARIFICAZIONE TEORETICA SULLA NATURA DELLA TEOLOGIA

È chiaro che di fronte a queste provocazioni storiografiche, il primo passo che occorre compiere nel conferire il posto che merita alla storia della teologia è quello di una chiarificazione teoretica su ciò che è la teologia e sul senso cristiano del far teologia. È un'istanza che, per esempio appare in esordio alla *Storia* di B. Mondin: «Per capire la storia della teologia, occorre anzitutto sapere che cos'è la teologia. Certo lo studio della storia della teologia giova molto nel comprendere meglio la natura di questa straordinaria disciplina come lo studio della storia della filosofia contribuisce assai alla comprensione di ciò che fa la ricerca filosofica. Ma senza un concetto preciso che chiarisca la natura e i compiti della teologia, la storia della teologia diviene una specie di geroglifico indecifrabile»¹⁵.

È questo il circolo della storia che eccede nella sua ricchezza l'essenza con cui il sapere riflesso cerca di circoscriverla, ma che nello stesso tempo ha uno strutturale bisogno di essere compresa concettualmente. È, sul piano metodologico, un riflesso del pensiero vivente, cioè di quel pensiero che è il portato naturale della vita e della storia umana, ma che dalla vita e dalla storia umana è continuamente trasceso.

L'intervento di Inos Biffi che seguirà mostrerà come una considerazione attenta della storia porti al superamento o all'approfondimento di un concetto di teologia che nella sua apparente chiarezza ritenga di essersi impossessato della sua essenza. D'altra parte la nuova comprensione che esce dalla storia diventa criterio ermeneutico della storia, che per rivelare i suoi segreti ha bisogno di chiavi concettuali nuove.

9. ATTIVAZIONE DEGLI STUDI SPECIFICI

C'è un altro problema su cui, gli autori delle sintesi di storia della teologia recenti, sono tutti avvertiti: su tutto l'arco della bimillenaria storia della teologia cristiana gli studi particolari mostrano interessi diseguali ai diversi periodi.

Nella presentazione della *Storia della teologia* dell'editore Piemme, Luciano Pacomio ricorda le riserve di alcuni che componevano un gruppo di studiosi molto quali-

¹⁵ *Storia della teologia*, p. 7

ficati convocati fin dai primi anni '70 a riflettere su di un progetto editoriale di questo tipo: «Si fu concordi nell'esigenza di una storia della teologia; ma almeno tre (ndr.: dei presenti all'incontro) vedevano l'impresa inattuabile, per carenza di studi in certi periodi. Si auspicava la fondazione di un istituto... che si desse questa finalità di promuovere ricerche e di iniziare la stesura di un canovaccio provvisorio di storia della teologia»¹⁶.

Lo stesso Padre Vilanova riconosceva che nel suo tentativo pionieristico - peraltro felice e ricco - ha voluto raggiungere una finalità propedeutica: prefiggendosi lo scopo «di presentare in maniera panoramica come, nel corso del tempo, si sia fatta teologia, e di suggerire soluzioni parziali e provvisorie, che possono essere di aiuto in questo nostro momento, in cui siamo divenuti consapevoli dell'urgenza e dell'importanza, nella riflessione su Dio, del compito di comprendere la storia della teologia»¹⁷.

Per lo stato lacunoso o obsoleto degli studi particolari, una storia generale della teologia è necessariamente contrassegnata da un alternarsi di luce e di ombra.

10. NUOVE STRATEGIE DI RICERCA

In questa fase, in cui è matura una coscienza nuova certamente resa ancora più avvertita dai tentativi, che onestamente non si nascondono le difficoltà di rappresentare e interpretare l'intera storia teologica, è dunque un obbligo porre rimedio a questa situazione inventando nuove strategie di ricerca.

È questa l'ottica in cui si devono vedere e collocare le iniziative che motivano questo stesso Colloquio: la fondazione a Lugano di un *Istituto di storia della teologia*, preceduta dalla fondazione di un altro *Istituto per la storia della teologia medievale*, con sede a Milano che può già esibire e sottomettere al giudizio qualificato i suoi frutti.

L'*Istituto di storia della teologia* di Lugano non si propone immediatamente di fornire una ricostruzione globale della storia della teologia cristiana. Questa operazione, con i mezzi consentiti dall'attuale stato delle conoscenze, è già stata fatta dal lavoro degli autori delle storie della teologia che abbiamo fin qui considerato. Senza scendere a confronti tra di esse, che pure rivelano diversità di impostazioni, di accentuazioni, vogliamo dire che il loro ruolo è essenziale e benemerito nell'attuale situazione. Raccolgono e traducono tutti gli stimoli dei grandi maestri di metodo del nostro secolo e si inseriscono nel travaglio della teologia alla ricerca continua di una sua identità. Danno lo strumento che consente a un inserimento della storia, e ancor più di quella dimensione di storicità sottolineata dal Concilio, negli studi di teologia. Con la loro coraggiosa visibilità hanno concretizzato nei fatti una disciplina.

La globalità interpretativa è per l'*Istituto* una meta. Esso però nel momento attuale si fa carico di un impegno diverso anche se funzionale ad essa. Innanzitutto quello di fortificare un'idea di teologia che possa valorizzare e ricavare da tutte le espressioni della "coscienza" della fede cristiana le radici di un *intellectus fidei* multiforme

¹⁶ In AA.VV. *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, pp. VII-VIII.

¹⁷ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, p. 13.

e arricchente. Di qui la necessità di approfondire le relazioni che intercorrono tra le determinate culture in cui lo spirito credente si incarna e le forme molteplici di auto-comprensione e di espressione che entro queste culture la fede esercita e attua.

In secondo luogo, l'impegno di stimolare la riconsiderazione della ricerca verso le zone della storia di questa relazione più in ombra, meno studiate sotto questo profilo e che, per questo, si offrono a semplificazioni che di fatto diventano ideologiche. Un esempio, attinente al periodo che ci proponiamo di sondare in questo colloquio, potrebbe essere la sbrigatività con cui viene spesso considerata la cosiddetta teologia "controversistica" considerata come pura apologetica.

Questo non significa che non si debbano tematizzare anche quelle "figure" teologiche su cui è stata condotta una più abbondante e scientifica ricerca. Per far progredire l'intelligenza della storia teologica ci sembra necessario che sia gli aspetti meglio indagati sia gli aspetti più in ombra e ipotecati da ideologica ignoranza siano egualmente da sottoporre a nuova considerazione.

L'esigenza di questa nuova considerazione è quella che ci ha fatto concepire la concreta idea di progettare una serie di volumi con proposito non semplicemente sintetico, ma euristico. È una strategia di ricerca già collaudata all'Istituto per la Storia della Teologia Medievale di Milano, i cui primi esiti si possono verificare nei volumi di *Eredità medievale*.

La novità che si intende proporre e progettare insieme a cominciare dalla tavola rotonda che avremo domani pomeriggio, è quella di chiedere agli studiosi che insieme si individueranno come capaci di svolgere il compito, un preventivo bilancio critico di ciò che è stato detto su un determinato tema e il rinvenimento di nuove piste interpretative a partire da riletture dei documenti, contestualizzate nelle tensioni storiche in cui si inseriscono.

Per aiutare in questo compito, prefiguriamo una struttura generale comune a ogni volume richiesto:

- un preambolo, non frettoloso ma ponderato, costituito da una presentazione critica degli studi che sono stati compiuti sul medesimo tema, esposta nella prospettiva di una storia della storiografia, che consideriamo sul piano operativo della ricerca come prima chiave ermeneutica. Non si può fare storia di qualcosa senza una presa di coscienza critica sulle precomprensioni di questa cosa. L'esame critico delle precomprensioni è di per se stessa un momento euristico che inserisce l'oggetto in una pluralità di interessi e prospettive;

- lo sviluppo del tema prefisso che deve curare:

- la contestualizzazione storico-culturale dell'oggetto di trattazione, con riferimento non accessorio agli ambienti e alle condizioni epocali (socio-economiche, di mentalità, ideologiche, politiche, spirituali);

- la considerazione, di lettura e interpretazione, dei documenti che si vogliono analizzare, tenendo conto che ciò che si intende documentare è l'autocoscienza critica di una fede e delle sue invenzioni sul piano dell'intelligenza. Quello che interessa evidenziare è l'aspetto genetico delle dottrine, degli atteggiamenti, delle creazioni oggettive, le intuizioni che generano i sistemi.

E vorrei concludere questo discorso ribadendo l'assoluta necessità di ancorare l'elaborazione teologica alla tradizione viva della fede con altre parole di Chenu che indicano il criterio orientativo di una storia della teologia: «Più di ogni altra, la storia della teologia esige questa conoscenza nella misura in cui implica una comunione di fede. Soprattutto nella misura in cui ha per oggetto una tradizione vivente. Così in un certo senso, la storia della teologia è parte della teologia stessa. Una storia perfetta della teologia sfocerebbe, ammesso che esistesse, in una teologia della storia»¹⁸.

Riassunto

Il colloquio, con questa sua prolusione, parte dall'interpretazione di un fatto: l'apparire e l'intensificarsi negli ultimissimi tempi di opere storiografiche a carattere generale di ricostruzione della vicenda teologica cristiana. La lettura di questo evento è condotta prendendolo nella sua globalità, senza voler essere recensivi nei confronti delle sue singole manifestazioni e realizzazioni. Si mette in luce il clima culturale e ecclesiale in cui si è formata la coscienza metodologica della "storia della teologia", i motivi riflessivi per cui la storia della teologia viene concepita come parte integrante della teologia stessa, ingrediente indispensabile per la sua elaborazione, a cominciare dal riconoscimento della sua stessa identità. Si riconosce in Marie-Dominique Chenu, nelle sue intuizioni e nelle sue realizzazioni storiografiche, l'ispiratore più suggestivo del nuovo ruolo della ricerca storica in teologia e si pone l'esigenza della concreta progettazione di un lavoro storiografico che mostri le tensioni vive e molteplici che hanno impegnato la coscienza credente a radicare il suo sforzo di *intellectus fidei*.

Summary

The conversation starts, in this opening lecture, with the interpretation of an appearing and then increasing fact of general historiographical works aiming at a reconstruction of the theological Christian event. Reading of this event has to be seen in its totality, not in single manifestations and realizations. Cultural and ecclesial climate is pointing out where methodological conscience of "theological history" was formed. The theological history is seen as integrant part of theology itself and as indispensable component for an elaboration, starting with the acknowledgement of the same identity. In Marie-Dominique Chenu, in his intuitions and his historiographical realizations we notice the most fascinating inspirer of the new rôle of historical research in theology. The necessity of a decisive planning of the historiographical work has to be acknowledged to show the animated and manifold tension engaging the believer conscience to root its efforts of *intellectus fidei*.

¹⁸ *La teologia nel dodicesimo secolo*, p. 19.

Non dire falsa testimonianza

INOS BIFFI, *Il crocifisso risorto*

SAVINA RAYNAUD, «Non testimoniare il falso»

MARIE-THÉRÈSE BESSIRARD, *Il rinnegamento di san Pietro*

MARIA ANTONIETTA CRIPPA, *Immagini del vero*

HERBERT SCHLÖGEL, *Dimensioni della verità*

CLAUDIO GIULIODORI, *La verità nei mezzi di comunicazione sociale*

RINO FISICHELLA, *La teologia del Giubileo*

GUIDO SOMMAVILLA, *Il Cristo nascosto di Kafka (I parte)*

LUIGI MEZZADRI, «La nostra vita vi appartiene»

IL LIBRO DI COMMUNIO: ALDINO CAZZAGO

e YANNIS SPITERIS propongono *Roma diversamente*,
di Olivier Clement

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 165, maggio-giugno 1999

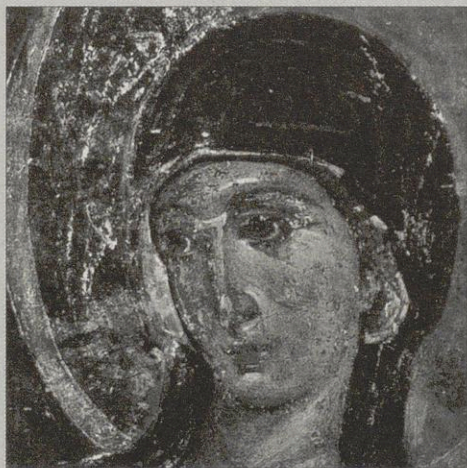
L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000

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

Jaca Book

INOS BIFFI
GRAZIA, RAGIONE
E CONTEMPLAZIONE

LA TEOLOGIA:
LE SUE FORME, LA SUA STORIA



OPUSCOLI
4

già e non ancora

Jaca Book

La storia della teologia: premesse di metodo

Inos Biffi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. LA STORICITÀ DELLA RIVELAZIONE

La radice e la ragione della storia della teologia è la storicità della Parola di Dio o della Rivelazione, però subito precisando che Parola o Rivelazione non consistono e non si riducono a trasmissione di verità unicamente nella modalità dei concetti. Se alla Rivelazione appartiene indubbiamente la prerogativa dell'intelligibilità e della dicibilità nella forma concettuale e discorsiva, essa si pone e si manifesta come evento a figura multiforme e sintetica, come atto concreto di storia non esauribile e non riducibile a strutture astratte e a formulazione scientifica.

L'autocomunicazione divina, che possiamo chiamare puramente «Grazia», avviene costituendo e determinando preliminarmente forme differenti e

originarie di verità, alle quali accedere attraverso percorsi e ingressi tipologicamente variati.

Intanto, però, importa rilevare la Rivelazione col contrassegno della storia - i medievali direbbero nella forma che contrassegna i *singularia*, per cui sorgeva l'obiezione alla scientificità della teologia in base all'enunciato: «scientia non est singularium» (Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, 1, 2, ob. 2) -.

La Rivelazione non è né astrattamente né di fatto deducibile da nulla; essa non presenta nessun genere di inclusione necessaria. L'unica sua premessa è l' "inattendibile" iniziativa e gratuità divina che assumono l'orientazione antropologica e quindi si delineano in funzione della "suscettibilità" umana.

La storicità è intrinseca alla Rivelazione e, di conseguenza, senza la mediazione e l'interpretazione storica, la Rivelazione non è attingibile, anzi non esiste.

Se ora analizziamo i contenuti implicati nella storicità, o i tratti che concorrono a istituirla, possiamo sottolineare che essi sono: la libertà, la contingenza, la relazione con la temporalità e la spazialità, o con la «congiuntura», come amava dire Padre Chenu. Una struttura puramente astratta è priva di questi caratteri, non è storica, e ancora una volta lo avevano colto perfettamente i medievali quando, sul presupposto della teoria dell'*episteme* aristotelica, si domandavano: *Se la teologia sia scienza* (cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, 1, 2).

Ora, l'autocomunicazione divina, che anche - come dicevamo - possiamo denominare "Grazia", o "Mistero" - nel senso paolino del termine (cfr. Rm 16,25; 1Cor 2,7; Col 1,26) - appare e si costituisce con i dati della storicità, ossia nella libertà, nella contingenza, e come in un incrocio della temporalità e della spazialità. Si presenta, più propriamente e sinteticamente, secondo un modello e in un "linguaggio" antropologico e quindi storico, in cui storicità e antropologia risultano coincidenti: è l'uomo, infatti, con la sua soggettività, e particolarmente con la sua libertà, a determinare la struttura della storicità. Dove non c'è l'uomo ci può essere evoluzione o sviluppo, ma non rigorosamente storia.

Esattamente l'uomo è il vettore, e il termine destinativo, e continuamente referenziale, della Rivelazione; e, di conseguenza, la ragione intrinseca della sua storicità. Per ciò il linguaggio della Rivelazione è un linguaggio intrinsecamente e strutturalmente "antropologico": certo inteso "linguaggio" nel significato denso di forma espressiva, di epifania e disponibilità pluridimensionale.

In altre parole: la Rivelazione è avvenimento a trascendenza e a radicale motivazione divina, e insieme, indissociabilmente, a destinazione umana. Il carattere antropologico e storico non si sovrappone e non si sovradetermina alla Rivelazione, ma, da questo profilo, la definisce, conferendole la consistenza e le coordinate.

La Parola di Dio nasce volta all'uomo e per l'uomo.

La mancanza o la scomparsa dei tratti messi in luce, che sono i tratti equivalentemente della storicità e dell'antropologia, renderebbe introvabile e inattingibile la Rivelazione, dal momento che essa nasce, indissociabilmente, divina - o trascendente - e storico-antropologica. Meglio ancora: in mancanza o per la scomparsa di quei tratti, si dovrebbe parlare, invece che di introvabilità e inattingibilità, semplicemente di inesistenza della Rivelazione.

D'altra parte, occorre avvertire subito che il carattere e la destinazione antropologica della Rivelazione divina non ne attenuano la genesi e il livello trascendente o non recuperano il livello del "Mistero" - come lo abbiamo chiamato -. L'evento della Rivelazione, che nasce dalla libertà divina, non riesce mai ad adeguare e a esaurire le risorse della stessa Rivelazione. Tra l'evento o la Rivelazione - necessariamente in offerta e a struttura storico-antropologica - e il "Mistero", la sproporzione è all'infinito incolmabile e quasi implacabile; l'eccedenza è inarrivabile; e ineliminabile la "sporgenza".

Vengono in mente, al riguardo, tre verbi, preziosi e suggestivi, usati da Tommaso d'Aquino, per esempio nel *Super Boetium De Trinitate*¹: cioè i verbi *supervallere* e *subterfugere* riferiti a Dio, e a *comprehensione deficere*, riferito al teologo o anche al filosofo quando cerchino di indagare su di lui.

Da questa ineliminabile incolmabilità e "oltrabilità" (stare oltre) del Mistero è subito avvertita la teologia, a cui la apofaticità appartiene non come alternativa, a secondo della scelta del genere o della preferenza teologica - apofatica o catafatica - ma strutturalmente proprio perché è teologia.

2. LA DIMENSIONE O GLI ÀMBITI MULTIFORMI DELLA RIVELAZIONE

Colta la storicità della Rivelazione, con la sua intrascendibile "prevalenza" teo-logica ([*Dominus*] *praevalere adhuc*), occorre ora metterne in luce la molteplice modalità, secondo cui essa originariamente avviene, e secondo cui dispone le forme o i campi della teologia e, di conseguenza, della sua storia. Come già sopra accennavamo, l'evento della Rivelazione non è unidimensionale, ma include aspetti o àmbiti multiformi.

Prima però di discernere analiticamente questi aspetti, sottolineiamo il fatto stesso dell'evento della Rivelazione, il realismo o la consistenza dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, l'"aprirsi" del Mistero e l'affidarsi trinitario, che inizia l'«obietività» della teologia, facendola sorgere nel suo principio.

Si tratta di un affidamento divino che oggi si ama dire "simbolico", per porne in rilievo la consistenza e il rimando, la presenza e l'assenza, la concessione e l'affidamento e l'inappropriabile trascendenza, sopra parlavano di «intrascendibile prevalenza»: un "simbolo reale" - *fides quae* - globalmente "evidente", a cui globalmente corrisponde il riconoscimento, la professione e il consenso della fede.

Riconosciuto questo, e dopo, potremmo dire, la reazione dello "stupore", l'accesso soggettivo della fede - *fides qua* - avviene, in modo determinato e analitico.

Inspirandoci in qualche misura alle distinzioni e definizioni dei trascendentali, rileviamo ora analiticamente, l'evento "simbolico" stesso, che, nella forma storica che abbiamo visto, costituisce e trasmette la Rivelazione o l'"Essere del Mistero". Grazie al-

¹ Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, 1, 2, ob. 2 e 2m; 2, ob. 6 e 6m.

l'applicazione, o meglio al reperimento dei trascendentali, l'"Essere del Mistero" si trova liberato in tutte le sue obiettive proprietà o ricchezze e in tutti i suoi vari significati.

2.1. La dimensione veritativa e intellettuale

La prima e fondamentale forma nella quale il Mistero è comunicato è la sua Verità, o la sua realtà intrinsecamente dotata della prerogativa dell'intelligibilità e quindi della concepibilità e della dicibilità. Per questa sua prerogativa l'evento della Rivelazione può essere mediato ed essere accessibile all'ascolto - diciamo pure al primo ascolto cosciente e analitico dell'uomo, in vista della sua adesione di fede. Ed è sempre questo, derivatamente, il fondamento della possibilità e della necessità della teologia come *intellectus fidei*.

In altre parole, l'evento della Rivelazione porta dentro di sé l'attitudine a emergere come *ratio* e in una *ratio*, la quale, prima di essere intesa come differenza rispetto alla stessa *revelatio*, significa qui la struttura della comprensibilità che contrassegna l'evento nel suo aspetto di *verum*, lo rende formulabile e discorsibile, e quindi provoca e produce la concettualità, la "scientificità" - nel senso "con-fuso" del termine - la "logicità" - rigorosamente da *logos* - della fede e della teologia.

Ora, il primo aspetto della storicità della comunicazione del mistero è il suo presentarsi nella risorsa della sua intelligibilità, nel suo *Logos*, che si rifrange nell'*intellectus*, nella *ratio* e nelle loro implicazioni. Vengono in mente le parole di Chenu: «La foi dans l'intelligence»: la fede nel tessuto dell'intelligenza.

La prerogativa di questa intelligibilità dell'autocomunicazione di Dio e della sua alquale evidenza è per il credente la condizione dell'assenso e la "garanzia" del valore antropologico della fede stessa e dell'intelletto della fede, anche se si deve constatare la precarietà e i limiti del concetto.

Possiamo distinguere tra verità dell'evento, nel senso della sua realtà "simbolica" - e la verità dell'evento come sua presentazione pertinente all'assunzione dell'*intellectus*, affermando che questo secondo senso e modo costituiscono la pregiudiziale dell'adesione "umana".

Privo di questa comprensibilità, o "razionalità", che prendiamo anzitutto nel significato di "intelligibilità", l'evento della Rivelazione sarebbe antropologicamente "indisponibile", poiché a queste condizioni Dio non si direbbe all'uomo, al credente, i quali, correlativamente, non potrebbero pensarlo, concepirlo, e ridirlo.

La forma "intellettiva", o il disporsi intellettivamente, di intellettività umana dell'evento della Rivelazione, è il primo indice, insieme, del realismo del suo darsi antropologico e della storicità dell'evento stesso.

2.2. La dimensione di bontà e di desiderabilità dell'evento fatto per l'esperienza

L'evento della Rivelazione non si presenta soltanto nella sua verità, intellettivamente, e criticamente, attingibile; esso, cioè, non solo istituisce originariamente un ambito veritativo, che è epifania della stessa Verità di Dio; istituisce originariamente un ambito che può essere definito con l'ausilio del trascendentale *bonum*, con tutto quello che in tale trascendentale si trova implicato o evocato, e che è espressione della Bontà e

della desiderabilità di Dio. Il mondo della Parola di Dio è un mondo quindi attraente e termine della scelta e dell'accesso della libertà, così da divenire esperienza e prassi.²

Il Mistero cristiano mira a essere vissuto, e non soltanto a essere intellettivamente conosciuto.

Ecco perché si presenta, oltre che con il linguaggio della verità intellettivamente e discorsivamente attingibile e riferibile, con il linguaggio dell'attrattiva e dell'esperienza. Potremmo dire: come sapere e come sapore, come concetto e come amabilità, che si attua nell'amore.

Misconoscere questo aspetto comporterebbe una mutilazione, quasi un sequestro, e quindi un fraintendimento nell'evento della Rivelazione, una sua estrinsecità nei confronti di chi vi accede, ridotto a essere semplicemente un esperto o un intenditore scientifico, un credente astratto, che si limita alla professione intellettuale della verità del mistero, restandone personalmente solo spettatore.

La Rivelazione è attestazione di un'autocomunicazione per la comunione, essendo l'amore la ragione del suo avvenimento e la sua sostanza fruibile.

Da questo profilo la fede in certo modo da teoretica diviene pratica.

2.3. La dimensione dell'estetica

L'evento della Rivelazione è, allo stesso modo, una rappresentazione, un'estetica, nel senso profondo di "forma"; essa gode della proprietà, che ancora una volta mi sembra lecito definire "trascendentale", della bellezza, della «gloria», com'è diventato uso dire, e di conseguenza della ammirabilità: Dio comunica insieme il *verum*, il *bonum* e il *pulchrum*.

Viene così creato uno spazio ulteriore nel Mistero cristiano, che non tanto si aggiunge ai due precedenti, quanto vi si trova originariamente incluso. E come esso elargisce obiettivamente bellezza, così per questa via si fa raggiungibile e rappresentabile. È una terza via di accesso alla "Grazia", quella che ha suscitato l'arte, la poesia, la letteratura cristiana, e, nel Medioevo, emblematicamente le cattedrali, che sono, nel rilievo di tutta la loro originalità e originarietà, come il corrispettivo delle *Summae* di teologia e della prassi cristiana, fino ai vertici dell'esperienza mistica.

Anche a proposito della "forma" del Mistero cristiano possiamo parlare subito del suo linguaggio proprio e non confondibile, accanto a quello dell'intelletto e della prassi, cioè del linguaggio dell'ammirazione, dello stupore, e ancora del gusto e della compiacenza. Tre linguaggi non comparabili tra loro immediatamente, e che pure rendono la medesima *res*, del Mistero.

Ed è sempre in riferimento alla gloria dell'evento della Rivelazione che possiamo parlare della sua storicità costitutiva, nel senso, prima ancora della variabilità delle forme estetiche, delle intermissioni tra lo splendore e l'oscurità.

La fede è l'adesione e l'estaticità di fronte a questa bellezza, che appare sotto un'apparenza che parrebbe "indecorosa", priva di decoro e di attrazione.

² Cfr. I. Biffi, *Cristo desiderio del monaco*, Jaca Book, Milano 1998.

2.4. L'unità dell'evento della rivelazione

Forse ci possiamo appellare a un altro trascendentale, o in qualche modo avvicinarvi, quello dell'*unum* per mettere in luce il senso unitario del mistero cristiano, presenza in esso di un disegno. Un ordine interiore presiede e collega i diversi tratti e le varie apparizioni del mistero cristiano: non si tratta di *singularia* sconnessi, senza *kosmos*, sparsi in disordine, il che vorrebbe dire, ancora, senza logica e *ratio*, e senza bellezza. Anche se questa unità degli avvenimenti del mistero, o della storia della salvezza - potremmo anche dire dei due Testamenti - è solo avvertibile sempre dalla fede.

Viene, in virtù o come applicazione di questo "trascendentale", descritto l'ambito dell'unificazione e delle connessioni del disegno divino. E il linguaggio diventa quello della prefigurazione, della profezia, prima, e quindi del compimento.

2.5. Antropologia cristica ed evento della Rivelazione

Abbiamo così evidenziato i principi o, più esattamente, - come dicevamo all'inizio - rievocato e descritte le forme originarie della Rivelazione, improntata di storicità.

Dobbiamo però subito riconoscere che la Rivelazione si è disposta originariamente in queste forme tramite la mediazione antropologica posta a sua volta già al principio. Essa ha potuto porsi non, per così dire, allo stato divino puro: l'evento salvifico è già il segno di un'accoglienza e porta l'impronta del molteplice linguaggio, chiaramente reperibile nella Scrittura. Da subito, cioè, e necessariamente la Rivelazione si dona come intelligibilità, come esperienza, come gloria e come unità. Sopra abbiamo detto che teologia e antropologia non sono giustapposte: l'antropologia è il "corpo" della teologia. Più esplicitamente, dal principio, in questo senso, la Rivelazione è teologia: intelligenza della fede, presenza in essa della Parola di Dio accolta; prassi; rappresentazione e connessione.

I primi teologi sono gli agiografi; o, ancora più a monte, sono i credenti, Abramo, Mosè, i Profeti, gli apostoli: Teologia, compiutamente, o compiutamente teologia è l'umanità del Figlio di Dio, dove convergono e si risolvono esemplarmente gli ambiti di cui abbiamo discusso.

L'antropologia di Cristo è la teologia, l'autocomunicazione storica e l'epifania storica, - e molteplice e multiforme - della grazia. In lui costitutivamente si viene a istituire l'essere, il *verum*, il *bonum*, il *pulchrum* e l'*unum* della rivelazione.

3. LA NATURA DELLA TEOLOGIA

A questo punto possiamo renderci conto della figura e della natura della teologia.

3.1. L'intelligenza della fede

La teologia è radicalmente la reazione dell'uomo all'evento della Rivelazione: reazione come modo di porsi di fronte ad essa, cioè di fronte a tutti gli ambiti da essa istituiti e sopra rilevati.

La teologia, anzitutto, dalle precedenti considerazioni va compresa non come un sovrapporsi alla Rivelazione - e qui possiamo anche dire alla Scrittura, come luogo in cui essa convive -, ma come un disporsi in omogeneità a quegli àmbiti che essa ha originariamente costituito, come un loro prosieguo coerente.

La teologia non è lo sforzo di comprendere o di rileggere razionalmente la Parola di Dio, ma lo sforzo di reperire la sua logica, la sua razionalità, ma nel senso anselmiano del termine. La sua intenzione è di dire la Rivelazione, di scorrere (*sermo de Deo*), lasciando l'intelletto trasfigurarsi della verità che essa nativamente possiede. Essa è l'adesione dell'intelligenza non depressa, o avvilita, o contraddetta, o accasciata dal Mistero; così essa compie, con la fede, l'ingresso nella "ragione" o nelle ragioni dello stesso Mistero. Certo attraverso i concetti, i discorsi, le articolazioni delle idee, nella consapevolezza che queste né comprimono né esauriscono le ragioni del Mistero che «sopravvalgono sempre» (*supervalebunt adhuc*), che sono precarie e limitate, non però vane. È la necessità e la peripecia dell'analogia.

La teologia, in questa accezione, appare fondamentale: essa mostra e media la Parola di Dio nella sua verità e oggettività: essa è contenuta elementarmente in ogni atto di fede, che aderisce "vedendo": è lo sviluppo della *fides oculata*: la fede che dispone pure dei suoi occhi: *oculi fidei* e fa sì che essa non sia un grido. L'intelligenza della fede è il primo, fondamentale e permanente accesso alla Rivelazione.

La storia della teologia, da questo profilo, studia le vicissitudini di questa concettualità, di questo intelletto, delle assunzioni e "utilizzazioni", o usufruizioni, del pensiero e dei pensieri miranti a rendere la comprensione della Rivelazione.

Da qui l'attenzione della storia della teologia a non limitarsi alla descrizione, ma al rinvenimento e alla valutazione critica delle forme intellettive ed espressive del Mistero cristiano, e quindi dei differenti registri concettuali e dei linguaggi della fede variabili nel tempo, d'altra parte nella constatazione che il Mistero cristiano che già all'origine si è posto come Verità e come intelligenza della Verità assunta per il tramite della fede, che è stata il primo luogo e la prima possibilità per la Parola di Dio di concretizzarsi storicamente.

L'area originaria veritativa della Rivelazione è congiuntamente già un esercizio di intelligenza della fede.

In questa prospettiva la storia della teologia appare, in sintesi, come storia della coscienza e della teoretica della fede lungo i secoli, ma con la cura dell'ermeneutica di tale teoretica, oltre il momento meramente descrittivo, e a partire dal principio dei contenuti veritativi della *fides quae*, trapassati nella *fides qua*.

Diversamente non avremmo una vera storia della teologia come "intelligenza della fede".

Questo intento determina le fonti di questo aspetto e momento della storia della teologia: sono tutte quelle in cui la teoria e la coscienza intellettuale si è espressa: fonti dotte, ma anche fonti popolari, nella misura in cui contengono e rendono questa modalità di reazione e questa coscienza.

3.2. *L'esperienza della fede*

L'uomo alla Parola di Dio non reagisce solo con l'intelligenza, ma anche con l'adesione della libertà e la forma della prassi, con la quale soprattutto essa viene appropriata e viene iscritta nel soggetto credente - dal momento che essa originariamente si è posta come un'esperienza. La Rivelazione - abbiamo detto sopra - nasce come Verità e come prassi.

Anche l'esperienza dell'autocomunicazione divina è teologia, che si costituisce mediante l'atto della libertà. Anzi, specialmente per questo, essa si presenta con i caratteri della storicità e del vissuto.

Misconoscere questa forma, significherebbe ridurre la teologia a una specie di indifferenza e alla fine del disinteresse, come di realtà "obiettiva", che si limita a stare di fronte.

Appetendo alla "Grazia" attraverso il desiderio, attivando con la comunione la sua intrinseca bontà, significa - occorre sottolinearlo - non fare qualche cosa di suppletivo, di aggiuntivo alla teologia, ma corrispondere adeguatamente e coerentemente alla sua identità di verità desiderabile.

Il linguaggio di questa forma di accesso alla Parola di Dio sarà quello dell'esperienza, più dell'immagine, del desiderio, del sapore e del gusto, che del puro concetto, che, per altro, e non potrà essere disatteso, facendo intrinsecamente parte del pensiero e della parola, ma sarà, comunque, un vero linguaggio teologico, suscitato dalla *res* della Rivelazione.

Non è forse questa la via per la quale la spiritualità o il vissuto cristiano, fondato sull'*intellectus fidei* si riconduce alla teologia? Si riconduce: non nel senso che perda la sua proprietà e la sua modalità non confondibile, ma nel senso che tale vissuto è la traduzione in esperienza e in prassi di quanto è attestato e attinto nella mediazione dell'intelletto?

Sempre per questa via possono essere superate le dicotomie, se non le opposizioni, e sicuramente le alterità e le incomunicabilità e incomunicazioni.

La storia della teologia, da questo profilo, si elabora prendendo in considerazione le fonti lasciate da questo vissuto, i loro linguaggi, caratterizzati dalla concretezza, i loro simboli. Tanta parte di lascito o di eredità cristiana entrerà di diritto nella storia della teologia, e non sarà più relegato o trascurato per una pregiudiziale e arbitraria riduzione della figura della teologia.

Per questa strada sarà riconosciuta la dignità teologica sintomaticamente di Bernardo e della teologia che Jean Leclercq ha denominato "monastica"³ e che, di là dalla pertinenza o meno della denominazione, ha portato felicemente in rilievo. Bernardo con la sua teologia, o secondo loro la non-teologia, monastica si trovava emarginato dall'area propriamente teologica da quanti avevano assunto una concezione unidimensionale della teologia - elaborazione della fede da parte della ragione -. Non senza significato furono invece, e continuano ad esserlo per noi, l'accoglienza e l'approvazione di Chenu e di Gilson su questa forma di teologia come vissuto, con il suo linguaggio della contemplazione, dell'ammirazione, dell'orazione, tutt'altro, nel loro genere, che facile e privo di rigore.

³ Cfr. I. Biffi, *Cristo desiderio del monaco*, pp. 1-23

Grazie a questa figura della teologia, e alla storia che ne consegue, una varietà di fonti si rendono disponibili e domandano di essere considerate, da quelle più alte ed elaborate a quelle più semplici, per esempio a quelle attinenti alla devozione popolare, che, oltre tutto, sono fonti di intelligenza e di sensibilità teologica.

3.3. *L'estetica della fede*

Alla Rivelazione reagisce allo stesso modo e con la sua modalità e linguaggio proprio la facoltà della estetica, disponibile alla bellezza, alla rappresentazione, al *pulchrum*, alla forma visibile, sia pure trasfigurata, che in essa si trova inclusa.

Se mancasse questa forma di accesso alla Parola di Dio, questa resterebbe gravemente preclusa, inattraente, come resterebbe inappetita senza il rilievo della sua dimensione di desiderabilità a motivo della sua bontà.

Teologica, in questo senso, appare l'immensa e varia tradizione artistica che il mistero cristiano ha suscitato, nella pluralità delle sue espressioni, dalla poesia alla raffigurazione, alla costruzione nello spazio e alle modellazioni plastiche. Teologia e poesia è la *Commedia* di Dante⁴, sono il teatro e le cantate di Claudel - per fare due nomi -; sono le vetrate delle cattedrali e tutti i prodotti, se possiamo dire, della luce; è la musica sacra di Palestrina e di Bach.

E il linguaggio è quello della raffigurazione e rappresentazione, della luce e del colore, e ancora della contemplazione e dell'ammirazione, del suono e del gusto.

La storia della teologia non potrà mancare di prenderli in considerazione.

Anche qui va riconosciuto l'impovertimento conseguito a motivo del misconoscimento della dignità teologica che queste espressioni possedevano.

Un solo accenno all'*unum*: per dire il compito della teologia alla lettura dell'unità del disegno e alla storia della teologia che, in forme diversi, ha messo in luce il filo conduttore che rivela l'unità e l'ordine del disegno divino.

4. CONCLUSIONE

Queste considerazioni, che sono solo un discorso avviato e non compiuto, bisognoso di ulteriore elaborazione e approfondimento, dice la teoria che sta alla base del nostro Istituto per la Storia della Teologia e delle sue previste, e altrove, già, più o meno felicemente realizzate, produzioni.

Resta in ogni caso vero che, per fare una storia della teologia, è pregiudiziale la figura in certo senso teoretica, in realtà indotta, della teologia.

E, d'altra parte, fare storia della teologia significa fare teologia, proseguendola dalla Rivelazione, che è la teologia originaria.

In questo caso almeno, la storia è iniziazione e introduzione alla realtà che si propone di ricostruzione. Fare storia della teologia concorre all'epifania molteplice del Mistero della Grazia.

⁴ Cfr. I. Biffi, *La poesia e la grazia*, Jaca Book, Milano 1999.

Riassunto

Una storia della teologia, per essere perseguita nella piena coscienza del suo oggetto e secondo le metodologie rese necessarie da questo suo oggetto, ha bisogno di riflettere sulla natura stessa della teologia. Il presente contributo mette innanzi tutto in luce che la radice e la ragione della storia della teologia è la storicità della Parola di Dio o della Rivelazione, intesa come autocomunicazione divina. Essa appare e si costituisce con i dati della storicità, ossia nella libertà, nella contingenza, e come in un incrocio della temporalità e della spazialità. L'evento della Rivelazione, che nasce dalla libertà divina, non riesce mai ad adeguare e a esaurire le risorse dalla stessa Rivelazione. Nel contempo la Rivelazione, data la sua storicità e la molteplice modalità storica, secondo cui essa originariamente avviene, dispone le forme o i campi della teologia e, di conseguenza, della sua storia. La prima e fondamentale forma nella quale il Mistero è comunicato è la sua realtà intrinsecamente dotata della prerogativa dell'intelligibilità. La Rivelazione appare però anche in una dimensione di bontà e di desiderabilità del suo evento fatto per l'esperienza; e in una dimensione che è quella dell'autocompiacenza, della gloria, della bellezza. Di fronte a questa complessità di manifestazione del Mistero, la teologia assume le sue molteplici forme: veritativa, etica, estetica; e i relativi linguaggi. La storia della teologia è precisamente la storia di questa molteplicità di linguaggi provocata dalla ricchezza e dalla storicità della Rivelazione dentro il mondo della contingenza e del divenire antropologici.

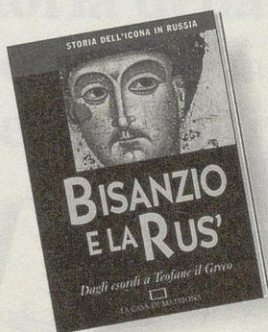
Summary

A theological history needs, in order to be pursued in full conscience and according to necessary methodologies, reflection on the very nature of theology. This contribution chiefly points out that roots and reasons of theological history is the historicity of God's Word and Revelation, understood as divine self-communication. It appears in historicity's premises, in freedom, in contingency and as an intersection of temporality and spatiality. The Revelation's event, coming from a divine freedom, won't conform and exhaust the Revelation's resources. At the same time Revelation, due to historicity and its original historical modality, adjusts fields of theology and, consequently, of history. The first fundamental form in which Mystery is communicated is a reality, essentially supplied with a prerogative of intelligibility. Revelation also appears in a dimension of goodness and craving for an event made for experience: dimension of self-satisfaction, glory and beauty. In front of the complexity of manifestations of the Mystery, theology assumes manifold forms: true, ethical, aesthetical and pertinent languages. Theology's history has to be seen as multiplicity of expressions caused by Revelation's richness and historicity in the world of anthropological and becoming contingency.

STORIA DELL'ICONA IN RUSSIA - VOL. 2



"IN TE SI RALLEGRA OGNI CREATURA,"

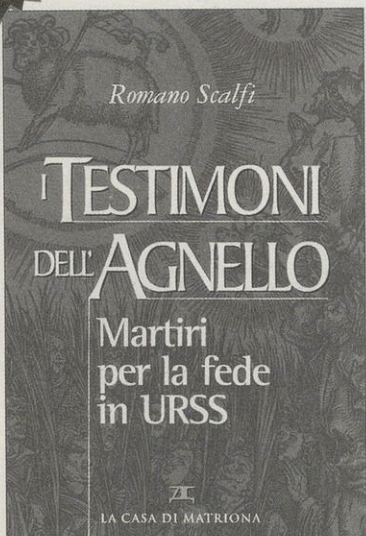


128 pagine • 47 tav. a colori • Lire 50.000 (€ 25,82)

Il secondo volume della collana *Storia dell'icona in Russia* è dedicato al "secolo d'oro" dell'iconografia sacra: sulle orme dei grandi maestri bizantini, in particolare di Teofane il Greco, e sotto l'influsso del genio religioso di **san Sergio di Radonež** la Russia trova un proprio stile e una propria espressività autonoma. La figura dominante all'inizio del XV secolo è **Andrej Rublëv**, che crea un'arte di una bellezza perfetta, limpida e serena. **Dionisij**, artista laico operante insieme a un'ampia cerchia di allievi nella seconda metà del secolo, sviluppa il tema dell'armonia del cosmo trasfigurato, anch'egli sotto il fascino dell'ideale monastico di santità.

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: 035/294021
E-mail: reediz@tin.it • <http://www.augustea.it/nuovaeuropa>

NOVITA

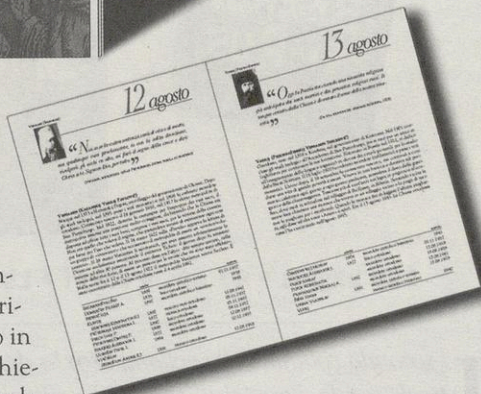


Romano Scalfi

I Testimoni dell'Agnello.

Martiri per la fede
in URSS

pp. 400
L. 20.000



Il martirio attinge alla dimensione più intima del mistero cristiano e deve essere avvicinato in atteggiamento di devota preghiera. Da qui l'idea di un "martirologio" secondo la più autentica e antica tradizione ecclesiale: un elenco dei nostri fratelli che hanno versato il sangue per Cristo, distribuito secondo il giorno del martirio. Ne esce un vero e proprio calendario dei martiri per ogni giorno dell'anno. Sfogliando il volume si può rendersi partecipi di quella splendida testimonianza di fede che i cristiani, ecumenicamente, hanno dato di fronte allo strapotere sovietico.

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: 035/294021
E-mail: rcediz@tin.it • <http://www.augustea.it/nuovaeuropa>

Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi

Claudio Stercal

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. IL DIVORZIO TRA TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ

L'ampiezza del tema proposto suggerisce di scegliere come punto di partenza, per la nostra riflessione, una delle tesi che hanno maggiormente influenzato il rapporto tra teologia e spiritualità nella seconda metà del xx secolo. Si tratta della tesi, proposta nel 1950 da François Vandenbroucke¹ nel suo famoso articolo *Le divorce entre*

¹ Per le notizie biografiche su François Vandenbroucke (1912-1971), cfr. G. MICHIELS, *Vandenbroucke (Jean, François)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Beauchesne, Paris 1994, coll. 234-236; la sua bibliografia, comprendente 111 titoli, è pubblicata in: G. MICHIELS, *Dom François Vandenbroucke 1912-1971*, in "Studia Monastica" 15 (1973), 119-127.

*théologie et mystique. Ses origines*², secondo la quale, alla fine del XIV secolo, si sarebbe realizzato un “divorzio” tra “teologia e mistica” e, più in generale, “tra teologia e spiritualità”, “tra scienza ed esperienza”, “tra oggettivo e soggettivo”. Un divorzio che, a giudizio del benedettino belga, sarebbe stato la radice di quella spiritualità “moraleggiante” e “psicologica” che egli vedeva ampiamente diffusa nel proprio tempo.

All’inizio dell’articolo egli si domandava: «Il medioevo, sino al XIII secolo, il secolo dei grandi scolastici, ha vissuto questa unione tra la teologia e la mistica (*entre la théologie et la mystique*). Per i dottori della chiesa di quel tempo scienza ed esperienza (*science et expérience*), oggettivo e soggettivo (*objectif et subjectif*), erano armoniosamente uniti. Quando si è creata la separazione (*séparation*) tra questi due aspetti della rivelazione? Quali ne sono state le cause?»³.

E al termine della sua analisi concludeva: «Se l’eredità che essa [= la *Devotio moderna*] ci ha trasmesso conteneva in germe il carattere moralizzante e psicologico (*l’allure moralisante et psychologique*) della nostra spiritualità, essa non conteneva più, se non in modo relativamente estrinseco, ciò che fa la grandezza delle dottrine paoline e giovannee della vita spirituale. Il medioevo monastico visse profondamente, prima dell’avvento della scolastica, questa “mistica” neotestamentaria. Anche se, da allora in poi, questa visione biblica e patristica non sarà dimenticata, l’esperienza mistica sarà descritta, ormai, *nel quadro, con la garanzia* di questi dati, molto più che come l’esperienza di questi dati. Dove individuare l’origine di questa frattura? Creiamo che la fine del XIV secolo, con il misticismo speculativo, da una parte, e la *Devotio moderna*, dall’altra, ci indichino il momento preciso»⁴.

La tesi sembra essere nata dagli studi che Vandenbroucke aveva condotto proprio in quegli anni per preparare la sezione relativa ai secoli XIV e XV della voce *Contemplation* nel *Dictionnaire de Spiritualité*⁵ e sembra risentire, almeno in parte, delle riflessioni che in quello stesso periodo Anselm Stolz e Hans Urs von Balthasar andavano sviluppando sui rapporti tra teologia, mistica e spiritualità⁶.

² F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 (1950), 372-389 (tr. ingl. in “Life of the Spirit” 5 [1950/51], 158-166.295-305).

³ *Ivi*, p. 373.

⁴ *Ivi*, p. 389.

⁵ *Id.*, *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Paris 1950, coll. 1988-2001; *Id.*, *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *ivi*, coll. 2001-2013.

⁶ All’inizio dell’articolo François Vandenbroucke cita la versione francese dell’articolo di HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in “Wort und Wahrheit” 3 (1948), 881-897 (tr. fr.: *Id.*, *Théologie et Sainteté*, in “Dieu Vivant” 12 [1948], 15-31). Balthasar ha successivamente ripreso e ampliato il proprio studio in: *Id.*, *Theologie und Heiligkeit*, in *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990³, pp. 195-225 (tr. it.: *Id.*, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1975³, pp. 200-229).

In nota, François Vandenbroucke cita anche la traduzione francese del volume di A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1936 (tr. fr.: *Id.*, *Théologie de la mystique*, Éditions des Bénédictins d’Amay, Chevetogne 1947²); la prima traduzione italiana è del 1940: *Id.*, *Teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia 1940.

La tesi ha avuto poi una grande e forse impreveduta fortuna, al punto che è diventata quasi un "luogo comune" della letteratura teologica e spirituale⁷ e ha spesso influenzato gli studi di storia della teologia e della spiritualità nella seconda metà del XX secolo. A cinquanta anni di distanza dalla sua formulazione e nella fase di progettazione di una storia della teologia dei secoli XV-XVII sembra utile provare a riprenderla in esame, per valutare la sua capacità di interpretare le vicende che teologia e spiritualità hanno vissuto in quei secoli e nei secoli successivi.

1.1. Elementi per una valutazione⁸

a) L'oggetto d'indagine: la "contemplazione"

Un primo elemento che invita a un'attenta riconsiderazione della tesi è la scelta, effettuata da François Vandenbroucke, di fondare la propria argomentazione su un'indagine storica limitata esclusivamente al tema della "contemplazione": «Abbia-

⁷ Tra gli autori che, negli anni successivi, si sono mossi nella stessa linea di Vandenbroucke e che possono, quindi, documentare il successo della sua tesi, se ne possono ricordare alcuni a titolo esemplificativo.

Dionysius Lasic nel 1956, nella sua tesi su Ugo di San Vittore, ha sottolineato come nella teologia medievale vi fosse ancora una sostanziale unità, mentre, a partire dal XV secolo, si sarebbe avviato un processo di disgregazione continuato sino al secolo XIX: «Nel secolo XV la teologia inizia a perdere la propria unità (*disgregari*), separazione (*disiunctio*) che continua sino al secolo XIX: la teologia "scolastica" si separa (*separatur*) dalla teologia "mistica"; la teologia "morale" si divide (*discedit*) dalla teologia "dogmatica"; la teologia "positiva" e "apologetica" abbandonano la via (*viam relinquunt*) della teologia scolastica» (D. LASIC, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva, eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, [Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas Sacrae Theologiae, Theses ad Lauream 109] Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1956, p. 349).

Anche Josef Sudbrack nel 1967 cita, condividendola, la posizione di François Vandenbroucke, così come viene espressa nel volume J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, pp. 446-447: «All'inizio del XIV secolo l'unità (*Einheit*) viene irrimediabilmente spezzata (*unheilbar auseinandergerissen*). Il teologo diviene specialista di una scienza autonoma (*einer autonomen Wissenschaft*), che può esercitare con una tecnica indipendente (*unabhängig*) dalla sua testimonianza personale, come pure dalla sua santità o dal suo peccato. Chi desidera condurre una vita spirituale (*ein geistliches Leben*) diviene un devoto (*ein Frommer*) che non si preoccupa della teologia e che nell'ambito della propria esistenza si chiude in se stesso (*zum Selbstzweck macht*), senza cercare di comprenderne il contenuto dogmatico (*den dogmatischen Gehalt*)» (J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1967, vol. I, p. 12).

Più recentemente, George Cottier afferma ancora che «quando, nei secoli seguenti [al XIII], l'aspetto dialettico e scientifico del discorso teologico diventerà predominante, a detrimento del senso del mistero, sarà introdotto un divorzio disastroso tra mistica e teologia. La reazione contro il razionalismo teologico sarà tentata di mettere l'accento in modo unilaterale sulla dimensione affettiva dell'esperienza cristiana» (G. COTTIER, *Teologia*, in *Dizionario di mistica*, a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI, LEV, Città del Vaticano 1998, p. 1200).

Jacques Toussaert, a conclusione della sua tesi sul sentimento religioso nelle Fiandre nei secoli XIV-XVI - presentata nel 1959, ma pubblicata nel 1963 -, aveva segnalato anche un "divorzio" tra vita cristiana e pratiche devozionali e superstiziose, cfr. J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge*, Plon, Paris 1963, p. 605.

⁸ Riprendiamo qui parte dell'analisi proposta in C. STERCAL, *Il "divorzio" tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, in "Annali di Scienze Religiose" 4 (1999), 403-416.

mo avviato questa ricerca su ciò che allora si pensava della “contemplazione (*contemplation*)”. È uno dei punti nei quali la progressiva degradazione dell'accordo, anzi della semplice sintonia, tra teologia e mistica, sino a divenire una reciproca ignoranza, non può restare a lungo inosservata... È un test prezioso e questo test permette di individuare le circostanze, e forse alcune cause, dell'attuale divorzio tra la teologia e la mistica (*du divorce actuel entre la théologie et la mystique*)⁹.

La scelta è motivata, evidentemente, dalla ricerca svolta per la voce del *Dictionnaire de Spiritualité*¹⁰. A conferma di ciò, si potrebbero considerare i numerosi e ampi punti di contatto tra i due testi. La scelta, però, sembra pregiudicare, almeno parzialmente, l'esito della ricerca.

Anzitutto perché la contemplazione, anche se è certamente un tema di rilievo, non è l'unico e, forse, neppure il più importante per valutare, nella teologia tardo-medievale, un problema così ampio e articolato come quello dei rapporti tra “teologia e mistica”, “teologia e spiritualità”, “scienza ed esperienza”, “oggettivo e soggettivo”. Vi sono certamente temi e testi nei quali il problema avrebbe potuto essere analizzato in un quadro teologico più ampio e comprensivo.

Inoltre, la nozione di contemplazione e le linee fondamentali del suo sviluppo – così come vengono ricostruite da Vandembroucke nel suo contributo nel *Dictionnaire de Spiritualité* – sembrano dare per scontata, quasi senza un'attenta verifica, una profonda e progressiva separazione tra il momento intellettuale e quello affettivo della contemplazione. La definizione assunta come punto di partenza della ricerca è quella di Riccardo di San Vittore: «Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa»¹¹. Una definizione che, in realtà, non sembra separare i due momenti. Vandembroucke afferma però subito che, a seguito di Bonaventura da Bagnoregio, «nel XIV secolo l'amore assumerà un ruolo fondamentale nella nozione di contemplazione»¹². Ritiene anche acquisito che «il XV secolo prolunghi, come è normale, alcuni tratti del XIV. Come il ruolo principale riconosciuto all'amore nella contemplazione»¹³. Una valutazione che, forse, avrebbe richiesto un'analisi più accurata.

⁹ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 (1950), 373-374.

¹⁰ Cfr. sopra, nota 5.

¹¹ RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin major* I,4, in *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne, Apud Garnier fratres editores et J.-P. Migne successores, Parisiis 1880, vol. 196, col. 67.

François Vandembroucke sottolinea come la definizione di Riccardo di San Vittore sia giunta, attraverso le definizioni e le classificazioni di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio, sino al secolo XIV. A titolo esemplificativo cita il commento alla definizione di Riccardo svolto da Rodolfo di Biberach prima del 1360, cfr. *De septem itineribus aeternitatis*, p. III, dist. III, in RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus aeternitatis*, ed. M. SCHMIDT, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 421-423 [31-33].

¹² F. VANDENBROUCKE, *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Paris 1950, col. 1988.

¹³ F. VANDENBROUCKE, *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *ivi*, col. 2001.

b) L'interpretazione della contemporaneità

Un secondo elemento sembra condizionare la formulazione della tesi proposta da François Vandenbroucke. Si tratta del suo desiderio di trovare la radice storica del difficile rapporto – che riscontra nel proprio tempo – tra i “mistici”, da una parte, e i cristiani “comuni” e la maggior parte dei teologi, dall'altra.

Il problema è formulato con chiarezza nelle prime pagine dell'articolo. Vi sono molti teologi – fortunatamente non tutti, precisa – i quali pensano che una considerazione “mistica” della vita cristiana sia “facoltativa” e, quindi, rispetto a ciò che è “essenziale”, cioè alla salvezza “necessaria per tutti”, la ritengono “secondaria”¹⁴. I mistici, al contrario, sono convinti del grande valore della loro esperienza interiore e ciò li rende diffidenti sia nei confronti dei cristiani “comuni”, dai quali si sentono disapprovati, sia nei confronti di una certa teologia – fredda, arida, geometrica – che offre loro solo delle formule, nelle quali fanno fatica a ritrovare la ricchezza della loro esperienza¹⁵. A chi attribuire la responsabilità di questa situazione? Al “razionalismo” dei teologi e dei cristiani¹⁶? Oppure ai mistici, che nei manuali di teologia dogmatica e di ascetica e mistica non trovano nulla in grado di aiutarli a interpretare la loro esperienza?¹⁷ Vandenbroucke non intende attribuire responsabilità, quanto piuttosto rintracciare le radici storiche di questo problema. Ritene, così, come abbiamo visto nella enunciazione della tesi, di poter interpretare il carattere “moraleggiante” e “psicologico” della spiritualità del suo tempo come un'eredità della *Devotio moderna*.

Questa impostazione dell'analisi – così attenta all'interpretazione della contemporaneità¹⁸ – e il periodo storico preso in esame – i secoli XIV e XV, con un breve cen-

¹⁴ «De leur côté, certains théologiens (il y a de notables exceptions, grâce à Dieu) ont réagi ou réagissent à peu près de la même façon. S'ils sont tous d'accord sur ce qui fait l'essentiel de la sainteté, ceux-là préfèrent laisser libre la discussion théologique d'une conception “mystique”, facultative en somme, de la vie chrétienne. Ce qui est facultatif ne peut qu'être secondaire par rapport à l'essentiel, et l'essentiel, ici, c'est le salut obligatoire pour tous, sans plus» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 [1950], 372).

¹⁵ «Quant aux mystiques, ce qui les caractérise au contraire, c'est la conviction de l'extrême valeur de leur expérience intérieure. Ceci explique leur méfiance à l'endroit des “bons chrétiens” par qui ils se sentent désapprouvés, et à l'endroit d'une certaine théologie, froide, sèche, géométrique, qui ne leur donne que des formules où ils ont peine à retrouver leur trésor intérieur» (*ibidem*).

¹⁶ «Faut-il n'accuser de cette situation que le “rationalisme” de ces théologiens et des chrétiens “de bon sens”?» (*ivi*, p. 373).

¹⁷ «Inversément faut-il alors n'accuser que les mystiques? Bien sûr que non. Nous connaissons ces manuels de théologie dogmatique qui consacrent quelques paragraphes à des *corollaria pietatis* en fin des traités. Et ces manuels d'ascétique et de mystique qui étiquettent et classent soigneusement les conditions et les étapes du progrès spirituel. Mais nous savons aussi qu'hélas, aux yeux du vrai mystique, de telles constructions échappent à sa vie véritable» (*ibidem*).

¹⁸ Cfr. anche la conclusione dell'articolo: «Peut-être nos contemporains ont-ils à tirer de cette constatation quelques leçons. Nous sommes très habiles dans l'art d'écrire l'histoire du passé et des doctrines dont ce passé a vécu. Mais sommes-nous aussi habiles à en suivre les enseignements? Sommes-nous encore en mesure de “créer” dans la direction que l'histoire nous démontre être la vraie et la bonne?» (*ivi*, p. 389).

no finale al secolo XVI¹⁹, ma senza alcuna considerazione degli sviluppi nei secoli XVII-XIX - fanno nascere però il sospetto che più che di uno sviluppo o della continuità di un processo, si possa trattare eventualmente solo di una corrispondenza di temi, forse anche più ipotizzata che dimostrata.

c) Il ruolo della *Devotio moderna*

Vi è un terzo elemento che invita a riflettere: l'impressione che François Vandenbroucke, nel tentativo di documentare la propria tesi, abbia sopravvalutato il ruolo della *Devotio moderna* e la sua capacità di sintetizzare le linee fondamentali dei secoli XIV e XV.

La *Devotio moderna* è per lui il momento nel quale appaiono le conseguenze più significative del primato dell'amore nella contemplazione: la vita morale e ascetica torna in primo piano; si diffonde un po' dappertutto la tendenza "moraleggiante"; si realizza un passaggio, nella contemplazione, dall'"oggettivo" (Dio, la Trinità, Cristo, la grazia) al "soggettivo" e allo "psicologico" (l'amore, la consolazione, le virtù)²⁰.

A dire il vero, lo stesso Vandenbroucke sottolinea che, in generale, nella storia non ci sono mai rotture assolute con il passato²¹ e, in particolare, in questo periodo, insieme alla tendenza "moraleggiante" e "psicologica" della *Devotio moderna*, che dominerebbe la vita spirituale dalla fine del secolo XIV sino al secolo XVI²², egli stesso vede autori e movimenti che cercano, al contrario, di consolidare il rapporto tra teologia e spiritualità. Egli ricorda: nel secolo XIV, la scuola renana e gli inizi dell'esperienza di Groenendaël: «Il XIV secolo si conclude dando vita, nella scuola renana e a Groenendaël, ai tentativi più audaci che sembrano essere mai stati tentati per unire teologia e mistica (*pour unir théologie et mystique*)»²³; nel secolo XV, Dionigi il Certosino (1402ca.-1471), Pietro d'Ailly (1351-1420), Giovanni Gerson (1363-1429), Roberto Ciboùle (1403ca.-1458) che cercano di mantenere un equilibrio tra "teologia speculativa" e "mistica": «Tutti questi autori non fanno che sfruttare ancora, nel XV secolo, gli elementi comuni al medioevo "monastico"»²⁴.

¹⁹ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, pp. 388-389; cfr. anche *ivi*, p. 384.

²⁰ «Le XV^e siècle va tirer en somme du primat de l'amour dans la contemplation toutes ses conséquences, et c'est le principal mérite d'un courant né dans les Pays-Bas, la *Devotio moderna*, d'avoir ramené la vie mystique, même dans son exposé théorique, au niveau de tous. La vie morale et ascétique, traduction concrète de l'amour de Dieu, revient à l'avant-plan. Cette tendance "moralisante" se découvre un peu partout. Il se fait aussi une sorte de passage de "l'objectif" dans la contemplation (Dieu, Trinité, Christ, grâce...) au "subjectif", au "psychologique" (amour, consolation, vertus...)» (*ivi*, pp. 383-384); cfr. anche *Id.*, *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1950, vol. II, col. 2002.

²¹ «Il n'y a jamais, surtout en pareil domaine, de rupture absolue avec le passé» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in "Nouvelle Revue Théologique" 72 [1950], p. 376).

²² «Mais c'est sur le continent que le raz-de-marée moralisant et psychologique va surtout déferler. La vie spirituelle, de la fin du XIV^e siècle au XVI^e siècle, y est dominée par la *Devotio Moderna*» (*ivi*, p. 386).

²³ *Ivi*, p. 383; cfr. anche *Id.*, *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Paris 1950, coll. 1992-1996.1998-2000.

²⁴ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, p. 388; cfr. anche *Id.*, *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 2010-2013.

Queste "eccezioni" appaiono così numerose e significative da far pensare che l'orientamento "moraleggiante" e "psicologico", ritenuto caratteristico della *Devotio moderna*, possa non essere considerato rappresentativo della teologia e della spiritualità del XIV e del XV secolo.

d) L'interpretazione del *De imitatione Christi*

Vi è un ultimo elemento da considerare. François Vandenbroucke ritiene che il *De imitatione Christi* sia l'espressione più chiara e semplice della *Devotio Moderna*²⁵. Ebbene, un'attenta lettura del *De imitatione Christi* sembra rendere piuttosto difficile la possibilità di classificarlo all'interno della letteratura "moraleggiante" e "psicologica" e, quindi, nella prospettiva di Vandenbroucke, sembra mettere in discussione la possibilità di caratterizzare tutta la *Devotio moderna* come una spiritualità "moraleggiante" e "psicologica".

È vero, come osserva Vandenbroucke, che «l'*Imitatio* mette in guardia i suoi lettori contro i pericoli della scienza – e ha ragione di attaccare gli abusi di una scolastica, intemperante sino a perdere il controllo dei propri risultati»²⁶. Tuttavia, la polemica del *De imitatione Christi* non sembra contro la teologia in quanto tale o contro ogni forma di esercizio della ragione, quanto piuttosto contro quella teologia o quell'esercizio della ragione che diventa *cavillatio*, che si preoccupa solo di riflettere "sul genere e sulla specie", che ricerca le realtà "occulte e oscure", che tende non a ciò che è utile e necessario, ma cerca solo ciò che è curioso o, addirittura, dannoso²⁷. Per l'autore del *De imitatione Christi* il desiderio di conoscere è un desiderio naturale nell'uomo²⁸ e la conoscenza è

²⁵ «L'*Imitatio* paraît bien résumer certaines tendances de la spiritualité durant la première moitié du XV^e siècle. Et elle restera, pour bien des générations ultérieures, l'expression la plus claire et la plus simple de la *Devotio Moderna*» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in "Nouvelle Revue Théologique" 72 [1950], 387); cfr. anche: «L'*Imitatio* résume en elle-même les principales tendances de la spiritualité en la première moitié du XV^e siècle. Cette oeuvre et toutes celles de Thomas resteront, au cours de ce siècle et pour bien des générations ultérieures, l'expression la plus simple et la plus claire de l'idéal nouveau» (J. LECLERCQ - F. VANDENBROUCKE - L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, p. 524), dove viene citato anche il volume di Friedrich Wilhelm WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, P. Siebeck, Tübingen 1947, pp. 139-140.

²⁶ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, p. 384.

²⁷ «Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in iudicio quia ignoravimus? Grandis insipientia quod, neglectis utilibus et necessariis, ultra intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. Et quid nobis de generibus et speciebus?» (*De imitatione Christi* I,III,3-6; citiamo seguendo l'edizione curata da Tiburzio Lupo: *De imitatione Christi*, edizione critica di T. LUPO, LEV, Città del Vaticano 1982).

²⁸ «Omnis homo naturaliter scire desiderat» (*De imitatione Christi* I,II,1).

buona se considerata in sé e se ordinata a Dio²⁹, ma può diventare dannosa se porta a dimenticare l'essenziale: la conoscenza di sé e di Dio³⁰.

L'opera, quindi, non sembra caratterizzata da una prospettiva definibile come "moraleggiante" o "psicologica", quanto piuttosto dallo sforzo di orientare alla ricerca della verità. Verità individuata in Dio stesso³¹ e che, per questo motivo, non è possibile conoscere solo attraverso le "figure" e le "voci" – poiché i nostri sensi e le nostre opinioni sono limitate e facilmente possono ingannarsi³² –, ma che è possibile conoscere solo coinvolgendo l'uomo nella sua "totalità". In questa prospettiva, per esempio, si muove tutto il libro secondo, nel quale si afferma che la ricerca della verità di Dio è possibile solo se l'uomo viene sollevato con due "ali": l'*intentio* e l'*affectio*³³. Allora il Verbo si rivelerà come il Principio di ogni cosa e aiuterà a comprendere e a giudicare³⁴.

A conferma della possibilità di trovare nel *De imitatione Christi* una ricca prospettiva teologica si può citare, anche se in un contesto culturale e teologico diverso, il parere espresso nel 1881 da Pierre Edward Puyol. Nella sua prospettiva «la pietra di paragone del teologo» era «la dottrina del soprannaturale»³⁵, e il «soprannaturalismo – affermava – ... insegna che l'uomo è in rapporto intimo con Dio»³⁶. Per questo l'autore del *De imitatione Christi* è, per lui, «un grande teologo, poiché nella teologia cattolica non vi è

²⁹ «Non est culpanda scientia aut quaelibet rei notitia, quae bona est in se considerata et a Deo ordinata, sed praeferenda est semper bona conscientia et vita» (*De imitatione Christi* I,III,23).

³⁰ «Melior est profecto rusticus humilis qui Deo servit, quam superbus philosophus qui, se neglecto, cursum coeli considerat. Qui bene seipsum cognoscit sibi ipsi vilescit, nec laudibus delectatur humanis... Quiesce a nimio discendi desiderio, quia ibi magna invenitur distractio et deceptio. Scientes volunt libenter docti videri et sapientes dici. Multa sunt quae scire, animae parum vel nihil prodest. Et valde insipiens est qui aliquibus magis intendit, quam his quae salutis suae deserviunt» (*De imitatione Christi* I,II,2-3.5-8); cfr. anche *De imitatione Christi* III,VIII,9: «Te solum quaerendo et pure amando, me et te pariter invenio».

³¹ «O veritas Deus, fac me unum tecum in caritate perpetua» (*De imitatione Christi* I,III,11).

³² «Felix quem veritas per se ipsam docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet. Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallit et modicum videt» (*De imitatione Christi* I,III,1-2).

³³ «Duabus alis homo sublevatur a terrenis, scilicet simplicitate et puritate. Simplicitas debet esse in intentione, puritas in affectione. Simplicitas intendit Deum, puritas apprehendit et gustat» (*De imitatione Christi* II,IV,1-2). I capitoli quinto e sesto del secondo libro – dedicati rispettivamente a *De propria consideratione* e *De laetitia bonae conscientiae* – sembrano sviluppare la prima delle due ali, la *simplicitas in intentione*. Gli altri capitoli, dal settimo al dodicesimo – *De amore Iesu super omnia* (c. 7); *De familiari amicitia Iesu* (c. 8); *De carentia omnis solatii* (c. 9); *De gratitudine pro gratia Dei* (c. 10); *De paucitate amatorum crucis* (c. 11); *De regia via sanctae crucis* (c. 12) – sembrano invece sviluppare il tema della *puritas in affectione*. Il secondo libro del *De imitatione Christi* trova così una sua unità nella presentazione delle caratteristiche che consentono all'uomo, nella sua "totalità", di cercare il regno di Dio. *Regnum Dei*, infatti, è l'espressione con la quale si apre e si chiude il libro.

³⁴ «Cui eternum Verbum loquitur a multis opinionibus expeditur. Ex uno Verbo omnia et unum loquuntur omnia, et hoc est Principium quod et loquitur nobis. Nemo sine illo intelligit aut recte iudicat» (*De imitatione Christi* I,III,7-9).

³⁵ «La pierre de touche du théologien, c'est la doctrine du surnaturel» (P.E. PUYOL, *La doctrine du livre "De Imitatione Christi"*, De Soye et Fils, Paris 1881, p. 13).

³⁶ «Le surnaturalisme... enseigne que l'homme est en rapport intime avec Dieu» (ivi, p. 13); cfr. anche «C'est dans la science du surnaturel que consiste le plus haut mérite du théologien. Car ce qui constitue le grand dogmatiste, c'est la connaissance exacte des rapports intimes de l'âme et de Dieu, des effets de leur action réciproque, des modifications introduites dans le naturel par l'influence du surnaturel» (ivi, p. 14).

un libro, neppure la *Summa* di san Tommaso, che sia più imbevuto del senso soprannaturale della Chiesa»³⁷. L'opinione di Puyol, per quanto lontana dalla nostra sensibilità teologica, consente di mostrare come prospettive di lettura diverse possano favorire interpretazioni diverse. Non è, quindi, impossibile pensare che la particolare prospettiva di lettura di Vandembroucke possa, almeno per qualche aspetto, averne influenzata la lettura.

e) Datazioni diverse del "divorzio"

A conferma del nostro invito ad accogliere con cautela la tesi di Vandembroucke, si possono ricordare qui – seppur sinteticamente – i pareri di alcuni studiosi che hanno collocato in epoche diverse, precedenti al secolo XIV, il sorgere del difficile rapporto tra teologia e mistica.

Joseph Bernhart, nel 1912, aveva avanzato l'ipotesi che una frattura tra interiorità mistica e forza speculativa del pensiero si potesse far risalire alla prima metà del XII secolo, al momento della controversia tra Bernardo di Chiaravalle e Abelardo³⁸. Nel 1932 André Wilmart aveva anticipato ancora di più, alla fine del secolo XI, la frattura che a suo giudizio avrebbe portato la spiritualità medievale dall'intellettualismo a una più accentuata valorizzazione della devozione e della sensibilità³⁹. Nel 1937 Anselm Stolz riconosce nella teologia di san Tommaso le radici del "divorzio" tra teologia e mistica⁴⁰.

Lo stesso François Vandembroucke, pochi anni dopo l'articolo apparso sulla "Nouvelle Revue Théologique", sembra modificare il proprio parere. Nel 1961, nel volume sulla storia della spiritualità medievale curato in collaborazione con Jean Leclercq e Louis Bouyer, vede già nel XII secolo l'inizio del "divorzio" tra teologia e spiritualità⁴¹. Un "divorzio" che nel XIV secolo, secondo lui, viene esteso anche ad

³⁷ P.E. PUYOL, *La doctrine*, p. 15.

³⁸ «L'interiorità mistica (*mystische Innerlichkeit*) e la forza speculativa del pensiero (*spekulative Kraft des Gedankens*), che in Anselmo di Canterbury si trovavano ancora in una condizione di profonda armonia (in *inniger Harmonie*), entrano in campo come elementi contrapposti (*als verfeindete Mächte*) nel conflitto tra gli avversari [= Bernardo e Abelardo]» (J. BERNHART, *Bernhardische und Eckhardische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten-München 1912, pp. 20-21).

³⁹ Egli riteneva artificiale e forzato la proposta di Émile Male di opporre «alla dimensione intellettuale (*la intellectualité*) della pietà del XIII secolo la sensibilità (*la sensibilité*) che prevale nel XV» (cfr. É. MALE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Colin, Paris 1908, pp. 75-77). Pensava, invece, che «al contrario, lo sviluppo del quale si riconoscono le manifestazioni evidenti nel XV secolo era già iniziato a partire dalla fine dell'XI secolo e perciò questa data indica la migliore linea di demarcazione del medioevo» (A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire* [Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux] Bloud et Gay, Paris 1932, p. 506).

⁴⁰ Cfr. A. STOLZ, *Anselm von Canterbury*, Kösel-Pustet, München 1937, pp. 38-39.

⁴¹ A conclusione del capitolo su *Les milieux scolaires du XI^e siècle* così afferma: «Si intuisce il divorzio (*le divorce*) che separerà presto la teologia, divenuta definitivamente una scienza, dalla mistica o, almeno, dalla vita spirituale. L'ambito di quest'ultima diventerà allora il sentimento religioso allo stato puro (*le sentiment religieux à l'état pur*). Poco tempo prima, questo sentimento non si separava ancora da una comprensione più penetrante, più approfondita dell'oggetto della fede. Diventerà un valore in sé, al punto di rifiutare i fondamenti di ordine intellettuale sui quali prima si appoggiava» (J. LECLERCQ-F. VANDEMBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, p. 298).

altri aspetti fondamentali della vita cristiana, quali la comunità e la vita liturgica e sacramentale⁴².

E ancora, recentemente, Valerio Lazzeri, nel suo studio su Giovanni Gerson, preferisce collocare nei secoli XII-XIII il "divorzio" tra teologia e mistica⁴³.

Dalla raccolta di questi dati sembra allora emergere legittimamente l'interrogativo se la datazione proposta da François Vandenbroucke nel suo articolo del 1950 possa essere ritenuta attendibile.

f) Un vero "divorzio"?

L'interrogativo sull'attendibilità della tesi interpretativa di Vandenbroucke appare ancora più legittimo se si considera come molti studiosi, pur riconoscendo il problema del difficile rapporto tra teologia e mistica, sono stati più cauti nell'indicare nei termini di una netta separazione, come lascia invece intendere il termine "divorzio".

Nel 1946 Yves-M.-J. Congar, nell'importante voce *Théologie* del *Dictionnaire de théologie catholique*, parla piuttosto di una "nuova specializzazione" che "si crea" nella teologia o, forse, "si separa" dalla teologia⁴⁴. Nella stessa linea sembra muoversi, qualche anno dopo, nel 1957, anche Marie-Dominique Chenu. Nel suo studio sulla teologia del XII secolo parla di una "differenziazione" nella teologia tra la "disciplina razionale" e l'"esperienza spirituale"⁴⁵.

Nel 1977 Berndt Hamm sembra addirittura mettere in discussione la reale consistenza del "divorzio", muovendosi in una direzione che sembra opposta a quella di François Vandenbroucke. A suo giudizio, nei secoli dal XIV al XVI, la teologia è profondamente caratterizzata dalla pietà; dogmatica ed etica sono stretta-

⁴² «Questo secolo [il XIV], mentre vede affermarsi il divorzio definitivo (*le divorce définitif*) tra teologia e mistica, conosce inoltre la separazione (*la séparation*) tra mistica e comunità, tra pietà privata e vita liturgica e sacramentale» (*ivi*, p. 424; cfr. anche *ivi*, pp. 446-447.525).

⁴³ «Non si può attribuire agli abusi della tarda scolastica il fenomeno del cosiddetto "divorzio". Ciò che capita alla scolastica detta "decadente" e alla spiritualità dei secoli XIV e XV può infatti essere visto come l'episodio terminale di una vicenda che trova il suo luogo privilegiato nel travaglio di ricerca d'identità del sapere cristiano, proprio dei secoli XII e XIII» (V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Glossa, Milano 1994, p. 18).

⁴⁴ «In san Tommaso e in san Bonaventura la mistica è integrata (*intégrée*) alla teologia; in una condizione nella quale la teologia assolveva tutti i compiti connessi alla sua funzione sapienziale, non aveva senso che si costituisse una teologia mistica o spirituale a parte. Ciò avvenne, però, a partire soprattutto dal XV secolo... Una nuova specializzazione si crea o, si sarebbe tentati di dire, si separa (*se sépare*) dalla teologia: alla teologia scolastica inizia a contrapporsi (*s'opposer*) una teologia mistica o affettiva che avrà i propri dottori, le proprie opere, le proprie fonti e il proprio stile» (Y.-M.-J. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1946, col. 423). La prospettiva è sinteticamente ripresa nel volume: *Id.*, *La Foi et la Théologie*, Desclée, Tournai 1962, pp. 252-253.

⁴⁵ «La progressiva introduzione dell'epistemologia aristotelica, tramite Boezio, condurrà i *magistri* alla costruzione di un sapere teologico la cui disciplina razionale (*discipline rationelle*), guidata dall'analisi degli oggetti, sarà differenziata dall'esperienza spirituale (*expérience spirituelle*) e dalle sue espressioni soggettive» (M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957, p. 307).

mente correlate⁴⁶; teologia e vita cristiana sono a tal punto intrecciate che si può parlare di una "teologia della devozione" o di una "teologia della pietà"⁴⁷.

In una linea più moderata, Albert Deblaere, nel 1980, ritiene che un difficile rapporto tra ricerca intellettuale ed esperienza mistica fosse già presente mezzo secolo prima di Tommaso d'Aquino⁴⁸, tuttavia rileva che questa difficoltà è praticamente assente dalle esperienze e dai testi dei grandi mistici⁴⁹. In direzione analoga si era mosso, qualche anno prima, Paul-Gerhard Völker, il quale, studiando l'opera del francescano Konrad Bömlein (ca. 1380-1449), aveva affermato che non poteva essere sostenuta l'affermazione di un divorzio tra mistica speculativa e letteratura di edificazione spirituale⁵⁰.

Nel 1994 Alois M. Haas accetta l'impostazione di Vandenbroucke e riconosce, a partire dal XIII secolo, una "diversificazione" all'interno della teologia⁵¹, anche se, di fatto, sembra escluderla dagli autori che studia, in particolare dalla riflessione teologica di Enrico Suso (1295-1366). Sottolinea, infatti, come nel suo *Libretto della verità* egli stigmatizzi il pericolo di una esclusione della *devotio*⁵².

⁴⁶ «Non c'è nessuna epoca nella storia della chiesa come il periodo che va dalla fine del XIV secolo sino alla metà del XVI secolo, cioè dalla fine dell'epoca d'oro del Nominalismo fino alla Pace di Augusta e al Concilio di Trento, nel quale il quadro complessivo della teologia, e in particolare della teologia *dotta*, è così chiaramente caratterizzato da una prospettiva devozionale e nel quale la dogmatica è così profondamente intrecciata all'etica» (B. HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 74 [1977], 477).

⁴⁷ «La teologia è una modalità della devozione e la devozione una modalità della teologia, al punto che si può parlare con certezza di una teologia della devozione» (ivi, p. 479).

⁴⁸ «Lo smarrimento intellettuale e il fideismo erano già presenti mezzo secolo prima di san Tommaso» (A. DEBLAERE, *Mystique. II. Théories de la mystique chrétienne. A. Littérature mystique au Moyen âge*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, col. 1905).

⁴⁹ «È inevitabile che, a confronto con la lacerazione interiore dei migliori e dei più dotati, la devozione dell'insieme del clero e dei fedeli evada verso una pietà tutta sentimentale e affettiva. Presto, e poi per secoli, "devozione" e "mistica" diverranno dei fenomeni associati a un grado di sottosviluppo mentale (*sous-développement mental*). Ma i grandi mistici hanno sempre insegnato che l'unione mistica a Dio è frutto della *fede illuminata* e non di una fede oscura. Così, lo studio coscienzioso delle loro testimonianze obbligherà Gerson a definire la mistica: *cognitio Dei experimentalis*» (ivi, col. 1906).

⁵⁰ «Nel linguaggio utilizzato nell'ambito mistico, l'uso di una terminologia relativa a un divorzio (*Scheidung*) tra mistica speculativa e letteratura di edificazione spirituale non è da mantenere (*ist nicht ganz aufrechtzuerhalten*)» (P.-G. VÖLKER, *Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlein. 1: Überlieferung und Untersuchung*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1964, p. 204).

⁵¹ «È vero che fino al XIII secolo l'unità tra teologia e mistica (*die Einheit von Theologie und Mystik*) - di fatto o almeno in teoria - si mantiene in una forma sapienziale, cioè nei termini di una riflessione teologica svolta con attenzione alla storia della salvezza, ma è evidente, allo stesso tempo, che l'avvio del processo che, nelle università, condusse la teologia a divenire una scienza determinò rapidamente una diversificazione (*Diversifikation*) degli ambiti del sapere e, tramite la teologia, anche un eccessivo assorbimento della filosofia» (A.M. HAAS, *Mystik als Theologie*, in "Zeitschrift für Katholische Theologie" 116 [1994], 39-40).

⁵² Cfr. ivi, p. 46.

1.2. Spunti conclusivi

1. Da questa analisi si può ricavare una prima e semplice osservazione: sembra ingiustificato continuare a fare riferimento alla tesi del “divorzio” tra teologia e mistica – e più in generale tra teologia e spiritualità – come se essa esprimesse un dato certo e unanimemente condiviso. Sembra, invece, opportuno provare a verificare e correggere quella tendenza che, in qualche caso acriticamente, ha contribuito a renderla quasi un “luogo comune”.

2. Sono due gli elementi che sembrano mettere maggiormente in discussione la tesi: l'uso del termine “divorzio” e la sua collocazione in una precisa epoca storica.

- Sul primo versante si deve riconoscere che il termine “divorzio” è efficace e suggestivo, e forse è uno dei motivi che hanno contribuito alla fortuna della tesi. Tuttavia, appare eccessivo, poiché, anche se nel corso della storia il rapporto tra teologia e spiritualità è stato complesso e difficile, non sembra esprimibile con termini che lo interpretano come una separazione netta e profonda. Il termine “divorzio”, infatti, oppone i due elementi come se fossero effettivamente separabili. Ma l'esperienza della fede e lo sforzo della sua intelligenza sono realmente separabili o - al di là di troppo rapide interpretazioni - sono sempre intrascendibilmente correlativi?

- Anche la collocazione di quel “divorzio” – o di quel difficile rapporto – in un momento storico preciso – la fine del XIV secolo – non sembra corrispondere esattamente all'andamento dei fatti e allo sviluppo delle dottrine. Appare, quindi, ragionevole avanzare l'ipotesi che, più che di un fenomeno limitato a un determinato momento storico, si tratti di un problema costante che, in epoche e in situazioni diverse, ha assunto e assume forme diverse.

3. Dal punto di vista di una storia della teologia queste considerazioni raccomandano di impostare ogni ricerca con una grande attenzione al metodo. L'attenzione, anzitutto, a non far prevalere prospettive di indagine parziali (cfr. quanto abbiamo rilevato a proposito della scelta di Vandenbroucke di limitarsi al tema della “contemplazione”, cfr. sopra a). L'attenzione, inoltre, a non lasciarsi condizionare, nella ricerca storica, da temi e problemi di attualità, come forse ha fatto Vandenbroucke quando sembra aver forzato le proprie conclusioni per cercare le radici del carattere “moralggiante” e “psicologico” della spiritualità del proprio tempo (cfr. b). L'attenzione, infine, a leggere con attenzione i testi (cfr. d): l'interpretazione del *De imitatione Christi* e a valutare con equilibrio il ruolo esercitato da testi e autori nel loro momento storico e nei secoli successivi (cfr. c): il ruolo riconosciuto alla *Devotio moderna*).

4. Per quanto riguarda il tema specifico del rapporto tra teologia e mistica o tra teologia e spiritualità abbiamo detto che sembra di doverlo interpretare non tanto nei termini di un “divorzio” o di una netta separazione, quanto piuttosto di una costante e imprescindibile, anche se talvolta difficile, correlazione tra due elementi costitutivi della fede cristiana. Elementi che lo stesso Vandenbroucke definisce anche come “oggettivo” e “soggettivo”. “Oggettivo” intende indicare il contenuto della fede cristiana (*fides quae creditur*), in ultima analisi Dio che si rivela, “soggettivo” si riferisce invece alla fede vissuta (*fides qua creditur*), cioè all'uomo che accoglie la rivelazione. In

realtà, anche i termini “oggettivo” e “soggettivo” non sembrano sufficienti per esprimere adeguatamente la complessità e, allo stesso tempo, l’unità degli elementi che concorrono a costituire la fede. Infatti, anche se nella fede si possono distinguere i suoi contenuti - cioè il versante “oggettivo” - dall’esperienza vissuta - cioè il versante “soggettivo” - si deve riconoscere che essi sono essenzialmente correlativi. I contenuti della fede cristiana emergono sempre da un’esperienza (quella di Cristo, ma anche quella della chiesa e dei singoli credenti), sono finalizzati alla comprensione di un’esperienza, sono orientati a suscitare un’esperienza, trovano nell’esperienza stessa uno dei riferimenti importanti per la verifica della loro autenticità. Difficile, quindi, se non impossibile separare il versante “oggettivo” da quello “soggettivo”. Al punto che anche termini come “elementi” o “versanti” sembrano inadeguati ad esprimere l’unità e la complessità del rapporto tra “oggettivo” e “soggettivo”. Si tratta, quindi, non solo di superare l’idea di un loro “divorzio”, ma anche di provare ad elaborare una strumentazione concettuale che consenta di esprimere meglio la struttura complessa e unitaria della fede cristiana. Anche da questo punto di vista appare imprescindibile il riferimento alla storia. Rileggerla senza pregiudizi consente non solo di mettere alla prova la qualità delle nostre interpretazioni, ma può consentire anche di rintracciare nella storia della fede esperienze e teorie in grado di far progredire la nostra comprensione. Si può anzi ipotizzare che il riferimento alla storia realizzi un “circolo virtuoso”: una nozione di fede ampia e non pregiudicata può consentire di condurre un’indagine storica più ricca e approfondita, capace di individuare meglio le esperienze di fede vissute e le teorie che ne sono scaturite; lo svolgimento di un’indagine storica più ricca e approfondita può essere in grado, a sua volta, di fornire un buon punto di riferimento per la verifica e la messa a punto di una nozione di fede più precisa ed equilibrata⁵³.

2. IL CASO DELLA LETTURA SPIRITUALE DELLA SCRITTURA

Per illustrare la plausibilità di una tesi interpretativa che proponga di rileggere la storia dei rapporti tra teologia e spiritualità non tanto nei termini di un “divorzio”, quanto piuttosto di una loro vicenda comune, talvolta difficile e complessa, ma ragionevolmente unitaria, si potrebbe citare qui, anche se solo nei suoi tratti essenziali, la vicenda della “lettura spirituale” della Scrittura.

La ricerca di un’interpretazione “spirituale” del testo biblico ha accompagnato la tradizione cristiana dall’epoca patristica sino ai giorni nostri⁵⁴. Già in Origene - il primo grande “teorico” dell’esegesi cristiana⁵⁵ - e poi sino al secolo XVII, l’in-

⁵³ Per qualche considerazione ulteriore sui rapporti tra storia e teologia nell’analisi della fede cristiana, cfr. C. STERCAL, *Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moioi*, in “Teologia” 24 (1999), 72-88.

⁵⁴ Per una prima trattazione del tema, cfr. C. STERCAL, *La formazione “spirituale”: le sue ragioni e i suoi problemi*, in *Il primato della formazione*, Glossa, Milano 1997, pp. 157-167.

⁵⁵ Cfr. ORIGENE, *Περὶ ἀρχῶν* (I principi), IV, 2, 1-7.

interpretazione "spirituale" della Scrittura è stata costantemente intesa, pur in contesti diversi, come l'interpretazione "vera" e "autentica" della Scrittura⁵⁶. È solo a partire dal secolo XVII – e sino ai giorni nostri – che la "lettura spirituale" viene prevalentemente intesa come una lettura "devota", "edificante", "consolatoria" della Scrittura⁵⁷.

Quali i motivi di questo "slittamento"? Certamente un difficile rapporto tra teologia e spiritualità. Ma quale la radice di questo difficile rapporto? A partire dai testi e dalle riflessioni del secolo XVII sembra possibile avanzare l'ipotesi che esso sia conseguenza non tanto di un "divorzio" interno alla teologia e alla spiritualità, quanto del difficile rapporto tra fede e ragione. Quando la ragione diviene il criterio privilegiato, e tendenzialmente l'unico per la ricerca della verità, la fede tende a perdere il suo es-

⁵⁶Per l'epoca patristica cfr.: GIOVANNI CASSIANO, *Conlatio* XIV; AGOSTINO D'IPPONA, *De utilitate credendi* 3,5-9. Per l'epoca medievale, cfr.: UGO DI S. VITTORE, *Didascalicon*, l. VI; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de quodlibet* VII, q. 6, aa. 1-3; ID., *Summa Theologiae* I, q. 1, aa. 9-10; ID., *In epistolam ad Galatas* IV, l. 7; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *De reductione artium ad theologiam* 5-7; ID., *Breviloquium*, prologus, 4-6.

Nel XVII secolo è presente ancora, anche in contesti diversi, la consapevolezza che l'interpretazione spirituale è l'interpretazione "vera", "autentica". Per esempio nelle riflessioni sul rapporto tra fede e indagine scientifica proposte da Galileo Galilei nella lettera del 1615 a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana, cfr. GALILEO GALILEI, *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in ID., *Opere*, a cura di F. FLORA Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 1029.

Per quanto riguarda l'ambito filosofico si può citare la lettera di Blaise Pascal a Mademoiselle de Roannez databile attorno al 29 ottobre 1656, cfr. BLAISE PASCAL, *Lettre à Mademoiselle de Roannez* IV, in ID., *Oeuvres complètes*, III, a cura di J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 1036-1037.

Infine, per l'ambito della spiritualità, si può citare il trattato sull'uomo spirituale di Jean-Baptiste Saint-Jure del 1646: «Avendo intenzione di parlare a fondo dell'uomo spirituale è necessario, per introdurre un argomento così importante e così ricco, parlare di tre cose: la prima è l'essere dell'uomo, la seconda l'essere del cristiano, la terza l'essere dell'uomo spirituale. La terza suppone la seconda, poiché l'uomo spirituale non è che un cristiano eccellente; la seconda si appoggia sulla prima, poiché il cristiano è un uomo perfetto e qualcosa di più. Mostreremo prima ciò che è l'uomo, poi ciò che è l'uomo cristiano, prima di trattare della natura e delle qualità dell'uomo spirituale» (JEAN-BAPTISTE SAINT-JURE, *L'homme spirituel où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, Paris 1685², p. 1).

⁵⁷Per il secolo XVII cfr., a titolo esemplificativo, le affermazioni di Fénelon nel suo terzo "Dialogo sull'eloquenza", scritto tra il 1677 e il 1681, e pubblicato solo nel 1718: «Quando i fedeli erano perfettamente istruiti su ciò che la lettera (*la lettre*) doveva insegnare, i Padri offrirono a loro le interpretazioni spirituali per edificarli e consolarli (*interprétations spirituelles pour les édifier et pour les consoler*)... Ma tra noi, dove le persone sono molto meno istruite, bisogna occuparsi di ciò che è più urgente, e cominciare quindi dal senso letterale, senza rinunciare all'attenzione ai sensi pii (*les sens pieux*) che sono stati indicati dai Padri» (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier* III, in FÉNELON., *Oeuvres*, I, a cura di J. LE BRUN, Gallimard, Paris 1983, pp. 84-85).

Per la manualistica dei giorni nostri si può citare un recente saggio di introduzione agli studi biblici: «Il senso spirituale riguarda la realtà spirituale o misterica presente nel testo, ma a un livello più profondo o interiore» (R. FABRIS, *Dall'esegesi all'ermeneutica*, in *Introduzione generale alla Bibbia*, a cura di R. FABRIS, Elle Di Ci, Leumann 1994, p. 526). Cfr. anche i manuali dei secoli XVIII e XIX: N. JAMIN, *Traité de la lecture chrétienne*, Chez J.-Fr. Bastien, Paris 1774, cap. VIII; F. VIGOUROUX - N.L. BACUEZ, *Manuale biblico o corso di Sacra Scrittura ad uso dei Seminari*, Libreria Salesiana Editrice, San Pier d'Arena 1901, vol. I, cap. IV (è la prima edizione italiana, realizzata sull'ottava edizione francese; la prima edizione francese è degli anni 1878-1881).

senziale - e tradizionale - riferimento all'intelligenza della verità⁵⁸. La teologia tende, allora, a diventare "apologetica" o esposizione manualistica, perdendo, almeno in parte, la propria connaturale tensione all'intelligenza della realtà. Correlativamente, la spiritualità tende a ripiegarsi nell'ambito dell' "interiorità", della "pietà", della "devozione". Teologia e spiritualità, quindi, più che far esplodere un "divorzio" interno, sembrano subire, anche se in direzioni diverse, una vicenda comune: quella del loro allontanamento dalla ricerca della verità e, con ogni probabilità, non solo per quanto riguarda la "lettura spirituale" della Scrittura. Ciò aiuta a comprendere anche come la via per il recupero di un rapporto più armonico tra la fede vissuta - la spiritualità - e la fede compresa - la teologia - non possa non passare attraverso il confronto con la ragione e con le questioni poste dalla ricerca della verità.

3. PROSPETTIVE DELLA CONTEMPORANEITÀ

Quale la situazione oggi? Difficile tentare una valutazione complessiva. Tuttavia, si devono registrare alcuni segnali che evidenziano ancora una certa difficoltà a comprendere la essenziale correlazione tra teologia e spiritualità e a considerare come solo il confronto della fede con le questioni relative alla ricerca della verità possa consentire il recupero di un rapporto armonico tra teologia e spiritualità. È quanto appare, per esempio, in due importanti contributi offerti dall' "American Academy of Religion" e dalla "Société canadienne de théologie".

3.1. L' "American Academy of Religion": la contrapposizione tra "approccio dogmatico" e "approccio antropologico"

Nel 1990 l' "American Academy of Religion" ha raccolto in un volume i contributi presentati negli incontri annuali del Seminario sulla spiritualità cristiana moderna organizzato dalla stessa associazione dal 1984 al 1988⁵⁹. Il contributo più utile, dal nostro punto di vista, è quello di Sandra M. Schneiders, dedicato alla nozione di spiritualità e alla sua collocazione all'interno del mondo accademico statunitense⁶⁰. L'autrice registra anzitutto la grande diffusione che il termine spiritualità ha avuto negli Stati Uniti in epoca recente: «Il termine è stato progressiva-

⁵⁸ Una delle teorizzazioni più chiare di questa posizione, proposte in quegli anni, è quella di Baruch Spinoza: «Pongo come principio inoppugnabile che né la teologia deve essere messa al servizio della ragione né la ragione al servizio della teologia (*nec Theologia rationi, nec ratio Theologiae ancillari teneatur*), e che a ciascuna deve competere un suo proprio dominio (*suum regnum*); alla ragione il dominio della verità e del sapere (*ratio regnum veritatis, et sapientiae*), come già si è detto, e alla teologia quello del sentimento religioso e dell'obbedienza (*Theologia autem pietatis, et obedientiae*)» (B. SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, cap. xv, in *Id., Opera*, a cura di C. GEBHARDT, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, vol. III, p. 184, II. 19-23).

⁵⁹ AMERICAN ACADEMY OF RELIGION, *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, a cura di B.C. HANSON, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1990.

⁶⁰ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, in *ivi*, pp. 15-37. Il contributo era già stata pubblicato con lo stesso titolo in "Theological Studies" 50 (1989), 676-697.

mente adottato dal protestantesimo, dal giudaismo, dalle religioni non cristiane e anche da movimenti laici come il femminismo e il marxismo, per riferirsi a qualcosa che, anche se difficile da definire, viene sperimentato in maniera simile in tutti questi movimenti»⁶¹. Significativo, questo interesse, se si considera che il termine spiritualità, sino a venti anni fa, era guardato con sospetto⁶². Negli ultimi anni, invece, anche il mondo accademico si è occupato con insistenza di spiritualità: «La disciplina accademica che studia l'esperienza vissuta della spiritualità (*the lived experience of spirituality*) si è rapidamente sviluppata negli ultimi trenta anni... Offro qui due indicazioni della sua forza e della sua direzione. La prima è la proliferazione nel mondo accademico di corsi e programmi di spiritualità. I laureati in questa disciplina sono invitati sempre più spesso a insegnare nell'area di loro competenza, segno che l'interesse in questo settore sta aumentando anche tra gli studenti universitari. La seconda indicazione dello sviluppo della disciplina è lo straordinario incremento di pubblicazioni, specialmente di strumenti di ricerca, nell'ambito della spiritualità»⁶³.

In questo quadro, però, il termine "spiritualità" tende ad assumere un significato molto più ampio rispetto a quello tradizionale, passando dalla indicazione della pratica della vita cristiana e della "perfezione interiore" alla connotazione «dell'insieme della vita di fede e persino della vita della persona nel suo complesso, includendo gli aspetti fisici, psicologici, sociali e politici»⁶⁴. Sandra Schneiders definisce la spiritualità come «l'esperienza dello sforzo consapevole di integrare la propria vita non nei termini di un isolamento o di un ripiegamento su di sé, ma come auto-trascendimento

⁶¹ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 18. Cfr. anche in ambito protestante: B.C. HANSON, *Christian Spirituality and Spiritual Theology*, in "Dialog" 21 (1982), 207-212; nella prospettiva anglicana: T.H. EDWARDS, *Spiritual Formation in Theological Schools: Ferment and Challenge. A Report of the ATS-Shalem Institute on the Spirituality*, in "Theological Education" 17 (1980), 7-52; tra i cattolici: J. CONN, *Books on Spirituality*, in "Theology Today" 39 (1982), 65-68. Cfr. anche: J. HEAGLE, *A New Public Piety: Reflections on Spirituality*, in "Church" 1 (1985), 52-55; E. MEGYER, *Theological Trends: Spiritual Theology Today*, "The Way" 21 (1981), 55-67; E. COUSINS, *Spirituality: A Resource for Theology*, in "Catholic Theological Society of America Proceedings" 35 (1980), 124-137; J.A. TETLOW, *Spirituality: An American Sampler*, in "America" 153 (1985), 261-267; J.A. COLEMAN, *Exploding Spiritualities: Their Social Causes, Social Locations and Social Divide*, in "Christian Spirituality Bulletin" 5/1 (1997), 9-15.

⁶² «È veramente sorprendente che un termine che, solo fino a venti anni fa, in ambito protestante, caratterizzava un entusiasmo sospetto o una pietà puramente emotiva, ed era quasi del tutto sconosciuto all'interno del giudaismo, delle religioni orientali, della religiosità degli indiani d'America, dei nuovi movimenti religiosi o delle interpretazioni "laiche" della vita, è ora utilizzato liberamente in tutti questi contesti. Anche chi sa che il termine nasce in ambito cattolico, non sembra avvertire come esso appartenga al cattolicesimo o come parlare di spiritualità possa essere interpretato come un segno di appartenenza all'area cattolica o di condivisione delle regole fondamentali del cattolicesimo» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 30).

⁶³ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, pp. 18-19.

⁶⁴ «Il termine non si riferisce più esclusivamente, o anche solo in maniera privilegiata, alla preghiera e alle pratiche spirituali, e ancora meno si riferisce a uno stato privilegiato o una pratica più elevata della vita cristiana. Piuttosto, dal suo originario riferimento alla "perfezione interiore", cioè a una vita di preghiera e di esercizio delle virtù che superava nel fine e nell'intensità la vita del credente "ordinario", il termine si è esteso sino a connotare l'insieme della vita di fede o anche la vita di una persona nel suo complesso, includendone la dimensione fisica, psicologica, sociale e politica» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 18).

verso il valore ultimo che ognuno percepisce»⁶⁵. Se il valore ultimo (*the ultimate value*) è Dio rivelato in Gesù Cristo, del quale si fa esperienza attraverso il dono dello Spirito Santo nella vita della chiesa, allora la spiritualità è quella cristiana, altrimenti la definizione è in grado di includere il riferimento ad ogni altra spiritualità⁶⁶.

Nell'impostazione di Sandra Schneiders il "valore ultimo" è la prospettiva cristiana⁶⁷. Tuttavia, poiché la definizione è centrata sul "soggetto" che vive l'esperienza spirituale e, allo stesso tempo, indeterminata per quanto riguarda l' "oggetto" di quella stessa esperienza, essa rischia di aprire la strada a una concezione di spiritualità piuttosto generica e, forse, inevitabilmente ambigua. È quanto Sandra Schneiders sembra dovere implicitamente riconoscere quando afferma: «Sebbene l'interesse per la spiritualità produca talvolta manifestazioni superficiali, pericolose, bizzarre e anche malvagie, essa, nell'insieme, rappresenta per l'umanità del xx secolo un profondo e autentico desiderio di totalità nel mezzo della frammentazione, di comunità di fronte all'isolamento e alla solitudine, di trascendenza liberatrice, di significato nella vita, di valori che durano. Gli esseri umani sono spirito nel mondo e la spiritualità è lo sforzo di comprendere e realizzare il potenziale di questa straordinaria e paradossale condizione... La spiritualità si trova al crocevia dove i più profondi interessi dell'umanità si conciliano con l'interesse contemporaneo per l'interdisciplinarietà, per gli scambi interculturali, il dialogo interreligioso, la cultura femminista, l'integrazione di teoria e prassi e la svolta ermeneutica. Se l'attuale situazione della spiritualità come disciplina accademica è piuttosto confusa, bisogna dire che è anche stimolante»⁶⁸.

⁶⁵ «The experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption but of self-transcendence toward the ultimate value one perceives» (ivi, p. 23); cfr. anche Id., *Theology and Spirituality. Strangers, Rivals, or Partners?*, in "Horizons" 13 (1986), 266. Recentemente, in un articolo apparso nel 1998 sulla rivista "Studies in Spirituality", Sandra Schneiders, accogliendo il parere di alcuni colleghi (cfr. per esempio: B. HANSON, *Theological Approaches to Spirituality: A Lutheran Perspective*, in "Christian Spirituality Bulletin" 2/1 [1994], 5), ha parzialmente modificato la propria definizione. Per timore che il termine *striving* (sforzo) potesse introdurre una sfumatura "pelagiana" o potesse ridurre lo spazio da riconoscere alla dimensione passiva della vita spirituale, la definizione è stata così trasformata: «Esperienza di un coinvolgimento consapevole nel progetto di integrazione della vita attraverso l'auto-trascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce (*The experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives*)» (S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in "Studies in Spirituality" 8 [1988], 39-40). Cfr. Id., *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in "Christian Spirituality Bulletin" 6/1 (1998), 1-12.

⁶⁶ «Le caratteristiche normalmente condivise e incluse in questa definizione sono le nozioni di progressione (*progressive*), perseguimento consapevole (*consciously pursued*), integrazione personale (*personal integration*) mediante l'auto-trascendimento entro e verso l'orizzonte del fine ultimo. Se il fine ultimo è Dio rivelato da Gesù Cristo, del quale si fa esperienza attraverso il dono dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, allora la spiritualità è quella cristiana. Ma questa definizione, mentre esclude la realizzazione e l'orientamento della propria vita in una direzione deviata o narcisistica (per esempio l'alcolismo o l'eroticismo auto-centrato), include potenzialmente ogni spiritualità, cristiana o non cristiana, religiosa o laica» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 23).

⁶⁷ Cfr. S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in "Studies in Spirituality", 40.

⁶⁸ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, pp. 36-37.

Molti i motivi di questa impostazione: la pluralità e la varietà di prospettive spirituali di fatto presenti negli Stati Uniti; un clima diffuso di tolleranza e di attenzione "ecumenica"; la difficoltà di individuare criteri obiettivi e unanimemente accettati per formulare giudizi di valore; ecc. Tra tutti questi motivi, però, uno in particolare sembra caratterizzare, anche a giudizio di Sandra Schneiders, la situazione della riflessione odierna sulla spiritualità, almeno nell'America settentrionale: la contrapposizione tra un approccio cosiddetto "dogmatico" (*dogmatic approach*) e un approccio "antropologico" (*anthropological approach*). La distinzione tra questi due "approcci" sembra risalire all'articolo di Jean-Claude Breton⁶⁹ che definisce "option dogmatique" l'impostazione proposta da Charles-André Bernard nel suo volume *Traité de théologie spirituelle*⁷⁰. Secondo Breton nell'impostazione di Bernard «le condizioni psicologiche, sociologiche o antropologiche non intervengono come parti costitutive della vita spirituale, ma sono ridotte al rango di modalità di recezione e di accoglienza (*modalités de réception et d'acceptation*) del messaggio cristiano. Questa opzione pone, così, la teologia spirituale in dipendenza diretta e costante dalla teologia dogmatica e colloca Bernard nella linea che egli stesso denuncia nei teologi spirituali i quali "si sono accontentati di ricavare da essa [dalla teologia dogmatica] gli insegnamenti pratici nei quali essi individuavano la sostanza del loro insegnamento spirituale"»⁷¹. Breton ritiene di individuare nella storia della spiritualità due conseguenze di questa impostazione "dogmatica" le quali, a suo giudizio, giustificano la critica mossa a Bernard: la *specializzazione* e la *clericalizzazione* che spesso hanno caratterizzato la spiritualità cristiana, estraniandola dalle più normali e universali condizioni antropologiche. La spiritualità non avrebbe riconosciuto «un ruolo sufficiente né alla vita, né all'antropologia che vi si realizza. In questo senso, l'opzione dogmatica (*option dogmatique*) di Bernard non gli permette di prestare attenzione alle attese spirituali di oggi (*d'être à l'écoute des attentes spirituelles actuelles*). Ridurre i riferimenti antropologici a semplici condizioni di recezione del messaggio (*conditions de réception du message*) equivale a dimenticare come il messaggio si è inizialmente costituito e significa sradicare la vita spirituale dal solo luogo in cui essa può essere vissuta: la vita quotidiana»⁷².

Per correggere questa impostazione dogmatica, Breton suggerisce allora di «privilegiare un approccio antropologico (*approche anthropologique*) della vita spirituale»⁷³. In questa prospettiva egli «sostiene che le basi antropologiche (*assises anthropologiques*) non sono solo condizioni di recezione (*conditions de réception*) del messaggio cristiano, ma sono il luogo di emergenza (*lieu d'émergence*) della vita spirituale»⁷⁴. Queste basi antropologiche (*assises anthropologiques*) sono «risposte, o

⁶⁹ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in "Studies in Religion / Sciences Religieuses" 17/1 (1988), 97-105.

⁷⁰ Cfr. CH.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Cerf, Paris 1986; la prima edizione è stata, in realtà, quella italiana: ID., *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1983.

⁷¹ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in "Studies in Religion / Sciences Religieuses" 17/1 (1988), 98.

⁷² Ivi, p. 100.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, p. 100.

tentativi di risposte, che gli individui e i gruppi hanno dato alle diverse domande, o preoccupazioni, che fanno parte, necessariamente, della vita umana. Queste questioni / preoccupazioni sono: l'interrogativo sulla "natura", sull'identità e sulla specificità dell'essere umano; la considerazione sul senso e sul fine del suo agire (morale); la ricerca della verità nella conoscenza; i rapporti con gli altri (organizzazione sociale, differenza tra i sessi) e l'eventuale relazione con un essere trascendente, assoluto, normalmente chiamato Dio»⁷⁵. Conseguentemente, la vita spirituale è descritta come «un modo di affrontare le questioni / preoccupazioni antropologiche per giungere a una vita di qualità sempre migliore, sempre più autenticamente umana. Questa ricerca di una vita vera, aperta a un'eventuale relazione con un Assoluto, si realizza in tutte le dimensioni della vita. Non ci sono aspetti della vita che le sfuggano: non ci sono aspetti della vita che essa rifiuti di integrare»⁷⁶.

Le posizioni di Bernard e di Breton sono caratterizzate da Sandra Schneiders, rispettivamente, come approccio "dogmatico" (*dogmatic approach*) e approccio "antropologico" (*anthropological approach*). Il primo è rappresentato da «C.-A. Bernard che identifica la spiritualità nel pieno senso del termine con la vita del cristiano comunicata dallo Spirito Santo e guidata dalla rivelazione divina», il secondo da «J.-C. Breton il quale sostiene... che la spiritualità, cioè la vita spirituale, "potrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni antropologiche per arrivare a una vita sempre più ricca e più autenticamente umana"»⁷⁷.

Sandra Schneiders si sente più in sintonia con la seconda linea⁷⁸, anche se è consapevole del rischio che l'"approccio antropologico" corre, in quanto «attribuisce al termine *spiritualità* un significato così ampio che è veramente difficile raggiungere la chiarezza e le distinzioni necessarie per una buona definizione. Raymundo Panikkar, per esempio, definisce la spiritualità come "una maniera particolare di affrontare la condizione umana". Si sarebbe tentati di dire: "è valido anche per l'alcolismo"»⁷⁹. Ciò nonostante Sandra Schneiders ritiene superiori i vantaggi offerti dall'"approccio antropologico". Fondamentalmente due: il termine spiritualità nel suo significato "antropologico" è già ampiamente diffuso, sia presso gli specialisti che presso coloro che vivono un'esperienza spirituale; la prospettiva "antropologica" sembra rendere più facile il dialogo ecumenico e interreligioso⁸⁰.

⁷⁵ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques*, p. 101.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 21.

⁷⁸ «La seconda è caratterizzata da J.-C. Breton, il quale sostiene, a mio parere in maniera convincente, che la spiritualità, cioè la vita spirituale, "dovrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni antropologiche per arrivare a una vita sempre più ricca e più profondamente umana"» (*ivi*, p. 21).

⁷⁹ *Ivi*, p. 22.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 22-23. In un articolo pubblicato nel 1994 Sandra Schneiders, per evitare alcuni possibili equivoci, definisce il suo approccio - senza però modificarlo nel contenuto - «ermeneutico» più che «antropologico» (cfr. S.M. SCHNEIDERS, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in "Christian Spirituality Bulletin" 2/1 [1994], 9-14).

3.3. La "Société canadienne de théologie": la spiritualità come modo di vivere e di pensare

In questa stessa prospettiva, cioè nella linea di un'attenzione prevalente, quasi esclusiva, agli elementi "antropologici" della spiritualità, in contrapposizione a quelli "dogmatici", si muove anche la pubblicazione degli atti del convegno tenuto nel 1995 dalla "Société canadienne de théologie" sul tema della spiritualità nel mondo contemporaneo⁸¹.

Il contributo più significativo dal nostro punto di vista è quello di Achiel Peelman, dal titolo *Spiritualité et conscience planétaire*. Egli sottolinea, anzitutto, il processo di secolarizzazione che caratterizza oggi la spiritualità: «Quando si considera l'insieme dei movimenti molto diversificati che il termine "spiritualità" (*spiritualité*) oggi rappresenta, si constata immediatamente un fatto inevitabile. Nel momento in cui, all'interno del cristianesimo occidentale, la spiritualità diviene quasi sinonimo della vita o della pratica cristiana nel suo complesso (*synonyme de la vie ou de la pratique chrétienne en général*), assistiamo anche a una specie di secolarizzazione del fenomeno spirituale (*sécularisation du phénomène spirituel*). Agli occhi di molti la spiritualità sembra aver perso la propria connotazione tradizionalmente cristiana e religiosa. Parlare di spiritualità oggi non significa più parlare necessariamente di religione o di Dio, quale che sia il nome che gli si attribuisce. Parlare di spiritualità significa inevitabilmente impegnarsi in una discussione di fondo sul *nostro modo di vivere e di pensare* (*sur notre façon de vivre et de penser*) con o senza un riferimento all'essere assoluto. Questa evoluzione ci permette di constatare che nella maggior parte delle pubblicazioni contemporanee la spiritualità rinvia quasi sempre a tre realtà complementari: il modo di realizzare la nostra esistenza giorno dopo giorno, l'inquadramento di questa esperienza vissuta da parte di movimenti o organismi aperti al grande pubblico e, infine, il ritorno riflessivo su ciò che noi viviamo individualmente o collettivamente»⁸².

La spiritualità ha quindi «cessato di essere percepita come una dottrina difesa e immunizzata contro ogni tipo di contaminazione. Al contrario, appare come un fenomeno vivente e vissuto in una grande varietà di contesti culturali e sociali»⁸³. Tre sono, secondo Peelman, i principali movimenti che realizzano e caratterizzano questo fenomeno: il movimento ecologico, il movimento femminista, il ritorno dei popoli autoctoni⁸⁴. La spiritualità si presenta, quindi, «essenzialmente [come] un modello di integrazione e una ricerca di integrità (*une démarche d'intégration et une recherche d'intégrité*)»⁸⁵.

⁸¹ *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, a cura di C. MÉNARD-F. VILLENEUVE, Fides, Québec 1996.

⁸² A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, in *ivi*, p. 23.

⁸³ *Ivi*, p. 24. Cfr. anche: «Quando si analizza questa letteratura, si constata immediatamente che tutte queste discussioni teoriche sul rapporto o sulla distinzione tra la vita cristiana e la vita spirituale, tra la teologia e la spiritualità sono ormai superate dalla straordinaria esplosione del fenomeno spirituale in quanto tale» (*ivi*, p. 31).

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-27.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 27-28.

Per questi motivi, anche per Peelman, la riflessione teologica che studia la spiritualità è caratterizzata oggi da “una prospettiva antropologica e fenomenologica”: «È interessante notare che questa evoluzione del fenomeno spirituale è presa in considerazione dai teologi e dalle teologhe che cercano di ridefinire la spiritualità. Notiamo che essi adottano una prospettiva sempre più antropologica e fenomenologica (*de plus en plus anthropologique et phénoménologique*), la quale permette loro di rendere conto della spiritualità in tutta la sua densità culturale»⁸⁶. Come esempi di questo orientamento, Peelman cita – oltre a Sandra Schneiders⁸⁷ – anche Kees Waaijman, Raimundo Panikkar, Richard P. Hardy, John Macquarrie: «Una delle definizioni contemporanee più significative è quella del teologo olandese Kees Waaijman: “*Spirituality is the ongoing transformation which occurs in involved relationality with the Unconditional* [La spiritualità è la trasformazione continua implicata nella relazione impegnata o impegnativa con l’Incondizionato]”. La spiritualità è quindi considerata qui come una forma di vita, una figura (*Gestalt*) vivente o come un processo nel quale il soggetto umano in quanto essere relazionale si impegna in vista di una trasformazione continua. Questo processo comporta sempre un riferimento esplicito a un Incondizionato che si pone “incondizionatamente” di fronte al soggetto e che trascende sempre le sue idee e le sue rappresentazioni. La definizione di Waaijman converge con quella di un buon numero di altri autori contemporanei. La spiritualità viene definita come “un modo tipico di considerare la condizione umana”⁸⁸, come “un atteggiamento o uno stato dello spirito che permette alla persona umana di uscire dal proprio isolamento e di creare relazioni con altri in vista della propria crescita”⁸⁹, come uno “sforzo per diventare integralmente un essere umano”^{90,91}. In sintesi, si nota «in tutte queste definizioni un’insistenza molto forte sulla dimensione esistenziale (*dimension existentielle*) della spiritualità e sulla distinzione tra la spiritualità e il campo più vasto della teologia (*distinction entre la spiritualité et le champ plus vaste de la théologie*)»⁹².

4. CONCLUSIONI

Quali conclusioni si possono ricavare da questo percorso? Anzitutto la consapevolezza che una rilettura della storia della fede cristiana suggerisce di verificare la tesi che interpreta i rapporti tra teologia e spiritualità nei termini di un “divorzio” o di una netta separazione. È la natura stessa della fede – come pure la sua storia – che in-

⁸⁶ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 33.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 33-34.

⁸⁸ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, Orbis Books, Maryknoll 1973, p. 9.

⁸⁹ R.P. HARDY, *Christian Spirituality Today: Notes on its Meaning*, in “Spiritual Life” 28 (1982), 154.

⁹⁰ J. MACQUARRIE, *Paths in Spirituality*, Harper & Row, New York 1972, p. 40.

⁹¹ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 33.

⁹² *Ivi*, p. 34.

vita ad approfondirne la comprensione, così da cogliere, per esempio, l'intrinseca unità dei suoi due "momenti" o "versanti" che, nell'epoca moderna, sono stati spesso indicati con i termini "oggettivo" e "sogettivo".

Si deve anche riconoscere che gli orientamenti prevalenti nella riflessione teologica e spirituale – almeno nel contesto nordamericano – sembrano muoversi, invece, nella direzione opposta: quella che vede una netta contrapposizione tra "approccio dogmatico" e "approccio antropologico" e che, contemporaneamente, invita a privilegiare il secondo, nel tentativo, lodevole, di avvicinare la spiritualità alla vita di ogni uomo, ma con il rischio di confinarla entro quei limiti e di ostacolarne un'adeguata comprensione.

La storia del cristianesimo invita invece a recuperare il ruolo della fede – e quindi sia della teologia che della spiritualità – per la ricerca della verità e l'intelligenza della realtà. Ciò rende di particolare interesse una costante rilettura della storia: per dare vita, per esempio, a quel "circolo virtuoso" grazie al quale «una nozione di fede più ampia e non pregiudicata consente di condurre un'indagine storica più ricca e approfondita», e «un'indagine storica più ricca e approfondita è in grado di fornire un buon punto di riferimento per la verifica e la messa a punto di una nozione di fede più precisa ed equilibrata»⁹³.

⁹³ Cfr. sopra 1.2.4. (p. 210).

Riassunto

Il contributo affronta il tema della relazione tra storia della teologia e storia della spiritualità discutendo innanzitutto la tesi di F. Vanderbroucke, diventata quasi un "luogo comune" della letteratura teologica e spirituale, sulle origini del "divorzio" tra teologia e mistica nel secolo XIV. Posti in luce i limiti, storiografici ed ermeneutici, di questo "divorzio", è richiamata l'esigenza di superare la contrapposizione tra teologia e spiritualità in una più profonda comprensione della natura stessa della fede e della sua storia. La riflessione contemporanea (almeno nel contesto nordamericano) è orientata a riscattare la dimensione spirituale da una sua considerazione univocamente "dogmatica" e a renderla universalmente accessibile in un "approccio antropologico". Questa riflessione corre il rischio di far smarrire lo specifico della teologia e della spiritualità cristiane e il loro radicarsi nella fede. La storia del cristianesimo invita invece ad approfondire il ruolo della fede come generatrice di modi non pregiudicati di attingere la verità e l'intelligenza del reale. Si genera così quel "circolo virtuoso" per il quale una nozione di fede più ampia consente un'indagine storica più approfondita e questo approfondimento dell'indagine storica a sua volta contribuisca a una verifica e a una determinazione di un concetto di fede sempre più adeguato a spiegarne le traduzioni storiche nelle loro ricchezze e multiformità.

Summary

The contribution faces the topic of relation between theological and spiritual history, discussing first F. Vandenbroucke's thesis, which has nearly become a "symbol" of theological and spiritual literature, on the origin of the "divorce" between theology and mysticism in the XIV century. When limits, historiographical and hermeneutical, of this "divorce" are evidenced, necessity arises of getting over the contraposition between theology and spirituality in a deeper understanding of the very nature of faith and history. The contemporaneous reflection (in north-american context at least) aims at the rescuing of the spiritual dimension from its consideration univocally dogmatic in order to render it universally accessible in an "anthropological approach". This reflection risks to mislay the specific of Christian theology and spirituality and the roots in faith. Christianity's history invites to a deep investigation into the rôle of faith as breeder of non-prejudged modes of reaching truth and intelligence of the real. Thus the "virtuous circle" is generated, so that a larger knowledge of faith permits a deeper historical investigation; this careful study of historical investigation contributes to examination and determination of a more adequate faith's concept in explaining the historical ways in their richness and multiformity.

L'umanesimo cristiano per il terzo millennio

ELIO GUERRIERO, *L'umanesimo cristiano per il nuovo millennio*

UGO VANNI, *L'Apocalisse è millenarista?*

HANS URS VON BALTHASAR, *Fede e attesa imminente del Regno*

PIERO CODA, *La presenza di Cristo nella Chiesa*

ANGELO AMATO, *La speranza che viene da Cristo*

GIOVANNI REALE, *La fede e la natura dell'uomo al di sopra delle culture*

GIUSEPPE BETORI, *Il contributo del "Progetto Culturale" alla nuova umanità*

ANDREA GIANNI, *Un'associazione a servizio del "Progetto Culturale"*

ROBERTO MINGUCCI, *Un aiuto alla povertà urbana*

MARIA ANTONIETTA CRIPPA, *Dalla città figurale alla città informale*

PIETRO PETRAROLA, *Conservare la dimensione della tradizione*

GIAMPIERO BOF, *Riviste e cultura teologica*

VITTORIO SOZZI, *Mondo ecclesiale e cultura*

FRANC RODÉ, *L'eterna infanzia di Dio*

DAVIDE ZORDAN, *«La vita è bella» di Roberto Benigni*

GUIDO SOMMAVILLA, *Il Cristo nascosto di Kafka (seconda parte)*

LUIGI NEGRI, *Riscoprire la ragione*

PAOLO MARTINELLI, *Il rapporto tra Carisma e Istituzione*

PIERO GHEDDO, *Testimonianza alla verità e martirio nelle Filippine*

NICOLA BUX, *Ecumenismo e dialogo da cattolici*

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 167-168, settembre-dicembre 1999

L. 36.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000

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

Jaca Book

L'école thomiste au XV^e siècle

Serge-Thomas Bonino

Directeur de la "Revue Thomiste" (Toulouse)

Addiscentem oportet credere. Celui qui apprend, celui qui s'initie à une discipline du savoir, doit commencer par croire, c'est-à-dire par faire confiance à un maître et donc par s'inscrire dans une tradition. Pour des raisons anthropologiques qu'il ne m'appartient pas de développer ici, le rapport à une tradition doctrinale est constitutif de tout exercice humain du savoir et, à plus forte raison, de ce savoir pratiqué *in medio Ecclesiae* qu'est la théologie.

L'histoire de la théologie ne peut donc s'en tenir à l'histoire des théologiens. Elle doit aussi s'intéresser aux traditions doctrinales comme telles. Cette histoire des traditions doctrinales pose des problèmes méthodologiques spécifiques. Comment identifier une tradition doctrinale? Quels sont les critères objectifs - à la fois institutionnels et doctrinaux - d'appartenance à une tradition théologique? Comment contextualiser historiquement ces critères (car ce n'est pas la même chose d'être thomiste au XV^e siècle et au XX^e siècle)? Quels sont les modèles qui permettent de penser l'évolution historique des traditions doctrinales? Quels sont les moteurs, les facteurs explicatifs de cette évolution?...

Dans cette communication, je voudrais seulement illustrer un aspect de cette histoire des traditions doctrinales: une tradition doctrinale - et je prendrai comme exemple le thomisme - évolue non seulement quant à son contenu doctrinal mais aussi quant à sa forme. Je veux dire par là que tout au long de son histoire le thomisme s'est incarné dans des "figures" ou des "styles" fort différents. Le sens donné à la référence à saint Thomas, l'aspect de la pensée de saint Thomas plus particulièrement étudié, le type d'exégèse du *corpus* thomasiens pratiquée, les genres littéraires mis à contribution, la manière de se référer à la tradition d'interprétation..., tous ces éléments, qui définissent le style d'une tradition, évoluent en fonction de facteurs internes certes mais aussi en fonction du climat général de la vie doctrinale à une époque donnée.

De ce point de vue, l'histoire du thomisme au XV^e siècle - qui constitue l'objet matériel de ma communication - ne manque pas d'intérêt. En effet, on assiste, à cette époque, à la mise en place d'une "figure" particulière de la tradition thomiste qui innove par rapport aux figures antérieures. Je l'appellerai le "thomisme d'école" ou le thomisme comme école¹. C'est d'ailleurs pourquoi j'utilise à dessein pour le XV^e siècle l'expression d'"école thomiste" alors que j'aurais scrupule à le faire pour qualifier la tradition thomiste au XIV^e siècle. Cette "figure" nouvelle est celle-là même qui, moyennant quelques modifications, s'épanouira à la Renaissance et à l'époque moderne. Le thomisme classique, qu'on désigne aussi comme le thomisme des grands commentateurs depuis Cajetan au début du XVI^e siècle jusqu'à, disons, Jean de Saint-Thomas († 1644) au milieu du XVII^e siècle. Or, chacun sait, depuis Aristote, que pour appréhender la nature d'un être rien n'est mieux indiqué que d'en retracer la genèse. On comprend donc que l'étude du thomisme au XV^e siècle dans la mesure où elle permet de saisir la "figure" du thomisme classique comme dans son jaillissement initial n'est pas dépourvue d'intérêt.

Mon exposé comportera trois points. *Primo*, dans une perspective surtout historique, je proposerai sur le thomisme au xve siècle un rapide état des lieux, d'ordre surtout descriptif. *Secundo*, j'essaierai de montrer comment au XV^e siècle la tradition thomiste, quant à son mode d'exercice, se structure en "école". Enfin, *tertio*, je signalerai quelques conséquences de la mise en place de cette "figure" sur les doctrines elles-mêmes.

1. ÉTAT DES LIEUX

La roche tarpéienne, dit-on, est proche du Capitole. La canonisation de saint Thomas en 1323, sa pleine réhabilitation universitaire à Paris en 1325, marquent en même temps l'aboutissement d'une première phase de l'histoire du thomisme et, as-

¹ La notion d'école a fait l'objet des réflexions de W.J. COURTENAY, *Schools & Scholars in fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1987, pp. 171-178. Toutefois, Courtenay applique la notion d'école de façon plus large que je ne suis porté à le faire. Pour lui, le phénomène d'école, qu'il voit à l'oeuvre dès la fin du XIII^e siècle, est d'abord institutionnel et renvoie à l'unification de l'enseignement dans les ordres mendiants autour d'un auteur de référence.

sez curieusement, le début d'une sorte de reflux. La seconde moitié du XIV^e siècle représente en effet pour le thomisme une traversée du désert. On serait bien en peine de citer pour cette époque quelque oeuvre d'inspiration thomiste de quelque envergure!

Cet effacement du thomisme s'explique certes par les conséquences néfastes des malheurs des temps (grande Peste, Grand Schisme...) sur les conditions générales de la vie intellectuelle. Le marasme de l'ordre dominicain, vecteur jusque là quasi-exclusif du thomisme, redoublé par son exclusion de l'université de Paris suite à l'affaire Jean de Monzon (1389-1403), n'arrange rien. Mais ces facteurs ne sauraient masquer que le déclin du thomisme est aussi la conséquence du succès d'une "autre" scolastique, celle qui, venant d'Angleterre, se répand sur le Continent dès le milieu du xiv^e siècle et se solidifiera plus tard en *via moderna*. Le thomisme et les anciennes théologies se trouvent dès lors frappés d'obsolescence.

L'indéniable renouveau thomiste du début du xv^e siècle s'inscrira donc dans un vaste mouvement de réaction contre l'hégémonie de la *via moderna*. J'y reviendrai. Mais, déjà, le premier "monument" du thomisme au xv^e siècle, terminé en 1432, les *Defensiones theologiae divi Thomae* de Jean Cabrol (*Capreolus*), doit se comprendre dans cette perspective d'une restauration du thomisme qui passe par une «métacritique des positions anti-thomistes du xiv^e siècle»². Toutefois, bien que les *Defensiones* se rattachent au contexte doctrinal parisien, Cabrol n'a pas fait école en France, où la situation intellectuelle de l'ordre dominicain est désastreuse jusqu'à la réforme de l'extrême fin du xv^e siècle. Certes, à Paris, comme l'attestent les travaux de Kaluza sur le registre de prêt de la bibliothèque du Collège de Sorbonne, «Thomas d'Aquin est sans aucun doute le plus lu de tous les grands scolastiques»³, mais la tradition thomiste se dilue dans un éclectisme généralisé. La proportion de thomisme semble toutefois assez forte chez un maître séculier, Jean le Tourneur († ap. 1482, *Iohannes Versor*), dont l'oeuvre connaîtra une grande diffusion.

En fait, c'est plutôt à partir de Cologne d'une part, et dans l'Italie dominicaine, d'autre part, que la tradition thomiste déploie au xv^e siècle sa vitalité. Le thomisme colonais, celui surtout de la *bursa Montana* avec ses maîtres Henri de Gorcum († 1431), Jean Teinturier († 1469; *Ioannes Tinctoris*), Gérard de Monte († 1480) et Lambert de Monte (1499), a la particularité d'être, pour la première fois, un thomisme séculier. Les dominicains (Laurent Gervais, Gérard de Elten, † 1484...) ont rejoint bien plus tard le mouvement, dans la seconde moitié du siècle: ils n'en sont pas l'origine⁴.

² R. IMBACH, *Le contexte intellectuel de l'oeuvre de Capreolus*, dans *Jean Capreolus et son temps (1380-1444)*, sous la direction de G. BÉDOUELLE, R. CESSARIO et K. WHITE, "Mémoire dominicaine" Numéro spécial, n° 1, Paris 1997, pp. 13-22 [p. 20].

³ Cf. Z. KALUZA, *Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne)*, dans M.J.F.M. HOENEN - A. DE LIBERA (edd.), *Albertus Magnus und Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 207-302 [p. 215].

⁴ Le travail de référence sur le *studium* dominicain colonais est celui de G.M. LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Verl. d. Paulinusdr., Freiburg (Schweiz) 1946, ch. 3: "Zur Geschichte des Kölner Dominikanerschule im 15. Jahrhundert", pp. 57-88.

Le thomisme colonais a largement rayonné sur les universités alors en plein essor de l'Europe centrale. Des auteurs comme les dominicains Léonard Huntovichler († 1478) à Vienne, étudié par I. Frank⁵, Matthias Hayn († 1476) en Pologne, ou Pierre Schwarz († 1483), auteur du *Clipeus thomistarum* et recteur de la jeune université de Buda, méritent de figurer dans une histoire du thomisme. Mais il est significatif qu'un auteur comme Pierre Schwarz ait un temps étudié à Bologne: il signale ainsi la deuxième source du renouveau thomiste.

À la différence du thomisme colonais, le thomisme italien du *Quattrocento* est directement lié à la réforme de l'Ordre de saint Dominique (ce qui ne signifie pas pour autant que seuls les "observants" fussent thomistes). Le *studium* de Bologne voit se succéder les grandes figures du thomisme: Dominique de Flandres († 1479), Pierre de Bergame († 1482), Paul Barbo Soncinas († 1495). Et Cajetan est injuste lorsqu'il prétend du thomisme: *doctrina haec in Italia satis dormit*. Car, en fait, les beaux fruits du début du XVI^e siècle (Cajetan lui-même, François Silvestri de Ferrare, Prierias, Chrysostome Javelli...), ne se comprennent pas sans la floraison du XV^e.

2. LA MISE EN PLACE DU THOMISME D'ÉCOLE

À cette époque, la tradition thomiste se structure donc en école. Quatre traits caractéristiques du thomisme au XV^e siècle en sont le signe.

- La fidélité littérale au texte thomasiens devient un critère privilégié de vérité;
- Le *corpus* thomasiens est traité de manière à constituer un instrument scolaire, pédagogique, en vue de la transmission d'un savoir déjà constitué.
- Apparaît la référence à une tradition d'interprétation.
- Le thomisme se définit lui-même de façon bien déterminée dans une géographie générale des écoles, dont l'aspect conflictuel tend à se rigidifier.

2.1. La fidélité littérale

J'ai signalé tout à l'heure que la figure particulière prise par le thomisme au XV^e siècle ne se comprend que dans le contexte général d'un retour à la scolastique du XIII^e siècle, phénomène qui se manifeste, à Paris du moins, dès la fin du XIV^e siècle. Les causes de cette réaction, indissociablement doctrinale et institutionnelle, sont complexes. Mais, un de ses motifs déterminants a été la volonté de réaffirmer l'unité de la sagesse chrétienne, spécialement la continuité entre la philosophie et la théologie, insuffisamment honorée par la philosophie de type ockhamiste qui se préoccupe peu des prolongements théologiques. Au rebours, la tendance se généralise à juger une philosophie en fonction de ses aptitudes à servir d'instrument à la théologie. Bien plus, il n'est pas rare qu'une philosophie soit rejetée en fonction de ses conséquences

⁵ I.W. FRANK, *Der antikonkiliaristische Dominikaner Leonhard Huntovichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976.

supposées en théologie, ou même de sa complicité supposée avec l'hétérodoxie. C'est ainsi, par exemple, que Jean Cabrol n'hésite pas à dénoncer l'ultraréalisme scotiste comme la source de l'hérésie de Wyclif⁶. Contre ces philosophies dangereuses pour la foi, il faut, croit-on, revenir aux valeurs sûres, c'est-à-dire à la grande scolastique aristotélicienne et "réaliste" du XIII^e siècle. Bref, se met en place «la première néo-scholastique»⁷.

La nature même de cette réaction, plus peut-être religieuse que proprement philosophique, entraîne une insistance forte sur la valeur de l'autorité doctrinale des anciens. La catégorie de la sûreté doctrinale tend à prendre le pas sur celle de la vérité. Les thomistes, en particulier, voudraient que l'on tînt compte du surcroît d'autorité doctrinale que la canonisation vaut à leur maître, ce que contestent vivement leurs adversaires, par exemple Pierre d'Ailly à la fin du XIV^e siècle⁸ ou le carme Battista Spagnoli († 1516) à la fin du XV^e siècle.

Dans cette même ligne, la fidélité littérale aux textes mêmes de saint Thomas devient gage de sûreté doctrinale et de vérité. Le prologue des *Defensiones* de Cabrol est on ne peut plus explicite: «Avant d'en venir aux conclusions, j'énonce un point préliminaire que je veux être présupposé à tout ce cours (*lectura*): je ne veux rien communiquer qui me soit propre mais seulement rapporter les opinions qui me semblent correspondre à la pensée de saint Thomas (*de mente s. Thomae*). Je ne veux non plus apporter d'autres preuves aux conclusions que ses paroles, sauf rarement. Je me propose d'amener en leurs lieux les objections d'Auriol, Scot, Durand, Jean de Ripa, Henri de Gand, Gui du Carmel, Guillaume de Ware, Adam Wodeham et d'autres qui combattent saint Thomas et de les résoudre par les paroles de saint Thomas»⁹.

Cette "canonisation" ou sacralisation du texte a d'heureux effets. Elle est à l'origine d'une exploration sans précédent du *corpus* thomasiens. Elle explique aussi l'apparition d'un premier effort de critique historique, motivé d'une part par le souci de résoudre les contradictions du *corpus* thomasiens - c'est la perspective des "concordances" - et d'autre part par la recherche de l'authentique position thomasiennne. Par exemple, Jean Cabrol résout souvent les difficultés exégétiques en recourant à l'idée

⁶ «Illud argumentum fuit occasio haeresis Wiclefistarum, quae noviter in Anglia pullulavit, cui magnum fomentum praestant et praestiterunt verba Scoti in hac materia» (*Defensiones, In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 3, t. v, 103 b). Sur cette interférence des questions d'orthodoxie religieuse en philosophie, cf., par exemple, Z. KALUZA, *La crise des années 1474-1482: l'interdiction du nominalisme par Louis XI*, dans M.J.F.M. HOENEN - J.H.J. SCHNEIDER - G. WIELAND (edd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 293-327 [pp. 298 ss].

⁷ L'expression est de Z. KALUZA, *Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne)*, p. 228.

⁸ Cf. M.-D. CHENU, 'Maître' Thomas est-il une 'autorité'? Note sur deux lieux théologiques au XIV^e siècle, dans "Revue thomiste" 30 (1925), 187-194.

⁹ «Sed antequam ad conclusiones veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam haberi volo pro supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quae mihi videntur de mente s. Thomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua, nisi raro. Obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Joannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta s. Thomae» (*Defensiones, In I Sent.*, prol., q. 1, t. 1, p. 1).

d'une évolution entre le *Scriptum* et la *Somme de théologie*. Cette valorisation du texte se traduit aussi par un immense travail d'indexation du *corpus* thomasien, dont la *Tabula aurea* de Pierre de Bergame, enrichie par Ambroise Coradi d'Allemagne, reste le monument majeur, avec son index des *conclusiones*, sa concordance et son index des lieux scripturaires.

2.2. Le thomisme scolaire

Mais en fait - et c'est mon second point - la perspective de la *Tabula aurea* est avant tout celle d'une mise en forme pédagogique du *corpus* thomasien ou, pour le dire autrement, elle est le signe que se met en place un thomisme de manuel.

Certes, au Moyen Âge, la recherche et l'enseignement sont inséparables et, par exemple, les *Quaestiones disputate* de saint Thomas représentent à la fois un exercice pédagogique et la fine pointe de sa recherche théologique. Mais le fait est qu'au xve siècle, l'enseignement tend à se réduire à la pure transmission d'un savoir déjà constitué, pour ne pas dire fossilisé. Il fallait donc adapter le *corpus* thomasien à cette perspective.

Aussi les résumés à visée pédagogique se multiplient-ils. Henri de Gorcum, par exemple, le chef de file du thomisme colonaïs, excelle dans ce genre littéraire. On lui doit, par exemple, des *Quaestiones in Summam Sancti Thomae ou Compendium Summae Theologiae*¹⁰. C'est en effet dans ce contexte que se comprend l'apparition des tout premiers "commentaires" de la *Somme de théologie*. La substitution de la *Somme* aux *Sentences* comme texte de base est sans doute un tournant décisif, mais il ne faut pas majorer l'intérêt de ces premiers commentaires. Ceux que j'ai pu consulter, comme celui d'Henri ou comme les *Copulata* de Laurent Gervais, ne sont guère en fait que des résumés très scolaires.

2.3. La référence à la tradition thomiste

Un troisième élément témoigne de la mise en place d'un thomisme d'école: la référence croissante à une tradition "thomiste" d'interprétation de saint Thomas. Être thomiste, c'est non seulement se référer au *corpus* thomasien, mais c'est s'y référer à travers un *corpus* d'interprétation bien déterminé.

Le phénomène n'est pas général et il ne manque pas de farouches partisans du *solus Thomas*, ou *Thomas sui interpres* (Jean Cabrol, Dominique de Flandres...)! En outre, il y a une évolution dans le temps. Elle est nette par exemple entre les *Defensiones* de Cabrol et le *Clipeus* de Pierre Schwarz, à la fin du siècle. Jean Cabrol connaît et cite des auteurs que nous considérons comme thomistes (Bernard de Gannat, Hervé

¹⁰ Cf. A.G. WEILER, *Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Benziger, Einsiedeln 1962, pp. 130-137; E. HÖHN, *Köln als der Ort der ersten Kommentare zur "Summa theologiae" des Thomas von Aquin*, dans W.P. ECKERT (ed.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption (Studien und Texte)*, Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 1974, pp. 641-655 [644-646].

de Nédellec, Jean de Naples...), mais rien n'indique qu'ils jouissent chez lui d'un statut privilégié, ni comme exégètes de saint Thomas ni comme continuateurs de sa pensée. Par contre, pour l'auteur du *Clipeus*, l'existence d'une école thomiste constituée est un donné de fait. Non seulement il utilise très souvent le substantif pluriel *thomiste* mais l'expression de *scola thomistarum* apparaît explicitement chez lui (II, 44). Dans son *Prologue*, Pierre Schwarz annonce «qu'il introduira ce qu'il aura jugé bon d'ajouter aux sentences de Thomas à partir d'autres auteurs, pour que l'ouvrage soit abondant et complet... J'ai suivi, poursuit-il, les hommes très célèbres de l'ordre des prêcheurs: Albert de Cologne, qu'on appelle couramment le Grand, Hervé le Breton, très perçant, Pierre de la Palu, Guillaume de Maricalm, Jean Cabrol, de Toulouse, et Jean de Naples, ainsi que les autres docteurs illustres du même Ordre, dont on peut retirer beaucoup de lumière sur les livres et la doctrine du saint Docteur»¹¹. Ce texte appelle deux remarques. *Primo*, malgré cette dernière affirmation, il est rare que Pierre recoure à ces auteurs pour interpréter le texte de saint Thomas (dont, à vrai dire, il n'a pas une connaissance approfondie). Il les utilise plutôt pour mettre en forme la pensée supposée du maître et pour la prolonger dans les questions nouvelles. *Secundo*, Pierre Schwarz identifie purement et simplement l'école thomiste avec l'école dominicaine. Ainsi, à propos de l'unité de l'universel réel, il écrit: «Telle est l'opinion de tous les thomistes, à savoir d'Hervé, de Durand, de Pierre de la Palu, de Thomas Holkot l'anglais, de Bernard Lombardi, de Guillaume de Maricalm et de Capreolus»¹². Annexer au thomisme Durand de Saint-Pourçain, qui cristallisa l'opposition des thomistes, ou encore Robert Holkot († 1349) qui répudia vigoureusement l'aristotélisme, relève d'un tour de force qui en dit long sur le rapport pensée-institution!

En fait, plusieurs des auteurs mentionnés comme membres de l'école dominicano-thomiste n'ont dans le *Clipeus* qu'un rôle insignifiant, mais l'accumulation des autorités est un exercice dont nos auteurs sont extrêmement friands. Ainsi, dans la controverse sur l'immaculée conception, Vincent Bandelli publie vers 1480 un *Traité sur la pureté singulière et les prérogatives de notre Sauveur Jésus-Christ à partir de l'autorité de 260 docteurs très illustres (Tractatus de singulari puritate et praerogativa Salvatoris nostri Iesu Christi ex auctoritate 260 doctorum clarissimorum)*! Tous comptes faits, Pierre Schwarz ne se réfère de façon privilégiée qu'à trois auteurs: Hervé Nédellec, Jean Cabrol et le mystérieux Guillaume de Maricalm, dont nous ignorons absolument tout.

Les références, nombreuses, à Jean Cabrol témoignent du succès rapide des *Defensiones* dans les milieux thomistes. D'abord en Italie, où paraît dès 1483/84, l'*editio*

¹¹ «Postremo vero subiiciam que ad ipsius THOME sententias ex aliis auctoribus adiicienda esse delegerim ut opus habeam copiosum pariter atque perfectum. Sectatus sum quidem ex ordine predicatorum celebratissimos viros ALBERTUM COLONENSEM quem vulgo magnum appellatur, HERVEUM BRITONEM acutissimum PETRUM DE PALUDE, GUIELMUM DE MARICALMO, IOANNEM CAPREOLI, tholosanum, ac IOANNEM NEAPOLITANUM, ceterosque professionis eiusdem doctores illustres quibus in sancti doctoris libris [?] atque doctrina plurimum luminis enascisci potest» (*Clipeus thomistarum*, Venetiis, 1481, f. 1v.).

¹² «De hoc est opinio omnium thomistarum, scilicet herphei, durandi, petri de palude, Thome anglici holkot, bernardi lombardi, guilielmi de maricalmo. Et capreoli» (I, 22).

princeps, et où les *Defensiones* font l'objet de plusieurs adaptations: l'*Epitoma* de Paolo Barbo ou l'*Opus in Capreolum* (1497) de Silvestre Prierias. Dans son *Conflatum* (1519), Silvestre Prierias reconnaît que Jean Cabrol «est le père de tous les théologiens de notre temps et celui dont tous les thomistes d'aujourd'hui tiennent tout ce qu'ils ont de bon»¹³.

Même succès en Europe centrale. Un document de la fin du xve siècle atteste qu'un certain docteur Magnus Hundt assurait à Leipzig une *lectio Capreoli*, un cours à partir des *Defensiones* de Jean Cabrol¹⁴! Schwarz, quant à lui, qualifie Cabrol de *doctor novus* et de *veracissimus interpres sancti... doctoris* (I, 10). Il n'hésite pas à le plagier purement et simplement, par exemple sur la question de la distinction de l'être et de l'essence (I, 32).

Pourtant la source principale et omniprésente de Pierre Schwarz, après saint Thomas (et peut-être hélas avant), est Hervé de Nédellec que Pierre suit de façon quasi-systématique. Même sur la question de l'être et de l'essence où Hervé tient une position atypique dans la tradition thomiste, Pierre garde une attitude de profond respect: «Je ne veux pas combattre l'opinion de ce docteur car elle semble assez fondée en raison et ne semble en rien contraire aux affirmations des saints et des philosophes et conforme à la raison. Il y a toutefois une autre opinion solennelle, celle du saint Docteur que suit l'école commune»¹⁵.

Cette présence massive d'Hervé¹⁶ - et la concurrence entre un thomisme cabrolien et un thomisme nédellecien - est d'ailleurs un des traits majeurs du thomisme de la seconde moitié du xve siècle. Si, par exemple, Silvestre Prierias, ne ménage pas son admiration pour le toulousain, il confesse sa préférence pour Hervé¹⁷.

2.4. Conflits d'école et concordisme

Indivisum in se, divisum ab alio. Si l'indivision interne de l'école thomiste est sujette à caution, sa division d'avec les autres écoles est un facteur déterminant de son identité. À cet égard, le *Clipeus* de Pierre Schwarz offre un bon aperçu de la cartographie doctrinale du xve siècle, vue par un thomiste. *Grosso modo*, la division fondamentale est celle qui passe entre les *moderni* et la *schola antiquorum* (qui forme par contraste un tout, de sorte que l'expression *opinio communis scholae antiquorum* est très fréquente). Le camp des *antiqui* est cependant loin d'être uniforme. Pour réalistes qu'ils

¹³ *Conflatum*, f. 286v, cité par M.M. TAVUZZI, Prierias. *The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1525*, Duke University Press, Durham (NC) and London 1997, p. 173.

¹⁴ «Sust yn den andern zween uffentlichen lection aus testamenten vorsoldet, als lectio Capreoli, dy der her doctor Magnus Hundt hay gelesen, und beati Thome, die der her doctor Jheronimus itz list, ist basher keyn vleys gespart noch gebrechen gewest» (Rapport de la faculté de théologie au duc, *Urkunduenbuch der Universität Leipzig*, n° 278, cité par G. LÖHR, *Die Dominikaner an den deutsche Universitäten am Ende des Mittelalters*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 2, (Bibliothèque thomiste) Vrin, Paris 1930, pp. 403-435 [p. 427]).

¹⁵ «Opinionem doctoris huius nolo impugnare quia satis rationabilis videtur et in nullo videtur dictis sanctorum et philosophorum contraria consonaque rationi. Est tamen alia solennis opinio videlicet doctoris sancti quam communis sequitur scola» (I, 32).

¹⁶ Cf. M. TAVUZZI, *Herveus Natalis and the philosophical Logic of the Thomism of the Renaissance*, dans «Doctor Communis» 45 (1992), 132-152.

¹⁷ Hervé «qui cognomen sibi subtilissimi nec immerito vendicavit, ut sua opera testantur, et quem ibique inveni meo iudicio profundissime s. Thome mentem penetrasse... Post hunc nobilissimum Thomistam venit Io. Capreolum, qui tametsi Herveo par ingenio non fuerit, fuit tamen praestantissimus doctor et acerrimus defensor s. Tho.» (Cf. *Conflatum*, f. 110r, cité par M. TAVUZZI, Prierias, pp. 172-173).

soient, les scotistes sont généralement tenus en grande suspicion. Sont-ils d'authentiques aristotéliens? Le rapport entre thomistes et albertistes - que, curieusement, Pierre Schwarz semble ignorer - est plus complexe. Dans le conflit colonais entre l'albertisme et le thomisme, ce sont les albertistes qui exacerbent les différences alors que les thomistes prêchent la concordance. De même, dans une étude que je viens de consacrer à la place d'Albert dans les *Defensiones*, il m'est apparu que Jean Cabrol favorisait une lecture concordiste de l'oeuvre d'Albert dans l'espoir de mettre en place, face aux *moderni*, un front aristotélien commun¹⁸.

Mais cette stratégie concordiste n'est pas sans danger. Elle empêche par exemple Cabrol de saisir l'originalité de l'albertisme, au risque, pour lui, d'en absorber sous couvert de péripatétisme commun certaines orientations néoplatonisantes (par exemple, l'idée d'un ordre propre des essences) peu compatibles avec la métaphysique de saint Thomas. Entre le souci de dégager la spécificité du thomisme et les charmes de la *philosophia perennis* il fallait sans doute choisir.

3. ASPECTS DOCTRINAUX

Cette nouvelle figure du thomisme dont j'ai esquissé quelques traits n'est pas sans conséquence sur ses orientations proprement doctrinales. La première est la mise en place systématique d'une philosophie aristotélo-thomiste.

3.1. Mise en place d'une philosophie aristotélo-thomiste

Dominique de Flandres est l'auteur, dans les années 1460-70, d'une *Summa divinae philosophiae* qui peut être considérée comme le premier *Cursus philosophicus* thomiste. Dans le prologue - qui se calque sur celui de la *Somme de théologie* - Dominique exprime bien son intention: «Comme le Docteur de la vérité catholique commence là où s'arrête le métaphysicien, celui qui n'a pas été formé en métaphysique ne recevra jamais le nom de véritable théologien... Considérant donc que les novices en théologie sont souvent entravés par l'ignorance de la métaphysique, nous essayerons, confiant dans le secours divin et selon que la matière le permet, de dégager brièvement ce qui concerne la métaphysique, en suivant l'ordre que le glorieux docteur saint Thomas d'Aquin a voulu suivre dans sa *Métaphysique* en expliquant de façon angélique le texte du Philosophe»¹⁹.

¹⁸ S. TH. BONINO, *Albert le Grand dans les Defensiones de Jean Cabrol (†1444), Contribution à la recherche sur les origines de l'albertisme tardif*, dans "Revue Thomiste" 99 (1999), 369-425.

¹⁹ «Quia catholicae veritatis doctor incipit ubi metaphysicus desinit, qui in metaphysica non fuerit eruditus nequaquam verus theologus predicabitur... Considerantes igitur sacre theologie novitios ex ignorantia metaphysice plurimum impedi, tentabimus eo ordine quo gloriosus doctor sanctus Thomas de Aquino in sua metaphysica textum philosophi angelici [angelice?] declarando procedere dignatus est cum confidentia divini auxilii, secundum quod materia patietur, ea que ad metaphysicalia pertinent breviter enucleare» (DOMINIUS DE FLANDRIA, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*, Venetiis 1499).

Ce petit texte appelle deux réflexions. *Primo*, Dominique manifeste un sens très vif de la continuité entre théologie et philosophie et souligne en conséquence la nécessité d'une bonne métaphysique pour entrer en théologie. À la même époque, un théologien séculier de Paris, Gilles Charlier († 1472, *Aegidius Carlerius*), délivre un vibrant éloge de l'Aquinat, dans lequel - signe des temps - il souligne avant tout la manière admirable dont saint Thomas a su mettre la philosophie au service de la théologie et de la défense de la foi²⁰.

Secundo, si on fait abstraction des commentaires au *De ente et essentia* ou à d'autres opuscules philosophiques attribués à l'Aquinat, le genre littéraire qu'adopte la philosophie thomiste au XV^e siècle est celui du commentaire des œuvres d'Aristote ou plutôt du commentaire du commentaire thomasien des œuvres d'Aristote. Par exemple, la *Summa* de Dominique de Flandres s'intitule aussi *Quaestiones in XII libros Metaphysicorum* et se présente comme un commentaire suivi, par manière de *questiones*, de la *Métaphysique* d'Aristote. Il en va de même pour l'œuvre majeure de Paul Barbo Soncinas, les *Quaestiones metaphysicales super divina sapientia Aristotelis*, et pour bien d'autres travaux... Bref, la philosophie qu'élaborent et systématisent nos thomistes est fondamentalement la philosophie d'Aristote baptisée par saint Thomas - un aristotélo-thomisme.

Dans cette perspective, saint Thomas apparaît comme le commentateur par excellence d'Aristote. *Quis fidelior in exponendis libris Aristotelis?* demande rhétoriquement Gilles Charlier, et Jean Teinturier lui décerne le titre de *Praecipuus librorum Aristotelis commentator* (principal commentateur des livres d'Aristote). Aucune rupture entre l'aristotélisme et le christianisme. Ainsi, lorsque Jean Letourneur commente le livre X de l'*Éthique*, où est abordée la question délicate de la béatitude, il n'hésite pas à injecter dans son commentaire des articles entiers du traité de la béatitude dans la *Ia-IIae*. Par la grâce de saint Thomas, l'aristotélisme devient donc l'infrastructure naturelle de la théologie chrétienne.

3.2. Une théologie de controverse

Cette théologie, au xve siècle, a pourtant le souffle court: elle tend à délaissier la synthèse pour s'absorber dans l'apologétique et surtout dans la controverse. En effet, la production théologique, à part les ouvrages strictement pédagogiques, se réduit à des traités sur des points particuliers controversés. L'histoire de la théologie thomiste au XV^e siècle est marquée par trois controverses majeures:

- La première en importance est la question ecclésiologique. Le Grand Schisme, comme on sait, est à l'origine d'un débat de fond sur la place du pape dans l'Église qui se cristallise dans l'opposition entre conciliarisme et pontificalisme. Les auteurs thomistes participent abondamment au débat - comme le confirment de récents

²⁰ Le texte de cet éloge se trouve en S. SWIEZAWSKI, *Note sur le 'Commentaire des Sentences' de Gilles Charlier*, dans "Mediaevalia Philosophica Polonorum" 10 (1961), 77-86 [84-85]. Il est reproduit par Z. KALUZA, *Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne)*, p. 236: «Hic orizon philosophorum theologorum fecit utraque unum».

travaux publiés par le Grabmann-Institut sur Raphaël de Pomassio, Julien Tallada, Henri Kalteisens, Antoine de Cannara - et ils adoptent pour la plupart (et en accord avec l'Aquinate) une position franchement pontificaliste. C'est le cas des dominicains Jean de Torquemada, l'auteur de la première *Summa de Ecclesia*, ou encore de Jean de Montenero († 1445/46)... Cette défense théologique de la papauté a pour effet de nouer - ou en tous cas de renforcer - l'alliance entre Rome et la théologie thomiste, qui sera aussi un trait du thomisme classique. Le thomisme apparaît de plus en plus comme la théologie la plus apte à assurer la défense théorique des prérogatives du pontife romain. Faut-il s'étonner que Nicolas V (1447-1455) décide de solenniser la fête de saint Thomas à Rome par une Messe à Santa Maria sopra Minerva et par une séance académique où sera donné chaque année un panégyrique du saint docteur...?²¹

- Une deuxième controverse concerne l'immaculée conception de la Vierge. Je n'insiste pas, puisque le prof. Horst traite ici même, mieux que je ne puis le faire, cette question.

- Une troisième controverse, la controverse sur le Précieux-Sang, c'est-à-dire sur le statut du sang du Christ pendant le Triduum, est de moindre ampleur. Mais elle révèle bien la face obscure de la théologie d'école, à savoir l'exacerbation de la *rabies theologica*, le primat des aspects institutionnels des controverses sur leurs enjeux théologiques.

4. CONCLUSION

L'histoire du thomisme au XV^e siècle manifeste bien les grandeurs et les misères d'une théologie d'école. Sa grandeur, généralement non théorisée, réside dans sa structure même: la théologie d'école est une théologie de structure fondamentalement traditionaliste qui fait vraiment droit à la dimension communautaire, institutionnelle et historique de l'acte théologique. Mais une théologie de structure traditionaliste si elle n'est pas animée de l'intérieur par un certain élan intellectuel et spirituel est exposée à une triple tentation:

- La première est de s'en tenir à la répétition mécanique du même, ce qui d'ailleurs ne va pas sans dénaturer la source que l'on prétend préserver.

- La deuxième est d'engendrer un certain scepticisme. Quel est en effet le degré d'engagement intellectuel réel d'un auteur qui aligne des séries d'opinions divergentes et se détermine souvent pour l'une ou l'autre en fonction de critères extrinsèques?

- D'où la troisième tentation, la plus dangereuse, qui est de subordonner la pensée à l'institution. Parfois même de réduire l'exercice de la pensée au jeu institutionnel, ce qui conduit à transformer la théologie en idéologie.

²¹ Cf. J.W. O'MALLEY, *The Feast of Thomas Aquinas in Renaissance Rome. A neglected Document and its Import*, dans "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 35 (1981), 1-25.

Résumé

L'histoire de la théologie ne s'intéresse pas seulement aux théologiens, mais aussi aux traditions doctrinales en tant que telles. Cette histoire des traditions doctrinales pose des problèmes spécifiques; l'auteur s'y approche avec une recherche concrète sur le thomisme du XV^e siècle, le siècle qui précède et prépare le thomisme "classique" des grands commentateurs du '500 et '600. Au XV^e siècle, avec Capreolo au commencement, on peut assister à la constitution d'une "figure" particulière de la tradition thomiste, neuve en se rapportant aux précédentes figures: le thomisme se forme comme "école". Dans cet essai on examine: 1) les motivations historiques du départ; 2) les aspects internes grâce auxquels on peut parler de la structuration du thomisme en "école" (la fidélité littérale - l'enseignement - la référence à la tradition d'autres auteurs déjà considérés "thomistes" - les conflits avec les autres écoles et le concordisme entre Thomas et différentes perspectives dans une fonction anti-nominaliste); 3) quelques conséquences à la constitution de cette "figure" sur les doctrines mêmes (la naissance d'une philosophie aristotélique-thomiste - son identification dans un rôle institutionnel parmi les conflits de l'époque).

Summary

Theology's history doesn't take into consideration only theologians, but also doctrinal traditions. This history of doctrinal traditions puts specific methodological problems and the author illustrates the approach with a concrete research on thomism of the XV century, preceding and preparing "classical" thomism of the great commentators of '500 to '600. In the XV century, starting with Capreolo, a particular "form" of thomist tradition is established, new in relation to the previous ones: thomism as a "school". In this essay are considered: 1) starting of historical motives; 2) essential aspects so that one can talk about structure as "school" (literal fidelity - teaching - reference to the tradition of authors already considered "thomist" - conflicts between other schools and terms between Thomas and different perspectives in an anti-nominalistic function; 3) some consequences forming doctrines (birth of an aristotelic-thomistic philosophy identified in an institutional rôle in the epoch's controversies).

Fare teologia tra Quattrocento e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio

Franco Buzzi

Biblioteca Ambrosiana (Milano)

Quanto più si studia la situazione della teologia tra xv e xvi secolo, tanto più ci si avvede della complessità del discorso. Gli schemi prefissati e i luoghi comuni cadono non appena vengono posti seriamente a confronto con la ricca messe di dati, progressivamente offerti dalla pubblicazione delle fonti e resi accessibili, in una certa misura, anche dalla vasta letteratura sull'argomento.

Qui di seguito voglio limitarmi soltanto a indicare alcune linee principali di ricerca, insomma alcune piste che potrebbero essere seguite, ma che ovviamente potrebbero anche essere messe in discussione, da parte di chi intendesse dedicare i suoi sforzi a questo meraviglioso periodo storico di grande transizione. Lo spirito con cui affronto l'argomento non è pertanto sostenuto dall'intenzione di una particolare acribia analitica, ma mira soltanto a individuare alcuni settori principali o blocchi di indagini che, a mio modesto avviso, meriterebbero qualche speciale approfondimento. Alimentando sia pure minimamente quest'esposizione con qualche preciso e doveroso riferimento ora ai testi ora alla bibliografia, mi propongo soprattutto di mettere in evidenza alcuni atteggiamenti di fondo, vale a dire alcune impostazioni metodologi-

che che complessivamente determinano, in questo particolare contesto storico, modi senza dubbio diversi di fare teologia.

Grosso modo prenderò in considerazione quattro ambiti principali di interesse: (1.) la tarda scolastica quattrocentesca; (2.) la teologia umanistica; (3.) l'apologetica tra "umanesimo" e "modernità"; (4.) la teologia controversistica. È chiaro che non si tratta di quattro discorsi totalmente estranei l'uno all'altro. Anzi, uno dei risultati principali di questa indagine provvisoria sarà proprio la conferma che, nei due secoli presi in esame, esiste un'osmosi costante tra metodi teologici di per sé assai diversi gli uni dagli altri. Sicché, fatta salva la novità della Riforma - che ovviamente non può determinare in nessun modo *ante litteram* la situazione della scolastica quattrocentesca, mentre d'altra parte resta assodata la liceità di una ricerca che intenda stabilire alcuni tratti del percorso inverso -, risulterà manifesto che la tarda scolastica non ha ignorato l'umanesimo; che l'apologetica ispirata all'umanesimo non ha ignorato la scolastica; così come, d'altra parte, la controversistica ha continuato a nutrirsi abbondantemente delle tradizioni di scuola, ispirandosi al tempo stesso, in modo affatto determinante, all'umanesimo o per lo meno mettendone a frutto i prodotti. Anzi, qui bisognerebbe aggiungere, per completezza, che l'opposizione della Riforma all'umanesimo non si è verificata senza una profonda assunzione - da parte protestante - oltre che di una certa sensibilità, anche di alcune metodologie e di alcuni principi messi in circolazione dall'umanesimo. Ma questo è un tema che esula dalla nostra attuale ricerca.

Invece, prima di procedere, deve essere espresso un grazie sincero e aperto a Evangelista Vilanova, per la cura e la consumata sensibilità con cui ha intrecciato, sia pure in modo incipiente e sintetico, i temi che ci accingiamo a esporre. Egli ha evitato di cadere nel rischio di una facile esposizione superficiale; al contrario, senza perdere nulla in chiarezza, ha saputo suscitare e mantenere vivo nel lettore della sua opera il senso della reale complessità che attraversa il periodo storico da lui presentato¹.

1. LA TARDA SCOLASTICA QUATTROCENTESCA

È nota a tutti la proliferazione degli indirizzi teologici alla fine del Quattrocento. In tono palesemente canzonatorio Erasmo e molti altri umanisti suoi contemporanei nominano spesso queste *scholae*, parlando di albertisti, tomisti, scotisti, occamisti, ma talvolta anche di bonaventuriani, anselmiani, agostiniani e gabrielisti. Nondimeno i tre indirizzi teologici principali ai quali si ispiravano, in modo diverso, le varie università dell'epoca erano soprattutto il tomismo, lo scotismo e il nominalismo. Tomismo e scotismo rientravano nella cosiddetta *via antiqua*, mentre il nominalismo, inaugurato da Ockham, costituiva la cosiddetta *via moderna*. Gli ordini religiosi che so-

¹ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. II: *Preriforma, Riforma, Controriforma*, Borla, Roma 1994 (orig. spagnolo: Herder, Barcelona 1989). Notevoli e accurati spunti sono pure offerti da G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia*, vol. II: *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Edizioni Dehoniane, Roma-Bologna 1996.

stanziavano la scuola tomista e scotista erano, parlando ovviamente sempre in termini generali, rispettivamente i domenicani e i francescani, mentre gli altri ordini aderivano più o meno - e in maniera alterna, nei tempi e nei luoghi, oltre che in particolari ambiti dottrinali - a queste tre principali scuole di pensiero².

Tuttavia qui non intendo addentrarmi in maniera particolare negli sviluppi delle diverse scuole. Ricorderò soltanto il carattere più generale e tipico di questa teologia scolastica complessivamente considerata. Essa non ha nulla di creativo e nulla di geniale. Si limita per lo più a commentare in modo ripetitivo, vuoi i quattro *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, vuoi - soprattutto a partire dalla seconda metà del Quattrocento - gli scritti dei due massimi rappresentanti della scolastica del XIII secolo: Tommaso e Scoto. Ovviamente la *via moderna* è votata al commento dei nominalisti, in particolare di Ockham. Nonostante tutti i suoi limiti (assenza di creatività, scarsa profondità, gusto eccessivo per le questioni più minuscole e marginali, inutile formalismo dispersivo, discutibili procedimenti riassuntivi e semplificazioni arbitrarie, noiosa ripetitività...), si deve riconoscere a questa tradizione scolastica il merito di avere tramandato un patrimonio dottrinale che altrimenti ben difficilmente si sarebbe potuto conservare. D'altra parte, anche questo aspetto positivo non fu esente da pecche e insufficienze, se si pensa per esempio a quanto è accaduto per la tradizione scotista, sia perché il pensiero del Dottore sottile era scolasticamente meno facile da assimilare del pensiero di Tommaso, sia perché la tradizione manoscritta di cui potevano disporre i maestri scotisti era già all'origine molto compromessa e bisognosa di quegli interventi critici che iniziarono soltanto con l'edizione Wadding e che in parte danno ancora oggi molto filo da torcere agli studiosi della "Commissio Scotistica"³.

Qui invece voglio richiamare l'attenzione solo su alcuni personaggi del XV secolo, i quali - sia per la loro sensibilità sia la loro vasta formazione, ma forse anche per la loro inquietudine spirituale -, pur facendo pienamente parte della tradizione scolastica nella quale si erano formati ed erano cresciuti, sono rimasti aperti a stimoli culturali e spirituali provenienti da diverse altre parti.

È il caso per esempio di Dionigi il Certosino (1402/3-1471), propriamente van Rijkel o Ryckel (dal nome del luogo di nascita). Questi frequentò in gioventù i "Fratelli della vita comune" di Zwolle, dove ebbe modo di leggere e assimilare le opere di Jan van Ruysbroeck. Poi si immatricolò all'Università di Colonia (1421-25), vi frequentò i corsi nella *via antiqua* di san Tommaso e divenne *magister artium*. Dopo questo periodo di formazione, entrò nella certosa di Roermond, dove pensava di poter soddisfare la propria sete mistica. Qui trascorse quasi tutta la sua vita, dedito alla pre-

² Per la documentazione su questo argomento, relativo alle scuole, agli *studia* dei vari ordini, al *curriculum* e ad alcune tematiche teologiche specifiche, vedi in modo sintetico F. BUZZI, *La teologia tra Quattro e Cinquecento. Istituzione scolastica, indirizzi e temi*, "La Scuola Cattolica", 127 (1999) 357-413, prosimamente anche, migliorato e corretto, in *Id.*, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000.

³ Su tutta la questione si veda la grandiosa introduzione anteposta all'edizione critica vaticana tuttora in corso: *Ioannis Duns Scoti opera omnia...* studio et cura Commissionis Scotisticae..., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 ss., I, pp. 3*-329*.

ghiera e alla compilazione di opere di vario genere. Oltre agli scritti spirituali e ai commenti alla Scrittura, merita un cenno del tutto speciale la sua opera teologica più significativa, vale a dire il suo commento ai *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo. È infatti singolare l'operazione intrapresa da Dionigi. Anch'egli, come tutti gli scolastici, fa ricorso ai commenti dei grandi maestri al Lombardo. Tuttavia, citando le opere degli altri, la sua preoccupazione non è polemica o dialettica o particolarmente critica. Dionigi non è né un sistematico, in senso forte, né uno speculativo; egli è piuttosto un contemplativo che si compiace della verità dovunque essa si trovi. Di fatto annovera, tra le molte autorità che cita, Alberto e Tommaso, Alessandro e Bonaventura, mentre non consente in nulla con Duns Scoto.

Il *doctor authenticus* rimane quasi sempre per lui Tommaso d'Aquino, con il quale egli nella stragrande maggioranza dei casi si dichiara d'accordo. Ciò che giova qui notare è la particolarità metodologica di questo commento al Lombardo. In un certo senso si potrebbe dire che ciò che il Lombardo fece nei confronti della tradizione patristica precedente, lo fece pure Dionigi nei riguardi della tradizione scolastica che lo precedette. Egli costruì, attorno al testo del Lombardo che intese commentare, una specie di "catena" di testi desunti dai principali commentatori scolastici dei quattro *Libri delle Sentenze*. Dietro tale scelta, c'è certamente il carattere di Dionigi, ma anche il disgusto e una certa stanchezza per le discussioni di scuola giudicate superflue, se non addirittura dannose, per raggiungere il fine vero della teologia, il quale consiste nel far vivere della pacifica contemplazione della verità l'uomo che è in cammino verso la patria. Come non vedere in questo atteggiamento sereno e contemplativo, in questa amorosa fatica della compilazione dei testi desunti dalla più pura tradizione ortodossa, una profonda esigenza di vita spirituale che gli derivava con ogni probabilità, oltre che dalla vita monastica sinceramente vissuta, anche dalla sua precedente formazione nella spiritualità della *devotio moderna*?

Sarebbe davvero interessante approfondire in Dionigi gli aspetti che collegano la sua concezione della teologia alla *devotio moderna*⁴. Come del resto ci pare del tutto da approfondire la questione relativa alla presenza di un certo gusto umanistico che fa pure capolino tra gli interessi di Dionigi: il suo apprendimento, da giovinetto, non solo del greco, ma anche dell'ebraico e dell'arabo.

Regnerus Richardus Post, in un libro che ha fatto epoca⁵, ha cercato di attenuare l'importanza che la *devotio moderna* avrebbe avuto nella diffusione dell'umanesimo. È pacifico che non fu lo scopo della *devotio moderna* quello di diffondere l'umanesimo,

⁴ È indubbiamente importante osservare come Dionigi non si accontenti di disquisire sulla natura della teologia nei termini più tradizionali («se sia scienza» e «se sia scienza pratica o speculativa»), ciò che per altro fa (vedi DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Opera omnia* [...], cura et labore monachorum sacri ordinis cartusienensis, favente Pont. Max. Leone XIII, 43 voll., Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, Monstrolii-Tornaci 1896-1913, vol. 19, pp. 58-74), ma discute anche su la teologia intesa come "scientia inflammatoria et affectiva" (ivi, p. 73), oppure richiamandosi a Dionigi Areopagita fa l'elogio della "theologia symbolica" e della "theologia mystica" (ID., *Opera omnia*, vol. 33, p. 120).

⁵ R. R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformatio and Humanism*, Brill, Leiden 1968.

ma ci sembra altrettanto indiscutibile che, questo vasto movimento spirituale, in vista del raggiungimento dei propri scopi (la possibilità di una vita santa, offerta a tutti, tramite la lettura e la meditazione della Sacra Scrittura), contribuì di fatto anche alla diffusione dell'umanesimo. Del resto già Helmar Jughans, nella sua puntuale recensione al libro di Post⁶, ha messo in giusta evidenza anche i limiti di validità delle tesi innovatrici del libro da lui recensito. In particolare - osserva giustamente Junghans - Post ha trascurato di prendere in considerazione proprio quel periodo che sarebbe più fecondo e carico di sorprese per chi volesse studiare le relazioni intricate intercorse tra *devotio moderna* e umanesimo, vale a dire gli anni che vanno dal 1485 al 1500.

Ora, questa osservazione risulta particolarmente stimolante per tutti coloro che, a proposito di due altre grandi personalità del tardo Quattrocento, Gabriel Biel e Wessel Gansfort, avvertono l'esigenza di mettere ancor più a fuoco i rapporti complessi intercorsi tra tarda scolastica, *devotio moderna* e umanesimo in quello scorcio di secolo. Per quanto riguarda Gabriel Biel († 1495) non si insisterà mai abbastanza sul fatto che egli, senza mai cessare di sviluppare un interesse spiccato per la teologia delle scuole, tanto da passare alla storia come l'ultimo dei grandi scolastici, per un lato non volle essere un sostenitore fanatico del nominalismo (che anzi cercò di attenuare in una prospettiva che armonizzasse Ockham con le altre principali correnti scolastiche), per un altro seppe complessivamente elaborare un pensiero teologico che non si esaurisse in mera speculazione, ma fosse capace di rimanere aperto ai problemi pratici della predicazione e fortemente sensibile alle sincere esigenze della spiritualità del tempo, proprio nella linea proposta dalla *devotio moderna*, un movimento di cui egli fece parte anche con specifici compiti istituzionali. Risulta difficile, per non dire francamente impossibile, scorgere nel suo metodo qualsiasi attenzione esplicita all'umanesimo, ma non si potrà trascurare o sottovalutare il fatto che egli visse in una Tubinga che di lì a poco si sarebbe ufficialmente aperta alla presenza degli umanisti⁷, e che tra i suoi discepoli incontriamo uomini maggiormente dediti allo studio dei testi e quindi più attenti al problema delle fonti, come per esempio Wendelin Steinbach (1454-1519), di cui restano parecchi manoscritti di commento alle lettere di Paolo, e che a sua volta fu insegnante di Johann von Staupitz († dopo il 1522), il celebre maestro di Sacra Scrittura, a cui Martin Luther fu debitore della propria fortuna come professore.

Un discorso a parte meriterebbe Wessel Gansfort (1419ca - 1489), che nel 1432 cominciò a frequentare la scuola dei "Fratelli della vita comune" a Zwolle, presso la quale rimase per circa diciassette anni, prima come studente e poi come insegnante di latino e di logica. Anch'egli, come per altro il suo amico Gabriel Biel, si formò tanto nella *via antiqua* quanto nella *via moderna*, ma, a differenza del sistematico di Tubinga, acquisì anche una conoscenza seria del greco, dell'ebraico e dell'arabo, potendo così impostare il proprio pensiero teologico sul patrimonio rivelato conosciuto nel-

⁶ H. JUNGHANS, *Buchbesprechung*, in "Luther-Jahrbuch" 37 (1970), 120-124.

⁷ Basti pensare che l'umanista Heinrich Bebel cominciò a insegnare a Tubinga nel 1496 ed ebbe tra i suoi discepoli anche Ph. Melanchthon.

le lingue originali, senza per questo sottrarsi al compito speculativo ereditato dalla grande scolastica. Anzi proprio questo impressiona e stimola chi legge le sue opere⁸: in lui il tentativo di presentare i principali temi dogmatici recepiti dalla scolastica del tempo - fin anche nei loro risvolti spirituali - si accompagna allo sforzo costante di giustificare le tesi, desunte di volta in volta dalle scuole, con un particolare metodo biblico ispirato alla preoccupazione umanistica della rigorosa fedeltà filologica al dettato scritturistico.

È evidente che tutti questi autori - compreso in una certa misura lo stesso von Staupitz con la sua *Frömmigkeitstheologie* - non escono dall'alveo delle problematiche scolastiche, anche se mirano a evitare le classiche diatribe di scuola, per aprirsi invece a un certo eclettismo non solo di contenuto, ma anche di sensibilità e di metodo (che di volta in volta risulta essere più o meno scolastico, umanistico e/o mistico-sapientziale). Su questi punti di delicata intersezione tra i metodi dovrebbero moltiplicarsi utilmente gli studi.

2. LA TEOLOGIA UMANISTICA

Nell'ambito di queste stesse intersezioni, almeno per alcuni aspetti, ci introdurrebbe lo studio del pensiero teologico di molti altri uomini che in tutta Europa furono partecipi dell'avvento dell'umanesimo. Basti pensare, per esempio, all'operato in Inghilterra di un John Fisher (più vicino al sapere scolastico) o di un John Colet (più critico nei confronti della scolastica), entrambi amici di Thomas More e di Erasmo, il maestro in senso compiuto dell'umanesimo teologico.

Benché la letteratura sull'umanesimo abbia ormai assunto proporzioni non facilmente dominabili, dal punto di vista dell'umanesimo teologico mancano ancora studi specialistici oltre che d'insieme⁹. Nondimeno un forte contributo all'argomento è stato offerto da Guy Bedouelle soprattutto per quanto riguarda il rapporto fondamentale che collega gli umanisti alla Bibbia¹⁰.

Egli ha mostrato come l'approccio alla Bibbia da parte dell'umanesimo presenti diverse tappe crescenti o gradini. All'inizio ci si preoccupa solo di glossare o annotare il testo latino della Vulgata (Valla), individuando eventualmente anche qualche

⁸ Si veda l'edizione: WESSELI GANSFORTII GRONICENSIS, *Opera*, Ioannes Sassius Typographus, Groningae 1614 (Facs.: B. de Graaf, Nieuwkoop 1966).

⁹ In ogni caso, buoni risultati d'insieme sono stati raggiunti per quanto riguarda l'impatto dell'umanesimo sulla Riforma. Mi limito a segnalare tre autori di primaria importanza: M. GROSSMANN, *Humanismus in Wittenberg, 1486-1517*, in "Luther-Jahrbuch" 39 (1972) 11-30; ID., *Humanism in Wittenberg, 1485-1517*, B. de Graaf, Nieuwkoop 1975; H. JUNGHANS, *Der Einfluss des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518*, in "Luther-Jahrbuch" 37 (1970), 37-101; ID., *Der junge Luther und die Humanisten*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1984; L. W. SPITZ, *The Renaissance and Reformation Movements*, 2 voll., Concordia Publishing House, Saint Louis 1987²; ID., *Luther and German Humanism*, Variorum, Aldershot (Hampshire) 1996.

¹⁰ Cfr G. BEDOUELLE, *L'Humanisme et la Bible*, in G. BEDOUELLE-B. ROUSSEL (edd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989, pp. 53-121.

vero e proprio fraintendimento della versione eseguita da Girolamo. In un secondo momento nasce l'esigenza di stabilire il testo a partire dai codici in lingua originale di cui si può disporre. Appunto da qui scaturisce la necessità di apprendere le lingue bibliche antiche e a questo scopo sorgono i vari collegi che intendono promuovere tale tipo di formazione. Nascono, perciò, tra gli altri: il "Collegio trilingue Sant'Alfonso" di Alcalà, le cui origini risalgono al 1502; il "Collegio dei giovani greci", affidato da Leone X a Giovanni Lascaris e a Marco Musuro nel 1513; il "Collegium trilingue lovaniense", fondato nel 1517 per dare esecuzione alla volontà testamentaria di Gerolamo de Busleyden. Ovviamente al testo greco o ebraico perfettamente ristabilito si affiancarono anche le nuove versioni latine. Tale fu, per esempio, il lavoro di nuova versione dall'originale greco che Faber Stapulensis intraprese nel 1512 per le lettere di San Paolo. Analogamente si dica per il *Novum Testamentum* approntato da Erasmo nel 1516. In questo caso assistiamo a un'edizione critica del testo greco, affiancata, nella mente di Erasmo, non da una nuova versione dal greco, ma da una revisione della Vulgata.

Questa seconda tappa, che prevede il ristabilimento del testo originale (ovvero la pubblicazione critica dell'opera) e la sua traduzione latina, culmina però nell'esigenza di illustrare i testi con i commenti dei grandi padri. Si spiega così anche l'enorme impulso dato alla pubblicazione delle opere dei Padri oltre che della Bibbia: Faber Stapulensis - coadiuvato da Jodocus Clichtoveus - ed Erasmo trasformano Parigi (per esempio, anche con l'aiuto degli editori Estienne) e Basilea (soprattutto grazie all'impegno dell'editore Froben) in due fucine letterarie dalle quali escono in continuazione Bibbie ed edizioni critiche dei Padri della Chiesa (specialmente Origene, Gerolamo, Ambrogio e Agostino, Dionigi Areopagita e Gregorio Magno, ma anche Cipriano, Ireneo, Arnobio e Giovanni Crisostomo). Secondo questi umanisti i Padri sono i migliori compagni di viaggio nella lettura della Bibbia.

Non consiste in ogni caso in questo l'ultima tappa dell'impegno umanistico per la teologia, vale a dire: il ricorso ai testi da assimilare nelle lingue originali non fu mai fine a se stesso. Piuttosto costituì, nel suo insieme, solo la prima tappa metodologica per raggiungere, negli originali, quella densità di senso che risulta inevitabilmente sacrificata da qualsiasi traduzione. Invero la ricerca degli umanisti si orientò, fin dall'inizio, all'ermeneutica, cioè alla scoperta del senso profondo della rivelazione, per poterne vivere. E dato che la classica dottrina medievale dei quattro sensi della Scrittura si era ormai ridotta a fornire un'interpretazione artificiosa e sterile del testo biblico (anche per il gusto di una forzata e malsana proliferazione dei sensi), gli umanisti andarono alla ricerca di un unico senso capace di sintetizzare e unificare l'intero discorso della rivelazione. Ora, mentre Faber Stapulensis ritenne di poter unificare l'insegnamento della Scrittura attorno all'unico senso letterale, che è al tempo stesso spirituale, poiché attraverso la lettera è lo Spirito Santo a parlare e a orientare a Gesù Cristo - il quale è in ogni caso il centro di tutta la Scrittura -, Erasmo, senza affatto trascurare la lettera, intese unificare il senso delle Scritture facendone perno sul metodo allegorico, usato però con parsimoniosa prudenza. Infatti, secondo lui, l'allegoria debitamente utilizzata consente di ricercare Cristo per poi

orientare alla vita cristiana, dato che il senso allegorico di per sé stesso è carico di risvolti etici e parenetici.

Se per un verso gli umanisti pongono obiettivamente le basi per gli sviluppi ulteriori della teologia positiva¹¹, per un altro essi stessi si dimostrano incapaci di mettere a frutto, in un discorso sistematico, la ricchezza dei dati biblici e patristici che riescono a reperire, preoccupati come sono di reagire all'astrattezza del metodo scolastico e di portare alla luce nei testi della Scrittura e dei Padri un discorso immediatamente fruibile a livello spirituale, ciò che - al di là di ogni altra differenza peculiare - costituisce, nella teologia umanistica, un obiettivo legame di continuità con le preoccupazioni della *devotio moderna* e, più a monte, con la tradizione monastica. Erudizione, filologia e sapere storico sono messi immediatamente a servizio dell'assimilazione pratica di Cristo, sia che si tratti, poniamo, dell'ideale della *christiformitas* caldeggiato da Faber, sia che ci si consacri all'ideale della "philosophia Christi" proposto da Erasmo.

Molto nel campo di questi studi è già stato fatto, soprattutto per quanto riguarda la teologia di singoli autori, come per esempio i due ai quali ci siamo prevalentemente riferiti¹². Nondimeno si avverte ancora la carenza vuoi di monografie particolari vuoi soprattutto di uno studio che tracci complessivamente le linee di metodo insite nel discorso teologico svolto dagli umanisti. Occorrerebbe infatti mettere in luce anzitutto il contesto storico nel quale essi si radicano (critica ai disordini della vita ecclesiale del tempo e delusione relativa al sapere scolastico), bisognerebbe inoltre chiarire il senso propriamente teologico della preoccupazione umanistica di giungere alla *res* tramite lo studio filologico e meticoloso del *verbum scriptum*, la gerarchia dei criteri ermeneutici da loro fatta valere - in stretto rapporto con la tradizione patristica e senza mai smentire il vincolo con la Chiesa tutta - nella lettura della rivelazione biblica, dando insieme giusto rilievo alla loro preminente intenzione di tipo pratico-spirituale. Questo lavoro dovrebbe per giunta prendere in considerazione la teologia umanistica come di fatto si è sviluppata nell'intera Europa del tempo, dall'Italia, alla Francia, alla Spagna, all'Inghilterra e alla Germania, ma anche in quei paesi dell'Est europeo che trovarono - e trovano tuttora - nel mondo cattolico latino spunti importanti per la definizione della propria identità culturale.

¹¹ Ciò avvenne attraverso le *Bibliothecae Patrum* di fine XVI secolo - inizio XVII e l'opera ingente dei maurini. Nondimeno fu propriamente Denis Petau (1583-1652), Petavius, colui che ebbe la consapevolezza esplicita di inventare un nuovo metodo di fare teologia, partendo direttamente dalle fonti pure e originali della Scrittura, dei concili e dei padri. Tuttavia si è fatto notare che Petau non fu affatto quell'innovatore che egli credette di essere nel campo della metodologia teologica, in quanto sarebbe stato preceduto da Erasmo, M. Cano e J. Maldonado. Accanto al gesuita Petau bisogna ricordare anche l'opera dell'oratoriano Louis Thomassin (1619-1695).

¹² Per Faber, oltre al lavoro citato alla nota 9, bisogna segnalare lo studio approfondito di G. BE-DOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 152) Droz, Genève 1976; per Erasmo, si tengano presenti almeno: E.-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, 2 voll., Fr. Reinhardt, Basel 1966; J. B. PAYNE, *Toward the hermeneutics of Erasmus*, in J. COPPENS (ed.), *Scrinium Erasmianum*, 2 voll., Brill, Leiden 1969, vol. II, pp. 13-49; G. B. WINKLER, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn*, Aschendorff, Münster 1974.

3. L'APOLOGETICA TRA UMANESIMO E MODERNITÀ: DA FICINO A GROZIO

Da sempre al discorso teologico cristiano si accompagnano la necessità di difendersi da eventuali attacchi dottrinali esterni e, al tempo stesso, l'esigenza di offrire alle culture del mondo, in cui di volta in volta si inserisce l'annuncio cristiano, le ragioni della propria credibilità. Questo fu un problema che anche l'età umanistica dovette affrontare e che si complicò, proprio nel contesto storico dell'umanesimo e del rinascimento, per la rottura nell'unità dell'identica fede cristiana a causa della Riforma.

Esistono certamente alcuni strumenti, per altro di ottima fattura, che possono già consentirci di avere una certa visione d'insieme dell'apologetica umanistica e dei suoi ulteriori sviluppi¹³, ma bisognerebbe avere il coraggio di ripercorrere ancora una volta il lungo periodo che dal 1450 al 1650 segna un'evoluzione progressiva del discorso apologetico dalla sua matrice umanistico-neoplatonica all'esito ormai razionalistico dell'epoca moderna.

A partire dalle opere di Nicolò Cusano († 1464), del Ficino († 1499) e di tutto l'ambiente del neoplatonismo fiorentino, ma senza per questo trascurare - con le arricchenti peculiarità che lo contraddistinguono - un personaggio assolutamente importante come Girolamo Savonarola († 1498), bisognerebbe seguire la vasta tematica filosofica dell' "amore", il quale collega a modo di vincolo tutte le realtà create e queste con Dio, per mettere in luce come proprio tale tema costituisca il cuore della definizione di "religione", cui questi autori anzitutto si applicano, assumendola come la premessa indispensabile per giungere poi a trattare esplicitamente del cristianesimo quale "vera" religione.

Effettivamente un filo d'oro collega in modo obiettivo tra loro le ricerche del Cusano e quelle del Ficino: entrambi partono, al di là delle loro specifiche differenze, dalla convinzione comune che è impossibile dimostrare il cristianesimo con argomenti semplicemente desunti dall'umana filosofia; in questo modo essi assicurano la soprannaturale ineducibilità e l'insormontabile precedenza del "fatto storico" cristiano rispetto a qualsiasi presunto tentativo di costruirlo *a priori* secondo procedimenti meramente filosofici. Perciò, per ambedue, il tema dell'amore ovvero il concetto filosofico di religione, come unione perfetta d'amore tra l'uomo e Dio, resta uno schema aperto riempito soltanto dall'evento imprevedibile del Verbo incarnato, evento che a sua volta rende possibile l'apologetica cristiana cioè la ricerca di quei motivi razionali che offrono la ragionevolezza o la credibilità del cristianesimo quale vera religione.

Indubbiamente il *De christiana religione* (1476) di Ficino, preceduto dall'originaria edizione in volgare del 1474-75, funge da battistrada a molti lavori apologetici tra Quattro e Cinquecento, benché sia necessario ammettere che Juan Luis Vivés, nella sua opera *De veritate fidei christianae* (1543), abbia di gran lunga superato il Fici-

¹³ Mi limito a segnalare alcuni lavori fondamentali da cui partire: O. ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Bertelsmann, Gütersloh 1907, pp. 254-335; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Grünewald, Mainz 1984, pp. 23-63.

no tanto in rigore razionale quanto nella capacità di mettere direttamente a tema la questione dell'amore come fulcro del concetto di religione. Infatti l'amore, nella prospettiva del neoplatonismo cristiano, rappresenta lo scopo della vita dell'uomo: esso è il vincolo che lega l'uomo a Dio, precisamente perché Dio (nell'amore) si comunica all'uomo, rendendo così possibile l'unione degli uomini con il loro principio creatore e, dunque, la loro beatitudine. In questo modo l'apologetica del cristianesimo di Vivés si colloca indubbiamente nella scia dell'umanesimo e interpreta la religione a partire da un'ermeneutica dell'uomo, il quale risulterebbe senza senso, in questo mondo, se non scorgesse in esso la possibilità della propria unione con Dio. Ora, la religione cristiana risulta vera in quanto essa ed essa soltanto garantisce all'uomo tale unione con Dio (nonostante il peccato dell'uomo e quindi la sua insuperabile incapacità di congiungersi con Dio), a motivo del dono di Cristo stesso (l'Uomo-Dio) che rende possibile la vita di amore per Dio e per il prossimo¹⁴.

Il prosieguo dell'apologetica dall'umanesimo alla modernità si caratterizza per la comparsa di almeno due fattori importanti, i quali, sia pure in modo estrinseco, entrano in sinergia reciproca, benché *prima facie* appaiano l'uno all'altro contrapposti.

In primo luogo il discorso apologetico si complica con la comparsa della Riforma. Infatti lo schema che prevedeva il passaggio dalla *demonstratio religiosa* alla *demonstratio christiana* vede presentarsi la necessità di un compito ulteriore, quello della *demonstratio catholica*, trattandosi appunto di provare che il vero cristianesimo è insegnato soltanto dalla Chiesa cattolica, la quale è l'unica vera Chiesa istituita da Gesù Cristo. Tale apologetica, cresciuta in seno alle diverse confessioni cristiane, porta con sé anche questa conseguenza: alcuni spiriti, preoccupati di difendere il cristianesimo al di là delle differenze confessionali, si sentono indotti a sviluppare la difesa di una religione cristiana che per forza di cose si riduce ad alcuni pochi dogmi essenziali.

In secondo luogo bisogna considerare che il concetto di "religione naturale" - per altro già operante nella teologia degli umanisti, dove però esso si riferisce costantemente alla situazione *creaturale* dell'uomo peccatore (che, come tale, rimane inserito e comprensibile solo all'interno della storia della salvezza) - acquisisce ora - in un'accezione del tutto nuova (secondo cui la condizione naturale dell'uomo è interpretata a prescindere dalla storia della salvezza e dalla rivelazione) - una rilevanza sempre più determinante, man mano che la lotta sfrenata tra le confessioni cristiane, nel XVI e nel XVII secolo, tende a trasformarsi in una specie di "oscuro fastidio" per lo stesso cristianesimo, inteso come religione rivelata positiva, la quale comincia obiettivamente a esporsi al sospetto di essere all'origine di tutte le guerre di religione.

¹⁴ «Nec quenquam posse viam hanc religionis tradere, hoc est colendi numinis, et se illi applicandi et coniungendi, nisi is qui prope et hominem novit et Deum, et sciat quo modo possint connecti, qualis est solus Deus» (De ver., lib. V, cap. II, in J.L. VIVÉS, *Opera omnia*, 8 voll., In officina Benedicti Monfort, Valentiae Edetanotum 1782-1790, vol. VIII, p. 431; questa edizione è stata riprodotta da The Gregg Press, London 1964).

Se i sintomi della prima circostanza si avvertono soprattutto in due autori (Philippe Duplessis-Mornay¹⁵ e Pierre Charron¹⁶) che, opponendosi al concetto astratto di "religione naturale", vogliono reagire contro l'indifferenza religiosa, senza minimamente mettere in discussione la comprensione dell'uomo che, secondo loro, scaturisce soltanto dalla rivelazione cristiana (alla cui autorità è anzi ragionevole affidarsi), Huig van Groot (Ugo Grozio) nel suo *De veritate religionis christianae* (1627) si propone (paradossalmente!) di dimostrare, col semplice uso della ragione, la verità della religione cristiana. Perciò il suo sforzo razionalistico consiste nel ridurre la religione cristiana alla tesi di Dio creatore e Signore di tutte le cose. Insomma: egli tende a trascurare i contenuti dogmatici fondamentali del cristianesimo (dottrina trinitaria, cristologia e soteriologia), per mettere in evidenza come il vero culto di Dio si riduca all'amore di Dio e del prossimo. Così, per un verso, il suo pensiero prolunga ancora la prospettiva umanistica del fondamento antropologico della religione, ma, per un altro, il suo razionalismo, strettamente imparentato con la componente sociniano-arminiana della sua formazione teologica, prelude ormai chiaramente ai discorsi del pieno illuminismo, nel quale è possibile imbattersi *-contradictio in adiecto!* - in un "cristianesimo naturalizzato" ovvero in un "cristianesimo senza Cristo".

Si tratta perciò di ripercorrere questo segmento di storia dell'apologetica, per mettere in luce come, durante il tragitto che va dall'umanesimo alla modernità, si sia fatta (o magari non si sia fatta!) teologia, in ogni caso in modi necessariamente diversi, anche a motivo di un impiego differente della riflessione filosofica assunta a chiarire la condizione antropologica dell'essere umano che, a partire dalle esigenze culturali fatte valere dall'umanesimo, viene qualificato come essenzialmente "religioso". Questo studio metodologico potrebbe avere anche il vantaggio di apportare significative conferme e approfondimenti contenutistici, sul versante dell'apologetica, alla tesi della nascita moderna dei due ordini contrapposti e indipendenti di natura e soprannatura.

4. LA TEOLOGIA CONTROVERSISTICA

Questo, probabilmente, è l'ambito più vasto tra le ricerche qui segnalate come meritevoli di studi più approfonditi. Mi limiterò semplicemente ad abbozzare tre punti attorno ai quali organizzerò qualche spunto per invogliare a ricerche ulteriori: 1. Al-

¹⁵ All'uomo di Stato e ugonotto francese P. DUPLESSIS-MORNAY († 1623) si deve il libro *De la verité de la religion Chrestienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs, Mahumetistes, & autres Infidels* (1581), un testo la cui fortuna durò ininterrotta fino alla fine del Settecento. Questo scritto, per le dimostrazioni comuni relative alla "necessità" della religione e del "cristianesimo", esercitò il proprio influsso tanto sull'apologetica protestante quanto su quella cattolica. Ho potuto vedere la traduzione latina effettuata dallo stesso autore: *De veritate religionis christianae liber adversus Atheos, Epicureos, Ethnicos, Iudaeos, Mahumedistas, & caeteros Infideles*, Ex officina Christophori Plantini, Antverpiae 1583.

¹⁶ Il giurista, moralista, prete cattolico e "libertino" P. CHARRON († 1603) scrisse tra l'altro *Les trois Veritez contre tous Athées, Idolatres, Juifs, Mohumetans, Heretiques, & Schismatiques* (1593). Ho potuto vedere le edizioni di Bruxelles, Rutger Velpius, 1595 e di Paris, Jacques Villery, 1635 (quest'ultima ora in ristampa anastatica: Slatkine, Genève 1970).

cuni tratti generali che caratterizzano il metodo della teologia controversistica; 2. Cenni alla bibliografia che attualmente ci rende accessibili le fonti; 3. Qualche esempio di teologia controversistica legata alla questione dei *loci theologici*.

4.1. Il metodo della controversistica: caratteri generali

I principali ambiti di interesse e il metodo della controversistica si configurano in maniera stabile nella II metà del Cinquecento, benché questo modo di fare teologia nasca attorno al Concilio di Trento, precisamente poco prima di esso, ne accompagni lo sviluppo e lo segua a lungo, potremmo dire - per certi aspetti - fino al Concilio Vaticano II.

Il metodo della controversistica, il quale ne definisce grosso modo la forma, è imposto ad essa dallo scopo ovvero dalla finalità stessa di questa teologia, che è per definizione una "teologia polemica".

- Come tale, si lascia assegnare il proprio campo di indagine e di visuale dal proprio avversario. Ora, essendo ristretto il campo d'interesse dell'avversario, anche l'ambito di riflessione della controversistica si restringe ai problemi dibattuti dall'avversario. In questo modo si trascura, in linea di principio, di costruire una teologia a tutto campo. Nasce invece una teologia "funzionale" o "strumentale", in grado di difendere ciò che è contestato.

- Si tratta pertanto di una teologia eminentemente "occasionale", destinata a discutere di volta in volta un argomento particolare, e "positiva", poiché la polemica della Riforma investe in pieno la Scolastica delegittimandone il metodo insieme analitico e sintetico, complessivamente speculativo e costruttivo, che comportava un altro esercizio della razionalità, secondo le categorie desunte principalmente dal mondo filosofico classico.

- Più in particolare: questa teologia "positiva" - secondo un'accezione ora non più immediata per noi - è detta anche *tethica* dagli autori, in quanto il nerbo della controversia ruota attorno a delle "tesi", le quali sono appunto di volta in volta fissate dall'avversario. In questo modo, le liste di errori che man mano emergono dalla polemica diventano i binari per architettare un discorso rigorosamente "antitetico", il quale intende rivendicare il patrimonio di fede e di dottrina che appare "innovato" ovvero "tradito", "abbandonato", "abbattuto", "negato". In questo senso, proprio come si diceva, si tratta di una *theologia thetica* "orientata", "comandata" ovvero "condizionata" all'origine, in quanto le antitesi presuppongono le tesi imposte dall'avversario.

- Essa è però "positiva" anche in un altro senso - secondo un'accezione del termine oggi a noi più familiare -, in quanto cioè tale teologia si rifà e si attiene strettamente al dato di fede così come esso si trova depositato nelle fonti del sapere teologico. Dunque il primo riferimento fondamentale è alla Bibbia, intesa come grande serbatoio a cui attingere gli argomenti da contrapporre al nemico, secondo il procedimento *ex Scripturis*. In secondo luogo vengono le dichiarazioni del magistero nel suo esercizio conciliare (*ex Conciliis*). In terzo luogo si fa ricorso agli antichi Padri della Chiesa, alla loro dottrina e alle antiche consuetudini della Chiesa (*ex Patribus*). In quarto luogo si dimostra la propria tesi con argomenti di ragione (*ex ratione*),

i quali sono tipicamente polemici: anzitutto non scaturiscono certo dal libero esercizio della razionalità umana applicata alla totalità della rivelazione biblica o del dato di fede conservato nei documenti della fede, ma da una razionalità applicata al caso concreto, magari anche prendendo spunto da un solo singolo testo biblico o da una sola possibilità teoretica suggerita da un'analogia o da un simbolo; in secondo luogo, l'argomentazione si esaurisce spesso nel ritorcere contro l'avversario la sua stessa affermazione, dimostrando che egli è in contraddizione con se stesso e con i propri principi più generali.

- Ci sono anche due altre caratteristiche metodologiche contestuali. Si nota anzitutto che la posizione della verità è per lo più categorica e non consente intreccio dialogante di opinioni diverse liberamente sostenibili o sfumature che lascino aperto qualche spiraglio o via ad approfondimenti, verifiche e confronti ulteriori. Inoltre il procedimento di contrapposizione, punto per punto, risulta spesso pesante e mozzafiato, soprattutto per la mancanza del sospetto dell'esistenza di un orizzonte teologico molto più ampio (che di per sé non viene negato, ma che di fatto è così tanto pacificamente presupposto, da essere dimenticato).

- L'obiettivo principale della teologia controversistica consiste in questo: stabilire l'autentica regola della fede, la quale - per il principio dell'insufficienza della Scrittura - non può trovarsi al di fuori della Chiesa. Da qui la necessità di stabilire anche quale sia l'autentica Chiesa. Ne consegue che al di fuori della Chiesa autentica non è possibile trovare l'autentica regola della fede. Onde è lecito affermare che l'oggetto principale di tutta la teologia controversistica è in definitiva la questione *De vera Ecclesia*. Alla fine l'infallibilità della chiesa nel proporre ciò che è da credere diventerà l'argomento apologetico principale.

Ovviamente questi tratti che caratterizzano la controversistica nel suo insieme potrebbero essere più o meno presenti o accentuati in questo particolare autore piuttosto che in quell'altro. Sarebbe assurdo da parte mia pretendere di dettare *a priori* alcune regole che inquadrino il fenomeno vastissimo e complesso di questo modo di fare teologia. Quanto è stato anticipato ha soltanto il valore di un'ipotesi, in parte già sicuramente verificata, la quale pretende però di avere soltanto una funzione di guida in vista del rinvenimento di nuove conferme, rimanendo per altro aperta anche a eventuali smentite. A questo scopo non c'è altro da fare che accrescere le nostre conoscenze in questo campo. Ritengo pertanto utile richiamare alcuni strumenti già noti e ampiamente praticati, e segnalare insieme l'esistenza di altri sussidi più recenti e forse meno noti.

4.2. Bibliografia per il reperimento delle fonti

Oltre al classico e imponente lavoro di Karl Schottenloher, che però non è ricchissimo di indicazioni per i nostri interessi¹⁷, esistono saggi più particolari come

¹⁷ Mi riferisco a K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, 7 voll., A. Hirsemann, Stuttgart 1956-1966 (il vol. VII è stato elaborato da U. Thürauf).

quello di Hugo Laemmer che offre una rassegna antologica di teologia pretridentina in cui compaiono brani scelti di circa trenta autori. La raccolta è utilmente accompagnata da una presentazione per argomenti (Chiesa, antropologia con riferimento ai temi della grazia e della libertà, sacramenti)¹⁸. Altri sussidi, invece, ci consentono di vedere l'apporto di diversi ordini religiosi o di diversi ambiti europei alla questione della Riforma. Tra questi posso ricordare il lavoro di Nikolaus Paulus per i domenicani tedeschi che si opposero a Lutero (ne passa in rassegna trentatré)¹⁹ oppure Gustavo Cantini che tratteggia la vita e l'opera di una ventina di francescani italiani²⁰, ovvero Friedrich Lauchert con la presentazione del pensiero e dell'opera di ben sessantasei controversisti italiani che si opposero a Lutero²¹. Inoltre bisognerebbe ricordare un'intera serie di volumetti, curata da Erwin Iserloh: in cinque opuscoli vengono presentate con serietà da studiosi competenti la vita e gli scritti teologici di quarantacinque autori cattolici tra gli ultimi decenni del Quattrocento e i primi decenni del Seicento, vale a dire fino a Roberto Bellarmino incluso²². Per finire è indispensabile segnalare il libro di Wilbirgis Klaiber che costituisce, al momento, il repertorio più completo con l'elenco di 363 autori per un totale di circa 3500 titoli²³.

L'assetto della bibliografia odierna viene, però, di nuovo messo in discussione, per essere in ogni caso ampliato, da una nuova importante iniziativa editoriale, che oltre tutto permette un accesso ampio alle fonti che consentono di ricostruire il complesso contesto storico che fece da teatro alle controversie dottrinali. Si tratta dell'imponente progetto che fa capo a Hans-Joachim Köhler, in parte già realizzato, di fornire un'edizione in *microfiche* della produzione tedesca e latina relativa ai cosiddetti "libelli polemici" (*pamphlets*, *Flugschriften*), pubblicati nel Sacro Romano Impero durante il XVI secolo.

La prima parte di questo lavoro, comprendente gli anni 1501-1530, è già a disposizione: si tratta di 1956 *microfiches* che riproducono il testo completo di 5000 *pamphlets*. Questi libelli polemici riguardano in gran parte il movimento della Riforma, al suo nascere, e i suoi strumenti di propaganda, la guerra dei contadini, il

¹⁸ H. LAEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt*, G. Schlawitz, Berlin 1858.

¹⁹ N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1903. Ora certamente da aggiornare e integrare con K.-B. SPRINGER, *Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit*, Akademie-Verlag, Berlin 1999.

²⁰ G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1948.

²¹ F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1912.

²² E. ISERLOH (ed.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, 5 voll., Aschendorff, Münster 1984-1988.

²³ W. KLAIBER (ed.), *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, Aschendorff, Münster 1978. Questo libro è corredato da un'interessante e utile introduzione storico-bibliografica di R. BÄUMER, *Vorgeschichte der bibliographischen Erfassung von Schriften katholischer Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*, pp. VII-XXIII.

problema dell'espansione dei Turchi in Occidente e i conflitti tra i paesi europei. Conclusa questa prima parte, è ora in atto la realizzazione della seconda parte del progetto che riguarda gli anni 1531-1600: si prevede la pubblicazione *in microfiche* di circa 5000 altri *pamphlets*, che tra l'altro riguarderanno i conflitti politico-militari in Europa, le guerre contro i Turchi, la rivolta dei Paesi Bassi, la persecuzione dei protestanti francesi, lo status dei calvinisti e degli zwingliani nel Sacro Romano Impero, il Concilio di Trento, la questione degli anabattisti, la guerra di Smalcalda e l'Interim, la propaganda contro il papato e i gesuiti, le dispute teologiche tra i protestanti, la costruzione delle reti confessionali, la caccia alle streghe e le polemiche anti giudaiche²⁴.

Accompagna però questo lavoro, nelle sue due parti, la pubblicazione a stampa di una bibliografia completa dei libelli polemici del XVI secolo. Si tratta di un'opera vastissima, divisa in due sezioni: Parte I (1501-1530); Parte II (1531-1600). La Parte I prevede la pubblicazione di sette volumi, di cui i primi tre (dalla lettera A alla S) - contenenti esattamente 4382 titoli - sono già stati pubblicati²⁵. Se le stime che si possono avventurate sono attendibili, l'edizione completa di questa prima parte dovrebbe offrire qualcosa come circa diecimila titoli, il cui numero dovrebbe essere almeno raddoppiato per avere la cifra completa comprendente anche i titoli della Parte II, prevista in altrettanti volumi, i quali però cominceranno ad essere stampati dopo il completamento della pubblicazione *in microfiche* della seconda sezione (1531-1600) di *pamphlets* a cura della *IDC Publishers*²⁶. È indubbiamente vero che non tutti questi titoli avranno una rilevanza specifica e determinante per lo studio della storia della teologia, e che molti dei titoli interessanti possono essere già noti agli studiosi dagli altri repertori già esistenti, nondimeno questa bibliografia dei libelli polemici è certamente destinata a facilitare e ad accrescere la nostra conoscenza anche delle fonti espressamente teologiche.

A giustificare l'importanza di questo nuovo strumento bibliografico basti ricordare soltanto qualche elemento specifico che qualifica il concetto assai ampio e fluttuante di *Flugschrift*, un vocabolo che solo molto impropriamente può essere reso in italiano - come anche noi abbiamo fatto poco sopra - con l'espressione «libello polemico»²⁷. Infatti il termine *Flugschrift* non identifica propriamente gli scritti di un particolare genere letterario, ma è anzitutto la denominazione descrittiva di un insieme o di una raccolta di testi che presentano forme letterarie assai diversificate

²⁴ Le due serie di *microfiches* (I e II parte) sono pubblicate dalla "IDC Publishers", Company offices: Hogewoerd 151, Leiden, The Netherlands. Indirizzo postale: IDC Publishers, POB 11205, 2301 EE Leiden (Olanda). Per ulteriori informazioni su questa casa editrice e sulle sue molteplici iniziative editoriali vedi il sito Internet: www.idc.nl

²⁵ H.-J. KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts*, Teil I: Das frühe 16. Jahrhundert, Bände 1-3: Druckbeschreibungen A-S, Bibliotheca Academica Verlag, Tübingen 1991-1996.

²⁶ Ho potuto confrontare questi dati e queste stime con i responsabili della casa editrice "Bibliotheca Academica Verlag" (Tübingen) e con gli agenti della *IDC Publishers* (Leiden), che ringrazio molto cordialmente.

²⁷ Per quanto segue vedi soprattutto H.-J. KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften*, I/1, pp. v-vii.

tra di loro, le quali vanno dagli scritti di propaganda, ai manifesti programmatici, alle rivendicazioni, agli scritti di difesa, ma anche alle prediche e ai trattati. Insomma di tratta di prodotti letterari che, a motivo della loro grande diffusione di massa, incisero in modo profondo nel contesto culturale, religioso e politico della prima età moderna.

Nonostante l'ampia discussione, tra gli studiosi, sul concetto di *Flugschrift*, si è raggiunta l'unanimità dei pareri circa alcuni tratti caratteristici di queste pubblicazioni: anzitutto esse si compongono di più di un foglio (non sono infatti *Flugblätter*); inoltre costituiscono uno strumento di comunicazione che non si rivolge a un pubblico specializzato o a classi particolari di lettori, ma intende raggiungere con il proprio messaggio la massa, servendosi di un linguaggio accessibile a tutti, allo scopo di influire sull'opinione pubblica. Da questo punto di vista mi sembra enorme l'importanza di questi testi per comprendere attraverso quali meccanismi della comunicazione le polemiche teologiche abbiano influito sull'opinione pubblica, creando consenso o dissenso sulle questioni più importanti di quel periodo storico. Resta perciò che la conoscenza di questi scritti è indispensabile soprattutto per conoscere i risvolti sociologico-religiosi delle discussioni teologiche del tempo.

4.3. Controversistica e metodo dei loci theologici

In concreto la teologia controversistica si è a lungo esercitata attorno ai cosiddetti *loci theologici*. Sarebbe perciò molto utile, a mio modesto avviso, tentare di ricostruire questo concetto in tutta la sua ampiezza e secondo le varie accezioni da esso assunte nel tempo. È ormai assodato che questo modo di fare teologia costituisce una delle forme tipiche del XVI e del XVII secolo, dato che solo in questo periodo il concetto di *loci* (gr. *tópoi*) assume un ruolo importante - anzi centrale - nel sapere teologico, a partire dalla riscoperta umanistica (in concreto tramite Rodolfo Agricola) di quegli antichi autori che nei loro scritti di dialettica e di retorica si erano occupati anche di "topica" (soprattutto Aristotele e Cicerone).

Tale ricostruzione del metodo teologico dovrebbe prendere in considerazione anzitutto il primissimo raffronto che si ebbe tra la teologia luterana e quella cattolica, ancora prima che iniziasse il Concilio di Trento. Mi riferisco in particolare all'elaborazione della teologia dei *loci* di Melantone (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, Wittenberg 1521)²⁸ e al suo più diretto pendant cattolico, rappresentato senza dubbio da Johannes Eck (*Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, Landshut 1525)²⁹. Si è giustamente notata la fluttuazione di significato del termine *locus theologicus* nel giova-

²⁸ Vedine l'edizione in *Melanchthons Werke*, a cura di R. STUPPERICH, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 19782, II/1, pp. 15-185. Se ne veda un commentario preciso in W. MAURER, *Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 voll., V&R, Göttingen 1967-1969, II, pp. 230-414.

²⁹ Vedine l'edizione critica a cura di P. FRAENKEL in "Corpus Catholicorum", vol. 34, Aschendorff, Münster 1979.

ne Melantone: dall'accezione più formale che - alludendo a un ambito in cui cercare gli argomenti a favore di una determinata tesi teologica - ricopre nella sostanza, *mutatis mutandis*, quella ciceroniana («...*licet definire locum esse argumenti sedem*»: Cicero, *Topica*, II, 8), a quella maggiormente contenutistica, cioè collegata a contenuti particolari e con ciò ad alcuni testi principali della Sacra Scrittura (non a caso Giorgio Spalatino tradusse in tedesco i *Loci* con questo titolo: «*Die haubtartikel und furnemesten punct der gantzen hayligen schrift*»). In questo modo, nella prospettiva di Melantone, i *loci theologici* finiscono per significare “gli articoli di fede” per i quali vengono desunte e raccolte dalla Sacra Scrittura “testimonianze” ovvero “prove”, insomma “brani di appoggio” o “citazioni autorevoli”³⁰. Ora, non è difficile mostrare, scorrendo l'*Enchiridion*, come lo stesso Eck condivida questo concetto, ma come d'altra parte, proprio in senso polemico, introduca di sua iniziativa dei luoghi cioè delle verità proposte alla fede che sono del tutto assenti nei testi di Melantone e come d'altra parte adduca a sostegno di tutte le verità proposte non soltanto citazioni scritturistiche, ma anche testimonianze tratte dalla tradizione patristica, dalla dottrina dei Concili, dal diritto ecclesiastico, dalla prassi contemporanea, dagli interventi già esistenti in materia da parte di altri teologi controversisti, i quali - in proporzione - sono citati molto più frequentemente dello stesso san Tommaso o di altri scolastici.

Dunque, dal modo di organizzare il discorso teologico, salta immediatamente agli occhi la differenza esistente tra la metodologia luterana che si affida esclusivamente al principio ermeneutico-euristico del *sola scriptura*, e quella che invece si mantiene aperta a tutte le voci della tradizione della Chiesa.

Sarà poi interessante proseguire questo confronto negli sviluppi della teologia legata alla questione dei *loci*, tanto nell'ambito luterano quanto in quello cattolico. Si può tranquillamente dire che l'impulso dato da Melantone durò a lungo nel luteranesimo. In pratica, fino alla nascita della teologia dogmatica “sistematica” del XVIII secolo³¹, la teologia legata ai *loci* si sviluppò enormemente nel protestantesimo sempre sulla scorta del principio *sola scriptura*. Da questo punto di vista restano a perenne testimonianza, nella cosiddetta “ortodossia” luterana, i monumenti insigni di Johann Gerhard (*Loci theologici*, 9 voll., Jena 1610-1622) e di Abraham Calov (*Systema locorum theologicorum*, 12 voll., Wittenberg 1655-1677). C'è però un'importante novità metodologica: J. Gerhard - per fare solo un esempio - non si limita a utilizzare il puro metodo dei luoghi raccogliendo citazioni dalla Bibbia, ma si impegna ad analizzare e a organizzare - secondo gli schemi della *Schulphilosophie* - la materia degli articoli di fede, utilizzando, a modo di strumento ritenuto indispensabile, le categorie logiche e metafisiche fornitegli dalla filosofia aristotelico-scolastica elaborata da Cornelius e Jakob Martini. Insomma l'ortodossia lute-

³⁰ È importante ricordare che, secondo W. Maurer, l'impulso a elaborare i *Loci* venne a Melantone dall'“*Assertio omnium articulorum*” (1520) di Lutero: cfr *Melanchthons Werke*, II/1, p. 15.

³¹ Tale svolta metodologica ebbe luogo principalmente dietro l'influsso esercitato dal modello di sapere, inteso appunto come “sistema”, propagato dalla scuola leibniziano-wolffiana.

rana difende la necessità metodologica di un *usus organicus* della ragione nel fare teologia³².

Invece, sul versante cattolico, proprio mentre volgeva al termine il Concilio di Trento, la teologia dei *loci* sperimenta una svolta importante nell'opera di Melchior Cano, intitolata *De locis theologicis libri XII*, Salamanca 1563³³. Questo scritto, a detta di alcuni studiosi, rappresenta il nodo che unisce e disgiunge la riflessione scolastica dalla dogmatica moderna sulla questione del metodo teologico. Infatti proprio di questo si tratta: l'opera di Cano è essenzialmente un trattato di metodologia teologica, nel quale si cerca di fare luce piena sui fondamenti metodologici della teologia argomentativa. In altri termini si tratta di individuare le fonti (sono appunto i "loci"), nelle quali bisogna ritenere autorevolmente depositata la tradizione della fede della Chiesa, che ha valore normativo per la vita dei credenti. In un certo senso, il metodo che Eck, almeno per certi versi, mette già in atto nel suo *Enchiridion*, qui viene elevato a oggetto di riflessione esplicita, con in più la consapevolezza manifesta, e ormai organizzata in sapere metodologico, della complessità del fenomeno storico della tradizione ovvero del legame strutturale che la tradizione intrattiene con la Chiesa nel suo divenire storico.

Bisognerebbe poi mostrare come tutto il lavoro intenso della controversistica dell'intero XVI secolo, legata in particolare all'elaborazione della teologia dei *loci*, in un certo senso si concluda nel grande monumento teologico delle *Controversiae* (Ingolstadt 1586-1593) di Roberto Bellarmino³⁴. Se per un verso in quest'opera vengono recuperate e conservate le varie accezioni del termine *locus theologicus*, per un altro tutte le spinte della metodologia legata a questo genere teologico sono asservite da questo grande religioso gesuita a dimostrare la struttura giuridico-istituzionale della vera Chiesa, gerarchicamente stabilita, per diritto divino.

Certo però, anche in ambito cattolico, la "teologia dei luoghi", soprattutto dietro l'imponente impulso datole dal Bellarmino, continuò ad avere una grande fortuna nel XVII secolo. Non solo per opera del gesuita italiano Jean Gontéry († 1616), che però fu attivo ed operò in Francia, e di François Véron († 1649) - il quale nella sua *Méthode de traiter des controverses de religion* (3 voll., Amiens 1615) mise a punto un metodo in cui seppe coniugare la teologia dei *loci* con gli espedienti dell'apologe-

³² Sui diversi modi di presenza della scolastica nella teologia luterana del Seicento ha scritto cose molto importanti E. Lewalter già nel 1935. Vedi ora, in traduzione italiana, E. LEWALTER, *Metafisica ispano-gesuitica e tedesco-luterana nel XVII secolo*, in C. MOZZARELLI (ed.), *Chiesa romana e cultura europea in Antico Regime*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 263-338. Per inquadrare la questione generale è molto utile: S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*, Akademie Verlag, Berlin 19932, pp. 128-220 (cioè l'intero capitolo terzo intitolato "Die Schulphilosophie in Deutschland von 1550 bis 1650"). Per una presentazione d'insieme del teologo J. Gerhard, vedi J. BAUR, *Johann Gerhard*, in M. GRESCHAT (ed.), *Orthodoxie und Pietismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, pp. 99-119.

³³ Se ne veda una comoda edizione in: [J.-P. MIGNE], *Theologiae cursus completus*, Migne, Parisiis 1839, vol. I, coll. 58-716.

³⁴ Ho potuto vedere l'edizione in 4 tomi: Ex Typographia Haeredum Dominici Bellagattae, Mediolani 1721.

tica del tempo³⁵ -, ma soprattutto per il lavoro svolto dai fratelli Adriano e Pietro van Walenburch. Nei due volumi: *Tractatus generales de controversiis fidei* (Colonia 1670)³⁶ e *Tractatus speciales de controversiis fidei* (Colonia 1671), pubblicati da Pietro dopo la morte del fratello Adriano († 1669), si potrà apprezzare una composizione metodologica di molteplici stili che vanno dall'impostazione giuridica del procedimento (secondo le tappe: chiarificazione dei termini; rinvenimento delle prove; dimostrazione) alla sensibilità umanistica del confronto accurato tra diverse traduzioni dai testi originali.

Forse il lettore si meraviglierà del fatto che, in più circostanze, queste brevi considerazioni si sono spinte ben oltre i limiti del XVI secolo, per estendersi fino al pieno Seicento. Mi è sembrato però inevitabile suggerire, di volta in volta, gli sviluppi di un discorso che dal punto di vista del metodo era nato prima e doveva concludersi, con i debiti adattamenti alla nuova situazione, solo molto più avanti nel tempo. Penso di essere riuscito a dare, se non altro, una pallida idea del lavoro che ancora ci attende. Resta in ogni caso confermata la complessità e talvolta anche la vitalità di alcune forme di teologia che sorgono e si sviluppano tra la fine del medioevo e l'inizio dell'epoca moderna. Ancora una volta ci imbattiamo seriamente nel fatto insuperabile della storicità - un amalgama ben compatto di eventi storici e di elementi culturali con essi solidali - che condiziona in maniera costitutiva anche i modi di pensare ed esprimere nel tempo qualcosa dell'identico inesauribile mistero cristiano.

³⁵ Di Véron risulta facilmente consultabile la *Règle générale de la foy catholique* (Paris 1646) nella traduzione latina *De regula fidei catholicae, seu de fide catholica* in: *Theologiae cursus completus*, vol. I, coll. 1037-1112. In questo trattato egli stabilisce il «Verbum Dei ab Ecclesia propositum» quale supremo «principium fidei catholicae» (cfr. *ivi*, col. 1038).

³⁶ I nove trattati di questo I volume risultano facilmente consultabili anche in: *Theologiae cursus completus*, vol. I, coll. 798-996.

Riassunto

Nell'esaminare le linee dello sviluppo della teologia tra '400 e '500, il contributo si propone di mettere in discussione gli schemi storiografici prefissati relativi a un "meraviglioso periodo storico di grande tradizione". Si mettono in evidenza alcuni atteggiamenti di fondo di questo periodo che complessivamente determinano modi senza dubbio diversi di fare teologia. Si prendono in esame quattro ambiti: 1) la tarda scolastica del '400, 2) la teologia umanistica, 3) l'apologetica tra umanesimo e modernità, 4) la teologia controversistica. Non si tratta di quattro discorsi totalmente estranei l'uno all'altro, anzi il risultato dell'indagine conferma che, nei due secoli presi in esame, esiste un'osmosi costante tra metodi teologici di per sé assai diversi gli uni dagli altri. Dalla presentazione qui offerta si ricava la valorizzazione di alcune interessanti figure e individualità teologiche.

Summary

Investigating about development's lines of theology between '400 and '500, the contribute debates on prefixed historiographical outlines relative to a "marvellous historical period with great tradition". Some fundamental attitudes of this period, establishing different modes of doing theology, are evidenced. Four fields are taken into examination: 1) the late scholastic theology of the '400, 2) humanistic theology, 3) apologetic between humanism and modernity, 4) controversialist theology. These are not four contradictory treatises, the result confirms that, in the two examined centuries a constant osmosis exists between very different theological methods. This presentation turns to account some interesting theological figures.

SANTI
GRASSO

Matteo

il vangelo narrato



Questo volume ripercorre la versione evangelica secondo Matteo, applicando, con notevole efficacia didascalica, uno dei metodi più recenti dell'interpretazione biblica, quello narratologico, che risulta sovente assai significativo nel quadro di una lettura della Bibbia rispettosa del testo ed ermenenticamente penetrante.

PAROLA PER L'UOMO D'OGGI

C. E. B. Cranfield

LA LETTERA DI PAOLO AI ROMANI

(Capitoli 1-8)



CLAUDIANA

Finalmente disponibile in traduzione italiana, viene qui presentata la prima parte di uno dei più rilevanti commentari contemporanei sull'epistola paolina ai cristiani di Roma. Anche i "non addetti ai lavori" potranno fruirne assai utilmente ed accostarsi così, con uno strumento di rilievo, ad uno degli scritti neotestamentari più importanti nella storia del cristianesimo.

Die Geschichte als *locus theologicus* bei Melchior Cano

Bernhard Körner
Karl-Franzens Universität (Graz)

Welche Bedeutung hat die Theologie-Geschichte im Gesamt der Theologie? Diese Frage ist eingebettet in die umfassendere Frage, welche Bedeutung die Geschichte für die Theologie hat. Und es erweist sich als durchaus naheliegend, sich mit dieser Frage auch an den spanischen Dominikaner-Theologen Melchior Cano (1509-1561) zu wenden. Das nicht nur deshalb, weil er am Beginn der Neuzeit gewirkt hat und damit in einer Zeit, die ihr Verhältnis zur Geschichte auf ganz neue Weise verstehen gelernt hat, sondern weil er mit seinem einflußreichen Werk *De locis theologicis libri duodecim* die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Methodologie für die Theologie der Neuzeit vorgelegt und dabei der Geschichte den Rang eines *locus theologicus* gegeben hat. Die folgenden Ausführungen¹ wollen zeigen, welche theologische Bedeutung Melchior Canos der Geschichte - explizit und im-

¹ Ich stütze mich dabei auf meine Arbeit: B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis libri duodecim. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice Moser, Graz 1994, besonders 265 - 274.

plizit - zugesprochen hat. Zugleich werden sie (in der geboten Kürze nur skizzenhaft) sichtbar machen, was es für das heutige theologische Arbeiten bedeuten kann, sich auf die Theologie-Geschichte einzulassen.

1. MELCHIOR CANO UND SEIN WERK

Daß Renaissance und Humanismus ein neues Verhältnis zur Geschichte mit sich gebracht haben, gehört zu den immer wieder konstatierten Charakteristika der beginnenden Neuzeit². Wenngleich die Rede von einem geschichtslosen Weltbild des Mittelalters zu undifferenziert ist und den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird, so trifft es doch einen Wesenszug des Renaissance-Humanismus, daß er auf breiter Basis den Übergang zu einem kritischen Geschichtsbewußtsein mit sich gebracht hat³. Diese geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen für das Wirken Canos einerseits und die Sachlogik der von ihm vorgelegten methodologischen Konzeption andererseits, die die Verankerung von Glaube und Theologie in geschichtlichen Bezeugungsinstanzen zum Thema macht, machen es verständlich, daß der spanische Theologe sich der Geschichte bzw. der Beweiskraft historischer Aussagen, also der *auctoritas humanae historiae*, zuwendet.

Dabei ist freilich zu beachten, daß es Cano vor allem um eine für die Auseinandersetzung mit den Protestanten notwendige theologische Argumentationslehre (*ars disserendi*) und um die entsprechenden Argumentationsgesichtspunkte (*loci*) geht⁴. Man muß also zwei Ebenen unterscheiden: die argumentationstheoretische Ebene, auf der die einzelnen Argumentationsgesichtspunkte (*loci*)⁵ vorgestellt wer-

² Zur Entwicklung des Geschichtsbewußtseins und der Geschichtsschreibung bzw. Geschichtswissenschaft im Humanismus vgl. R. KELLEY, *The Theory of History*, in CH.B. SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 746-761. Thesenhaft charakterisiert Kelly am Beginn seiner Ausführungen die Entwicklung der Historie und deutet zugleich an, welchen enormen Einfluß dabei die religiös motivierten Fragestellungen gespielt haben: «Through the classical revival it became a liberal art and a literary genre; through the Reformation it became a surrogate for the Tradition of 'true religion'; through the Counter-Reformation controversy it became a highly organized science» (ibidem, 746). G. SCHOLZ, *Geschichte*, in HWP 3, 345-398, hier: 352-361; L.W. SPITZ, *Humanismus und Humanismusforschung*, in TRE XV, 639-661; hier: 646 f; und O. ENGELS, *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*, in TRE XII, 565-698; hier: 621- 625.

³ Zum Übergang zur kritischen Geschichtsschreibung vgl. G. SCHOLZ, *Geschichte*, 352-359; O. ENGELS verweist allerdings darauf, daß in der Entwicklung, die zum modernen Geschichtsbewußtsein führt, «die wirklich einschneidende Zäsur im 12. Jahrhundert zu suchen ist» (*Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*, 625); dazu vgl. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Koesel-Verl., München 1964, der der Rolle der Geschichte und ihrer Deutung im Werk des Aquinaten nachgegangen ist.

⁴ Vgl. MELCHIOR CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Proemium. Im folgenden wird aus diesem Werk unter der Sigle LT zitiert, und zwar zuerst aus der Ausgabe von T.M. CUCCHI (Rom 1890) unter Angabe des Buches, des Kapitels und des Absatzes (z.B.: LT I.III.12) und dann in der gebräuchlicheren Ausgabe von H. SERRY (Petavii 1734) unter Angabe der Seite und der Spalte (z.B.: 2a).

⁵ Zu dieser im Blick auf die *loci theologici* ungewöhnlichen Charakterisierung vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 149-153.

den, und die theologische Ebene, auf der jene Instanzen vorgestellt werden, die für die kirchliche Glaubensüberlieferung unverzichtbare sind und entsprechende Argumentationsgesichtspunkte ermöglichen⁶. So ist für Cano die Heilige Schrift natürlich eine unverzichtbar Bezeugungsinstanz, und sie ermöglicht es, die *auctoritas Sacrae Scripturae* als Argumentationsgesichtspunkt zu nützen. Alles in allem zählt Cano zehn *loci theologici* auf: die Autorität der Heiligen Schrift; der Traditionen, die auf Christus und die Apostel zurückgehen; der Katholische Kirche; der Konzilien, der Römischen Kirche; der Kirchenväter und der scholastischen Theologen; dazu kommen als nicht glaubensspezifische, aber für die Theologie notwendige *loci* die Autorität der Philosophen und der Geschichte und die Vernunft.

Die Geschichte als *locus theologicus*: «Da die christliche Lehre mit den Geschehnissen der Heilsgeschichte untrennbar verbunden ist und durch die sie tragenden Lehrentscheidungen der Kirche mit tausend Fäden mit der Kirchengeschichte zusammenhängt, so wird die Dogmatik zur Auffindung und Begründung der Glaubenslehren oft historische Wege zu wandeln haben»⁷. *Der Sache nach* hat Albert Lang mit dieser Aussage natürlich recht; wenn er aber mit dieser Aussage die Ausführungen über die '*auctoritas humanae historiae*' bei Cano beginnt, dann verwischt er dadurch, daß Cano historisch betrachtet durch die explizite Aufnahme der Geschichte unter die Erkenntnisquellen der Theologie auf der Ebene der *Reflexion* nichts Selbstverständliches getan hat⁸.

Melchior Canos Buch über die *auctoritas humanae historiae*, ist nach dem Buch über die Autorität der Heiligen Schrift das umfangreichste. Seinem Aufbau liegt der aus der Scholastik geläufigen Dreischritt zugrunde: Vorstellung der Einwände - Darlegung der eigenen Position - Widerlegung der Einwände. Vorweg bekräftigt Cano den unumstrittenen Nutzen historischer Kenntnisse - nicht zuletzt für Glaube und Theologie (Kapitel II). Das Hauptgewicht seiner Ausführungen ist aber (wie auch bei den anderen *loci*) der Frage der Autorität gewidmet: Zuerst führt er die Argumente an, die gegen die Autorität der Geschichte ins Treffen geführt werden (Kapitel III). Für Cano selbst kann aber trotz dieser Einwände der Geschichte fallweise eine *auctoritas probabilis*, fallweise aber auch eine *auctoritas certa* zugesprochen werden (Kapitel IV). Den Abschluß seiner Ausführungen bildet die umfangreiche Auseinandersetzung mit den Einwänden aus Kapitel III (Kapitel V und VII). Eingeschoben sind Ausführungen zur Frage, welche Au-

⁶ Vgl. *ibidem*.

⁷ A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, MSHTh, Heft 6. München 1925, 174.

⁸ Noch in seinen Kommentaren zum achten articulus der ersten quaestio der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, die Cano als Keimzelle seines Werkes betrachtet, läßt Cano davon nichts erkennen - vgl. in *Summa theologiae* I.1.8 (MS 286), Nr. 47 und 48; und in *Summa theologiae* I.1.8 (MS 58), Nr. 2. Das erste unveröffentlichte Vorlesungsskriptum findet sich bei C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Bd. 1, Facultad de Teología, Granada 1962, 219-226; das zweite bei J. BELDA PLANS, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

toren als historisch verlässlich angesehen werden können (Kapitel VI). Summa summarum steht für Cano sowohl die Nützlichkeit (*utilitas*) als auch die Autorität (*auctoritas*) historischer Aussagen für Glaube und Theologie außer Zweifel.

2. DIE GESCHICHTE ALS *LOCUS THEOLOGICUS*

2.1. Bedeutung und Beweiskraft historischer Aussagen für Glaube und Theologie

Auch Cano kennt Beispiele von widersprüchlichen bzw. falschen historischen Aussagen und er weiß auch um den mit Verweis auf Aristoteles formulierten grundsätzlichen Einwand, der der *fides humana* nur einen untergeordneten erkenntnistheoretischen Status zubilligt: Weil eine historische Aussage immer auf menschliches Vertrauen aufbaut, könne sie sich gleicherweise als wahr oder falsch erweisen. Die Theologie ist an gesichertem (d.h. mit Notwendigkeit geltendem) Wissen interessiert. Folglich könne sie sich nicht auf Aussagen, die nur die Gewißheit einer menschlichen Überzeugung in Anspruch nehmen können, stützen, weil andernfalls in ihrer Argumentation Wahrheit und Irrtum vermengt würden⁹.

Diesem Einwand entsprechend schickt Cano den Konklusionen, mit denen er die Beweiskraft historischer Aussagen für die Theologie umschreibt, gewissermaßen als anthropologische Konstante das Prinzip voraus, daß Vertrauen und Glaube für menschliches Leben unumgänglich seien¹⁰. Cano verweist auf Theodoret und Augustinus¹¹ und formuliert im Blick auf die Beweiskraft historischer Aussagen drei Prinzipien:

- Außer den Verfassern der Heiligen Schrift könne kein Historiker volle Gewißheit verbürgen, d.h. keiner sei geeignet, in der Theologie eine wirklich sichere Überzeugung grundzulegen¹².
- Bedeutende und glaubwürdige Historiker, deren es ohne Zweifel einige unter den kirchlichen und unter den profanen Historikern gegeben habe, liefern dem Theologen ein wahrscheinliches Argument, um seine eigenen Aussagen zu untermauern bzw. falschen Ansichten der Gegner zu widerlegen¹³.

⁹ Vgl. LT XI.III.20 [288a]: «*Fidem humanam idcirco Aristoteles virtutum intellectualium numero exemit, quod iuxta ad falsum et verum inclinat. Theologia ergo, quae tota veritate perpenditur, non accipiet ab humana fide adiutorium, ne verax cum fallaci ad argumentandum consociationem contrahet: quoniam tale argumentum ex ea parte, qua humanae fidei innititur, aequè falsitati ac veritati innitetur*».

¹⁰ Vgl. LT XI.IV.1 [288a]: «*Necessarium esse homines hominibus credere, nisi vita pecudum more degenda sit*».

¹¹ Vgl. LT XI.IV.1 (288a/b).

¹² Vgl. LT XI.IV.2 [289a]: «*Praeter auctores sacros nullus historicus certus esse potest, id est idoneus ad faciendam certam in theologia fidem*».

¹³ Vgl. LT XI.IV.3 [289a]: «*Historici graves ac fide digni, quales nonnulli sine dubio et in ecclesiasticis et in secularibus fuere, probabile argumentum theologo suppeditant cum ad ea quae sua sunt corroboranda tum ad falsas adversariorum opiniones refellendas*».

• Wenn alle glaubwürdigen und bedeutenden Historiker hinsichtlich eines historischen Sachverhaltes übereinstimmen, dann stütze sich auf ihre Autorität ein sicheres Argument, und so werden von Theologen tragfähige Aussagen gewonnen¹⁴.

Hinsichtlich der zweiten Konklusion verweist Cano ausdrücklich darauf, daß es sich um eine glaubwürdige Sache handeln müsse. Zwei Gruppen von Menschen werden seiner Meinung nach zu Recht getadelt: die Leichtgläubigen und die, die über-skeptisch sind¹⁵. Im Blick auf die dritte Konklusion erläutert Cano, daß als sicher (*certum*) zu gelten habe, was einer nicht in Abrede stellen könne, ohne daß er als starrsinnig und dumm angesehen werden müßte¹⁶. Die Geschichte sei zwar, wie Quintilian sage, nicht dazu niedergeschrieben, um zu beweisen, sondern um zu erzählen; dennoch beweise sie ohne Zweifel etwas, und zwar in der Regel mit Wahrscheinlichkeit, manchmal aber auch mit Notwendigkeit¹⁷.

2.2 Der erkenntnistheoretische Status historischer Aussagen und die Theologie

Cano bleibt nicht nur auf der pragmatischen Ebene, er wendet sich auch der grundsätzlichen Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status historischer Aussagen zu. Aus der Perspektive der aristotelischen Wissenschaftslehre kann ihnen ja nur ein untergeordneter Rang zugesprochen werden, da das in historischen Aussagen Behauptete für sich zwar faktische, nicht aber notwendige Geltung beanspruchen kann.

Cano geht deshalb davon aus, daß dem Theologen - ganz allgemein gesprochen - zwei Arten von Argumentationen zu Verfügung stehen - solche mit sicherer, und solche mit wahrscheinlicher Geltung. Während im ersten Fall auf Grund streng notwendiger Folgerung ein 'schlagender Beweis' möglich ist, könne im zweiten Fall nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Überzeugung erreicht werden. Ein Theologe sei aber dumm, wenn er immer nur streng notwendig geltende Syllogismen für sich in Anspruch nehmen wolle; es gebe einige derart verwickelte und dunkle Dinge, daß es theologisch klug sei, in diesen Fällen etwas nicht beweisen, sondern nahelegen zu wollen, eine Sache nicht zur Evidenz zu führen, sondern sie nur irgendwie zu erhellen¹⁸. Wenn sich der Theologe auf menschliche Verbürgung stützt, dann bewege er sich zwar im Bereich des Wahrscheinlichen, manchmal allerdings könne etwas auch in diesem Zusammenhang derart sicher sein, daß es dumm wäre, es in Zweifel zu ziehen; es handle sich dann um ein '*certissimum argumentum*'. Wenn der Theologe ein solches Argument für sich in Anspruch nimmt, dann stütze er sich damit nicht auf etwas Schwaches

¹⁴ Vgl. LT XI.IV.4 [289b]: «*Si omnes probati ac graves historici in eandem rem gestam concurrant, tunc ex horum auctoritate certum argumentum promitur, ut theologiae dogmata firma etiam ratione constituentur*».

¹⁵ Vgl. LT XI.IV.3 [289a/b].

¹⁶ Vgl. LT XI.IV.4 [289b]: «*Certa quippe apud homines ea sunt, quae negari sine pervicacia et stultitia non possunt*».

¹⁷ Vgl. *ibidem* [289b-290a]: «*Historia nimirum etsi, ut Quintilianus ait, scripta est non ad probandum, sed ad narrandum, aliquid tamen sine dubio probat, probabiliter fere; nam aliquando etiam necessarie*».

¹⁸ Vgl. LT XI.VII.9 [338b].

und im Blick auf die Theologie Unangebrachtes, sondern auf etwas Wahres, Sicheres und mit der menschlichen und göttlichen Vernunft Übereinstimmendes¹⁹.

2.3 Die Frage, wer als glaubwürdiger Historiker gelten kann

In zwei Kapiteln werden Beispiele fehlerhafter bzw. widersprüchlicher historischer Aussagen, die gegen die Autorität der Geschichte vorgebracht werden, untersucht und so weit entkräftet, daß sie seinem eigenen Standpunkt nicht widersprechen²⁰. In diesem Zusammenhang taucht auch die Frage nach den glaubwürdigen Autoren bzw. den historisch verlässlichen Quellen auf.

Das Abstraktum humana historia gewinnt ja nur in Gestalt entsprechend verlässlicher auctores methodologische Verwertbarkeit.

Cano arbeitet seinen eigenen Standpunkt in Auseinandersetzung mit seinem Ordensbruder, dem Humanisten und Theologen Johannes Annius († 1502)²¹, heraus. Aus dessen *Antiquitatum variarum volumina XVII*, die er 1498 veröffentlicht hat, referiert Cano drei Regeln für die Bewertung von Autoren bzw. historischen Quellen: 1. Ohne Einschränkung sind Historiker zu akzeptieren, die durch öffentliche und erprobte Glaubwürdigkeit ausgezeichnet sind. 2. Was in den sogenannten *Annalen der vier Weltreiche* überliefert werde, das könne nicht abgelehnt und zurückgewiesen werden, weil es mit öffentlicher Beglaubigung verfaßt und in Bibliotheken und Archiven aufbewahrt worden sei. 3. Dasjenige, was nur vom Hörensagen bzw. auf Grund von Vermutungen geschrieben sei, könne nur im Sinne einer privaten Meinung übernommen werden, außer in den Fällen, wo es mit dem öffentlich Beglaubigten übereinstimmt²².

In einer detaillierten Auseinandersetzung weist Cano den unhaltbaren Charakter dieser drei Regeln des Annius nach²³. Und so muß er am Ende an sich selbst die Frage richten, ob zuverlässliche und irreführende Historiker überhaupt unterschieden werden können²⁴. Cano stellt drei Regeln vor:

¹⁹ Vgl. LT XI.VII.10 [338b-339a]: «In huiusmodi itaque argumentorum genere si quis humana fide probabiliter usus fuerit, falli nimirum aliquando poterit. Atque etiam, quemadmodum supra diximus, quaedam ita certo humana fides tradit, ut ea in dubium vertere stultitiae sit argumentum vel certissimum. Haec si in usum suum theologus vindicavit, nihil fallax, nihil imbecillum ineptumque conficiet, sed rem veram, firmam rationique tum humanae tum etiam divinae consentaneam».

²⁰ Vgl. LT XI.V.1.48 [290a-317b] und XI.VII.1-10 [337a-339b].

²¹ Vgl. A. WALTZ, Johannes Annius, in LTHK I, 577; dazu auch A. LANG, *Die Loci*, 180 Anm.2.

²² Vgl. LT XI.VI.2 [318a]: «Prima, inquit, regula est ista. Suscipiendi sunt absque repugnantia omnes qui publica et probata fide scripserunt. Secunda. Gesta et annales Quatuor Monarchiarum non possunt negari et reici ab aliquo, quia solum publica fide notabantur et in bibliothecis aut archivis servabantur... Tertia regula. Qui solo auditu vel per opiniones scribunt, hi tamquam private recipiendi non sunt nisi ubi a publica fide non dissentiant. Ex quibus colligit, quod nemo in chronicis suscipiendus est, nisi annalibus Quatuor Monarchiarum concordet». - Zur Periodisierung der Geschichte in die vier Weltreiche ist auf den biblischen Ursprung dieser Vorstellung in Dan 7 zu verweisen und auf den weitreichenden Einfluß des lateinischen Kirchenschriftstellers Paulus Orosius († nach 480) und seines Werkes *Historiae adversus paganos* - vgl. auch G. GIERATHS, *Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft*, in FZPhTh 9 (1962), 3-29; hier: 15, Anm. 60.

²³ Vgl. LT XI.VI.3-16 [318b-328b].

²⁴ Vgl. LT XI.VI.17 [329a]: «Quid igitur? (nam hoc dicit fortasse aliquis) nulla via ratioque erit, qua veraces historicos a fallacibus distinguere atque intescere valeamus?».

1. In erster Linie sei auf die intellektuelle und die moralische Qualifikation des Autors zu achten. Dazu gehöre auch die Frage, ob Historiker entweder selbst Augenzeugen gewesen sind, oder sich unmittelbar auf Augenzeugen stützen können²⁵.

2. Als zweiter Grundsatz gelte, daß jene Historiker vorzuziehen sind, die scharfes Denken und Klugheit sowohl bei der Auswahl als auch bei der Beurteilung des Stoffes verbinden²⁶. Das gelte insbesondere für Berichte, die aus zweiter Hand entstanden sind.

3. Dem Gläubigen stehe noch eine dritte Regel zu Verfügung: Wenn einem Historiker von Seiten der Kirche Autorität zugesprochen wird, dann sei er ohne Zweifel würdig, daß auch wir ihm Autorität zubilligen²⁷. Das *Decretum Gelasianum* hat für Cano in diesem Punkt kriteriologische Funktion.

3. THEOLOGIE, DIE IN DER GESCHICHTE VERANKERT IST

3.1. Die Geschichte als Argument für die Theologie

Vergleicht man Canos Ausführungen über die loci theologici, insbesondere das Ensemble seiner loci mit der Art und Weise, wie Thomas von Aquin in der ersten quaestio seiner *Summa theologiae* auf die Erkenntnisquellen der Theologie zu sprechen kommt²⁸, dann legt es sich nahe, in der Skizze des Aquinaten gewissermaßen die Keimzelle des Traktates über die loci theologici zu sehen - wie es ja Cano selbst²⁹ und auch seine Interpreten bzw. Nachfolger³⁰ getan haben. Wenn man in Rechnung stellt, daß Thomas mit dem Begriff der doctores dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend³¹ nicht nur die Kirchenväter, sondern auch die Bischöfe und den Papst meint, und daß er damit auch den traditiones Christi et apostolorum³² implizit einen Platz einräumt, dann wird man Canos Einführung der auctoritas humanae historiae als locus theologicus als den Punkt bestimmen können, an dem der spanische Theologe am markantesten den Rahmen der thomanischen Reflexion (nicht unbedingt der Praxis) überschreitet.

Der Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Melchior Cano läßt sich auch daran erkennen, wie die beiden Theologen historische Ereignisse argumentativ

²⁵ Vgl. LT XI.VI.18 [329a]: «*Prima lex ex hominum probitate integritateque sumetur. Quae omnino res locum habet, cum quae narrant historici, ea vel ipsi se vidisse testantur, vel ab his, qui viderunt, accepisse*».

²⁶ Vgl. LT XI.VI.22 [333a]: «*Lex vero secunda in historiae iudicio sancitur, ut eos historicos reliquis anteferamus, qui ingenii severitati quandam prudentiam adiunxerunt et ad eligendum et ad iudicandum*».

²⁷ Vgl. LT XI.VI.24 [334a]: «*Tertia regula sit. Si cui historico auctoritatem Ecclesia tribuit, hic dubio procul dignus est cui nos etiam auctoritatem adiungamus*».

²⁸ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae* I.1.8 ad 2.

²⁹ Vgl. LT XII.II.2 [346a].

³⁰ Vgl. z.B. A. LANG, *Die Loci*, 86.88; A. GARDEIL, *Lieux théologiques*, in DTHC IX, 712-747; hier: 714 f.

³¹ Vgl. dazu B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 238-240.

³² Vgl. LT III.IV und LT XII.V.12 [367a/b], wo Cano zeigt, daß die traditiones Christi et apostolorum durch den Rekurs auf die Kirche, die Konzilien, den Papst und die Väter aufgefunden werden können.

ins Spiel bringen. Auch Thomas bezieht sich in seinen theologischen Ausführungen selbstverständlich auf historische Ereignisse³³, sie gewinnen argumentative Bedeutung z.B. in der Bestimmung des Wesens Gottes *per effectum*³⁴. Im Blick auf den Charakter der *sacra doctrina* als aristotelisch-thomanisch verstandener *scientia* gibt er allerdings zu bedenken, daß historische Ereignisse insofern sie eben unverwechselbare konkrete Einzelfälle sind, in die *sacra doctrina* nicht *principaliter* Eingang finden, sie kommen nur als illustrierende Beispiele (*exemplum vitae*) zur Sprache bzw. um die Autorität jener Menschen deutlich zu machen, durch die die Offenbarung auf uns gekommen ist³⁵.

Melchior Cano schließt sich Thomas an: Auch für ihn ist die Argumentation *in effectis* wichtig³⁶, und auch er spricht davon, daß die Geschichte *exempla* bzw. *exempla probabilia* zu liefern habe³⁷. Er unterscheidet sich aber von Thomas nicht nur darin, daß er die Autorität der Geschichte als eigenen *locus theologicus* einführt, sondern auch in der Bedeutung, die er historischen Aussagen im Zusammenhang mit Argumentationen auf der Basis von *loci ab auctoritate de facto* gibt: Ein theologischer Obersatz, der z.B. die Autorität eines Konzils feststellt, und ein historischer Untersatz, der das Faktum des Konzils historisch absichert, führen zur theologischen Aussage, daß die vom Konzil bekräftigte Aussage theologisch verbindlich ist³⁸. Oder umgekehrt: Jede Argumentation mit Hilfe theologiespezifischer *loci* impliziert eine historische Argumentation, weshalb man die *auctoritas humanae historiae* als *locus* aller *loci* (*lieu des lieux*³⁹) verstehen kann.

Canos Berücksichtigung der Geschichte und seine Reflexion über die historische Argumentation sind unterschiedlich gewertet worden. Für Albert Lang ist Cano «wohl der ersten einer, der eine historische Methodik zu schaffen suchte»⁴⁰; er sei noch vor J. Bodins *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) zu nennen⁴¹. Gundolf Gieraths meint übereinstimmend mit Lang, Cano sei «an führender, wenn nicht überhaupt an erster Stelle unter denen zu nennen, die eine historische Methodik zu schaffen suchten, und zwar in einer seiner Zeit weit vorausseilenden

³³ Vgl. zu dieser Problematik M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, besonders 19-47.

³⁴ ST I.1.7 ad 1.

³⁵ Vgl. ST I.1.2 ad 2: «*Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.*»

³⁶ Vgl. LT XII.1.1 [341 b].

³⁷ Vgl. LT XI.II.4 [283b-284a].

³⁸ Vgl. A. LANG, *Die Loci*, 174, der im Blick auf die dritte Konklusion Canos (vgl. LT XI.IV.4 [289b]) feststellt: «Hier zeigt sich klar, daß die aus dem *locus historiae humanae* gewonnenen historischen Wahrheiten als Prämissen im theologischen Beweise dienen sollen» (179 Anm. 1).

³⁹ Der Begriff stammt von J.-M. LEVASSEUR, *Le lieu théologique 'histoire'. Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*, Editions du Bien public, Trois-Rivières 1960, 213.

⁴⁰ A. LANG, *Die Loci*, 175.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, 176 Anm. 1.

Weise"⁴². Diese positive Wertung wird von Gardeil eingeschränkt: Das elfte Buch habe zwar herausragende Bedeutung für den Aufweis der Notwendigkeit, die Geschichtswissenschaft als *locus theologicus* zu etablieren, sein praktischer Nutzen sei aber gering - die Konzeption des historischen Zeugnisses sei so juridisch, daß die Geschichtswissenschaft sich damit kaum anfreunden könne⁴³.

Wie auch immer. In einer scharfsinnigen Analyse zeigt Elmar Klinger etwas Grundsätzliches auf: Für Cano ist, auch auf der Ebene der Reflexion, «die Geschichte selber Ort und Prinzip der Theologie»⁴⁴ geworden. Der spanische Theologe beantwortete mit seiner Konzeption die Frage, was notwendig sei, «damit Offenbarung sich in der Geschichte als Offenbarung behauptet»⁴⁵. So stehe Cano am Ursprung der neuzeitlichen Dogmatik, die eine «Kunst des Denkens der Geschichte»⁴⁶ bzw. «Argumentation aus der Geschichte»⁴⁷ sei - «Summa theologica und theologia dogmatica» seien aber «von einander getrennt in ihrem Wesen und durch eine Welt»⁴⁸.

3.2. Das wissenschaftstheoretische Monopol des deduktiven Syllogismus am Ende

Bis in die jüngste Vergangenheit wurde Melchior Cano nicht nur als bedeutsamer Methodologe der Theologie, sondern vor allem als Ahnherr der sogenannten positiven Theologie angesehen⁴⁹, die aufzuweisen versucht, daß bestimmte Aussagen durch kirchliche Instanzen in unterschiedlicher Verbindlichkeit bezeugt werden. Wenn man das vollständige Ensemble der *loci theologici* bei Cano vor Augen hat, dann muß man freilich zugestehen, daß diese Auffassung ein - naheliegendes - Mißverständnis darstellt; die methodologische Leistungsfähigkeit der von Cano vorgelegten *loci* umfaßt auch die spekulative Theologie⁵⁰.

⁴² G. GIERATHS, *Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft*, 4 f; Canos Beitrag für die Geschichtswissenschaft bestehe zuerst darin, daß er «den Wert der Geschichte für die Theologie» untersuche, «die allgemeinen Grundsätze für die erkenntnistheoretische Beurteilung der historischen Zeugnisse» aufstelle und «eine systematische Anleitung zur Quellenkritik» gebe (*ibidem*, 6). - R. KELLEY, *The Theory of History*, 755f. verweist darauf, daß Cano im Rahmen einer breiteren methodologisch orientierten Strömung zu sehen ist; Canos Beitrag zur historischen Methode charakterisiert er: «Cano took a very utilitarian attitude towards historical evidence, and in order to make optimum use of it devised a set of rules for historical judgement, authentication, credibility and proof» (*ibidem*, 755); vgl. unter dem gleichen Gesichtspunkt auch J. H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution of Methodology of Law and History*, Columbia University Press, New York 1963, 103-115.

⁴³ Vgl. A. GARDEIL, *Lieux théologiques*, 733.

⁴⁴ E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i. B. 1978, 97.

⁴⁵ E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit*, 53.

⁴⁶ *Ibidem*, 17.

⁴⁷ *Ibidem*, 30.

⁴⁸ *Ibidem*, 24.

⁴⁹ So neben A. LANG, *Die loci*, 231, auch J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*, in Schol 39 (1954), 53-72; M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*, in RSphTh 14 (1920), 121-141; Th. TSHIBANGÜ, *Melchior Cano et la théologie positive*, in EthL 40 (1964), 300-339. Vgl. dazu die Darstellung der Positionen bei b. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 29-33.36 f.

⁵⁰ Vgl. dazu B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 307-310.

Auch wenn Canos Konzeption sich nicht im Sinne des schultheologischen Traditionsbeweises auf die historische Dimension einschränken läßt, so läßt sich bei ihm doch eine folgenreiche Entwicklung erkennen: Was den erkenntnistheoretischen Stellenwert einer historischen Argumentation betrifft, ist zu beachten, daß Cano den wissenschaftlichen Charakter eines Schlusses nicht mehr durch den Begriff der notwendigen (im Gegensatz zur bloß wahrscheinlichen) Geltung bestimmt, sondern durch den Begriff der sicheren Geltung. Die Theologie (*theologia*), die als *scientia* bezeichnet werden muß⁵¹, ist für Cano charakterisiert durch im Glauben gesicherte oder für die Vernunft evidente Prinzipien bzw. durch den zwingenden Charakter des Schlußverfahrens - anderenfalls handle es sich nicht um Theologie (*theologia*), sondern um eine Meinung (*opinio*)⁵². Die *certissima argumenta*, die mit Hilfe der *auctoritas humanae historiae* gewonnen werden können, nehmen so eine Mittelstellung ein: sie sind sicher nicht evident, aber sie sind eben auch nicht unsicher (*incerta*), außerdem ist zu beachten, daß Cano die Bedeutung der Evidenz im Zusammenhang mit den Prinzipien der Theologie relativiert⁵³.

“*Argumenta certissima*”: Da es sich bei historischen Aussagen nicht um eine logische oder metaphysische Gewißheit handeln kann, so bleibt nur die moralische Gewißheit. “*Certum*” ist für Cano, was ohne Starrsinn oder Dummheit nicht geleugnet werden kann⁵⁴. Geht man bei Cano von einem kohärenten Sprachgebrauch aus, dann heißt das, daß Cano mit dem Begriff “*certum*” bzw. “*firmum*” die Sicherheit eines Argumentes in erster Linie daran mißt, welche subjektive Gewißheit es dem erkennenden Subjekt ermöglicht, und nicht daran, welche Gewißheit sich aus der Natur des Erkenntnisobjektes bzw. der Argumentation ergibt: Historische Tatsachen bestehen nicht notwendig, verbürgte Aussagen lassen immer die Möglichkeit eines Irrtums offen, aber manche Aussagen, die sich auf menschliches Vertrauen stützen (und ipso facto nur wahrscheinliche Geltung beanspruchen können) sind dennoch derart sicher, daß es eine Dummheit wäre, sie in Zweifel zu ziehen⁵⁵.

Damit spiegelt Canos Werk und Argumentation (trotz der Identifikation wissenschaftlicher Erkenntnis mit absoluter Sicherheit⁵⁶) einen Stand der Logik, der dem deduktiven Syllogismus seinen monopolartigen Vorrang genommen hat⁵⁷; und

⁵¹ Vgl. LT XII.1.6 [345a]: «*Theologiam ergo, quando aliud melius non occurrit, scientiae vocabulo nuncupemus*».

⁵² Vgl. LT XII.1.6 [345a/b]: «*Cum incerta connexio est, vel altera propositio est incerta, quae cum fidei principio sumitur, conclusionis opinio erit, theologia proprie non erit. At sive ambo syllogismi principia fidei sint, seu alterum ex fide certum, alterum ex natura evidens, conclusio ad theologiam pertinebit...*». Vgl. LT XII.1.5 [344b].

⁵³ Vgl. LT XII.1.5 [344b].

⁵⁴ Vgl. LT XI.IV.4 [289b]: «*Certa quippe apud homines ea sunt, quae negari sine pervicacia et stultitia non possunt*».

⁵⁵ Vgl. LT XI.VII.10 [338b-339a] - s. o. Anm. 19.

⁵⁶ Vgl. LT XII.1.5 [344a-345a].

⁵⁷ Die Entwicklung, die dazu geführt hat, bzw. ihr Ergebnis haben dargestellt J. PINBORG, *Topik und Syllogistik im Mittelalter*, in L. HOFMANN - L. SCHEFFCZYK - K. FEIERES (Hrsg.), *Sapienter ordinare*, Fest-

zugleich reflektiert es einen geistesgeschichtlichen Entwicklungsstand, der dem Erkenntnissubjekt erhöhte Bedeutung zuschreibt⁵⁸.

3.3. *Heutige Cano-Interpretation: Von der Geschichte zur Geschichtlichkeit*

In der heutigen Auseinandersetzung mit Melchior Canos *loci theologici* genügt bei allem begründeten Interesse⁵⁹ an seiner Konzeption eine simple Rückkehr zu Melchior Cano nicht. Im Kontext einer geschichtlichen Hermeneutik drängt sich ein weiterer Schritt auf: Wenn Cano die verbindliche Glaubenslehre und die Theologie in der Geschichte verankert, dann muß heute auch die Geschichtlichkeit der Bezeugungen in den verschiedenen *loci* ernstgenommen werden⁶⁰.

Es konnte und kann nicht ausbleiben, daß unter diesem Vorzeichen eine Forschungsrichtung Interesse auf sich zog⁶¹, die sich ebenso wie Melchior Cano auf die aristotelische *Topik* beruft - die Toposforschung bzw. Topologie⁶², wie sie vom Literaturwissenschaftler E. R. Curtius mit seinem Werk *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* inauguriert und von Otto Pöggeler⁶³ philosophisch vertieft worden ist. *Topoi* sind in der Toposforschung bzw. Topologie nicht Bezeugungsinstanzen bzw. Argumentationsgesichtspunkte, sondern geprägte Formeln, die in geschichtlichen Wandlungen Vorstellungen und Ideen vermitteln - theologisch können als Beispiele genannt werden die 'Heilige Schrift als Seele der Theologie', die 'Tradition als Gedächtnis der Kirche' usf. In den *Topoi* verbinden sich Flexibilität und Identität und so entsprechen sie dem «Gespräch, das die Geschichte ist»⁶⁴. *Topoi* sind «kristallisierte Tradition»⁶⁵, die hi-

schrift Erich Kleineidam, St.-Benno-Verl., Leipzig 1969, 157-178 und E. STUMP, *Topics: Their development and their absorption into consequences*, in N. KRETMANN u. a. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 273-299; hier: 287-290.

⁵⁸ Für den neuzeitlichen Subjektivismus wird vor allem Descartes († 1650) und sein *cogito* als exemplarisch und einflußreich angesehen; das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Ansätze dafür weit ins Mittelalter zurückverlegt und im Zusammenhang mit nominalistischen Tendenzen bei Abelard († 1142) und vor allem bei Duns Scotus († 1308) gesehen werden müssen.

⁵⁹ Vgl. vor allem M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in W. BAIER u. a. (Hrsg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, EOS Verlag, St. Ottilien 1987, 37-65.

⁶⁰ Vgl. auch Y. CONGAR, *Die Geschichte der Kirche als 'locus theologicus'*, in Conc (D) 6 (1970), 496-501; bes. 496 f. Zur Rückwirkung der Dimension der Geschichtlichkeit auf Theologie und Dogmatik vgl. u.a. das immer noch instruktive Büchlein von W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, (Kleine Schriften zur Theologie) Kösel, München 1967.

⁶¹ M.E. zum ersten Mal bei K. LEHMANN, *Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanfang*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Echter, Würzburg 1985, 513-528.

⁶² Vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 393-404.

⁶³ Vgl. O. PÖGgeler, *Dialektik und Topik*; in R. BUBNER u.a. (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift Hans-Georg Gadamer, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1970, 273-310 und drs., *Dichtungstheorie und Toposforschung*, in "Jahrbuch für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft" 5 (1960), 89-201.

⁶⁴ O. PÖGgeler, *Dichtungstheorie*, 92.

⁶⁵ O. PÖGgeler, *Dialektik und Topik*, 288.

historische Toposforschung ist an der Sicherung und Fortführung der Tradition interessiert⁶⁶. Dazu genügt freilich die historische Bestandsaufnahme nicht, was in den Topoi historisch präsent ist, das müsse auch im Kontext der Gegenwart erschlossen werden. Das sei Aufgabe der Topologie. Unter dem Vorzeichen der Geschichte bleibe sie aber «immer utopisch, insofern sie ihre Erörterungen im ganzen nicht abzuschließen vermag, sich selber zurückstellen muß in das offenbleibende Gespräch der Geschichte»⁶⁷.

Wenn man im Bereich des Glaubens konkreten Ausformulierungen des Glaubens ganz selbstverständlich Bedeutung und Verbindlichkeit zuspricht, so ist - mit Walter Kasper - doch daran festzuhalten, daß Wahrheit «innergeschichtlich immer Verheißung» bleibt - «sie läßt sich nie adäquat in Sätzen einfangen, sondern ist offen für die größere Zukunft Gottes»⁶⁸.

Geschichte als *locus theologicus* - das bedeutet somit ein doppeltes: Nicht primär Ekstase oder Versenkung, sondern die Geschichte ist der Ort, wo Gottes Wahrheit aufleuchtet - aber die Wahrheit leuchtet auf in geschichtlicher Bedingtheit und so bleibt sie auch im Zusammenklang der vielen Stimmen, die Melchior Cano im Begriff der loci theologici aufweist, eine Wahrheit, die uns zu Demut und Bescheidenheit verpflichtet. Methodologisch aber bedeutet das: Die Theologie als Glaubenswissenschaft muß im unverzichtbaren Rückgriff auf die Überlieferung nicht nur die kirchlichen Instanzen, ihr institutionelles Zusammenspiel und die Kriterien der Verbindlichkeit kennen, sondern sie bedarf auch einer entsprechenden Hermeneutik⁶⁹.

⁶⁶ Vgl. O. PÖGGELER, *Dialektik und Topik*, 288.

⁶⁷ *Ibidem*, 299.

⁶⁸ W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 1965, 80. Zustimmung übernommen von CONGAR, *Die Geschichte* (Anm. 60), 499; Congars Aufsatz ist ein engagiertes Plädoyer für eine offensive und konsequente Berücksichtigung der Geschichtlichkeit.

⁶⁹ Vgl. dazu H.-J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4., Francke, Freiburg 1988, 124-152, besonders 139-152.

Inhaltsangabe

In seinem einflussreichen Werk *De locis theologicis* hat Melchior Cano erstmals umfangreich und ausdrücklich über die Geschichte als Fundort der Theologie reflektiert. Er überwindet dabei die aristotelische Engführung, wonach die Geschichte (die keine innerlich notwendigen Sachverhalte darbietet) keine Wissenschaft sei. Geschichtliche Aussagen, sofern sie gut bezeugt sind, können "sicher" sein und sind innerer Bestandteil wesentlicher theologischer Glaubenslehren. Die gegenwärtige Theologie verstärkt noch den Blick auf die Bedeutung der Geschichte, wobei der Toposforschung ein besonderer Wert beizumessen ist.

Summary

In his important work, *De locis theologicis*, Melchior Cano for the first time amply and purposely reflects on history as a place for theology. He surpasses the Aristotelian reduction according to which history (without the truly necessary statements) is not a science. Historical statements, if attested, can be "certain" and integrant parts of essential faith's doctrines in theology. Contemporary theology still glances on history's importance. A particular value has to be ascribed to the research on the *topoi*.

INOS BIFFI
LA POESIA
E LA GRAZIA
NELLA *COMMEDIA* DI DANTE



di fronte e attraverso

Jaca Book

Biblioteca di Cultura Medievale

Teologia e linguaggio dei mistici. *La notte oscura* di san Giovanni della Croce tra poesia e prosa (premesse alla lettura della *Subida del Monte Carmelo*)

Gaetano Chiappini
Università degli Studi (Firenze)

1. LA PREMESSA METODOLOGICA

Per collocare nella più probabile prospettiva il rapporto tra prosa e poesia - il trattato *Subida del Monte Carmelo* (1584) e le *canciones* della "notte oscura" - dato il precario nesso ecdotico - sempre da valutarsi attentamente quando ci si avvicina all'opera di San Giovanni della Croce - sembra opportuno tener conto di qualunque affermazione si possa ricavare dalle premesse al testo.

Così, nell'edizione delle *Obras completas* che seguiamo¹, a p. 163, compare

¹ Per il testo, seguiamo: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Revis. Textual, introducciones y notas al texto J.V. Rodríguez; introducciones y notas doctrinales F. Ruiz Salvador, Edit. De Espiritualidad, Madrid 1988³ sigla *Obras* (le edizioni vanno sempre prese con beneficio d'inventario).

- dopo il lungo titolo riassuntivo dell'intenzione dottrinale² - un "argomento", che può aiutarci a fermare alcuni punti essenziali, almeno, per una prima *mise au point* metodologica e possibile chiave di lettura tecnica e strumentale, circa la possibile interdipendenza del "dittico" di poesia e prosa che citiamo interamente e analizziamo di seguito:

*«Toda la doctrina que entiendo tratar en esta Subida del Monte Carmelo está incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de subir hasta la cumbre del Monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios. Y porque tengo de ir fundando sobre ellas lo que dijere, las he querido poner aquí juntas para que se entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir; aunque al tiempo de la declaración convendrá poner cada canción de por sí, y, ni más ni menos, los versos de cada una, según lo pidiere la materia y declaración»*³.

Confrontando il titolo con l'argomento, si nota subito che in quest'ultimo è avvenuto un passaggio rispetto alla linea minimale-sperimentale riferita, nel titolo, ad una singola *alma* quanto al proprio «potersi disporre» (*podrá...disponerse*), che premette l'indicazione di una *modalità* (*de cómo*) di ordinamento e sistemazione, di conveniente e opportuna collocazione di tempi e di situazioni, come di regolato percorso o cammino, per la fornitura di "avisos y doctrina". E, precisamente, si ha un passaggio da un insegnamento a vedere e proposta di pareri e considerazioni nell'argomento - all'unica figura della "doctrina", che insiste sull'istruzione e ammaestramento, anche come notizia in ordine al sapere e a una vera e propria scienza, cognizione teoretica e teorica e metodologica. In questo senso, "doctrina" va oltre l'ammonimento o l'avvertenza o, anche, semplicemente, al consiglio pur opinabile⁴, e con finalità d'aiuto e prevenzione per altri, per un avviamento magisteriale ad una finalità certamente alta: «*para que sepan*» (affinché sappiano) e "per la divina unione".

² Diamo il titolo completo: «*Trata de cómo podrá una alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal, y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión, compuesta por el Padre fray Juan de la Cruz, Carmelita descalzo*» («Tratta di come potrà un'anima disporsi per giungere in breve alla divina unione. Dà avvisi e dottrina, così ai principianti come ai progrediti, molto utile affinché sappiano liberarsi da tutto ciò che è temporale e non vincolarsi con lo spirituale, e restare nella suprema nudità e libertà di spirito, quale è richiesta per la divina unione, composta dal Padre fra' Giovanni della Croce, Carmelitano scalzo»).

³ «Tutta la dottrina che intendo trattare in questa *Salita del Monte Carmelo* è compresa nelle seguenti canzoni, e in esse è contenuto il modo di salire fino alla vetta del *Monte*, che è l'alto stato della perfezione, che qui chiamiamo unione dell'anima con Dio. E siccome devo andar fondando su di esse quello che dirò, le ho volute mettere qui insieme, affinché si comprenda e si veda tutta insieme tutta la sostanza di quello che si deve scrivere; sebbene nel momento della spiegazione e interpretazione converrà mettere ogni canzone da sola, e, senz'altro, i versi di ognuna, secondo quanto richiederà la materia e la spiegazione».

⁴ «Aviso»: dal fr. *aviser*, 'istruire', 'avvisare' < avis, 'opinione' < MIHI VISUM EST < VIDERI; cfr. J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid 1967², s.v.; sigla: *Corominas*.

2. IL VALORE DEL "CANTO" E DELLA "PROSA"

A questo punto, l'intenzione e tensione dottrinale del testo, e di dibattito e considerazione tetica, affidata alla *Subida*, viene fissata rispetto alle "*siguientes canciones*" (canzoni seguenti) - subito dopo, infatti, sono proposte - e con un termine illuminante, in quanto tiene sicuramente conto della differente economia di trattazione, oltretutto di esposizione, studio e ricerca, esame e svolgimento di una materia di *indottrinamento*, appunto, in relazione al *canto*, che è *solo canto*, melodia e suono, musica e vibrazione vocale ed effusa, con le sue regole e tendenze, secondo la tradizione, che, per San Giovanni, era ugualmente popolare e letteraria nella sua amplissima e documentata cultura. La parola usata dal Santo è *está incluida*, letteralmente, "sta rinchiusa": qui, se ricordiamo il ciceroniano *includere verba versu*, il significato va, meramente, a un mettere in versi della voce e della parola; ma questo vorrebbe semplicemente alludere alla trasposizione della *doctrina* nel *canto*, fatta pensiero sonoro *tout court*. Ma *incluida* - da IN+CLAUDO - vuol dire anche "rinchiusa" - nel metro - "collocata dentro", "incastonata", "distesa dentro", e pure come "serrata", "imprigionata, chiusa dentro" la ferma necessità dei numeri e degli accenti, per darle timbri, ritmo e pause, estensione di toni condizionata da schemi, intervalli e rapporti. In sostanza, anche una gabbia o confine ritmico-versale-strofico, capace, in qualche modo, di costituire un limite o un freno alla libera espansione del pensiero nel puro territorio dell'aritmetica musicale.

E, pienamente, aggiunge subito San Giovanni, «*en ellas [canciones] se contiene el modo de subir hasta la cumbre del Monte*» (in esse [canzoni] è contenuto il modo di salire fino alla vetta del Monte): molto opportunamente, qui, "modo" è proprio il modulo dell'esperienza unitiva, il metodo e anche la misura, la regola, persino, precisa, per avviarsi e concludere un *camino* così arduo e singolare. E così importante e definitivo per l'anima.

Ma quel *modo* è, in realtà, a sua volta, fortemente limitato quanto ai compiti e possibilità dell'anima stessa. E, qui, ci soccorre il lungo titolo con le sue ben chiare indicazioni operativo-direzionali, ma del semplice impegno vettoriale umano: «*para que sepan*» (affinché sappiano) - in quanti è diffusa e cosciente, davvero, questa *scientia*? -; e, prima, si parla di *principiantes* e *aprovechados* (principianti e progrediti), cioè, di diversi gradi di conoscenza e d'esperienza e maturazione d'impegno, ma anche gradi di percorso, ecc. Senza contare che i compiti previsti e i tempi segnalati implicano un duplice movimento di liberazione e distacco da vincoli di terra («*desembarazarse de todo lo temporal*», "svincolarsi e liberarsi dagli ostacoli di tutto ciò che è temporale")⁵ e, soprattutto, di tempo; ed accurata vigilanza rispetto ai possibili vincoli metafisici e di spirito («*no embarazarse con lo espiritual*», non vincolarsi, non ostacolare se stessi quanto allo spirituale). Che necessitano di un'attenzione speciale, perché pur essi capaci di creare legami speciali per volontario imprigionamento del-

⁵ «*Embarazar*» deriva da «*baraza*», 'laccio', 'corda'; cfr. *Corominas*, s.v. *embarazar*.

l'anima in nodi e segni aerei, persino, ma sempre vincolanti... Anzi, per San Giovanni diventa addirittura imprescindibile cercare la libertà giustamente su quel delicato versante dello spirituale, per ottenere lo stato di una, sia pur provvisoria, quieta condizione «*quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu*» (placarsi e rimanere nella estrema nudità e libertà di spirito). È questo uno stato di profonda *quies*, un restare senza tempo nella suprema nudità - che è appello di massima elevazione umana - e libertà totale anche nell'ambito metafisico e pneumatico.

Fin qui, in questo liberarsi e ricercare la libertà - e vigilare per non perderla! - sta il doppio sforzo umano di rigoroso distacco da tutto, in nome di tutto quanto sia pertinente - e che viene richiesto dall'anima - per una finalità che la trascende e la trasporta nell'*altrove*, nell'ambito esclusivo del *solus Deus*. Qui sta l'elemento centrale del sistema mistico sangiovanneo, in cui alla *voluntas* umana e a tutto il suo *attivismo*⁶ è lasciato uno spazio vastissimo, al quale, però, subito si contrappone lo spazio-tempo specialissimo e unico che è quello - asciutto e decisivo, anche, nell'estrema concisione del dettato - che San Giovanni ha affermato anche nel capitolo secondo della «*noche oscura*» (Libro I, cap. 2, p. 445): «*pone Dios en la noche oscura a los que quiere purificar de todas estas imperfecciones para llevarlos adelante*» (grassetto nostro; mette Dio nella notte oscura coloro che vuole purificare da tutte queste imperfezioni per condurli avanti): *solus Deus*, quindi, ha l'impulso unico di volontà che abbia valore effettuale e sia davvero efficace.

Quando, dunque, San Giovanni afferma che nelle «*siguientes canciones se contiene el modo de subir hasta la cumbre del Monte*», vuol dire che, sicuramente e precisamente, la «*doctrina que está incluida*» offre quel «*modo de subir*»; ma, dal momento che il Santo l'incorpora nel trattato specifico, quella stessa *doctrina incluida* ha bisogno di esser fatta uscire, risolta e come liberata dal metro che la rinchiede nei propri giusti termini. Secondo me, è questo il possibile rapporto tra *canto* e *prosa*, come elaborazione d'un duplice modello teologico-mistico - identico nel fini e nella sostanza, e pur diverso e come trattenuto nel *canto*. Questo dislivello tra i due sistemi è molto importante, e San Giovanni prosegue il suo «*argumento*» con il riconoscimento d'un altro *dislivello* - retorico e stilistico, ma sempre essenziale e definitivo - cioè, con il passaggio dal simbolo alla sua definizione e lettura, per terminare nell'espansione metafisica con delineazione d'un significativo percorso esegetico ed ermeneutico: «*subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios*» (salire fino alla vetta del monte, che è l'alto stato della perfezione, che qui chiamiamo unione dell'anima con Dio). *Aquí* si riferisce, naturalmente, alla prosa, più esplicita e non necessariamente figurata; ma *unión*, comunque, è metafora mistica chiarissima del *desposorio*, che sigilla la suprema conclusione dell'itinerario d'amore dell'anima a Dio. *Alto estado de perfección* chiarisce, in modo generico, un'elevazione totale e assoluta compiuta dall'anima o in essa av-

⁶ Per «attivismo» intendiamo l'animato, anche eccessivo dinamismo d'accumulare azioni, gesti e movimenti in ogni direzione; per «azionismo» indichiamo tutte le azioni spirituali di cui il mistico è semplicemente il soggetto.

venuta, fino al massimo delle sue possibilità e oltre le sue aspirazioni, nel suo farsi (e *perficere*) in Dio, per Dio e con Dio.

Si può dire, a questo punto, che San Giovanni ha già rapidamente impostato il suo percorso mistico: «subir hasta la cumbre» - fino al punto più alto, in cui consiste la pienezza d'una esperienza, che è, poi, l'unica per l'anima che compie e subisce il rapporto decisivo di totale indimento, cioè, l'itinerario e il processo della più drammatica e radicale avventura che possa accadere per l'uomo che ritorna a Dio.

Dal punto di vista metodologico, ancora una volta, a chiarire il rapporto certamente complesso tra due generi di scrittura - anche letterari - di diversissima qualità e statuto, anzi, persino inconciliabili, il Santo aggiunge altri supporti istitutivi del prosimetro *sui generis*, con forte motivazione programmatica: «*porque tengo de ir fundando sobre ellas lo que dijere*» (perché devo andar fondando su di esse quello che dirò). Allora, dunque, il testo poetico viene a costituire il sostegno parallelo o sotterraneo (*sobre ellas*); ma questa intenzione riceve un serio rilievo d'impostazione e di funzione: *tengo de* - che è espressione popolare e comune al posto di *tengo que* (debbo) - è, comunque, indicazione di necessità, pertanto, di forte interdipendenza dei due livelli, e che il Santo considera come imprescindibile - e questo è evidentemente di somma rilevanza, perché spazza via secoli d'incomprensione o di rigetto critico di tanti...: né la poesia è ornamento o abbellimento o rivestimento *estetico* della «*doctrina*» da leggere separatamente, quasi effusione lirica liberata o esornativa; né il testo in prosa è commento - anche arido e separato, rispetto alle squisite modulazioni poetiche - o esegesi e viceversa gioco di figure che trasformano la realtà della prosa in incanto musicale, ecc. Ma, finalmente, il *canto* è il fondamento, la strada maestra della prosa, fino a costituirsi come transito da canto *tout court* a fonte che detta («*lo que dijere*»); ove, tra l'altro, si definisce che il verso precede la prosa e ne è la mozione di base, la ragion d'essere. E l'iniziativa della contemporaneità simultanea è mozione ancora volontaria e programmatica («*las he querido poner aquí juntas*», le ho volute mettere qui insieme), verso una lucidissima e fermissima razionalizzazione metodologica («*para que se entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir*» (affinché s'intenda e si veda insieme tutta la sostanza di quello che si deve scrivere). I due verbi («*se entienda y vea*») spiegano in modo netto la finalità proposta a se stesso dal Santo («*para que*»), duplice finalità, fra l'altro, orientata l'una sull'intelletto e la comprensione, l'altra sulla visione che, in fondo, potrebbero, ambedue, significare i due modi d'approccio sia per la prosa che per la poesia. Ove l'intelligenza andrebbe al pensiero e la visione andrebbe alle immagini - diciamo, alle figure, nella loro bellezza e plasticità di rappresentazione. Non mi perito a dirlo, a me sembrerebbe questa una proiezione di lettura felicemente scissa verso la prosa del trattato che, essendo svolgimento di pensiero mistico e teologico, richiede un necessario adeguamento intellettuale; e verso la poesia, che, viceversa, fondandosi sulle immagini e sui simboli, ma anche su aspetti naturalistici, oggettuali e spaziali, postulerebbe, più propriamente, l'adesione della vista come dell'immaginazione e della fantasia visiva. D'altra parte, la poesia - così come l'intende San Giovanni della Croce - potrebbe, a sua volta, richiedere, come già la prosa per se stessa, i due fronti uniti insieme, per cogliere gli aspetti del *logos* speciale delle riflessioni nei due moduli rispettivi; allo stesso modo, dal

punto di vista figurale, l'osservazione visiva, ancora, può pretendere l'evidenza delle immagini. Tutte e tre le angolature, ad ogni modo, sono ugualmente valide ad esaurire il bisogno di un'approssimazione totale dell'opera unificata in dimensione di simultaneità.

Anche l'ultima frase - nella sintetica abitudine espressiva di San Giovanni della Croce - si presta ad una valutazione complessa: «entienda y vea junta toda la sustancia de lo que se ha de escribir». Sarei portato a pensare d'*emblée*, che la frase precedente si riferisca più precisamente alla sola poesia base e fondamento della prosa, come capacità globale di comprensione - e d'esposizione a suo modo - di pensiero+figura, essendo, dunque, la poesia, propriamente sintesi mirabile e totalizzante, unitaria e fusa perfettamente e da sottoporre, successivamente, all'ermeneutica («en lo que se ha de escribir»), che di quella («toda la sustancia») farà una rimodulazione ampia e sviluppata analiticamente. Con la prosa distesa che dice tutto, senza il compendio figurale e simbolico sviscerato in tutta la sua linea prospettica di semantizzazione generale e particolare, nell'estrema fluidificazione del pensiero e delle immagini. Ma è bello, intanto, poter pensare che la poesia sia già la *sostanza*, non, semplicemente, la contenga, forse, persino, inespressa o compressa...

Che poi, alla fine, per comodità interpretativa e necessità di svolgimento completo, si debba procedere (*convenga*) nella collocazione in parallelo di «cada canción de por sí», prima di ogni sua *declaración* e, soprattutto, che sia giusto disporre senza riserve («ni más ni menos») «los versos de cada una, según lo pidiere la materia y declaración», serve solo a ribadire il rapporto d'autonomia e di reciproca integrazione delle parti: ma, sicuramente, la poesia è già *tutta la sostanza*; e la *materia* e la sua *declaración* seguono un'altra via, quella propria di una *regolare* e necessaria trattazione precisa e sistematica. A conferma del carattere insieme totalizzante e razionale di chiara cultura teologica della scrittura trattatistica sangiovannea. Laddove la poesia offrirebbe tutta la sostanza pur da svolgere e da spiegare.

Ecco, allora, che si viene delineando il sottile modello dell'opera sangiovannea e, ciò che più interessa, viene posto l'accento sulla prossimità metodologica insistita («fundando sobre ellas», «poner aquí juntas», «se entienda y se vea junta toda», «cada canción de por sí y... los versos de cada una») della integrazione due scritture e, insieme, dell'autonomia di ciascuna nella giusta fusione dell'unica finalità decisamente intenzionale («entiendo tratar», «tengo de ir», «he querido poner») a convergere sulla «doctrina» e sul «modo de subir hasta la cumbre del Monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios»): in che consiste il vertice finale e, prima, la vettorialità teologico-ascetico-mistica sangiovannea.

3. LE CHIAVI DEL "CAMINO"

La presentazione delle canzoni, prima del testo proprio, comincia, poi, a proporre le chiavi o i nuclei attivi del *camino* sangiovanneo, in quanto alla indicazione di lettura di quella «doctrina incluída», rivelando come il «canto» dell'«alma» - cioè, la modalità espressiva, il tono e la modulazione del soggetto e insieme dell'oggetto mistico -

tutto da definire, naturalmente e per noi da accettare *convenzionalmente* senza pretese semantiche - l'“alma”, appunto, sia, prima di tutto, la «*dichosa ventura del pasar*». Qui, occorre fermarsi un istante a chiarire la portata del linguaggio assai notevole, come per tutti i mistici, per la densità simbolica e naturale, sempre a rispettosa e illimitata distanza analogica e, insieme, sperimentale. *Dichosa* è da DICH<DICTA, «ciò che è stato detto» come destino di parola e parola di destino, tracciati in un'area spazio-temporale d'indefinita misura e pure d'incredibile spessore teologico-mistico; “dichosa” è ‘beata’, ‘felice’, ‘fortunata’, fato pronunciato come positivo e opportuno in un *chissà quando* del passato, inteso, questo, come un prima senza limite, e avveniente o avvenuto o da avvenire su un versante gioioso e rassicurante; “ventura” <VENTURUS è ciò che dovrà avvenire in un *dopo* ancora senza tempo o che è avvenuto a completare, nella realtà dei fatti e degli accadimenti, i “DICTA” felici e a lieto fine. “Pasar” è verbo di modo infinito, che non si qualifica né temporalmente né nei modi e segni, ma solo come ‘passaggio’, ‘transito’ nella successione di spazi e tempi ancora indefiniti; comunque, sempre nel senso di *passo dopo passo*, “un passo, un altro passo” (come recita un titolo betocchiano), anche nell'umile senso e faticoso d'un percorso lento e arduo: e qui, *dichosa ventura*, con l'insistenza sul valore positivo dell'accadimento felice, ci conferma la gioia di chi è *uscito fuor del pelago a la riva...* E di fatto tale accadimento è cosa avvenuta *storicamente* per l'*alma que tuvo*, indiscutibile traccia dell'oggettiva felicità nel tempo - “ventura” posseduta e ratificata. “*Oscura noche*” aspetta, naturalmente, la sua propria rivelazione nel seguito dell'opera; intanto, però, verifichiamo qui la sua esibizione come un genitivo soggettivo e, contemporaneamente, oggettivo: la “*noche oscura*” di cui la fede è stata prova e soggetto e che, insieme, ha subito e per cui è passata attraverso e per cui è stata costretta a passare. «*En desnudez y purgación*» non solo sono il modo e la condizione, cioè, lo *spoliamento*, la liberazione dalle o la povertà scoperta e svelata delle vesti, tolte o disciolte dei legami; ma la “purificazione” è persino, e propriamente, fisica - e spirituale, certo - verso una essenzialità di purezza e depurazione. Ma, assai più, il sintagma geminato propone e consegna i segni di quel “pasar” già considerato: la denudazione che spoglia l'anima e il corpo e li riduce alla propria inopia, successivamente e ulteriormente sottoposta alla *purgación*, per una totale e completa riduzione e lavacro definitivo d'essenzializzazione assoluta senza più macchia né contaminazione, come senza contrassegni né vesti se non di se stessa, l'anima, resa limpida e immune.

Il resto della frase - pur essa essenzialissima - ripresenta il termine finale del *camino*, «la unión del amado».

4. VERSO LA DOTTRINA

Il *Prólogo* - già da noi esaminato⁷ per i nuclei verbali del topico - qui realissimo! - della modestia, presenta i caratteri centrali del suo lavoro e sue difficoltà: la dif-

⁷ Cfr. il ns. *Esperienze di mistica ispanica. Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, Sant'Ignazio di Loyola*, Alinea, Firenze 1999, p. 126 e ss.

ficoltà primaria della scrittura e il limite necessario dell'*experiencia* (anche come necessario deterrente e, più, come incoraggiamento e spinta a sollecitare quell'*experiencia* e a porsi nelle giuste condizioni); ancora, il ricorso alla Sacra Scrittura come voce dello Spirito Santo; il rinvio ortodosso al «santo sentido y doctrina de la santa madre iglesia católica» (p. 165). E, infine, la richiesta d'aiuto a Dio sulla base della *confianza* e come intervento diretto nella scrittura («Para lo cual me ha movido, no la posibilidad que veo en mí para cosa tan ardua, sino la confianza que en el Señor tengo de que ayudará a decir algo», per la qual cosa mi ha indotto, non la possibilità che trovo in me per una cosa tanto ardua, ma la fiducia, confidenza che ho nel Signore che aiuterà a dire qualcosa - pp. 165-166). *Algo*, poi, è, a sua volta, il limite della scrittura soprattutto sperimentale e della conseguente minimale *didattica mistica*.

In realtà, il *Prólogo*, opportunamente, prima della proposta analisi della dottrina fondamentale, *incluida* nella *canción* e articolata nella prosa, s'indugia sulla constatazione della «muchas necesidad que tienen muchas almas»; e sulle condizioni, i confini, i problemi e, insomma, sulle remore e difficoltà, come premesse al possibile avvio, progresso o ritorni del *camino*, senza il cui accertamento - con le esortazioni e gli avvisi - è inutile e vano ogni argomento o proposito didattico - già, il richiamo all'*experiencia* aveva il suo chiaro significato -; così come qualunque effettivo ed efficace lavoro e confronto con poesia e prosa. Pur se la poesia - con quella già vista premessa - sia già stata avvicinata agli occhi del lettore.

5. LO STATO TEOLOGICO-MISTICO

Anche noi vogliamo approfittare di questa premessa, come di una sorta di valico d'ingresso allo *status* teologico-mistico in cui il Santo riconferma il suo intenzionale procedimento con ampia giustificazione. Per ragioni spazio-temporali ci limitiamo ad esplorare, peraltro, alcuni primi paragrafi (dal n. 2, p. 166).

La prima considerazione è raggelante, pur nella tranquilla linearità con cui San Giovanni della Croce espone le sue note: «*las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante*» (le quali, cominciando il cammino della virtù, e volendole nostro Signore porre in questa notte oscura affinché passino per essa alla divina unione, esse non passano avanti). Il *comenzando* non ha tempo ed implica durata non connotata: ma è proprio una caratteristica importante della scrittura sangiovannea quella di non temporalizzare l'esperienza né il cammino, così che *queriéndolas* di *nuestro Señor*, ancora in gerundio, non qualifica, ovviamente, i misteri e la libertà della *voluntas Dei* certamente assoluta e terribilmente necessaria. Essa è, anzi, veramente l'unica volontà che conta, previamente e principalmente. Ma, notiamo subito, essa è contestuale e sembra anche parallela a quella dell'«*alma*»: «*comenzando ... y queriéndolas*».

Va, poi, rilevato il verbo *poner*, che indica, quasi, la *materialità*, pur *sui generis*, d'un gesto sicuramente forte e deciso (e decisivo) e, non casualmente, anche in linea con

quella decisiva volontà. «En esta noche oscura»: il deittico ha un doppio valore: *esta* è vicina a chi parla e che conosce, pratica o ha praticato e condivide questa esperienza...; pur se, senza commento, San Giovanni dà la notizia che quelle *almas no pasan adelante... Un passo, un altro passo*, certo, sia pure lento, ma in avanti, vorremmo poter dire noi!

La constatazione è di seguito possibilmente analizzata, più in generale. «A veces por no querer entrar o dejarse entrar en ella; a veces por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre» (A volte per non voler entrare o lasciarsi entrare in essa; a volte per non intendersi e mancar loro guide idonee e sveglie che le guidino fino alla vetta): il no querer entrar o dejarse entrar en ellas, oltre a verificare l'assenza di volontà - attiva e attivo-passiva - ripete la scelta d'esteriorità e d'estraneità di quelle *almas* - la nostra sottolineatura delle sillabe *en* indica proprio quella volontà di non dentro, appunto; così come la non volontà passiva d'abbandono (*dejarse*<LAXARE), come 'allentare il laccio' o il vincolo che lega se a se stessi, senza lasciare luogo a Dio e alla Sua volontà.

Dopo questo modo, asciutto e preciso, San Giovanni pone un secondo motivo, modulato sul mancato intendimento e sulla guida: è, dunque, anche questione d'intelligenza della vettorialità verso il dentro, "*en-tender*" (la ripetizione, del tutto casuale, della sillaba *en* segna comunque un fenomeno di eco, assolutamente da rilevare, quale traccia d'insistenza fonico-memorale, come per qualunque altra scrittura) oppure, di *défaillance* ("*faltarles*", 'mancar loro'<FALLERE, 'venir meno', anche 'ingannarsi' ...) per difetto di guida⁸ - ed è pure importante avere la guida, se San Giovanni della Croce ripete la parola due volte nella stessa frase: «*guías idóneas y despiertas que las guíen*», come sostantivo che richiede il verbo omologo e il verbo che contiene implicito il suo migliore e necessario e irrinunciabile soggetto; di più, le "*guías*" devono essere "*idóneas*", cioè, 'adeguate', appropriate', 'capaci', 'abili', alla pari con il loro compito. Che è assolutamente preciso al millimetro e prevede continuità e aderenza e fermezza fino alla fine del cammino altissimo ("*hasta la cumbre*" - proprio fino là, non prima né dopo... per esattezza di percorso e di approdo spirituale, solo quello!); e occorre anche che esse guide siano "*despiertas*"⁹, ben energicamente erette, forti e dritte, e consapevoli e pratiche... Conosce molto bene, San Giovanni il compito di tali guide, e i loro problemi e doveri, come la loro necessità cosciente, per sé e per chi si affida loro; così come le difficoltà di trovarle...

Comunque sia, qui San Giovanni - ancora consapevole della caduta nel vuoto di molte anime ("*a veces*", "*muchas almas*"), che pure avrebbero quella "guía" premurosa ed esperta - non frena un suo proprio sussulto di rammarico profondo, quasi una ferita interiore d'offesa sacra¹⁰: «*es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y fa-*

⁸ «Nel diritto feudale e consuetudinario *guiar* significava 'scortare qualcuno garantendo la sua sicurezza', forse proviene dal gotico **widan* 'unirsi', da cui 'accompagnare', 'scortare'» (cfr. *Corominas*, s.v. *guiar*).

⁹ Dal lvg. EXPER(C)TUS<EXPERRECTUS<EXPERGISCI, 'risvegliarsi', cfr. *Corominas*, s.v. *despierto*.

¹⁰ Dal lvg. *Blastemare*<greco *blasteméo*, 'dico bestemmie' alterazione del greco *Blaspheméo*, 'dico parole empie', poi, con valore di 'ferire fisicamente', 'causare danno', 'provocare rammarico, dispiacere', cfr. *Corominas*, s.v. *lastimar*.

vor para pasar adelante» (è un peccato, un dispiacere vedere molte anime a cui Dio dà talento e favore per procedere avanti). Si noti qui come la frase - da noi interrotta - metta in primo piano i doni altissimi divini, ancor prima che essi possano esser richiesti o rifiutati... Che San Giovanni metta in evidenza tale atto di violenza, oggettivo e immediato, reale e urgente (“*ver*”, ‘vedere’) è per far notare l’antitesi diretta contro Dio: ma Dio c’è e provvede e concede, anzi, “dà” proprio, anche senza richiesta; e dà “*talento y favor*”, cioè, offre un dono prezioso e monetarizzato e d’auspicio pieno¹¹.

Rimane, peraltro, sempre aperto il limite spazio-temporale indefinito del “*pasar adelante*”, che è, poi, il lasciare sempre a *solus Deus* la Sua libertà di volontà.

Come anche alle “*almas*”, alla cui volontà e ispirazione e coraggio è lasciata la possibilità del transito e dell’approdo: «*si ellas quisiesen animarse llegarían a este alto estado*» (notiamo sempre la presenza del deittico “*este*”, che indica una prossimità ben conosciuta da chi parla...): è sempre una legittima opzione al fondo di tutto, e qui basso-alto il rapporto con Dio, in un ampio ventaglio di manifestazioni «*y quédanse en un bajo modo de trato con Dios, por no querer, o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios*» (e restano in un modo basso di rapporto con Dio, per non volere, o non sapere, o non essere indirizzate e perché non è loro insegnato a svincolarsi da quegli inizi): la non volontà, l’ignoranza, l’incapacità direzionale (anche della guida!) e di gestione e organizzazione del *camino*. Tutto sta, come sempre, nell’accorgersi della *voluntà riscaldante* (tale il significato di FAVERE incrociato con FOVEO¹² >*favor*) di Dio - ed è volontà assoluta, naturalmente, e svincolata da apparati e meccanismi («*sin eso y sin esotro*», senza quella cosa o quell’altra - si noti la genericità di chi non ha bisogno di spiegarsi troppo, basta escludere certe necessità inesistenti ...), che le consente ovviamente di estendersi al di là di ogni limite e convenzione. Ma, da parte dell’“*alma*” il problema è la *voluntas* («*si quisiesen*», «*no querer*»), il coraggio (“*animarse*”, senza tempo) e il *saber* (“*no saber*”). E pensare che il “*pasar adelante*” sarebbe automatico: «*Y ya que, en fin, nuestro Señor las favorezca tanto, que sin eso y sin esotro las haga pasar, llegan muy más tarde y con más trabajo, y con menor merecimiento, por no haber acomodándose ellas a Dios, dejándose poner libremente en el puro y cierto camino de la unión*» (E benché, infine, nostro Signore le favorisca tanto, che senza quella cosa o quell’altra le faccia passare, arrivano molto tardi e con maggior pena e travaglio, e con minor merito, per non esser state aderenti a Dio, lasciandosi collocare liberamente nel puro e certo cammino dell’unione). E l’arrivo è pur tormento (“*trabajo*”¹³) ma è con certezza, e con merito inferiore (si noti come a San Giovanni interessi far notare le misure dell’esperienza:

¹¹“*Talento*”: «insieme di doti intellettuali, dal lat. cristiano *talentum*, in quanto simbolo dei doni dati da Dio»; e dal greco *tàlanton*, moneta e misura; cfr. G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1967, s.v. *talento*1 e *talento*2.

¹²“*Favor*”: «a d’abord appartenu à la langue religieuse; désigne souvent la bienveillance des dieux» (cfr. A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 19674, s.v. *faueo*).

¹³“*Trabajo*”: lvg. *TRIPALIARE, ‘torturare’ <TRIPALIUM, ‘specie di oggetto di tortura, composto da tre pali incrociati; cfr. *Corominas*, s.v. *trabajar*.

“tanto”, “muy más tarde”, “más trabajo”, “menor merecimiento”) per aver contrastato, per inerzia o vacillamento, la volontà di Dio e non essersi abbandonati in maniera opportuna (“acomodándose” <COMMODUM, ‘modo adatto’, ‘adeguato’, ‘in sintonia’) a quella volontà libera, pura, certa e certificante, attiva e concreta (“haga pasar”, “faccia passare”), che porta sicuramente sul cammino sicuro dell’unione (“esser uno con”). Tutto sta sempre in quel fortissimo “poner”, nel senso di ‘collocare’ e ‘disporre’, ‘depositare’ e ‘situare’, unicamente proprio di Chi solo può contemporaneamente *volere e fare la perfezione*, il compimento.

Si crea, dunque, un sistema dispari di forze contrarie: da un lato, Dio, che porta con sé le anime («*Porque, aunque es verdad que Dios las lleva - que puede llevarlas sin ellas -, no se dejan llevar*», perché, sebbene sia vero che Dio le porti - che può portarle senza [la volontà] di esse: qui si osservi bene il ripetuto, fortemente ripetuto “llevar” con accanto il pronome “las”, nello stesso quadro di energie con la parola “verdad” e “Dios”, soggetto attivo). Dall’altra, il blocco della *voluntas* umana: «*no se dejan ellas llevar; y así, camínase menos, resistiendo ellas al que las lleva, y no merecen tanto, pues no aplican la voluntad, y en eso mismo padecen más*» (“esse non si lasciano portare; e così, si cammina meno, resistendo esse a chi le porta, e non meritano tanto, dato che non applicano la volontà, e in questo modo soffrono tanto”). “No se dejan”, “resistiendo”: è uno strano congegno d’opposizione voluta contro il lasciarsi condurre e l’abbandono dei propri vincoli negativi e come vera e propria resistenza (<RESISTERE<STARE), uno ‘stare saldi e immobili’, insistito e pesante, sulla propria dimensione e misura; uno stare prigionieri di se stessi, un “camminare meno”.

Uno strano congegno, davvero, se, da una parte, *non vuole la volontà di Dio*, «*no aplica la voluntad*», non la ‘coinvolge’ e non si coinvolge - *non vuole*, nei fatti, nemmeno la propria: ed è questa, allora, una volontà senza senso né direttiva, di fatto, una non volontà, se volontà non inserita e fattasi una con quella di Dio non è vera volontà o è, follemente, una volontà contraria a se stessa. Il che è un evidente assurdo (si osservi come invece San Giovanni usi sempre la parola “porque”, o “pues” della consequenzialità, della coerenza, della causalità, della logica, della dimostratività). Ma, appunto, “no dejarse” e “resistiendo” sono, in realtà, una immobilità, che, mentre crede di volersi e non volersi, di fatto, non vuole fortemente - non ne libera i nodi - il proprio bene: ed è questo un ‘camminare immobile’, ‘inerte’ (“*caminar menos*”). In assenza di merito, e una volontà sprecata o non usata; quando non sia usata contro... Senza contare il “*padecen tanto*”!: l’indicativo presente è della realtà; il “tanto” è la lettura e versione negativa del “tanto” positivo di “*favorezca tanto*”...

6. IL PASSO DEL “BAMBINO”

Compare qui, come spesso in San Giovanni della Croce, la figura del “niño”, dolcissima creatura, assistita, *coccolata* da Dio¹⁴, ma qui fatta aspra, ribelle, indiscreta

¹⁴ Cfr. per es. in *Obras, Noche oscura*, cap. I, par. 2, pp. 440-441, il “niño tierno”.

(anche 'sciocca', 'inetta', 'malaccorta' per incapacità di 'vedere', di 'discernere'), che si oppone alla volontà di Dio provvidenziale, piagnucolosa di azioni malfatte e a vuoto, a sfida d'autonomia inutile o inesistente, che non procede in avanti o pretende, nella sua inadeguata sproporzione di ritmo impossibile e improprio, di fare una vana lotta con chi può ben altro, con possibilità di ben altra portata e misura: «*Porque hay almas que, en vez, de dejarse a Dios y ayudarse, antes estorban a Dios por su indiscreto obrar o repugnar, hechas semejantes a los niños que, queriendo sus madres llevarlos en brazos, ellos van pateando y llorando, porfiando por se ir ellos por su pie, para que no se pueda andar nada, y, si se anduviere, sea el paso del niño*» ("Perché ci sono anime che, invece di abbandonarsi a Dio e aiutarsi, anzi molestano Dio con il loro agire senza buon senso e discernimento o per opporsi e lottare contro, rese simili ai bambini che, mentre le madri vogliono portarli in braccio, essi vanno agitando le gambe e piangendo, cercando a sfida di andare essi con i loro piedi, in modo che non si possa affatto camminare, e, se per caso si camminasse, sia [secondo] il passo del bambino"): si noti, subito, quel "pateando", 'agitando le gambe a vuoto'... e quel "si anduviere", estremamente eventuale per il congiuntivo futuro spagnolo... è come un voler restare attaccati alla gabbia della propria piccolezza inadeguata e considerata, tuttavia, il proprio bene, il proprio criterio di misura; dalla parte di Dio sta qui la figura della *mater*, ben infinitamente attenta e protettiva... San Giovanni della Croce ha, peraltro, ben ragione! Ma, confidiamo, che Essa Madre saprà, peraltro, guardare con sorridente pazienza l'ingenua pretesa del "niño"... E che ciò sia anche per noi, allora...

Un'ultima cosa, qui, ad ogni modo, vogliamo rilevare: «*dejarse a Dios y ayudarse*» significa bene, in endiadi, che, in definitiva, la rinuncia sapiente e adeguamento della volontà alla VOLONTÀ non priva, poi, l'anima della propria libertà; in quell'abbandono c'è pur sempre il conseguente immediato aiuto, di Dio e anche di se stessi, certo. O, forse, come più corretto, di se stessi e per se stessi e con se stessi, ma in Dio, per Dio e con Dio, in che sta la vera perfezione della "cumbre del *Monte*". Con la "ayuda" generosa ed esperienziale della didattica sangiovannea.

Con questa indicazione figurale finiamo di considerare i primi movimenti di questa scrittura sangiovannea della *Subida del Monte Carmelo* - nella totalità del ditico testuale poesia-prosa, come nucleo sostanziale da proporre - maternamente, si direbbe - a lettori maturi e insieme "niños", ma "niños" avvertiti e prudenti - sia "principiantes" che "aprovechados" - secondo gradi diversi d'avvio e di progresso nel camino. Ancora, "niños" nella valutazione del proprio rapporto con Dio, per giusta proporzione/sproporzione, non certo con conflitto di misure, bensì accordo amoroso e confidente: su questa "confianza" verterà tutta la "doctrina" di San Giovanni della Croce, in cui consiste la sua "ayuda" e scienza del divino: «*Y así, para este saberse dejar llevar de Dios cuando su Majestad los quiere pasar adelante, así a los principiantes como a los aprovechados, con su ayuda daremos doctrina y avisos, para que sepan entender o, a lo menos, dejarse llevar de Dios*» (E così, per questo sapersi portare da Dio quando sua Maestà li vuole [far] passare avanti, così i principianti come i progrediti, con il suo aiuto daremo dottrina e avvisi, affinché sappiano intendere o, almeno, lasciarsi portare da Dio).

7. IL SIGNIFICATO DELLA SCRITTURA SANGIOVANNEA

Si tratta, qui, di una serie di indispensabili movimenti e del raggiungimento di condizioni basilari per l'accostamento alla stessa scrittura sangiovannea, prontissima e disponibile, prima, in questa direzione e prospettiva. Per questo, il *Prólogo* è alquanto esteso e insiste nel rivolgersi alle anime che conoscano il reale significato della scienza della volontà, sua funzione e uso. «*Saberse dejar llevar de Dios*» è, appunto, conoscenza dello svincolato abbandono di sé all'azione dinamica di Dio, quanto all'avvio al *camino* e sua conduzione; e questo deve avvenire simultaneamente (“*cuando*”) avviene la volontà di Dio, che fa scattare i necessari comportamenti. In quello stesso istante si situa la scrittura di San Giovanni, che, a sua volta, s'innesta nel divino (“*con su ayuda*”), in asse perfetto di “*doctrina y avisos*”, o lucido ammonimento che insegna e assiste provvidenzialmente nell'accoglimento delle linee portanti o anche di minima alternativa, che, poi, si rivelano, ambedue, come acquisto d'opportuna consapevolezza di quell'essenziale stare con Dio. «*Para que sepan entender*» porta ancora l'impulso del “*saber*”, che è tensione e intelligenza, moto dell'intelletto verso Dio o, almeno, verso la sapiente libertà di se stessi, in mano all'energia dinamica e salvifica di Dio.

Dunque, la scrittura sangiovannea è scrittura di libertà teologico-esperienziale, avviamento al giusto “*saber*” e cognizione dei tempi, della volontà e dei segni divini, per non dire, da parte nostra, *in limine*, modello purissimo di un cammino ascetico-mistico di cui è fondamentale conoscere la luminosa chiave di lettura per la chiara edificazione di una nuova storia della propria anima. E che non avvenga come per gli oscuri e confusi edificatori di Babilonia, che, «*habiendo de administrar un material conveniente, daban y aplicaban ellos otro muy diferente, por no entender ellos la lengua, y así no se hacía nada*» (Gen 11, 7-9 - pur dovendo amministrare un materiale appropriato, ne davano ed applicavano un altro completamente differente, e così non si costruiva nulla).

Sullo sfondo, comincia ad affacciarsi la dottrina della “*noche oscura*” - certamente ardua, ma da studiarsi e rileggersi più volte - anche nel consiglio del Santo - per averla davanti a sé limpida e illuminante; ma, avverte ancora il Santo, per capirla occorre collocarsi fin da ora in una condizione di precisa consapevolezza: trattandosi, sostanzialmente, della “*desnudez de espíritu*”, è necessario già subito accostarsi ad essa nello stesso modo, con la stessa “*desnudez de espíritu*”, semplicità e nitidezza di se stessi, perché ugualmente nitido e lineare è, con l'aiuto di Dio e dell'esperienza del maestro mistico, quello stesso esaltante cammino. E se “*desnudez de espíritu*” è uscire fuori dalle cose, per riservarsi solo a Dio, quella nudità è il necessario passaggio nelle complesse movenze della “*noche oscura*”.

Riassunto

Analizzando dal punto di vista morfematico, sintattico e lessicale il titolo, l'*argomento*, la premessa alla canzone *En una noche oscura* e una parte del Prologo della *Subida del Monte Carmelo* di San Giovanni della Croce, lo studio si propone di mettere in evidenza l'impostazione, i propositi intenzionali e, soprattutto, le motivazioni e le ragioni differenziali e tecniche che danno origine e funzione ascetica e mistica e pastorale diversa al testo poetico e al testo in prosa. Inoltre, si intende accertare la condizione iniziale e i movimenti delle anime avviate al cammino mistico e ragionare, con piena aderenza alle parole del testo, sulla loro disponibilità o resistenza o opposizione e ritardo rispetto alla volontà di Dio, che le aiuta e le assiste, senza ledere o turbare la loro autonomia interiore e libertà.

Summary

Analysing l'*argomento*, title and premise to the song *En una noche oscura* and part of the Prologue of Saint Giovanni della Croce's *Subida del Monte Carmelo* from a morphemic, syntactic and lexical point of view, the study wants to emphasize intentional purpose and, chiefly, differential and technical reasons originating different ascetical, mystical and pastoral function to poetical text and prose. Besides it verifies initial condition and the way of souls on a mystical path, fully adhering to the text's words, on disposability opposition resistance or delay of God's will, God helping and assisting, without harming or upsetting their inner autonomy and freedom.

Las figuras de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto y su metodo teológico

Ramón Hernández Martín

Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori

Ad Sanctam Sabinam (Roma)

1. BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, OP, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Santo Domingo el Real, Madrid-Valencia 1928.

FRANCISCO DE VITORIA, OP, *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*. Edición preparada por el R. P. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, OP, vol. I, Salamanca 1932. Introducción.

Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, OP, *Francisco de Vitoria*, Editorial Labor, Barcelona 1939.

ID., *Domingo de Soto. Estudio biográfico Documentado*, s.e., Salamanca 1960.

CÁNDIDO POZO SÁNCHEZ, SJ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca...*, I, Facultad de Teología, Granada 1962.

KARL JOSEF BEKER, SJ, *Tradición manuscrita de las prelecciones de Domingo de Soto*, in "Archivo Teológico Granadino" 29 (1966) 125 [1]-180 [56].

MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, II, La Editorial Católica, Madrid 1977 [sobre el método teológico trata todo el capítulo XVII].

AA.VV., *El método en Teología. Actas del I Symposium de Teología Histórica* (29-31 mayo 1980), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981.

RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, OP, *Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria*, in "Ciencia Tomista" 114 (1987), 37-69.

ID., *Semblanzas de Domingo de Soto...*, in "Archivo Dominicano" 17 (1996), 321-357.

2. BREVE BIOGRAFÍA DE FRANCISCO DE VITORIA

Nació en Burgos en 1483, donde entró en la Orden de Predicadores en 1505. Después de una buena formación humanístico-filosófica, completa sus estudios de filosofía y hace toda su carrera teológica en la Universidad de París, donde enseñó también filosofía o artes y teología. En París entra en contacto con las grandes corrientes del pensamiento, que más destacaban en aquella época: el nominalismo, el tomismo y el renacentismo. Vitoria se decide por el realismo tomista, pero aprovechándose también en gran parte de los otros movimientos, en particular el interés por los valores humanos y la belleza de la composición literaria.

El doctorado o magisterio lo obtiene en 1522. Enseñó por tres años en el colegio de San Gregorio de Valladolid, residencia de la Cancillería Real y del Consejo de Indias, donde bullían los problemas sobre los naturales del Nuevo Mundo, que marcarán para siempre y profundamente la teología humanística de Vitoria. En 1526 gana la cátedra principal de teología en la universidad de Salamanca, donde llega a la cumbre de su fama y de su influencia como maestro, pensador y guía de gobernantes civiles y eclesiásticos y de personas influyentes en la sociedad. Muere en 1546 en el convento de San Esteban de Salamanca, en cuyo panteón de teólogos descansan sus restos.

Es un humanista cabal en cuanto a sus conocimientos y estilo de sus exposiciones magisteriales, en cuanto a su aprecio de los valores del hombre y en cuanto a su modo sereno, plácido y equilibrado de ser, pensar y actuar. En Salamanca renovó con su humanismo la teología clásica tomista, dando a ésta una proyección plena hacia el hombre como ser personal y como miembro de una familia, de una sociedad nacional y del orbe-universo o sociedad internacional. Su obra más famosa es *Relecciones Teológicas*, donde estudia los valores humanos individuales y sociales, iluminándolos con su sabiduría práctica teológico-jurídico-humanística, y buscando una fundamentación sólida en los principios de la misma naturaleza racional, que dieran a su doctrina perennidad y universalidad: para todos los tiempos y para todos los lugares. La más famosa de sus relecciones, en la que mejor brilla la exposición y defensa de los derechos humanos particulares y sociales, se titula *Sobre los Indios*. Con gran serenidad estudia los derechos de los naturales del Nuevo Mundo, y frena y limita y condiciona las intervenciones extranjeras. Fue piedra de escándalo para muchos de los políticos españoles de su siglo, mereciendo la censura y castigo del Emperador y Rey de Espa-

ña, Carlos V. Junto con las elecciones *Sobre el derecho de la guerra* y *Sobre el poder civil* le han hecho acreedor al reconocido título de Fundador del Derecho Internacional Moderno.

El puso los pilares para la formación de una asociación de todas las naciones del orbe para conseguir la paz internacional y la mejor comunicación entre los pueblos. La potenciación de la sociabilidad humana garantizaría también la mutua ayuda para lograr el máximo perfeccionamiento del hombre, y la ayuda y promoción de las persona, sociedades y pueblos más necesitados o menos desarrollados tanto en el orden material y económico como en el orden intelectual y espiritual. Por estas razones se le otorgó la presidencia del salón de reuniones de la Sociedad de Naciones de Ginebra, apareciendo como figura clave en sus adornos murales, y por ello también fue colocada la escultura de su busto en la sala de la ONU de New York y en el paraninfo de la OEA de Washington.

3. SEMBLANZA DE VITORIA SEGÚN LUIS VIVES

De Francisco de Vitoria hace un buen elogio el gran humanista español Luis Vives en carta a Erasmo de Rotterdam. Era en los años en que los libros de éste comenzaban a ser perseguidos en España, y Erasmo buscaba el apoyo de sus amigos y discípulos. Uno de los impugnadores del humanista holandés era el hermano de Francisco de Vitoria, llamado Diego, de mucho ascendiente como predicador delante del pueblo. «Tiene éste un hermano - escribe Luis Vives a Erasmo - distinto de él, Francisco de Vitoria, teólogo por París. Es una personalidad del máximo renombre y crédito». «Recuerda - sigue escribiendo Vives a Erasmo - que más de una vez defendió tu causa en París, en diferentes asambleas de teólogos. Es en las argumentaciones de escuela muy perito. Ya desde niño viene cultivando con éxito las buenas letras». Esta noticia de la adolescencia de Vitoria, narrada por Vives, sólo pudo conocerla Luis Vives de labios de Francisco de Vitoria, y demuestra la estrecha amistad que debió unir a ambos en su convivencia en París. Respalda luego Vives la confianza que debe tenerse en Vitoria por su carácter abierto y por su ánimo moderado, diverso del su hermano, y porque «goza - dice - de gran autoridad, y fama de mucha sabiduría, no sólo ante sus hermanos, sino también ante todo el pueblo».

4. BREVE BIOGRAFÍA DE DOMINGO DE SOTO

Nació Domingo de Soto en la ciudad de Segovia en 1494, o según otros en 1495. Comenzó sus estudios de filosofía en 1513 en la recién inaugurada universidad de Alcalá, teniendo por maestro a santo Tomás de Villanueva. En el verano de 1517, atraído por la moda del nominalismo, marcha a la sede principal de este movimiento, la universidad de París. Estudia en el colegio de Santa Bárbara, donde ejercía su profesorado uno de los más brillantes maestros de la época, el valenciano Juan de Celaya.

Terminados sus estudios filosóficos, inició en la capital de Francia su carrera de teología. Muy pronto fue atrayendo su atención un joven profesor dominico, que exponía sus lecciones en el Estudio General de Santiago. Era fray Francisco de Vitoria. Sus enseñanzas teológicas consistían en la exposición actualizada de la *Suma de Teología* de santo Tomás de Aquino. Los dos años de carrera teológica, que hizo Domingo de Soto en París bajo la dirección de Francisco de Vitoria, terminaron por borrar en él toda inquietud nominalista.

Al comenzar el curso de 1519-1520 vuelve a Alcalá Domingo de Soto, para continuar los cursos de teología. Al mismo tiempo ejerció aquí durante unos años su docencia filosófica. Sin acabar la teología, herido por el dardo de la vocación religiosa, marchó al monasterio benedictino de Monserrat. Allí abrió las inquietudes de su alma a uno de los monjes, experto en la guía de los espíritus. Al conocer su pasión y vocación por los estudios, le recomendó el venerable monje la orden dominicana.

Así dispuesto llamó a las puertas del convento de los dominicos de San Pablo de Burgos. Comenzó su noviciado el 22 de julio de 1524 e hizo la profesión religiosa solemne y para siempre el 23 de julio del año siguiente. Las autoridades de la orden lo enviaron enseguida al convento de San Esteban de Salamanca, para que respirara el ambiente de la universidad del Tormes y se fuera preparando para opositar en ella.

Comenzó su enseñanza en Salamanca como ayudante o sustituto de Francisco de Vitoria. En efecto, durante el curso 1531-1532 Francisco de Vitoria, que regentaba la cátedra de prima de teología desde 1526, estuvo bastante enfermo. No podía acudir a sus lecciones universitarias, y fray Domingo de Soto actuó como suplente. Por septiembre de 1532 fallece el catedrático de vísperas de teología, el maestro Vázquez de Oropesa.

En la oposición a esta cátedra Domingo de Soto tuvo por contrincante al agustino Alonso de Córdoba. Superada la prueba, tomó Soto la posesión de la cátedra de vísperas de teología el 22 de noviembre de 1532. Reconocidos los estudios ya efectuados por Soto en las universidades de París y Alcalá, pudo conseguir en poco tiempo los grados en la universidad de Salamanca. La licencia en teología la obtuvo el 14 de noviembre de 1532, y el grado de doctor el 8 de diciembre de ese mismo año.

Como Francisco de Vitoria, era Domingo de Soto un hombre abierto a todos los problemas sociales y políticos de su tiempo. Eso les mereció la confianza del mundo universitario y ciudadano, y los constituyó en consejeros y asesores muy socorridos de los hombres de gobierno: el rey, los obispos y los dirigentes de las instituciones oficiales.

Estos dos graves maestros - Soto y Vitoria - intervinieron muy eficazmente en la provisión de trigo para la universidad y para la ciudad de Salamanca en los años de sequía y de hambre. Soto demostró, como consta en sus escritos una gran sensibilidad con respecto a los mendigos y pobres. Sobre la limosna y la causa de los pobres tuvo una relección en 1542 delante de toda la universidad, y la publicará en latín y en español con muy buena acogida por el público.

Promotor entusiasta de los estudios universitarios y de sus publicaciones consiguió, también con Francisco de Vitoria, para la universidad una imprenta, que divulgara la alta sabiduría contenida en aquel centro.

Al ser convocado el concilio de Trento, el emperador Carlos v lo escogió entre los teólogos que habrían de representar a su reino en tan alta asamblea. Casi al mismo tiempo, y sin tener noticia de esa designación imperial, la misma universidad de Salamanca escoge a Domingo de Soto como su teólogo para la gran cita ecuménica. Obedeciendo al mandato imperial, el 23 de marzo de 1545 suspendió las clases, y se dirigió a Valladolid, donde en el colegio dominicano de San Gregorio se une a fray Bartolomé de Carranza, otro teólogo escogido por Carlos v como su representante en el Concilio.

En el concilio de Trento contribuirá al triunfo de la doctrina tomista de la justificación intrínseca de la gracia, frente a la justicia extrínseca o meramente imputada, defendida por los luteranos. Como efecto de esas discusiones y con el fin de dar a conocer la doctrina tradicional católica sobre tan debatida materia, publicó durante el concilio, en 1547 en Venecia, su importante obra *De natura et gratia*.

El 13 de agosto de 1548, en atención a sus conocimientos y méritos, y debido a su proverbial prudencia y moderación de carácter, el Emperador lo escogió para su confesor y consejero. Carlos v, en desaveniencia con el papa Pablo III y buscando una vía de reconciliación del luteranismo, después de su triunfo en la batalla de Mülberg, había llegado al *Interim de Augsburgo*. Como teólogo católico había intervenido en la composición de ese documento el también dominico e hijo del convento de San Esteban de Salamanca, fray Pedro de Soto.

El nuevo confesor imperial, Domingo de Soto, dio igualmente su visto bueno al *Interim de Augsburgo*. La vida de la corte no se avenía bien a la forma de ser de Domingo de Soto, que añoraba su convento de San Esteban y sus clases de teología en la universidad salmantina. A mediados de enero de 1550 consigue de Carlos v la liberación de sus compromisos y la vuelta a Salamanca.

La cátedra de prima de teología había quedado vacante, al ser nombrado obispo de Canarias su titular Melchor Cano. A finales de 1552 los estudiantes más veteranos de la universidad de Salamanca pidieron por aclamación para Domingo de Soto la cátedra de prima de teología. El claustro pleno universitario determinó unánimemente concedérsela.

Domingo de Soto sintió muy al vivo los problemas que venían de América. Sobre esas cuestiones escribió una obra que él cita y ha desaparecido, titulada *De ratione promulgandi Evangelium*. La obra, que figura entre los tratados de Bartolomé de las Casas y que se titula *Aquí se contiene una disputa o controversia*, es en su primera parte el resumen que hizo Domingo de Soto sobre la disputa pública entre el Padre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid en 1550 y 1551. El obispo de Chiapa lo publicó en Sevilla con otros tratados del Defensor de los Indios en 1552. Domingo de Soto se mantiene neutral, limitándose a la función que le encargaron de resumir lo expuesto en la junta. Sólo intercala en este escrito una observación personal, moderando las tesis lascasianas.

Textos muy significativos para la cuestión de Las Indias o del Nuevo Mundo encontramos también en su gran obra de plena madurez y de tres años antes de su muerte, que se titula *Commentariorum in Quartum Sententiarum liber primus*, que

publicó en Salamanca en 1557. Y tenemos finalmente una carta muy significativa de Bartolomé de las Casas a Domingo de Soto, y en la que las Casas da a conocer el contenido de otras cartas dirigidas a él por el catedrático salmantino.

La fecha de la muerte la dan los historiadores del siglo XVII Gonzalo de Arriaga y Diego Colmenares, que han escritos muy buenas biografías de Domingo de Soto. La toman de Domingo Báñez en su obra *De fide, spe et charitate*, publicada en Salamanca en 1596. Lo hace en una página muy emotiva en que habla de sus predecesores dominicos en la cátedra de prima de teología de la universidad de Salamanca. Recuerda con particular emoción a Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto. Cuando murió éste comenzaba Domingo Báñez su profesorado de teología en el convento de San Esteban de Salamanca, y nos dice que él presencié la muerte de Domingo de Soto el 15 de noviembre de 1560, y que dio ejemplo de muy robusta fe y de gran humildad.

5. SEMBLANZA DE FRAY LUIS DE LEÓN SOBRE SOTO

De Domingo de Soto habla muy elogiosamente otro gran humanista español, fray Luis de León, que lo tuvo como profesor de teología en la universidad de Salamanca. Lo hace en el sermón fúnebre que la universidad salmantina le encargó cuando murió Soto. En un latín renacentista pulidísimo, hace al final como un resumen de su vida y de sus valores. En Alcalá - exclama fray Luis - «conociste como la palma de tu mano todo el arte de exponer». En París brillaste siempre en la virtud y en el estudio. Vuelto a España «te hiciste miembro del Instituto de Santo Domingo, clarísimo en letras y en religión». «Tu dedicación al estudio y a la enseñanza... hizo de ti el mayor sabio de tu tiempo». «La universidad de Alcalá que te alimentó, la universidad de Salamanca que escuchó entusiasmada tu doctrina, la ciudad de Trento que en su concilio ecuménico admiró tu sabiduría, el emperador Carlos V que te eligió como confesor, Italia, Francia, Alemania y España fueron testigos de tu ciencia, de tu virtud y de tu religión».

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto son citados muchas veces juntos como autoridades en cuestiones teológico-jurídicas. Los autores que se inspiran en la Escuela de Salamanca, aunque se fijan principalmente en el primero, recurren también mucho al segundo. Así sucedió en la segunda mitad del siglo XVI y en los primeros decenios del siglo XVII. En los finales del siglo XVII y en todo el siglo XVIII las citas son ya escasas. Ambos dominicos, Vitoria y Soto, quedaron borrados o, mejor, ocultos durante un centenar largo de años, para aparecer luego otra vez citados por estudiosos de mediados del siglo XIX, y mostrar todavía a los filósofos y humanistas de hoy un caudal de insospechada riqueza.

6. NORMAS METODOLÓGICAS DE LOS ESTATUTOS DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Los estatutos de la universidad de Salamanca cuando Vitoria y Soto comenzaron allí su enseñanza determinaban lo siguiente: «los catedráticos de teología de prima y de vísperas lean los cuatro libros de las *Sentencias* [de Pedro Lombardo] de tal manera que al principio de cada distinción declaren la sentencia del texto y después muevan las cuestiones que les pareciere» (tit. XVIII).

La materia a explicar durante el curso era señalada durante los meses de mayo y junio, para que durante el verano pudieran con tiempo preparar las clases. La materia era señalada también por la citada obra de las *Sentencias*.

La teología entera se dividía en ocho cursos, que recorrían a contra tiempo los profesores de Prima y de Vísperas, de tal modo que el alumno, asistiendo diariamente a las lecciones de ambos profesores, podía terminar la carrera teológica en cuatro años. Las clases en la universidad de Salamanca duraban 8 meses, desde 18 de octubre, fiesta de San Lucas, hasta el 24 de junio, solemnidad de San Juan Bautista. Los catedráticos de prima y de vísperas de teología solían dar en total unas 120 lecciones.

El profesor tenía la obligación de explicar toda la materia señalada; de lo contrario era sancionado por las habituales multas. Por ello se determinaba en los estatutos que no debía detenerse demasiado en ninguna de las cuestiones, sino que debía ir “arreo”. Para controlar la marcha de las clases estaban los “visitadores de cátedra”. Éstos cada dos meses se presentaban a la puerta del aula y pedían a dos alumnos bajo juramento cuál era el comportamiento del profesor: puntualidad, modo de explicar, si iba “arreo”, y qué cuestión estaba entonces explicando.

Según la ley universitaria, al acabar la lección, el profesor debía quedarse a la puerta del aula para satisfacer las preguntas del alumno, o para recibir esquelas o notas escritas de aquellos alumnos que deseaban la explicación de algún tema en el aula; los estatutos prohibían que durante la explicación del profesor en el aula le ofrecieran esquelas o notas, multando a los que lo hacían y a los profesores que lo consentían.

Los catedráticos debían además tener una relección o conferencia solemne delante de toda la universidad una vez al año.

7. VITORIA Y SOTO DEFIENDEN EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

Francisco de Vitoria defiende el método escolástico si bien depurado de los defectos de la excesiva y prolongada dialéctica en que incurrían muchos maestros, y huyendo igualmente de cuestiones inútiles o puramente intelectuales sin ningún sentido práctico. Lo enriqueció con el pulido y conciso decir de los humanistas, sin caer en el excesivo gramaticismo en que se deleitaban los hombres del renacimiento, y que reducía la teología a puros análisis de los vocablos. Él protestará muchas veces contra los gramáticos metidos a teólogos.

También supo apreciar y aprovechar las aportaciones de los nominalistas, por su amor a las ciencias prácticas, física, matemáticas y moral, y por su preocupación, lo mismo que los humanistas, por los problemas del hombre y de la sociedad. Él se ocupará en sus lecturas y reelecciones de salvaguardar los derechos del hombre y de los pueblos, es decir del hombre como persona y como formando sociedad o comunidad.

El vicio que ordinariamente ataca con fuerza Vitoria en los “moderni” o nominalista es el excesivo voluntarismo que no respeta el mundo de las esencias y del orden intrínseco o metafísico de las cosas, sino que lo reduce todo (lo físico y lo moral) a la voluntad caprichosa de Dios. Esto hacía a la teología esclava de cuestiones inútiles, como si Dios quiere premiar y dar su gracia a los pecadores, a los condenados en el infierno y a los mismos diablos. Para la voluntad de Dios nada es imposible, aunque vaya contra la esencia de las cosas, y por lo mismo el mundo metafísico y de lo absolutamente necesario tiende a desaparecer.

Domingo de Soto defendió en el concilio de Trento el método escolástico contra los que proponían su abandono como inútil o como obstáculo para una exposición teológica. Esa misma defensa la hará en varias de sus obras. De un modo muy vibrante lo hace en el prefacio de su tratado *De natura et gratia*, impresa por primera vez en Venecia en 1547, y que dedicó a los Padre del concilio Tridentino.

Advierte Soto en esta obra que su estilo y modo de exponer será el escolástico. Para los luteranos - dice - este nombre de escolástica es perverso e infame y consideraran a los teólogos escolásticos como una calamidad pública. Muchos entre los católicos se han dejado influir, y, como ellos, rechazan la filosofía y usan sólo argumentos lingüísticos. Como declararé públicamente - explica Soto - en el concilio de Trento delante de los Padres, eso está siendo y será una fuente de errores.

No dudo de la utilidad de las lenguas en la explicación de las Sagradas Escrituras, pero no bastan las lenguas. Es necesario el uso de la Escolástica, si queremos tener buenos teólogos. Los Santos Padres fueron también doctos en la filosofía y de ella se sirvieron para vencer a los herejes filósofos. “Est enim naturalis philosophiae munus supernaturalia fidei mysteria non quidem demonstrare, sed... explicare et contra philosophos asserere”. De la ignorancia del método escolástico y de su desprecio, y del solo cultivo de las lenguas, han nacido gran parte de las herejías.

8. VALOR DE LOS MANUSCRITOS DE LAS CLASES DE VITORIA Y SOTO

El gran estudioso y divulgador de las lecturas vitorianas, Vicente Beltrán de Heredia, divide los manuscritos que nos han quedado de las lecciones tomadas por los estudiantes de los maestros salmantinos, en dos grupos fundamentales: apuntes o lecturas académicas y extraacadémicas.

Características de los manuscritos académicos (o apuntes tomados directamente por el alumno en el aula): cuadernos en cuarto, papel delgado, anotación en el margen superior del nombre del catedrático, anotación en el margen lateral del número de la lección y (o) de la fecha, grafía sencilla o muy corrida, muchas abreviatura y latín

correcto. Cita como ejemplos con respecto a Francisco de Vitoria: los dos manuscritos de El Escorial; el de la Universidad de Salamanca (Trigo), y el del P. Solano.

Manuscritos extraacadémicos (o copiados por estudiantes no asistentes al aula, o mandados copiar por personas interesadas en tener esas lecciones de tan prestigiosos maestros): en folio, papel de más cuerpo, sin datos marginales, esmero caligráfico, latín incorrecto (o por no entender la grafía estudiantil o por no saber bien el latín esos intermediarios).

Por lo que se refiere a la primera clase, conviene advertir que los alumnos aplicados, como Trigo y Solano, al llegar a sus casas, solían poner a limpio lo anotado en las aulas, sin perder por ello la frescura de las lecciones tal como las ofrecía el catedrático en aula. Lo hacía en buen papel, mejoraba la caligrafía, pero mantenía de ordinario las notas marginales. Beltrán de Heredia dice expresamente esto con respecto al manuscrito de Trigo que le sirve de base para la edición de los comentarios de Vitoria a la II-II. Creo que de esta tercera clase pueden ser también considerados el manuscrito vitoriano del convento de San Esteban de Salamanca, aunque se trate de un resumen, y el de AGOP (Archivo General de la Orden de Predicadores, en el convento de Santa Sabina de Roma) de Domingo de Soto.

Los manuscritos de las lecturas tomadas por los alumnos en sus cartapacios han pasado por estas cuatro fases: 1ª redacción del profesor; 2ª su exposición oral en el aula; 3ª anotaciones directas del estudiante en la clase; 4ª reproducción en limpio por el mismo estudiante.

9. LAS CLASES DE F. DE VITORIA AL VIVO

Francisco de Vitoria no gustaba de repetir lo mismo en cada ciclo de sus explicaciones; preparaba cada día su clase; renovaba en gran parte sus apuntes, y aprovechaba las preocupaciones sociales del momento, para orientar sobre ellas a los alumnos a la luz de la teología moral. En 1539, al comenzar de nuevo el recorrido de su ciclo teológico, teniendo como base de las explicaciones la *Suma de Teología* de santo Tomás, hace esta advertencia: «no penséis que voy a repetiros la misma cantinela; eso no va con mi ingenio ni con mi forma de ser. Os explicaré las cosas con nueva elaboración y con nueva diligencia, como si comenzase hoy mismo a explicar por primera vez»¹. Esta superación continua de sí mismo es algo muy importante a considerar, cuando se quiera saber su pensamiento definitivo sobre un tema.

Vitoria da muchas veces la impresión de haber escuchado a sus alumnos, y estar respondiendo a las sugerencias o dudas o inquietudes, que le han sido expresadas fuera de las aulas, o tal vez dentro, cuando, a propósito de la materia explicada, el estudiante se permitía alguna indicación. Es fácil encontrar en él frases como éstas: «el

¹ FRANCISCO DE VITORIA, op, *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, edición preparada por el R.P. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, op, Vol. I (Salamanca 1932) p. IXS.

día pasado vino a mí un estudiante diciendo...»; «hace poco me han preguntado algunos»; «algunos me dicen que no han entendido la última lección».

Apenas encontramos en Vitoria introducciones a las cuestiones o a los tratados. Presentaba brevemente la materia y se lanzaba de inmediato al centro mismo de los problemas. En la exposición de los “dubia” o cuestiones de actualidad que podían desprenderse de la materia que estaba tratando, sabía dar movilidad a los temas y sacar de ellos las conclusiones más prácticas y vitales. Era entonces cuando parecía establecer como un diálogo con sus oyentes, invitándolos a fijar su atención en el fondo del problema, y como a deducir ellos mismos de la madeja el hilo, hasta llegar a las aplicaciones más perentorias para la vida.

El cronista dominico de ese tiempo, fray Juan de la Cruz, exalta las cualidades pedagógicas de Vitoria, y dice que eran como un don singular otorgado por los cielos². No gusta Vitoria de grandes períodos, que dificulten el seguimiento de la idea. Sus frases son preferentemente cortas, expresando el sentido de sus conceptos de manera directa. El lenguaje que utiliza en la escuela es muy personalizado; parece intuir la objeción del alumno y le hace entrar en escena. Por ejemplo, después de una argumentación un tanto difícil, prorrumpe en expresiones como ésta: yo lo sé; dirás que esto es imposible, pero oye lo que dice la Escritura. Estos diálogos simulados los hace comenzar muchas veces por una de estas admiraciones: «Oh!... quod...!»; «Oh! contra...»; «Oh! dicunt».

Para hacer más vivo ese diálogo, o para hacer los conceptos plenamente asequibles a los menos habituados al latín, entremezcla palabras, frases y párrafos enteros en español. Muchas veces son palabras y frases verdaderamente castizas, o que manifiestan una aguda y chispeante ironía, que haría reír a los alumnos o aliviarían la tensión por el esfuerzo intelectual de la clase. Un ejemplo, hablando de robo: «hay robos pequeños que enfurecen gravemente a sus víctimas o que son considerados como una afrenta grave al honor de algunas personas muy cualificadas. Y pone un ejemplo, medio en latín medio en castellano, de cada cosa: “si quis - dice - furetur dipondium ab aliquo, quem scit esse valde avarum y que le dolerá hasta las entrañas, si se lo toma, vel si cuidam nobili, a un caballero, furatur unas quirotecas, unos guantes”.

Frecuentemente usa ejemplos de la vida diaria y ciudadana, que pueden ilustrarnos sobre la vida interna de la ciudad de Salamanca o de las discordias entre los distintos bandos o las diferentes familias de la nobleza. Hablando de la acepción de personas en la concesión de los cargos públicos, trae a colación uno de los barrios clásicos de Salamanca: si por el gobernador - dice Vitoria - «esset statutum que solamente [se] diesen los regimientos y cargos públicos a los del barrio de Santo Tomé, peccaret». Y añade que, con tal que se elijan personas dignas, podría el rey establecer

² En la obra y tomo citados en la nota anterior, en la página xviii se recogen escenas vivas, donde se muestra el poder de atracción de Francisco de Vitoria sobre los alumnos.

³ F. DE VITORIA, op, *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, Edición preparada por el R.P. V. BELTRÁN DE HEREDIA, op, Tomo III... (Salamanca 1934), p. 338.

esta norma: «que, pues los Velascos tuvieron cargo hogaño, que estotro año lo tengan los Mendoza, y tal año los Fonseca».

No elude los problemas de la vida diaria, en que se ven envueltos muchas veces los mismos estudiantes: los torneos, las corridas de toros..., los diferentes juegos en que pelagra la vida ¿serán plenamente inmorales y será necesario prohibirlos? Vitoria recoge las dificultades en un lenguaje muy concreto, el de los hechos, y las expone en las aulas universitarias en ese estilo tan peculiar suyo, que hemos descrito antes: «videmus in Hispania - dice - quod en estas justas y torneos moriuntur aliqui, el mayoraazgo de Oñate, et alii multi; item en las cañas. Ergo haec exercitia non sunt licita».

Se responde a esto - continúa Vitoria - que semejantes ejercitaciones parabélicas son en sí mismas lícitas. ¡Oh; se siguen muertes! Digo que muchos de la construcción se mueren; caen durante el trabajo, y, sin embargo, nadie dice que esto está prohibido. Es que esos accidentes no provienen de esos trabajos en sí mismos considerados; comúnmente no hay muertes en ellos. Cuando de ordinario en alguno de aquellos juegos se siga la muerte de los hombres, ése en concreto debe ser prohibido; de lo contrario, no»⁴.

Melchor Cano, continuador de su prestigio, de su estilo, y de su doctrina en la cátedra de Prima de teología en la universidad de Salamanca, no pierde ocasión para ensalzar a su maestro. En su obra, clásica en la teología escolástica, *Sobre los lugares teológicos*, después de un largo elogio de Vitoria, pide «a los que lean lo anteriormente escrito que piensen de mi maestro mucho más de lo que yo pueda ofrecerles»⁵.

Domingo Báñez hace de él esta alabanza: «lo hemos oído a nuestros predecesores... Él, como otro Sócrates, de viva voz y con un método eficaz y pleno de erudición, consiguió acercar los problemas universitarios al prisma del tomismo y colmarlos de luz»⁶.

De los manuscritos conservados la mayor parte se debe a no dominicos. Brilla entre todos ellos el de Francisco Trigo, que siguió al maestro en el recorrido casi completo de la explicación académica de la *Suma de Teología*. Él, que nos ha conservado gran parte de las explicaciones de clase con un esmero no igualado por ningún otro, hace esta presentación: «(el maestro Vitoria) tanto brilla y resplandece entre los otros profesores cuanto el áureo sol sobre los demás astros... Tú, pues, a cuyas manos venga este nuestro trabajo y nuestro códice, no lo menosprecies, por favor. Hago fe que en Salamanca... se vendería por más de ocho ducados».

10. LAS CLASES Y LAS PUBLICACIONES DE SOTO

El método usado de ordinario por Soto en los comentarios a santo Tomás es de exponer primero muy quintaesenciadamente el contenido doctrinal del texto del santo, y luego suscitar a propósito de la materia tratada un conjunto de problemas, de los

⁴ *Ibidem*, Tomo II (Salamanca 1932) 287s.

⁵ MELCHIOR CANO, *De locis theologicis libri duodecim* (Lovaina 1564), lib. XII, cap. 1, p. 672.

⁶ DOMINGO BÁÑEZ, op. *De fide, spe et charitate* (Salamanca 1586), col. 81.

que ofrece las diversas interpretaciones posibles, o que ha habido de hecho, y por fin da a conocer su doctrina en torno a esas cuestiones por él suscitadas. Es ahí precisamente donde está la parte más original de su pensamiento y donde él se revela de ordinario como gran filósofo y gran teólogo. Dice varias veces que no a jurado en las palabras del maestro (*non iuravi in verbis magistri*), y que va a desarrollar las cuestiones, tanto teológicas como filosóficas, con el más exigente sentido crítico.

Las publicaciones de Teología Escolástica de Domingo de Soto no son mera especulación. Están ordenadas a iluminar desde los altos principios de la sabiduría teológica los problemas doctrinales de su tiempo. Él fue un gran defensor del método escolástico, pero actualizado. Se opuso, como Francisco de Vitoria, al excesivo ergotismo, al complicado sistema silogístico en que se perdían a veces los profesores, haciendo muy difícil su intelección y seguimiento por parte de los alumnos. La claridad y la sencillez fueron su lema.

Domingo Báñez en *De fide, spe et caritate*, editado en 1586, al comentar el artículo 1 de la cuestión 10 de la II-II, hace un gran elogio de la Escolástica de la Escuela Dominicana de Salamanca, diciendo que la teología escolástica de la universidad de Salamanca viene conociendo unas décadas de mayor esplendor y de mejores maestros que muchos tiempos y que muchos teólogos del pasado. Elogia el magisterio de Francisco de Vitoria. Testifica que desde el año 1526, en que comienza la enseñanza Francisco de Vitoria en Salamanca, la teología sigue teniendo en Salamanca una serie ininterrumpida de grandes maestros, que mantienen a gran altura la explicación de los misterios de nuestra fe.

También se fija Báñez de modo especial en la figura de D. de Soto, al que llama “maestro celeberrimo”, y nos ofrece datos biográficos muy importantes, que hemos aprovechado en la pequeña biografía del punto cuarto de este estudio. Dice incluso que Carlos V, al exonerarlo del cargo confesor y consejero imperial, le ofreció el obispado de Segovia, pero Soto prefirió volver a su convento de Salamanca.

El propio Soto nos habla de su evolución en el orden del pensamiento y confiesa su paso del nominalismo al realismo tomista. Lo dice en el prólogo a su exposición de la *Isagoge* de Porfirio: «*inter nominales nati sumus interque reales enutriti*». El autotestimonio más importante se encuentra en el *Comentario al libro cuarto de las Sentencias* de Pedro Lombardo, en el tomo II, publicado en Salamanca a principios de 1560, el mismo año de muerte.

Se encuentra al final de la obra, como colofón. Menciona casi todos sus libros. Hace retractación de algunas doctrinas sostenidas en ellos y pide que se corrijan en ediciones sucesivas, principalmente sobre la justificación, el libre albedrío, la gracia, el mérito, los sacramentos, la reprobación. Son cuatro hojas en folio de muy buen estilo, llenas de emoción y sinceridad. Son sus confesiones y retractaciones.

Advierte que quiere excusar la responsabilidad de aquellos escritos que él no ha podido corregir debidamente, y que no los reconoce como suyos. Y termina diciendo que hay además «otros muchos textos manuscritos, que cuando enseñaba públicamente mis lecciones, los oyentes los recogían en sus cuadernos. Por lo tanto, si, después de que Dios me hubiere llamado de este mundo, alguno divulgare semejantes vo-

lúmenes, protesto que no serán míos, porque no han sido limados ni pulidos por mí, adolecen de muchas cosas, que debieran ser examinadas, censuradas y corregidas». Yo pienso aquí en su temor a la Inquisición, pues al ser llamado a hacer la censura de frases aisladas de Carranza, algunos le advirtieron que no se sintiera muy seguro, pues también podrían analizar de esa manera sus escritos. ¿Por qué sino su *Libro del amor de Dios* permaneció manuscrito y olvidado, sin nombre del autor, y no fue publicándolo hasta muy avanzado el siglo XVIII a través de una copia, cuando ya había desaparecido el original?

11. TEXTOS DE VITORIA Y SOTO SOBRE LOS LUGARES TEOLÓGICOS

11.1. *Francisco de Vitoria, Commentarium in 1am. Partem*

[ms. del convento de San Esteban de Salamanca, cuestión 1ª]:

Articulus octavus: an [sacra theologia] sit argumentativa?

Respondet divus Thomas per tres conclusiones.

Prima conclusio: theologia non arguit ad probandum sua principia, sed tantum probat conclusiones ex principiis.

Secunda conclusio: disputat tamen ad argumentum contra negantes eius principia.

Tertia conclusio: disputat etiam salvando argumenta facta contra eius principia.

Quaestio: quot sunt loca arguendi in theologia?

De modo procedendi.

Pro explicatione huius notandum est, ut colligitur ex solutione ad secundum, quod fuit error aliquorum dicentium non esse utendum autoritatibus Scripture Sacre ad confirmationem conclusionum theologiarum, sed tantum arguendum esse rationibus. Sed hoc est hereticum. Alii oppositum sentiebant, videlicet, nullis [fol. 13r] rationibus humanis utendum esse, sed sola Scriptura utendum esse theologis; et hoc est refugium aliquorum recentiorum, et lutheranorum. Hoc est expresse contra doctrinam sanctorum Augustini, Hieronimi, etc., qui dicunt esse utendum humanis disciplinis [...]. Imo potest esse excessus in utendo Sacris Litteris, nam non sunt passim educende in expositionibus extortis. Imo vitio datur Bernardo quod sic ita utitur ac si esset proprium idioma. In hoc enim excessi sunt doctores graeci latinos.

Hiis suppositis, ex sancto Thoma hoc articulo, ad secundum, et etiam *Secunda Secundae, quest. 1, art. 10*, colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia.

Primus et potissimus locus [fol. 13v] et magis proprius est Sacra Scriptura.

Secundus proprius locus et firmus est autoritas totius Ecclesie universalis in rebus fidei et morum.

Tertius est etiam proprius et firmius, concilium generale rite congregatum.

Quartus est concilium provinciale, sed est tamen probabilis locus.

Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis. Verum est quod [sanctus] Antoninus dicit *Tertia Parte Historie*, tractatu 22, cap. 9, esse potissimum

locum ab autoritate etiam sanctorum, nam sic sunt argumentati doctores latini contra grecos in concilio Florentino, ad probandum processionem Spiritus Sancti.

Sextus est autoritas et definitio Pape, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus.

Septimus est consensus communis theologorum.

Octavus, ratio naturalis.

Nonus, autoritas philosophorum.

11.2. Domingo de Soto, Commentatarium ad Iam Partem, cuestión 1ª

[seg. El manuscrito de la Bibl. Apost. Vat., Ott. Lat. 1021]:

[fol. 22r] Art. 8. Utrum haec doctrina sit argumentativa.

Querit S. Thomas utrum in hac doctrina sciamus unum, quia deducitur ex alio, vel solum quia omnia nobis immediate proponuntur. Et movetur questio, quia fides non deducit unum ex altero, sed fide omnia credimus, quia immediate sunt proposita ad credendum. Et ita dicit Scotus in 3º, distinctione 24, quod illa quae traduntur in canone non cognoscuntur per modum scientie, id est deducendo unum ex alio.

Nihilominus respondet sanctus Thomas tribus conclusionibus [pone las tres conclusiones de resumen del artículo del santo más o menos como Vitoria, y añade:]

[fol. 23v] Sanctus Thomas in solutione ad 2um. refert quatuor media quibus utitur theologus. Utitur enim

in primis autoritate Sacre Scripture,

secundo autoritate Sanctorum,

tertio ratione humana, et

quarto autoritatibus philosophorum.

Primo utitur tanquam proprio medio et necessario; et

secundo, scilicet autoritate sanctorum tanquam proprio medio sed probabile.

tertio autem et quarto tanquam extraneis mediis et probabilibus, sed tamen servientibus theologo. Unde Paulus *Actuum* 17 citat Aratum poetam.

Tota solutio ad secundum est bona. Legite illam.

Resumen

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto representan el comienzo de la escuela teológica de Salamanca. Aquí se presenta el contexto histórico y el núcleo de los problemas que han condicionado sus direcciones de investigación y determinado su modelo de enseñanza de la teología. Su teología se expresa mediante los métodos "escolásticos" renovados como respuesta a los excesos del nominalismo y enriquecidos con el lenguaje de los humanistas. En su magisterio la escuela no está separada de la sociedad y tampoco de las grandes cuestiones que planteaba la cultura de su tiempo. Los métodos de enseñanza que emplean manifiestan una aspiración continua al perfeccionamiento, una preocupación para mejorar la claridad de las exposiciones y recoger los estímulos desde el diálogo con los estudiantes. Este ensayo pone sobre todo de relieve el gran sentido pedagógico de Vitoria y Soto, su modo vivo y riguroso, sin ser pedante y fastidioso, de valorar la enseñanza.

Summary

Francisco de Vitoria and Domingo de Soto represent the beginning of the Salamanca theological school. They present historical context and problematics of their research's course and consequently their teaching of theology. This theology wants a new throw of the scholastic methods, avoiding the excesses of nominalism and enriched by brilliant and concise humanist's language. School, in their teaching, is not separated from society and from the great questions put by their epoch and the perspectives opened in it. The teaching methods reveal a continuous desire of improvement, an exposition's clearness and incentives by talking with the students. This essay chiefly points out the great pedagogical sense of Vitoria and Soto, their lively and rigorous mode of giving value to teaching without being pedant and boring.

GIORGIO CAMPANINI - MATTEO TRUFFELLI

(a cura di)

MAZZOLARI E «ADESSO»

Cinquant'anni dopo



M O R C E L L I A N A

Il volume raccoglie gli atti del convegno tenutosi lo scorso anno in occasione del cinquantesimo anniversario della morte di don Primo Mazzolari. I vari contributi, nella globalità del loro valore, consentono di cogliere ancora una volta la grande rilevanza evangelica della figura del sacerdote mantovano.

Die Theologie des Dominikanerordens, illustriert an den Kontroversen um die *Immaculata Conceptio*

Ulrich Horst

Ludwig-Maximilians Universität (München)

Aus dem komplexen Thema "Dominikanen orden und *Immaculata Conceptio*" kann ich nur einige methodische Punkte herausgreifen, die sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis in die Diskussionen des 16. Jahrhunderts durchhalten, wo eine gewisse Kursänderung zu konstatieren ist. Nicht erörtern werde ich, weil ich das vor Ihnen als bekannt voraussetzen darf, das Dogma selbst und dessen inhaltliche Implikationen. Es geht allein um Objektionen und Vorbehalte gegen eine Dogmatisierung, wofern sie typisch sind für die Generallinie des Ordens als Sachwalter des Aquinaten.

Wenn führende Thomisten, namentlich des 15. und 16. Jahrhunderts, die Immakulisten als *novelli theologi* und als Repräsentanten einer *nova opinio* apostrophieren, war das weit mehr als eine polemische Note. Es zielte vielmehr ins Zentrum der Sache. Es sollte die Tatsache wiedergeben, daß Thomas sich mit den Vätern, dem hl. Bernhard und Bonaventura darin einig wußte, daß eine *Immaculata Conceptio* «derogaret digni-

tati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator» (STh III 27, 2 ad 2). Daß auch Anhänger der *Immaculata Conceptio* diesen Konsens kannten und ihm mit den üblichen Argumenten nur schwer begegnen konnten, zeigen die Versuche Wilhelms v. Ware († 1305) mit seiner *regula marialis*, die eine neue Stoßrichtung ankündigte. Er wolle in mariologischen Fragen lieber eine *superabundantia* favorisieren als eine Prerogative abschwächen: *magis volo deficere per superabundantiam dando Mariae aliquam praerogativam quam per defectum diminuendo vel subtrahendo ab ea aliquam praerogativam*. Schließlich sei aus der "Möglichkeit" (*possibilitas*), aus der "Angemessenheit" (*congruentia*) auf die "Tatsächlichkeit" (*actualitas*) zu schließen. Daraus wurde in einem nächsten Schritt das *potuit - decuit - ergo fecit*, das es erleichterte, vom klassischen Schrift- und Väterbeweis abzusehen. Daß man einstweilen noch vorsichtig argumentierte, scheint Duns Scotus zu bestätigen. So jedenfalls die Meinung der Thomisten. Scotus: *Quod autem horum trium quae ostensa sunt possibilia esse, factum sit, Deus novit..., sed si auctoritati Ecclesiae vel Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae*. "Was von diesen drei Meinungen, die sich als möglich erwiesen haben, geschehen ist, weiß Gott allein". Das "Gott allein weiß es" wird ihm später das Wort vom *pavidus Scotus* eintragen. Daß sich Thomas und seine Schüler mit dieser *possibilitas* und diesem *decuit* nicht anfreunden werden, weil wir von der Tatsächlichkeit nur durch Offenbarung wissen können, versteht sich.

Ungefähr gleichzeitig werden im Korrektorienstreit die ersten breit angelegten Kontroversen um die Lehrautorität des Thomas ausgefochten. Wilhelm von la Mare (ca. 1277) provozierte mit seinem *Correctorium fratris Thomae* dominikanische Gegenschriften (*Correctoria Corruptorii*). Uns braucht hier nur zu interessieren:

- Die Kontroverse half, daß sich eine Thomistenschule zu formieren begann, die sich in Opposition zu den Minoriten stellte.
- Noch folgenschwerer: Die Konfrontation beider Orden in ihrem Selbstverständnis als die jeweils wahren *imitatores perfectionis evangelicae*. Die Armutsproblematik verschärfte den Dissens zwischen beiden Orden noch mehr als spekulative Themen, die ohnehin nur wenige verstanden. Lehrunterschiede wurden fortan zu Ordensgegensätzen. So verordnete 1282 das Generalkapitel des Franziskaners zu Metz, die *Summa Theologiae* dürfe nur in die Hände erfahrener Professoren gelangen.

Inzwischen formierte sich die Thomistenschule. 1313 beschließt das Generalkapitel der Dominikaner in Metz: *Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior reputetur et eam Ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte, quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium...* Auch thomistische Dissidenten wie Durandus a S. Porciano folgen Thomas in unserer Frage mit einer antiskotischen Spitze: *Utrum autem hoc fecerit (Deus) ipse novit, quia de his quae mere dependent ab eius voluntate non possumus habere plenam certitudinem nisi ipse revelaverit*.

Ein erster Höhepunkt in der thomistischen Schulbildung wird erreicht, als Johannes XXII. 1323 Thomas heilig spricht. Das geschieht seitens des Papstes aufgrund seiner Wertschätzung der Lehre des Aquinaten und um sich dessen Autorität im Kampf gegen die Armutsthesen der Minoriten zu bedienen, in deren Augen die Ka-

nonisation eine erste bittere Niederlage ist. Sie steigert sich, als Dominikaner eine Reihe von theologischen Traktaten verfassen, die den Papst mitveranlassen, minoritische Armutsthesen zu verurteilen. Die Franziskaner sollten diesen ihnen von den *praedicatoribus* zugefügten schweren Schlag nicht vergessen.

Zur Phalanx der thomistischen Immaculatagegner gehörten zunächst auch die repräsentativen Theologen anderer Orden. So Aegidius Romanus, Gregor von Rimini bei den Augustinern, Guido Terreni und Gerhard von Bologna bei den Karmeliten. Aber langsam macht sich ein Kurswechsel bemerkbar. Auf die erste Generation, die die klassische Lehre vertrat, folgen jüngere Theologen, die die *Immaculata Conceptio* zu verteidigen beginnen. So Thomas v. Straßburg († 1357), Hermann v. Schildesche bei den Augustinern und Johannes Baconthorpe OCarm, der zuerst gegen sie war, dann aber die *opinio nova* vertrat. Man sieht: Die Front zeigt Risse.

Die eigentliche Zäsur liegt freilich woanders. Viele Universitäten schlossen sich der *opinio nova* an, so daß sich diese, ehe sie im Volk populär wurde, zu einer "Professorendoktrin" entwickelte. Die klassischen Argumente, die *opinio nova* sei schon deshalb unhaltbar, weil sie weder Schrift, Väter und scholastische Theologen bezeugten, machten zwar weiterhin Eindruck und ließen selbst Theologen, die ihr grundsätzlich positiv gegenüberstanden, nicht zur letzten dogmatischen Sicherheit gelangen, doch verblaßten sie zusehends. Der Umstand, daß die konservative Position offensichtlich Terrain verlor, zeigt einen tiefgreifenden Wandel in Funktion und Wertung der *auctoritates* (Schrift - Väter - Scholastiker) an. Die deduktiv verfahrenende Konklusionstheologie und eine weniger als früher an den Literalsinn gebundene Exegese gewinnen nun einen Rang, den sie ehemals nicht hatten. Die Autorität des Aquinaten wird ihnen untergeordnet. Es wurde bald allen an der mariologischen Kontroverse Beteiligten klar, daß weit mehr als eine dogmatische Einzelaussage auf dem Spiel stand. Es ging vielmehr um eine prinzipielle Methodendifferenz. Die *loci theologici*, um es in späterer Terminologie zu sagen, verschieben sich. Auch drängen sich disziplinarische Maßnahmen allmählich in den Vordergrund, die früher unbekannt waren. Die Konsequenzen lassen denn auch nicht auf sich warten.

Dafür zwei Beispiele. Johannes de Polliaco betont (1309) die unerhörte Neuerung an der Pariser Universität, wo seit kurzem die *Immaculata Conceptio* gelehrt wurde. *Neque etiam aliquis doctor hactenus ausus est dicere contrarium, cuius scripta sint in studio Parisiensi publicata*. Er fährt dann fort: als häretisch habe zu gelten, *quod est contra omnem scripturam, contra scripturam sanctorum et contra scripturam doctorum*. Als Johannes de Montesono OP 1387 Magister der Theologie wurde, löste er einen Sturm der Entrüstung aus, als er die Anhänger der *Immaculata Conceptio* der Häresie bezichtigte. Die Fakultät zensurierte ihn, und der Bischof exkommunizierte ihn. Künftig sollte jeder Magister einen Eid auf die *Immaculata Conceptio* ablegen. 1497 wurde er obligatorisch. 1496 verlangte dies Köln, 1501 Mainz. Die Wiener Universität hing ebenfalls der *nova opinio* an.

Die *Immaculata Conceptio* erfreute sich also um 1400 eines starken Rückhalts an den Universitäten. Die Verpflichtung zur Eidesleistung zwang auch viele Dominikaner, sie zu akzeptieren, um die akademischen Grade zu erlangen.

Daß sich die Universitäten der *nova opinio* annahmen, ist freilich nur die eine Seite und keineswegs die wichtigste. Höchste Bedeutung bekam der Umstand, daß das Basler Konzil zu einem Professorenkonzil mit geringer bischöflicher Beteiligung absank. Die Majorität sah - und das ist ebenfalls eine unerhörte Neuerung - in der Definition der *Immaculata Conceptio* das geeignete Mittel, um das Selbstbewußtsein der Synode zu stärken. Die inzwischen vielenorts populär gewordene Doktrin erwies sich als ausgezeichnetes Instrument, die Konzilsfraktionen zu einen und ihre Unabhängigkeit vom Papst in einer Sache universalkirchlichen Ranges zu betonen. Die Thomisten gerieten naturgemäß in die Minorität. Ihre Papsttreue hinderte sie, eine dogmatische Wahrheit als Waffe gegen den Papst zu benutzen, um dessen Lehrautorität dem Konzil unterzuordnen. Ihre Verbundenheit mit den Autoritäten von einst machte es ihnen unmöglich, einer *opinio* zuzustimmen, die die Verpflichtung auf die Tradition zugunsten von *novitates* aufgeben wollte. Ihr entscheidendes Argument war: Die vom Irrtum freie Kirche beruft sich auf die Schriftauslegung jener Lehrer, deren Doktrin und Leben von der Kirche approbiert worden war. So in einer großen Rede Johannes von Montenegro: Für alle anderen Theologen ist eine vergleichbare Garantie durch die Kirche nie gegeben worden. *Expositio facta per doctores et magistros..., quorum vita et doctrina non est per ecclesiam approbata, non est auctoritatis nec pro auctoritate inducenda ad faciendam fidem probabilem... huiusmodi doctores non constat habere Spiritum Sanctum nec certitudinem fidei nec certitudinem scientiae.*

Im Ton noch schärfer ist Johannes Torquemada in seinem *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*. Zur biblischen Basis treten die "heiligen Lehrer", insbesondere die, deren Lehre von der *ecclesia universalis* übernommen wurde. Mißachtet man sie, sind *novellae expositiones* die Folge. Und: Die *opinio nova* kann sich nur auf eine mystische Schriftauslegung stützen, der keinerlei Beweiskraft zukommt. Auch können die Verteidiger der *Immaculata Conceptio* keinen heiligen Lehrer zu ihren Gunsten anführen. *Doctrina vero ex adverso bene considerata nullum sanctum habet doctorem in veritate.* Für sie plädieren lediglich "sehr wenige jüngere Theologen", die im Vergleich zu dein Repräsentanten der *maculata conceptio* ohne Rang und Ansehen sind. *Doctrina vero ex adverso paucissimos et novellos habet doctores, qui comparatione huius doctrinae (salva semper pace) parvissimae reputationis et auctoritatis existunt.*

Daß solche Sätze die Basler Professoren provozieren mußten, versteht sich von selbst. Torquemada weiß natürlich, daß die *nova opinio* beim Volk inzwischen Anklang gefunden hat, aber das gehe auf "skandalöse Berichte" und "verkehrte Informationen" zurück. Gewalt, Drohungen und Verleumdungen stünden am Ursprung der neuen These.

Die schließlich am 17. September 1439 erfolgte Definition der *Immaculata Conceptio* mußte in papsttreuen Zirkeln als Akt konziliaristischer Willkür erscheinen, der zum dogmatischen Defekt noch ein ekklesiologisches scandalum hinzufügte, das auch jenen Kreisen suspekt sein mußte, die dem Dogma zuneigten.

Torquemada wußte oder ahnte, daß die Zeit gegen die Thomisten arbeitete, da die Immakulisten alles daran setzen würden, eine Stellungnahme des hl. Stuhls herbeizuführen. 1476 approbierte Sixtus IV. Messe und Officium der *Immaculata Conceptio*,

machte es jedoch nicht für alle verpflichtend, so daß die Oration des Dominikanermis-sales weiterhin von der *sanctificatio* sprach. 1483 äußerte sich Sixtus IV. wiederum in *Grave nimis*. Die amtlich approbierte Liturgie verbiete die Ansicht, es sei Häresie, wenn man an die Immaculata Conceptio glaube. Niemand dürfe verketzert werden. Aber eine eindeutige Entscheidung wurde nicht gefällt. Wie wir gleich sehen werden, ließen die scholastischen Qualifikationen Distinktionen zu, die das Verbot praktisch umgingen. Die *nova opinio* sei zwar jetzt *probabilis et vera*, aber die alte Ansicht habe eben doch als *probabilior et verior* zu gelten.

Die Kontroverse war zwar gemildert, aber nicht wirklich entschärft. Auf Wunsch Leos X. verfaßte Kardinal Cajetan ein Gutachten, das an Schroffheit nicht zu überbieten war. Sein kompromißloses Eintreten für den päpstlichen Primat sicherte ihm große Autorität. *Grave nimis* wird zwar von ihm anerkannt - die Immakulisten sind keine Häretiker und ihre Lehre ist probabel -, aber diese *probabilitas est valde exigua*! Sie hat keinen Heiligen auf ihrer Seite. Die hl. Brigitta von Schweden ersetzt den Mangel nicht, denn sie wurde *tempore schismatis* kanonisiert, als es keinen zweifelsfrei wahren Papst gab. Außerdem: Katharina v. Siena hatte Offenbarungen zugunsten der Dominikaner. Für sie spricht: Sie wurde *rite* kanonisiert.

Scotus, der große Protagonist, war in Wahrheit *pavidus et timens hanc opinionem sequi*. Basel eine Synagoge Satans, genauso schlecht wie das Pisaner *Conciliabulum*, das Julius II. so gefürchtet hatte. Ferner: Die der *nova opinio* zugeschriebene *probabilitas* ist nur eine *auctoritas vulgaris*, eben die des ungebildeten Volkes. *Vul-gus autem probabile in apparentia, non in veritate constituit*.

Der Einwand, die *Immaculata Conceptio* sei "frömmere", verfängt nicht, es ist kein Eifer *secundum scientiam*. Akzeptierte man das Frömmigkeitsargument, so könnte man *cras* sagen, *quod beata Virgo erat in hac vita simul viatrix et comprehen-dens - et tamen sub Christo... quod ipsa fuit Deus et homo - et tamen sub Christo, quia Christus masculus et ipsa mulier*. Die Autorität der Universitäten - Cajetan hat ihre maßgebliche Rolle klar erkannt - ist *praesumptuosa*, weil *contra tot sanctorum et communem praeceptorum doctrinam*.

Aus all dem folgt: Die *opinio nova* ist allenfalls *tolerabilis*, sie hat nur die *favoris amplitudo* hinter sich. Unter Hinweis auf den populären Erfolg und die Tumulte - etwa in Spanien gegen die Dominikaner - zitiert er das Schriftwort: *Non in multi-tudine nec in commotione Deus* (3Reg 19, 11).

Mit vergleichbarer verbaler Schärfe und Verachtung äußern sich andere Thomi-sten nicht mehr. In der Sache freilich ist Bartholomaeus Spina († 1547), Magister S. Palatii, noch härter und kompromißloser. Er leugnet schlechthin jede *probabilitas* der *opinio nova*. Die Erbsünde ist so allgemein, daß niemand - auch nicht durch ein Privi-leg - von ihr ausgenommen ist. Wie sind die Immakulisten zu beurteilen? *Non est (ali-quis) haereticus ex hoc quod tenet beatam Virginem esse conceptam sine peccato ori-ginali, quamvis sit hoc virtualiter ab ecclesia determinatum esse falsum - licet non om-nibus ista consequentia nota sit*. Daher: *Unde potest ab ignorantibus sine periculo haeresis vel peccati mortalis hoc teneri. Secus de illuminatis*. Würden sich heute die *doctores sancti* auf einem Konzil versammeln, so würden sie alle die Erbsündlichkeit

Mariens definieren. Sollte jemand wagen, dem zu widersprechen, so wäre er *manifestissimus infidelis*.

Soweit ich sehe, ist Spina nach der Bulle Sixtus' IV. von einer Kompromißlosigkeit, wie sie kein Dominikaner mehr vertreten wird.

Bei einigen Theologen der Schule von Salamanca bahnt sich eine auf Ausgleich bedachte Haltung an. Melchior Cano favorisiert einen Mittelweg, der von anderen freilich nicht beschnitten wird. Die *Immaculata Conceptio* gehört nicht zum Glauben, weil sie weder in der Schrift noch in der Tradition bezeugt ist. Aber auch das Gegenteil ist nicht sicher, da das Dogma vom *peccatum originale* einer Ausnahme nicht entgegensteht. Dominicus Soto hält beide *opiniones* für möglich. Augustin und Thomas behaupten die Erbsünde nur *de lege universali*, sagen aber nichts über ein Privileg anderer.

Bartolomaeus de Medina und Dominicus Báñez stehen zur Thomistenschule (*omnes thomistae tenent*).

Eine Zäsur markiert Francisco de Vitoria, der nicht nur in der Ekklesiologie, sondern auch in unserer Frage unter dem Einfluß der *Parisienses* steht. Ich verzichte auf seine Argumente im einzelnen, die - typisch für seine Kompromißbereitschaft - beiden Seiten wirkliche Probabilität konzidiert, dann aber doch seine persönliche Meinung kundtut. Den größten Eindruck macht auf ihn das Argument des Scotus: *Christus potuit eximere Matrem suam a peccato originali*. Wenn man sagt (die Thomisten), sie sei nur *per parvulam moram* unter der Erbsünde gewesen, so frage ich mich, wozu war das nötig? Welche *necessitas* gab es dafür? *Certe nulla*. Und: *Facit mihi magnam fidem illud argumentum: Quia Deus potuit liberare eam a peccato originali et non est ratio, quare noluerit. Ergo*. Und: Wenn Thomas heute lebte und das Fest der *conceptio* sähe, *non ita tenaciter retenuisset suam opinionem*, weil er der Kirche stets große Autorität beigemessen habe. Ähnlich auch Juan de la Peña (1562): Beide Ansichten sind probabel, aber: *dico, quod absolute mihi saltem probabilius est, quod non contraxit*, da die Freiheit von der Sünde zur Würde Mariens beiträgt *absque iniuria Christi*. Ferner: *Ad dignitatem amici pertinet, ut me liberet a malo, antequam incurram*.

Daß Thomas mit Vorläufern und Zeitgenossen Makulist war, ist nur die eine Seite des Problems. Die andere, daß sich der Orden bald nach 1300 entschloß, Thomas zum verbindlichen Schulhaupt zu machen. Die Kontroversen mit den Minoriten hatten maßgeblichen Anteil an diesem Vorgang. Ein Einschwenken auf die zur Identität der Minoriten wesentlich gehörende *Immaculata Conceptio* hätte die Preisgabe des eigenen Selbstverständnisses bedeutet. Der Armutsstreit, in dem der Orden auf Seiten des Papstes stand, sowie die Kanonisation des Aquinaten machten Thomas in den Augen der Dominikaner zu einem universalkirchlichen Lehrer. Seine Doktrin war zu einer festen Größe geworden, die eine Lehrentwicklung in einem von ihm für zentral gehaltenen Punkt mit seinen Voraussetzungen (Wertung und Funktion der *auctoritates*) außerordentlich erschwerte. Das *potuit - decuit - ergo fecit* war in dieser Sicht der Dinge nicht akzeptabel. Das schismatische Basler Konzil schien - so insbesondere Cajetan - eine zu verurteilende Ekklesiologie mit der Frage der *Immaculata Conceptio* zu vermengen. Wie sollte man, so fragte insbesondere Cajetan, der den Argumenten der

Thomisten den bündigsten Ausdruck verliehen hat, künftig zu Patristik und Hochscholastik stehen, auf deren Zeugnis die Befürworter der *Immaculata Conceptio* weithin verzichten zu können glaubten? Übten die Heiligen der Vergangenheit noch ihre bisher unangefochtene Funktion im theologischen Beweis aus oder durfte man sie zugunsten eines sich unterdessen veränderten Glaubensbewußtseins ignorieren? Der polemisch verletzende Ton seines *Tractatus* läßt freilich errahnen, daß die Thomisten alter Schule nur noch Rückzugsgefechte lieferten. Daß sich inzwischen eine Theorie des *consensus fidelium* gebildet hatte, sahen sie freilich nicht oder doch nicht scharf genug. Der Einwand der Thomisten, der Glaube dürfe nicht "Schneidern und Schustern" oder dem "ungebildeten Volk" überantwortet werden, stieß spätestens in dem Augenblick ins Lehre, als sich die Universitäten und fast alle Orden - zuletzt die Karmeliten im *Cursus Theologicus Salmanticensis* - der neuen Doktrin zugewandt hatten. Im Orden hat das Melchior Cano wohl als erster erkannt, der in den Loci ausdrücklich schreibt: «*Nunc illud dicimus, in communi omnium controversia certum argumentum ex communi fidelium sensu depromi*».

Immerhin erreichte der hinhaltende Widerstand des Dominikanerordens, daß das oberste Lehramt mit großer Umsicht und Vorsicht operierte. Solche Zurückhaltung wurde nicht zuletzt deshalb beobachtet, weil der Orden herausragende Verteidiger des päpstlichen Primats hatte, deren man im Umfeld von Basel und Pisa dringend bedurfte. Die Dienste eines Juan de Torquemada und eines Cajetan konnten nicht ignoriert werden, auch wenn sie sonst unbequem geworden sein mochten. Als neue *defensores Apostolicae Sedis* - etwa Francisco Suarez und dann Robert Bellarmin - erschienen und sich die theologischen Argumente der Immaculatagegner in der Defensive erschöpften, öffnete sich der Weg für die Definition jener *opinio*, die so lange als die *nova* gegolten hatte. Die *novelli theologi* waren zu anerkannten Theologen geworden.¹

¹ Um der Charakter eines Essays, vor Kennern der Theologiegeschichte vorgetragen, zu wahren, habe ich auf Ammerkungen verzichtet. Weitere Einzelheiten und vor allem die Quellenverweise finden sich in meinen Arbeiten: *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio in Dominikanerorden*. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 34), Paderborn 1987 und: *Nova Opinio und Novelli Doctores*. Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio, in: *Studien zum 15. Jahrhundert (Festschrift für Erich Meuthen)*, München 1994, 169-191.

Inhaltsangabe

Der Dominikanerorden lehnte für lange Zeit die Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariens ab. Im Hintergrund stehen methodologische Fragen: die Ablehnung, von der Konvenienz eines Faktums auf dessen Tatsache zu schließen; die Rückbindung an die Tradition des Ordens und die Autorität des Thomas von Aquin; die Berufung auf das Zeugnis der Heiligen. Wichtig erscheint auch die Rivalität zum Franziskanerorden, der sich mit großer Energie für die Unbefleckte Empfängnis einsetzte. Im 16. Jahrhundert jedoch, nach den massiven Rückzugsgefechten Cajetans, saß ein Wandel ein, vorbereitet von Faktoren, welche die neue Lehre fördern: das Engagement der Universitäten, die Förderung durch die Päpste, die liturgische Praxis und der Glaubenssinn auch der einfachen Gläubigen in der Kirche.

Summary

For a long time the Dominicans' Order had refused the doctrine of the Immaculate Conception. In the background there are methodological questions: the refusal to deduce reality from a convenience fact; the Order's tradition and therefore Thomas Aquinas authority; the testimony of saints. Also important the competition with the Franciscans, who were deeply engaged in favour of the Immaculate Conception. A change occurred in favour of the new doctrine in the XVI century: the engagement of universities, the support of the popes, liturgical praxis and sense of faith in common believers of the Church.

Biblioteca di Scienze Religiose - 155

Stefano Rosso

Un popolo di sacerdoti

Saggio di liturgia fondamentale



Las - Roma

Una presentazione critica, approfondita ed appassionata della liturgia cristiana, dai testi biblici fondativi al suo sviluppo storico sino alle questioni contemporanee: ecco quanto l'autore tenta di fare con esito costruttivo e molto interessante.

ISOCRATE

ENCOMIO DI ELENA

a cura di Monica Tondelli
testo greco a fronte



Edizioni La Vita Felice

Quest'edizione di un'opera minore di una grande figura dell'antichità greca fu, per il suo autore, un tentativo di riaffermare la ricchezza ed originalità della cultura classica ateniese. Lettrici e lettori potranno rendersi conto dell'accuratezza ed intelligenza esegetica con cui la curatrice del volume ha operato.

VITA DELLA FACOLTÀ

Leggere la Bibbia oggi: una grande strada formativa per l'uomo contemporaneo

Nell'ultimo quadriennio la Facoltà di Teologia di Lugano si è fatta promotrice, anche insieme ad altre istituzioni ticinesi e italiane, di varie interessanti iniziative di carattere scientifico e divulgativo. Una delle più significative è stata certamente il convegno "Leggere la Bibbia oggi", che si è tenuto lo scorso 30 marzo a Lugano presso il Centro "San Carlo", con il patrocinio dell'amministrazione cantonale, della Rete 2 della RSI e delle Chiese locali cattolica, riformata ed avventista.

Lo scopo dell'assise era stato precisato in anticipo dagli organizzatori: aiutare a comprendere la centralità del testo biblico nella vita dell'umanità di oggi e l'importanza di un approccio rigoroso ed appassionato ad una delle radici della cultura di tutti. Relatrici e relatori - ebrei, cattolici e riformati - avrebbero dovuto "limitarsi" a leggere i passi biblici scelti al fine di mostrare come potersi confrontare con la Scrittura, a partire dalla pluralità dei loro patrimoni esistenziali, senza fare moralismi o proporre indottrinamenti, ma facendo emergere il rilievo di certi contenuti per la formazione umana di tutti. Il comitato organizzatore, composto da membri dell'Istituto Studi Mediterranei, delle Chiese evangelica e avventista in Ticino e della Facoltà teologica luganese, puntava molto sulla fedeltà dei grandi esperti invitati a questi obiettivi e l'esito del convegno ha rispettato appieno, mi pare, le sue attese. Certamente quando si ha la possibilità di fruire della presenza di "lettrici" e "lettori" della Bibbia quali Elia Ricchetti, Gianfranco Ravasi, Daniele Garrone, Marinella Perroni, Bruno Corsani e Mauro Orsatti, per non parlare di Vittorio Dan Segre, Maria Cristina Bartolomei e Paolo Ricca, la serietà metodologica e la ricchezza di sollecitazioni e di stimoli sembrano assicurate in partenza. Tuttavia capita, talvolta, che l'autorevolezza e notorietà degli invitati li conduca a libere interpretazioni nel trattare gli argomenti affidati, a "sforamenti" nei tempi, a tentativi di autocelebrazioni fuori luogo.

Non è successo niente di tutto questo. Relatrici e relatori sono stati all'altezza della loro fama giocando attentamente il ruolo assegnato, ponendo cioè le loro capacità davvero al servizio dei testi biblici in esame. Non credo opportuno dire nulla di specifico sulle singole relazioni, molte delle quali sono state di grande rilievo, in quanto esse saranno disponibili in un volume che sarà pubblicato nel gennaio 2001, in occasione della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, e che attendiamo con vero interesse.

La tavola rotonda serale, pensata quale messa a fuoco del confronto tra la Bibbia e la cultura contemporanea, ha evidenziato come, attraverso un paziente lavoro di studio e meditazione che dura tutta la vita, ogni essere umano possa innervare l'esistere proprio e altrui di bellezza, di sapienza, di speranza, insomma di bene proprio confrontandosi con la parola di Dio. Senza fondamentalismi e settarismi. Nella con-

vinzione che prendere contatto diretto con la Scrittura è oggi possibile e auspicabile perché consente a moltissimi di colmare lacune, anche notevolissime, nella propria fisionomia di fondo e offre interrogativi e stimoli essenziali per vivere la propria quotidianità con i piedi ben piantati “in terra” e il cuore aperto “al cielo”.

Tra i tanti spunti di riflessione offerti da quella serata, mi pare importante segnalare alcune affermazioni del prof. Paolo Ricca. Alla domanda se esista oggi un modo “corretto” di leggere la Bibbia, l'esponente valdese ha sottolineato la combinazione di tre criteri fondamentali:

- anzitutto la ricerca *filologica*, cioè il senso delle parole e, con esso, quello complessivo della frase;
- poi l'analisi *storico-culturale*, cioè la collocazione di queste parole nel contesto in cui sono state pronunciate, perché tutte le parole hanno una storia e cambiano di significato secondo appunto il processo storico nel quale sono coinvolte;
- infine un approccio basato sulla *analogia della fede*, cioè sul dato di fatto che la Bibbia sia *parola* che è stata pronunciata in contesti storici precisi come *parola di fede*. Considerare il significato analogico vuol dire comunicare oggi questa parola, in una *comunità di fede* che si rifa a quella parola, pronunciata in quel contesto.

Questa prospettiva può essere considerata da tutti una base significativa di discussione comune per instaurare un rapporto con la Scrittura rispettoso delle sue peculiarità e, d'altro canto, davvero parlante alla vita di ogni individuo.

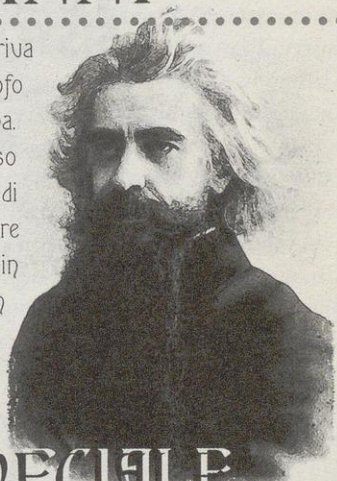
Questo convegno ha registrato un grande afflusso di pubblico assai eterogeneo: circa seicento persone nell'arco dell'intera giornata, un numero straordinario per il Canton Ticino in queste circostanze. Anche questo dato di fatto ha smentito quanti sostengono che certi argomenti possano suscitare interesse solo tra gli addetti ai lavori e che la cosiddetta “gente comune” sia attratta essenzialmente da altre iniziative intellettualmente poco impegnative.

L'assise luganese ha dimostrato che tutto ciò non è vero. A condizione, ovviamente, che si facciano proposte che cerchino di far interagire realmente gli esiti della ricerca scientifica con l'esperienza di vita contemporanea, non confondano la ricerca della verità con la certezza arrogante di alcuni di detenerla *a priori* e siano realmente aperte agli apporti di tutti coloro che hanno qualcosa di rilevante da dire, in spirito di fraterna collaborazione, ad esempio ecumenica e/o interculturale. Questo convegno può essere un esempio importante, da un lato, per la pastorale delle varie confessioni cristiane e, dall'altro, per il futuro delle attività universitarie e culturali in genere, nel Ticino e altrove.

Italo Molinaro

CENT' ANNI

Un secolo fa, esattamente il 31 luglio 1900, moriva Vladimir Solov'ev. E' stato il massimo filosofo russo e uno dei piu' grandi della storia cristiana. Von Balthasar lo ha paragonato a Tommaso d'Aquino come "il piu' grande artefice d'ordine e di organizzazione nella storia del pensiero". Eppure Solov'ev e' ancora largamente sconosciuto in Europa. Da anni "La Casa di Matryona" ha in corso la pubblicazione dell'opera omnia del pensatore russo e ora, proprio in occasione del centenario, propone una vantaggiosa



OFFERTA SPECIALE

I 4 volumi dell'opera omnia finora usciti (Il significato dell'amore, pp. 228, La crisi della filosofia occidentale, pp. 316, La Russia e la Chiesa universale, pp. 296, La conoscenza integrale, pp. 248)

a sole L. 75.000 (€ 38,73 • più spese di spedizione)
anziché L. 135.000

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matryona"
Tel.: +39/035/294021 • rcediz@tin.it

TAGLIARE (O FOTOCOPIARE) E SPEDIRE A:

R.C. EDIZIONI, VIA TASCA 36, 24068 SERIATE (BG), ITALIA • FAX: +39/035/293064

Io sottoscritto

Cognome Nome

Via CAP Città

Provincia

Desidero ricevere in contrassegno i quattro volumi di Solov'ev a lire 75.000 (e 38,73 • più spese di spedizione). Il trattamento dei dati personali presenti si svolgerà in conformità alle disposizioni della L. 675/96.

Data Firma

**CORSO DI
TEOLOGIA
SISTEMATICA**

4

Angelo Amato

**GESÙ
IL SIGNORE**

Saggio di cristologia

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, pp. 686.

Il saggio cristologico di Angelo Amato, ordinario di teologia sistematica presso la Pontificia Università salesiana, apparve dapprima nel 1988 e fu già ristampato più volte. Ora l'autore presenta un'edizione aggiornata ed arricchita di quattro nuovi capitoli. Questo manuale si presenta come la cristologia italiana più documentata che esista nella veste di un solo volume.

L'introduzione originale sui vari approcci contemporanei alla figura di Gesù Cristo è ampliata in due capitoli i quali (come "Parte prima") servono da "Introduzione al Mistero di Cristo" (pp. 13-103). La presentazione densa, pur molto leggibile, di "Gesù Cristo nella cultura contemporanea", offre ancora più attenzione alle altre religioni. Lo sguardo sulla "cristologia contemporanea" specifica maggiormente il riassunto sulle cristologie "in contesto", rinviando fra l'altro all'Africa, all'India e alle Filippine. Qui si pone, però, la questione dei limiti di una cristologia "inculturata", quando veniamo a sapere, per esempio, che «alcune immagini filippine del Cristo sarebbero Gesù bambino, Gesù sofferente e il Cristo morto» (p. 65); non pare che si tratti proprio di specificità uniche. Ma l'autore mette anche in rilievo (con un pensiero di Z. Alszeghy) che ogni «cultura si sviluppa come i rami di un unico albero» (p. 59, nota 48), puntando sui tratti comuni e sullo scambio nella Chiesa mondiale. Un altro accento nuovo è il riferimento alla rinnovata ricerca storica su Gesù Cristo, differenziando adesso tre fasi. Sarebbe stato forse auspicabile allargare anche la presentazione dei maggiori approcci sistematici, rafforzando la discussione critica sui fondamenti filosofici. Già questa prima parte della cristologia porta, come ogni capitolo, ampie note bibliografiche che tengono conto anche degli ambiti tedesco, inglese e francese. Stiamo quindi di fronte ad un lavoro con un respiro universale.

La "Parte seconda" sul "mistero di Cristo nella Sacra Scrittura" (pp. 107-212) è quasi invariata, tranne qualche breve aggiunta (come su "Gesù e Qumran": pp. 148-151). Riguardo al NT, Amato mostra il rapporto fra gli eventi prima e dopo Pasqua, delineando poi alcune cristologie neotestamentarie (sinottici, Paolo e Giovanni; manca, purtroppo, la lettera agli Ebrei). È storicamente problematico il rinvio conclusivo al «passaggio da una cristologia eminentemente funzionale (quella del mistero pasquale) a quella ontologica a tre stadi (l'affermazione della preesistenza e della divinità di Gesù)» (p. 204s). Quest'affermazione è in tensione con quello che viene accennato dall'autore stesso su Fil 2,6-11 (pp. 199-201): l'inno prepaolino risale alla tradizione più antica ed include sia la preesistenza che la divinità del Kyrios. Non si può mostrare alcuna cristologia neotestamentaria che non presupponga la preesistenza.

È rimasta quasi interamente come prima anche la "Parte terza" sulla storia della cristologia, dove l'autore si concentra sul periodo degli antichi concili (pp. 213-

384). Amato mostra bene la storia, la richiesta e l'importanza salvifica di ogni concilio sulla persona di Gesù Cristo.

Viene mantenuto anche il nucleo sistematico del lavoro, la "Parte quarta" sul "Mistero dell'Incarnazione" (pp. 387-577). L'autore inserisce, però, a volte una strutturazione più precisa del testo, un fatto che fa bene alla mnemotecnica dello studente. Dopo il rinvio al contesto trinitario e la trattazione della persona di Cristo troviamo un reperto di soteriologia che si concentra sugli eventi salvifici dalla Passione fino alla Pentecoste. Sia ricordata, fra l'altro, l'importante presentazione sulla scienza di Gesù Cristo (pp. 472-489) ed il recupero di temi che in altri saggi di solito mancano, come la preghiera e il celibato di Gesù (pp. 494s; 498-504). È invece piuttosto ridotta l'attenzione sui concetti sistematici nella soteriologia; anche se vengono presentati i termini "redenzione", "sostituzione" e "solidarietà", sarebbe stato bene introdurre fra l'altro il concetto centrale della mediazione (anche se quest'ultimo viene recuperato un poco nella nuova parte finale del saggio: pp. 596-598). Sarebbe stata auspicabile, inoltre, una valorizzazione maggiore del trattato sui "misteri della vita di Cristo", puntando anche sugli eventi salvifici prima della passione e risurrezione.

Qualche volta sarebbe stata forse conveniente un'attenzione sistematica più penetrante e qualche critica maggiore di fronte ad alcuni autori citati. Questo vale, ad esempio, riguardo a W. Maas che identifica la pretesa "derelizione" di Gesù alla croce con la discesa agli inferi (pp. 534s); inoltre sarebbe adeguato uno sguardo critico sul termine della "storia intratrinitaria" (pp. 393s; non viene trattato Hegel) oppure sulla spiegazione trascendentale dell'unione ipostatica in Karl Rahner (p. 464s). È importante non confondere il concetto antropologico della persona con l'espressione trinitaria dello stesso termine: se fosse vero che anche «le persone umane sono, in quanto persone, "relazioni sussistenti"» (462s), la persona umana perderebbe la sussistenza individuale distinta dalle altre persone, una conseguenza sicuramente non desiderata dal nostro autore.

La "Parte quinta", interamente nuova, riguarda "l'universalità salvifica del mistero di Cristo" e conclude il saggio (pp. 581-632). È di particolare attualità il capitolo su Gesù Cristo "Salvatore universale" (pp. 581-609). Amato porta qui un riassunto di varie ricerche da lui già svolte, anche sulla nostra rivista (vedi *RTLu* IV [2/1999], 285-308). Nella discussione sul valore salvifico delle religioni non cristiane, l'autore propone cinque "modelli": vengono respinti l'esclusivismo di Barth e i tre approcci della iteologia pluralista delle religioni; rimane quindi il "modello inclusivista" (Gesù Cristo come causa costitutiva di salvezza include anche l'influsso sui membri di altre religioni). Non sembra perfettamente coerente con questa posizione il rinvio positivo alla proposta di Jacques Dupuis (1997) (p. 595) che si è schierato con la corrente pluralista. È possibile, inoltre, sostenere, di fronte alla teologia battesimale del NT, che "tutti gli uomini" sarebbero "allo stesso titolo figli di Dio" (p. 602)? Qui sarebbe stato opportuno recuperare i vari livelli della "paternità" di Dio e della "figliolanza" (come lo fa in modo classico Tommaso, *STh* I q. 33 a. 3). Meriterebbe una maggiore valorizzazione anche lo sguardo sulla patristica, dove il tema della religioni non cristiane è già ampiamente presente. È scorretto sostenere che un sant'Agostino rigetterebbe (come

Taziano e Tertulliano «in blocco la filosofia greco-romana e le religioni pagane» (p. 586). Nell'antichità cristiana viene accolta (con una ricezione critica) la filosofia, mentre l'atteggiamento di fronte alle religioni pagane è piuttosto negativo (come nota fra l'altro un articolo di Ratzinger su *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, ultimamente in *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Herder, Freiburg i. Br. 1997, pp. 60-82, qui pp. 64.69s). Questo sguardo potrebbe arricchire anche la discussione attuale.

Con l'ultimo capitolo l'autore arriva ad acque più tranquille: sotto il titolo "La vita in Cristo", Amato percorre vari aspetti della teologia spirituale e della "trasmissione" della fede di Cristo nell'esperienza quotidiana (611-632).

La nuova edizione del saggio cristologico ha dato, insomma, ancora maggior valore e spessore a questo testo già apprezzato. L'autore ha dimostrato una ricchezza enorme di erudizione. Anche se rimane qualche domanda critica di fronte alla presentazione sistematica, è doveroso segnalare questo saggio come uno strumento di lavoro mirabile ed utilissimo per ogni studente e studioso che lavorino nel campo della cristologia.

Manfred Hauke

Tarcisio Stramare
**Vangelo dei Misteri
della Vita Nascosta
di Gesù**



Casa
Editrice
Sardini

T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Casa Editrice Sardini, Bornato (BS) 1998, pp. 320.

Da alcuni anni la ricerca scientifica su Mt 1-2 e Lc 1-2 non produceva materiale di ampio respiro, dopo le monografie di R.E. Brown (La nascita del Messia, Assisi 1981, or. amer. 1977), di R. Laurentin (I Vangeli dell'infanzia di Cristo, Cinisello Balsamo [MI] 1985, or. fr. 1982) e di S. Muñoz Iglesias (Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesus en Lucas, Madrid 1987; Nacimiento e Infancia de Jesus en San Mateo, Madrid 1990). Negli ultimi anni del secolo due autori italiani hanno pubblicato due pregevoli opere, Ortensio da Spinetoli, Il Vangelo del Natale, e T. Stramare, Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù. Il mondo italiano è ora ben rappresentato in questo segmento della ricerca biblica.

L'opera di Stramare è composta da due parti: nella prima, più breve (pp. 13-40), troviamo le linee direttrici della nuova impostazione, distribuite in due capitoli: "Matteo e Luca I-II testimoni della predicazione apostolica" (pp. 13-28) e "'Vangeli dell'infanzia'? Vangelo e basta" (pp. 29-40). Nella seconda parte "I misteri della vita nascosta di Cristo", la più sostanziosa (pp. 41-314), trovano posto i commenti ai brani biblici. Tutto il capitolo primo di Matteo è posto sotto il 'logo': "L'incarnazione: "Di chi è figlio il Cristo?" (Mt 22,42)". Segue quindi il commento delle pericopi nella seguente scansione: "La genealogia di Gesù" (Mt 1,1-17; cf Lc 3,23-38) (pp. 43-77); "La vocazione di Giuseppe" (Mt 1,18-25) (pp. 77-161); "La circoncisione e l'imposizione del nome" (Lc 2,21) (pp. 163-178); "La presentazione al tempio" (Lc 2,22-50) (pp. 179-207); "L'adorazione dei Magi" (Mt 2,1-12) (pp. 209-264); "Dall'Egitto ho chiamato mio figlio" (Mt 2,13-21) (pp. 265-298); "Sarà chiamato Nazareno" (Mt 2,23) (pp. 299-314). L'epilogo chiude il lavoro (pp. 315-316) ed è seguito dall'indice (pp. 317-320).

Alcune considerazioni si impongono dalla semplice lettura dell'indice. Matteo 1-2 è analizzato integralmente, mentre Luca solo in alcuni brani del secondo capitolo. L'A. ne dà la ragione: «Se ho concesso uno spazio maggiore a Matteo, pur non avendo trascurato Luca, ciò è dipeso solamente dal desiderio di colmare la persistente spiacevole lacuna circa la persona di san Giuseppe; sono state proprio la sua figura e la sua missione ad aiutarmi a comprendere meglio i misteri della vita nascosta di Gesù, dei quali egli è stato fedelissimo "minister"» (p. 316). Forse giova aggiungere che l'A. è un religioso della Congregazione di S. Giuseppe, inoltre direttore del Movimento Giuseppino, e da anni impegnato ad approfondire la figura di questo santo.

Per quanto concerne la scelta metodologica, il lettore dell'indice ha capito che l'A. fornisce fin dall'inizio una bussola di orientamento, partendo dalla predicazione apostolica che presenta il mistero di Cristo. Quanto poi al titolo di "Vangeli dell'infanzia", la preferenza per un secco "Vangelo e basta" è già una scelta di campo. A questo punto occorre passare dallo sguardo sommario dell'indice al contenuto del libro.

L'opera di Stramare, ultima, come si è detto, in ordine cronologico, presenta un aspetto di novità. Come atteggiamento di fondo si trova un grande credito dato alle pagine di Mt 1-2 e di Lc 1-2, non considerate come un blocco isolato, bensì come parte viva di un tutto organico che diventa mistero accolto, compreso, celebrato: «Fatti e parole sono intimamente congiunti in ordine al mistero in essi contenuto. Ne segue che trasformare il fatto in parole, come avviene inevitabilmente dove si cerchi il significato separandolo dal fatto, significa togliere al mistero un elemento costitutivo del segno» (p. 267). Esiste quindi un legame profondo tra i fatti che sono avvenuti e le parole che li registrano. L'A. investe molta attenzione sul valore storico degli avvenimenti, superando una tendenza che oggi si può dire quasi generalizzata. Essendo questa una mentalità parecchio diffusa, trovo la posizione di Stramare innovativa, quasi "rivoluzionaria", anche se ribadisce alcuni dati che la tradizione ha sempre valorizzato.

Egli parte da considerazioni teologiche circa la storia della salvezza e il mistero in essa contenuto. Sono idee che mette all'inizio per fondare il suo argomentare e per guidare il lettore. C'è una visione complessiva dove si intrecciano storia e teologia, ragione e fede, letteratura e pastorale. Fatti, parole e mistero sono una trilogia inscindibile, come si evince da questo passo su Mt 1,18-25: «Nella linea della Cost. "Dei Verbum" (n. 21), secondo la quale "l'economia della rivelazione avviene attraverso fatti e parole intimamente connessi", possiamo chiaramente distinguere nella nostra pericope i fatti storici (la situazione riguardante la S. Famiglia prima e dopo l'intervento angelico), le parole che li interpretano (la rivelazione angelica e il profeta Isaia), e il "mistero in essi contenuto" (l'Incarnazione)» (p. 86). È questo un modo per superare quel pernicioso iato che si verifica spesso tra gli studiosi, infossati in una metodologia che, criptata come scientifica, risulta miope. L'esegeta non può dimenticare di fare il teologo, né sorvolare sul fatto di essere credente.

Siamo in presenza di una lettura complessiva del mistero di Cristo che, culminato nel mistero pasquale, ha il suo inizio nell'incarnazione: il Catechismo della Chiesa Cattolica insiste nel dire che «tutta la vita di Cristo è Redenzione» (p. 312). Non hanno consistenza le argomentazioni di coloro che vorrebbero questo materiale sostanzialmente diverso dal resto del vangelo. Anche a livello letterario, oltre che teologico, si può dimostrare il contrario. Valga un esempio. L'A., sulla scia di studi sempre più frequenti, mostra il legame di Mt 2,23 con i successivi capitoli 3 e 4 (cfr. pp. 307-310).

C'è quindi un valore storico da attribuire ai Magi, alla stella, alla strage di Betlemme, ecc. da leggere nel quadro complessivo della vita di Gesù. La fine e acuta esegesi (per es. il dubbio di Giuseppe, pp. 135ss) si sposa con la teologia biblica (per es. pp. 167ss per la circoncisione; pp. 310ss per Nazaret). Nasce una visione unitaria e complessiva che lega i primi capitoli con tutto il Vangelo.

Qualche suggerimento e rilievo. L'opera è sprovvista di bibliografia e ciò rende poco agevole il lavoro del lettore che vuole documentarsi con le fonti. Anche un indice analitico sarebbe un aiuto prezioso; le citazioni di autori, se disposte graficamente "a bandiera", faciliterebbero la distinzione tra il pensiero dell'A. e quello al-

trui; la divisione in capitoli favorirebbe la consultazione e il rimando; l'abbreviazione op. cit., in sé corretta, è molto generica e obbliga talora a ritornare indietro per richiamare il titolo dell'opera: soprattutto in lavori ad ampio respiro, la citazione delle prime parole del titolo facilita la memoria e snellisce la lettura.

A livello di rilievi negativi, ritengo un impoverimento la mancanza di un commento completo per Lc 1-2 come per Matteo, nonostante le dichiarazioni dell'A. (cf p. 316), tanto più che il sottotitolo riporta "Mt e Lc I-II", non vero. Non è sempre osservato il metodo di citazione, probabile indizio che i materiali sono stati elaborati in tempi diversi e non ben amalgamati. Alcuni esempi: lo stesso documento è citato "Es. ap. *Redemptoris Custos*" alla nota 22 di p. 20, mentre è abbreviato "RC" alle note 332 e 338 delle pp. 145-146. R.E. Brown è citato a volte in inglese (n. 109 di p. 62), a volte in italiano (n. 177 di p. 145), senza una plausibile ragione. Non si capisce perché i passi biblici siano spesso citati in latino. Il greco, a volte è riportato in originale, altre volte traslitterato (per es. pp. 175.177). Si ha talora l'impressione di essere davanti a dispense scolastiche, (per es. la p. 147, utile tavola sinottica ma senza una parola di presentazione), in qualche caso poco aggiornate: si veda la bibliografia della nota 340 di p. 148 che oscilla tra il 1953 e il 1967, oppure tutto il paragrafo con bibliografia che non va oltre il 1969.

Non è qui il caso di elencare alcuni refusi di stampa. Sono note negative di tipo esterno, facilmente migliorabili, che poco incidono sul giudizio altamente positivo. Mi sento molto in linea con l'impostazione e con il contenuto, anche se, su qualche dettaglio, si potrebbe discutere (per es., la nota 274 di p. 133). Sono riconoscente a Stramare per il suo lavoro serio e meticoloso, con il quale ha riaperto una miniera d'oro, da anni abbandonata con la motivazione che non c'era più nulla da estrarre. Egli ha scoperto un nuovo filone aurifero, valorizzando il passato e facendogli passare sopra il soffio della novità teologica ed esegetica. Quindi non solo esegesi, ma anche tanta teologia biblica, in una fruttuosa unità. Senza nulla togliere al dato storico, ha aiutato a percepirlo nella sua unità che risponde al piano di Dio e al mistero di Cristo. È una linea che oggi si apre un varco, faticoso ma necessario, nella ricerca biblica.

Così si conserva uno squisito sapore biblico, e T. Stramare ha agito come il saggio scriba del Vangelo «simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,51).

Mauro Orsatti

David Berger

**THOMAS
VON AQUIN
UND
DIE LITURGIE**

EDITIONES
THOMISTICAE



David Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Editiones thomisticae, Köln 2000, pp. 121, DM 18.-.

L'autore di questo breve saggio è un giovane teologo tedesco, noto per la recente pubblicazione di una magistrale tesi di dottorato su "Natura e grazia nella teologia sistemata e nella pedagogia religiosa" (nell'ambito tedesco degli ultimi 150 anni, 1998). Già con la sua tesi si è dimostrato come buon allievo di Tommaso d'Aquino, pur non appartenendo a nessuna scuola teologica particolare. Con il presente lavoro egli cerca di dimostrare che nell'Aquinate «si trovano tutti gli elementi per costruire una liturgica fondamentale» (p. 109; cfr. 22s). Quest'affermazione, a prima vista, può sorprendere e si scontra con l'opinione di O. H. Pesch secondo cui Tommaso avrebbe avuto poca sensibilità per la liturgia (p. 10s). Ma l'autore difende bene il suo approccio, fondandosi anche su alcuni articoli recenti (L.G. Walsh, 1974; A. Gonzalez Fuente, 1997). Dopo un capitolo generale sull'importanza di Tommaso d'Aquino (pp. 9-23), Berger delinea "la liturgia nella vita del dottore angelico" (pp. 24-33). È interessante per la metodologia teologica quello riferito alla "liturgia come auctoritas nella teologia dell'Aquinate" (pp. 34-43). L'autore rinvia fra l'altro ad un'affermazione secondo cui soltanto quelle verità di fede devono essere credute esplicitamente da tutti «de quibus Ecclesia festa facit» (*De veritate* q. 14 a. 11). Viene guardato poi l'uso delle fonti liturgiche nella *Summa theologiae*.

Come aspetti centrali della liturgia tomista (pp. 52-108), Berger rileva dapprima tre caratteristiche importanti (come Leitmotive): lo sguardo sull'insieme (chiamato, con Lakebrink, "analettica", un concetto formato come contrasto alla dialettica hegeliana) con la prospettiva della bellezza, il senso teocentrico del mistero (opposto all'antropocentrismo che vuol trovare già tutto nel proprio interno) e un sano rispetto di fronte alla tradizione. Poi viene messo in rilievo il legame fra antropologia e liturgia (l'uomo come unità fra anima e corpo, come "essere liturgico"). Il fondamento cristologico della liturgia viene illuminato con il concetto della strumentalità che parte dall'Incarnazione e trova il suo riflesso nell'efficacia sacramentale. L'autore sostiene (ma non prova) l'ipotesi che "la deviazione dalla dottrina tomista dell'efficacia fisica dei sacramenti" sarebbe "una delle radici principali" per l'antropocentrismo e la desacralizzazione della riforma liturgica (p. 97). Sembra un po' troppo scolastico e non coerente con la sacramentaria sistemata attuale presentare il carattere indelebile del Battesimo soltanto come potere passivo (e non attivo, come la Cresima) (cfr. p. 107). L'autore potrebbe suscitare delle perplessità anche di fronte alla nostalgia per la liturgia vecchia e l'allegorismo medievale nel numero dei segni di croce durante la celebrazione eucaristica (pp. 44-51). Sicuramente egli ha ragione, però, nel ribadire che ogni studioso di Tommaso deve tenere conto della liturgia classica amata e vissuta dal "dottore angelico" e che la teologia sistemata della liturgia trova nell'Aquinate una fonte permanente d'ispirazione, un "homo omnium horarum" anche nel nuovo millennio (109-111). Il breve saggio potrebbe dare il coraggio di fornire uno studio più ampio che, come pare, non esiste ancora.

CENTRO STUDI GUANELLIANI - ROMA

FONTI GUANELLIANE

— 2 —

Epistolario «guanelliano» di Aurelio Bacciarini

Volume secondo

(1917-1935)

a cura di

ALEJANDRO DIEGUEZ

NUOVE FRONTIERE EDITRICE

ROMA 2000

Epistolario "guanelliano" di Aurelio Bacciarini, a cura di Alexandro Dieguez, vol. I (1906-1917) - vol. II (1917-1935), Centro studi guanelliani, collana Fonti guanelliane, Nuove Frontiere Editrice, Roma 1999-2000, pp. 245 (vol. I); pp. 379 (vol. II).

Non è certo per caso che il Centro studi guanelliani di Roma inaugura la collezione Fonti guanelliane con due volumi dedicati all'epistolario di mons. Aurelio Bacciarini (= EG). Il Servo di Dio ticinese appare infatti come il provvidenziale ed autorevole "perfezionatore" di ciò che don Guanella aveva fondato. Nello sforzo di superare l'ambito strettamente biografico e agiografico, ogni epistolario è sempre una miniera eloquente e vivace di documenti: nel caso di mons. Bacciarini sono state raccolte dall'attento lavoro di ricerca di Alejandro Dieguez tutte le lettere riguardanti gli Istituti e l'Opera di don Guanella. Il curatore tiene quindi a precisare che non si tratta dell'epistolario completo di Bacciarini ma piuttosto «di un saggio di ciò che la sua presenza e la sua attività hanno significato nella storia della nascente opera guanelliana». Il lavoro dà frutti importanti: attraverso Bacciarini e i suoi contatti si stagliano con una luce nuova e significativa le vicende dell'Opera di don Guanella e delle due congregazioni da lui fondate. Vista la quantità del materiale raccolto, è stato necessario dividere il lavoro in due tomi: il primo raccoglie l'epistolario dal 1906 al 1917 (cioè dall'entrata di Bacciarini nella congregazione dei Servi della Carità fino alla sua nomina vescovile) e il secondo dal 1917 al 1935, data della morte del Servo di Dio.

Nel primo volume sono raccolte 141 lettere scritte da Bacciarini e 6 a lui destinate (Bacciarini evitava di conservare le lettere). L'epistolario ripercorre i primi passi di Bacciarini attratto dall'opera guanelliana. Nel 1906 chiese al vescovo Peri-Morosini il permesso di abbracciare la vita religiosa, il quale accettò purché Bacciarini restasse incardinato come sacerdote della diocesi di Lugano. Questo fatto apparentemente marginale è tuttavia importante, poiché condizione necessaria per essere nominato vescovo del Ticino era ed è l'incardinazione in diocesi: nel 1917 Bacciarini potè quindi diventare vescovo. L'ingresso di Bacciarini nella congregazione fu salutata da don Guanella come una benedizione, il beato nel 1907 così confidava ad un amico: «sono appena atto per abbozzare piuttosto che a perfezionare... La divina Provvidenza mi ha inviato uno specchio di bontà e di prudenza e di attitudine nel dotto teologo sacerdote Aurelio Bacciarini il quale essendo ancor di buona età, perfezionerà con me l'opera dei due istituti»¹. L'epistolario dà un buon affresco di quei primi anni, fino ad arrivare all'inizio del 1912 in cui Bacciarini vuole cambiare rotta. All'amico fraterno don Leonardo Mazzucchi confida «mi piange il cuore a pensare al dispiacere [di don Guanella] ma io devo guardare più in alto»² nel febbraio 1912 Bac-

¹ EG, vol. I, p.61, lettera di don Luigi Guanella a padre Claudio Benedetti, Roma 28.7.1917.

² Ivi, p.72, lettera di don Aurelio Bacciarini a don Leonardo Mazzucchi, Roma 12 febbraio 1912.

ciarini in gran segreto entra nella Trappa alle Tre Fontane di Roma ed esce dalla congregazione guanelliana. Il suo ardore mistico lo spinse a cercare nella vita contemplativa del chiostro quel pozzo inestinguibile di cui la sua santa anima aveva tanta sete. In molti già in Ticino lo chiamavano "il frate", vedendo non sempre di buon occhio la sua tendenza contemplativa che spesso gli faceva dettare comportamenti monacali. Le lettere raccolte testimoniano lo sconcerto di Guanella che si adopera «finché l'agnello sbrancato ritorni al suo benedetto ovile»³. Bacciarini resiste, e solo l'intervento di papa Benedetto XV lo toglie dalla Trappa: «mi parve di esservi andato a cercare i miei comodi: la vita è austera, sì, ma non presenta i lati di sacrificio che presenta la vita della Provvidenza». Bacciarini aveva intuito che il volere di Dio era ben altro: «il pensiero di essermi sottratto alla croce contribuì pure al mio povero ritorno»⁴. Il sacerdote ticinese ottenne un'udienza da Benedetto XV: Bacciarini ne parla come un padre e si sente estremamente sollevato quando il papa gli dice paternalmente: «lavorando per le anime voi lavorate per l'anima vostra»⁵. In questa luce, in questa dinamica di croce, Bacciarini ritornò nella sua parrocchia in San Giuseppe al Trionfale, allora poverissimo quartiere di Roma.

Lettere molto importanti si riferiscono poi al periodo caratterizzato dalla morte di don Guanella: Bacciarini è nominato superiore generale dei Servi della Carità e dall'epistolario emerge il suo paziente lavoro nel "perfezionare" l'Opera, anche per soddisfare gli ambienti vaticani da cui era ancora attesa l'approvazione degli statuti.

Nel gennaio 1917 inizia un nuovo ed inaspettato capitolo della vita di Bacciarini: proprio mentre aveva trovato nella congregazione guanelliana il suo ambito di santificazione, viene nominato amministratore apostolico del Ticino. Così Bacciarini all'amico don Mazzucchi: «le do la notizia che paventavo e che mi torna amara come la morte... Trovo conforto solo nel pensare che è volontà di Dio». E dopo essere stato in udienza da Benedetto XV, così scrisse al pontefice: «mi vedo piombato come in un abisso; ma provo sicuro conforto nel levare lo sguardo a Vostra Santità come a Gesù Cristo stesso». Ancora una volta Aurelio deve rinnegare se stesso e seguire il Signore per nuove vie portando croci sempre più pesanti.

Il secondo volume raccoglie le lettere dal gennaio 1917 fino al 1935. Bacciarini diventato vescovo restò - per sua grande consolazione - superiore generale della congregazione fino al 1924. Appena eletto vescovo iniziò il Calvario della malattia, che lo portò a chiedere la duplice rinuncia o alla diocesi o alla congregazione: Bacciarini avrebbe voluto lasciare tutto e diventare direttore spirituale della Congregazione: tuttavia dovette mantenere il suo posto. Lontano dall'Italia, occupatissimo dagli impegni in diocesi, provato dalla malattia, mons. Bacciarini seguì comunque con paterna ed ammirevole sollecitudine i Servi della Carità, per i quali continuava a nutrire un grande affetto.

Nei due volumi sono così tratteggiati gli stati d'animo, i pensieri, le speranze,

³ EG, vol. I, p. 75, (Roma 18 febbraio 1912).

⁴ Ivi, p.81, (Roma 26 febbraio 1912).

⁵ Ivi, p.84, (Roma 4 marzo 1912).

le paure di un uomo di Dio. In tutto e sempre Bacciarini superò ogni prova scegliendo sempre la via della croce. Il suo messaggio ci appare attualissimo. E quest'epistolario contribuisce a restituirci un Bacciarini a volte anche scherzoso, vivace e quindi profondamente umano.

Davide De Lorenzi

Rivista Teologica di Lugano

Esce tre volte l'anno (quarto, giugno, novembre)

Quattro fascicoli
Dati originali di testi (in
qualità ad alta) per ogni numero

Anno V 2000 numero 3



FACULTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Maria 10, CH-4002 Lugano

Tel. 041 41 31 32 - 32 74 75 Fax 041 41 31 32 74 75

Finito di stampare
nel mese di giugno 2000
presso Ancora Arti Grafiche, Milano

Rivista Teologica di Lugano

Edita tre volte l'anno (marzo, giugno, novembre)

Anno V 2000 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	331
-------------------------	-----

ARTICOLI

KARIN HELLER, <i>La tâche du théologien comme puissance de la parole: la contribution de Louis Bouyer à la théologie de l'incarnation</i>	335
ENRICO A. COLOMBO, <i>Kant e l'ottimismo metafisico</i>	353
GAETANO FAVARO, <i>La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù</i>	373
RAFFAELE MELLACE, <i>Johann Sebastian Bach (1685-1750) Elementi di una teologia in musica</i>	395

CONTRIBUTI E DISCUSSIONI

SANDRO VITALINI, <i>Vivere politicamente all'ascolto del Vangelo</i> <i>Linee propositive</i>	409
GIORGIO CAMPANINI, <i>Oltre la "guerra giusta"</i> <i>La stagione del Concilio Vaticano II</i>	423

VITA DELLA FACOLTÀ

LUIGI MAFFEZZOLI, <i>La teologia nel Canton Ticino: un'opportunità culturale per tutti</i>	435
LIBERO GEROSA, <i>Apertura dell'Anno accademico 2000-2001</i>	439
ABELARDO LOBATO, <i>Sentieri aperti verso il nuovo umanesimo</i>	441

RECENSIONI

P. SEQUERI, <i>L'estro di Dio</i> (di A. CHIAPPINI)	463
LIBRI RICEVUTI	468

Editoriale

L'inizio dell'anno accademico 2000-2001 è stato foriero di grandi novità tanto per la Facoltà di Teologia di Lugano quanto, conseguentemente, per la "Rivista Teologica di Lugano". Il quadriennio concluso nell'agosto scorso ha visto come responsabile di entrambe le istituzioni il filosofo domenicano spagnolo Abelardo Lobato Casado, ora sostituito, in ambedue le funzioni, da don Libero Gerosa, già Rettore della Facoltà di Teologia di Paderborn.

Tra i tanti eventi significativi del rettorato appena terminato si può ricordare la redazione ed approvazione definitiva degli statuti e regolamenti interni della Facoltà ed un'apertura notevole di essa al dialogo con la cultura contemporanea, locale, europea e mondiale, che padre Lobato, da filosofo e grande tomista quale è, ha promosso in varie forme e a vari livelli. La commossa ed intensa lezione di congedo che il prof. Lobato ha tenuto in occasione dell'apertura del corrente anno accademico è testimonianza fedele della sua azione culturale, dei suoi interessi scientifici e della sua passione, aperta al futuro, per ogni aspetto teoretico e pratico in grado di rendere l'essere umano fedele a se stesso e alla sua fisionomia originaria.

Sotto la direzione di padre Lobato la "Rivista Teologica di Lugano" ha sensibilmente intensificato la cadenza della sua pubblicazione (da semestrale a quadrimestrale) e ha offerto spazio a contributi di contenuto più articolato che in passato e ad autrici ed autori di uno spettro culturale ed accademico più ampio. L'inaugurazione della sezione "contributi e discussioni", che ospita saggi destinati anche ad un pubblico di non specialisti delle discipline teologiche e filosofiche, e la decisione di pubblicare recensioni estese di libri reputati degni di considerazione hanno contribuito ad arricchire apprezzabilmente la RTLu. Gli scambi con altri periodici teologici, filosofici e umanistici in genere si sono sensibilmente accresciuti e il numero degli abbonati, fatte salve alcune defezioni variamente motivate, si è mantenuto considerevole. Riportando in questo numero il testo della sua lezione "d'addio", anche la nostra rivista intende unirsi a tutti coloro che hanno inteso ringraziare il prof. Lobato per quanto ha pensato e realizzato a vantaggio di tutti coloro che hanno frequentato la Facoltà teologica luganese dall'autunno del 1996 all'estate di quest'anno.

La sezione "vita della Facoltà", ospita inoltre il saluto introduttivo alla lezione del prof. Lobato, pronunciato dal prof. Gerosa e un articolo relativo alla giornata inau-

gurale del corrente anno accademico, redatto da uno dei giornalisti ticinesi più attenti alle attività della nostra istituzione, Luigi Maffezzoli.

Questa parte così vasta dedicata agli eventi *ad intra* non mette certo in secondo piano le sezioni più qualificanti per la RTLu e gli articoli presenti in esse. Il saggio di Karin Heller centrato sull'apporto di Louis Bouyer alla teologia dell'incarnazione tratteggia con efficacia e profondità, il compito dei teologi quali mediatori di una cultura che aiuti gli esseri umani a vivere un'esistenza fatta di comunicazione autentica e comprensione adulta e responsabile con Dio e con i propri simili.

Enrico A. Colombo tratteggia, con l'acutezza e la precisione a lui proprie, alcuni momenti del pensiero giovanile kantiano che appaiono del tutto fondamentali per comprendere la nascita del criticismo, uno degli aspetti più significativi dell'apporto del filosofo tedesco alla storia del pensiero umano.

Gaetano Favaro, dal suo osservatorio di teologo esperto di religioni orientali, offre una lettura attenta e stimolante della concezione trinitaria del Dio cristiano a confronto con la fisionomia della divinità nel mondo induista, senza oltranzismi di alcun genere. Il suo saggio intende delineare piste di dialogo autentiche per favorire la conoscenza e comprensione tra mondi evidentemente diversi, ma resi via via più contigui dalle migrazioni di popoli dell'odierna società multiethnica. L'articolo successivo, scritto da Raffaele Mellace, musicologo, esperto di storia della musica europea settecentesca, va visto anzitutto come un'ulteriore apertura della "Rivista Teologica di Lugano" agli ambiti del sapere che possano fornire elementi utili alla rielaborazione e diffusione dei tesori inestimabili della cultura d'ispirazione cristiana. Essi hanno dato e possono dare molto alla crescita personale e collettiva dell'umanità, anzitutto a partire dal rapporto con la riflessione teologica e i suoi aspetti più rilevanti: il contributo di Mellace lo dimostra.

La sezione "contributi e discussioni" ospita due articoli di grande interesse e spessore, adatti anche al lettore teologicamente o filosoficamente meno dotato e formato. Sandro Vitalini, già ordinario di teologia dogmatica all'università di Fribourg, propone, con la vivacità espressiva a lui abituale, una lettura della rivelazione biblica e segnatamente del Nuovo Testamento che offra all'uomo euro-occidentale contemporaneo piste di studio, di ricerca e di azione in linea con la sua essenziale vocazione sociale e politica. Giorgio Campanini presenta lo sviluppo della riflessione magisteriale sulla nozione di "guerra giusta" dal Concilio Vaticano II ai giorni nostri, facendone emergere, dall'alto delle sue competenze sociologiche e teologiche, l'evoluzione del concetto in rapporto con la politica internazionale degli ultimi decenni e con le esigenze perennemente prospettate dai valori evangelici.

Come si può notare, anche in questo momento di transizione interna, la "Rivista Teologica di Lugano", grazie anzitutto al realismo del suo nuovo direttore, don Libero Gerosa e al contributo dei docenti della Facoltà e di altri esponenti del mondo accademico internazionale può garantire alle sue lettrici e ai suoi lettori molti elementi di riflessione ed approfondimento scientifico-culturale di notevole interesse e rilievo. Il futuro del nostro periodico, anche attraverso i mutamenti che saranno introdotti a partire dal 2001, mirerà a continuare nella linea di sviluppo e crescita in relazione e dialogo con la cultura del nostro tempo.

Teologia

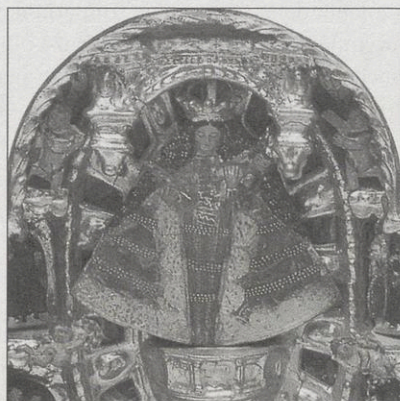
LA TEOLOGIA DAL XV AL XVII SECOLO
METODI E PROSPETTIVE

111

Jaca Book
/IST - FTL

LA TEOLOGIA DAL XV AL XVII SECOLO METODI E PROSPETTIVE

A CURA DI
INOS BIFFI E COSTANTE MARABELLI



Edizioni Universitarie

IST



FTL / Jaca Book

Teologia

Sono raccolti in volume gli atti del colloquio internazionale del 1999 promosso per inaugurare l'Istituto di Storia della Teologia di Lugano. A differenza dei testi pubblicati in RTLu 2/2000 questa edizione presenta tutti i contributi tradotti in lingua italiana.

ERNESTO
BORGHI

LA RESPONSABILITÀ DELLA GIOIA

Vivere il vangelo secondo Luca

Prefazione di Gustavo Gutiérrez



Questo saggio di esegesi e teologia biblica, tenta di esplicitare, come molti altri del suo autore, uno stretto collegamento tra la ricerca scientifica e la vita quotidiana di tutti coloro che, cercando di pensare con intelligenza e passione la loro esistenza, desiderano acquisire un'umanità sempre più ricca per sé e per gli altri.

La tâche du théologien comme puissance de la parole: la contribution de Louis Bouyer à la théologie de l'incarnation

Karin Heller
Faculté de Théologie (Lugano)

Parmi les théologiens du XX^{ème} siècle, Louis Bouyer occupe une position tout à fait particulière. Cette position n'est pas facile à déterminer, car l'activité et les publications de Louis Bouyer résultent d'une rare conjonction entre les aptitudes personnelles et une situation religieuse peu commune en France. La position singulière de Louis Bouyer dans le contexte français d'avant et après Vatican II, donne à son oeuvre théologique une grande originalité. Elle permet de reconnaître en Louis Bouyer un théologien qui a préparé la voie pour une théologie de la Parole dans le monde contemporain. Comment en sommes-nous venue à cette conclusion? En quoi Louis Bouyer peut-il nous indiquer la voie d'une recherche théologique dans un monde marqué actuellement à la fois par un rejet des confessions religieuses traditionnelles et un intérêt croissant pour "le religieux"?

Nous tenterons de répondre à ces questions en conduisant notre réflexion en trois temps. Dans une première partie, nous nous proposons de situer Louis Bouyer

dans le contexte français. Nous verrons comment son passage du protestantisme à l'Église catholique s'enracine dans la découverte de l'Église constituée par la Parole de Dieu. Puis, dans une deuxième partie, nous aborderons la question de la polémique théologique comme un lieu expérimental des rapports entre les significations et les hommes. Ceci nous permettra de saisir la Parole comme créatrice d'intelligence et de liberté humaines, et origine d'une humanité nouvelle. Enfin, dans une troisième partie, nous évoquerons, à partir de l'œuvre de Louis Bouyer, le problème de l'amour comme question essentielle à une théologie de la Parole. L'être humain peut-il découvrir un Dieu qui est *agapè* dans l'unité de trois personnes distinctes, et répondre à l'appel qui lui est adressé d'entrer dans une vie d'authentique *agapè* avec Dieu et avec ses semblables, sans poser la question des significations de l'existence des sexes?

1. DU PROTESTANTISME À L'ÉGLISE OU LA DÉCOUVERTE DE LA DURÉE

Louis Bouyer est né le 10 février 1913 à Paris au sein d'une famille protestante. Il poursuit des études de théologie protestante à Paris et à Strasbourg et obtient par ailleurs une licence de lettres modernes à la Sorbonne. En 1936, il est ordonné pasteur. Après avoir exercé un ministère d'aumônier et de pasteur à Strasbourg, il demande, en décembre 1939, à être reçu dans l'Église catholique. Deux années plus tard, il entre au noviciat de l'Oratoire de Saint Philippe Néri. Ordonné prêtre en 1944, Louis Bouyer enseigne comme professeur d'histoire de la spiritualité à l'Institut Catholique de Paris. Après sa démission en 1962, il devient *visiting professor* dans des universités américaines. Au moment du Concile Vatican II, Paul VI le fait venir à Rome en tant qu'expert. Par la suite, Louis Bouyer est consultant du Conseil pour l'application de la réforme liturgique et consultant du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, ainsi que membre de la Commission Internationale de Théologie. Il vit actuellement retiré chez les Petites Soeurs des Pauvres, avenue de Breteuil à Paris.

Ces quelques notes biographiques laissent deviner un destin peu commun. Celui-ci a été marqué, selon les propres paroles de Louis Bouyer, par l'influence énorme de Newman¹. Par là il ne faut pas simplement entendre les écrits et la pensée de Newman, mais bien sa vie remplie de débats solitaires, de contradictions et de lenteurs. Commentant les dernières pages du Journal de Newman, que Louis Bouyer désigne comme "une longue plainte", le disciple dit de son maître: «impitoyablement lucide à l'égard de lui-même, au dernier jour comme à toutes les époques de sa vie, il savait bien que ce n'était pas sur lui qu'il s'était plaint, mais sur l'œuvre de Dieu contrariée en dépit de lui»². Ce commentaire sur Newman ne traduit pas un état d'âme, mais exprime l'action de Dieu qui agit dans la faiblesse des

¹ Cf. *Le métier du théologien*, Éd. France-Empire, Paris 1979, p. 15.

² Newman, Éd. du Cerf, Paris 1952, p. 481.

hommes; cette faiblesse a pu contrarier l'oeuvre de Dieu au sein même des efforts accomplis par Newman.

Ces mêmes efforts, Louis Bouyer les a poursuivis tout au long de son existence de professeur, de religieux, de prêtre et d'homme. Newman lui a appris «qu'il est impossible de chercher la vérité chrétienne sans chercher une vérité pleinement incarnée dans toute l'expérience humaine»³. Ce principe a conduit Louis Bouyer à la lente élaboration d'une oeuvre théologique considérable, qui intègre les connaissances de domaines variés, comme le mythe, l'Écriture Sainte, la théologie dogmatique, les Pères de l'Église, la liturgie, l'architecture, la mystique, la spiritualité, l'histoire, la philosophie. Son oeuvre comprend une cinquantaine de livres et une centaine d'articles⁴. Elle égale en volume certainement celle de Hans Urs von Balthasar.

L'oeuvre de Louis Bouyer a marqué, sans doute, nombre de ses contemporains. En France, à l'heure actuelle, il y a une demande constante de ses ouvrages dont beaucoup sont épuisés. En milieu universitaire par contre, l'oeuvre de Louis Bouyer semble boudée⁵. Cette réalité traduit bien la situation souvent contradictoire du théologien français. Louis Bouyer en a une vive conscience lui-même lorsqu'il écrit encore dans une lettre qu'il nous a adressée le 19 septembre 1992: «Avant le Concile, j'étais moi-même généralement considéré par les théologiens respectés comme un protestant mal lavé, combiné de modernisme... aujourd'hui je le serais plutôt (souvent par les mêmes!) comme un intégriste fossile».

1.1. La découverte de L'Église constituée par la Parole de Dieu

Lorsqu'on parcourt les oeuvres de nombreux théologiens catholiques, il faut reconnaître qu'il y a une difficulté à manier l'immense durée du mystère révélé depuis la création du monde jusqu'à la descente de la Jérusalem céleste. Ceci suppose de la Genèse à l'Apocalypse des lectures *transversales* qui saisissent comment Dieu parle et réalise d'âge en âge l'oeuvre de création et de salut. Seule une lente cohabitation avec l'Écriture Sainte peut donner une aptitude à ce discours. C'est bien à ce type de lecture que Louis Bouyer s'est exercé tout au long de sa vie. Par sa découverte de l'action de Dieu qui crée et maintient son peuple dans l'histoire, Louis Bouyer rencontre la réalité de l'Église. L'identité de l'Église lui apparaît d'autant plus nette qu'elle est inséparable de la Parole de Dieu. Cette parole la constitue, la rassemble, la guide, la fait vivre et marcher vers la vie étape par étape.

Par sa conversion, Louis Bouyer n'a donc pas tourné le dos au protestantisme. Louis Bouyer n'a jamais perdu de vue «les églises protestantes»⁶. De 1954 à 1988,

³ Cf. Newman, p. 481.

⁴ Cf. la bibliographie de Louis Bouyer citée in K. HELLER, *Ton Créateur est ton Époux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du R.P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, Téqui, Paris 1996*, pp. 431-443.

⁵ Cf. à ce sujet, *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*. Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France, No 3-4 (Février 1992). Ce document établi par le P. Joseph Doré ne fait aucune référence à Louis Bouyer.

⁶ Cf. *Le métier du théologien*, pp. 11-21 et *Du protestantisme à l'Église*, Éd. du Cerf, Paris 1954, p. 244.

c'est-à-dire depuis *Du protestantisme à l'Église* jusqu'à *Gnôsis*, le théologien français est toujours dans le débat de Luther et de Calvin avec Rome. Il découvre les adhésions et les rejets qui demeurent jusqu'à nos jours entre le "corps" protestant et le "corps" catholique. Lui, qui a vécu le protestantisme de l'intérieur, il peut donner ce témoignage: le protestantisme vaut comme un "mouvement spirituel" qui n'arrive pas à clarifier la quête de son radicalisme. Le protestantisme existe pour une part importante en opposition au catholicisme. Quant au catholicisme, il a pour lui la durée et la continuité avec l'origine; il a ses propres difficultés, mais Louis Bouyer ne fait pas de ces difficultés, le centre de son discours théologique.

Pour Louis Bouyer, la Réforme et les cinq siècles qui nous en séparent, constituent une période elle-même située à l'intérieur d'une durée. La durée, c'est le temps où Dieu constitue l'Église céleste. Dieu était, est et sera présent à toutes les époques du temps. La période de la Réforme que Louis Bouyer découvre proche de la nôtre, c'est la crise spirituelle, l'espérance d'une spiritualité radicale, l'existence rude de l'Église. Grâce à la présence de Dieu, éternel Créateur et Sauveur, toute période reçoit sa constitution de ce qui la précède. Hors de cette présence du Créateur et de l'être, sa créature, il n'y a pas d'histoire, il n'y a pas de vie. Aussi, la réforme et la réaction tridentine renvoient-elles toujours Louis Bouyer à l'âge antérieur à la rupture des 14^e et 15^e siècles⁷. Cet âge est toujours actif au temps de la rupture, et même, tout au long de la rupture jusqu'à aujourd'hui. La question catholiques-protestants n'est pas classée, absorbée par une gigantesque routine. Elle est aussi actuelle qu'il y a cinq cents ans.

La découverte de ce poids toujours actuel du passé n'est pas étrangère à une autre influence qui s'est exercée sur Louis Bouyer. Il s'agit de celle d'Oscar Cullman à l'époque où Louis Bouyer poursuivait ses études à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Grâce aux cours de Cullman, se manifeste à Louis Bouyer «l'enracinement dans le Nouveau Testament de la structure essentiellement sacramentelle de l'Église traditionnelle et l'impossibilité de séparer une étude en profondeur des objets dont traite le Nouveau Testament de toute la tradition théologique, spécialement la tradition des Pères»⁸. Pour Louis Bouyer, "la Parole" est donc rattachée aux origines du monde; elle continue en permanence à constituer des populations: nations, Abraham et sa descendance, le peuple d'Israël et le peuple de Dieu, l'Église, comme encore à achever, et l'assemblée liturgique. Les contacts personnels avec les Pères bénédictins de Saint-Wandrille permettent à Louis Bouyer «de vérifier que l'Église du Nouveau Testament et des Pères subsistait aujourd'hui dans l'Église catholique»⁹.

⁷ Cf. à ce sujet la thèse de licence de théologie protestante de Louis Bouyer publiée sous le titre *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase*, Cerf, Paris 1943.

⁸ *Le métier du théologien*, p. 18.

⁹ *Ibidem*, p. 22.

1.2. Parole de Dieu et parole humaine: forces régénératrices de l'Église

Louis Bouyer n'a pas une vie personnelle et une activité théologique maintenues à distance d'une de l'autre. Dans toute son oeuvre, cet enracinement *dans* le mystère, et plus particulièrement dans le "mystère révélé" sera essentiel. Ses évolutions spirituelles et intellectuelles se sont traduites dans des actes comportant une signification publique. Il est difficile de comprendre ses écrits, éblouissants fréquemment ou discutables, sans découvrir qu'ils engagent des hommes dans le monde. Le théologien français opère un va-et-vient permanent entre l'Écriture, la vie de l'Église et la vie des hommes; ainsi, il tente de comprendre comment l'humanité se comporte en présence de cette Parole de Dieu. La question sans cesse posée est celle des fractures, des divergences, des réticences, mais aussi de la communauté et de la communion, qui se traduisent dans les relations des hommes entre eux et dans celles des hommes avec Dieu.

Cette situation engendre, chez Louis Bouyer, une prise de conscience claire et vigoureuse de l'interaction dans le débat ouvert ou latent. À ce débat, le théologien français a contribué d'une manière très active. En 1954, Louis Bouyer rappelle que dans le protestantisme survit toujours la force inspiratrice et le caractère "exemplaire" de la position et de l'action des réformateurs; ceux-ci ne sont pas des «saints», mais des chrétiens qui ont réagi dans une situation «représentative au plus haut point d'une impasse dans laquelle le rétrécissement général de la spiritualité allait buter»¹⁰ Depuis cette époque, tout renouveau protestant puise sa force dans cette *protestation*. Dès son origine, et à l'intérieur de lui-même, le protestantisme a entretenu des polémiques d'une âpreté aussi vive qu'avec les catholiques. Sans doute, ce débat a-t-il été dominé par la revendication d'un absolu, celui de la liberté radicale de la conscience personnelle. Il est probable que le sens intense de cette liberté de la conscience a permis au protestantisme d'échapper à des tentatives totalitaires. Ainsi, le débat, la circulation de la parole *libre*, apparaît dans le protestantisme comme une forme permanente, légitime et fréquemment régénératrice de la vie communautaire¹¹.

Devenu prêtre catholique, Louis Bouyer continue à partager le débat et l'angoisse de la pré-réforme, et il s'efforce de comprendre comment on a pu en arriver non pas tant à la rupture, qu'à une négativité extrémiste et sauvage. Dans l'évolution très complexe que vit l'Église catholique avant et après Vatican II, Louis Bouyer conduit à sa manière sa *protestation*. Ceci a conduit certains à reconnaître en Louis Bouyer avant tout un polémiste¹². Quant à nous, nous réfutons cette vision de manière catégorique. Ceci pour deux raisons. Premièrement: l'ampleur permanente des recherches de Louis Bouyer avec leur caractère éminemment positif. Deuxièmement: la compré-

¹⁰ *Du protestantisme à l'Église*, p. 10. Voir aussi dans Newman la même analyse au sein de l'Anglicanisme (pp. 203-309).

¹¹ Cf. *Du protestantisme à l'Église*, p. 15.

¹² Citons, à titre d'exemple, H. HOLSTEIN, in RSR 59 (1970), 147-148 et B. SESBOUÉ, in RSR 63(1974), 524-529.

hension que Louis Bouyer a du savoir humain. Celui-ci naît dans la rencontre et l'affrontement de projets culturels, politiques et religieux.

De son appartenance au protestantisme, Louis Bouyer a tiré et gardé une liberté de parole incontestable. Sa sortie du protestantisme et son entrée dans l'Église catholique l'ont certainement *mis à part* au sein même de l'Église catholique, et l'ont en quelque sorte *protégé*. Beaucoup de ses dires ne seraient probablement pas passés aussi aisément, s'il était né catholique. Pour nombre de théologiens français, Louis Bouyer est demeuré inclassable dans leurs catégories usuelles. Ce qui le sépare de beaucoup de ses compatriotes, ce sont essentiellement deux choses: Louis Bouyer a tiré trop d'enseignements sur l'Église catholique dans les églises protestantes; puis, il a reconnu dans l'Église catholique elle-même une réalité trop essentielle pour que ses compatriotes s'y retrouvent aussitôt et sans travail. La façon nouvelle dont Louis Bouyer aborde des questions anciennes, son anthropologie, sa connaissance de l'Écriture, sa méthodologie, lui permettent de parler des difficultés catholiques françaises sans être conduit mécaniquement aux carrefours obligés dans un *status questionis* devenu classique depuis bien longtemps.

Pour Louis Bouyer, la vie conserve la primauté sur la spéculation. La vie n'est pas uniquement ou principalement discours; elle est inséparablement parole et acte. Ce qui fait l'originalité de l'oeuvre théologique de Louis Bouyer est de situer la vie en attente ou en retrait par rapport à la Parole de Dieu qui la crée et la sauve. Dans cette position, l'homme parle ou ne parle pas en communion de grâce avec la Parole de Dieu, et rien ne peut remplacer cette communion quand il s'agit de parler de Dieu, car «Dieu seul parle bien de Dieu». Ce propos de Louis Bouyer rappelle la source de laquelle dépend toute théologie authentique qui veut éviter «l'ivresse verbale» en parlant de Dieu. Le théologien doit écouter et connaître la «sagesse de Dieu». Et à cette audition il faut joindre «la prise en compte de notre association par la grâce à la vie même de Dieu et de Dieu Trinité»¹³.

Si magistrale soit la façon dont Louis Bouyer montre la cohérence entre Parole, Peuple de Dieu, Magistère, vie liturgique et vie de grâce, elle a pourtant rencontré des oppositions et des incompréhensions. Celles-ci venaient de la part de personnes mêmes éminentes et inattendues, du fait qu'elles voulaient maintenir tout cela à distance. Ainsi, Louis Bouyer a connu des heurts avec le futur Cardinal Daniélou. Il est allé jusqu'à la rupture avec le «Centre de Pastorale Liturgique» et avec Jacques Maritain¹⁴. En particulier, le lien entre étude de l'Écriture et liturgie n'a pas été accepté. Ceci pour raisons de commodité, ou par une impuissance à saisir ce qu'est la Parole qui rassemble le peuple de Dieu, le rend dans l'Esprit acteur de louange et pour le monde témoin de l'Évangile de Vie. Depuis, la lettre apostolique du Pape Jean-Paul II *La Sainte Liturgie* rend à la fois compte tant des oppositions et des incompréhensions qu'a pu rencontrer la réforme liturgique que des justesses de vue de Louis Bouyer.

¹³ Cf. *Le métier du théologien*, p. 189.

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 53-54.128sv.

2. LA POLÉMIQUE, UN LIEU EXPÉRIMENTAL DES RAPPORTS ENTRE LES SIGNIFICATIONS ET LES HOMMES

Louis Bouyer est entré dans l'Église catholique de France à une époque de polémiques passionnées. L'Église catholique de France du 20^{ème} siècle discute âprement avec le protestantisme, la Philosophie des Lumières et les courants modernes comme la science, l'athéisme, les idéologies politiques, les courants sociaux divers consécutifs à la Révolution française, l'État, la laïcité. À ces débats avec ceux du dehors s'ajoutent les controverses conduites entre tendances, voire factions catholiques. Les catholiques se reprochent réciproquement leurs complicités, leurs trahisons, avec les courants extérieurs à l'Église. À la longue apparaissent des identifications de divers *Credo* et des idéologies politiques dites *de droite* et *de gauche*. Il arrive que les catholiques et des agnostiques de la même obédience politique s'entendent ensemble aisément, alors que des catholiques appartenant à des partis politiques opposés se détestent de manière ouverte et s'avèrent incapables de persévérer dans le moindre dialogue.

2.1. Les débats comme guerres de positions, et leurs effets

Aujourd'hui en France, ces situations demeurent. Elles sont rendues complexes par les débats à l'intérieur même de l'Église; ceux-ci portent sur les moyens contraceptifs, la revendication du mariage avec des personnes du même sexe, l'admission des divorcés-remariés aux sacrements de l'Église, le célibat des prêtres et le sacerdoce des femmes. Toutes ces questions touchant à la structure sacramentelle de l'Église et à la vie morale, révèlent un caractère inséparable des *idées* et des *camps*. Les enjeux de la polémique sont souvent ramenés au niveau d'arguments de partis politiques dans leurs campagnes électorales. Faute d'études religieuses et théologiques pour exprimer tant bien que mal *ce que vise la foi*, les débats manquent d'altitude. Déjà dans la période entre 1945-1950, bien des catholiques français commencent à ne plus percevoir ce que Louis Bouyer déclare dans *Le Métier du théologien*: «Une première chose dont il faut bien être conscient, c'est que l'Église n'est pas une société formée par des hommes qui la composent. Il peut paraître étrange de dire cela. Mais la foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique dépend entièrement de cela»¹⁵.

Derrière des prises de position, on pourrait dire *doctrinales*, agit, dans beaucoup de cas, une option politique où le choix d'une église et le choix d'une société sont très mal distingués l'un de l'autre. Ce qui n'est jamais nettement posé au départ, c'est que l'Église vise la Résurrection dans le Christ et que la société prétend régir seule les affaires de ce monde. Les débats sur l'exégèse, la théologie, la liturgie, la spiritualité, la vie morale, sont tous affectés par diverses conceptions globales du monde et de l'Église. Ces conceptions disent mal les enjeux de la société, de la culture et de l'Église, car tout est débattu dans le cadre limité de la situation de tel fidèle ou de tel prêtre, d'une institution, d'une paroisse, d'un mouvement, d'un pays, d'une prévision

¹⁵ Cf. *Le métier du théologien*, p. 131.

statistique. De plus, chez de nombreux catholiques, il y a un secret balancement entre *l'Église une* et un *monisme* des mots, des recherches, des opinions exclusives de toute autre.

Quant à Louis Bouyer, il est entièrement acquis à la conviction d'une vérité certaine. Celle-ci n'est accessible que moyennant un travail ardu, des vérifications répétées et une longue maturation spirituelle que Dieu fait lentement rechercher et assimiler par les hommes. Par son initiation aux débats patristiques, Louis Bouyer paraît avoir à l'endroit de la polémique une attitude moins crispée que ses contemporains. En présence des outrances verbales, il ne se départit jamais d'une relative ironie. Mais il possède par-dessus tout une lucidité qui lui permet de ne pas se laisser enfermer dans le va-et-vient indéfini de la polémique. Il y parvient par un recours à l'en-dehors du débat, aux références à d'autres époques, à d'autres univers religieux et culturels. Il fait appel à l'étude des mythes, aux recherches philosophiques, aux sciences humaines et surtout aux enquêtes et aux réflexions dans les trois formations chrétiennes: Orient, catholicisme occidental, protestantisme, et pour les mêmes besoins à la patristique toujours vivante. Cette vaste information constitue pour sa réflexion théologique une dynamique jamais épuisée.

Les camps engagés dans la polémique restent dominés par des opportunistes pour faire tort à l'adversaire; ils sont souvent enfermés chacun dans l'effort de tenir *sa* position. En effet, plus la polémique se développe, plus elle a tendance à voiler les raisons de s'entendre par peur d'être dévoré, de perdre le drapeau autour duquel se regroupe le camp. Dans la crainte de perdre du terrain, une dérive séculaire a largement fait son chemin. Pour éviter la confrontation et la vérification dans un retour au réel, le discours philosophique et théologique s'est réfugié souvent dans l'abstraction, dans l'interprétation sur l'interprétation, dans la théorie sur la théorie. Il s'ensuit une communauté d'origine de l'athéisme et d'un discours humain qui se grise en surenchères sur l'inaccessibilité de Dieu. L'affirmation de la réalité de Dieu est cherchée dans des cadres qui avaient été conçus précisément pour éviter toute rencontre possible de la réalité de Dieu avec la réalité de l'homme¹⁶.

Louis Bouyer rencontre cette situation dans un des aboutissements du radicalisme protestant. Dans l'œuvre de Karl Barth, le théologien français va découvrir un excès de la parole humaine qui en vient à magnifier l'Écriture en la renvoyant à Dieu. Dieu parle si haut, qu'il n'y a plus d'humanité destinatrice. Selon Louis Bouyer, le Dieu tout-puissant de Karl Barth «sera condamné a priori à ne jamais poser d'action qui ne soit tout enclose en lui-même; à son créateur il sera interdit de rien créer, à son Sauveur de rien sauver en dehors de soi»¹⁷. Or, lorsque la Parole créatrice de Dieu dans sa divine puissance n'ouvre pas à l'homme une parole sur Dieu et sur l'homme, l'homme en vient à un verbalisme dérisoire, à l'«ivresse dialectique avec laquelle on peut reprendre et raffiner la prédication d'une grâce qui sauve sans changer en rien le

¹⁶ Cf. *Du protestantisme à l'Eglise*, p. 240.

¹⁷ *Ibidem*.

pécheur», à «une foi qui ne veut dépendre de rien d'autre qu'elle-même», à «un Dieu qui ne peut être reconnu comme créateur que dans l'anéantissement de sa créature», à «une Parole divine dont l'autorité n'est souveraine qu'en étant ineffable ...»¹⁸.

2.2. La Parole créatrice des intelligences et des libertés humaines, origine d'une humanité nouvelle

Cette dérive se révèle incompatible avec l'Écriture. Celle-ci montre en effet sans cesse la Parole de Dieu en référence à son action pour manifester à l'homme sa vérité: «souvenez-vous des choses passées depuis longtemps, car je suis Dieu, il n'y en a pas d'autre, Dieu, et personne n'est semblable à moi. Ce que j'ai dit, je l'exécute, mon dessein je l'accomplis» (Is 46,9-10). La réflexion théologique de Louis Bouyer naît toujours de sa conscience d'une unité entre Dieu créateur et sauveur de la créature et cette créature elle-même. Par sa Parole créatrice, Dieu lui-même ouvre à l'homme la possibilité d'une parole sur Dieu et sur l'homme. «La Parole de Dieu est parole justement parce que Dieu emploie des mots humains et, avant même les mots et au-delà d'eux, dirais-je, les grands symboles fondamentaux de notre relation au monde et, dans cette relation au monde, de la relation dans laquelle le monde est engagé avec Celui qui est sa source»¹⁹.

Cette position de Louis Bouyer permet de sortir d'une vision théologique où Dieu est tout et l'humanité rien, où l'Église qui enseigne a tout, et l'Église enseignée n'a rien et doit juste écouter et obéir. Dans la pensée théologique de Louis Bouyer, il n'y a pas un mouvement unilatéral de Dieu vers l'homme, du Christ vers l'Église, de l'Église dans son principe actif vers son principe passif. Mais il y a une réciprocité qui vise une communion de personnes et une communauté de biens entre Dieu et les hommes et les hommes entre eux. Avec sa légitimité créatrice, la Parole divine touche à ce que l'homme a de plus sacré, de plus socialement intime, de plus fondamentalement religieux. Cela, elle le fait non pas en planant, ni en réprimant avec violence, mais en accompagnant l'homme dans les dynamismes où elle l'a créé pour qu'il soit lui-même, et se dispose à envisager une transcendance de la vie éternelle.

Une recherche sur les écrits bibliques le démontre: les théologiens d'Israël n'ont pas systématiquement rejeté les représentations religieuses de la culture ambiante. L'arbre de vie, l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur, le serpent du jardin d'Éden, le serpent de bronze de Moïse, réplique du dieu guérisseur, et, au niveau du rite, la circoncision, les pactes sacrés d'alliance, les sacrifices d'animaux, les repas sacrés, etc., apparaissent à l'intérieur de la création, oeuvre de Dieu, et dans les mythes des pays voisins. En maintenant tous ces éléments pratiques, les théologiens d'Israël ont reconnu leur valeur originelle dans l'ordre de la création et de la révélation. Ils ont découvert et maintenu ce qui est en eux sens authentique, en écoutant ce que Dieu en dit dans la parole qu'il adresse à Israël.

¹⁸ *Du protestantisme à l'Eglise*, p. 189.

¹⁹ *Le métier du théologien*, p. 92.

Nous nous trouvons ici devant un phénomène de double causalité; l'humanité demeure dans son autonomie, ses mythes, ses rites, sa recherche, ses trouvailles, ses carences. Dieu qui vient parler à l'homme et avec l'homme, se présente comme origine divine et il se propose comme compagnon divin pour l'avenir de l'homme. Mais au fur et à mesure des développements de l'histoire de son peuple, Dieu démontre par ses actes la vérité de ses dires. Les hommes ne sortent pas de leur identité; ils la conservent avec tous les éléments de réalité et d'illusion qui la composent. Mais dans le peuple de Dieu il y a une intervention de Dieu partenaire qui, là où il parle et agit, provoque des consentements et des refus, des progrès et des reculs humains. Des formes approchantes de la vie religieuse peuvent être repérées ailleurs, mais elles ne semblent pas animées par une même inquiétude en deux directions conjuguées: fidélité croissante à la fondation, et ajustement plus affiné aux besoins et aux carences dévoilés dans l'histoire pour marcher vers l'avenir.

La Parole, créatrice des intelligences et des libertés humaines se fait donc authentiquement prononcer dans des mythes et se fait engager dans des rites. Elle annonce et réalise en Israël une histoire nouvelle. De cette manière, elle révèle quel est le Dieu qui l'envoie et qui parle en elle. Ainsi est donnée à l'humanité et enseignée à Israël, une image re-formée, réformée de la divinité. Dans le même mouvement, une nouvelle manière d'être-homme-avec-Dieu et homme-avec-les-hommes est ébauchée, enseignée et prescrite à l'être humain. Pour accomplir cette oeuvre de vie, la Parole de Dieu se dépose modestement dans l'intimité de l'homme en vue d'une information, d'une re-formation de l'homme, dans un abaissement d'elle-même pour que l'homme émerge à la vie.

3. LA PAROLE, INSÉPARABLE DE L'AGAPÈ

Aujourd'hui, pour nombre de personnes, les liens entre vie en couple, vie consacrée et sacerdotale d'une part, et théologie d'autre part, demeurent obscurs. Pour l'homme moderne, le problème de la survie est souvent réduit à des questions de biologie et d'économie, de production, de distribution, de financement, mises en oeuvre avec ou sans dimension morale. Quant à la théologie, elle est surtout conçue comme un problème de dogmatique, c'est-à-dire de formulations encadrées par une autorité magistérielle, et par l'opinion de spécialistes, qui déterminent la manière de dire Dieu et les différents mystères de la foi. C'est ici que la manière d'exercer le métier de théologien de Louis Bouyer va ouvrir une voie: son discours théologique, inséparable de l'engagement des hommes, manifeste une profonde unité entre théologie et transmission de vie.

Toute la compréhension de l'oeuvre de Louis Bouyer revient en effet à découvrir, à travers cette oeuvre quels sont l'origine, le développement et la constitution d'une communauté d'existence entre Dieu et l'humanité. Cette communauté d'existence est celle d'un Dieu qui *fait vivre* par sa Parole et d'une humanité *libre de répondre* à cette *Parole de vie*. Ainsi s'ouvre à l'humanité la possibilité d'un amour qui

a sa source dans la vie, l'expérience et la compréhension proprement religieuses. Dès les premiers pas dans sa recherche, Louis Bouyer va donc rencontrer cette réalité de l'existence amoureuse à travers la question protestantisme-Église catholique. Puis, tout au long des étapes de son existence de croyant et de chercheur, cette découverte va s'affirmer de manière toujours plus précise.

Pour Louis Bouyer, toute forme d'église chrétienne est suscitée par l'Écriture grâce à laquelle Dieu même s'adresse à l'homme; chaque confession chrétienne exprime sa propre intelligence de l'Écriture dans un discours qui l'oriente vers Dieu; en même temps, ce discours permet la *cohésion* des diverses églises protestantes, des églises orientales, de l'Église des Pères, de l'Église catholique romaine. Cette cohésion créée par la Parole de Dieu est inséparable de la célébration liturgique. En regardant les diverses confessions et situations chrétiennes, se forme alors en Louis Bouyer une conviction expérimentale: l'unique Dieu fait exister par sa Parole une humanité complexe et il l'éveille à une réponse libre et du même coup amoureuse. Toutefois, Louis Bouyer ne développe pas entièrement ses recherches en ce sens; il n'atteint pas une conscience suffisante de cette réalité de l'amour pour découvrir dans le couple homme-femme l'expression d'une authentique ressource théologique pour débattre du rapport Dieu-Époux et Israël/Église-épouses.

3.1. L'amour comme expression théologique

Pour l'homme antique, le problème de la fécondité engageait toujours des puissances célestes, et du coup, il relevait de la vie avec Dieu et il appelait une formulation de caractère théologique. Tout problème de théologie ne pouvait devenir clair que dans une manière pratique de vivre avec la divinité, avec le monde et avec les hommes. La vie entre un homme et une femme apparaissait ainsi comme un lieu privilégié pour exprimer les relations de l'être humain avec les dieux et l'univers. Quant à l'homme biblique, il n'est pas étranger à cette conception. L'étude de la théologie des épousailles de Dieu et de son peuple, de l'homme et de la femme, du Christ et de l'Église, des époux unis par le sacrement de mariage, est inséparable de la conscience d'une unité entre Dieu, Créateur et Sauveur de sa créature, et cette créature elle-même. Cela vaut pour l'origine de la vie, comme tout au long de l'existence d'une "population adultère" et aussi pour son terme: la consommation de la vie amoureuse dans la Jérusalem céleste.

Cette réalité théologique ne nous semble pas suffisamment prise en compte dans les débats actuels concernant le couple, l'indissolubilité du mariage chrétien, l'admission des divorcés-remariés aux sacrements de l'Église, et la revendication du sacerdoce ordonné pour les femmes. Toute la difficulté actuelle à réfléchir théologiquement sur la vie des sexes provient d'une tendance simplificatrice. Celle-ci se traduit dans des propos de ce genre: «époux-épouse, c'est une manière de parler qui s'éteint avec l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, seule la filiation demeure». Ce type de position induit une conception dans laquelle la signification, le sens du sexe et des deux sexes, est a priori éludée.

Dans toutes les rationalisations concernant les réalités de l'amour, la pensée traite ses informations dans des systèmes binaires. Aussi, plusieurs questions se po-

sent: les systèmes à deux pôles dans la relation sont-ils enserrés entre les deux termes de cette relation, à supposer bien entendu, qu'il n'existe de relations que binaires? Les binômes homme-Dieu, Dieu-Église, Christ-Église, homme-femme, peuvent-ils en théologie être traités comme existant chacun à l'état chimiquement purs? Leurs relations avec Dieu ne sont-elles pas en interférence avec leur vie amoureuse? Dans les binômes être humain mâle avec Dieu, être humain féminin avec Dieu, est-il sûr que la relation religieuse soit la même?

Au sein du monde contemporain la foi se heurte donc à des difficultés concernant la vie en couple et en famille, le sacerdoce, la vie religieuse, le laïcat, dans leurs liaisons complexes avec Dieu et avec l'humanité. Ces difficultés se révèlent indissociables d'une théologie de la création qui met en place des couples: univers-être humain, homme-femme, juifs-nations; elle les présente affectés de tensions et vivant au sein de polynômes: orthodoxie, catholicisme, protestantisme, religions révélées, autres religions, rivalités nationales et politiques. Grâce à la réflexion sans cesse poursuivie par Louis Bouyer au sujet des fractures, des divergences et des réticences tant des hommes avec les hommes que des hommes avec la Parole de Dieu, les débats de la polémique peuvent être saisis dans des systèmes de relations *vitales* fort complexes, à commencer par les systèmes de nature nuptiale où se développent depuis toujours tant de polémiques.

En tout débat ayant un enjeu proprement théologique, les recours à l'Écriture sont fréquents. Mais ces recours doivent être étudiés avec soin. Au début, on en demeure à une controverse qui oppose texte à texte, chacun tentant de découvrir le fragment décisif qui l'emportera sur le fragment avancé par l'autre. Mais, progressivement une différence s'établit: les uns vont se contenter d'une cohérence immédiate entre ce qu'ils avancent et la matérialité d'un fragment d'Écriture. D'autres au contraire, sont conduits à rechercher une cohérence *transversale* plus *globale* révélant le dessein de Dieu dès les premières pages de la *Genèse* jusqu'aux pages ultimes de l'*Apocalypse*. Le premier type de recours à l'Écriture révèle le souci d'une interprétation non-transcendante et un choix de ce qui renforce le sentiment déjà acquis. Il cherche à attirer vers le texte favorable tous les textes "contraires" à la conviction exprimée. Cette méthode d'interprétation est donc réductrice. Dans l'autre ligne de recours à l'Écriture, les textes qui semblent contredire la vérité tenue jusqu'ici de manière irénique, sont lus avec le souci d'une réalité plus large. Celle-ci, à l'occasion, dépasse, corrige ou confirme la première impression. Cette méthode est donc "majorante".

3.2. Significations de l'existence des sexes

Derrière tous les débats qui concernent le mariage, le célibat, le rapport des sexes, il y a ultimement la question de savoir si le sexe du Christ est un accident inévitable et sans portée: étant humain, le Christ devait inévitablement être homme ou femme. Ou encore, le sexe masculin du Christ est une concession à la culture pour laquelle tout être important, tout chargé de mission était un homme mâle. Peut-on, en revanche, se demander si le sexe du Christ comporte une révélation irréductible du dessein créateur, rédempteur et sanctifiant de Dieu pour l'humanité, cette humanité étant composée d'hommes et de femmes? Dans ce cas, le couple homme-femme a,

pour nous, une signification majorante en raison de tout ce qui en l'être humain est biologie, psychologie, sentiment et même amour.

C'est bien dans cette dernière perspective que Louis Bouyer situe sa réflexion sur la question de l'admission des femmes aux ministères ordonnés. Il écrit: «Il paraît dans la tradition biblique et ensuite dans la tradition de l'Église, que le ministère sacerdotal, qui n'est qu'une forme de ministère parmi d'autres, mais une forme très importante puisqu'elle est comme une charnière au coeur même de toute l'organisation de la société chrétienne, est réservé à l'homme, au mâle. Et ceci parce que dans la perspective de la création le rapport homme-femme est l'image projetée dans le monde du rapport que Dieu veut établir entre lui-même et sa créature. C'est à l'homme, au *vir*, qu'il appartient de représenter dans cette oeuvre l'union à consommer entre Dieu et son oeuvre, de représenter Dieu comme cherchant à être dans le Christ l'époux de l'humanité, l'époux de la créature relevée, sauvée, adoptée, unie à lui pour devenir en lui le Fils de Dieu, fille du Père éternel. La femme, elle, au contraire, représente ou, pour mieux dire, elle engendre, elle constitue dans toute la plénitude de sa féminité le parfait développement de cette attitude de la créature en face du Créateur qui doit l'amener à devenir, si je puis dire, dans une réciprocité parfaite d'amour, d'une certaine manière son égale, non pas en tant qu'identique à lui, mais au contraire harmonieusement conjointe avec lui»²⁰.

Pour nous-mêmes, la question de la relation nuptiale a toujours été centrale. Louis Bouyer, quant à lui, la découvre progressivement à travers son cheminement spirituel et dans le contexte de son époque. Il s'en explique dans *Le métier du théologien* en situant la circonstance de la publication de son livre *Mystère et ministères de la femme*²¹. Dans sa recherche pourtant, il ne peut échapper à cet écueil majeur: en défendant la femme contre la promotion qu'elle veut se donner et qu'on lui propose, il oublie trop de défendre l'homme mâle. En effet, l'homme mâle est tout aussi réellement attaqué que la femme; il l'est dans sa constitution fondamentale de *père*. L'image du *père* s'est progressivement effacée dans la société contemporaine et l'image de la *mère* est à son tour exposée au même péril.

Or, la relation du Christ à l'Église et la relation de l'Église au Christ sont dans le secret de Dieu. À la lumière de la révélation vétérotestamentaire de la relation époux-épouse, Jésus s'attribue le titre divin d'Époux à l'heure où il vient et à l'heure où Israël touche à l'accomplissement. Cela, Jésus l'accomplit sans emphase, car en agissant ainsi, Jésus réalise le dessein secret de Dieu. Les termes "époux", "épouse" ont un sens divin caché. Avec le Nouveau, comme avec l'Ancien Testament, la relation du Père et du Fils au peuple élu est déclarée avoir une racine profonde dans le fait que l'être humain est homme et femme. Les épousailles du Christ et de l'Église ne sont pas révélées comme une majesté virile qui ensemente une passivité féminine, mais bien ce que Dieu a fait en Éden lorsqu'il a créé Adam pour Eve et lorsqu'il a conduit Eve à Adam.

²⁰ *Le métier du théologien*, p. 172sv.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 172.

Ainsi Jésus, venu dans le devenir de l'homme, laisse au Père toute la place de la préparation et de l'initiative de celui qui décide, qui est obéi, qui par Adam, puis Israël, prépare Marie, la fille de Sion à concevoir le Fils, le Verbe éternel de Dieu. La préséance paternelle met donc une **réelle parité** entre le Fils éternel donné à l'Épouse et l'Église donnée par le Père au Fils unique, son Époux. La proximité charnelle du Verbe éternel à son Église charnelle n'écrase pas l'Église, puisque le même Père les donne l'un à l'autre pour une communauté d'existence. Il n'est donc pas possible de parler de domination, de pouvoir pesant de l'un sur l'autre, pas davantage de séduction de l'un envers l'autre, que ce soit pour l'homme et la femme ou pour le Christ et l'Église. Mais ceux que le Père a conduit à lui, le Fils, Jésus le Fils les conduit au Père; exalté dans sa Passion-Elevation, le Fils tire tout le Corps vers Dieu; en communiquant d'auprès du Père l'Esprit à l'Église, Jésus donne à l'Église d'accomplir en ce monde ses propres oeuvres et des oeuvres plus grandes encore que celles accomplies au temps de son passage parmi les hommes (Jn 14, 12).

L'Église n'est donc pas "un moins" par rapport au Christ qui serait "un plus". Mais lorsque Jésus annonce que l'Esprit lui-même le glorifiera et qu'il sera glorifié dans ses disciples (Jn 17, 10), Jésus révèle sa gratitude pour l'Église à un niveau divin. L'Église est portée dans l'échange divin des trois personnes éternelles et cela est possible par l'oeuvre propre à chacune des trois personnes avec et pour les deux autres. Le Christ est soumis à Dieu dans sa remise à l'Église et l'Église est soumise au Christ dans la manière dont Dieu la conduit au Christ. En dépit de l'impossibilité de confondre les identités et les conditions du Christ et de l'Église, il y a **parité** dans la soumission de l'Époux et de l'Épouse à la volonté du Père lequel, plus grand que tous, est tel dans la manière dont il ne retient rien pour lui et révèle sa générosité en versant sans mesure l'Esprit sur son Fils unique entré dans notre chair, puis, par son Fils remonté près de son Père, en versant sans mesure l'Esprit dans la communauté que fait vivre son Fils: l'Église.

Dans cette vision théologique, le Père est source éternelle du Fils et de l'Esprit et il est source de toute création. Son identité et son activité de Père ne sont ni réduites, ni épuisées, après que le Père a engendré le Fils et émis l'Esprit de toujours à toujours. De même, Dieu ne cesse pas d'être notre Père après nous avoir créés, ni même pour Israël, après avoir donné à Abraham et à Sara l'enfant espéré contre toute espérance. Le Père est celui qui donne toute vie. Et il est l'unique à la donner **pour l'amour** dans la réjouissance éternelle où est engendré le Fils et émis l'Esprit. C'est cela qui permet de lire jusqu'au bout comment Dieu est Père et quelle est la dimension finale de l'amour. C'est cela qu'il convient de découvrir dans l'acte créateur de l'homme et de la femme, dans le don d'Isaac et du Messie à Israël, et dans la manière dont Dieu conduit Israël et l'Église à son Messie. L'amour de l'homme et la femme avec le Christ au sein de l'Église se révèle en relation **vitale** avec l'amour éternel en Dieu. Celui qui a bien saisi ces données à la fois anthropologiques, théologiques et théologiques, ne peut plus considérer les relations entre l'homme et la femme unis par le mariage, le Christ et l'Église, les ministères ordonnés et le sacerdoce commun des fidèles, selon les catégories "supériorité-infériorité", "actif-passif", "domination-soumission". Il ne peut plus voir dans les ministères ordonnés "un droit" ou "une discrimination".

4. CONCLUSION

Dans l'Église, la place du théologien se pose à chaque époque de manière renouvelée. Pour l'Église engagée dans le monde contemporain, la position de Louis Bouyer constitue un témoignage peu commun. Faire de la théologie n'est pas d'abord la volonté de mettre sur pied, puis en pratique, une *théorie*, apprise dans des livres ou reçue d'excellents professeurs. Mais une théologie ne vaut pour la vie même de l'Église que si elle est élaborée au fil des mois et des années, dans une existence vécue au sein de situations concrètes de la vie de l'Église. Pour Louis Bouyer, comme pour nous-même, une pratique de la théologie demeure donc inséparable de la situation de l'Église à tel moment de l'histoire et du monde. C'est bien *hic et nunc* qu'il s'agit d'agir dans une certaine direction où l'Église continue à se constituer maintenant et demain pour s'achever dans la résurrection bienheureuse.

Nous avons cherché à relever chez Louis Bouyer la manière d'exercer le "métier de théologien". Pour accomplir cette tâche de manière fructueuse, c'est-à-dire de manière à *faire vivre* un peuple, une humanité à une époque bien déterminée, la prise en compte de certaines règles nous paraît indispensable. Il s'agit de la méditation constante de l'origine, de la fidélité à cette origine constituante, de la visée eschatologique, et de séductions à repousser. À cela s'ajoute une attention particulière aux sciences de l'homme. Ceci requiert une capacité particulière d'herméneutique. La tâche de la théologie en effet, n'est pas de juxtaposer des positions provenant de disciplines diverses, mais d'exercer une fonction d'interprétation des activités propres à l'Église et à Dieu qui parle et agit en elle.

Lorsqu'on tente de définir les sources de la théologie et les conditions préalables à son exercice, l'activité du théologien est ordinairement envisagée comme l'élaboration d'un discours théorique écrit. Le recours à des disciplines ecclésiastiques qui comportent la connaissance des Écritures, des Pères, des scolastiques, des contemporains, des définitions du Magistère, et de la Tradition, est toujours mentionné. Ceci dit, bien souvent par nécessité ou par disposition personnelle, le discours final contient des omissions importantes dans l'immense bibliographie liée aux sources.

Aujourd'hui, parmi les informations indispensables à intégrer, les théologiens doivent prêter attention à la culture, aux cultures, à la philosophie, aux philosophes, à l'histoire universelle ou à telle période de l'histoire. Avec le développement des réflexions systématiques sur l'homme, la société, le psychisme, le langage, la religion, la croyance, etc., les théologiens sont orientés vers la confrontation entre sciences de l'homme et regard porté sur l'homme par la foi. Selon l'expression de Michel Meslin, cette relation entre discours scientifique et discours de foi a «conduit, bien souvent, à un véritable conflit d'interprétation du fait religieux, aboutissant parfois à la désintégration même de l'objet de son analyse»²². En l'absence d'une évolution des

²² Cf. M. MESLIN, *Le sociologue et le théologien ou l'impossible rencontre?* in *Les quatre fleuves*. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses, 17, Beauchesne, Paris 1983, p. 14.

intelligences et des options en présence, les discours ne peuvent que réciproquement s'exclure.

La question est de savoir comment ceux qui se rencontrent peuvent se dévoiler et se comprendre. Chacun campe sur des positions qui définissent la frontière d'appartenance à tel groupe ou à tel autre. Chacun considère son discours, mais aussi sa propre existence, comme normatifs. En matière de discours, c'est la polémique, mais en matière d'existence, c'est la guerre. Le débat des mots accompagne un souci de déloger l'adversaire, de lui retirer ses ressources, pour mettre à la place les *fidèles* de son camp. Science et Foi, ou encore orthodoxie et hérésie, se dissolvent dans un débat où chacun cherche à éliminer l'adversaire en lui ôtant la vie et le respect.

Newman a été pour Louis Bouyer le germe de son existence et de sa théologie. Quel théologien n'a pas polémique? Quel homme peut demeurer indifférent au milieu d'une humanité où les nations, les familles, les communautés de convictions et de foi ont constitué des systèmes de frontières bien souvent vécus comme une juxtaposition féodale de châteaux-forts? Le théologien comment va-t-il vivre la situation fractionnée inévitablement en histoires différentes et en approches scientifiques distinctes? La polémique que certains ont reproché à Louis Bouyer est-elle évitable, à moins de chercher une dissolution verbale soi-disant *irénique* des discours et des positions inconciliables? Contraints à la polémique, comment les théologiens ne passeront-ils pas à la guerre totale où le belligérant se détruit pour mieux anéantir l'adversaire?

Comme tout homme, et peut-être plus que tout homme, le théologien élabore un discours. Mais en théologie il s'agit d'abord d'apprendre à reconnaître que l'existence humaine comporte la parole pour constituer et reconstituer la communication humaine. Le théologien confronté inévitablement à la polémique doit donc en permanence se préserver de devenir l'idéologue d'une guerre religieuse et d'une inquisition. Quand il le faut, il doit savoir ne plus croiser le fer, mais patienter, s'effacer, attendre que Dieu, à son heure, conduise l'humanité à l'amour. Pour le théologien, comme pour tout fidèle, vaut *lex orandi, lex credendi*. Mais *lex orandi* ce n'est pas simplement le missel et ses rubriques ou les traités d'oraison. C'est une pratique où l'homme laisse à Dieu les heures, les décisions, la suavité de l'Esprit pour changer les coeurs. Cela, Louis Bouyer l'a vécu à la suite de Newman dans le permanent et ultime recours du théologien: l'écoute de Dieu qui parle, appelle et rassemble son peuple.

Résumé

Dans une première partie l'article situe Louis Bouyer dans le contexte français et fait voir comment son passage du protestantisme à l'Église catholique s'enracine dans la découverte de l'Église constituée par la Parole de Dieu. Dans la deuxième partie est abordée la question de la polémique théologique comme lieu expérimental des rapports entre les significations et les hommes. Ceci permet de saisir la Parole comme créatrice d'intelligence et de liberté humaines, et origine d'une humanité nouvelle. Enfin, dans une troisième partie, est évoqué à partir de l'oeuvre de Louis Bouyer, le problème de l'amour comme question essentielle d'une théologie de la Parole. L'être humain peut-il découvrir un Dieu qui est *agapè* dans l'unité de trois personnes distinctes, et répondre à l'appel qui lui est adressé d'entrer dans une vie d'authentique *agapè* avec Dieu et avec ses semblables, sans poser la question des significations de l'existence des sexes?

Summary

In the first part the article places Louis Bouyer in the French context, showing how his passage from Protestantism to the Catholic Church roots in the discovery of Church constituted on God's Word. The second part is broaching the subject of theological debate as experimental place in relationship between significances and men. That allows to seize the Word as creator of intelligence and human freedom and as a source of a new humanity. Finally, in a third part of Louis Bouyer's work, the problem of love is seen as an essential question in the theology of the Word. Can human being discover a God who is *agapè* in the unity of three different persons, and accept the invitation to enter a life of authentic *agapè* with God and his similars, without putting the question of significance of sexes' existence?

Paolo Pagani
**LIBERTÀ E
NON-CONTRADDIZIONE
IN JULES LEQUIER**

F

Filosofia

FrancoAngeli

Questo saggio ripercorre con analiticità ed acutezza, il pensiero di un intellettuale che, nel XIX secolo francese ed europeo, affermò con forza il ruolo della libertà come essenza stessa della ragione, tema che ha avuto grandi e notori sviluppi anche nel secolo successivo.

Kant¹ e l'ottimismo metafisico

Enrico A. Colombo
Università degli Studi (Milano)

Nel 1753, l'Accademia delle Scienze di Berlino, fondata nel 1700 con l'insostituibile contributo di Gottfried Wilhelm Leibniz, propose, come tema metafisico di concorso per l'anno 1755², di indagare il sistema filosofico di Alexander Pope, il

¹ Le citazioni delle opere di Kant tengono conto, come d'uso, dell'edizione a cura della Königlich Preußischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin - Leipzig 1900ss., citata in seguito con la sigla AA, seguita dal numero romano corrispondente al volume e dal numero arabo corrispondente alla pagina. Per l'opera di Alexander Pope *Essay on Man* (citata di seguito con la sigla E seguita dal numero arabo della pagina), si è scelto di seguire l'edizione bilingue inglese/tedesco a cura di E. BREIDERT e di W. BREIDERT, pubblicata presso l'editore Meiner, Hamburg 1993; il testo inglese qui riprodotto corrisponde all'ultima edizione predisposta da Pope nel 1744 e riportata in *Poems of Alexander Pope*, Twickenham Edition, vol. III, I, Maynard Mack, London 1958 (tr. it. *Saggio sull'uomo*, Liberilibri, Macerata 1994. Questa edizione riporta il testo inglese dell'opera di Pope: non è tuttavia indicata quale edizione sia riprodotta; si indicherà quando le citazioni da questa versione siano state modificate).

² Il quesito formulato dall'Accademia delle Scienze è il seguente: «Si richiede un'esame del sistema di Pope, che è riassunto nella proposizione *tutto è bene*. E in modo tale che si determini: *in primo luogo*, il vero significato di questa proposizione, in relazione all'ipotesi del suo autore; *in secondo luogo*, lo si confronti a fondo con il sistema dell'ottimismo o della scelta del meglio; e, *in terzo luogo*, si indichino i motivi per cui questo sistema di Pope debba essere sostenuto o rifiutato». Cfr. A. VON HARNACK, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 2 voll., Berlin 1900, II, p.306.

cui significato era riassunto nella proposizione «tutto ciò che è, è bene»³, che sembrava convergere con i risultati del sistema leibniziano, esposti, in particolare, negli *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; era così autorevolmente sancita la rilevanza filosofica dell'opera poetica di Pope *Essay on Man*, che aveva suscitato l'attenzione del pubblico europeo generalmente colto⁴ e l'interesse dei maggiori filosofi dell'epoca: basti solo ricordare il poema di Voltaire sul terremoto di Lisbona⁵ e la lettera sulla Provvidenza di Rousseau, in dialogo, appunto con Voltaire⁶. Il premio fu poi vinto da Adolf Friederich Reinhard con il saggio *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale des sciences et belles lettres de Prusse sur l'Optimisme*⁷. Il bando dell'Accademia favorì, naturalmente, un'ulteriore diffusione critica di Pope, che sarebbe culminata nella pubblicazione anonima dell'operetta di Moses Mendelssohn e di Efraim Gottlob Lessing *Pope, ein Metaphysiker*⁸, una vera stroncatura sarcastica del valore filosofico dell'*Essay on Man*, posto a confronto con il pensiero di Leibniz e dei filosofi inglesi, primo fra tutti Shaftesbury.

Ma il tema accademico colpì anche l'interesse di Immanuel Kant, che scrisse alcune pagine di confronto tra le filosofie leibniziana e popeana⁹, mai pubblicate, importanti, però, perché lo collocarono nell'intenso dibattito sull'ottimismo metafisico seicentesco e settecentesco¹⁰, sorto con il *Dictionnaire historique et criti-*

³ E, p. 98 (tr. it., p. 99).

⁴ Si può agevolmente cfr. N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1989, in particolare pp. 143-146.

⁵ Cfr. VOLTAIRE, *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la loi naturelle*, Paris 1756.

⁶ J.J. ROUSSEAU, *Lettre à Voltaire*, Paris 1756.

⁷ Berlin 1755.

⁸ M. MENDELSSOHN - G.E. LESSING, *Pope, ein Metaphysiker*, Danzig 1755.

⁹ AA, XVII, pp. 229-239.

¹⁰ La bibliografia specifica sulla teodicea kantiana non è particolarmente vasta. Per un'aggiornata discussione cfr. G. CUNICO, *Kant e la teodicea*, in "Hermeneutica" 9 (1989), 105-162, ora in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, pp. 133-216, p. 208, n. 10. Alle opere indicate da Cunico possono essere aggiunte: A. MASSOLO, *Nota a I. KANT, Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea*, in "Studi urbinati", 1959, pp. 5-6; F. TOMASONI, *Giobbe modello di fede razionale in Kant*, in "Humanitas" XLVI (2/1991), 267-269; G. MORETTO, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; S. MARCUCCI, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, in "Studi kantiani" VII, (1994), 103-110; AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, voll. 2, Morcelliana, Brescia 1996, in particolare la parte terza *Dio, la teodicea e la finitezza* (pp. 295-458).

Per un'introduzione alla filosofia e alla teologia del Settecento tedesco si possono agevolmente vedere: K. ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1936; K. BARTH, *La teologia protestante del XIX secolo*, tr. it., Jaka Book, Milano 1979; E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denken*, Bd. IV, Gütersloh 1952, pp. 1-165; B. BIANCO, "Vernünftiges Christentum". *Aspects et problèmes d'interprétation de la néologie allemande du XVIII siècle*, in "Archives de philosophie", 46 (1983), pp. 179-218; N. HINSKE, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", III s., XV (1985), 997-1034; G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. CESA, Prismi, Napoli 1987; N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*; G. ROTTA, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Pantograf, Genova 1995, in particolare pp. 21-62.

que¹¹ di Pierre Bayle e, appunto, con gli *Essais de Théodicée* di Leibniz. Questa prima riflessione di Kant sui problemi della giustificazione divina non rimase infruttuosa: qualche anno dopo, nel 1759, egli pubblicherà infatti un breve saggio *Betrachtungen über den Optimismus*¹², in cui sposerà un punto di vista fondamentalmente leibniziano, ottimistico¹³, così lontano dalle conclusioni scettiche e apparentemente pessimistiche della maturità.

In effetti, l'adesione kantiana a una metafisica dogmatica mal si concilia con le affermazioni fatte, qualche anno dopo, nel 1763, nel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* quando sostiene, riferendosi alla metafisica razionalista: «A raggiungere questo scopo [la dimostrazione dell'esistenza di Dio] bisogna avventurarsi entro l'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare»¹⁴. Questa stessa sfiducia nella scientificità della metafisica ottimistica sarà del resto ribadita già nel 1764, segno di un ormai raggiunto punto fermo, nella *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*: «ma quel metodo d'insegnamento dovrà avere questa trattazione stessa, in cui si vuole indicare alla metafisica il suo vero grado di certezza nonché la via per arrivarvi se il discorso sarà a sua volta metafisico, il suo giudizio sarà altrettanto malaccetto quanto lo è stata finora questa scienza stessa»¹⁵.

Quale fu dunque il punto di svolta nel pensiero giovanile kantiano, tale da indurlo a prendere le distanze dall'improvvida adesione all'ottimismo leibniziano? Questo saggio si propone di mettere a tema le annotazioni del '53 sull'ottimismo leibniziano e popeano, per ricercarvi i possibili motivi della maturazione antimetafisica kantiana; avvenuta certo con i ben più noti scritti pubblicati, di cui qui naturalmente si terrà conto, essa si nutre dei pensieri abbozzati già nel 1753; da queste diverse fonti, diverrà allora chiara la questione della nascita del criticismo, da una peculiare prospettiva, quella, cioè, di una teodicea possibile.

¹¹ Rotterdam 1697.

¹² In AA, II, a cura di K. LASSWITZ, pp. 27-36, (tr. it. a cura di P. CARABELLESE - R. ASSUNTO - R. HOHENEMSER in I. KANT, *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982., pp. 91-102).

¹³ Su questo punto della filosofia kantiana si può opportunamente cfr. E. CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di J. GUTMANN - P.O. KRISTELLER - J.H. RANDALL JR., Princeton 1945 (ed. critica tedesca a cura di R.A. BAST, Hamburg 1991; tr. it. a cura di G. RAIÒ, Donzelli, Roma 1999, da cui si cita); L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la "Aufklärung: ottimismo e teodicea*, in AA.VV. *Kant e la filosofia della religione*, pp. 443-457.

¹⁴ In AA, II, a cura di P. MENZER, pp. 63-164, p. 66 (tr. it. pp. 103-214, pp. 105-106).

¹⁵ In AA, II, a cura di K. LASSWITZ, pp. 273-302, p. 273 (tr. it. pp. 215-248, p. 217).

1. CHE COS'È L'OTTIMISMO METAFISICO?

Kant sintetizza, nel foglio 3704¹⁶, che reca il titolo "Riassunto dell'*ottimismo*", l'*ottimismo metafisico leibniziano*: esso è «quella dottrina che cerca di giustificare il male del mondo con il presupposto di un essere infinitamente perfetto, buono e onnipotente»¹⁷; soprattutto, non ascrive a Dio la responsabilità del male: esso è spiegato con «l'inevitabile necessità della mancanza ontologica delle cose finite»¹⁸. Proprio per questo, la presenza del male nel mondo non è voluta per la compiacenza di Dio, che, anzi, ha scrupolosamente seguito, per l'opera della creazione, il criterio del maggior bene possibile¹⁹. Tutto ciò è da Kant icasticamente reso, quando afferma: «Leibniz rappresenta la bontà di Dio che si estende senza limiti come il corso di un fiume, che travolge con pari forza tutto ciò che si trova in esso, ma che conduce avanti più lentamente le pesanti chiatte che godono di maggior forza d'inerzia di quelle con poca massa»²⁰. In questa fiumana metafisica eraclitea, trova posto ogni aspetto della realtà, compreso il male fisico, il male morale e la loro possibile relazione²¹. Quest'ultima questione può tuttavia essere posta soltanto da un essere finito, che argomenta da una volontà immanente, inserita nel corso del mondo, ben diversa da una volontà a esso precedente, che lo determina. Il criterio del maggior bene possibile non è immediatamente conoscibile dall'uomo, mentre lo è per Dio, giacché è un principio che inerisce necessariamente al suo stesso essere, perfetto, buono e onnipotente.

Ponendosi dunque dal punto di vista di Dio, la creazione di quel mondo è per lui necessaria: non può essere ipotizzata una frattura tra la sua volontà e l'oggetto da lui realizzato²². Tra la ragione teoretica e la ragion pratica, il primato spetta senza dubbio a quest'ultima; si deve però aggiungere che l'obbligo di compiere il maggior bene deriva da un duplice realismo ontologico, quello dell'essere divino e quello dell'essere creato; la libertà divina è quindi, per certi versi, sospesa, a favore del bene metafisico, che s'impone mercé l'essere divino, ben dispiegato nel mondo. Kant può allora affermare, senza tema di smentita: «Egli [Leibniz] rappresenta Dio come disposto a rivelarsi con la perfetta infinità di tutte le sue qualità nell'opera della creazione»²³. Gli enti creati dovrebbero per lo meno essere il riflesso dell'infinità divina, con la conseguente, duplice contraddizione, per Leibniz, di dover spiegare se gli enti

¹⁶ AA, XVII, p. 230. Si può agevolmente consultare, a questo proposito, G. CUNICO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, pp. 133-216.

¹⁷ AA, XVII, p. 231.

¹⁸ *Ibidem*. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die Philosophischen Schriften von G. G. LEIBNIZ*, 7 voll. a cura di C. I. GERHARDT, Berlin 1875-1890, VI, pp. 3-465, p. 115 ss., d'ora innanzi citato come *Teodicea* (tr. it. in G. G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di O. BIANCA, voll. 2, UTET, Torino 1967, pp. 371-770, p. 471ss.).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ AA, XVII, p. 232.

²¹ Cfr. *Teodicea*, p. 261 (tr. it. p. 624).

²² Cfr. L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la "Aufklärung": ottimismo e teodicea*, pp. 443-457.

²³ AA, XVII, p. 232.

creati siano un bene, anche se imperfetti e se la loro imperfezione sia una punizione per una colpa commessa. È così introdotta la questione della dignità degli uomini alla felicità terrena, commisurata alla loro virtù: dopo che si sia determinata la bontà del mondo nella sua totalità, l'infelicità dell'uomo può essere spiegata soltanto come espiazione del male morale commesso: ciò non toglie che questa giustificazione non regga di fronte alla constatazione della sofferenza del giusto.

A nulla vale dunque che Leibniz assegni a Dio «una vera riprovazione di fronte ai mali»²⁴: questo concetto di Dio, creatore necessariamente buono di un mondo in sé buono, non dovrebbe ammetterne alcuno, nemmeno il turbamento che, al loro cospetto, provano i virtuosi e i pii²⁵. Kant nota come Leibniz introduca qui il concetto di speranza, intendendo con ciò l'accettazione ragionevole, ma non teoretica, della perfezione divina: egli «lascia che essi [gli uomini virtuosi] sperino nella bontà, nella saggezza e nella potenza di questo signore, ben conosciute per altri innegabili motivi»²⁶. Non a caso Kant sottolinea il ricorso di Leibniz a una forma di speranza, che sembra dimenticare ogni concettualizzazione filosofica per divenire affermazione fideista: si affaccia, intuita ma non sviluppata, la vera radice dell'ottimismo metafisico leibniziano: l'identità di ragione e di fede, proclamata a chiare lettere nei *Essais de Théodicée*²⁷; per il momento, Kant non insiste su questo nodo, forse perché non ne ha del tutto evidenti le implicazioni: esso sarà però ormai palese negli scritti metafisici dei primi anni '60, definitivo superamento dell'ottimismo. Kant si limita, nei fogli sparsi del '53, a farvi un fugace, quasi accidentale, accenno; preferisce insistere nella disamina delle aporie leibniziane, proponendosi poi di confrontarle con la dottrina di Pope: tralascia così di abbattere *ab imo* la fonte di ogni possibile ottimismo, l'identità, appunto, di ragione e di fede.

L'ottimismo metafisico mostra i propri limiti teoretici innanzitutto nel possibile annullamento della libertà, sia divina, sia umana, con la conseguenza di minare, nel primo caso, uno degli attributi fondamentali di Dio, quello della volontà, che gli permette una relazione con il mondo; nel secondo, invece, la possibilità della fondazione, per l'uomo, di una morale autonoma e oggettiva, fondata sulla libertà umana, responsabile ultima della presenza del male nel mondo. In un sistema ottimistico, la libertà del soggetto deve necessariamente conciliarsi con il presupposto che, anche quando sia fatto il male, esso è, in qualche modo, bene: se è vero ciò, la corrispondenza dell'intuizione all'obbligazione è resa vana e l'uomo è privato della propria dignità etica, in balia di una divinità, che ha, anch'essa, rinunciato alla propria volontà libera, annichilita dall'ubbidienza deterministica al principio del maggior bene possibile; ci si imbatte allora nella «inevitabile necessità tra due mali, di cui uno è la mancanza di libertà»²⁸.

²⁴ AA, XVII, p. 232.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. *Teodicea* p. 23ss. (tr. it. p. 401ss.).

²⁸ AA, XVII, p. 232.

Ciò non elimina comunque l'imperfezione metafisica degli enti, legata, appunto, a un male ontologico: «ci sarebbero anche nel miglior piano altri impedimenti che Dio dovrebbe muovere»²⁹. Se si ammette la possibilità di una mancanza ontologica degli enti, essa non può comunque essere spiegata come loro colpa etica, inammissibile dopo la negazione della libertà e la conseguente perdita della responsabilità e dell'imputabilità morale. Cade dunque anche ogni possibile riferimento a giustificazioni di teodicea. L'unica via d'uscita da questo intreccio di contraddizioni è uno scetticismo razionale, non ancora consapevolmente messo a tema da Kant, che predispone a un'accettazione fideista della tradizione religiosa: «Sia ringraziata l'eterna saggezza, ché ha tollerato il peggio e ha condotto ogni cosa nel tutto al suo premio tra ciò che è più magnifico»³⁰.

A conclusione di questa prima disamina dell'ottimismo metafisico, Kant indica già una stretta via d'uscita: gli uomini, all'interno di una totalità buona non «sono sicuri che Dio sia come dev'essere, per potersi aspettare da lui ogni bene»³¹; spetta loro soltanto la possibile consolazione di una soddisfazione secondo la giustizia e la bontà divina. Sembra quindi sorgere una lacerazione tra i limiti razionali dell'uomo, che s'imbatte filosoficamente in aporie e inconseguenze, quando voglia definire l'ottimismo metafisico, e il suo bisogno di essere incondizionatamente felice, aspirazione apparentemente irrazionale. Nello stesso tempo, Leibniz pone, a detta di Kant, le condizioni per introdurre la questione dell'ottimismo da un'angolazione ancor più precisa, quella, appunto, della possibilità di una teodicea: «Leibniz ha avuto ragione, quando ha chiamato la sua dottrina una teodicea o giustificazione delle buone cose di Dio»³².

Sono così sottolineate da Kant altre mancanze teoretiche dell'ottimismo, che potrebbero culminare nell'affermazione della colpa di Dio, inteso come autore del male e della perfezione totale del mondo. «È vero: la saggezza e la bontà di Dio vince su tutte le obiezioni»³³; ma a quale prezzo? Innanzitutto, con il sacrificio della coerenza interna della totalità perfetta, che si manifesta con la sospensione della validità delle leggi fisiche: questa interruzione interessa a Leibniz per giustificare una determinazione ontologica degli enti, prodromo dell'accettazione del male. La caduta delle leggi naturali provoca un contrasto nello stesso essere di Dio, tale da condurre al suo stesso annullamento ontologico. «Leibniz rappresenta le leggi della perfezione, come se esse si opponessero l'un l'altro nell'uso»³⁴; questo conflitto erode anche l'essere di Dio, che, per salvarsi, è costretto ad abbandonare all'imperfezione il mondo, comportandosi proprio come quel proverbiale nocchiero che mette a repentaglio una parte della sua merce per proteggere la nave³⁵. Ma l'incompiutezza ontologica a cui destina gli enti gli si rivolge

²⁹ AA, XVII, p. 232.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ AA, XVII, p. 231.

³² *Ivi*, p. 236.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

contro con il pericolo dell'eliminazione degli stessi attributi che definiscono il suo essere. La conseguenza è «un imperscrutabile contrasto tra l'universale volere di Dio che mira soltanto al bene e la necessità delle qualità metafisiche»³⁶.

Leibniz si imbatte allora in due errori, probabilmente irrisolvibili: da un lato, il mondo creato è il migliore possibile, dotato di un'intima bontà, che ammette, dal punto di vista degli enti, l'aspirazione a un agire etico, perché è già individuato nel mondo buono un possibile fine pratico; dall'altro, il mondo è sostenuto interamente dalla volontà di Dio, perché si sono disgregate le sue leggi interne. In ogni caso, è tolta l'autonomia del soggetto che si imbatte dapprima in un concetto di bene che non ha definito razionalmente e, poi, nella sospensione della sua stessa volontà. L'unico vantaggio sarebbe l'attribuzione a Dio della responsabilità del male, ma, com'è evidente, è una vittoria di Pirro perché, anche se solleva l'uomo da ogni possibile colpa, ne distrugge la capacità legislatrice morale, riducendolo a un semplice ente naturale: il presupposto che l'esistenza di Dio permetta il male è di gran lunga più pericoloso delle contraddizioni della teodicea ed è, forse, l'errore capitale dell'ottimismo. Non serve la pretesa di trasformare questo nodo aporetico in una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Questa prova funziona soltanto se si dà l'ipotesi dell'esistenza stessa di Dio: una prova *a contingentia mundi*, che accentui, non solo l'imperfezione ontologica degli enti, ma anche l'incapacità etica dell'uomo, può dar luogo, tutt'al più, a un concetto regolativo di Dio, estraneo al mondo, da esso intangibile e incapace di architettare un coerente piano creativo: sarebbe in tal caso meglio tornare all'indifferenza divina epicurea³⁷. Kant ha con ciò già minato profondamente le condizioni metafisiche di una prova a posteriori dell'esistenza di Dio, mettendo in luce come la coerenza ontologica degli enti possa essere definita un male: se essa serve per dimostrare l'esistenza di Dio, che cosa vieta di attribuirgli l'origine del male invece che una perfezione ontologica? Questione che turba, come s'è visto, la stessa coscienza morale del dubbioso nella determinazione di un fine etico a cui conformarsi.

Così delineato l'ottimismo metafisico, Kant lo confronta con una sua forma particolare, quella elaborata da Pope, apparentemente così vicina a quella leibniziana, da giustificare addirittura un bando di concorso accademico, subito recepito dai dotti tedeschi. Negli appunti sull'ottimismo, Kant riassume innanzitutto la dottrina di Pope, che tenta di rispondere, proprio come la metafisica di Leibniz, alla domanda: «Chi è felice nel mondo, il virtuoso o il vizioso?»³⁸. Pope sembra sostenere, soprattutto nella IV Epistola *Della natura e condizione dell'uomo rispetto alla felicità*, che spetti all'uomo, per essere felice, l'ubbidienza a una legge morale: «Sappi dunque che questa verità all'uomo basta: / "Solo la virtù è felicità quaggiù. / l'unico punto ove sta fissa l'umana felicità/ E conosce il bene senza cadere nel male / È dove solo il merito rice-

³⁶ AA, XVII, p. 236.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 238.

³⁸ *Ivi*, p. 229.

ve costante ricompensa / E beato è chi riceve e dona»³⁹. Ma ciò coincide, e Kant non manca di osservarlo, con l'adeguamento, quasi stoico, al generale ordine provvidenziale dell'universo. In esso, non c'è tuttavia posto solo per la felicità proporzionata alla virtù, ma anche per il male, partecipe della totalità buona creata; è tipico dell'insensatezza dell'uomo, che si pensa superiore a Dio e non capisce di rendersi così a lui estraneo, ritenere che la condizione di creatura non valga, sia per lui sospesa; questa pretesa farebbe cadere l'intima razionalità e la coerenza dell'universo. L'uomo sarebbe dunque, con ciò, un pericoloso sovvertitore metafisico e un fiero negatore di Dio: «Non sia più la terra in equilibrio nella sua orbita: / Pianti e soli senza legge vaghino attraverso il cielo. / gli angeli regnanti siano dalle loro sfere scagliati: / Un essere rovinerebbe sull'altro, mondi su mondi. Tutte le basi del cielo fino al loro centro vacillino / E natura tremi sino al trono di Dio: / Tutto questo maestoso ORDINE sia spezzato. Per chi? Per te?»⁴⁰.

La chiosa kantiana a questi versi tiene conto, da un lato, dell'interrogazione umana, culminante, comunque, nella discussione della cogenza metafisica del disegno divino, dall'altro, dell'esperienza del male, comune a tutti, giusti o viziosi. I mali riguardano ogni soggetto etico, la felicità non dipende dalla virtù; anzi, questa dottrina confonde l'uomo nella ricerca di una sua definizione: «Chi sono dunque i pii?»⁴¹. Kant interpreta Pope, utilizzando questo interrogativo, che risolve affermando che: «L'amor di sé, che si lega all'amore verso Dio e verso il prossimo, rende l'uomo felice»⁴². Ciò non toglie che rimanga in dubbio il possibile rapporto tra il male metafisico e il male morale: questo aspetto della disputa sull'ottimismo risulta peraltro chiaro, nel confronto tra le dottrine di Leibniz e di Pope, in cui si afferma la superiorità argomentativa di quest'ultimo: «Leibniz ha ammesso che le debolezze e la mancanza, di cui gli uomini virtuosi si preoccupano come di un vero male, in realtà ci sono; solo che egli si è riservato di scusare la suprema saggezza (che egli ha riconosciuto per altri motivi)»⁴³. Kant ha già indicato quali siano i limiti di questa impostazione metafisica, in parte evitati da Pope, grazie all'ammissione, ma anche alla sottovalutazione, delle imperfezioni degli enti creati: «Egli [Pope] esamina la creazione in modo minuto, degno di nota, là dove sembra mancarle meglio un'armonia»⁴⁴. Pope accetta quindi una carenza ontologica, subito mitigata dall'azione saggia di Dio: «Chi nella Provvidenza non ravvisa ogni bene e saggezza / in eguale misura, in ciò che essa nega»⁴⁵; ogni infelice tentativo di accordare Dio con il male nel mondo e con l'imperfezione degli enti creati è frutto di una prospettiva parziale, espressa da Pope con l'accentuazione della finitezza particolare dell'uomo, che vuole tuttavia ergersi a criterio universale di

³⁹ E, p. 94 (tr. it. p. 93).

⁴⁰ E, p. 34 (tr. it. p. 29).

⁴¹ AA, XVII, p. 229.

⁴² *Ivi*, p. 230.

⁴³ *Ivi*, p. 233.

⁴⁴ *Ivi*, p. 234.

⁴⁵ E, p. 30 (tr. it. p. 25).

giudizio sulla bontà di Dio: «Smettila, dunque, non chiamare ORDINE imperfezioni: / La nostra felicità dipende da ciò che biasimiamo: / Riconosci il tuo punto nello spazio: questo genere, questo dovuto grado / di cecità e di debolezza il cielo ti ha dato»⁴⁶. Ammesso ciò, l'accusa a Dio si trasforma per Kant in un pregiudizio, che ottunde la possibilità di pronunciarsi su qualsivoglia questione di teodicea: «Egli [Pope] mostra... che non si dovrebbe avere un vantaggioso pregiudizio della saggezza di un Essere che non ordina»⁴⁷. Il vantaggio di Pope su Leibniz consiste nell'ammissione, quasi fattuale, del male, che non inficia la bontà di Dio e che, soprattutto, libera questi dalla responsabilità del male e dall'impossibilità di evitarlo: cade cioè il pericolo di un duplice determinismo, di Dio e dell'uomo, che si caratterizzano, l'uno per l'obbligo di creare il mondo com'esso è, in contraddizione con il criterio del meglio, l'altro per l'incapacità di una scelta morale. Se il male esiste, nonostante la bontà di Dio, risponde a un criterio finalistico dell'universo, coglibile soltanto con un'unica visione intellettuale totalizzante, impossibile per l'uomo.

Questo riconoscimento dello scetticismo dell'uomo, voluto dalla sua finitezza, lascia aperta tuttavia una strada, quella della conoscenza fideista di una totalità buona: «Solo per lui la speranza conduce da fine a fine / E ancora nel suo cuor si schiude, / Finché, alla fede congiunta / sconfinata, / Riversa la felicità di calma la mente»⁴⁸. Diventano allora chiari, nei versi di Pope, quegli oscuri accenni, di cui Kant costella l'esame della filosofia di Leibniz, quando prospetta che la conoscenza di Dio possa avvenire privilegiatamente grazie alla fede, a cui si deve poi congiungere la ragione. In due punti convergono dunque Pope e Leibniz: nell'accettazione di una totalità ontologica perfetta e buona e nell'accesso conoscitivo fideistico a essa e alla relativa bontà di Dio. Kant si ferma qui e suggerisce l'introduzione della fede nella conoscenza metafisica: questa necessità è evidente quando nomina Dio come «Somma saggezza, riconosciuta per altri motivi»⁴⁹: la fede apre poi alla speranza razionale che Dio agisca per il bene. Sorgono tuttavia alcuni problemi che Kant, nelle pagine del '53, non affronta, primo fra tutti la contaminazione conoscitiva fra ragione e fede, che lascia indefiniti i criteri, i limiti e gli ambiti conoscitivi della ragione: se già si è dimostrata una tale limitatezza della ragione da minare la stessa metafisica, quando s'ingegni di conciliare l'esperienza del male con Dio, che cosa la ragione può davvero conoscere? Se la soccorre la fede è, *ipso facto*, sempre scettica e succube della teologia?

Occorre a Kant un po' di tempo per divenire ben consapevole di queste questioni: ancora nello scritto *Betrachtungen über den Optimismus*, egli si propone esplicitamente di argomentare a favore del sistema filosofico leibniziano, con lo scopo di assolvere Dio da ogni accusa di essere causa del male: «Quando Egli fa una scelta, sceglie sempre la cosa migliore»⁵⁰. In realtà, Kant lascia intuire qui una larva-

⁴⁶ E, p. 36 (tr. it. p. 31).

⁴⁷ AA, XVII, p. 234.

⁴⁸ E, p. 94 (tr. it. p. 95).

⁴⁹ AA, XVII, p. 233.

⁵⁰ AA, II, p. 29 (tr. it. p. 93).

ta, abbozzata critica a Leibniz, perché il criterio del maggior bene possibile nasconde, non solo il tentativo di spiegare l'origine del male, ma anche l'evidente eliminazione del problema: «Leibniz non ha creduto di dire nulla di nuovo quando affermava che questo mondo è il migliore dei mondi possibili, ovvero, il che è lo stesso, che la totalità di tutto ciò che Dio ha creato, è la cosa migliore che fosse mai possibile creare; la novità consisteva soltanto nella applicazione, onde tagliare il nodo così faticoso a sciogliersi, delle difficoltà che si presentano circa l'origine del male»⁵¹. Ma questa intuizione di Kant è ben presto sacrificata al tono ortodosso della trattazione, che culmina nella adesione piena al punto di vista metafisico ottimistico: «*L'intero è ottimo, e tutto è buono in rapporto all'intero*»⁵²; egli ne fornisce tuttavia anche la spiegazione teoretica ultima: quando infatti si propone di discutere le osservazioni sorte nella disputa sull'ottimismo e di sostenere la possibilità della conoscenza divina di tutti i mondi possibili, fa ricorso all'affermazione di fede di «ogni buon credente»⁵³; ripropone così le stesse argomentazioni leibniziane espresse nei *Essais de Théodicée*, là dove è accettata la conformità della ragione con la fede⁵⁴. Con tale presupposto, diventa impossibile il rifiuto della somma bontà del mondo, anche se in esso è presente il male, pena la perdita del concetto metafisico tradizionale di Dio come essere saggio, buono e giusto e della validità della stessa Rivelazione. Serpeggia dunque in queste pagine, inaspettatamente rispetto alla originalità matura, un conformismo teoretico che costringe Kant ad accettare tutte le giustificazioni di teodicea leibniziane, la caducità della finitezza, la debolezza e l'incompiutezza degli enti, dotata di senso in relazione alla totalità ontologica buona «Gli avversari non possono opporre nessun argomento più forte, che fra tutte le possibili cose finite un mondo sommamente buono è il massimo bene finito, il solo che sia degno di essere scelto dall'Ente Supremo la fine di costituire, insieme all'infinito, la massima somma che possa mai essere»⁵⁵. Kant riconosce il buon senso della posizione leibniziana, che condivide: «Ci si serve assai male della filosofia quando la si adopera per sovvertire i principi del buon senso»⁵⁶: ciò è ancor più vero, se si pone l'identità della ragione con la fede.

2. IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA RAGIONE E FEDE

Le condizioni filosofiche per scardinare il punto di vista leibniziano della conformità della ragione con la fede e, di conseguenza, per porre nella giusta luce i problemi di teodicea sono definite da Kant nel saggio *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Qui, con l'intento di chiarire co-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² AA, II, p. 35 (tr. it. p. 99).

⁵³ *Ivi*, p. 30 (tr. it. p. 94).

⁵⁴ Cfr. *Teodicea*, p. 25 (tr. it. p. 403).

⁵⁵ AA, II, p. 33 (tr. it. p. 97).

⁵⁶ *Ibidem*.

me sia possibile dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, egli elabora⁵⁷ alcuni concetti che pongono in crisi l'identità di fede e ragione e conducono a una soluzione razionalmente scettica del rapporto tra bontà divina e male. In particolare, la convinzione dell'impossibile deduzione dell'esistenza di Dio dall'esistenza di enti contingenti implica che per i dati di fatto empirici valga un concetto di esistenza diverso da quello applicabile a Dio, dimostrabile soltanto a priori: il principio leibniziano della verità di fatto delle conoscenze fideistiche si dimostra insostenibile. Per Leibniz, «è possibile paragonare la fede con l'esperienza, poiché la fede (relativamente alle ragioni che la verificano) dipende dall'esperienza di coloro che hanno visto i miracoli, sui quali la fede è fondata e la tradizione degna di essere creduta che li ha trasmessi sino a noi, sia per mezzo delle Scritture sia per mezzo di quanti li hanno conservati»⁵⁸; ma ciò richiede una confusione tra i concetti di esistenza utilizzati, che rendono la filosofia un'insensatezza.

Consapevole che il buon senso sia per sé sufficiente ad affermare l'esistenza di Dio, Kant si dice convinto che le comuni convinzioni siano annullate e disprezzate dalle cavillose dimostrazioni metafisiche, che pretendono poi il rango di scienza rigorosa. Proprio per questo, egli ritiene di non presentare qui una prova conclusiva ma, al contrario, un ragionevole argomento che elimini le fumosità della cattiva metafisica, riconciliando la filosofia con il senso comune: «In una scienza cosiffatta quale è la metafisica, v'è un tempo in cui si ardisce spiegare tutto e tutto dimostrare; ve n'è un altro, al contrario, in cui soltanto con timore e diffidenza ci si avventura in simili imprese»⁵⁹.

Kant procede in modo molto articolato e coinvolge nella sua discussione tutti i maggiori filosofi, mostrando le aporie della prova ontologica e della prova a posteriori; in ogni caso, il concetto da cui egli prende le mosse è la non predicabilità dell'esistenza di una *res*, per concludere con l'esistenza di Dio grazie all'analisi dell'essere necessario, dell'essere contingente e delle implicazioni del concetto di possibilità. «L'esistenza non è affatto predicato o dimostrazione di una cosa. Questa proposizione sembra strana e assurda, ma è senza dubbio certa»⁶⁰. Ciò significa che, per Kant, anticipando capisaldi tipici della *Critica della ragion pura*, la pensabilità, la possibilità logica di una realtà non implica necessariamente la sua esistenza: «Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, per esempio Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, non esclusi quelli di tempo e di luogo, e subito vedrete che esso può, o non, esistere con tutte queste determinazioni»⁶¹. Riprendendo quindi le obiezioni di Gaunilone a s. Anselmo, Kant conclude che è possibile conoscere l'esistenza di una cosa soltanto grazie all'esperienza, perché essa è, non un predicato ma,

⁵⁷ Si può confrontare, per aver chiariti i concetti metafisici e gnoseologici a cui Kant fa qui riferimento, E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, voll. 4, Berlin 1906ss., vol. II, tomo 3 (tr. it. a cura di G. COLLI, Einaudi, Torino 1978, pp. 645ss.).

⁵⁸ *Teodicea*, p. 23 (tr. it. p. 401).

⁵⁹ AA, II, p. 66 (tr. it. p. 106).

⁶⁰ *Ivi*, p. 72 (tr. it. p. 113).

⁶¹ *Ibidem*.

appunto, la posizione assoluta di una cosa, costituita ontologicamente⁶². Ciò vale anche per l'esistenza di Dio: «quando dico: Dio è una cosa esistente, pare che io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma vi è un'inesattezza in questa espressione. A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme contrassegniamo con l'espressione Dio; questi predicati sono posti relativamente questo soggetto; ma la cosa stessa, insieme con tutti i suoi predicati, è semplicemente posta»⁶³; ciò, per il fatto che Dio è definito innanzitutto dalla tradizione metafisica come Essere perfettamente compiuto, ancor prima che come causa creatrice. È comunque decisivo che, per l'esistenza sensibile e per quella metafisica, sia posto il principio secondo cui l'esistenza sia conoscibile empiricamente: come infatti è poi possibile conoscere l'esistenza divina? Si deve tenere inoltre conto che l'affermazione dell'esistenza come posizione assoluta comporta necessariamente la caduta di ogni possibilità, quando sia negata l'esistenza stessa, con il pericolo di rendere perfino intelligibile il concetto di Dio: «Se si nega ogni esistenza, vien tolta anche ogni possibilità»⁶⁴; l'esistenza di Dio sembra allora divenire, cartesianamente, la fonte di ogni possibile conoscenza, tolta la quale si cede a un nulla gnoseologico e, naturalmente, ontologico.

Con la definizione di questo argomento, Kant non ha soltanto inteso minare la validità della prova ontologica ma, come s'è visto, è riuscito anche a far chiarezza sul concetto di esistenza, conquista che gli è, evidentemente, utile per rifiutare anche la classica prova a posteriori, pensata tuttavia all'interno della coppia concettuale possibilità - esistenza e, in relazione alla filosofia wolffiana. «La spiegazione wolffiana dell'esistenza come compimento della possibilità, è evidentemente molto indeterminata. Se non si sa già prima ciò che può essere pensato in una cosa, oltre la possibilità non lo si apprenderà da questa spiegazione»⁶⁵. Si ripropone cioè la stessa difficoltà concettuale precedente: la via che conduce dall'esistenza degli enti sensibili a Dio richiede comunque che sia pensata l'esistenza di un essere necessario, il cui concetto possibile non ammette necessariamente l'esistenza della realtà rappresentata. Si introduce dunque una mediazione inutile e paralogistica, che sovverte addirittura il buon senso comune e scambia indebitamente le argomentazioni a priori con quelle a posteriori: «La prova non è costruita affatto sul concetto empirico che è del tutto presupposto senza essere adoperato, ma, appunto, come quella cartesiana, unicamente da concetti, nei quali nell'identità o nell'opposizione di predicati, si crede di trovare l'esistenza di un essere»⁶⁶.

Tutte le dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, ricondotte a due tipi fondamentali, cedono il passo a un uso improprio del concetto di esistenza: «La differenza dell'esistenza di Dio dall'esistenza propria delle altre cose sta unicamente in que-

⁶² AA, II, p. 73 (tr. it. p. 114).

⁶³ *Ivi*, p. 74 tr. it. p. 115 - 116).

⁶⁴ *Ivi*, II, p. 78 (tr. it. p. 119).

⁶⁵ *Ivi*, II, p. 76 (tr. it. p. 117).

⁶⁶ *Ivi*, II, p. 158 (tr. it. p. 204).

sto, che la negazione della divina esistenza è completamente il nulla. Ora la possibilità intrinseca, gli esseri delle cose sono ciò, la cui soppressione distrugge ogni pensabile. In ciò dunque consisterà la nota propria dell'esistenza dell'essere di tutti gli esseri»⁶⁷. Ma la definizione dell'unico argomento che possa fondare una prova dell'esistenza di Dio finisce, quando lo si rifiuti, con la separazione tra la ragione, altrimenti scettica, e la fede: «qui cercate la prova, e, se credete di non trovarla, ritiratevi da questo impraticabile sentito sulla grande via maestra dell'umana ragione. È in tutti e per tutto necessario che ci *si persuada* dell'esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la *si dimostri*»⁶⁸. Ciò non significa che la fede debba essere priva di ogni fondamento razionale, poiché si è definita la possibilità concettuale di Dio, ma, al contrario, che le dogmatiche cavillosità metafisiche, dimentiche del procedimento rigoroso di una dimostrazione, obliino la stessa metafisica, intesa come scienza⁶⁹: questo pericolo è evitabile se si accetta la distinzione del concetto di esistenza e la sua conoscibilità empirica. Kant giunge a queste conclusioni assumendo un modo di procedere già tipico di Leibniz: questi aveva infatti definito Dio come quell'intelletto che sorregge tutte le idee possibili e conferisce loro realtà⁷⁰; Kant ritorce contro Leibniz questa verità, approfondendo il divario tra essere contingente ed essere necessario e ridiscutendo, con ciò, l'ottimismo metafisico.

Il tentativo kantiano di definire come sia possibile provare l'esistenza di Dio ha messo in luce l'impossibilità di confondere le verità di fatto e le verità di ragione, con il decisivo effetto di aver tolto la pregiudiziale conciliazione del male con la totalità buona del mondo, sotto l'egida del criterio della migliore creazione. Kant compie così il primo passo per emanciparsi dalla teodicea leibniziana e dal suo ottimismo; quando egli abbia concluso, dopo aver sperimentato l'esistenza contingente, che non sia possibile giungere «all'esistenza di una causa prima e indipendente, e, poi, per mezzo dell'analisi di questo concetto, alle proprietà divine di essa»⁷¹, esclude, nello stesso tempo, che sia sostenibile la pretesa leibniziana che «le verità necessarie e le conseguenze dimostrate dalla filosofia non possono essere contrarie alla Rivelazione»⁷². L'oscurità della metafisica e della teologia naturale ha dunque la sua radice nella confusione tra i compiti riservati alla teologia e alla filosofia, causata comunque dal presupposto della continuità tra ragione e fede, nodo problematico che deve essere risolto per giungere a una metafisica scientifica e per uscire dai problemi di teodicea che riguardano intimamente l'uomo.

⁶⁷ AA, II, p. 162 (trad. it. pp. 208 - 209).

⁶⁸ *Ivi*, p. 163 (trad. it. p. 209).

⁶⁹ Cfr., ad esempio, AA, II, p. 65ss. (tr. it. p. 105ss.).

⁷⁰ Cfr. G. LEIBNIZ, *Monadologia*, in *Die Philosophischen Schriften von G. G. LEIBNIZ*, voll. 7, a cura di C. I. GERHARDT, VI, pp. 607-623, p. 611 (tr. it. in G. G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, I, pp. 283-299, p. 290.). Cfr. questo proposito S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1967, p. 63ss. e E. SCRIBANO, *La storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994, p. 124ss.

⁷¹ AA, II, p. 156 (tr. it. p. 202).

⁷² *Teodicea*, p. 25 (tr. it. p. 403).

Kant coglie dunque l'occasione del bando di concorso, emesso dall'Accademia delle Scienze di Berlino, che richiedeva, ai dotti filosofi, per il 1763, di pronunciarsi sulla certezza dei principi della teologia naturale e della morale a confronto con il rigore dei principi della matematica e della geometria⁷³. Egli interpreta questo quesito in modo interessato, tentando di distinguere gli ambiti, i limiti e lo statuto scientifico della metafisica, così da liberarla dalle oscurità che ne minano la capacità conoscitiva. Nell'introduzione alla *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* Kant, abbozzando temi critici, indica chiaramente di voler risolvere il problema di un metodo conoscitivo, in relazione alla possibilità della metafisica come scienza: «Quando sarà fissato il metodo per mezzo del quale si potrà ottenere la massima certezza possibile in questo genere di conoscenza, e sarà ben afferrata la natura di questo convincimento, una norma dottrinarica immutabile, in luogo del perpetuo oscillare di opinioni e correnti scolastiche, dovrà unire tutti i pensatori in uno sforzo comune»⁷⁴; le conoscenze metafisiche, diversamente da quelle matematiche, appaiono come uno sfavillio di non lunga durata⁷⁵; la metafisica è una scienza fondamentale per l'uomo, occorre «informarsi sulla strada per la quale si possa incominciare a cercarla»⁷⁶, tenuto conto però dell'esperienza: «il contenuto della mia trattazione sarà costituito soltanto da enunciati sicuri su dati di esperienza»⁷⁷. Sono così mantenuti alcuni risultati conseguiti negli scritti precedenti, soprattutto la necessità di distinguere chiaramente le conoscenze empiriche da quelle metafisiche: questo risulta essere il criterio fondamentale per affrontare il tema proposto dall'accademia berlinese.

Per capire la rilevanza della *Untersuchung* per il mutamento kantiano verso l'ottimismo metafisico e la conformità leibniziana tra ragione e fede, occorre sottolineare come Kant modifichi il concetto stesso di metafisica, attribuendole, oltre al significato consueto, anche quello che sarà poi riconosciuto al criticismo: per ora la metafisica «non è altro che una filosofia sui principi primi della nostra conoscenza»⁷⁸, in cui la ragione stessa procede a definire il proprio metodo conoscitivo, in relazione tuttavia all'esperienza. In questo senso si deve quindi intendere la continua lamentela kantiana contro l'impossibilità per la metafisica di poter costruire, come invece fa la matematica, il proprio oggetto: la metafisica è costretta a dover accettare i propri oggetti come

⁷³ Il concorso accademico, bandito nel giugno del 1761, proponeva ai dotti filosofi di pronunciarsi su questi temi: «se le verità metafisiche in generale, e particolarmente i primi principi della teologia naturale e della morale, sono suscettibili di dimostrazioni altrettanto chiare quanto quelle delle verità geometriche, e, nel caso in cui essi non siano suscettibili delle dimostrazioni suddette, quale è la natura intrinseca della loro certezza, e perché la menzionata certezza può farci avanzate di un grado, e se questo grado è bastevole per una completa persuasione». Il primo premio fu vinto da Moses Mendelssohn, con uno scritto pubblicato nel 1764, *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie*

⁷⁴ AA, II, p. 275 (tr. it. p. 217).

⁷⁵ *Ivi*, p. 283 (tr. it. p. 226).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi* p. 283 (tr. it. p. 227).

dati, con l'aggravante che essi non sono nemmeno dati d'esperienza; agisce, cioè, nella metafisica una presupposizione dogmatica dei suoi concetti, la cui radice, come ha mostrato Leibniz, consiste nell'impossibilità filosofica di negare dati rivelati. La matematica, al contrario, consente di non avere «alcun concetto del mio oggetto prima che la definizione me la dia»⁷⁹. Occorre dunque che la metafisica possa costruire il proprio oggetto o, per meglio dire, possa definire la sua conoscibilità: ciò condurrà ad assumere, per la metafisica, un modo di procedere matematico, che la libererà dai paralogismi: «In metafisica ho un concetto che mi è già stato dato, per quanto confusamente, e il mio compito consiste nel ricercare il concetto chiaro, compiuto e determinato»⁸⁰. Questo è possibile solo se si cerca di estendere alla metafisica il metodo newtoniano: «il vero metodo metafisico in fondo è uguale a quello introdotto da Newton nelle scienze naturali, e che vi è stato di tanta utilità. Ivi è detto che con esperienze sicure, e nel caso con l'ausilio della geometria, si devono ricercare le regole secondo le quali si svolgono certi fenomeni della natura. Allo stesso modo si deve procedere in metafisica»⁸¹. È implicitamente sostenuto da Kant che la metafisica sarà possibile come scienza solo quando possa procedere sinteticamente, rinunciando ai concetti dati per costruirli⁸².

Kant non è ancora giunto alla definizione del suo trascendentalismo; ci si avvicina però notevolmente quando afferma che la possibilità della metafisica è legata alla definizione dei principi di un'esperienza interna del soggetto, che consente di giudicare della pensabilità e della conoscibilità del concetto di un oggetto: in metafisica si deve procedere «mediante una sicura esperienza interna, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa»⁸³. Naturalmente, Kant si apre così al rischio di uno scetticismo razionale in metafisica, quando diventi evidente l'impossibilità di applicare i principi gnoseologici, di cui è alla ricerca, al di là dell'esperienza possibile. Questa eventualità è implicita nell'esigenza che la metafisica consista di proposizioni sintetiche, poiché ciò richiede la disponibilità di modificare i concetti dati con conoscenze tratte dall'esperienza, come ha testimoniato il problema della estensione del concetto di esperienza al di là del mondo sensibile.

Queste considerazioni metodologiche si riflettono immediatamente sulla possibilità di una teologia razionale: Kant sembra ormai abbandonare l'ottimismo metafisico leibniziano. In realtà, accogliendo la necessità che la metafisica proceda sinteticamente e che sia definita grazie alla determinazione della possibilità a priori di un oggetto, Kant non toglie, annullandoli, i risultati della metafisica seicentesca e settecentesca: egli riprende infatti i cardini metafisici leibniziani, già vagliati nel

⁷⁹ AA, II, pp. 283 (tr. it., p. 227).

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ AA, II, p. 286 (tr. it. p. 230).

⁸² Cfr. AA, II, p. 282ss. (tr. it. p. 226ss).

⁸³ AA, II, p. 286 (tr. it. p. 230).

Beweisgrund: «Il concetto principale che qui si presenta al metafisico è l'esistenza assolutamente necessaria di un essere. Per arrivarvi, egli potrebbe cominciare col domandarsi *se sia possibile che non esista proprio nulla*. E allora, quando si rende conto che in tal caso non si dà esistenza alcuna, e che non si può *pensare nulla*, e che non vi è nessuna *possibilità*, non avrà che da esaminare il concetto dell'esistenza di ciò che deve essere a fondamento di ogni possibilità»⁸⁴.

Kant non può tuttavia ignorare che, riproponendo l'argomento teleologico dell'esistenza di Dio, introduce nell'indagine metodologica, con gli esiti indicati, il principio della diversità concettuale dell'esistenza empirica da quella metafisica, con l'aggravante di aver posto l'esigenza di una conoscenza metafisica sintetica, in grado cioè di costruire concetti, proprio grazie all'esperienza. È così ribadita la necessità della separazione delle verità di ragione dalle verità di fatto, con l'evidente conclusione di dover abbandonare il dogmatismo degli oggetti dati fideisticamente e, nella metafisica precedente, assunti come imm modificabili: dalla conoscibilità necessaria degli oggetti metafisici si approda quindi alla loro possibilità non contraddittoria: «L'oggetto della religione naturale è l'unica causa prima, e le sue determinazioni saranno di tal fatta, da non poter essere facilmente scambiata con quella di altre cose»⁸⁵.

Resta da considerare come sia possibile risolvere tutte le questioni di teodicea, rifiutata l'identità leibniziana di ragione e di fede e schizzata l'inconoscibilità teoretica di Dio, concetti da cui dipende la conformità della bontà del mondo con Dio. Kant sembra esser giunto infatti a un appianamento pessimistico dei problemi di teodicea: non è possibile per il filosofo definire come possa esserci una conciliazione tra Dio e il male, che resta pertanto non giustificato, estraneo a un agire provvidenziale all'interno di una totalità ontologica buona. Egli ammette tuttavia una dimostrazione teoretica dell'esistenza di Dio, condotta nei termini già definiti nel 1763; è altresì disposto a concedere a Dio tutti i tradizionali attributi metafisici. Rimane pertanto un'oscurità inconsequente: Kant non sembra disposto a spingersi fino alla chiara negazione della conoscibilità teoretica di Dio.

Lascia però intravedere uno spostamento dei problemi di teodicea, dalla metafisica teoretica alla filosofia morale: «In tutte quelle parti ove non si riscontri un *analogon* di casualità, la conoscenza metafisica di Dio può essere certissima. Il giudizio, invece, sulla libertà delle sue azioni, sulla provvidenza, sul modo di procedere della sua giustizia e bontà, visto che vi è tanta parte non sviluppata perfino nei concetti che abbiamo di queste determinazioni in noi stessi, in questa scienza possono avere soltanto una certezza per approssimazione, o una certezza morale»⁸⁶. Kant scinde definitivamente il legame tra ragione e fede, non negando però a quest'ultima un fondamento razionale, che si situa nella possibilità non contraddittoria del concetto di Dio, qui rafforzata, a differenza di quanto avverrà anni dopo, della possibile dimostrazione

⁸⁴ AA, II, p. 291 (tr. it. pp. 242-243).

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ AA, II, p. 297 (tr. it. p. 243).

della sua esistenza. Una teodicea è quindi ammissibile come adesione della coscienza morale alla volontà di Dio, anche se è escluso che possano essere capiti a fondo i suoi disegni: la certezza approssimativa, di cui parla Kant, può allora essere tradotta nella proposizione: *sii virtuoso e sarai ragionevolmente certo della benevolenza di Dio*.

Kant rimanda quindi a una definizione morale del legame tra Dio e mondo, risolvibile grazie a un'indagine attenta sui principi della filosofia pratica: «I primi principi della morale nella loro costituzione attuale non sono ancora capaci di tutta l'evidenza richiesta»⁸⁷. Se, nonostante tutto, i principi metafisici, primo fra tutti Dio, sono razionalmente evidenti, i problemi di teodicea, irrisolvibili ma ineludibili teoreticamente, potranno ricevere il loro giusto valore solo quando si siano individuati i principi oggettivi della morale, ancora indefinita nel suo fondamento: «Ogni *dovere* esprime una necessità d'azione ed è suscettibile di un duplice significato»⁸⁸. Quando si sia determinato la funzione del concetto di Dio nella normatività etica, sarà allora possibile porre in una giusta luce anche il problema del male. Per ora, «i concetti fondamentali supremi della normatività devono essere ancora determinati con maggior sicurezza»⁸⁹ e con ciò anche la possibilità di una teodicea filosofica.

⁸⁷ AA, II, p. 298 (tr. it. p. 244).

⁸⁸ AA, II, p. 298 (tr. it. p. 244).

⁸⁹ *Ivi*, p. 300 (tr. it. p. 246).

Riassunto

Nel 1753, l'Accademia delle Scienze di Berlino propose, come tema metafisico di concorso per l'anno 1755, di indagare il sistema filosofico di Alexander Pope, il cui significato era riassunto nella proposizione "tutto ciò che è, è bene", che sembrava convergere con i risultati del sistema leibniziano, esposti, ad esempio, negli *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; era così autorevolmente sancita la rilevanza filosofica dell'opera poetica di Pope *Essay on Man*, che aveva suscitato l'attenzione del pubblico europeo generalmente colto e l'interesse dei maggiori filosofi dell'epoca, che si concretizza in numerose opere critiche. Il bando dell'Accademia interessò Immanuel Kant, che scrisse alcune pagine di confronto tra le filosofie leibniziana e popeana, mai pubblicate, importanti, però, perché collocarono Kant nell'intenso dibattito sull'ottimismo metafisico seicentesco e settecentesco, con una posizione vicina a quella leibniziana, nonostante se ne discosti ben presto; qualche anno dopo, nel 1763, nel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, egli sembra sostenere l'impossibilità di una metafisica razionalista, ribadita già nel 1764, segno di un ormai raggiunto punto fermo, nella *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Quale fu dunque il punto di svolta nel pensiero giovanile kantiano, tale da indurlo a prendere le distanze dall'improvvida adesione all'ottimismo leibniziano? Questo saggio si propone di mettere a tema le annotazioni del '53 sull'ottimismo leibniziano e popeano, per ricercarvi i possibili motivi della maturazione antimetafisica kantiana; questa, avvenuta certo con i ben più noti scritti pubblicati, di cui qui naturalmente si terrà conto, si nutre dei pensieri abbozzati già nel 1753; da queste diverse fonti, diverrà allora chiara la questione della nascita del criticismo, da una peculiare prospettiva, quella, cioè, di una teodicea possibile.

Summary

The Berlin Sciences Academy suggested, in 1753, as 1755 metaphysical subject, the investigation of Alexander Pope's philosophical system evidenced in the sentence "everything that is, is good". All that seemed to converge on Leibniz' system, for instance in the *Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. In *Essay on Man*, thus, Pope roused the attention of cultivated European and the interest of the major philosophers of the time, generating numerous critic works. The interest of Kant was aroused by the announcement of the Academy. His comparison pages between Leibniz' and Pope's philosophies, never published, are important for placing Kant, in strong debate on the sixth and seventh centuries' optimism, close to the position of Leibniz. A position he left soon behind. In fact in 1763, in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, he supports the impossibility of rationalist metaphysics, confirmed in 1764 in *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. What determined Kant's changement, the abandoning of Leibniz' optimism? This essay wants to discuss the notes of year '53 on Leibniz' and Pope's optimism, in order to find the possible causes of Kant's anti-metaphysical ripening, better outlined in the well known published writings referring to the 1753 thoughts. Out of these various sources the question regarding the birth of criticism will be brightened to a peculiar perspective, that means, to a possible theodicy.

INOS BIFFI
MEMORIA, PRESENZA
E ATTESA
DEL SIGNORE



LA LITURGIA
CRISTIANA

già e non ancora

Jaca Book

La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù

Gaetano Favaro
Facoltà di Teologia (Lugano)

Ogni tipo di dialogo dei cristiani con gli appartenenti ad altre tradizioni religiose non può fare a meno di snodarsi all'interno di un presupposto teologico fondamentale. Esso ci viene offerto dal mistero trinitario, in cui la volontà salvifica universale di Dio Padre, l'unica mediazione di Cristo e l'universalità dell'azione dello Spirito Santo sono l'orizzonte, la motivazione originaria e anche l'approdo di ogni forma di evangelizzazione, quindi anche del dialogo interreligioso.

Il documento *Il Cristianesimo e le religioni* della Commissione Teologica Internazionale fa una sintesi di questo itinerario teologico-spirituale nelle profondità di Dio. Si tratta di un percorso che nel tempo e nello spazio, manifesta la missione della Chiesa, intesa come sacramento universale di salvezza¹.

Oggi molti teologi cattolici, evangelici ed ortodossi sono attenti a questa visione e ne trovano un fattore illuminante per la questione che riguarda l'universalità della salvezza in Cristo e il valore salvifico delle religioni. Uno di questi è Gisbert Greshake. Egli formula la sua tesi in questi termini: «la fede cristiana nella Trinità e la

¹ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni*, nn. 27-61.

teologia trinitaria cristiana offrono una teologia basilare per il reciproco rapporto tra le religioni, per il loro dialogo, per la loro reciproca comprensione e per il loro reciproco avvicinamento»².

Greshake spiega il suo enunciato: «Con ciò non si intende dire che nelle varie religioni vi sarebbe il “fenomeno originario” di una fede trinitaria, entro la quale la pluralità delle religioni potrebbe trovare un’unità, bensì che la comprensione di Dio e il rapporto con Dio, a seconda di quale delle tre Persone divine (nell’accezione cristiana) sia quella cui ci si orienta principalmente, consegue una figura di volta in volta diversa. Questi approcci e rapporti differenziati mostrano una sorprendente corrispondenza con le diverse tipologie delle religioni mondiali»³. All’interno di questo orizzonte ermeneutico egli distingue tre tipi religiosi fondamentali.

Al primo tipo appartengono quelle religioni che insistono su Dio inteso come mistero per noi irraggiungibile, il “totalmente Altro”, il “Senza nome”. In certe correnti spirituali è qualificato come il “Nulla”, al di là di ogni ente.

In questa prospettiva non c’è alcuna via vera e propria che ci permetta di raggiungere l’Assoluto. Tutte le religioni apofatiche appartengono a questa tipologia. Anche il *nirvāṇa* (estinzione) e *śūnyatā* (vacuità) dei buddhisti esprimono questa tendenza. Al di là di ogni critica che si può fare a questa “visione-non visione” si potrebbe dire che, qualora sia assunta in modo esclusivo ed assoluto, non sembra distanziarsi molto dall’agnosticismo, dall’ateismo e dal nichilismo.

Intesa in questo modo, ci si chiede se essa è ancora apportatrice di senso.

Al secondo tipo appartengono quelle tradizioni religiose che intendono Dio com persona trascendente, che parla alla creatura umana e si lascia interpellare da essa. Ebraismo, Cristianesimo e Islam vivono in modo diverso questa forma di rapporto fondamentale e “personale” con Dio. Chi partecipa in modo esclusivo ed assoluto a questa visione può cadere in un monoteismo rigido e monolitico e in un moralismo formale. La dimensione cosmico-contemplativa della religione può così venirne sottovalutata.

La terza tipologia vede Dio come l’interiorità ultima di ogni essere. Dio è il Tutto e oltre quel Tutto c’è il nulla. La concezione indù dell’identità dell’*ātman* col *brāhman*, che troviamo nelle *Upaniṣad* e nel non-dualismo di *śāṅkara*, fa parte di questa spiritualità. Se viene intesa in modo esclusivo e assoluto può diventare una gnosi, vanificare la pluralità e la consistenza di ogni realtà creata e della stessa corporeità. Non c’è relazionalità, pluralità e dialogo. Ci si può anche chiedere se c’è amore. Panikkar si sofferma su un testo paolino per focalizzare nella Trinità la chiave inter-

² G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, p. 105. La stessa enunciazione si trova nel volume più ampio dello stesso autore: *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 579.

³ *Ivi*, pp. 579-580. L’autore dice di avere attinto anche all’opera di R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell’uomo*, Cittadella Assisi 1989, ma aggiunge: «Anche se di seguito verranno riprese idee, contesti concettuali e formulazioni dal testo di Panikkar sulla Trinità, non posso comunque aderire al contesto generale e a molti aspetti generali di tale opera» (*ivi*, p. 580, nota 220).

pretativa di ogni tipologia religiosa: «Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6).

Questo Dio Unitrino che è sopra tutti è il Padre, che agisce per mezzo di tutti, è il Figlio, e che è in tutti è lo Spirito Santo. Si tratta di tre presenze e “modi reali” di Dio. Esse non sono forme mutevoli, divenienti e fenomeniche dell’Assoluto avvolto dal mistero e non sono la somma giustapposta di tre divinità emblematiche. Non si possono nemmeno ridurre a semplici modalità di Dio.

Queste tre “immagini” di Dio vivono una reciproca *pericoreasi* nel mistero della vita trinitaria e, in modo partecipato, a diversi livelli, nella multiforme esperienza religiosa dell’umanità. I tre tipi religiosi descritti pongono l’accento su un aspetto di Dio che trova la sua fonte originaria nella Trinità, ma che, se inteso separatamente e in modo assoluto, non trova una motivazione convincente al di fuori della storia speciale della salvezza.

Angelo Scola osserva che «come il soprannaturale pone la natura (per avere *figli nel Figlio*, Dio ha creato l’uomo e il mondo) e la grazia la libertà, è la rivelazione (la cui pienezza è Gesù Cristo) che genera la “religio” e, quindi, storicamente, le religioni. In questo senso possiamo affermare che le religioni appartengono all’evento della rivelazione e, perciò, esse stanno nell’imperscrutabile disegno di Dio con una certa valenza salvifica... L’affermazione della mediazione unica, universale e definitiva del Figlio di Dio incarnato, morto e risorto *propter nos et propter nostram salutem* lungi dal condurci ad uno sguardo scettico sulle religioni ci permette di coglierne il vero significato mostrandone l’eventuale valore rivelativo/salvifico»⁴.

Questo è possibile, però, alla luce della pienezza del mistero trinitario che ci è stato rivelato. Quindi la Trinità è il principio unificatore, la chiave di comprensione e di interpretazione delle diverse religioni. Questo cammino teologico comporta una conversione di tutte le religioni e la loro liberazione da ogni forma di divenire storico che si sgancia dall’unica sorgente da cui esse scaturiscono, secondo il progetto eterno di Dio⁵.

La Trinità ci offre anche i criteri di discernimento. Piero Coda ha riproposto recentemente l’inclusivismo cristologico in chiave relazionale trinitaria. Egli ritiene che «è all’interno dell’evento cristologico stesso che “si dischiude” l’ontologia e l’ethos della relazionalità che ha il suo ultimo orizzonte di illuminazione nel mistero trinitario di Dio che Cristo ci rivela»⁶. Egli indica quattro piste lungo le quali deve muoversi la riflessione teologica contemporanea:

- «la prima concerne il disegno salvifico universale del Padre, principio e fine della storia della salvezza;

⁴ A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in AA.VV., *L’unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma 1997, pp. 217-218.219.

⁵ Secondo questa prospettiva la nostra riflessione si allontana da quella di Panikkar in *Trinità ed esperienza religiosa dell’uomo*.

⁶ P. CODA, *Per un’ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo delle religioni*, in AA.VV., *Gesù Cristo e l’unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, p. 64, nota 28.

- la seconda, l'identità protologica ed escatologica del Verbo/Figlio di Dio che si rivela nell'evento dell'incarnazione e della morte/risurrezione di Cristo;
- la terza, la dinamica intrinsecamente universale e convergente dell'azione dello Spirito Santo in rapporto a Cristo;
- la quarta, la struttura trinitaria di unità nella diversità/pluralità dell'evento della rivelazione cristologica»⁷.

Hans Urs Von Balthasar guarda al pluralismo religioso e agli altri pluralismi come ad una sinfonia di Dio. Il significato del pluralismo non consiste nel rifiuto dell'unità dell'autorivelazione di Dio, ma sta nella adesione sinfonica a questa unità divina e nel dare il proprio assenso perché cresca⁸. Pluralità e unità sono componibili nel piano del Padre. Con questa chiave interpretativa possiamo partire dalla fede trinitaria per interpretare l'induismo antico dei Veda.

1. TOTALITÀ, DIFFERENZA, TRASCENDENZA E ALTERITÀ

L'induismo è una tradizione religiosa che presenta un'offerta di salvezza e che punta sull'eterno, sull'Assoluto inteso in diversi modi. Nella misura in cui parte da un'esperienza originaria, anche per questa religione si può parlare di totalità e di differenza. Ci si può anche chiedere se è appropriato parlare di trascendenza o immanenza dell'eterno e del divino e, almeno per alcune correnti, se si può parlare del Dio totalmente Altro e quindi di alterità.

Totalità, differenza, trascendenza e alterità sono termini che in Occidente hanno assunto svariati significati. È sempre difficile usarli quando ci incontriamo con l'Oriente, che si presenta con altri strumenti linguistici e culturali e che ha impostato la propria vita percorrendo sentieri per noi oscuri.

- *La totalità* ci richiama una ricerca dell'unità del reale al di là delle molteplicità e di fronte alla totalità finita della nostra esistenza. Il finito umano si confronta con l'infinito e lo presuppone; si apre all'infinito e lo anticipa. C'è posto, all'interno di questa totalità, per l'alterità di Dio? Oppure tutto è identico a se stesso? Anche l'Oriente si è posto questa domanda.

- *La differenza* di fronte all'Assoluto si pone il problema della differenza radicale dell'ente contingente dall'Assoluto, che non può essere paragonata a qualsiasi altra differenza tra gli enti. C'è chi si affida ad una Realtà ultima e definitiva, ad un Tu personale, oppure ad un divino indeterminato, colto attraverso il mito e l'esperienza del sacro, ma che non permette l'incontro reale e la comunione.

- *La trascendenza* può essere intesa in diversi modi. L'Occidente ha pensato una trascendenza conoscitiva, che indica una realtà indipendente che supera l'ambito della coscienza. La trascendenza metafisica, invece, indica una realtà che è esterna ai confini del mondo visibile e all'esperienza sensibile.

⁷ P. CODA, *Per un'ermeneutica cristologico-trinitaria*, pp. 65-66.

⁸ Cfr. r. HANS URS VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991, p. 8.

C'è la trascendenza dell'*uomo che supera infinitamente l'uomo*, come ha detto Pascal: l'uomo può valicare i confini della sua fatticità. E c'è la trascendenza teologica che è tipica di quell'Assoluto che è indipendente e radicalmente altro nei confronti del mondo e delle possibilità dell'uomo.

Rimane sempre aperto il problema di chiarire quale mediazione simbolica o concettuale è più adatta ad esprimere la trascendenza. La tradizione occidentale è ricorsa ad una concezione dialettica del divino, oppure ad una anticipazione del divino che è nascosta nell'interiorità della coscienza, che viene dal di fuori e che non può essere il risultato di una ricerca umana; oppure ha trovato nella tradizione ebraico-cristiana quel Dio che è signore della storia, personalità libera che liberamente si è rivelato all'uomo.

L'Occidente cristiano moderno ha anche guardato a Dio come al futuro escatologico dell'uomo e ad un evento che darà compimento alla storia. C'è, infine, chi ha pensato Dio come l'infinito che supera ogni capacità della coscienza umana e che proviene da una estraneità radicale. Secondo questa interpretazione la creatura umana si trova in una condizione di passività insuperabile. Solo l'irrompere dell'Altro può disturbarla.

• *L'alterità* oggi viene intesa come «quel supplemento di trascendenza necessaria per rivelare ciò che il pensiero classico ha occultato, ossia il fatto che l'unico modo adeguato di dire Dio è quello di rispettarne l'alterità che eccede il pensare e non può essere recuperata in un pensiero del fondamento o della causa prima»⁹.

L'incontro con altre persone è un cammino verso il totalmente Altro a condizione che superiamo ogni senso di estraneità minacciosa quando incontriamo altri esseri umani, non oggettiviamo l'altro e ci sentiamo eticamente responsabili verso il nostro prossimo. Non va dimenticato che in questa esperienza l'alterità fondamentale di Dio non va collocata allo stesso livello di altre alterità. È una esperienza della differenza, è l'incontro col "volto" che, una volta visto, inquieta il cuore e lo sguardo¹⁰.

In questo contesto l'incontro con Dio avviene in chiave personalistica e dialogica. Secondo quest'ottica Dio si rivela come l'Amore nascosto che incontriamo solo amando. Ma c'è qui posto per il Dio di Gesù Cristo che si è rivelato nella storia? La fede cristiana non può ignorare la oggettività cristologica. Non basta nemmeno rifarsi alla Trinità «intesa come simbolo ultimo dello scambio comunicativo e gratuito», ma è necessario invocare «il nome del Padre, che il Figlio Gesù ci ha affidato nello Spirito»¹¹. Ciò non toglie che i quattro termini chiave – totalità, differenza, trascendenza e alterità – possano costituire una mediazione critico-interpretativa per accostarci all'induismo antico.

⁹ A. COZZI, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti*, Paoline, Milano 1999, p. 197.

¹⁰ Cfr. r. E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, ID., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.

¹¹ A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, p. 202. Per una sintesi dei quattro termini chiave, totalità, differenza, trascendenza e alterità cfr. il volume di Cozzi, pp. 169-202.

2. LA RELIGIONE DEI VEDA

La religione nei Veda non era come nell'Occidente moderno, un settore della vita sociale distinto dalla cultura, ma un complesso di esperienze, idee, rituali e regole di comportamento che integrano e permeano tutte le dimensioni dell'esistenza. Esistevano correnti filosofiche che cercavano di spiegare il mondo, le relazioni che legavano le potenze cosmiche personali e impersonali tra di loro e con gli esseri umani.

L'uomo vedico era convinto di dipendere da tali potenze con cui doveva cooperare mediante il culto e la preghiera¹². Secondo il *Rg Veda* esistono **trentatré Dèi** (*deva*):

undici Dèi celesti: Sole Aurora, Viṣṇu, Mitra, Varuṇa ...

undici Dèi atmosferici: Indra, Rudra, Vayu, i Marut, le acque ...

undici Dèi terrestri: fiumi, Pṛthivī, Agni, Soma ...¹³.

Queste figure più importanti concepite come personali hanno molto in comune; ogni Dio però svolge il suo compito a proprio modo e con mezzi propri. Talvolta una "figura di Dio" è più una funzione determinata che una persona.

Su questo sfondo va introdotta l'ideologia delle tre funzioni promossa e sostenuta principalmente da Giorgio Dumézil, ma ora accettata, non senza contrasti e perplessità, da molti studiosi dell'antica cultura indiana. Secondo l'autore francese, la mitologia comparata, o meglio lo studio comparativo delle religioni dei popoli indoeuropei, mostra come non solo la religione, ma anche la loro società e la loro cultura sono impennate su tre funzioni che hanno trovato una sistematizzazione rigida e in parte riduttiva nei tre *varṇa* (o caste) indiani dei *brāhmaṇi*, degli *kṣatriya*, dei *vaiśya*¹⁴. C'è una realtà misteriosa che trascende la struttura della società e che è nello stesso tempo il corrispondente referenziale della stessa società.

Il rapporto dell'uomo e del cosmo col divino è interpretato in modi diversi. Non esisteva una delimitazione precisa tra Dio e l'uomo. I *deva* non sono sempre indipendenti, spesso non godono di qualità superiori a quelle umane. Essi, come le potenze naturali e la potenza in generale, possono essere temporaneamente o permanentemente rappresentati da animali o oggetti inanimati. Le loro manifestazioni esteriori e il loro modo di agire vengono descritti in maniera più o meno antropomorfa. Per quanto ne sappiamo, però, non furono rappresentati figurativamente né venerati in idoli. Al di sopra di essi non troneggiava alcun sovrano assoluto.

In questo "politeismo" diffuso, determinate funzioni potevano manifestare una grande affinità con quelle di altre figure o con entità autonome o addirittura identificarsi con esse. Tale fenomeno ha dato luogo a ogni genere di spostamenti, di identificazioni e di assorbimenti¹⁵, come le divinità duali o triadi.

¹² Cfr. J. GONDA, *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 48ss.

¹³ Ci sono anche altri modi di dividere gli dei in gruppi: es. otto Yasu, undici Rudra, dodici Aditya, i due Asvin ecc.

¹⁴ Cfr. r. G. DUMÉZIL, *Mito ed epopea*, Einaudi, Torino 1982, pp. XVIII.XVII.

¹⁵ Cfr. r. J. GONDA, *The dual deities in the religion of the Veda*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1974; ID., *Triads in the Vedas*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976.

Tutto questo rende comprensibili le relazioni infinitamente varianti e spesso cangianti tra gli dèi. Il cosiddetto atteggiamento *enoteistico* dei poeti, per il quale anche figure o essenze di secondo piano potevano apparire come "dio principale", è in parte frutto della loro tendenza ad assolutizzare l'importanza di determinate funzioni ascritte ai *deva* e di per sé indispensabili e ad accentuare la divinità dei loro portatori.

C'è poi una certa preferenza data all'uno o all'altro Dio o evento mitico in determinati circoli (tribù, famiglie sacerdotali). A questo riguardo bisogna tener presente che l'interesse degli autori brahmanici del *Rg Veda* per un Dio non dimostra che questi godesse della stessa popolarità anche nel popolo.

G.U. Thite sostiene che non solo si deve parlare di enoteismo, ma anche di enoritualismo: «Ho la sensazione che non sia solo l'enoteismo e che esso non sia solo nel *Rg Veda*, ma c'è un enoteismo generale nel pensiero indiano; non solo di volta in volta qualsiasi divinità è considerata suprema, ma anche qualsiasi cosa che formi l'argomento di attenzione in un determinato momento diventa per l'occasione l'onnipotente, il sublime, l'unico identico al Tutto. L'enoritualismo dei testi Brahmana è soltanto una parte di quell'enoteismo¹⁶.

Per il rapporto tra gli Dèi e l'Assoluto nel mondo vedico sembra pertinente l'osservazione di Maryla Falk: «i testi non giustificano quella seducente costruzione di un graduale passaggio del politeismo vedico attraverso il monoteismo al monismo speculativo delle *Upaniṣad*; il monismo speculativo si afferma già nel *Rg Veda*, senza escludere il politeismo, ma semplicemente sovrapponendogli e assumendolo quale forma secondaria e derivata nel suo quadro complessivo del reale». A chiarimento di questo modo di vedere la realtà, leggere *Rg Veda* X,71-72; 81; 121; *Atarva Veda* 10,8 e *Rg Veda* 1,164,46: «Indra, Mitra, Varuna, Agni (lo) chiamano, ed è il celeste uccello bene alato (il sole). Ciò che è uno i cantori nominano in vari modi; (lo) chiamano Agni, Yama, Matarisvan»¹⁷.

2.1. *Ṛta*

Il concetto di *ṛta* risale ai tempi prevedici, come è provato dal fatto che è presente anche nella religione iraniana; tuttavia l'interpretazione vedica non si colloca in uno stretto parallelismo con l'Avesta. H. Lüders scrive che *ṛta* corrisponde esattamente all'avestico *asha* per quanto riguarda il nome, ma che c'è una differenza: «*ṛta* è assolutamente primordiale ed è collocato al di sopra di tutti gli Dèi, mentre *asha* è creata da Ahura Mazda»¹⁸. La concezione vedica di *ṛta* non ha paralleli nel resto delle tradizioni indoeuropee. *Ṛta* è considerato nella concezione vedica il primo principio ed il suo punto centrale.

Per mezzo di *ṛta* il mondo è venuto all'esistenza, per mezzo di *ṛta* questo o quel Dio ha esteso tre o quattro volte il cielo e la terra. E come è per mezzo di *ṛta*

¹⁶ Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, University of Poona, Poona 1975.

¹⁷ M. FALK, *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 1986, p.11.

¹⁸ H. LÜDERS, *Varuna*, vol.I, *Varuna und die Wasser*, ID., *Varuna und das Ṛta*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) 1951; 1959, p. 652.

che il mondo è venuto all'esistenza, così è per mezzo di *rta* che è mantenuto: *rta* è ciò che l'aurora irradia, che i fiumi fanno scorrere, *satya* è ciò che il sole emana. Sembra esserci una perfetta coincidenza tra *rta* da una parte e sacrificio o *yajña* dall'altra o anche, come vogliono altri autori, tra *rta* da una parte e verità, canto sacrificale dall'altra.

Per quanto riguarda l'origine etimologica del termine due sono le soluzioni più comuni, anche se piuttosto divergenti. Alcuni lo fanno derivare da **ar* = unire, tenere insieme cfr. *αραρίσκω*, *artus*. In questo caso *rta* indicherebbe «ciò che tiene insieme», qualcosa come «legame cosmico, ordine cosmico». Però a volte si applica alle acque; in questo caso il significato di *tenere insieme* si adatta male. Esso è inoltre sinonimo, a volte, (nel Veda) di *satya*, che esprime ciò che mette in moto. Da ultimo *rta* è contrapposto al suo negativo *anṛta* che indica costrizione, oppressione.

Altri lo fanno derivare da *r* (cfr. *ῥπνυμι*, *ῥπόω*, *orior*, *remus*, *aro*) = andare verso, raggiungere, fissare in un posto, legare. Quindi *rta* significa ciò che mette in moto, che agisce, che lavora, azione. Anche il significato di giuramento (RV 10,34,12), *mantra* (3,55,3), verità (9,113,4) mostra l'idea di efficacia, di potere operativo.

Secondo Gonda «sotto il profilo etimologico il termine indica verosimilmente ciò in cui si è realizzato il concetto del comporre e dell'adattare. Il *rta* non è identico, bensì un concetto complementare di *satya*, ciò che corrisponde allo stato reale delle cose (*rtan ca satyam ca*)»¹⁹. Secondo Charles Malamoud *rta* è «il pieno differenziato. A *rta* si oppone la *nirrti* "disordine", "disorganizzazione"»²⁰.

Nell'India post-vedica il *dharma* svolge lo stesso ruolo del *rta* nel Veda, ossia la coerenza e la continuità del mondo. L'inno del *Rg Veda* 4,23 descrive poeticamente la potenza di *rta*:

rta ha cibo vario che irrobustisce;
il pensiero del *rta* cancella le trasgressioni
la lode del *rta*, elevante, luminosa,
apre le sorde orecchie dei viventi.
Stabili sono i fondamenti del *rta*;
nelle sue splendidi forme ci sono molte bellezze.
Per mezzo di *rta* ci portano cibo
per mezzo di *rta* le vacche vengono al nostro rito.
Rendendo stabile il *rta* egli lo sostiene
Veloce si muove la potenza del *rta* e vince il bottino
rta appartiene alla vasta terra e al cielo
le mucche da latte offrono il loro latte al *rta*.

¹⁹ J. GONDA, *Veda e antico induismo*, p. 122, nota 27.

²⁰ C. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994, p. 79.

2.2. Ṛta e sacrificio

Ṛta indica anche il sacrificio. Senza *yajña* (sacrificio) nessun *ṛta* è possibile agli occhi degli indiani vedici²¹. Quindi, eccetto in casi in cui il contesto esiga la loro diversificazione, *ṛta* e *yajña* sono sinonimi.

Per indicare il carattere preminente di *ṛta* il *Rg Veda* lo pone alla sommità dell'universo, nel quarto piano, dopo la terra, l'atmosfera e il cielo. La *Maitrayana Samhita* ripete spesso: *Ṛta* solamente è il supremo; nessuno va oltre *ṛta*, su *ṛta* la terra è fondata.

Anche le acque sono messe sulla vetta del mondo, il che conferma l'identificazione di *ṛta* con le acque. L'abitazione del sacrificio è pure sulla vetta dell'universo. L'identificazione con il più elevato in senso fisico sottolinea, in termini mitici, il più importante, il primigenio. In questa prospettiva lo zenith coincide con l'ombelico - ὀμφαλος -, il punto di partenza da cui tutto il cosmo, spesso concepito come un embrione, si sviluppa:

«Io ti domando dell'estremo termine della terra;
domando dove è l'ombelico del mondo.

Questa *vedi* è l'estremo della terra

Questo sacrificio è l'ombelico del mondo»²².

Raggiungere il fondo di *ṛta* o delle acque rappresenta il raggiungimento del potere supremo e la sovranità. Gli Dèi dipendono da un ordine liturgico più alto: essi infatti, come anche i *pitṛ* (antenati), celebrano la loro liturgia nel seno del *ṛta* o, il che è lo stesso, nelle acque. Questo vuol dire che nell'esercizio delle loro funzioni i *deva* e i *pitṛ* sono totalmente circondati e protetti dal supremo potere di *ṛta* o delle acque (*Rg Veda* 5,62,1).

L'azione sacrificale stessa degli Dèi è sottoposta ad un più alto *ṛta* o *yajña*. Con l'aiuto del sacrificio gli Dei offrono il sacrificio; questi furono i primi fondamenti del mondo come pure dell'«ordine sacrificale» (*Rg Veda* 10,90,16).

Anche i *pitṛ* all'inizio della creazione celebrano in cielo il loro sacrificio per mezzo di un altro sacrificio (*Rg Veda* 5,15,2)²³.

Il senso di tutto ciò è che come il sacrificio terrestre è condizionato da un più alto sacrificio, nella stessa maniera l'ordine sacrificale celeste è condizionato da un ordine sacrificale superiore, grazie al quale gli abitanti del cielo celebrano il *ṛta* o *yajña*. Di Mitra e Varuna si dice «quelli che sono signori del *ṛta* per virtù del *ṛta*»²⁴.

Lo scopo, la meta del sacrificio non sono gli Dèi, ma la sede del *ṛta*, secondo *Śatapatha Brahmana* 4.4.4.13-14²⁵: «Compiuto il sacrificio lo stabilisce nel sacrificio e così unisce il sacrificio al sacrificio, dicendo: "O sacrificio, va al sacrificio, al Signore del sacrificio, al tuo stesso seno"»²⁶.

²¹ Cfr. *Maitrayana Samhita*, 1,10,12.

²² *Rg Veda* 1,164,35.

²³ Cfr. r. anche *Rg Veda* 7,56,12; 5,68,4; 8,86,5; 5,12,3.

²⁴ Cfr. r. *Rg Veda* 1,23,5.

²⁵ Cfr. r. *Śatapatha Brahmana* 4,4,4,13-24.

²⁶ Cfr. r. anche *Śatapatha Brahmana* 3,2,2,7; 1,1,4,3.

In questa linea il sacrificio che ascende alla sua sede suprema appare come un ritorno al suo punto di partenza, al suo grembo. Quindi l'ascesa del sacrificio presuppone la sua discesa, così che ci si può immaginare che il sacrificio compia una traiettoria circolare. Difatti tutta la creazione potrebbe essere descritta alla stessa maniera.

Gli Dèi sono nati dal *ṛta* e sono nutriti in esso, crescono per suo mezzo. Essi, inoltre, appartengono essenzialmente all'ordine del *ṛta*. Di Agni si dice: *ṛta asa nama te*, «la tua vera essenza è in *ṛta*» (RV 5,44,2).

È perché sono dotati della natura di *ṛta* che gli Dèi agiscono in conformità del *ṛta*, cioè sacrificano, lasciano passare l'inesauribile corrente spirituale e le ricchezze materiali, mentre i poteri di *anṛta* vi si oppongono, essi perciò sono *adeva*, *ayajña*. È in questo senso che gli Dèi sono poteri di *ṛta* o *yajña*.

C'è una forte somiglianza, un'omologazione, tra gli Dèi derivanti da *atman/brahman* nelle *Upaniṣad* e la loro dipendenza da *ṛta/yajña* nel *Rg Veda*. Se monoteismo vuol dire accettazione di un principio supremo dal quale ogni cosa dipende in tutti gli aspetti, bisogna dire che esso è già presente nel *Rg Veda* mediante il concetto di *ṛta*. Questo monoteismo non si è sviluppato dal politeismo, ma da altre premesse.

L'Essere supremo non è chiamato (eccetto qualche raro caso) "*deva*" nelle *Upaniṣad*, ma *atman*, *brahman*, *īśvara*... e nel *Rg Veda* non è chiamato divinità (*devatman*), ma *ṛta*, *yajña*, le acque ...

Dice Gonda: «Lo sviluppo rettilineo della religione che procederebbe in ordinata sequenza dall'animismo al monoteismo attraverso il politeismo, che era stato adottato negli ultimi decenni del secolo scorso da molti studiosi, si è dimostrato insostenibile»²⁷.

Dall'immagine dei carri i vedici è stata presa l'idea di *ṛta* o *yajña* come un carro maestoso che va per l'universo, trasportando ogni sorta di beni. È un unico carro, ma gli aurighi variano, a volte sono gli Dèi, a volte gli uomini (RV 10,130,7). Visto da questa angolatura il sacrificio degli Dèi non è un nuovo sacrificio, ma la guida del sacrificio supremo in una direzione particolare: creativo o distruttivo, verso l'alto o verso il basso. L'immagine vedica degli Dèi come aurighi del grande *ṛta*, che è da identificarsi con il *ṛta* supremo, è perciò un'altra immagine che indica la connessione di continuità che esiste tra il sacrificio supremo e quello celeste.

Come nella fase discendente del sacrificio gli Dèi sono gli aurighi del supremo *ṛta*, alla stessa maniera nella fase ascendente o nella fase di ritorno, essi sono gli aurighi del sacrificio terrestre²⁸.

Il sacrificio terrestre non è nient'altro che il sacrificio celeste disceso in terra ed operante tra gli uomini, i quali si limitano a promuovere o a lasciar passare attraverso di loro le correnti di *ṛta* che procedono dal piano degli Dei²⁹. Quindi la liturgia sulla terra è la continuazione della liturgia celeste.

²⁷ J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlai, Delhi 1985, p. 131.

²⁸ Cfr. *Rg Veda* 6,55,1 con 8,11,2.

²⁹ Cfr. *Rg Veda* 2,28,5.

2.3. *Ṛta* e la morte, la morale e il male dell'uomo

Dopo la morte l'uomo deve raggiungere il luogo del riposo: questo luogo coincide con la sede del *ṛta* e con il fondo delle acque. La sede del *ṛta* però si può raggiungere non solo dopo la morte, ma già fin d'ora. Il raggiungimento del *ṛta* non è un ideale solo per gli uomini, ma anche per gli Dèi. Confrontando il raggiungimento del *ṛta* con il raggiungimento del *Brahman* nella tradizione posteriore emergono due differenze importanti:

- dal *Brahman* non c'è ritorno mentre si ritorna dalla sede del *ṛta*;
- il raggiungimento del *Brahman* rappresenta l'estinzione della pluralità, mentre il raggiungimento del *ṛta* non sembra presupporre questa estinzione³⁰.

Ṛta è in connessione anche con *Varuṇa*, il grande Dio, custode dell'ordine morale nel *Rg Veda*. Egli è il sostenitore e la fonte del *ṛta* (*Rg Veda* 2,28,21).

Ṛta, in questo contesto morale, è una forza impersonale, che però richiede una collaborazione da parte nostra per il suo mantenimento. *Ṛta* è un ordine cosmico ed etico. Il sole è l'occhio di *Varuṇa* e il volto di *ṛta*. *Varuṇa* in quanto signore e controllore del *ṛta* è anche il signore e il controllore delle acque.

La connessione tra *ṛta* e *Varuṇa* ci introduce nel problema morale e della colpa. Si tenga presente però che il concetto di colpa è più in connessione con le potenze che con *Varuṇa*. L'uomo vedico sentiva il bisogno di difendersi contro le sostanze potenti o le potenze concepite in modo materiale, molteplici, pensate prevalentemente come impersonali, apportatrici di malattie o di infelicità, e in misura non minore contro i nemici e i rivali, che potevano mettere in movimento il mondo abitato.

Non meno temuti erano la macchia e il "contagio", che uno poteva contrarre. La trasgressione, anche quella inconscia o inintenzionale, causava la macchia della colpa, che aderiva come un'infezione morbosa al trasgressore o alla sua vittima sacrificale. Pure il contatto con lui era pericoloso. La macchia della colpa veniva bruciata, lavata via o annientata con un rito di purificazione. Si poteva espiare anche la colpa di altre persone. Quasi mai la colpa ha valore di un'azione cattiva commessa contro gli Dèi.

Gli esseri divini, anche quando sono concepiti come persone, non sono in genere delle entità etiche. Nel culto degli *Aditya* (il gruppo di *Varuṇa*, davanti al quale si vuole apparire "senza peccato") spicca più fortemente un elemento etico, questo però è solo un aspetto di un legame generale alla norma. Gli *Aditya* presiedono a un ordine (*ṛta*) esistente indipendentemente da loro.

³⁰ Va rilevata che non è lecito interpretare alla luce delle formulazioni seguenti della dottrina del *karman* e della rinascita il problema concreto della discesa degli Dèi e dei *pitṛ* dalla sede del *ṛta* per assumere posizioni sacrificali; essi infatti pur scendendo non l'abbandonano. Inoltre i passi che parlano dell'estinzione di pluralità nella sede del *ṛta* sono affiancati da altri che invece affermano la pluralità degli esseri in quella sede. È difficile conciliare le due serie di affermazioni. Si può pensare che ci siano due modi di arrivare al *ṛta*, alle acque, alla realtà suprema: uno è l'entrarvi per rimanerci, per ottenere l'unità originaria, per ricostruire il *Puruṣa/Prajāpati*; l'altra è semplicemente per ottenere qualcosa, per "rubare" qualcosa da quella sede che è il repository di ogni bene e di ogni ricchezza. L'ascensione è piena di pericoli e non è sempre facile raggiungere la sede illesi. Spesso uno sbaglio fatale fa precipitare la persona in un abisso oscuro dal quale solo l'aiuto divino può sollevare.

2.4. Il sacrificio

Secondo l'*Atharva Veda III,1,1* sei sono le colonne che sostengono la terra: *satya* = vero (esistente); *rta* = ordine, struttura (riguardanti la struttura dell'universo); *tapas* (calore, fervore, concentrazione, fatica riguardante la creazione); *dikṣa* (iniziazione), *yajña* (sacrificio), *brahman* (formula riguardante il sacrificio).

Yajña, proprio in quanto è una delle colonne della terra, non è solo *sacrum facere*, come la parola "sacrificio" farebbe supporre. Etimologicamente *yaiña* è imparentato con *ἄγος* = sacrificio, espiazione; *ἄγιος* = sacro; *ἄγνός* = venerato, purificato; *ἄξιωμαί* = venerare profondamente, vergognarsi.

In Grecia e in Israele si descrivono sacrifici, ma non se ne fa una teoria sistematica; il sacrificio è per lo più solamente un atto di culto, non un soggetto di speculazioni filosofiche; non c'è una filosofia o una teologia del rito/sacrificio.

In India il sacrificio è in relazione alla creazione, all'Assoluto, a *Vāc* (la Parola), alla magia (dominio sulla natura), alla scienza; tutto è orientato verso *yajña* o parte da esso, anche molto dopo il tempo vedico: ad es. il teatro è considerato come *yajña*. Nella Grecia antica non c'è un libro sul sacrificio, i riti vanno dedotti da poemi, miti ecc. In India i testi più antichi e sacri sono delle raccolte di materiale per il sacrificio o con esso strettamente connesso. Sappiamo quasi tutto sul sacrificio pratico e teorico in India e ben poco di quello greco e romano. L'India che non ha la storia conosce la storia del rituale³¹.

Il sacrificio, secondo il nostro modo di vedere, suppone un Dio, un peccato, una vittima sostitutiva, il sangue versato. In India tutto ciò è presente solo parzialmente. Predominano la teoria e il simbolismo della creazione, della generazione, il potere, l'ordine, l'unicità, il fuoco, Agni ecc. Secondo la tradizione indiana quattro sono i livelli di interpretazione della realtà: uno di questi è quello rituale:

- *ādhidāivika* = cosmico (o del divino)
- *ādhibhautika* = sociale (o degli esseri)
- *ādhyātmika* = microcosmico (o dello spirito)
- *ādhiyānika* = rituale (o del sacrificio)

Quest'ultimo livello ha influssi anche sugli altri; ad es. i *dasyu* sono nemici perché non offrono sacrifici e non parlano chiaro. Tutta la vita del popolo *arya*, dice Chaubey, girava attorno allo *yajña*³².

Il sacrificio è l'ombelico del mondo³³:

- è il principio di vita
- è l'atto che fa l'universo (allora, adesso)
- è il centro dell'universo³⁴.

³¹ S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas*, Presses Universitaires de France, Ernest Leroux, Paris 1998, p.138.

³² Cfr. r. B.B. CHAUBEY, *The Institution of Sacrifice in its Sociological Perspectives*, in "Vishveshvanand Indological Journal" XXII (June-Dec 1984), 86-103.

³³ Cfr. *Rg Veda* 1,161,35, citato sopra.

³⁴ Cfr. il simbolismo del "centro" in M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book 1987, pp. 29ss. e *Trattato di Storia delle Religioni*, Boringhieri 1986, pp. 386ss.

Quindi il sacrificio è l'inizio del mondo; il legame tra cielo e terra (si vedano albero cosmico, montagna, colonna)³⁵. Ciò che esiste, nel cosmo e nella società, esiste in quanto partecipa del sacrificio³⁶. Tutto ciò che è in noi (sensi, vita) ci viene tramite il sacrificio³⁷. Il sacrificio, a dire di Lévi, ha fatto l'uomo a sua immagine.

Il sacrificio è un processo generativo e ciclico. Il sacrificio innanzi tutto è utile per ottenere progenie ed è offerto da Prajāpati per creare gli esseri. Il sacrificante stesso nasce dal sacrificio: «Prajāpati, divenuto un embrione, nacque dal sacrificio, similmente il sacrificante divenuto un embrione nasce dal sacrificio»³⁸. In verità «non-nato è l'uomo finché non offre il sacrificio. È per mezzo del sacrificio che egli nasce»³⁹.

Per la generazione è fattore indispensabile la coppia; ecco quindi la tendenza dei testi Brahmana di mostrare come in ogni rito particolare sia coinvolta una coppia di oggetti, di atti, di riti ecc. di cui, basandosi per lo più sui generi grammaticali, uno è maschile e l'altro è femminile: ad es. *prana* (respiro) / *vāc* (voce, parola); sacrificante / sua moglie; la pentola e il carbone; il fuoco e la legna ecc. Il simbolismo del seme, del grembo, della crescita nel grembo, della nascita ecc. viene usato spesso per indicare e descrivere i vari riti o i loro risultati⁴⁰.

Il sacrificio è principio generale di vita: è il Sé, l'*Ātman*, di tutti gli esseri; è il *Brahman* assoluto; è il *ṛta*, la struttura portante, l'ordine stesso delle cose, è il centro⁴¹.

Questa visione del sacrificio come totalità e principio di creazione fa dire a R. Panikkar che l'universo nella sua totalità, secondo la visione indiana, non si appoggia su una realtà extracosmica, su un altro fondamento diverso da se stesso, sull'assunzione di un Essere primordiale dal quale sarebbe venuto. All'origine di tutto, di ogni essere, c'è un sacrificio che l'ha prodotto. Detto in altre parole: il sacrificio è il dinamismo

³⁵ Cfr. *Rg Veda* 90,121.

³⁶ «Ciò che il sacrificante offre nel fuoco offerto agli Dei, per esso gli Dei esistono; e ciò che viene consumato nelle varie sedute sacrificali, offerto agli uomini, per esso gli uomini esistono... Quelle creature che non sono ammesse al sacrificio sono abbandonate... e così tutto ciò che esiste qui sulla terra tutto è ammesso al sacrificio» (*Śatapathabrahmana* III,6,2,25-26).

³⁷ «Alla nostra vita venga ogni potere per mezzo del sacrificio
ai nostri polmoni ogni forza per mezzo del sacrificio
ai nostri occhi ogni energia per mezzo del sacrificio
ai nostri orecchi ogni forza per mezzo del sacrificio
alle nostre schiene ogni energia per mezzo del sacrificio
Ogni potere sia al sacrificio per mezzo del sacrificio» (*Yajurveda* 9,21).

³⁸ *Śatapathabrahmana* III,2,1,11.

³⁹ *Jaiminyopanisadbrahmana* III,3,4,8:

«Ajato ha vai puruso yavan na yajate».

Si noti il tentativo di assonanza tra *ayato* (non.nato) e *nayajata* (non sacrifica).

Secondo la tradizione vedica indiana l'uomo nasce tre volte: dai genitori, dal sacrificio, alla morte. Si veda il Capitolo *Dikṣa* in J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1985, pp. 315-362 e G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, pp.112-123.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 244-256.

⁴¹ Cfr. *Śatapathabrahmana* XIV,3,2,1 e III,1,4,15; V,3,2,1. La funzione e l'importanza dell'*Ātman* e del *Brahman* ci introducono già nel pensiero posteriore delle Upanisad. Cfr. *Atharva-Veda* XIX,42.

interno dell'universo⁴². Secondo Thite il sacrificio è un'operazione meccanica che agisce per energia intima. Nascosto nel seno della natura, se ne libera solo sotto l'azione magica del sacerdote. Uno dei risultati del sacrificio infatti è quello di far piovere⁴³.

Nettamente contrapposta a tale concezione meccanicista però, sta un'altra tendenza pure molto comune e che si può sintetizzare con questa espressione: «Questi fuochi, in verità, sono costruiti con la mente; e tutti gli esseri in ogni tempo li costruiscono per colui che sa ciò, anche quando dorme; per mezzo della conoscenza soltanto questi fuochi sono costruiti per colui che sa ciò»⁴⁴.

Varie sono le identificazioni e i paragoni per descrivere la natura del sacrificio: il sacrificio è un vestito, una collezione, una giara, un'antilope, un cervo, un carro, una barca, un traghetto, un cavallo, un volatile, un albero, è la parola⁴⁵.

Il sacrificio è anche Agni, Visnu o altri Dèi; il sacrificio è il Veda. «Come i fiumi che scorrono in varie direzioni hanno nomi diversi, ma quando arrivano al mare perdono il loro nome e si chiamano "mare" soltanto, similmente, tutti i Veda con la letteratura ausiliaria vengono chiamati sacrificio (*yajña*) quando s'incontrano con esso»⁴⁶.

Il sacrificio è concepito come un microcosmo; tutto ciò che succede nel microcosmo viene riflesso nel macrocosmo e tutto ciò che avviene nel macrocosmo si riflette nel microcosmo. I testi sostengono che si possono controllare i fenomeni naturali per mezzo di riti, formule ecc. D'altra parte tutto il macrocosmo è inteso come un microcosmo; così il mondo stesso è un sacrificio, tutto ciò che capita nel mondo è sacrificio. Il fuoco offre se stesso al sole nascente; il sole, al tramonto, offre se stesso in sacrificio nel fuoco della sera. La notte offre se stessa al giorno e il giorno alla notte; l'espiazione offre se stessa in sacrificio all'inspirazione e l'inspirazione all'espiazione. Il sacrificio pertanto pervade ogni cosa: l'universo e l'individuo, l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, la materia e lo spirito⁴⁷.

Numerosi sono i riti sacrificali e i nomi dei sacrifici; essi però, secondo Śatapathabrahmana XI,5,6 sono riducibili cinque grandi sacrifici (*mahayajña*): agli esseri, agli uomini, agli antenati, agli dèi e al *brahman*. Il sacrificio al *brahman* si compie con lo studio dei Veda, quello agli dèi con le offerte sul fuoco, agli antenati con l'acqua lustrale, agli uomini con l'omaggio agli ospiti, a tutti gli esseri con un'oblazione versata al suolo.

Ma il sacrificio è "uno": «uno invero è il sacrificio» (*JaimB* II,70). Esso è l'Essere supremo, è Prajapati. Questa identificazione è ripetuta spesso nei testi. In Prāja-

⁴² R. PANIKKAR, *The Vedic Experience, Mantramanjari*, Darton, Longman and Todd, London 1979, pp. 347ss.

⁴³ Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, p. 226. Anche recentemente si sono fatte a Poona, con sovvenzioni governative, ricerche di carattere meteorologico con velivoli dell'aeronautica per studiare l'influsso dei fuochi artificiali sull'atmosfera.

⁴⁴ Śatapathabrahmana, X,53,12.

⁴⁵ Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, pp. 280ss.; H. AGUILAR, *The Sacrifice in the RgVeda (Doctrinal Aspects)*, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi, Varanasi, 1976, pp. 66-67.

⁴⁶ G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, p.289.

⁴⁷ Il pensiero è in *ivi*, pp. 293-298 e in J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, p. 196.

pati, sacrificio, risiedono tutti i desideri, cioè la sorgente di ogni attività e immortalità. Il sacrificio della terra non è altro che l'immagine del sacrificio di Prajāpati che sacrifica se stesso e crea la controparte (*pratima*) del suo sacrificio e la dona agli uomini (*Śatapathabrahmana* 11,1,8,3). Anzi il corpo stesso di Prajāpati è il sacrificio.

Come per mezzo del sacrificio gli dèi conquistarono il cielo e divennero dèi, così «Indra si è seduto sul trono del cielo, dice Lévi, come i re si siedono sul trono in terra; ma al di sopra di lui si eleva ancora, impercettibile nella sua misteriosa essenza, il sacrificio...».

Il sacrificio è stabilmente basato sul *rta* così come dal *rta* stabilmente proviene; ed è illimitato, potendo essere “teso” all'infinito; principio e soffio universale di vita. Il sacrificio è spirito unito a *vāc* che rende immortali e che distingue gli *arya* dagli *asura*, il sacrificio è dunque l'anima di tutto⁴⁸: «Il sacrificio è il sé di tutti gli esseri e di tutti gli dèi» (*Śatapathabrahmana*, 14,3,2,1).

Il sacrificio infine è l'uomo (*puruṣa*). I vari riti o le varie parti dei riti vengono identificati come membra del corpo umano; così ad es. la cerimonia del *pravargya* è considerata la testa, il fuoco *ahavaniya* è la bocca, l'altare elevato (*uttaravedi*) è il naso ecc.: «Il sacrificio è l'uomo, dice il *Satapathabrahmana*, perché è l'uomo che lo tende e il sacrificio, una volta teso, ha esattamente la stessa estensione dell'uomo».

Questa identificazione tra sacrificio e *puruṣa* (uomo) verrà usata dalla speculazione seguente per lo sviluppo della dottrina del *puruṣa*. Il sacrificio è efficace. Gli dèi vivono perché sono nel sacrificio. Per mezzo del sacrificio gli uomini e gli eroi compiono le loro imprese. Il sacrificio riscatta dalla morte (*Śathapathabrahmana* III,6,2,16).

Importante però è il ruolo della *śraddha* cioè della fiducia, fede, confidenza sia nel sacrificio che nella conoscenza delle cerimonie. «È la *śraddha* che costituisce la durata all'infinito del sacrificio compiuto una volta per tutte; se si sacrifica con *śraddha* il sacrificio che si è fatto non è mai perduto».

2.5. Cosmogonia e sacrificio

Bisogna riconoscere innanzi tutto che nei Veda c'è una compresenza di varie cosmologie. Parallelamente alle varie preferenze e sottolineature date a singoli Dèi o alla prevalenza più o meno marcata di un rito sull'altro – ciò che abbiamo descritto come enoteismo ed enoritualismo, – si constata tutta una gamma di visioni cosmologiche reciprocamente poco amalgamabili e ricche di suggerimenti speculativi. A volta a volta uno o l'altro degli Dèi è considerato all'origine dell'universo o la causa della realtà; il sacrificio è spesso pensato come la fonte primaria di tutto ciò che esiste, Dèi compresi; e incluso nel sacrificio anche il *rta* non manca di avere una valenza cosmologica. Le potenze, e prima di tutte il *Brahman*, sono considerate cause fontali degli esseri. Le visioni mitiche sull'origine del mondo si mescolano alle speculazioni filosofiche e alle riflessioni religiose o agnostiche.

⁴⁸ *Vac* rappresenta la “lettera” del sacrificio, che però viene offerto per mezzo della mente (*manas*): cfr. *Aitareyabrahmana* III,11.

La riflessione filosofico-teologica sulla creazione tende a partire dai dati offerti dalla tradizione, che però non è unica né unitaria. Come già nella Grecia pre-socratica le "opinioni" sull'arché erano diverse, così nel periodo vedico sia i punti di vista circa l'origine dell'universo che l'ambito stesso della ricerca che riguardava l'origine (se esso debba essere ristretto alla fase iniziale del mondo o estendersi alla conservazione delle cose) hanno fornito ampia materia di ricerca e di soluzioni⁴⁹.

Anche in questo settore della ricerca si manifesta la natura della speculazione indiana; essa non è inclinata né alla apologetica per dimostrare falso il punto di vista dell'avversario (tale spirito apologetico apparirà sulla scena indiana più tardi, al tempo dei *darśana* filosofici) né alla sintesi per riunire in un quadro coerente i vari punti di vista. La sintesi, nel periodo che stiamo considerando e limitatamente al problema della cosmologia, è propriamente una *synthesis* in cui gli elementi a volte molto disparati vengono semplicemente presentati come validi, di volta in volta, e accostati ad altri con essi non omogenei.

Tralasciamo il problema se l'uomo vedico abbia concepito l'origine del mondo come una creazione o un'emanazione, come un rifacimento od ordinamento di materia preesistente, se abbia considerato la possibilità di vari tipi di creazione, come più tardi si penserà a vari livelli di rivelazione. I testi che ci sono stati tramandati, nella loro apparenza scarna e a volte incomprensibile, non ci permettono di dare delle risposte sicure limitatamente a questo periodo più antico. Solamente più tardi, nelle *Upaniṣad* prima e nei sistemi filosofici poi, si andranno delineando delle soluzioni più chiare.

Molti studiosi hanno raggruppato le varie cosmologie vediche sotto tre titoli che fanno capo, per comodità di esposizione, alle tre funzioni della società indoeuropea o almeno vedica che abbiamo già incontrato: la funzione di forza fisica è principalmente guerriera, la funzione di sovranità magica e giuridica è rappresentata dal sacrificio, e c'è la funzione contadina dell'abbondanza tranquilla e feconda. Ci limitiamo alla funzione sacerdotale.

2.6. Procreazione e sacrificio: le cosmogonie in prospettiva sacrificale

L'attività creatrice si confonde con la celebrazione del sacrificio. Ogni atto rituale (*karman*) infatti produce necessariamente dei frutti (*phala*). Se dunque l'intenzione è di creare, il sacrificio offerto al momento voluto e secondo le regole richieste avrà come conseguenza ineluttabile la creazione.

Se Indra è l'eroe centrale della creazione intesa come opposizione alle forze negative e Viśvakarman è l'attributo della divinità creatrice in quanto facitrice ed ordinatrice, Prajāpati è la denominazione che qualifica l'attività cosmogonica nella prospettiva della procreazione e del sacrificio. I riti, attività propria della prima funzione, cui la cosmogonia che qui trattiamo fa riferimento, suppongono un attore; essi non esistono se non per mezzo suo, secondo la sua volontà, la sua intenzione, il suo

⁴⁹ Si vedano le osservazioni di J. VARENNE, *Cosmogonies vediques*, "Les Belles Lettres", Paris-Archè, Milano 1982, p. 53.

desiderio, le sue conoscenze tecniche ... “Se non c’è nessuno per celebrare l’*agnihotra* come potrà sorgere il sole?”. Se questo è vero del sacrificio terrestre lo è anche del sacrificio divino. Se esistono degli Dèi è perché c’è all’origine un sacrificio e se si è celebrato un rito all’inizio c’era un “sacrificatore”: questo attore primordiale è Prajāpati.

Il processo creatore di Prajapati è descritto in una frase breve: *Prajāpatih praja asrjata* «Prajāpati creò gli esseri» (*Śatapathabrahmana*, 10,1,3). La radice *srj* che sarà poi, nel corso dell’induismo, privilegiata come espressione tecnica per indicare il fatto creativo, indica propriamente “far colare, emettere” ed allude all’emissione dello sperma divino che feconda le acque originali perché il germe, o l’embrione, l’uovo, vi si sviluppi. Questo germe splende come l’oro (dove il nome *hiranyagarbha* = il germe d’oro e può forse indicare il tuorlo dell’uovo) e verrà chiamato *brahmanda* «il brahman in quanto uovo o feto» (*Atharva Veda* 4,2,8).

Prajāpati non solo suscita lo sviluppo del germe, ma anche gli permette di vivere e di dare vita a molteplici esseri: «Che egli sia – dice – che egli sia, che si moltiplichi» (*Śatapathabrahmana* 6,1,1,10). Prajāpati con il suo soffio infonde la vita al germe e lo fa moltiplicare. Gesto e Parola: siamo dunque nel mondo rituale proprio della funzione sacerdotale.

Ma da dove viene Prajāpati? Secondo alcune fonti il Dio è presente da tutta l’eternità nelle acque o più particolarmente nel germe che esse contengono. Il Dio è là nascosto nel cuore dell’oceano, nel mezzo dell’universo e la sua attività dà origine al processo cosmogonico. Egli irradia la vita e si potrebbe pensare che non ha bisogno di nascere lui stesso: «Prajāpati si rende attivo all’interno del germe; benché non-nato egli nasce e si diffonde in mille modi. I saggi contemplan la matrice dove egli si trova: in essa ci sono tutti i mondi!» (*Vajasaneriasamhita* 33,14).

Il germe è contenuto nelle acque ed è in esse che si trova Prajāpati; esse sono dunque all’origine del cosmo come lo erano nel mito di Indra Vṛtra. In un certo senso le acque sono le madri del Demiurgo... «All’inizio, invero, non c’erano in questo mondo se non le acque, l’onda. Le acque desiderarono: come potremo procreare? Esse fecero degli sforzi, arsero di ardore e in esse che così ardevano si sviluppò un uovo d’oro ... In un anno un uomo si sviluppò (nell’uovo): era Prajāpati ...» (*Śatapathabrahmana* II, 1,6,1-2).

Prajāpati allora è il primo o il secondo? È il Principio, il Dio che trascende l’universo o è solo un demiurgo, un creatore uscito dal suddetto principio con il solo scopo di formare gli esseri e di proteggerli? La seconda ipotesi, secondo Varenne, sembra la più probabile se ci si limita solamente alle Samhita e al Brahmana.

Comunque sia, appena ha inizio l’opera cosmogonica, Prajāpati procrea. I primi ad essere creati sono gli Dèi. Poi da lui uscì la Dea Splendore, tutta bella, raggiante, scintillante; ella è l’unica donna della creazione.

Prajāpati è anche in stretta relazione con il sacrificio e il suo atto creatore è di fatto un sacrificio in cui egli offre se stesso come già s’è visto sopra. L’idea che il Dio creatore possa offrirsi come vittima sacrificale per creare si esprime in modo chiarissimo in *Rg Veda* 10,90 che trova in questo contesto la sua giusta collocazione.

2.7. I tre grandi inni della creazione⁵⁰

I tre inni contengono la dottrina più profonda dei Veda sulla cosmogonia.

a) *Puruṣa Sūkta* (*Ṛg Veda* 10,90)

Questo inno, insieme con il 10,129 è uno dei più importanti poemi cosmogonici del *Ṛg Veda*.

L'apparizione dell'Uomo-cosmico non è spiegata; ci è indicata però la sua qualità d'androgino. Vi si afferma che la *viraj* è nata da lui e che lui è nato dalla *viraj* (v.5); è questo un modo per sottolineare l'indissolubilità della coppia. È questo però l'unico accenno all'elemento femminile del *Puruṣa*, di cui non viene poi più evocato il ruolo di "madre degli Dèi" nel resto dell'inno (si veda invece *Ṛg Veda* 10,72).

Solo un quarto del *Puruṣa* è utilizzato come sostanza oblatoria al momento del sacrificio che permette all'universo di venire all'essere (vv. 3-4). Nel *Ṛg Veda* (1,164,45) si dice che tre parti della Parola furono deposte nel segreto, mentre la quarta fu messa a disposizione degli uomini in questo mondo. C'è il linguaggio simbolico e c'è il mistero nascosto.

Di solito, il *Puruṣa* (*Prajāpati*) appariva come primo, all'inizio è lui solo che decide di moltiplicarsi, estraendo da se stesso gli elementi costitutivi dell'universo. In questo inno invece il *Puruṣa* sembra avere una funzione passiva. Infatti anche se egli è in alto, il sacrificio creatore è compiuto dagli Dèi, non da lui. Egli è solamente oblazione, vittima, di cui non si dice nemmeno se era consenziente ...

Queste considerazioni mostrano che questo inno è dedicato soprattutto a stabilire delle analogie tra il macrocosmo (l'universo) e il microcosmo (l'essere umano) proprio come faranno più tardi le *Upaniṣad*.

L'intenzione del poeta sembra sia stata quella di sottolineare l'attualità del sacrificio e di mostrare che esso ricostruisce il mondo o assicura il mantenimento del mondo ripetendone la creazione da parte degli Dèi. È questa tutta la teologia dei brahmana dove, per esempio, il rito della costruzione dell'altare del fuoco (*agnicayana*) è presentato come una "fabbricazione" del *Puruṣa*, sul quale e a partire dal quale, il sacrificio propriamente detto assicurerà la perennità dell'universo.

b) *Hiraṇyagarbha* (*Ṛg Veda* 10,121)

Quest'inno combina alcuni tratti teologici della cosmologia indraica con il tema principale di *Prajāpati*, ritenuto l'unico creatore. Il chiamare il creatore re del mondo (v. 3), evocare l'estensione del cielo, lo svolgimento dello spazio, la stabilità della terra (v. 5), parlare di armate in battaglia (v. 6), celebrare lo scorrere delle acque contenenti il fuoco sembra un richiamo eloquente al vocabolario tipico delle gesta creatrici di Indra.

Si parla tuttavia di *Prajāpati* (v. 10), dell'Uno, che dà "*l'ātman*", che è l'unico principio di vita degli Dèi (v. 7), ha la paternità delle acque stesse (v. 9) e quindi di tutto ciò che esiste, compresi gli Dèi.

⁵⁰ Cfr. *Ṛg Veda* 10,90; 10,121; 10,129.

Il termine però per definire questo essere misterioso di cui non si osa quasi fare il nome e che viene richiamato continuamente con il pronome interrogativo *a chi?* è forse meglio lasciarlo incerto. Un Dio ancora da conoscere, che, per il momento non può esser descritto che con i termini conosciuti delle cosmogonie di Indra e di Prajāpati, ma che non può essere definitivamente descritto o limitato da esse.

c) Nāsadiya śukta (Rg Veda 10,129)

È l'unico inno che cerca di approfondire esclusivamente il problema cosmogonico e tratta dell'origine delle cose, l'inizio assoluto quando non esisteva ancora né il Non-essere né l'Essere (v. 1). Nello stesso tempo si afferma l'eternità e la solitudine del Principio che qui è chiamato *Quello* (*tad*, v. 2) come più tardi nelle *Upaniṣad* o l'Uno al neutrale (*ekam*, v. 2, cioè il *brahman*).

Il processo cosmogonico si svolge in serena maestà: l'Uno-neutro, per mezzo del suo ardore-creatore (*tapas*, v.3), mosso dal desiderio (*kama*, v. 4) di moltiplicarsi, nasce nelle acque (v. 3; tema del germe d'oro: *hiranyagarbha*) e mette in moto il processo cosmogonico.

3. INTUIZIONI COSMOTEAANDRICHE

Raimon Panikkar da anni insiste sulla sua concezione cosmoteandrica della realtà⁵¹. Secondo lui «La realtà mostra questa triplice dimensione: un aspetto metafisico (o trascendente o apofatico), un fattore noetico (o cosciente o pensante) e un elemento empirico (o fisico o materiale)»⁵². Si tratta del divino, dell'umano e del terrestre. Questo significa che non solo ogni cosa è direttamente o indirettamente relazionata a qualsiasi altra cosa, ma che questa relazione è costitutiva della totalità del reale. Queste tre *dimensioni* del reale non sono riducibili l'una all'altra, ma non possono nemmeno essere separate se accettiamo una visione olistica del reale. Quando l'aspetto umano o creaturale è separato dalla totalità abbiamo l'autonomia, quando il sacro è separato dal profano o lo domina abbiamo l'eteronomia. L'ideale di Panikkar è l'ontonomia teandrica. Anche Paul Tillich parla di teonomia, eteronomia e ontonomia riferendosi al rapporto tra ragione e fede come è stato concepito nella storia dell'Occidente⁵³.

Per interpretare con queste categorie ermeneutiche il fatto cristiano dobbiamo approfondire il mistero trinitario, quale relazione esiste tra la Trinità economica e la Trinità immanente e a quale dei quattro concetti di trascendenza sopra elencati ci vogliamo riferire.

⁵¹ Panikkar ricorre spesso, nelle sue opere, a questa visione del reale. Qui ci limitiamo a riferirci a *La nuova innocenza*, CENS, Cernusco S/Naviglio (MI) 1993.

⁵² Cfr. R. PANIKKAR, *La nuova innocenza*, pp. 67ss.

⁵³ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, 1, The University of Chicago Press, Chicago 1951, pp. 71ss.147ss.

Anche per quanto riguarda la dottrina vedica del rapporto tra uomo-mondo-Dio, Panikkar usa le tre categorie. Tuttavia rimane sempre aperto il problema del modo con cui i mistici-poeti dei Veda hanno interpretato Dio e la creazione. Abbiamo già visto che può trattarsi di monismo, politeismo, monoteismo.

Può trattarsi anche di creazionismo, emanatismo, panteismo o panenteismo. Rimane il fatto che la visione vedica del reale non è dualistica e si pone all'interno di una concezione unitaria del Tutto che non intende opporsi alla pluralità, ma cerca di conciliarla, se non di armonizzarla nell'Uno. C'è una visione circolare e dinamica del reale, che abbraccia cielo e terra, eternità e tempo, uomo, mondo e Dio.

Abbiamo visto che *ṛta* richiama la centralità del sacrificio e anche la totalità. Anche *dharma* che in seguito occupa, sotto certi aspetti, il posto di *ṛta*, sottolinea la totalità e l'ordine cosmico. Il mito dell'uomo cosmico (*Puruṣa*) e del sacrificio cosmico (*Rg Veda* 10,90) è l'inizio di un filone simbolico, religioso, filosofico e mistico che accompagna tutta la tradizione indù.

Francis X. D'Sa osserva che «Sullo sfondo di tutto il pensiero indù sta sia l'idea del sacrificio sia il mito dell'uomo cosmico. L'essenza del significato dell'idea di sacrificio è l'intima appartenenza e la reciproca dipendenza di tutti gli esseri. Sacrificio significa sempre dipendenza e connessione»⁵⁴.

Tutto è connesso col tutto e dipende dal tutto. Come attraverso il corpo possiamo accedere alla persona così attraverso il mondo organico possiamo accedere allo *Spirito* del mondo. E tutto è differenziato. Tutti gli esseri hanno una capacità fondamentale di immolare se stessi e di sacrificarsi perché l'unità sia ricostruita incessantemente, ma non a scapito della pluralità organica.

Altri hanno cercato le analogie tra il sacrificio di *Puruṣa*, il sacrificio di Cristo e l'eucaristia⁵⁵. Certamente siamo lontani dal modello trinitario e cristologico. Ci sono intuizioni oscure, c'è il linguaggio mitico-simbolico e la cultura dei Veda è lontana dalla nostra.

Una lettura trinitaria dei vari periodi della tradizione indù può offrirci elementi che non emergono da una lettura antropologica, fenomenologica o filosofica. Essi vanno interpretati nella prospettiva totale della storia della salvezza e in prospettiva escatologica.

⁵⁴ F. X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996, p. 30.

⁵⁵ Cfr. K. COOMARASWAMY, H. AGUILAR e R. PANIKKAR. In particolare: G. FAVARO, *L'unico sacrificio nel pensiero di Sant'Agostino. Convergenze analogico-strutturali con la visione cosmoteandrica del sacrificio nei Veda. Il trascendimento simbolico del sangue*, in: *Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente. Valenze simboliche e terapeutiche*, a cura di A. Amadi, Università di Ca' Foscari di Venezia. Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia 2000, pp. 83-98. Vedi anche: G. PADINJATTUKARA, *Sacrifice and Cosmos. A Confrontation Between the Vedic and Eucharistic Sacrifice*, Institute of Pastoral Liturgy, Abbey of St. Justine-Padua, Doctorate thesis No.25. Padua 2000. L'Istituto è incorporato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Sant'Anselmo di Roma.

Totalità, differenza, trascendenza e alterità sono categorie da adottare anche per un approfondimento dell'idea di Dio nei Veda. Esse gettano un ponte tra l'Occidente e l'Oriente. I risultati non sono molti. Ma il dialogo interreligioso, l'ascolto dello Spirito nascosto nel Cuore e nei simboli religiosi dei popoli, la condivisione sacrificale dell'amore possono aiutarci a cogliere il mistero del Dio vivente che si rivelerà in pienezza nell'unico Cristo che ama se stesso, come diceva Sant'Agostino, nell'ottavo giorno del compimento della creazione e della salvezza.

Riassunto

L'articolo parte dal mistero trinitario e dalle quattro categorie della totalità, differenza, trascendenza e alterità per addentrarsi in una lettura cristiana del senso del divino e del sacrificio inteso come centro del mondo nell'antica tradizione religiosa dei Veda. Ne emergono alcuni spunti dialogici in cui si possono ascoltare le risonanze tra la tradizione cristiana e quella indù, oscuri e impliciti punti di contatto che possono aiutare cristiani e indù a camminare insieme. L'idea di sacrificio, l'intima appartenenza e la reciproca dipendenza di tutti gli esseri, una visione del tutto, l'accento indù posto sul cosmo e l'accento antropologico cristiano sono luoghi di incontro in cui la memoria degli indù e quella della Chiesa, popolo di Dio possono aprirsi alla profezia e alla speranza.

Summary

Starting from trinitarian mystery and from the categories of totality, difference, transcendence and alterity, the article penetrates in a Christian lecture the sense of divine and sacrifice, understood as world's centre in Veda's old religious tradition. Some dialogue statements arise, in which resonances between Christian and Hindu tradition can be listened to. They are dark, but implicit, contact points helping Christians and Hindu to go on together. The idea of sacrifice, the intimate belongings and mutual dependence of all beings, the Hindu emphasis put on universe and the anthropological Christian one, are meeting points where the memory of the Hindu and the one of the Church can open to prophecy and to hope.

La musica

PIERANGELO SEQUERI, *Musica mundana*

PASCAL IDE, *Olivier Messiaen*

HANS URS VON BALTHASAR, *Testimonianza per
Mozart*

JOSEPH RATZINGER, *Musica e liturgia*

GIAMPIERO BOF, *Musica e spiritualità*

JEAN-MICHEL DIEUAIDE, *Il repertorio musicale
delle assemblee*

CLAUDIO RIVA, *Un cammino che dura da secoli*

CARLO JOSÉ SENO, *Musica e interpretazione*

RICKY BARONE, *Bussando alle porte del cielo*

GIANFRANCO DALMASSO *intervista* CLAUDIO
CHIEFFO, *La verità della canzone*

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 171, maggio-giugno 2000

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

Johann Sebastian Bach (1685-1750) Elementi di una teologia in musica

Raffaele Mellace
Università degli Studi (Milano)

Il presente contributo si propone di affrontare il problema della traduzione musicale di temi teologici e biblici nell'opera di Johann Sebastian Bach, nel 250° anniversario della morte del compositore. Non verrà indagata la posizione dottrinale dell'uomo Bach nel dibattito teologico dell'epoca,¹ quanto piuttosto la trasposizione nel linguaggio simbolico della musica dei valori semantici dei testi liturgici e devozionali intonati dal compositore.

¹ Peraltro di non facile individuazione, in assenza di scritti teologici del compositore. Si dirà più avanti della biblioteca di Bach, fondamentale per testimoniare l'entità – cospicua – dell'interesse del suo possessore per la teologia, ma di modesto aiuto nell'identificazione di tendenze specifiche (cfr. M. PETZOLDT, “*Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart*”. *Bach und die Theologie*, in K. KÜSTER [ed.], *Bach Handbuch*, Bärenreiter - Metzler, Kassel - Stuttgart - Weimar 1999, p. 84).

Nata in funzione del servizio liturgico, la *Kirchenmusik* bachiana è divenuta nei due secoli successivi, per un numero vasto e sempre crescente di destinatari, un'esperienza estetica e spirituale insostituibile, benché ormai avulsa dal suo contesto originario. Enucleando alcuni *loci* emblematici nel catalogo sacro vocale, un repertorio facilmente accessibile in registrazione discografica, sarà possibile argomentare l'intima relazione "generativa" tra la musica e il testo che questa riveste, rapporto da cui è impensabile prescindere, in qualsiasi contesto avvenga l'ascolto.

Secondo un circolo virtuoso, saranno i valori testuali a determinare la natura della scrittura musicale, la quale a sua volta offrirà ai testi intonati un'amplificazione espressiva che mobilita risorse estranee alla razionalità del *logos*. Sarà agevole constatare come passi scritturali, corali della tradizione luterana e testi della devozione coeva (luterana ortodossa o di ascendenza pietista) vengano sottoposti da Bach a un'"esegesi" squisitamente musicale grazie agli strumenti della retorica barocca degli affetti.

1. BACH E IL SUO AMBIENTE. TEOLOGIA, LITURGIA E DEVOZIONE

Indispensabile premessa di ogni ascolto avvertito è naturalmente la ricognizione delle condizioni di esistenza e fruizione della musica composta in una situazione culturale data. Nel nostro caso tale ricognizione, condotta di necessità per sommi capi, dovrà perlomeno tener conto dei seguenti elementi:

- Il contesto in cui Bach si trovò ad operare, la Germania del primo Settecento, presentava un frazionamento confessionale risalente alla clausola del *cuius regio, eius religio* risalente alla pace di Augusta (1555). L'attività del compositore si svolse prevalentemente in città e istituzioni di confessione luterana, benché la stessa Lipsia, centro fondamentale della produzione sacra bachiana, rientrasse nei domini dell'Elettore cattolico di Sassonia (circostanza cui dobbiamo la composizione della *Messa in si minore*). La formazione personale del compositore avvenne in seno alla *Spätorthodoxie* del Luteranesimo coevo, che aveva avuto un centro primario, nel corso del Seicento, nell'Università di Wittenberg (dove operavano teologi come Abraham Calov, di cui si dirà), ma anche nelle facoltà teologiche di Jena e Lipsia². In rapporto dialettico con l'ortodossia si era sviluppato l'intenso soggettivismo del movimento pietista, i cui valori permeano palesemente numerosi testi intonati da Bach, benché quest'ultimo non ne condividesse integralmente la spiritualità³.

- Lutero, com'è noto, aveva dato eccezionale impulso allo sviluppo di una civiltà della *Kirchenmusik* tedesca, al fine di promuovere la partecipazione attiva dell'assemblea al culto liturgico. Ricorrono numerose nei suoi scritti le lodi della musica, che ebbe a definire inferiore soltanto alla Parola di Dio e alla teologia, mentre il

² M. PETZOLDT, "Bey einer andächtigen Musique", pp. 82-84.

³ Cfr. J. PELIKAN, *Bach teologo*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, pp. 104-125.

canto rivestì conseguentemente un ruolo centrale nelle riforme liturgiche messe in atto dalla Chiesa evangelica⁴.

- La musica sacra bachiana nasce all'interno del contesto liturgico. La sua funzione è dunque l'amplificazione del messaggio delle Scritture, che la musica commenta, al di là della predicazione tradizionale e con strumenti espressivi altri, realizzando una sorta di sermone al quadrato. Così le cantate – che costituiscono la cosiddetta *musica figuralis*, ben più complessa dei corali (*Lieder*) appannaggio dell'assemblea – furono scritte come *Evangelienmusik* per venir eseguite dopo la lettura del vangelo nel servizio domenicale e festivo; le passioni erano invece destinate alla funzione del Venerdì santo.

- Sono fondamentalmente quattro le tipologie di testi messi in musica nel catalogo sacro bachiano: passi biblici, corali, sezioni della liturgia cattolica (l'*Ordinarium Missae* e il *Magnificat*) e infine testi devozionali scritti da autori tedeschi prevalentemente coevi di Bach. È importante rilevare come il compositore sia rimasto sempre particolarmente legato alla forma del corale, che occupa una posizione centrale nell'intera sua opera. Si tratta di un canto innodico tardomedievale, di derivazione cattolica e hussita, che la Riforma aveva straordinariamente valorizzato per volontà dello stesso Lutero, il quale aveva provveduto di suo pugno a scriverne diverse decine di testi e alcune melodie. All'epoca di Bach il repertorio aveva subito un incremento notevole, grazie a un secolo – il XVII – impegnato in un'imponente operazione di rinnovamento letterario-musicale.

- La musica sacra vocale bachiana risale in gran parte al servizio del compositore come *Thomaskantor* a Lipsia (dal 1723 alla morte), durante il quale videro la luce tutte le opere maggiori (le *Passioni*, il *Weihnachtsoratorium*, la *Messa in si minore*), oltre a una ricca produzione di cantate per ogni domenica e festività. Peraltro Bach aveva già composto cantate a Mühlhausen e soprattutto a Weimar, tra il 1707 e il 1716⁵.

- Il dibattito sull'adesione spirituale e intellettuale di Bach a un impegno professionale tanto rilevante è oscillato, in due secoli di musicologia bachiana, tra le immagini opposte di un Bach "quinto evangelista", apostolo fervente della confessione evangelica, e quello di un cinico e geniale impiegato, del tutto indifferente a questioni religiose. Oggi il coinvolgimento ideale di Bach nella fede professata dalle sue opere è documentato senza possibilità d'equivoci dalla biblioteca teologica privata del compositore, di dimensione cospicue⁶, soprattutto se si considera che non appartene-

⁴ Si rimanda a R. A. LEAVER, *Music and Lutheranism*, in J. BUTT (ed.), *The Cambridge Companion to Bach*, Cambridge University Press, 1997, pp. 35-45.

⁵ Una ricognizione, interessante anche sul piano metodologico, rispetto all'attività bachiana nel campo della musica sacra prima di Lipsia è disponibile in M. PETZOLDT, *Aspetti liturgici e teologici e ID., Bibbia, Gesangbuch e liturgia*, in CH. WOLFF (ed.), *Il mondo delle Cantate di Bach*, Anabasi - I Concerti del Quartetto, Milano 1995, pp. 119-155 (ed. orig. *De wereld van de Bach cantates. Johann Sebastian Bachs geestelijke cantates van Arnstadt tot Köthen*, Uitgeverij Uniepers Abcoude 1995).

⁶ Cfr. R. A. LEAVER, *Bachs theologische Bibliothek. Eine kritische Bibliographie*, ("Beiträge zur theologischen Bachforschung 1"), Neuhausen-Stuttgart 1983 e ID., J. S. Bach and Scripture. *Glosses from the Calov-Bible Commentary*, Concordia, St. Louis 1985.

va a un pastore. Nella cinquantina abbondante di testi, alcuni dei quali in più volumi, spiccano in particolare due diverse edizioni delle opere complete e altre due dei sermoni domenicali e festivi di Lutero, nonché *Die deutsche Bibel* di Abraham Calov (Wittenberg 1681-1682), un commento alle Scritture su cui sono riportate glosse di pugno dello stesso compositore, un testo divenuto di dominio pubblico soltanto nel 1969. In particolare, la testimonianza della fede di Bach nella natura divina della musica, al di là del pensiero dello stesso Lutero, compare in un appunto a fianco di 2Cr 5,13 – il racconto della teofania, quasi evocata dal concerto di voci e strumenti, nel corso del trasporto dell'Arca nel neoeretto Tempio di Salomone – in cui Bach annotò:

NB: *Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart*

2. PITTURA SONORA

Simbologia e “pittura sonora” costituiscono i principali mezzi attraverso cui la scrittura tardobarocca bachiana realizza una trasposizione musicale dei valori semantici espressi dai testi intonati. Attraverso un codice simbolico specifico, precisi elementi testuali vengono tradotti infatti in figure sonore riconoscibili, cui è possibile attribuire un senso puntuale. Di tale “pittura sonora” – che si avvale di un repertorio di soluzioni compositive codificato ma nello stesso tempo disponibile a continue variazioni/innovazioni da parte del singolo autore –⁷ si apprezzi un esempio tratto dalla Cantata BWV 26 *Ach wie flüchtig, ach wie nichtig*, presentata alla comunità di Lipsia il 19 novembre 1724. Appartenente al genere della *Choralkantate*, di cui si dirà in seguito, la composizione cita letteralmente le strofe estreme del *Lied* omonimo di Michael Franck (1652), parafrasando quelle intermedie. Il testo della prima basterà a individuare il tono e la temperie espressiva dell'intero inno:

Ach wie flüchtig, ach wie nichtig
Ist der Menschen Leben!
Wie ein Nebel bald entstehet
Und auch wieder bald vergehet,
So ist unser Leben, sehet!⁸

⁷ Per una trattazione sistematica si rimanda a D. BARTEL, *Musica Poetica. Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, University of Nebraska Press, Lincoln - London 1997.

⁸ Le cantate di Bach sono disponibili in lingua italiana con testo a fronte in J. S. BACH, *Cantate e Oratori*, 4 voll., Ariete, Milano 1995-1996. Un'altra traduzione è in corso di realizzazione a firma di Quirino Principe per l'iniziativa milanese delle Settimane Bach, il Progetto di esecuzione integrale delle cantate di Bach a cura dei Concerti del Quartetto in collaborazione col Comune di Milano: intrapresa nel 1994, l'iniziativa verrà portata a termine presumibilmente nel 2004. Le traduzioni delle cantate vengono pubblicate nei programmi di sala contestualmente alla loro esecuzione.

Per un'edizione tedesca commentata si rimanda a A. DÜRR, *Die Kantaten von Johann Sebastian Bach mit ihren Texten*, 2 voll., Bärenreiter, Kassel-Basel-London 1971 (rev. 1985, DTV - Bärenreiter).

Il tema del rapinoso trascorrere della *gloria mundi*, e con lei della vita dell'uomo, viene riletto attraverso l'immagine della velocità, che domina incontrastata la trama verbale e la sua intonazione da parte di Bach, a cominciare dal magnifico affresco che apre la cantata: un notevolissimo complesso verbale/musicale composto da testo, commento vocale e commento strumentale. La ricca compagine orchestrale, completa di tre oboi e flauto traverso, vi si scatena in un movimento concertante di inarrestabile dinamismo - simbolo chiarissimo del fluire inesorabile del tempo - caratterizzato dall' incisivo motto d'apertura: due crome isolate seguite da una rapida scaletta ascendente. Senza la possibilità di usufruire di tregua alcuna, il coro vi sovrappone il testo del corale. La voce di soprano ne intona integra la melodia, mentre le stesse parole compaiono nelle rapide crome delle voci inferiori che illustrano il significato del testo, rappresentando musicalmente il trascorrere fuggevole della vita.

Una vita che scorre come un ruscello, sostiene invece la prima aria: in questo caso sembrerebbe che il compositore accolga volentieri la metafora acquatica, traducendola nel liquido, incessante fluire degli strumenti obbligati (flauto traverso e violino) e persino nel carattere dolce, cantabile delle colorature della voce. La sezione contrastante al centro dell'aria, più trasparente per la rarefazione dell'accompagnamento, regala generosamente altri gioielli di pittura sonora, a simboleggiare i riferimenti testuali alle gocce, all'abisso, all'atto del dividere.

3. VARIAZIONI SU UN TEMA TEOLOGICO

Nelle cantate, la musica di Bach realizza normalmente un commento al tema proposto dalle letture sacre, articolando in una serie di movimenti un piccolo discorso teologico-musicale in sé compiuto. Si prenda, quasi casualmente, un'occasione dell'anno liturgico, la III domenica dopo l'Epifania, per la quale ci rimangono tre cantate bachiane. Dal vangelo del giorno (Mt 8,1-13: le guarigioni di un lebbroso e del servo del centurione) viene dedotto il tema dell'adesione fiduciosa del credente alla volontà di Dio, che si manifesta benevolmente all'uomo, persino quando l'evidenza sembrerebbe disperata.

Il più antico di questi lavori bachiani, la Cantata BWV 73 *Herr, wie du willst, so schicks mit mir*, risalente al 23 gennaio 1724, si diparte infatti dal quadro della disperazione più cupa, col primo, imponente coro: un magnifico pannello dalla concezione complessa, il cui peso risulta assolutamente preponderante nell'architettura complessiva della cantata. La tonalità di sol minore predispone il terreno per una trama testuale intessuta di immagini dolorose ma anche di inviti alla speranza, ispirata a intense invenzioni poetiche del *Salterio* e dominata dalla grande metafora dell'imperscrutabile libro sigillato.

La struttura musicale ideata da Bach prevede l'intonazione della prima strofa di un inno di Kaspar Bienemann sulla melodia liturgica *Wo Gott der Herr nicht bei uns hält*, incastonata in un tessuto strumentale tematicamente derivato dal corale e alter-

nata ad ampi lacerti di recitativo accompagnato che fungono da tropo/commento/amplificazione nei confronti dei significati testuali del *Lied* interpretato dal coro.

Il tema teologico chiave - l'esaltazione della volontà divina - s'impone con tutta evidenza grazie a un motto di quattro note esposto già nel ritornello introduttivo e anch'esso derivato dalla melodia corale: si tratta della cellula germinale dell'intero pezzo, ribadita continuamente sino all'affermazione conclusiva. Si noti infine la perfetta omogeneità di recitativi e sezioni corali - simbolo dell'unità nella preghiera di singoli e comunità -, che si dissolvono gli uni nelle altre senza soluzione di continuità, grazie al nastro sonoro ininterrotto degli oboi e al lieve *staccato* degli archi. Dopo che l'aria del tenore nella sua seconda strofa avrà illustrato, attraverso cromatismi e melismi, l'incertezza dell'anima nella propria malattia spirituale, l'unico, breve recitativo autonomo menziona, fra adeguate asprezze dissonanti, la stolta volontà umana, lasciando immediatamente il passo al riconoscimento devoto di quella divina, celebrata nell'aria successiva. La voce di basso attacca infatti appena concluso il recitativo, esponendo un motto pregnante di quattro note, sul testo *Herr, so du willst*, tratto dal vangelo liturgico. Infine, nell'ultima strofa dell'aria, il *pizzicato* degli archi evocherà le campane funebri⁹ invocate dal credente, ormai disponibile senza resistenze alla volontà divina.

4. LA LIETA ATTESA DELLA MORTE

Una posizione di tutto rilievo nelle cantate è occupata da un tema fondamentale della devozione pietista: il pio desiderio della morte, intesa a un tempo come rinuncia alla falsità del *saeculum*, liberazione dall'angoscia del peccato e gioioso ricongiungimento col Signore. Occorre recuperare le coordinate di una meditazione ascetica dalla severità tanto radicale per poter apprezzare compiutamente alcuni lavori bachiani¹⁰, i cui testi - oltre che la loro realizzazione musicale - risultano senz'altro sconcertanti per la sensibilità corrente. Si consideri la Cantata BWV 8 *Liebster Gott, wenn werd ich sterben*, risalente al 24 settembre 1724, una *Choralkantate* basata sul *Lied* di Caspar Neumann cui deve il titolo¹¹. Sarà sufficiente rivolgere la nostra attenzione alla sola aria del basso «Doch weichet, ihr tollen, vergeblichen Sorgen», che rappresenta una delle più belle, sorprendenti e visionarie pagine di Bach. La danza guidata dal flauto virtuoso innesca una festa della luce che illustra la decisione presa dalla coscienza: l'atto di fede che bandisce il timore della morte, prefigurando il ra-

⁹ Come nelle *Cantate* BWV 8 *Liebster Gott, wenn werd ich sterben* (vedi sotto) e BWV 127 *Herr, Jesu Christ, wahr' Mensch und Gott*, appartenenti all'annata successiva.

¹⁰ Tra questi anche dei *Lieder* spirituali, destinati alla devozione domestica, tra cui *Komm, süßer Tod* BWV 478.

¹¹ Si apprezzi anche solo il sapore dell'austera, implacabile prima strofa, il cui distico conclusivo inchioda l'uomo al suo essere terra. L'eredità di Adamo vi viene infatti così definita: «Arm und elend sein auf Erden | Und denn selber Erden werden».

dioso mattino in cui il credente starà glorioso di fronte al suo Signore, autentica celebrazione della virtù teologale della speranza. Il magnifico tema di danza veloce, una giga, trasfigura¹² il giorno del giudizio, che da temibile *dies irae* diventa momento atteso con impazienza. Suprema raffinatezza, alla menzione dell'angoscia insensata per la fine («vergeblichen Sorgen») l'orchestra improvvisamente si paralizza per un istante su un inquietante accordo di settima diminuita, mentre il basso scende cromaticamente: memoria incancellabile della fredda ala della morte che accompagnerà questo pezzo straordinario sino alle estreme battute.

5. IL CORALE, FORMA MADRE

Come si sarà potuto notare già da questi cauti sondaggi, il corale occupa una posizione centrale nelle cantate bachiane. In particolare, il compositore dedicò la cosiddetta seconda annata lipsiense (1724-25: il secondo ciclo di cantate realizzato nel suo servizio come *Thomaskantor*) alla varietà della *Choralkantate*, una forma caratterizzata dall'impiego pervasivo dell'inno liturgico protestante. Di norma in questi casi il massiccio ricorso a un inno del repertorio, ben noto dunque all'assemblea, consiste nella citazione letterale delle sue strofe estreme e nella parafrasi, attraverso testi originali, di quelle intermedie. Proponiamo quale esempio la Cantata Bwv 113 *Herr Jesu Christ, du höchstes Gut*. Opera grande, dalla concezione ambiziosa, si fonda sull'omonimo, intenso inno penitenziale di Bartholomäus Ringwaldt, che funge da commento e attualizzazione rispetto alla parabola evangelica del fariseo e del pubblicano. Al ricorso straordinariamente ampio al corale, del quale si mutuano inalterate ben quattro strofe e si citano alla lettera altre due, si deve la compattezza del testo, incentrato sulla luterana coscienza del peccato. Questa viene espressa fin dal coro introduttivo, tradotta musicalmente sia dal lugubre paramento della tonalità di si minore, col *pianto* dell'oboe d'amore derivato dalla melodia corale, sia da una caratterizzazione ritmica d'inequivocabile sapore tragico. L'incedere da sarabanda, la pausa sul secondo tempo della misura, l'appoggiatura e il ritmo puntato all'oboe: tutto concorre a preparare un'intonazione in metro ternario del corale in cui vengano accentuate le parole chiave del testo.

Sempre in tonalità minore (fa diesis) si colloca il magnifico secondo pezzo, in cui il corale emerge al contralto, lungamente preparato e introdotto dal violino, in un susseguirsi di dolorose volute discendenti. Nonostante il riferimento alla medesima questione teologica, l'aria successiva offre un volto ben diverso: ribaltato il modo nel relativo maggiore (La), gli oboi d'amore innescano un duetto giocoso nel metro di 12/8, impreziosito da notevoli gesti cromatici a esprimere l'angoscia della colpa. Ripristinato il severo modo minore, ritorna la melodia corale, calata in una struttura testuale/musicale di grande interesse, benché non unica nella produzione bachiana: la

¹² Ricorre nel testo il termine *verkläret*, a lungo assaporato dalla voce di basso.

voce alterna l'intonazione del corale con sezioni di recitativo semplice su un testo madrigalistico originale che svolge il ruolo di amplificazione degli antichi versi innodici. Della successiva aria del tenore si noti l'eccezionale ritorno della melodia corale in corrispondenza dell'intonazione dell'ultimo verso. L'osmosi tra la nuova musica del *Kantor* Bach e l'antica tradizione del *cantus firmus* sembra aver qui raggiunto vertici di complessità davvero straordinari.

6. PASSIONE E COMPASSIONE

Contigui al mondo delle cantate sono i capolavori delle passioni, a cui è possibile in questa sede dedicare soltanto un cenno. Scegliamo dunque dalla *Matthäuspasion* uno splendido quanto celebre esempio di un'operazione condotta con somma efficacia nell'intera partitura: la promozione di una partecipazione attiva della coscienza credente agli affetti espressi dai personaggi evangelici, attraverso l'associazione personale agli eventi narrati come pratica di segno mistico e devozionale¹³. L'episodio del pianto di Pietro (Mt 26,69-75) viene trattato, come già nella *Johannespassion*, attraverso un'articolata sequenza di cinque momenti musicali¹⁴. Quando il secondo recitativo avrà terminato di proporre la pericope evangelica evocando le lacrime dell'apostolo («und weinete bitterlich») attraverso un'intensa frase musicale irta di intervalli cromatici e dissonanti, approdando alla tonalità di fa diesis minore, attaccherà uno dei capolavori della vocalità barocca: l'aria *Erbarne dich* per contralto, violino obbligato, archi e basso continuo. Il testo di Picander intonato da Bach tralascia ogni elemento estraneo al tema del pianto, esprimendo in una sintesi estremamente densa i significati tipici della situazione:

Erbarne dich,
Mein Gott, um meiner Zähren willen!
Herz und Auge weint vor dir
Bitterlich.

Bach inventa un'intonazione di radicale soggettività, che Giorgio Pestelli ha definito «frutto di una macerazione interiore e di una vocazione penitenziale senza riscontri nella musica del Settecento»¹⁵. Il miracolo espressivo è affidato a una vocalità di stampo operistico, dall'invenzione melodica pregnante, nonché all'intrecciarsi delle volute melodiche di voce e violino concertante, sul ritmo di siciliana realizzato dal-

¹³ Cfr. R. MELLACE, *Dalla memoria alla volontà del credente: il racconto evangelico della Passione secondo Matteo*, in *Programma di sala della "Passione secondo Matteo"*, Settimane Bach, 9° ciclo, 1998, pp. 1-11.

¹⁴ Recitativo - coro - recitativo - aria - corale: nn. 38a (45) - 40 (48) della partitura.

¹⁵ G. PESTELLI, *La Passione secondo Matteo di Johann Sebastian Bach*, Milano, Orchestra Sinfonica di Milano G. Verdi - I Concerti del Quartetto *Settimane Bach* - Skira, 1999, p. 73.

l'accompagnamento discreto degli archi. Si presti attenzione alla scelta della voce, che non corrisponde al personaggio di Pietro: si tratta invece del registro di contralto, carico di significato simbolico nella *Matthäuspasion* e legato in particolare all'espressione del rimorso, come dimostrano le altre arie in cui questa voce compare, che fanno tra l'altro riferimento a una ricorrente "liquidità" delle immagini metaforiche, omogenea al tema del pianto.¹⁶ L'aria è inoltre l'unica nell'intera *Passione* a essere seguita da un corale, senza la mediazione di un recitativo: il suo significato viene dunque immediatamente trasferito alla comunità dei credenti, grazie appunto al testo di una strofa di Johann Rist, in cui il cristiano comune espone al Signore il pentimento per il proprio peccato¹⁷.

7. TEOLOGIA E PARODIA

Concludiamo con una riflessione sui procedimenti compositivi probabilmente poco noti, ma di notevole momento. La scrittura bachiana di destinazione liturgica non nacque sempre originariamente per la chiesa. È risaputo che uno dei massimi capolavori, il *Weihnachtsoratorium* (ma anche la *Messa* in si minore), si fonda su musica già composta in precedenza, che viene adattata a un nuovo testo secondo la tecnica della parodia, di grande fortuna e rilievo in epoca tardobarocca, e in auge sino alle soglie del Romanticismo, che ne determinò la delegittimazione estetica¹⁸. Per comprendere la complessità di sottintesi che operazioni simili comportano, giova osservare da vicino la virtuosistica trasposizione tra modello profano e nuova destinazione liturgica realizzata da Bach impiegando la Cantata BWV 214 *Tönet, ihr Pauken! Erschallet, Trompeten*, di cui viene mutuato l'intero patrimonio di arie e cori con una sola eccezione. Di quel lavoro festivo e celebrativo, composto per il compleanno di Maria Josepha, Elettrice di Sassonia e Regina di Polonia, l'8 dicembre 1733, Bach importa la tinta di una solennità gioiosa, operando una significativa traslazione dell'oggetto della lode e del giubilo dalla regina di Polonia al "Sovrano del Cielo".

La parodia ha prodotto modulazioni e sfumature diverse di un medesimo "affetto": ad esempio, la letizia che nell'aria originaria *Fromme Musen! Meine Glieder* Pallade chiede alle Muse, impiegando una voce di contralto coadiuvata da una coppia di oboi all'unisono, diviene più brillante nella nuova strumentazione di «Frohe Hirten,

¹⁶ Le arie *Buß und Reu* (n. 6/10) e *Können Tränen meiner Wangen* (n. 52/60). Si consideri inoltre l'intervento del contralto nell'ultimo recitativo della *Passione* (67/77, sul testo: «O selige Gebeine, I Seht, wie ich euch mit Buß und Reu beweine, I Daß euch mein Fall in solche Not gebracht! I Mein Jesu, gute Nacht!»). In proposito cfr. Emil Platen, *Johann Sebastian Bach. Die Matthäuspasion. Entstehung, Werkbeschreibung, Rezeption*, Kassel, Bärenreiter, 1997², p. 51.

¹⁷ «Bin ich gleich von dir gewichen, I Stell ich mich doch wieder ein; I Hat uns doche dein Sohn verglichen I Durch sein' Angst und Todespein. I Ich verleugne nicht die Schuld; I Aber dein Gnad und Huld I Ist viel größer als die Sünde, I Die ich stets in mir befinde».

¹⁸ Cfr. R. MELLACE, *L'«Oratorio di Natale» o L'arte della parodia*, Programma di sala dell'Oratorio di Natale, nel contesto delle Settimane Bach, 12° ciclo, dicembre 1999, pp. 1-11.

eilt, ach eilet» (*Weihnachtsoratorium* II, n. 15), in cui il tenore è incalzato da un flauto traverso mentre esorta i pastori a destarsi dal sonno per non perdere la gioia incommensurabile che li attende nella grotta di Betlemme. Come esempio evidente della vitalità e dell'efficacia del meccanismo della parodia si consideri infine un'aria molto popolare, *Großer Herr, o starker König* (*Weihnachtsoratorium* I, n. 8), erede dell'aria profana *Kron' und Preis gekrönter Damen*. Modello e parodia condividono infatti la medesima sfera semantica, la gloria regale, simboleggiata dall'attributo timbrico/simbolico della tromba, secondo un'autorevole e diffusa tradizione barocca¹⁹. I due testi sembrano sviluppare tuttavia una serrata contrapposizione critica. Questa celebre musica di Bach era nata per esaltare una regina, Maria Josepha, il cui nome sarebbe risuonato nell'intero orbe terraqueo, secondo l'auspicio proprio del testo cantato. La contraffazione sacra di questa medesima musica vuole invece esprimere un concetto che sembrerebbe ironicamente contraddire l'assunto originario: Dio, nella sua grandezza senza misura, disprezza la gloria mondana a tal punto da nascere in una povera stalla. La regalità autentica, cui spetta di diritto la maestà segnalata dai clangori della tromba, non è dunque quella celebrata dal modello profano, ma giace occultata in una rozza mangiatoia:

Großer Herr, o starker König,
 Liebster Heiland, o wie wenig
 Achtest du der Erden Pracht!
 Der die ganze Wel erhält,
 Ihre Pracht und Zier erschaffen,
 Muß in harten Krippen schlafen.

¹⁹ La glorificazione della maestà divina, per analogia con la musica cerimoniale dei più modesti sovrani terreni, suggeriva al compositore barocco l'impiego della sezione degli ottoni. L'applicazione di una simile solennità del modello profano alla parodia sacra è riscontrabile, ad esempio, nella monumentale Cantata BWV 30 *Freue dich, erlöste Schar*, costruita sul dramma per musica BWV 30a *Angenehmes Wieder-
 rau*, eseguito il 28 settembre 1737 per Johann Christian von Hennicke, signore di Wiederau.

Riassunto

L'articolo affronta il problema della traduzione musicale di temi teologici e biblici nell'opera di Johann Sebastian Bach, nel 250° anniversario della morte del compositore. Viene indagata la trasposizione nel linguaggio simbolico della musica dei valori semantici dei testi liturgici e devozionali intonati dal compositore. Sarà agevole constatare come passi scritturali, corali della tradizione luterana e testi della devozione coeva (luterana ortodossa o di ascendenza pietista) vengano sottoposti da Bach a un'"esegesi" squisitamente musicale grazie agli strumenti della retorica barocca degli affetti. Enucleando alcuni *loci* emblematici nel catalogo sacro vocale bachiano, è possibile argomentare l'intima relazione "generativa" tra la musica e il testo che questa riveste. Secondo un circolo virtuoso, saranno i valori testuali a determinare la natura della scrittura musicale, la quale a sua volta offrirà ai testi intonati un'amplificazione espressiva che mobilita risorse estranee alla razionalità della parola. La *Kirchenmusik* bachiana viene analizzata nella sua capacità intramontabile di comunicare valori spirituali: nata come funzionale al servizio liturgico, di cui costituiva un'amplificazione affettiva, è divenuta per molti un'esperienza spirituale insostituibile. L'argomentazione si concentra su esempi tratti dalla *Matthäuspassion*, dal *Weihnachtsoratorium* e dal *corpus* delle *Cantate* liturgiche. Trattandosi di un repertorio facilmente accessibile in registrazione, il lettore potrà procedere a una pronta verifica delle tesi sostenute nell'articolo.

Summary

The article faces the problem of musical translation of biblical and theological themes in Johann Sebastian Bach's works, in his 250th death anniversary. Transposition of semantic values, of the composer's liturgical and devotional texts, in symbolic language is investigated. It will be easily noticed how Bach submits entry notes, lutheran traditional chorals and coeval devotional texts (lutheran, orthodox or of pietist ancestry) to an exquisitely musical "exegesis" due to instruments of baroque rhetoric affections. Enucleating some emblematic *fixed staves* in Bach's sacred vocal catalogue, it is possible to discuss the intimate "engendering" relation between music and the covered text. According to a virtuous circle, textual values will define the nature of musical writing, which, in turn, offers the tuned texts an expressive amplification, mobilizing resources extraneous to rationality of word. Bach's *Kirchenmusik* is analysed in its unsetting capacity of transmitting spiritual values, born as functional for liturgical service, reaching an affective amplification and becoming for several people an unreplaceable spiritual experience. The argumentation concentrates on examples taken from *Matthäuspassion*, *Weihnachtsoratorium* and from the *corpus* of liturgical Cantate. The recorded repertory being easily accessible, the reader will be able to verify the theses stated in the article.

I LIBRI
PRIMO TESTAMENTO
BIBLICI

I SALMI

*nuova versione,
introduzione e commento
di*
TIZIANO LORENZIN



Un nuovo commentario al Salterio, che si distingue per essere riuscito a contemporaneamente efficacia rigore esegetico, attenzione ermeneutica alla millenaria tradizione di lettura nella Chiesa e chiarezza espositiva.

gdt 272

John R. Quinn

Per una riforma del Papato

**L'impegnativo appello
all'unità dei cristiani**



QUERINIANA

Questo saggio, intelligente e stimolante, intende raccogliere, con fedeltà e creatività, la richiesta rivolta da papa Giovanni Paolo II ai vescovi, perché venga condotto un paziente e fraterno dialogo sul papato (cfr. Ut unum sunt, n. 95). Il suo autore, arcivescovo emerito di San Francisco (USA), mostra una grande concretezza sia nelle analisi che nelle proposte avanzate.

Vivere politicamente all'ascolto del Vangelo

Linee propositive

Sandro Vitalini
Facoltà di Teologia (Fribourg)

Si afferma spesso che il Vangelo di Gesù non dà direttive politiche precise, così che anche partiti e movimenti che si ispirano al pensiero cristiano si limitano a citare "il magistero sociale della Chiesa" come loro unico punto di riferimento evangelico. Bisogna però ricordare una distinzione non trascurabile: se per *politica* si intende la corretta gestione tecnica della cosa pubblica ai suoi vari livelli - da quello comunale a quello regionale, da quello nazionale a quello internazionale - si deve ammettere che il messaggio di Gesù non indica delle direttive concrete per le sue immediate applicazioni; ma se per *politica* si intende l'orientazione di base, l'opzione fondamentale che muove i governanti nell'operare le diverse scelte pratiche, bisogna riconoscere che il Vangelo di Gesù - che per noi cristiani è la Parola stessa del Figlio di Dio fatto Uomo - ha delle indicazioni fortissime da offrire, che in genere sembrano disattese, forse perché appaiono utopiche.

Vivendo l'anno giubilare dobbiamo meglio percepire che il Giubileo cristiano è Gesù Cristo stesso (cfr. Lc 4,17-21), il quale inaugura un anno di grazia senza fine. Nella persona dell'Uomo-Dio infatti la terra viene unita al cielo (cfr. Ef 4,10; Col

1,15-20) e le condizioni di vita della città dei santi devono riflettersi nei battezzati che, sulla terra, prolungano il mistero dell'incarnazione e rendono visibile l'amore trinitario. L'impegno dei cristiani per attualizzare nel tempo la presenza liberatrice del Figlio di Dio e portare il giubilo della liberazione da ogni male a tutte le creature è tanto affascinante quanto sbalorditivo.

In questa riflessione vogliamo ricordare talune esigenze di questo impegno; anche se non potremo essere esaustivi, queste ci permetteranno di evidenziare la forza dirompente del Vangelo, della quale devono farsi interpreti i cristiani.

1. LA DIGNITÀ DELLA PERSONA

La sconvolgente rivelazione di Gesù è quella della paternità di Dio. La mente umana arriva alla percezione dell'esistenza di Dio, che si rende «visibile all'intelligenza mediante le opere da lui fatte» (Rm 1,20), ma non potrebbe immergersi «nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo» (Mt 28,19) senza una divina rivelazione.

Il Figlio Gesù manifesta il Padre (cfr. Gv 14,9-11): «Il Padre stesso mi ha comandato ciò che devo dire» (Gv 12,49). Questa rivelazione non è puramente teoretica, ma pratica: la vita della famiglia trinitaria viene offerta a tutti gli uomini, che il Figlio - la Parola del Padre - illumina da sempre (cfr. Gv 1,4-9), così che ogni persona è chiamata a lasciarsi coinvolgere in questa comunione esistenziale (cfr. 2 Cor 13,13). Il Padre di Gesù Cristo si rivela come il Padre-Madre di tutti gli uomini. Tutti - anche coloro che ancora non conoscono il Vangelo esplicitamente - sono sollecitati a «fare la verità» (Gv 3,21) e cioè a lasciare operare lo Spirito del Padre in ciascuno di loro.

L'annuncio degli apostoli circa il Figlio di Dio incarnato, crocifisso e risorto, si basa su questo legame ontologico preesistente, che esige di essere ratificato ed approfondito. La vita di ogni uomo viene da Dio; egli percepisce di essere «sua prole» (At 17,28) ed avverte, in ogni tempo, la vicinanza del suo Creatore (cfr. At 14,17). Nell'ottica cristiana l'uomo è un figlio di Dio, il figlio del Padre di Gesù Cristo, coinvolto nella dinamica di amore trinitaria per il tempo e per l'eternità.

Se da una parte notiamo il veemente desiderio di Gesù perché ciascuno si converta alla vita del Padre e al suo Regno (cfr. Mt 4,17), dall'altra ci rendiamo conto che questo progetto implica una dimensione universale (cfr. Gv 11,52; 12,32). Ogni uomo è creato ad immagine e somiglianza del suo Creatore (cfr. Gn 1,27); più la persona umana si impegna per una vita di amore e più cresce nella comunione esistenziale con le divine persone, incamminandosi verso la realizzazione di un'apertura al Vero e al Bene che non farà che allargarsi per tutta l'eternità.

Per illustrare l'importanza di questa rivelazione si può evocare l'esempio del tempio. Nell'antichità si immaginava che la divinità abitasse in case costruite dagli uomini, degli autentici gioielli nella loro preziosità. Con la venuta del Figlio di Dio, l'idea del tempio-casa della divinità scompare (cfr. Gv 4,21-24) per lasciare posto alla percezione che il tempio di Dio è l'uomo (cfr. 1Cor 6,19): non esiste nel creato un valore superiore a quello della persona.

Da queste affermazioni di base, che sono percepite pur con diversa rilevanza da tutti, anche dai non credenti, si ricava la certezza che nessuno ha il diritto di attentare alla vita della persona, che va rispettata dalla concezione alla morte naturale. La difesa del diritto alla vita non può però essere limitata alla lotta contro l'aborto e l'eutanasia attiva; essa implica lo sviluppo di una legislazione che costantemente propugni il rispetto dell'uomo in quanto tale, che è il bene massimo che va salvaguardato dall'autorità politica (lo statuto dello stagionale, privato della sua famiglia, è da questo punto di vista chiaramente immorale). Differenze di razza o di religione o ragioni puramente economiche non devono incidere su questo atteggiamento di assoluto rispetto nei confronti di ogni uomo. Nell'ottica neo-testamentaria è così da escludere in tutti i casi la pena di morte, dato che nessun uomo ha il diritto di togliere a un altro il dono di Dio. E sia anche chiaro che il Padre non toglie mai la vita terrena dei suoi figli, ma, quando questa si spegne, li accoglie al di là del velo della morte nella sua vita senza fine (cfr. At 7,56ss).

2. LA FRATELLANZA UNIVERSALE

«Non chiamerete nessuno sulla terra vostro padre, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste» (Mt 23,9). «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). La comunità primitiva, che ha annunciato il Vangelo a Gerusalemme, è una comunità dove la fraternità tocca un vertice quale si realizzerà poi abitualmente solo nelle famiglie e nei monasteri: tutto viene messo in comune (cfr. At 2,42ss.). Questo ideale di fraternità ispira la condivisione che anche le comunità venute dal paganesimo esprimono (cfr. 2Cor 8-9) e che già l'AT aveva prefigurato nell'immagine della manna: tutti ne ricevono a sufficienza, ma nessuno ne riceve né una misura scarsa né una eccessiva (cfr. Es 16,18; 2Cor 8,15).

Essendo nata la Chiesa nell'ambito dell'impero romano si percepì allora meno di oggi l'ostacolo delle frontiere, dato che i vari popoli erano governati da un'unica autorità in tutta l'*oikumene*. Bisogna nondimeno notare che il senso del nazionalismo era anche allora fortissimo, al punto che i giudei si trovavano, ad esempio, in perpetuo conflitto con i vicini samaritani (cfr. Gv 4,9). Lo specifico dell'annuncio cristiano è proprio quello di portare «Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia...» (At 2,9ss.) ad un'unità che trascenda quella politica e li coscientizzi sulla loro fraternità, che inverta la forza centrifuga sviluppatasi con il mito della torre di Babele (cfr. Gn 11,1ss.).

Uno dei problemi più ardui per la comunità primitiva fu proprio quello di vincere lo spirito nazionalista. I giudei convertiti stentavano ad ammettere che dei pagani potessero convertirsi al Vangelo di Gesù senza prima farsi ebrei. Una soluzione equilibrata venne trovata al concilio di Gerusalemme (cfr. At 15,1ss.), ma tensioni tra il gruppo giudaizzante conservatore e il gruppo ellenista più liberale si prolungarono anche a Roma (cfr. Rm 14-15).

Se da una parte il cristiano è rispettoso dell'autorità costituita (cfr. Rm 13,1-7), dall'altra diventa critico e polemico là dove essa viene esercitata in modo ingiusto

(cfr. p.es. Ap 18). L'autorità è legittima là dove promuove il benessere dei cittadini e li aiuta a vivere in fraternità. È così che i funzionari sono visti come «pubblici servitori di Dio» (Rm 13,6) ai quali è doveroso pagare le imposte e tributare il debito omaggio.

La Chiesa primitiva rispetta l'autorità politica centralizzata che governa popoli diversi (cfr. 1Pt 2,13-14.17); questi sono chiamati da Dio ad una fraternità concreta e profonda - divina - che non toglie però la loro specifica identità, ma indica loro la patria futura (cfr. Eb 13,14) dove le diverse nazioni, tribù, popoli, lingue saranno riunite davanti al Padre e al Figlio (cfr. Ap 7,9).

L'applicazione di questi principi porta oggi i propugnatori del pensiero cristiano a lottare per una progressiva eliminazione delle frontiere tra i popoli, pur nel riconoscimento della loro identità, che va salvaguardata. L'amore per la propria terra è viscerale nello stesso Figlio di Dio (cfr. Lc 19,41), il quale appartiene ad un piccolo popolo così fiero delle sue origini (cfr. 2Cor 11,22) che nessuna dispersione e nessuna persecuzione hanno potuto annientare.

L'idea di un *governo universale* è rimasta abbastanza presente nella Chiesa, prima con l'impero romano e poi con l'autorità che essa stessa ha esercitato nel Medioevo, avvalendosi anche del "braccio secolare". L'Europa in quel periodo ha conosciuto una certa unità di fede e di cultura, che l'ha aiutata a crescere e a strutturare una nuova società dopo la sparizione dell'impero romano.

Il fermento cristiano oggi è essenzialmente portato ad operare per l'apertura, il dialogo, gli scambi tra i popoli, non certo per il loro dissolvimento. L'identità di un popolo potrà anzi crescere quanto più esso si affermerà capace di favorire la stabilità degli altri. Sarà possibile evitare una nuova invasione barbarica solo se si combatteranno le cause che potrebbero sviluppare questa migrazione epocale. La storia dell'emigrazione insegna che in ogni tempo si emigra per fame. Nessuno lascia volentieri la propria terra. Partendo da una concezione cristiana di fraternità bisogna operare perché i fratelli in ogni nazione abbiano la possibilità di trovare ivi il lavoro e il pane.

I Paesi relativamente ricchi devono finalmente riconoscere che l'aiuto mirato e massiccio dato ai Paesi poveri finisce per favorire i primi non meno di quest'ultimi. Soltanto un promovimento civile armonico di tutte le nazioni del mondo disinnescerà la bomba della migrazione di interi popoli verso i Paesi ricchi e determinerà uno sviluppo dei commerci e degli scambi con aree fino ad oggi tanto depresse da risultare economicamente insignificanti.

In passato una colonizzazione spregiudicata (in Africa e nell'America del Sud) ha dissanguato dei continenti a favore di altri. Oggi la fraternità umana e cristiana deve portare ad una politica di riparazione e di ricostruzione. Fino a ieri le nazioni del Terzo Mondo erano contese tra i due blocchi e si cercava di attirarle nelle rispettive aree di influenza. Oggi è necessario investire mezzi ingenti per la rinascita di intere nazioni. Non si tratta di iniziative di benevolenza, ma di giustizia. Noi siamo responsabili dei nostri fratelli (cfr. Gn 4,9). Le varie iniziative che già si sono prese (remissione del debito, alfabetizzazione, rimboschimento) non sono che un pallido segnale che va non solo massicciamente incrementato, ma fondato nella legge. Solo la realizzazione di

una fraternità universale concreta, che incida anche sul nostro benessere chiamandoci a contribuire in prima persona, può salvare l'umanità dalla catastrofe finale. È necessario imparare ad impoverirsi per arricchire i fratelli (2Cor 8). L'idea che abbiamo acquisito in Svizzera per una compensazione intercomunale e intercantonale deve far maturare anche quella di una vera e propria compensazione internazionale.

3. IL LAVORO COME DIRITTO-DOVERE

Per il NT il lavoro è un dovere indiscutibile: «chi non vuole lavorare neanche mangi» (2 Ts 3,10). Per la spiritualità rabbinica anche gli studiosi della Torah dovevano aver appreso un lavoro manuale (come Paolo, tessitore, 1 Cor 4,12). Bisogna però riconoscere come l'economia di allora fosse molto precaria e già conoscesse il dramma della disoccupazione (cfr. Mt 20,7) e quello della schiavitù (cfr. 1 P 2,18).

Il lavoro associa il figlio di Dio all'opera del Creatore. Il «giardino» nel quale Adamo, l'uomo, è posto, diventa spinoso e desertico se l'uomo si chiude alla volontà del Creatore (cfr. Gn 3,17-19), ma diviene ubertoso e fecondo, se l'uomo si associa al primo «Giardiniero» e coltiva l'Eden (cfr. Gn 1,28; 2,8-15).

La rivelazione ci fa capire che l'uomo è chiamato a perfezionare con il suo lavoro l'opera stessa del Creatore: sia l'allevatore di bestiame come il musicista, sia l'architetto come il cesellatore (cfr. Gn 4,17-21), ciascuno opera a vantaggio proprio, della sua famiglia e dell'intera comunità (cfr. Ef 4,28; 1 Ts 4,11). Il fatto che l'uomo sia privato della possibilità di lavorare è lesivo della sua dignità: gli si sfigura e quasi sradica l'immagine divina dalla sua persona. Si può parlare di un assassinio della sua vocazione a crescere nell'oblatività.

In un'ottica cristiana bisogna riconoscere che la situazione del disoccupato non solo è inaccettabile, ma è immorale. La comunità, lo Stato, è obbligato ad offrire un lavoro retribuito al singolo, così come questo è obbligato ad accettarlo. Un simile principio sembra enunciabile solo da un punto di vista teoretico e ideale, in quanto si scontra con esigenze di mercato ineludibili. Eppure ancora una volta la teoria si rivela essere la pratica più saggia.

Se si tiene conto di quanto il cittadino costi allo Stato durante il periodo della sua forzata disoccupazione, si deve ammettere che la comunità «risparmierebbe» anche sotto il profilo economico offrendo a ciascuno delle attività di servizio pubblico retribuite. Il fatto che la persona non possa lavorare determina in essa un trauma che, se non porta al suicidio, ingenera perlomeno una crescente tensione di rapporti interpersonali ed una progressiva degenerazione dello stato di salute. Bisogna che la comunità tenga conto delle spese che si deve accollare per queste persone «ferite» sia nel campo delle cure mediche sia in quello dell'assistenza pubblica (a cui si deve far capo una volta finite le indennità di disoccupazione) per convincersi che l'assicurazione di un lavoro a ciascuno è più che vantaggiosa per tutti da ogni punto di vista. Essa permette anche di scongiurare la disoccupazione apparente, di comodo, in quanto chi non accetta il lavoro propostogli non riceve più alcun indennizzo.

Anche il profugo che cerca rifugio nel nostro Paese dovrebbe essere impiegato in un lavoro. L'esperienza dell'ultima guerra mondiale insegna che i veri profughi accettarono di cooperare alla non facile vita di allora delle nostre regioni con un lavoro apprezzato. Oggi ci si dice che non è più possibile offrire un lavoro ai profughi - veri o presunti tali - perché ciò implicherebbe forti oneri sociali e servirebbe da calamita per altri disoccupati esteri. C'è però da temere il contrario, e cioè che lo statuto del profugo, che riceve un sussidio senza far niente, sia un incentivo maggiore a venire da noi di quello che si avrebbe con l'imposizione di un lavoro. Anche gli oneri sociali dovrebbero essere commisurati al periodo ridotto della permanenza dei profughi da noi. I nostri emigranti hanno in passato trovato lavoro in Paesi esteri e non si vede perché si dovrebbe temere di offrire concrete occasioni di lavoro da noi, tanto più se si tien conto che il lavoro crea lavoro ed un investimento ne suscita altri. La logica cristiana può a prima vista sembrare assurda, ma a lungo termine si rivela pagante e sapiente (cfr. 1Cor 1,25).

Non si dimentichi infine che l'uomo deve lavorare il giardino e non distruggerlo. In un'ottica cristiana di pieno rispetto del creato è necessario prevedere una tassa ecologica che scoraggi l'impiego di energie non rinnovabili e favorisca, con i suoi proventi, attività lavorative che promuovano nel mondo il ricupero dei beni creati dei quali l'egoismo umano fa tuttora scempio.

4. LA CIVILTÀ NON VIOLENTA

Forse è su questo punto che il Vangelo è stato tradito in modo più sfacciato dai cristiani. Le esigenze di Gesù sono chiare e perentorie: «Io vi dico di non resistere al malvagio; anzi, se uno ti colpisce sulla guancia destra, tu porgigli anche la sinistra... Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,39.44-45).

Per secoli la Chiesa ha rispettato questo precetto di Gesù, che impone la non violenza e l'amore per il nemico come conseguenza dell'unico precetto dell'amore riassumendo tutta la rivelazione (cfr. Rm 13,10). Ma con l'età costantiniana la Chiesa ha assunto progressivamente le prerogative che erano state quelle della religione pagana e si è affermata come una espressione di potere umano, bisognoso di essere sostenuto anche militarmente sia dallo Stato sia anche da un esercito proprio. Nei primi secoli si vietava già al catecumeno e poi al battezzato di essere soldato. In seguito invece si elaborò la dottrina della legittima difesa, che prevedeva almeno la costituzione di un esercito armato per la difesa di una comunità e di un territorio.

La Chiesa primitiva è cosciente che con Gesù si sono compiuti i tempi messianici, dove le lance si trasformano in falci (cfr. Is 2,4). Il cristiano non esita a morire di spada (cfr. Rm 8,35), ben sapendo che nulla lo può più separare dal Cristo. Ma egli non deve mai usare la spada. Gesù, nel momento supremo della sua vita terrena, proibisce espressamente l'uso della spada: «Rimetti la tua spada nel fodero, poiché tutti quelli che mettono mano alla spada, di spada periranno» (Mt 26,52). Sono parole gra-

vissime, se le attribuiamo al Figlio di Dio. Apparentemente sembrano assurde, perché molti che uccidono di spada non muoiono uccisi allo stesso modo. Ma è certo che il testo ha un significato più profondo (cfr. Ap 13,10) e ci ricorda che l'uomo che uccide il fratello si uccide, e cioè spegne l'immagine divina che lo chiama ad una crescita ininterrotta nell'amore.

Il cristiano addirittura non dovrebbe difendersi nemmeno in tribunale. Paolo è indignato quando apprende che i fedeli di Corinto hanno delle contese tra loro, che portano al giudizio dei tribunali. Egli li invita, se è il caso, a creare nell'ambito della comunità un tribunale formato dalle «persone più umili della chiesa» (1Cor 6,4). Egli anzi conclude: «È già una colpa per voi avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non accettare di stare dalla parte del torto?» (1Cor 6,7). Di fatto nella storia raramente i cristiani ricorsero alla comunità credente per dirimere le loro liti ed anche oggi i tribunali diocesani sono abitualmente impegnati solo in cause di tipo matrimoniale.

Lo iato che esiste tra la dottrina del NT e la prassi ecclesiale millenaria è tale da darci le vertigini. La coscienza del singolo come della comunità è stata progressivamente addormentata. Si pensi anche soltanto alla visione «celeste» «in hoc signo vinces» che avrebbe incoraggiato Costantino alla battaglia. Quante volte poi la croce è stata unita alla spada e incisa sulle alabarde per combattere gli eretici, i nemici del papa, gli infedeli, ma anche per conquistare nuove terre e per schiacciare rivolte ed imporre la schiavitù. Ancora in questo secolo armi ed eserciti hanno ricevuto delle benedizioni e persino al Concilio Vaticano II l'idea di un servizio civile alternativo è stata ammessa sommessamente, essendo i vescovi statunitensi sostenitori degli interventi armati americani nel mondo.

La mentalità comune in questi ultimi trent'anni si è comunque largamente modificata. È stato introdotto il servizio civile alternativo in quasi tutti gli Stati e, dopo la caduta della cortina di ferro, la stessa concezione di difesa è andata correggendosi. Rallegra il fatto che eserciti che fino a ieri si erano combattuti (come quelli di Germania e Francia) non solo si siano coalizzati, ma si siano anche impegnati insieme in manovre costruttive come l'assistenza dei civili in caso di catastrofi naturali. Se però ci chiediamo quale sia stata l'incidenza concreta del pensiero cristiano su queste trasformazioni ideologiche, dobbiamo ammettere che essa è stata scarsa, e anzi taluni profeti (si pensi a Don Milani in Italia) sono stati zittiti. Guardando la storia si ha a volte l'impressione che noi cristiani, invece di essere dei propulsori, siamo stati dei rimorchiati.

Se ci si vuole ispirare al Vangelo è necessario promuovere una politica coraggiosa che miri a favorire il servizio civile esercitato in patria e all'estero. La tendenza che si delinea per un esercito più ridotto, formato da professionisti, indica la prospettiva per il futuro, già oggi in parte attuata là dove forze di diverse nazioni - idealmente di tutte - intervengono per sedare conflitti locali e creare condizioni di dialogo e di pacificazione.

Se le somme astronomiche scialacquate per gli armamenti dai due blocchi fossero state impiegate per bonificare i deserti, oggi nel mondo nessuno più morirebbe di

fame. Per disinnescare la bomba ad orologeria della fame è urgentemente necessario un intervento massiccio di uomini e di mezzi. L'unica difesa possibile degli Stati contro una nuova ondata di miliardi di affamati resta la lotta capillare sul posto per aiutare gli uomini a ritrovare nel lavoro la possibilità di sfamarsi, di vivere ad immagine del loro Creatore.

5. LA GIUSTIZIA SOCIALE

Tutta la Bibbia insiste sulla nozione di fratellanza concreta derivata dalla dipendenza di tutti gli uomini da un unico Padre. Nell'AT si sottolinea la fraternità tra i figli d'Israele, che si estende però anche allo straniero (cfr. Es 22,20), mentre nel NT si evidenzia la fraternità universale (cfr. 1Gv 4,20). Il concetto di «proprietà privata» in questa prospettiva va precisato: l'uomo è amministratore dei beni che il Creatore gli ha affidato (cfr. Lc 19,13) e non può dire «suo» nulla in senso stretto (cfr. 1Cor 4,7). Egli è pertanto chiamato a rendere conto a Dio del come amministra i beni di cui dispone, le forze, il tempo, il danaro (cfr. Lc 16,2). Si noti come l'ideale dell'eguaglianza fra tutti comandi la marcia nel deserto di Israele, dove la miseria è esclusa: «Non ci sarà presso di te alcun povero» (Dt 15,4). Anche la legislazione dell'anno sabbatico e giubilare (cfr. Lv 25) è in funzione del riequilibrio degli averi. Lo stesso termine di «elemosina» (cfr. Tb 4,11-12; 12,9) ha in ebraico un significato molto forte: «tsedaqa» significa l'impegno a «far giustizia», a ristabilire l'equilibrio che un eccesso di ricchezza e di indigenza hanno rotto. Bisogna riconoscere che presso il popolo ebraico l'idea di un aiuto fraterno reciproco si è prolungata fino ad oggi.

Ma l'esigenza di far giustizia per il NT non viene solo dal fatto che bisogna ristabilire un equilibrio tra i fratelli. Nel povero, nell'affamato, si rivela lo stesso Signore (cfr. Mt 25,40) che pertanto va riconosciuto, amato, servito nella persona del misero, dello straniero, del reietto. Questa identificazione di Gesù con l'ultimo ci aiuta a percepire la natura di un Dio che non è che scambio di amore: le Tre Persone sono i Tre Poveri per eccellenza. La ricchezza non ridistribuita, ma ammassata, è vista dalla Bibbia come un male, un peccato (cfr. Gc 5,1-6), così che la stessa viene identificata con l'opposizione totale al Creatore (cfr. Lc 16,13).

Come con il passare dei secoli si è giustificata la legittima difesa anche con un esercito, così si è progressivamente giustificato il possesso dei beni materiali, e la loro condivisione è stata vista come un gesto più di filantropica benevolenza che di giustizia. Ancora all'inizio di questo secolo l'ipotesi di un'imposta sulla ricchezza ha suscitato in ambienti ecclesiastici reazioni negative, in quanto si è visto un attentato dello Stato alla libertà del possesso di tutti quei beni che un individuo aveva potuto ammassare. Ma come ripugna il fatto che un figlio riceva dai genitori tutto e un altro niente, così va respinta l'idea che Dio «benedirebbe» qualcuno con le ricchezze materiali, riservando poi ai miserabili la ricompensa nell'Aldilà. Il NT è molto duro nei confronti della ricchezza non condivisa, dato che, non essendo amministrata nell'ottica del Padre a servizio dei fratelli, essa diventa fonte di maledizione (cfr. Lc 6,24; Mt 6,19).

Una legislazione che voglia ispirarsi al messaggio cristiano deve mirare ad una condivisione capillare della ricchezza attraverso imposizioni ed espropriazioni progressive. Una persona perde il diritto di possedere ciò che non impiega per il bene comune. L'esempio più lampante è quello dei latifondisti, che dispongono di immense terre che nemmeno permettono di coltivare. L'espropriazione della terra, che è di Dio e dunque degli ultimi, si impone, perché a tutti sia data la possibilità di sentirsi di fatto figli dell'unico Creatore. Anche il guadagno di un singolo dovrebbe avere un «tetto» -limite, che, nella nostra società, potrebbe essere quello di un milione di franchi all'anno. Al di là di una data cifra le somme percepite dovrebbero essere rifuse allo Stato per una loro equa redistribuzione. Se da una parte è necessario promuovere una politica che favorisca l'innalzamento dei salari più bassi, d'altra parte è anche doveroso limare quelli più alti, alla luce del principio che ogni figlio di Dio, qualsiasi lavoro faccia, opera in funzione della sua realizzazione e di quella del cosmo. Anche se resta per ora utopico il livellamento assoluto per ogni prestazione, bisogna nondimeno avere di mira quest'ideale. Si deve del resto ammettere che chi può svolgere una professione liberale ha la possibilità di realizzarsi come persona più facilmente di chi compie un lavoro servile, più faticoso e meno appagante. Lo spazzino, detto oggi operatore ecologico, ha minori soddisfazioni del medico, ma entrambi sono essenziali nel servizio della società. La visione cristiana di un solo corpo (cfr. Rm 12,3ss.), alla formazione del quale tutti gli uomini sono chiamati, (che è del resto condivisa da tutti coloro che riconoscono nella società un tessuto unico costituito da elementi interdipendenti) spinge ad auspicare una più profilata lotta contro i guadagni e le ricchezze eccessive accumulate dai singoli e non più produttive. Bisogna favorire condizioni di riequilibrio sociale che non interessino solo una nazione, ma si estendano a tutta la terra. Il villaggio mondiale deve poter conoscere forme di vita più fraterne, dove la condivisione non sia vista come un "pio consiglio", ma come un'esigenza indiscutibile di giustizia distributiva.

6. LA FAMIGLIA

Essendo l'uomo-donna (ish-isha) l'immagine del Creatore (cfr. Gn 1,27), tutto il discorso fatto in precedenza sottintende che l'individuo esiste nella complementarietà dei due sessi. Adamo ed Eva sono l'uomo e la donna di ogni tempo chiamati a vivere un'unità di comunione feconda che sia il riflesso di quella trinitaria. L'AT non ha di fatto veicolato un'incarnazione profilata del modello di Adamo-Eva a causa della società patriarcale che ha concepito il maschio superiore alla donna squilibrando il dialogo e favorendo la poligamia.

Gesù riafferma il disegno originale del Creatore (cfr. Mt 19,3-9). Le coppie cristiane sono uno dei mezzi fondamentali per annunciare il Vangelo (cfr. 1Pt 3,1ss.; Ef 5,21ss.; Tt 2,4), nel senso che il loro modo di vivere lascia trapelare in concreto la liberazione e l'amore offerti da Gesù. L'ideale monogamico cristiano è comunque inserito nella struttura della persona, che di per sé è orientata ad un dono totale ed eter-

no. Gesù stesso riconosce che là dove i cuori sono induriti (cfr. Mt 19,8) non è possibile realizzare in concreto questo ideale.

È curioso e quasi incredibile il fatto che la Chiesa nei secoli non si sia opposta alla difesa armata e all'esubero della ricchezza per il singolo, condannando invece il divorzio. Solo il matrimonio sacramentale cristiano realizza nello Spirito del Signore un vincolo indissolubile. Il matrimonio civile, pur tendendo all'unità monogamica voluta dal Creatore, ha una minore forza di coesione e per esso lo Stato laico ha il diritto di riconoscere la sua solubilità in una legislazione che tenga conto dei drammi che lo scioglimento di tale contratto implica. Dobbiamo poi evitare di dare l'impressione che il pensiero cristiano sia negativo nei confronti della sessualità là dove insorgono delle problematiche complesse. Così la contraccezione (che se è vista come intervento terapeutico atto a regolare il ciclo di fertilità può essere accettata) è ben diversa dal problema dell'aborto, dove è in gioco la vita di una persona.

La mentalità odierna ha perso di vista il valore della coppia come realtà monogamica stabile; ad essa dobbiamo opporre il fatto di coppie che vivono il sacramento nuziale in un'armonia irradiante. Si combatte la piaga dei divorzi e delle convivenze provvisorie con la testimonianza di famiglie che dimostrino come il progetto del Signore sulla coppia sia per essa fonte di felicità.

Una politica che voglia ispirarsi al Vangelo - e che è radicata nelle esigenze stesse dell'essere umano - deve impegnare maggiormente la comunità a favore della coppia, che resta la cellula di ogni società sana. Di fatto fino ad oggi la linea seguita dai mezzi di comunicazione è di tipo suicida, in quanto si istilla piuttosto l'idea di un amore confuso con una passione epidermica, sempre in cerca di nuove esperienze. La fedeltà, l'amore duraturo, il sacrificio, l'educazione impegnata dei figli non producono «audience» e sono caso mai presentati in modo comico o ironico.

I valori sui quali può essere costruita la famiglia vanno trasmessi già nei primi anni di vita alla persona. È chiaro che le non-famiglie non possono veicolare alcun valore alle giovani generazioni. La vita non va protetta solo prima della nascita, ma anche alla nascita, con una assicurazione che permetta alla madre di assistere a tempo pieno il figlio nei suoi primi mesi di vita. Anche la scuola non può limitarsi a istruire con delle nozioni tecniche, ma deve educare in umanità. Si comprende come famiglie cristiane chiedano il riconoscimento del diritto ad una scuola che educi a dei valori fondamentali. Forse l'attuale tensione sarebbe allentata se lo Stato riconoscesse l'esistenza di questi valori in modo esplicito ed assicurasse a tutti, almeno nelle scuole superiori, un approccio culturale serio del cristianesimo e dell'etica naturale.

La legislazione deve proteggere maggiormente l'istituto familiare e punire i suoi dileggiatori. Il disfacimento progressivo del tessuto familiare, se non viene arginato, porta allo sfascio dell'intera società.

7. CONCLUSIONI

Queste annotazioni, indicative e non esaustive, possono bastare a convincerci della forza rivoluzionaria contenuta dalla Parola di Dio anche a livello di impegno politico. L'opzione di fondo cristiana ci porta in politica a delle scelte estremamente coraggiose a favore degli ultimi e degli emarginati. In passato si è avuto l'impressione che i partiti di ispirazione cristiana si collocassero in un'area "moderata", a salvaguardia più dello *status quo* dei ceti più abbienti che dei diritti degli ultimi, solitamente calpestati. Se questo atteggiamento politico conservatore può essere in parte spiegato da motivi storici, oggi esso va decisamente ripudiato. Sarebbe ora e tempo che Chiese e cristiani, pur coscienti della modestia delle loro forze, si facessero voce di chi non ha voce e denunciassero ogni forma di sopraffazione nei confronti dei poveri. L'ingiustizia nei loro confronti, con la cosiddetta globalizzazione, ha assunto proporzioni mostruose.

In questa riflessione ci si è basati unicamente sulla Bibbia, tenendo conto della varietà delle posizioni delle varie Chiese cristiane circa il problema della tradizione. Basta comunque una pur sommaria riflessione sul messaggio del NT per lasciarci come cristiani umiliati. In questi due millenni, in particolare nel secondo, la forza dirompente del Vangelo è stata da noi più velata che manifestata. I Paesi che hanno una tradizione di religiosità cristiana (come l'Europa e l'America) appaiono ancor oggi i detentori di una ricchezza che non vogliono e non sanno condividere con i Paesi poveri dell'Africa e dell'Asia. Il rischio di immaginare che il cristianesimo sia più conservatore che critico, più ligio allo *status quo* che alle aperture coraggiose, esiste.

Ci si può porre il problema se il fermento cristiano sia da veicolare in politica da un solo partito o da tutti. Idealmente è auspicabile che ogni formazione politica abbia ad accogliere queste istanze, che sono radicate nel cuore dell'uomo. Si può ipotizzare che i cristiani in ogni partito abbiano ad esprimere questi postulati e come elettori diano il loro voto solo a quei candidati che assicurano un impegno al servizio della causa degli ultimi molto marcato. Là dove invece i cristiani si riconoscono in una forza politica particolare, dovrebbero risvegliarsi da un certo torpore e rendersi conto che le esigenze del Vangelo li portano a opzioni molto impegnative. Si è detto che possono sembrare utopiche e bisogna anche aggiungere che un programma politico ispirato al Vangelo potrebbe a corto termine scontentare molti elettori, poco inclini ad aperture sociali e internazionali. Là dove si tende verso il bipartitismo, bisognerebbe riconoscere che la formazione politica cristiana dovrebbe costituire la forza di "sinistra" per eccellenza o una sua componente, impegnata in un servizio dei più poveri non solo a livello nazionale, ma mondiale.

Una politica ispirata al Vangelo privilegia l'essere e mette in discussione l'avere, e crede che l'avvenire dell'umanità si gioca oggi proprio sulla scommessa tra avere ed essere. Se verrà privilegiata la logica dell'avere, della chiusura, del guadagno a qualunque costo, la bomba della rivolta degli affamati potrebbe anche portare alla scomparsa dell'umanità. Se ci si impegna, ma non solo su di un piano vagamente caritativo, bensì con un deciso programma politico, a privilegiare l'essere, il servizio

della persona umana in tutti i continenti, è pensabile che il 21.mo secolo possa davvero diventare quel secolo spirituale di pace e di intesa tra i popoli che tutti sognamo, ma che di fatto si realizzerà solo con il contributo e il sacrificio di ognuno.

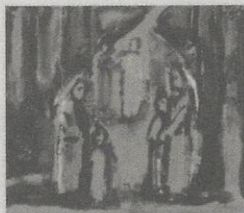
Riassunto

L'autore mette in evidenza in questo intervento le esigenze rivoluzionarie che si impongono per i cristiani in politica. Se essi, fondandosi sul Vangelo, riconoscono la dignità suprema della persona umana, si impegnano per creare le condizioni che favoriscano una concreta fratellanza tra gli uomini. Se l'uomo è il valore supremo nella creazione, egli ha l'inalienabile diritto di coltivarla. La sua vita è sacra ed ogni forma di guerra va vista come un attentato alla sua dignità. Poiché gli uomini sono fratelli davanti a Dio, l'unico signore della creazione, la condivisione dei beni è un dovere che deve essere promosso a livello politico su scala universale. Giacché, inoltre, l'essere umano è comunione interpersonale, la difesa della sua dignità deve essere compiuta anche col massimo impegno a livello familiare. Una politica ispirata al Vangelo è certo molto esigente, ma, almeno a tappe coraggiosamente affrontate, deve essere perseguita. Ne va dell'avvenire stesso dell'umanità.

Summary

In this contribution the author evidences the revolutionary needs prevailing for Christians in politics. If they, according to the New Testament, acknowledge the supreme dignity of the human being, will promote and favour concrete conditions for brotherhood among men. That's the way to be followed by man, the supreme value in creation. His life is sacred and each form of war has to be seen as an attempt to his dignity. Men, as brothers in front of God, Lord of the creation, accept sharing as a duty to be extended on universal basis. Human being means interpersonal communion, therefore dignity has also to be housed at family level. Gospel inspired politics requires a huge engagement that has to be courageously pursued for a safe future of mankind.

a cura di
Graziano Borgonovo



ALLA RICERCA DELLE PAROLE PERDUTE

La famiglia e il problema educativo.



PIEMME
Religione

Una stimolante riflessione a più voci sull'importanza della famiglia e delle questioni formativo-educative che riguardano questo nucleo essenziale della società umana.

Bernard Sesbouë

Croire

Invitation à la foi catholique
pour les femmes et les hommes
du XXI^e siècle



SESBOÜÉ

Droguet & Ardant

In questo approccio complessivo ed innovativo alla fede cristiana, l'autore, dall'alto della sua grande competenza teologica, aiuta chiunque intenda compiere un serio incontro con la prospettiva esistenziale proposta dal Dio di Gesù Cristo a mettersi in relazione con essa in modo adeguato alle categorie di comprensione dell'uomo d'oggi.

Oltre la “guerra giusta” La stagione del Concilio Vaticano II

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. PREMESSA

È diffusa una lettura del Concilio Vaticano II in termini di misteriosa ed improvvisa irruzione dello Spirito nella vita della Chiesa, e dunque in termini di imprevedibilità e di *sorpresa*¹. È una tesi, questa, che non manca di alcuni aspetti di verità, ma che pone l'accento sulla discontinuità, indiscutibile e incontestabile, piuttosto che sulla *continuità*, essa pure evidente (è stato notato che l'autore in assoluto più citato

¹ Cfr. AA.VV., *Come si è giunti al Concilio Vaticano II*, Massimo Milano 1988 (ivi G. CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del Concilio Vaticano II*, pp. 84 ss.). Nella vastissima letteratura sul tema ci limitiamo a segnalare AA.VV., *Storia della Chiesa*, vol. XXV/2, a cura di M. GUASCO-E. GUERRIERO-F. TRANIELLO, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994 (ivi ampie indicazioni bibliografiche). Per una lettura della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* nel contesto degli avvenimenti, cfr. G. CAMPANINI, *La “compagnia” della storia - Il messaggio sociale della “Gaudium et Spes” trent'anni dopo*, Agrilavoro, Roma 1996.

dai padri conciliari è Pio XII); e che inoltre presenta il limite di considerare il Vaticano II quasi esclusivamente in un'ottica *interna* alla Chiesa, trascurando così una specifica ed importante lezione conciliare, quella dei *segni dei tempi*.

Questa notazione preliminare fonda la riflessione su uno dei temi più importanti che hanno formato oggetto dell'attenzione del Vaticano II, e cioè il problema della legittimità della guerra (e, correlativamente, della fondazione di una pace giusta) e, in prospettiva, dell'individuazione delle vie del superamento dell'antica, e in un certo senso tradizionale (ma non unica né univoca) categoria di *guerra giusta*, tema, su può dire da sempre, dibattuto dalla coscienza cattolica². In questo senso, riflettere sull'insegnamento conciliare in ordine alla questione della *guerra giusta* significa misurarsi con uno dei nodi fondamentali del rapporto tra fede e storia.

2. LA LEZIONE DEGLI AVVENIMENTI

Mai come nel caso di questa complessa questione emerge con estrema chiarezza come la riflessione teologica sia sollecitata e in qualche modo dettata dagli avvenimenti. La teoria della *guerra giusta*, pure con tutte le limitazioni introdotte contro un uso distorto di questa categoria, poteva essere sostenuta in un mondo all'interno del quale la guerra presentava alcune fondamentali caratteristiche, prima fra tutte quella della sua relativa limitazione ai belligeranti e del suo limitato potere distruttivo; ma cessava di apparire proponibile, almeno nella sua forma tradizionale, nel momento in cui la guerra moderna evidenziava potenzialità e capacità distruttive in altre epoche inimmaginabili.

L'evento realmente *epocale* che ha mutato l'orizzonte di comprensione della guerra - e quello che i Padri conciliari avvertivano acutamente come il nuovo grande problema del loro tempo - era stata l'esplosione delle prime bombe atomiche, fatto ritenuto tale da rappresentare una sorta di evento epocale e come tale avvertito dagli interpreti più pensosi della storia europea del Novecento³. Già prima vi era stato il campanello d'allarme rappresentato, in occasione della prima guerra mondiale, dalle stragi di massa, dall'uso dei gas, dal bombardamento di città indifese, temi sui quali si era già soffermata la preoccupata attenzione di Benedetto XV⁴. La consapevolezza del

² Un vasto affresco di insieme è quello offerto dal *Dizionario di teologia della pace*, a cura di L. LORENZETTI, Dehoniane, Bologna 1997. Ma cfr. anche le sintesi fornite da G. MATTAI, *Pace e pacifismo*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Milano 1990; G. PATTARO, *Pace e giustizia*, in *Dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977; N.M. LOSS, *Pace*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Milano 1988; S. TANZARELLA, *Pace*, in *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993.

³ Basterà ricordare le inquiete pagine di E. MOUNIER, *La petite peur du XXème siècle* (1948) (tr. it. *La paura del Ventesimo secolo*, LEF, Firenze 1951) in *Oeuvres*, Seuil, Paris, 1963, vol. IV o di R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1951), tr. it. Morcelliana, Brescia 1979.

⁴ Sul ruolo svolto da questo pontefice per la promozione di una cultura di pace, cfr. G. CAMPANINI, *Benedetto XV e l'Italia*, in AA. VV., *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di E. GUERRIERO, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1996, pp. 337-358 (in particolare cfr. le pp. 340ss. su *Bene-*

nuovo volto che stava assumendo la guerra era stata anche al centro delle preoccupazioni di Pio XII, a partire dalla sua prima enciclica, *Summi pontificatus*, in cui si paventava, all'inizio della seconda guerra mondiale, lo scatenamento di un processo distruttivo di cui nessuno avrebbe potuto prevedere le ultime conseguenze⁵.

Già negli anni fra il 1914 e il 1939 – in quel quarto di secolo nel quale, tuttavia, l'elaborazione teologica sul tema della guerra e della pace conosceva soltanto limitati sviluppi – si ponevano le premesse di quella che sarà poi la nuova prospettiva conciliare, prefigurata dalle profetiche denunce di Benedetto XV e di Pio XII ma non seguita da una vera e propria messa in discussione della teoria tradizionale. Ma, dopo gli avvenimenti della seconda guerra mondiale, e soprattutto dopo Nagasaki e Hiroshima, quella che nel 1914 e nel 1939 era sembrata soltanto una incombente minaccia diventava la drammatica realtà di una possibile apocalisse con la quale era necessario misurarsi: la guerra perdeva le sue caratteristiche di realtà circoscritta e limitata e diventava una minaccia recata alla sopravvivenza stessa dell'umanità.

In questa prospettiva, il magistero conciliare sulla pace ha rappresentato, a livello di Chiesa universale, la presa di coscienza di un dato – la *intollerabilità* per la coscienza cristiana della guerra, di ogni guerra – che si era andato imponendo nella coscienza comune, del quale i pontefici si erano già fatti portavoce, ma che tardava ad affermarsi all'interno di una ricerca teologica che rimaneva ancorata alla riproposizione della teoria della *guerra giusta* elaborata in secoli lontani e in un contesto culturale e sociale profondamente diverso⁶.

3. UN PRIMO PUNTO DI SVOLTA: LA «PACEM IN TERRIS»

Un primo ed importante punto di svolta - verificatosi durante i lavori stessi del Concilio, ma prima dell'elaborazione della posizione conciliare sul tema della guerra, intervenuta, come noto, soltanto oltre due anni più tardi, con la *Gaudium et Spes* - fu

detto XV e la guerra, ove si richiama la vigorosa protesta contenuta nella Nota del 17 agosto 1917, in cui si denunciava, con parole diventate famose, la «inutile strage»).

⁵ Sull'impegno di Pio XII per la pace cfr. AA. VV., *Pio XII*, a cura di A. RICCARDI, Laterza, Bari 1984 (si veda in particolare il saggio di F. MALGERI, *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, pp. 93ss.). «Invano il Papa – nota fra l'altro questo autore – fin dai suoi primi messaggi aveva richiamato i potenti della terra ad evitare una nuova “inutile strage”» (ivi, p. 101). Sul tema si veda anche P. SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII*, in *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, in particolare alle pp. 375ss. (*Pio XII e la seconda guerra mondiale*).

⁶ Una vicenda esemplare, sotto questo profilo, è rappresentata dal tentativo di legittimazione della guerra civile spagnola operato dai teologi cattolici in termini di ripristino del diritto violato (dalla Repubblica, in quanto responsabile della persecuzione religiosa). Il vivace dibattito di quegli anni mise tuttavia in evidenza anche la posizione critica di altri pensatori: fra questi teologi, per così dire, non professionali vanno ricordati L. STURZO, *Le droit de révolte et ses limites* (1937), ripreso in *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 163-178 e J. MARITAIN, *De la guerre sainte* (1937), riproposto in ID., *Scritti e manifesti politici, 1933-1939*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 75-110. Sulla questione cfr. G. CAMPANINI (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Morcelliana, Brescia, 1987.

rappresentato dall'enciclica *Pacem in Terris*, di Giovanni XXIII (11 aprile 1963). Volutamente e dichiaratamente, l'enciclica era tutta incentrata sulla questione della pace e delle condizioni necessarie per instaurarla e mantenerla, a partire dal riconoscimento dei diritti dell'uomo, dall'avvento di un'autentica democrazia, dal rispetto dei diritti dei popoli. Volutamente *marginali*, ma non per questo meno importanti, erano i riferimenti al problema della guerra; soprattutto in quel centralissimo n. 42 dell'enciclica la cui forza profetica emergeva dall'originario testo latino assai più che dalla impropria, e flebile, traduzione ufficiale italiana.

Aveva infatti affermato l'anziano pontefice, ormai quasi alla vigilia della sua morte: «*Aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*». Nella traduzione italiana questo passo suonava così: «*Riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia*»⁷.

L'assai più forte denuncia della assoluta irrazionalità della guerra (*alienum est a ratione*) risultava assai sfumata; la condanna della folle superbia dell'uomo implicita in quel *gloriatur*, che trasforma in titolo di vanto ciò di cui si dovrebbe provare vergogna, veniva ridotta alla pura constatazione dell'ingresso dell'umanità nell'era atomica; la difesa dei diritti violati diventava semplicemente *strumento di giustizia* che la guerra di per sé mai avrebbe potuto diventare. Ma, nonostante questa attenuazione, nella traduzione italiana, di parte della forza profetica del passo dell'enciclica, rimaneva la severa denuncia della guerra e dell'implicito invito al superamento della tradizionale teoria della *guerra giusta*, almeno nel senso del suo adattamento alla mutata situazione storica.

È appunto in questo senso che si è potuto parlare, a proposito della *Pacem in terris*, di un vero e proprio *punto di svolta*⁸, e sotto un duplice aspetto.

In una prima prospettiva la *Pacem in terris* rappresentava il luogo nel quale, per la prima volta in modo organico e sistematico, nello stile delle encicliche, il magistero della Chiesa affrontava il problema delle ragioni ultime della guerra e le individuava nel mancato rispetto della persona umana e dei suoi diritti ma anche in fenomeni, come la disparità fra i popoli e la corsa agli armamenti, ai quali in precedenza era stata prestata limitata attenzione.

Da un secondo punto di vista, la *Pacem in terris* segnava il passaggio dalle forti e profetiche denunce della guerra operate in particolare da Benedetto XV e da Pio XII ad una lettura in profondità del fenomeno della guerra e delle sue cause, avviando così una vera e propria *revisione dottrinale* della posizione del magistero: non nel senso di un rinnegamento delle precedenti posizioni di pensiero, ma piuttosto in direzione di una sempre più chiara percezione dell'inammissibilità della guerra *moderna*

⁷ Cfr. R. SPIAZZI (a cura di), *I documenti sociali della Chiesa*, Massimo, Milano 1983, p. 767. Sull'improprietà, a dir poco, della traduzione italiana ha richiamato l'attenzione, sulla scia di alcune preoccupate notazioni di E. Chiavacci, la ricerca di G. MATTAI - B. MARRAS, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI Torino 1994, p. 63; rinviando a quest'opera per ulteriori approfondimenti.

⁸ Così F. TRANIELLO, *La Chiesa e la politica*, in *La Chiesa del Vaticano II*, vol. II, p. 340.

e dunque della incompatibilità radicale fra le categorie di *giustizia* e di *guerra* che sino ad allora si era cercato di mantenere unite, sia pure in circostanze particolari⁹.

4. UN SECONDO PASSAGGIO: LA “GAUDIUM ET SPES”

Un secondo e decisivo punto di svolta, era rappresentato, però, dal Vaticano II, e precisamente dalla costituzione *Gaudium et Spes*: era qui, infatti, che si ponevano le basi concettuali per una radicale revisione della tradizionale teoria della *Guerra giusta*, nella linea che la *Pacem in terris* aveva aperto, ma non percorso sino in fondo. Quanto era stato a lungo considerato come un sogno irraggiungibile – e cioè un mondo senza guerra – veniva indicato non solo come via praticabile ma anche come *strada obbligata* per il futuro stesso dell'umanità.

Ancora una volta, alla base di questi sviluppi dottrinali stava la lezione stessa degli avvenimenti. Il persistere della *guerra fredda* e la corsa agli armamenti in atto metteva impietosamente in luce il concetto stesso di *limitazione* della guerra, rivelandone le immani potenzialità distruttive. Nello stesso tempo cresceva – non solo all'interno della Chiesa cattolica, ma in tutte le Chiese cristiane – la consapevolezza che fosse ormai finito il tempo delle mediazioni fra *Stati cristiani* e che occorresse proclamare il messaggio delle Beatitudini *sine glossa*, abbandonando quei residui di una cultura veterotestamentaria che in passato era stata spesso alla base, se non dell'esaltazione della violenza, certo della tesi della *inevitabilità* della guerra e della violenza¹⁰.

La duplice sollecitazione del corso stesso degli avvenimenti e del mutato approccio alla Scrittura diveniva il fondamento della posizione, sotto molti aspetti innovatrice, assunta dal Concilio Vaticano II in tema di guerra e pace¹¹.

⁹ Sugli elementi di forte novità dell'enciclica ha attirato l'attenzione uno dei più ascoltati consiglieri di Giovanni XXIII ed egli stesso commentatore della *Pacem in terris*, e cioè PIETRO PAVAN (Cfr. *Scritti*, a cura di F. BIFFI, voll. 4, Città Nuova, Roma 1992 ed in particolare il vol. IV (pp. 52-112), che riporta lo scritto *L'Enciclica “Pacem in terris” a 25 anni dalla sua pubblicazione*). Sul pensiero del cardinale Cfr. F. BIFFI, *Il cantico dell'uomo - Introduzione al pensiero sociale del Card. Pietro Pavan*, Città Nuova, Roma, 1990, in particolare alle pp. 264ss. Cfr. inoltre AA.VV., *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Agri-lavoro, Roma 1999.

¹⁰ Quanto la revisione dell'esegesi abbia influito sulla nuova posizione dei Padri conciliari in ordine alla guerra è tema che ancora attende, ci sembra, di essere adeguatamente esplorato. Cfr. comunque N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia, 1985 nonché B. HAERING, *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia, 1990: colui che era stato uno dei teologi più ascoltati dai Padri del Vaticano II riprendeva le sue precedenti posizioni di pensiero, sintetizzandole nell'affermazione secondo cui «la pace dovrà essere lo scopo supremo e il criterio decisivo per la politica interna e internazionale» (p. 138).

¹¹ Per il testo della costituzione conciliare, con introduzione e commento, Cfr. G. CAMPANINI, *Gaudium et Spes*, Piemme, Casale M., 1986. Fra i vari commenti vanno ricordati quelli di D. TETTA-MANZI (Massimo, Milano 1967), di S. QUADRI (Borla, Torino 1966²) e soprattutto di E. CHIAVACCI (Studium, Roma 1967). Sulla storia della costituzione pastorale Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 194ss.

Dopo avere sottolineato l'impossibilità di costruire un mondo più umano e più giusto per tutti gli uomini senza instaurare e garantire la pace, e riaffermato il fondamento teologico della concezione cristiana della pace fra gli uomini, «immagine ed effetto della pace di Cristo che promana da Dio Padre» (nn. 77-78), la Costituzione pastorale affrontava in un denso passaggio la questione della *guerra giusta*.

Muovendo dalla constatazione che la guerra, anche per effetto del peccato degli uomini, non potrà mai essere rimossa del tutto dalla storia, e dopo avere riaffermato il dovere dei credenti di essere sino in fondo e coerentemente uomini di pace, la *Gaudium et Spes*, in un centrale passaggio, così si esprimeva: «Fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto ad una legittima difesa» (*ius legitimaе defensionis gubernis denegari non poterit*)¹².

È interessante confrontare questo testo con la posizione *tradizionale* della teologia, espressa in particolare da Tommaso d'Aquino, a sua volta debitore nei confronti di Agostino. In una pagina famosa della *Summa theologiae*¹³ l'Aquinate aveva indicato i tre fondamentali requisiti perché si potesse parlare di *iustum bellum* (dove *giusto* non sta ad indicare un giudizio di valore, ma piuttosto di *legittimità*, e dunque di liceità): che la decisione fosse adottata da una autorità legittimamente costituita (*auctoritas principis*, e dunque non un semplice potere di fatto); che la causa fosse *giusta*, ed in particolare che avesse oggetto il ripristino di un diritto violato; che l'intenzione dei belligeranti rimanesse retta e fosse orientata, sia pure attraverso il doloroso passaggio della guerra, al finale ripristino della pace (*etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt*)¹⁴.

La prima condizione tendeva ad escludere dalla categoria di *guerra giusta* tutti i governi illegittimi, come quelli dittatoriali o frutto di usurpazioni e di colpi di Stato; la terza escludeva il ricorso alla guerra come *prosecuzione della politica con altri mezzi*, secondo la famosa definizione di Clausewitz, e dunque ogni teorizzazione della guerra come fenomeno fisiologico o addirittura come molla e fattore di progresso¹⁵.

Merita di essere sottolineato, tuttavia, soprattutto il secondo punto, quello che fa riferimento, per la legittimità della guerra, alla *causa giusta* che, nella prospettiva della teologia classica, era essenzialmente il ripristino di un diritto violato. La guerra veniva considerata lecita per riappropriarsi di un bene, e in particolare di un territorio, ingiustamente sottratto; per punire i responsabili di un'aggressione; per as-

¹² *Gaudium et Spes*, n. 79 (ediz. Piemme, p. 188).

¹³ Facciamo riferimento al testo latino delle Edizioni Paoline, Alba 1967, II-II, q. 40. Ma cfr. anche una silloge di questi testi in TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a cura di L.A. PEROTTO, Massimo, Milano 1985, pp. 284 ss.

¹⁴ *Summa theologiae*, q. 40, art. 3 (p. 1267 nell'edizione citata alla nota 13).

¹⁵ Per un'analisi delle diverse ideologie della guerra cfr. V. POSSENTI, *Guerra*, in *Dizionario delle idee politiche*, pp. 374ss.; ma cfr. anche N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, nonché il già citato *Dizionario di teologia della pace*, in particolare alle voci introduttive sul tema della pace in *Filosofia morale* (L. BIAGI) e in *Teologia morale* (L. LORENZETTI), rispettivamente alle pp. 133-151 e 123-130.

sicurare alla giustizia i responsabili di gravi violazioni delle regole della convivenza civile, e così via. Ma tutto questo insieme di possibili legittimazioni della guerra – alle quali si era fatto abbondantemente ricorso nei secoli precedenti – veniva spiazzato dalla nuova posizione conciliare, che restringeva ad una sola, la legittima difesa da un ingiusto aggressore, l'ipotesi in cui la dolorosa realtà della guerra potesse essere alla fine legittimata. Applicando rigidamente questo criterio, ben poche delle guerre antiche e moderne – dalle crociate alla guerra dei trent'anni, dalla guerra di Spagna alla seconda guerra mondiale al momento del suo scatenamento da parte di Hitler – avrebbero potuto essere legittimate.

Non solo, ma la stessa guerra di difesa poteva essere considerata legittima, nella prospettiva conciliare, ad altre due precise condizioni: che fosse limitata il più possibile («per il fatto che una guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, non diventa per questo lecita ogni cosa tra le parti in conflitto»: n. 79); che non recasse «distruzioni immani e indiscriminate, che superano pertanto, di gran lunga, i limiti di una legittima difesa» (n. 80). E dunque non ogni guerra di legittima difesa comunque condotta avrebbe potuto essere eticamente legittimabile.

Netta e chiara è, in questo contesto, non solo la condanna di ogni tendenza aggressiva ed imperialistica («altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa volere imporre il proprio dominio su altre nazioni»: n. 79) ma anche di ogni guerra divenuta, nel suo corso, inumana, e dunque alla fine essa stessa ingiusta, per le troppo gravi distruzioni da essa derivanti. Ed era proprio questo aspetto – la drammatica sproporzione fra il ripristino di una legalità violata dall'ingiusto aggressore e il costo umano ed ambientale di una guerra atomica – che portava i padri conciliari a teorizzare di fatto la improponibilità della guerra, di ogni guerra, nella sua *forma moderna*, di guerra disumana e distruttiva.

5. OLTRE LA TEORIA DELLA “GUERRA GIUSTA”

Un'attenta lettura della *Gaudium et Spes* porta di fatto al superamento della tradizionale categoria di *guerra giusta*. Essa era funzionale ad una forte *limitazione della guerra* (se fosse stata correttamente e non strumentalmente applicata, ben poche guerre sarebbero state possibili); mentre la nuova prospettiva era quella di una definitiva *soppressione della guerra*, in nome di una più matura presa di coscienza collettiva dell'umanità e, insieme, di una più radicale lettura della beatitudine della pace.

Questo superamento tendeva ad avvenire in una duplice direzione, attraverso una modificazione profonda tanto del *soggetto* legittimato alla guerra quanto delle sue *modalità di svolgimento*¹⁶.

¹⁶ Su questi vari punti cfr. *Dizionario di teologia della pace*, nonché, per una serie di riflessioni in chiave soprattutto pedagogica, E. BUTTURINI, *La pace giusta - Testimoni e maestri fra '800 e '900*, Mazziana, Verona 1993.

Per quanto riguarda il soggetto legittimato a porre in essere la (ipotetica) *guerra giusta*, la posizione conciliare si orientava verso un trasferimento del luogo della soluzione delle controversie dall'ambito nazionale a quello internazionale. Non a caso il sofferto riconoscimento, come *extrema ratio*, della sola guerra di difesa era preceduto da un'affermazione che era insieme una constatazione e un appello: «fintanto-ché... non vi sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci» (*Gaudium et Spes*, n. 79). Nella stessa linea della *Pacem in terris* si affermava la necessità di un supremo arbitrato che potesse avvalersi anche della forza di dissuasione di una forza internazionale *super partes* in grado di imporre, se necessario, la propria volontà anche alle parti in conflitto tentate di ricorrere alla violenza. Tendeva in questo modo ad essere superato il limite maggiore della teoria tradizionale, rappresentato dal fatto che la *auctoritas* abilitata a scatenare la guerra – sia pure nel solo caso della risposta ad una ingiusta aggressione – era, nella logica degli Stati nazionali e sovrani, *una delle parti in causa*. La linea che il Vaticano II e la riflessione teologica post-conciliare hanno portato avanti è stata invece quella del superamento o comunque della limitazione della sovranità nazionale¹⁷.

Ma un superamento della teoria tradizionale veniva operato anche in ordine alla legittimazione della guerra di difesa. La constatazione degli effetti comunque devastanti della stessa guerra di difesa – soprattutto sullo sfondo delle potenzialità distruttive della guerra moderna, anche al di là del ricorso ad armi, come quelle atomiche, escluse dal concetto di diritto di difesa limitato¹⁸ – induceva i padri conciliari a «scongiurare tutti, in modo particolare i governanti e i supremi comandanti militari, a voler continuamente considerare, davanti a Dio e davanti all'umanità intera, l'enorme peso delle loro responsabilità»¹⁹.

In questo contesto emergeva prepotentemente nella coscienza dell'umanità una forte e vigorosa volontà di pace, assai al di là dei pur importanti e significativi *movimenti pacifisti* del secolo ventesimo²⁰. Ciò che a lungo era stato accettato, o subito, come *inevitabile* diventava un dato intollerabile per la più matura coscienza dell'umanità.

¹⁷ Si spiega, in questa linea, l'intensa attività svolta dalla Santa Sede, dopo la seconda guerra mondiale, negli organismi internazionali, considerati come il vero *luogo* nel quale operare per una concreta e fattiva politica di pace. Sul tema cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte - Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma 1996, in particolare al cap. su *Chiesa e comunità internazionale*, pp. 293ss.

¹⁸ Si veda, in particolare l'affermazione di cui al n. 69 della *Gaudium et Spes*: «Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato». Ma proprio l'impossibilità di *discriminare* fra militari e civili rappresenta l'essenza stessa delle armi atomiche.

¹⁹ GS, n. 80.

²⁰ Sulla presenza di questi fermenti all'indomani della seconda guerra mondiale, con tematiche che poi il Vaticano II avrebbe in parte ripreso, cfr. G. VECCHIO, *Pacifisti e obiettori nell'Italia di De Gasperi (1948-1953)*, Studium, Roma, 1993. Fra le voci profetiche che si levarono in quegli anni va ricordata quella di P. MAZZOLARI, *Tu non uccidere*, La Locusta, Vicenza 1955.

6. "GUERRA GIUSTA" E "INTERVENTI UMANITARI"

Il quadro teologico d'insieme che in ambito cattolico si era andato delineando nel triennio 1963-1965, e cioè nel periodo che va dalla *Pacem in terris* alla *Gaudium et Spes*, è stato tuttavia rimesso in discussione dagli avvenimenti dei due decenni conclusivi del secolo ventesimo. L'ipotesi drammatica di una *guerra totale* fra Oriente e Occidente si è andata dissolvendo dopo la caduta dei muri e, nell'ambito dei Paesi maggiormente sviluppati, la pace non sembra correre seri pericoli. Sono andati tuttavia emergendo nuovi fenomeni – dalla rinascita dei nazionalismi, e dei localismi, all'acuirsi delle contrapposizioni etniche e religiose – che hanno riproposto ricorrentemente la realtà della guerra e fatto emergere un nuovo problema: quello della legittimità, o addirittura della doverosità, di un *intervento umanitario* (al limite, anche armato) per salvaguardare fondamentali diritti umani pesantemente violati e assicurare la sopravvivenza di intere popolazioni altrimenti condannate alla distruzione. La drammatica scelta che, in determinate situazioni, si è andata ponendo è quella della liceità, se non della doverosità, di *fare la guerra per impedire il genocidio*. È, questa, una realtà in gran parte nuova a che esige un'attenta riflessione anche da parte della teologia morale²¹.

Anche con l'autorevole avallo del più recente magistero pontificio²², si sta determinando nell'ambito dell'etica cattolica una posizione di pensiero che per certi aspetti rappresenta un ritorno all'antica teoria tomistica della liceità della guerra per ripristinare un diritto violato, ma con due importanti modificazioni: in primo luogo, perché a porre in essere l'intervento non è la *auctoritas principis*, e cioè il singolo Stato, ma la Comunità internazionale, realtà *super partes* e dunque di per sé meno incline ad una lettura strumentale dell'intervento (anche se tale rischio non è del tutto da escludersi, essendo ipotizzabile anche una sorta di *nuovo imperialismo* per interposta persona); in secondo luogo perché l'intervento avviene non in ordine a generici *diritti violati*, né tanto meno in riferimento a questioni di ordine territoriale, ma in vista della salvaguardia di diritti umani gravemente e patentemente violati, sino alla distruzione di intere popolazioni e al vero e proprio genocidio.

²¹ Una puntualizzazione della questione in G. MATTAI - B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit.; ma il tema è ampiamente trattato in varie voci del citato *Dizionario di teologia della pace* (cfr. in particolare i contributi di A. PAPISCA e G. TRENTIN su *Ingerenza*, pp. 487-493). Secondo Papisca, in presenza di gravissime violazioni dei diritti umani «la comunità internazionale ha il diritto-dovere-potere di penetrare, ove necessario anche mediante l'uso della coercizione materiale, nello spazio domestico di uno Stato, a prescindere dal consenso di questo» (ivi, p. 488). Dal punto di vista teologico morale, G. TRENTIN ritiene che «si possa distinguere l'intervento armato dalla guerra propriamente detta» e considera sostanzialmente ammissibile, anche in prospettiva etica, la *ingerenza umanitaria* (ivi, p. 491).

²² Numerosi sono i discorsi nei quali la Chiesa, nella sua più alta espressione (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, Libreria Editrice Vaticana, 1981 e ss.) si è espressa a favore di atti di ingerenza umanitaria. cfr., da ultimo, il messaggio di Giovanni Paolo II per la *Giornata della pace* dell'anno Duemila (in *Avvenire*, 1999, 14 dicembre 1999, pp. 2-3). Sul punto, oltre al citato volume di G. MATTAI - B. MARRA, cfr. AA.VV., *Educare la vita - Studi sulla "Evangelium Vitae" di Giovanni Paolo II*, a cura di M. TOSO, LAS, Roma 1996.

L'*intervento umanitario* potrebbe essere pertanto inteso come uno sviluppo dell'approccio *internazionalista* del Vaticano II là dove si era auspicata «una autorità internazionale competente, *munita di forze efficaci*», dunque in grado di fare valere la propria autorità anche con la minaccia ed al limite di costruire una comunità di nazioni (*comunitas gentium*) capace di risolvere pacificamente le controversie e di «prevenire la guerra sotto qualsiasi forma»²³.

Riemerge dunque, ma in una prospettiva del tutto diversa, la teoria classica della *guerra giusta*, in un contesto, tuttavia, profondamente modificato, sia per la più matura coscienza teologica, sia per il mutato contesto storico. In un orizzonte dal quale viene ormai rimossa, nella parte più avvertita dell'umanità, ogni giustificazione o legittimazione *ideologica* della guerra, rimane soltanto spazio per il dramma di coscienza che ogni volta si riaffaccia di fronte allo scatenarsi della violenza. Tollerare e subire, nella prospettiva di una *non violenza* assoluta, anche se né codarda né imbelli, oppure *fare fronte*? Trasporre sul piano dei rapporti internazionali il principio evangelico della non resistenza all'aggressore ingiusto o riconoscere ai popoli il diritto all'auto-difesa, ed un diritto che, quando non possa essere esercitato dalle vittime dirette della violazione, possa venire rivendicato da una comunità internazionale diventata voce dei più poveri e degli indifesi? Sarà probabilmente questo, come del resto già preannunziano le vicende della fine del secolo ventesimo, il grande problema del terzo millennio. Ma transita del nuovo millennio anche il forte auspicio di Giovanni XXIII: «i rapporti fra le Comunità politiche, come quelli fra i singoli esseri umani, vanno regolati non facendo ricorso alla forza delle armi, ma nella luce della ragione; e cioè nella verità, nella giustizia, nella solidarietà operante»²⁴.

²³ *Gaudium et Spes*, n. 79 (sottolineatura nostra) e n. 84.

²⁴ *Pacem in terris*, n. 39 (ediz. SPIAZZI, p. 764).

Riassunto

A trentacinque anni di distanza dalla sua conclusione, appare sempre più chiaro come il Concilio Vaticano II presenti non pochi elementi di continuità con la precedente tradizione ecclesiale, senza che ciò ponga tuttavia in discussione i suoi elementi di novità. Fra essi va ricordato il mutamento di prospettiva intervenuto nella valutazione della “guerra giusta”. Ciò che, in passato, veniva se non legittimato, almeno considerato un “male inevitabile”, viene avvertito dalla coscienza cattolica post-conciliare come scandaloso ed inaccettabile. Ciò non esclude, tuttavia – come emerge dal recente magistero di Giovanni Paolo II – che un intervento militare possa essere giustificato per ragioni umanitarie e per ripristinare i diritti violati.

Summary

Thirtyfive years after its conclusion, it appears even clearer that the Vatican II Council shows several continuity elements with the previous ecclesiastical tradition, without underestimating the novelty elements. Among these it has to be remembered the change of perspective regarding evaluation of the “right war”. What was considered, in the past, not legitimated but an “unavoidable evil”, is seen by post-conciliar catholic conscience as scandalous and unacceptable. It doesn't exlude anyway - as shown in John Paul's II recent teaching - that a military intervention can be justified for humanitarian reasons and for re-establishing broken rights.

I LIBRI
NUOVO TESTAMENTO
BIBLICI

LETTERA AI GALATI

*nuova versione,
introduzione e commento
di*

ALBERT VANHOYE



Un esegeta di valore mondiale presenta uno dei testi globalmente più intensi e formativi dell'epistolario paolino con la sapienza tecnica e la competenza espositiva che da decenni lo contraddistinguono.

[hein]

La teologia nel Canton Ticino: un'opportunità culturale per tutti

Luigi Maffezzoli

Giornale del Popolo (Lugano)

«Non mi aspettavo di trovare qui una facoltà quasi adulta, anzi, ormai adulta». Con queste parole, il cardinale Pio Laghi, già Prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica, ha salutato ieri mattina i presenti all'inaugurazione del nuovo anno accademico della Facoltà di teologia di Lugano. Inaugurazione durante la quale hanno preso la parola il nuovo rettore, don Libero Gerosa, e il rettore uscente, padre Abelardo Lobato, che ha tenuto una dotta lezione di congedo su "Sentieri aperti verso un nuovo umanesimo".

La presenza del cardinale Laghi è stata particolarmente significativa. «Dal 1990 al 1999» ha spiegato don Gerosa «ha con attenzione magnanima e dedizione appassionata seguito e guidato i primi passi di quest'importante istituzione accademica. Al Gran Cancelliere mons. Giuseppe Torti ed al sottoscritto» ha poi proseguito il rettore rivolgendosi all'eminente prelato «è dunque sembrato più che naturale che fosse lei a segnare con la sua autorevolissima presenza, sia il congedo del prof. Abelardo Lobato, sia l'inizio del rettorato di chi vi parla». Un legame profondo, dunque, tra i primi passi di questa avventura cominciata da mons. Eugenio Corecco - ricordato durante la

S. Messa celebrata in precedenza nella Cappella della Facoltà - e questa nuova tappa, preludio del trasferimento che avverrà nel 2001 da via Nassa al costruendo Campus universitario dell'USI.

Lo stesso Laghi ha ricordato che la Facoltà, fondata nel 1992, «è uscita dall'infanzia e dall'adolescenza per entrare decisamente nell'età adulta e matura» ed ha una «radice ottima e un fusto forte». Ricordando poi una risposta di don Gerosa ad un'intervista rilasciata al "Giornale del Popolo", il cardinale ha sottolineato che «il problema è di coniugare in un modo profondo il sapere teologico con l'esperienza della fede: è questo uno dei punti nodali che crea difficoltà a tutte le Facoltà di teologia. Su questo anche a Lugano c'è molto da fare, ma le premesse sono già date. Bisogna solo favorire» ha proseguito Laghi «a livello di studenti, la presenza di più comunitari nuove che vivono già al loro interno questa unità profonda, a livello di docenti far crescere l'interdisciplinarietà, la capacità cioè di dialogare con le istanze della cultura d'oggi». Già oggi Lugano, seconda Facoltà teologica cattolica in Svizzera dopo Friburgo, come affermato da Laghi, è «estesa non solo a ricevere docenti di prim'ordine, ma anche studenti di molte parti, e viene ad integrare la forma di istituzioni svizzere in questo Paese che si protende culturalmente verso nord». Lo stesso don Libero Gerosa, dal canto suo, si è detto confortato «dalla constatazione che il numero dei nuovi iscritti, soprattutto ai corsi di licenza e dottorato, è sensibilmente aumentato», anche se la responsabilità «è pure aggravata dalla consapevolezza di ricevere una preziosa eredità, non priva di caratteri che rivelano la sua natura di sfida, nel senso più affascinante ed esigente del termine».

«Lei qui ha lasciato veramente un segno» ha detto il card. Laghi rivolto a padre Lobato, rettore dall'ottobre 1996 all'agosto di quest'anno. Poi, congratulandosi con don Gerosa che ne ha preso il posto, ha sottolineato ulteriormente l'importanza di coniugare scienza e fede: «Risolvere la tensione fra la formazione intellettuale e scientifica degli studenti e la loro formazione culturale. Una formazione integrale dell'uomo il quale, in questa nostra società, ha perduto il senso, lasciando posto alle ideologie del niente. Vanno riproposte» ha concluso «la teologia *dello scrittoio* e quella *dell'ingegnerato*».

Graziano Borgonovo



Soggetto morale e Chiesa

Lutero, Erasmo, Newman
e Guardini a confronto

PIEMME
Religione

Carlo Maria Martini

Sul corpo



CENTRO AMBROSIANO

Una serie di riflessioni di alto livello spirituale sulla corporeità umana e sulle molteplici relazioni tra questa dimensione essenziale della persona e la vita di tutti, secondo una prospettiva fondativamente cristiana.

[L'Espresso]

Apertura dell'Anno accademico 2000-2001

di Libero Gerosa
Rettore della Facoltà di Teologia (Lugano)

Eminenza, card. Pio Laghi,
Eccellenza, mons. Giuseppe Torti,
illustri colleghi e colleghe,
care studentesse e cari studenti,

è per me un onore ed una gioia poter aprire ufficialmente oggi, 9 ottobre, questo anno accademico 2000-2001. Se la responsabilità di questo atto accademico è confortata dalla constatazione che il numero dei nuovi iscritti, soprattutto ai corsi di licenza e dottorato, è sensibilmente aumentato, essa è pure aggravata dalla consapevolezza di ricevere una preziosa eredità, non priva di caratteri che rivelano la sua natura di sfida, nel senso più affascinante ed esigente del termine.

Per questa ragione abbiamo voluto che Lei, Eminenza Reverendissima, fosse tra noi. Infatti dal 1990 al 1999, nella Sua alta funzione di Prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica, Ella ha seguito e guidato, con attenzione magnanima e dedizione appassionata, i primi passi di questa importante istituzione accademica. Al Gran Cancelliere, mons. Giuseppe Torti e al sottoscritto è dunque sembrato più che naturale che fosse Lei a segnare, tramite la sua autorevolissima presenza, sia il congedo del prof. Abelardo Lobato sia l'inizio del Rettorato di chi vi parla.

Nella vita di un cristiano ogni congedo è un nuovo e più profondo inizio. Per Lei, Eminenza Reverendissima, questo atto accademico potrebbe significare un rianzare col pensiero grato al Signore al settembre 1941, quando iniziò il corso di teologia nel Seminario dell'amata Diocesi di Faenza, oppure all'ottobre 1942 quando entrò, per la prima volta, nel Pontificio Seminario Romano Maggiore, avendo vinto, tra tanti candidati, una borsa di studio.

Per Lei, illustre collega, prof. Abelardo Lobato, questo momento forse potrebbe implicare il ritorno, con gli stessi sentimenti di gratitudine verso il Signore, al lontano 1949, da ricordare non certo come anno della mia nascita, quanto piuttosto della Sua proclamazione a "Lector in Sacra Theologia" oppure al 1952, anno in cui ricevette il titolo di "Doctor in Philosophia", dato che soprattutto quest'ultima è sempre stata la Sua passione vera accanto al Suo amore incondizionato per San Tommaso d'Aquino.

Per entrambi e certamente anche per tutti noi presenti, questo importante atto accademico significa ricordare il monito tanto caro a San Bonaventura: «Unus est magister vester: Christus»¹ e dell'affermazione di San Tommaso: «Docere est actus misericordiae»².

Con questi sentimenti desidero aprire ufficialmente il nuovo anno accademico. Grazie!

¹ È l'assioma centrale del suo "Sermo theologicus IV" (in: *Opera omnia*, vol. V, 567-574), analizzato in modo esaustivo da: R. RUSSO, *La metodologia del sapere nel sermone di San Bonaventura "Unus est magister vester: Christus"*, Grottaferrata 1982.

² Sull'insegnamento come opera di misericordia secondo San Tommaso cfr.: M. SCHLOSSER, "Docere est actus misericordiae". *Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens*, in MThZ 50 (1999) 54-74.

PIUS-RAMON TRAGAN

LA PREISTORIA DEI VANGELI

tradizione cristiana primitiva

valore storico, forma e contenuto



Servitium

Un volume di grande rilievo culturale, che associa un'elevata comprensibilità ad una notevole fondatezza scientifica, frutto della grande competenza del suo autore, docente e studioso di fama internazionale.

BLAISE PASCAL

SCRITTI SULLA GRAZIA



Questa edizione, assai ben curata da Bruno Nacci, di alcune delle pagine pascaliane inedite mentre l'autore era in vita, testimonia della vigile e drammatica coscienza del grande pensatore francese sulla soglia della modernità. L'antica dottrina agostiniana della grazia come irruzione del divino nella storia viene proposta da Pascal con vigore e passione così da suscitare interrogativi importanti anche per il nostro tempo..

Sentieri aperti verso il nuovo umanesimo

Abelardo Lobato

Presidente dell'Accademia "San Tommaso d'Aquino"
(Città del Vaticano)

Il 7 ottobre dell'anno 1996, prima che spuntasse il sole, senza fare rumore per non svegliare i miei confratelli dell'Angelicum, lascio la mia stanza affacciata sui fori romani, e con la valigia in mano mi dirigevo alla stazione Termini, prendevo il treno per Lugano dove arrivavo a mezzogiorno ed ero molto ben accolto. Quello stesso giorno iniziavo il mio servizio come secondo Rettore della Facoltà di Teologia. In questo luogo, e con questa occupazione, sono rimasto con gioia e totale dedizione fino al termine del mio incarico, il 31 agosto scorso.

Quattro anni dopo quell'inizio, oggi 9 ottobre, mi presento a voi, invitato a tenere una lezione di congedo. Grazie a Dio posso dire come Paolo: «*cursum consummavi*» (2Tm 4,7). Devo aggiungere che mi sono sentito onorato da questo invito, felice dell'accoglienza che mi avete riservato, e che mi sono trovato come a casa mia lungo questi anni di lavoro e di comunità accademica. Voglio ringraziarvi tutti per la collaborazione, l'esempio e lo stimolo. Questi anni lasciano in me una profonda traccia: come a Roma sono diventato "romano", qui, sia pure più velocemente, sono diventato "ticinese". Questa lezione di congedo mi offre l'occasione per essere ancora con voi e dirvi arrivederci. È un fatto singolare che per me ha più valore della stessa lezione. Per

questo preferisco farla in linguaggio più colloquiale che “dottorale”. Il colloquio crea subito una atmosfera di amicizia, dove la vita conta quanto la dottrina. Si tratta del *nuovo umanesimo*. Andiamo insieme alla ricerca dell’umanità dell’uomo nuovo quale si rivela in Gesù Cristo e si propone come arduo compito del III millennio.

1. IL PROGETTO UOMO

Ho scelto come tema la riflessione sul nuovo umanesimo. Si tratta di un tema di massima attualità, inevitabile. Non ce n’è un altro che susciti nei nostri giorni tanto interesse e tanta passione culturale. Nel mese di settembre, in occasione del Giubileo delle Università, sono stati celebrati, quasi simultaneamente, 59 Convegni dedicati all’argomento visto sotto angolature diverse. Buona parte di essi si è celebrata a Roma. Il Papa stesso, nella seduta comune e conclusiva, nell’aula Paolo VI, ha chiesto ai partecipanti, tra i quali c’erano più di 300 Rettori di Università di tutto il mondo e più di diecimila docenti, «*quale tipo di uomo propone oggi l’università*». Ancora una volta egli ha invitato a collaborare alla formazione di un «*nuovo umanesimo, che sia autentico e integrale*».

L’occasione è propizia. Siamo alle porte del terzo millennio cristiano. Questa privilegiata situazione ci spinge a una visione della totalità del percorso dell’uomo sul sentiero del tempo cristiano. Bisogna avere memoria di ciò che si è fatto prima, nei due millenni precedenti, per la scoperta e l’attuazione dell’uomo nuovo, essere in grado di riconoscere quanto ci resta ancora da fare e di suscitare il coraggio per iniziare l’azione che colmi questo vuoto. Questo sembra il doveroso compito dei pensatori cristiani. Non può essere opera di un giorno, nè di un solo uomo, nè di una sola generazione, ma può esserlo di un lungo millennio di lavoro in comune. *Ars longa, vita brevis*.

Siamo invitati a un arduo compito. Infatti non pochi dei nostri coetanei sono stanchi, senza coraggio per andare oltre, e sono come Elia accanto al sicomoro, lontano ancora dalla cima dell’Oreb, (cfr. 1Re 19,1-9) convinti che resti molto cammino per la conquista dell’umanesimo autentico ed integrale, che stimano forse utopico. L’avvento del III millennio ci deve dare coraggio e speranza. Tutti possiamo percepire quanto sia necessario che l’uomo ricuperi l’umanità perduta o mancante. Quando si tratta dell’uomo tutto acquista valore. Tra le molte cose che l’uomo può e deve fare, nessuna è così importante come *portare a compimento la propria umanità*. Risuona oggi di nuovo, in questo inizio di millennio, la potente voce del creatore dell’uomo che invita tutti a questa primordiale realizzazione: «*Facciamo l’uomo!*» (Gen 1,26-28).

Persuasos della priorità del compito di umanizzare, credo giunta l’ora di gridare con Pindaro, «*Diventa ciò che sei!*», e con Leone Magno: «*Riconosci, uomo, la tua dignità!*». La mia riflessione sul nuovo umanesimo vuole essere una risposta all’imperativo di collaborazione con Dio nella formazione dell’uomo *in fieri*. Dato che si tratta, però, di qualcosa da fare insieme, di un programma di lavoro da svolgere lungo il terzo millennio, così da imitare il profeta Ezechiele invitato a dare spirito alle ossa aride che riempiono la valle (cfr. Ez 37), la mia riflessione è ben lontana dal comprende-

re tutta la portata dell'argomento. Essa si limiterà alla ricerca dei sentieri da percorrere, in modo tale che possano portarci all'uomo autentico e integrale.

A questo scopo servono vie regali, ma anche piccoli sentieri, a misura di viandante. La piccola Teresa del Bambino Gesù e del Santo Volto scopriva sorprendentemente una *piccola via*, in grado di portarla all'alta montagna della santità. Tutti possiamo affermare con Alessis Carrel, che «l'uomo, – anche quello che è in noi, è questo sconosciuto»¹. E tutti abbiamo esperienza di fame e sete di questa autoconoscenza. Certamente nella storia del pensiero si sono fatti grandi passi, ma sovente, come dice Agostino, *extra viam*. Questo accade quando si cerca l'essenza dell'essere umano dove non c'è. Altre volte si cammina nella via antropologica, quella che va verso il profondo dell'uomo, ma come osserva Kierkegaard, in senso contrario. *Le stesse vie che portano a Roma possono pure allontanare da essa*. Nel nostro tempo Heidegger ha descritto le vie del pensiero come passi nel bosco, *Holzwege*, che in realtà sono sentieri interrotti che non portano da nessuna parte. Abbiamo bisogno di scoprire nuove vie, o sentieri, che ci portino all'uomo nuovo, autentico e integrale.

Abbiamo un urgente bisogno di uscire del vicolo cieco dell'attuale situazione delle antropologie e degli umanesimi che approdano alla lacuna del nulla e portano alla morte dell'uomo. La questione è la seguente: *come farlo?* Se siamo consapevoli che queste vie sono come quella descritta da Parmenide, che porta al *non-essere*, dobbiamo abbandonarle e cercare vie nuove per la costruzione dell'uomo nuovo. Imitando da lontano Tommaso d'Aquino, che ha aperto alla cultura *le cinque vie* che conducono a Dio², io mi azzardo a indicare *cinque sentieri* che, se ben percorsi, ci portano al nuovo umanesimo autentico e integrale.

Anche in questi sentieri, come in quelle vie, c'è un punto di partenza, un processo e un punto d'arrivo. Si parte dall'uomo, nella sua realtà, quale si conosce nella normale esperienza, si procede attraverso l'essere dell'uomo, quale si scopre nelle sue dimensioni costitutive, e si arriva allo stesso uomo, nella sua realtà autentica e integrale. La nostra conoscenza, attraverso le vie dell'analisi e della sintesi, parte dall'ente dato come oggetto confuso, e arriva dopo un lungo itinerario di allontanamento dal singolare sensibile, allo stesso ente nella sua realtà esistenziale, sul quale può esprimere un giudizio che contiene la verità.

La conoscenza dell'uomo è, nello stesso tempo, la cosa più facile e la più difficile, come osservava Aristotele riguardo alla conoscenza dell'anima³. L'uomo ha sempre una dimensione aperta all'infinito, *dépasse infiniment l'homme*, come diceva Pascal, e la sua grande scoperta, già riconosciuta basilare da Socrate, è la conoscenza di se stesso. La via che si percorre forma parte della verità cercata.

¹ A. CARREL, *L'uomo, questo sconosciuto*, Bompiani, Milano 1945.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.* I, 2, 3.

³ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, I, 1 402a10. TOMMASO D'AQUINO (*QD, De Veritate*, 10, 8 ad 8) afferma: «scientia de anima est certissima, quod unusquisque experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est».

Il cammino verso l'uomo, in definitiva, è lo stesso uomo, un cammino che si confonde con lo stesso camminare. L'uomo è per natura *homo viator*, un essere che si ritrova con una natura meravigliosa e che si sente chiamato a condurla alla sua pienezza lungo tutto l'arco dell'esistenza. La struttura e il dinamismo umano coincidono: l'uomo è e si realizza in un processo di atto radicale, e di atti che sono ordinati alla sua crescita incessante mentre è in cammino. Il poeta spagnolo Antonio Machado lo sostiene nelle sue belle espressioni: «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar»⁴. Alla fine del percorso dei diversi sentieri, se i passi sono stati giusti, ci troviamo con il volto dell'uomo, con la verità tutta intera di noi stessi.

L'uomo si presenta ad un tempo come *problema* e come *mistero*. Il problema si estende sempre di più in tutte le direzioni, poiché egli è in verità un microcosmo che raccoglie *collective et intensive*, come diceva Tommaso, tutti i livelli del cosmo e li trascende⁵; e, allo stesso tempo, al suo interno abita la miseria, il male che lo spinge al nulla. In questo contrasto di splendore e di miseria, di aspirazioni e di fallimenti, il problema diventa mistero. E questo mistero non trova soluzione se non nel mistero di Dio fatto uomo, *imago Dei*, alla cui conformazione tutti gli uomini sono chiamati⁶. I sentieri portano davanti a colui che è presentato al mondo come l'uomo per antonomasia: *Ecce homo* (Gv 19,5). Questo si dice del resto anche del primo uomo, creato da Dio in giustizia e santità, e lo ha detto Pilato di Gesù Cristo, secondo Adamo, uomo in pienezza, perfetta *imago Dei*. E questa verità si deve dire anche di tutti quanti partecipano della stessa natura e grazia, degli uomini conformati a lui. In questo sta lo scopo del nuovo umanesimo.

Il terzo millennio si apre davanti a noi come nuovo orizzonte della temporalità, nella quale l'umana libertà scopre e percorre i sentieri verso l'uomo. In realtà il pensiero moderno, propenso fin dall'inizio a lasciare la riflessione sull'essere, e a tornare verso il conoscere, tende sempre di più verso il soggetto umano, verso l'immanenza. Si può fare una "lettura" della filosofia moderna come un ingente sforzo per la comprensione dell'uomo. Io ho tentato di fare questa "lettura" presentando il panorama antropologico della modernità, nella ricerca delle vie di accesso all'uomo⁷.

Mentre Aristotele proponeva come oggetto della prima filosofia la ricerca dell'ente, la realtà più nascosta e più presente, sempre ricercata e sempre problematica, Tommaso invece interrogava sin da bambino i monaci, chiedendo loro: *Dic mihi, quid est Deus?* La domanda su Dio sorpassa quella sull'essere.

In contrasto con questa aspirazione alla trascendenza, l'uomo moderno s'interroga, dopo Kant, sull'essere umano: *Was ist der Mensch?* L'essere, Dio, l'uomo sono i grandi orizzonti dell'umana conoscenza. La nostra questione odierna è come trovare

⁴ A. MACHADO, *Antologia*, de Saiz de Robles, Aguilar 1955, p. 1228.

⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *ST*, I, 91,1.

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n° 22. Cfr. Card. Ricard M. CARLES, *El hombre y el misterio de Cristo*, in A. LOBATO (ed.), *Actas del IV Congreso Int. De la SITA*, Caja Sur, Córdoba 1991, pp. 28-37.

⁷ Cfr. A. LOBATO, *Antropologia y metantropologia. Los caminos actuales de acceso al hombre*, en "Aquinas" 30 (1987), 5-41.

risposta, non ad una sola ma a tutte queste altissime domande. Parmenide osserva che l'incontro con l'ente si fa impossibile quando, al di là della frontiera che separa esperienza e trascendenza, si sceglie la strada del *non essere* invece della via che porta al cuore della verità. Anselmo risponde all'insipiente Gaunilone, che accetta nel proprio cuore la negazione di Dio, che Dio sta sempre al di sopra di quanto noi possiamo pensare: *maius quam cogitari potest*. E Bacon de Verulam riconosce che il pensiero debole può portare all'ateismo, ma l'uomo intelligente scopre la relazione dell'uomo con Dio: *pleniores haustus in philosophia ad Deum semper deducere*. L'uomo della post-modernità, senza capacità di trascendenza, ha perso sia l'essere, sia Dio, e cerca come sussistere nella totale solitudine della notte e del nulla. Heidegger avverte che l'uomo è incapace di portare sulle sue deboli spalle l'ingente peso dell'essere e denuncia lo smarrimento moderno dovuto all'oblio dell'essere: *Seinsvergessenheit*, nel tentativo di rifugiarsi nell'impossibile umanesimo⁸. Ma anche là dove l'essere ritorna, potrà l'uomo trovare la sua verità autentica e integrale senza il ritorno a Dio?

La domanda sull'essere umano ammette una risposta, ma non senza l'essere e nemmeno senza Dio, e la trova nel Dio che si rivela nella storia dell'uomo. Dopo l'evento dell'incarnazione è possibile per l'uomo la perennità e la novità. Il nuovo umanesimo propone la sintesi tra uomo, essere e Dio, tra antropologia, ontologia e teologia. Il progetto uomo è il grande compito proposto al III millennio cristiano. Tocca a noi portarlo avanti, nella consapevolezza dell'*impasse* delle antropologie attuali e nel percorso dei nuovi sentieri che portano all'essere umano⁹.

2. LA SITUAZIONE PROPIZIA

La quarta dimensione dell'uomo è quella spazio-temporale. Siamo tutti situati in un luogo. Il luogo ci riveste come una seconda pelle; il tempo ci misura ad ogni istante dell'esistenza. Inoltre la nostra condizione di enti culturali ci porta ad avere un'altra locazione e un'altra temporalità. Tutti abbiamo un *Sitz im Leben* e una peculiarità di inserimento nella storia. Singolare condizione quella dell'essere umano, nella quale s'intrecciano materia e spirito: egli non può essere se non in un determinato luogo e, allo stesso tempo, non può essere prigioniero di nessun luogo cosmico. Max Scheler cercava il posto dell'uomo nel mondo¹⁰, e dimenticava ciò che Aristotele aveva scoperto molto prima: che tutte le cose hanno un posto nel mondo, ma il mondo non ha e non può avere un luogo, perché nessun continente lo avvolge¹¹.

Allo stesso modo l'uomo misurato dal tempo, diventa padrone quando inverte il processo temporale e fissa il futuro come principio, ed è in grado di concentrare nel-

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanesimo"*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.

⁹ Cfr. A. LOBATO, *Jesucristo y el proyecto hombre*, en *Actas del IV Cong. Int. De la SITA*, I, Caja Sur, Córdoba 1999, pp. 297-311.

¹⁰ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it., Armando, Roma 1997.

¹¹ ARISTOTELE, *IV Phys.* 5, n.14. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In IV Phys. Lect.* 7, n° 485.

l'istante tutto il processo della temporalità, e nello stesso istante si apre all'eternità. Questa condizione fisico culturale di ogni uomo, di ogni generazione, è la base della situazione. Siamo spinti alla ricerca di un nuovo umanesimo proprio perché l'umanesimo attuale non solo è invecchiato, ma è diventato non culla, bensì sepolcro dell'uomo. L'aria di questa situazione è diventata irrespirabile.

La postmodernità si rivolta contro l'uomo che l'ha prodotta. L'uomo attuale è minacciato di estinzione, di morte. In tale situazione lancia, come il capitano di una nave in alto mare quando affonda, il grido S.O.S. Gli umanesimi proposti nel secolo XX sono diventati inaccettabili. In realtà ce ne sono molti, ma in fondo, cercando l'essenziale, si possono ridurre a due: l'umanesimo dell'*identità* e quello della *pura alterità*.

L'umanesimo dell'*identità* è quello proposto dalle ideologie, così forti dopo Hegel e così nefaste nella realtà del secolo XX. La realtà diventa tutta *Geist*. Il pensiero assorbe tutta la realtà che, se da una parte sembra divina, in fondo diventa solo umana. Bloch denuncia l'identificazione dell'ideale e del reale fatta da Hegel, che porta a una riduzione di Dio all'uomo: «Il Dio di Hegel è il Dio *humanus*, l'*humanum*, così come riesce a divenir manifesto nella sua ampiezza e nella sua profondità»¹². Lo spirito è la totalità, ma la totalità è proiezione umana. La verità sta nell'intero. L'Io coincide con il divenire dell'essere. Il vero, in questa totalità, «è il trionfo bacchico, dove non c'è membro che non sia ebbro»¹³. Il soggetto umano diventa assoluto e perciò identico. Un individuo è uguale all'altro, è una mera ripetizione. Questa lettura è stata fatta non soltanto dalla scienza, ma anche dai politici e dai filosofi. Le ideologie si sono divise in due campi, quelle di destra e quelle di sinistra, quelle più propizie allo spirito, e quelle ridotte alla materia, al lavoro, alla società dell'identico. Da questa filosofia dell'*identità* sono sorte le dittature e i regimi dell'uguaglianza materialista. L'individuo è diventato un numero, uno zero, un mero strumento e oggetto. L'uomo reale scompare per fare posto al partito, alla classe, alla razza, alla massa. L'uomo è sempre un prodotto, un mezzo, mai una persona che ha dei diritti, unica e irripetibile.

Questa via è stata dominante nella maggior parte del secolo XX. Per fortuna le ideologie e i sistemi totalitari si sono sgretolati in gran parte prima della fine del secolo. Non hanno resistito al confronto con la *glasnost*. Il nuovo Saturno ha divorato i figli da lui prodotti. Il tramonto delle ideologie e il crollo delle dittature è uno dei fenomeni storici di primo piano del nostro tempo, di portata storica, simile alla caduta dell'impero romano. Noi siamo testimoni di questa caduta, simboleggiata dall'abbattimento del muro di Berlino, ma la contemporaneità non ci ha lasciato ancora spazio sufficiente per vedere realmente tutta la portata dell'evento. E – fatto che è più significativo – ci manca ancora il genio che faccia da interprete a questa realtà, che faccia emergere e sveli le menzogne di questi sistemi, come ha fatto Agostino nel *De civitate Dei* di fronte alla caduta dell'impero romano. Ogni umanesimo dell'*identità* porta, come risulta chiaro in questi eventi, alla negazione e alla morte dell'uomo reale, di

¹² E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto, Commento a Hegel*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1975, p. 337.

¹³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 38.

quello che il filosofo spagnolo Unamuno descriveva come l'uomo reale, colui che soffre, che muore, il fratello, colui che nel viso deformato manifesta, per contrasto, la dignità dell'essere umano. Le antropologie dell'*identità* portano alla morte dell'uomo. Le vittime dei regimi totalitari solo nel secolo scorso non sono alcune migliaia, ma parecchie decine di milioni. Queste vittime innocenti gridano al cospetto di Dio. In nome dell'uomo bisogna bandirle dalla storia. L'umanesimo che promuovono è proprio antiumanesimo.

Di fronte all'umanesimo dell'*identità*, che da tempo stava affondando, si è levata la protesta e la situazione si è rovesciata. Nella cultura della postmodernità si è aperto uno spazio alla *mera alterità*, alla *pura differenza*. Si è prodotto un movimento pendolare che ha portato alla totale opposizione. Di fronte alla pura identità si proclama la pura alterità. È arrivata l'ora del relativismo al di fuori di ogni principio. La ragione viene bandita, la verità diventa sogno impossibile. Di fronte all'uomo compatto, che era solo massa o partito, viene rivendicato il ruolo del singolo, del soggetto, delle opinioni, della pluralità pura e nuda. Siamo agli antipodi. Questa situazione è stata capeggiata dal ruolo del cosiddetto "pensiero debole", che ha in comune con questa protesta solo la ribellione contro qualsiasi sorta di fondamento comune e di valore assoluto nell'uomo. Di fronte alla ragione assoluta arriva il trionfo dell'istinto, della passione, dell'assurdo. Quando tutto vale, niente vale.

Con il sopravvento della pura alterità è arrivato il nichilismo. In realtà il sostituto degli idealismi è il pluralismo, l'avvento di ciò che Nietzsche presagiva, all'inizio del sec. XX, come "umano, troppo umano", e descriveva come "nichilismo". In realtà la sua profezia si è avverata, con i fenomeni culturali ben noti, come la morte di Dio, la perdita della trascendenza, e infine la morte dell'uomo. Il panorama della cultura occidentale presenta questo aspetto di dissoluzione, di rottura con la tradizione, di disagio.

Siamo nella crisi forte dei valori culturali, una crisi delle fondamenta, crisi pertanto epocale¹⁴. L'opposizione con le ideologie è assoluta, ma il risultato è identico: l'uomo reale, la persona del singolo, l'uomo autentico e integrale viene ignorato. Nei due casi è gettato nel vuoto del nulla. Sartre è uno dei grandi testimoni di questa vicinanza tra l'uomo contemporaneo e il nulla. La sua concezione dell'essere nell'opera *L'Être et le néant*, il concetto di uomo come *passion inutile*, e la pretesa del vero umanesimo nell'esistenzialismo sono le prove della caduta nel nulla¹⁵.

La valutazione di questa situazione è stata fatta in molti modi. Basterebbe il ricordo delle analisi di Spengler, con il suo giudizio deterministico in *Untergang des Abendlandes*, il grido di protesta dei filosofi della scuola di Francoforte, che si chiedono se dopo Auschwitz si possa dire che l'uomo esiste, le denunce di Marcel e di Heidegger, che avvertono dei pericoli in situazioni in cui gli uomini si alzano contro l'umano, o scoprono il demonio della tecnica. Henri de Lubac descrive la tragedia del-

¹⁴ Cfr. AA.VV. *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Firenze 1983.

¹⁵ J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1949.

l'umanesimo ateo, Bonhoeffer testimonia come siamo in cammino verso il nichilismo, Francis Fukujama annuncia la fine della storia: «se oggi noi siamo arrivati ad un punto in cui non possiamo immaginare un mondo sostanzialmente diverso dal nostro, in cui non si vede in che modo il futuro potrebbe costituire un miglioramento essenziale rispetto al nostro ordinamento attuale, allora dobbiamo anche prendere in considerazione che la stessa Storia sia giunta alla fine»¹⁶. Si ripete la tragedia del Titanic. Mentre i viaggiatori si divertono spensieratamente, la nave urta un iceberg e affonda! Siamo abituati alle proteste degli ecologisti in difesa delle specie in pericolo, mentre siamo incapaci di capire che l'uomo, questo albero con le radici rivolte verso l'alto, si trova in situazione di pericolo molto più grave. Le sue radici sono scoperte, per mancanza di terreno dove affondare.

Una situazione drammatica è propizia per la ricerca del suo rimedio. Il pensiero cristiano non può restare indifferente davanti a una tale situazione. Proprio perché l'uomo è in grado di trascendere le situazioni, s'impone una risposta adeguata alla gravità del problema. L'uomo stesso è in causa. *Res nostra agitur*. È scoppiato l'incendio nella propria casa, bisogna domarlo ed estinguerlo per sopravvivere. Il pensiero cristiano è chiamato a cercare questo antidoto. Lungo il secolo XX le proposte degli umaneshimi cristiani si succedono in continuità. Ha avuto grande risonanza l'opera di Maritain sull'umanesimo integrale, come difesa del singolo di fronte all'oppressione totalitaria¹⁷. Teilhard de Chardin ha scelto un'altra rotta, quella dell'evoluzione sempre *in avanti* e *in su*, dal *Phenomene humaine* fino al *punto omega*. Il filosofo Nicola Abbagnano, cercando il profilo dell'uomo per il Duemila, trovava una via aperta nel pensiero di Karol Wojtyła¹⁸.

In una visione retrospettiva del pensiero cristiano si avverte come esso ha reagito in passato in situazioni di angoscia simili, cercando una via di uscita. Al pensiero greco sull'uomo, descritto da Platone nel mito del *Protagora*, e espresso da Aristotele nella sintesi del *Peri Psyches*, sempre nell'orizzonte del *cosmos*, senza una chiara trascendenza, rispondono i Padri con la dottrina biblica dell'*Hexameron*. L'uomo è un essere creato da Dio e messo nel mondo come custode, come *imago Dei*. La prima antropologia cristiana è del sec. IV e si trova nell'opera di Nemesio di Emessa: *De Homine*, nella quale il corpo viene integrato all'esistenza umana e descritto con la precisione di un trattato di medicina, viene difesa la libertà del soggetto personale e l'anima è creata da Dio. Di fronte al pensiero averroista dell'unico uomo, risponde Tommaso d'Aquino con la presentazione integrale dell'essere dell'uomo, partendo dal fatto ineluttabile dell'"io penso" «*Hic homo singularis intelligit*»¹⁹. Di fronte agli umaneshimi di stampo letterario del Rinascimento, che rispondono con la retorica al-

¹⁶ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996, p. 72.

¹⁷ Cfr. A. LOBATO, *Maritain y el humanismo integral*, En ocasión del 51 aniversario del "Humanisme integral", Angelicum, Roma 1987.

¹⁸ Cfr. N. ABBAGNANO, *L'uomo, progetto 2000*, Paravia, Torino 1970.

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1989.

l'opera pessimista della fine del secolo XII, *De miseria conditionis humanae*, di Lotario Conte di Segni, il pensiero cristiano spagnolo, per la prima volta nella storia, si pone a fondo la questione dell'essere umano e cerca un'applicazione concreta. Questo è accaduto nel contesto del più grande evento storico dopo la nascita di Cristo in Betlemme: la scoperta dell'America, nella quale vi erano altri uomini, gli "indios". Davanti alle oppressioni dei conquistatori, la coscienza cristiana dei missionari reagisce e protesta. La voce del domenicano Montesinos grida e accusa: *Acaso estos no son hombres?* Le lunghe dispute di Valladolid creano una nuova coscienza di umanesimo cristiano esistenziale. Gli *indios*, come i *negros*, come le donne, non sono *homunculi*, come pretendeva Sepúlveda, il cronista imperiale di Carlo V, ma pienamente uomini, come gli spagnoli. La difesa del P. Las Casas è esemplare e propizia la fine dello sfruttamento dell'uomo come schiavo o essere di natura inferiore²⁰.

Le situazioni storiche di antiumanesimo si ripetono. Nel nostro tempo la Chiesa ha esaminato a fondo la questione dell'uomo e il Concilio Vaticano II ha proposto l'uomo come soggetto centrale per la Chiesa. Il capitolo I della Costituzione *Gaudium et spes* presenta la soluzione al problema dell'uomo nel mistero di Cristo. Paolo VI, in chiusura del Concilio Vaticano II, il 7 dicembre del 1965, metteva in risalto l'attenzione prestata dall'assise al problema dell'uomo e chiedeva agli umanisti di riconoscere lealmente questa sollecitudine del pensiero cristiano per l'uomo²¹. Nel suo pontificato si parla della nuova "civiltà dell'amore" a misura dell'uomo e dell'uomo a misura di Cristo. In questa linea, con accento ancora più forte e chiaro fin dall'inizio, il magistero di Giovanni Paolo II è una costante lezione di umanesimo cristiano. Dalla prima Enciclica *Redemptor hominis* all'ultima *Fides et Ratio*, domina l'attenzione e la preoccupazione per l'uomo. Infatti è l'uomo la prima e principale via che percorre la Chiesa²².

In questo versante della cultura del nostro tempo, davanti al dramma reale dell'uomo, la risposta cristiana è quella del buon samaritano (Lc 10,30) che trova l'uomo spogliato e ferito e lo accoglie per guarirlo. Le ferite dell'anima sono ancora più gravi di quelle del corpo. Ma anche il rimedio dell'uomo proviene sempre dall'anima. Il pensiero cristiano ha ricevuto una preziosa eredità antropologica alla quale non può rinunciare: la concezione dell'uomo come *Imago Dei*, la dignità inerente alla persona umana, la condizione di soggetto singolo e irripetibile, il dono della libertà, la sua situazione nel centro del cosmo e della storia, la verità sull'origine per creazione come frutto dell'amore di Dio, il destino umano nella comunione con Dio, la rivelazione del Dio fatto uomo, il mandato di annunciare il vangelo a tutti gli uomini è garanzia della verità tutta intera sull'uomo.

²⁰ Cfr. A. LOBATO, *El obispo Julián Garcés y la Bula "Sublimis Deus"*, in AA.VV., *Los dominicos y el nuevo mundo*, Deimos, Madrid 1988, pp. 739-795: ID., *El "novus orbis" y el hombre nuevo. El triple legado antropológico del tomismo del s. XVI*, in AA.VV., *Dignidad personal y comunidad humana*, SITA Ed. Balmes, Barcelona 1994, pp. 47-72.

²¹ PAOLO VI, *Il valore religioso del Concilio, Discorso* (7 dicembre 1965), nn. 8-10.

²² Cfr. A. LOBATO (ed.), *L'uomo via della Chiesa*, Studi in onore di Giovanni Paolo II, Angelicum, Roma 1991.

Questa preziosa eredità deve essere il nucleo del nuovo umanesimo: nuovo perché è perenne, umanesimo perché è a misura dell'uomo. La situazione drammatica nella quale si trova questa eredità deve essere ancora una volta, come nel passato, punto di partenza per la risposta che salva l'uomo della minaccia del nulla, nella solidità della verità dell'essere uomo. Si tratta di "rifare l'uomo", come dice Mondin²³, di far crescere in umanità ogni uomo, di propiziare nel III millennio l'uomo reale quale è nel progetto di Dio. Un compito culturale che diventa imperativo per tutti. Il III millennio è lo spazio aperto per questa avventura culturale. Ci troviamo nel naufragio degli umanesimi e non possiamo restare spettatori passivi. Il nuovo umanesimo deve essere la zattera, o la nave, per la salvezza anche dell'*umanità dell'uomo*²⁴.

3. I CINQUE SENTIERI DEL NUOVO UMANESIMO

Il moto locale è il più noto e universale. E tra i movimenti quello circolare è il più emergente nella natura. Le realtà in movimento percorrono a modo loro un circolo; così il sole e le stelle, le acque, i viventi, la stessa vita umana. Per sua condizione fisica l'uomo si sente il centro del mondo che sembra giri attorno a lui. Tutto parte da lui e a lui sembra ritornare. L'impero romano si espandeva nel mondo nella misura in cui le sue vie portavano in tutte le direzioni attorno al *mare nostrum*. Il punto di partenza era la *meta sudans*, la Via Appia era la *regina viarum*. Da essa partivano per le conquiste, attraverso di essa tornavano e in essa si erigevano archi di trionfo per la vittoria delle legioni. In modo simile la moderna civiltà si fonda sulla comunicazione e avanza nella misura in cui vi sono vie nuove d'incontro. Il Dio creatore ha aperto le mani della sua bontà e da essa procedono i fiumi dei doni. *Bonum est diffusivum sui*. Ma la sorpresa sta nello scoprire nel mondo il cosiddetto *principio antropico* e constatare che tutto risulta ordinato all'uomo e concentrato in lui.

Nell'itinerario verso l'uomo si verifica in certo modo lo stesso processo circolare. È sempre l'uomo il punto di partenza, l'itinerario percorre tappe di uscita e di allontanamento verso l'alterità, per tornare alla fine allo stesso uomo reale. Le vie dell'uomo *viator* sono vie *dell'uomo all'uomo, attraverso l'uomo*. Bonaventura ha descritto il suo *Itinerarium mentis* con molti simboli in ciascuna delle tre tappe di salita e discesa. Tommaso ce lo ha lasciato ben chiaro nel prologo al III libro delle Sentenze.

L'uomo è come l'orizzonte della realtà: tutto viene da Dio, tutto si concentra in lui; tutto torna a Dio mediante l'uomo, come se lui fosse l'oceano da dove provengono e dove tornano le acque. Da quest'immagine possiamo partire per la ricerca dell'umanesimo nuovo. A questo proposito io faccio il percorso di cinque sentieri verso la scoperta dell'essere dell'uomo, della sua verità integrale e autentica. Il nuovo umanesimo sarà non solo possibile, ma una realtà, quando l'umana intelligenza abbia per-

²³ B. MONDIN, *Rifare l'uomo*, Dino Editore, Roma 1993.

²⁴ Cfr. H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985.

corso questi sentieri, e sia entrata nel mistero dell'uomo attraverso queste porte. Il sentiero è una piccola via che deve essere fatta a piedi. Si dice *aperto* quando è transitabile per il viandante. Accanto ai sentieri percorribili, ce ne sono altri impervi, nei quali i viandanti si smarriscono. I sentieri fatti dall'uomo in alta montagna e nel bosco ci aiutano alla comprensione delle nostre fatiche e dei percorsi del pensiero.

L'essere dell'uomo è complesso, problematico, non può essere compreso quando è visto da una sola dimensione. Dobbiamo fare come gli ebrei intorno alla città di Gerico, prima della conquista: girare attorno da tutte le parti, finché qualche muro crolla e la porta si apre (Gs 6). L'essere dell'uomo, nella sua verità tutta intera, vuole essere descritto da cinque prospettive: *integrale, personale, relazionale, culturale, teologale*. L'incontro con queste dimensioni dell'umana realtà si verifica nel percorso dei cinque sentieri che noi possiamo denominare con queste stesse parole. Le cinque vie che Tommaso proponeva per l'incontro con Dio sono simili ai sentieri che noi proponiamo per accedere alla verità integrale dell'uomo e ci servono di aiuto per una retta comprensione. Tutti e cinque vanno *dal fenomeno al fondamento*, come propone Giovanni Paolo II per l'incontro attuale con la trascendenza perduta²⁵. I sentieri che portano all'uomo devono indirizzarsi ai quattro poli dell'orizzonte umano: *sursum*, verso Dio, *deorsum* verso il mondo, *ad intra*, verso il soggetto, *ad extra*, verso gli altri. L'uomo cammina con il suo mondo, e estende le braccia, come nel dipinto di Leonardo da Vinci, verso la totalità, per l'incontro con la natura, con Dio, con se stesso, con gli altri. Non potendo fare questo percorso, come sarebbe giusto, passo per passo lungo i sentieri, ci limitiamo a fare come un volo in elicottero, e dall'alto potremo individuare i diversi sentieri che portano alla meta, al progetto uomo nel nuovo umanesimo da promuovere per il III millennio.

3.1. Sentiero primo: verso l'uomo, essere integrale

L'uomo è un tutto reale, esistente, nel quale i diversi elementi si concentrano in un'enorme complessità. Aristotele l'ha descritto con la celebre frase, *quodammodo omnia*, tanto grata a Tommaso²⁶. In esso si scoprono i tre infiniti dei quali parla Teilhard de Chardin: grandezza, piccolezza e complessificazione. L'uomo si comprende solo nella sua integralità.

Il punto di partenza di questo sentiero esige un'apertura alla totalità. Quindi devono essere subito chiusi i sentieri dell'esclusività. Non si arriva all'uomo quando si vuole ridurlo ad una sola dimensione, della quale si voglia affermare che l'uomo è soltanto questo. L'uomo esistente si scopre nella sua integralità quando accetta se stesso come totalità, composta di elementi differenti, in una vera unità degli opposti. La totalità è un dato di esperienza, e punto di partenza. La mente umana inizia con la totalità dell'ente. Vi è un *primum quod a mente concipitur*²⁷. Questo si dice dell'ente, ma

²⁵ *Fides et Ratio*, n. 83.

²⁶ ARISTOTELE, *De Anima*, III, 8, 430a21. Cfr. J. GIRAU, *Homo quodammodo omnia segù n Tomás de Aquino*, Toledo 1995.

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *QD, De Veritate*, 1,1.

anche nel caso dell'uomo. Nella totalità ancora confusa troviamo il dato, la realtà davanti a noi, l'uomo nella sua singolarità. Questa totalità abbraccia i differenti livelli della realtà.

L'itinerario verso l'uomo deve percorrere questi tre livelli in profonda connessione: la corporeità, la psiche e lo spirito dell'uomo. Dall'inizio della riflessione sull'uomo vi è la convinzione che l'itinerario va sempre al di là delle energie dell'itinerante. Un celebre frammento di Eraclito lo testimonia: «Cammina, cammina, mai arriverai ai confini dell'uomo. Così grande è il *logos*»²⁸. La storia culturale lo conferma. Il viaggio attraverso il corpo si è fatto più veloce nel nostro tempo, grazie a nuovi strumenti di esplorazione. Ma da sempre l'uomo è rimasto colpito dalla meraviglia del corpo dell'uomo, ha tentato una sua descrizione, come fa Galeno nella sua opera *De usu partium*, Gregorio de Nissa in *De hominis opificio*, Vesalio con *De fabrica humani corporis*, o il premio Nobel Ramón y Cajal con *La maravilla del ojo humano*. Sono i medici gli itineranti privilegiati in questo viaggio. Oggi il viaggio continua ad essere pieno di sorprese. Il sistema neurovegetativo, il cervello umano in particolare, diventa sempre di più centro delle ricerche e dei segreti della corporeità²⁹. Il corpo acquista maggior rilievo nella cultura attuale, grazie alle scoperte della scienza. Un tempo eliminato dai platonici, poi incorporato essenzialmente dai cristiani, il corpo è la meraviglia del mondo, il grado più alto della complessificazione della materia. Il sentiero che attraversa tutte le dimensioni della corporeità è sempre aperto. La scienza non produce né inventa la corporeità umana, la scopre, sempre in misura limitata e ci indica il corpo che siamo, l'appartenenza del corpo all'essenza dell'uomo³⁰.

Il sentiero sconfinato, ma reale attraverso il corpo dispone il viaggiatore alla difficile scoperta dell'anima, non nella sua esistenza, ma nella sua natura. La postmodernità si situa agli antipodi del platonismo e dimentica l'anima, vuole lasciarla da parte. In realtà stiamo attraversando un'epoca in cui la psicologia è molto considerata, ma nella maggior parte dei casi si tratta di psicologia *senza anima*. La rinuncia alla trascendenza porta alla perdita dell'anima. Il viaggiatore intelligente, lungo il sentiero che pretende di abbracciare la totalità, deve essere in grado di scoprire l'anima. Aristotele ha iniziato questo incontro con l'anima, uno dei grandi contributi che egli ha dato alla cultura occidentale. Tommaso d'Aquino ha completato quest'indagine. La più ampia delle sue *Quaestiones Disputatae* è dedicata all'anima. L'uomo è quello che è principalmente, e questo è l'anima, la quale dà l'essere alla stessa corporeità³¹.

Il sentiero va ancora oltre. Non basta l'anima per rendere ragione della totalità, nell'uomo alita lo spirito, e lo spirito dell'uomo è ciò che si eleva più alto nell'universo. L'anima, come diceva Avicenna, ha due facce come la luna: una verso il corpo, un'altra verso lo spirito, dato che allo stesso tempo è fisica ed è spirituale. Perciò

²⁸ ERACLITO, *Diels FVS Frag.* B, 32.

²⁹ Cfr. P. LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano, Teoría actual*, Espasa Calpe 1989.

³⁰ Cfr. A. LOBATO, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994.

³¹ Cfr. ID., *L'anima nell'antropologia di Tommaso d'Aquino*, Angelicum, Roma 1987.

si può discutere se lungo il sentiero si trovano tre componenti dell'umano: corpo, anima, spirito, come di solito dice la Scrittura, ed è abituale nella tradizione neoplatonica, o se è più esatto attenersi allo schema di Aristotele, in cui ci sono soltanto due elementi, corpo e anima, materia e forma spirituale. Ciò che conta è arrivare a integrare nell'unità i tre livelli della realtà umana.

Da questo triplice orizzonte è possibile raccogliere tutti i contrari che si trovano nell'uomo: lo spirito e la materia, l'anima e la carne, la razionalità e la vita degli istinti, la forza delle passioni e la distanza della razionalità, gli impulsi di vita e di progresso umano e la capacità del male, della perversione, dei vizi; la vita e la morte in duello perenne, il santo e il mostro che sembrano abitare in ogni uomo. L'individuo può diventare tempio o stalla, amico di Dio o imitatore di Satana. La lotta tra la carne e l'anima, tra la stessa anima e lo spirito è, in un certo senso, la struttura di fondo dell'uomo, il suo problema, dal quale nessuno può dirsi lontano.

L'apertura al totale, la infinita complessità dell'uomo è constatabile da tutti i punti di vista, dalla fenomenologia, dall'esperienza quotidiana, dalle scienze della natura e dello spirito, dalla filosofia e dalla teologia. L'uomo è a contatto con le pietre, con le piante, con i pesci, con i mammiferi, con gli uccelli, con gli angeli, come recita un celebre testo di San Gregorio Magno. Il termine del percorso su questo sentiero è più gratificante che non i viaggi nell'universo: è l'incontro con l'uomo reale che è ciascuno di noi, con la propria storia, i drammi, le avventure i fallimenti e i successi. Non siamo un frammento del tutto, ciascuno degli uomini è questo tutto, integrale, più o meno unito, un problema aperto, un mistero non risolto. La totalità non esclude l'unità, di ciascuno, dell'Io e del Tu. Ci troviamo davanti a una realtà umana che ci sorpassa, l'uomo reale.

Il sentiero va del tutto percepito *in confuso* all'uomo distinto, nella sua pluralità di dimensioni, da quello che crede di essere a quello che realmente è. Maritain iniziava questo sentiero verso l'integralità dell'umanesimo, allo scopo di salvare il singolo dalle estreme avventure dei totalitarismi degli anni '30, sia nazista che comunista. Anche in futuro il nuovo umanesimo deve partire dal percorso dell'integralità di tutte le componenti dell'uomo.

3.2. Sentiero secondo: verso l'essere personale

Un secondo sentiero deve percorrere l'uomo, quello che s'indirizza verso l'essere personale. Questa è la pietra angolare della concezione cristiana dell'uomo. La parola "persona" acquista, nella modernità, accoglienza e significato. La sua radice forse è etrusca, ma il suo concetto è cristiano. Le prime applicazioni passano dalla maschera usuale nel teatro alla profonda realtà di ogni ente spirituale. Nella storia si parte dai due misteri centrali della vita cristiana, un solo Dio, ma tre persone; due nature, divina e umana, ma una sola persona in Cristo. Con l'andare del tempo la parola passa dal teatro e dal mistero all'uomo, che è chiamato a vivere nel grande teatro del mondo e in una comunità di uomini, ciascuno con la propria fisionomia peculiare di essere unico e irripetibile.

La persona è il nome della realtà del singolo. Non si dovrebbe mai usare al plurale. Infatti è il sostantivo del pronome personale, Io-Tu. Kant ha fatto conoscere il

concetto di persona tramite la sua distinzione tra cosa e persona. Le cose sono sempre mezzi, che si possono scambiare perchè hanno un prezzo, invece la persona è sempre fine, non ammette scambio. Essa indica una dignità, una nobiltà nell'essere, che è analoga e si riscontra nella scala degli enti. Il nuovo umanesimo deve essere in grado di accogliere l'uomo come persona, e portarlo allo sviluppo della sua personalità. In quanto persona l'uomo diventa la realtà più nobile nel mondo: *dignissimum in rerum natura*. Su questo versante si devono chiudere i sentieri che riducono l'uomo a oggetto³².

Il percorso di questo sentiero ha il suo punto di partenza in questa accezione cristiana della realtà personale, che implica l'alterità che deve essere rispettata sempre nell'uomo. Il sentiero va avanti nella misura in cui svela le tre componenti della persona: la totalità che precede, la natura spirituale che include, e la sussistenza che comporta il più alto grado dell'essere. Le due note di eccellenza della persona sono il possesso della più nobile natura, che è quella razionale o spirituale, e il più alto modo di essere, che è sussistere in se stesso, con libertà e autonomia³³. Queste note sono inaccessibili al pensiero immanente, e in modo speciale al nichilista o materialista. L'uomo diventa passione inutile, oggetto da usare, atomo irrisorio nel cosmo, come afferma J. Rostand³⁴.

Il termine di questo sentiero sta agli antipodi delle antropologie riduttive. L'essere personale si verifica in modo diverso in Dio, negli angeli, nell'uomo. La persona designa l'essere concreto nella sua natura. La persona non dovrebbe mai essere usata come nome comune, ma solo per questo singolo unico irripetibile. Dio solo conosce questa singolarità di ciascuno. Egli ci chiama dal nulla, ci dà il nome che designa la nostra singolarità, e la dignità partecipata di essere persona. Il sentiero verso la persona ci indica i suoi limiti, l'uomo è allo stesso tempo natura e persona, perciò mette un limite al personalismo contemporaneo, sviluppato sopra tutto da Mounier, sotto ispirazione maritainiana³⁵.

3.3. Sentiero terzo: verso l'essere relazionale

Una nuova via verso l'uomo si percorre lungo il sentiero delle relazioni, che possono essere chiamate costitutive. La relazione è una modalità dell'essere che va dalle categorie all'ordine trascendentale, *circuit omne ens*. Da una parte è la più debole e inafferrabile delle categorie in quanto la sua debolezza consiste nell'essere accidentale, nell'*inesse*, e inoltre nell'*essere ad*. Essa ha un ruolo speciale nell'intelligenza sicura del mistero della Trinità delle persone. Da questa radice cristiana deriva l'interesse dei moderni pensatori per la relazione. Il pensiero moderno ha lasciato da parte le qualità e si è aggrappato alla quantità per il fatto che è misurabile e crea affinità tra filosofia e scienza matematica. Ha lasciato nell'oblio anche le sostanze e le forme per

³² Cfr. A. BOCCANEGRÀ, *L'uomo in quanto persona*, in "Sapienza" 22 (1969), 410-513.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *QD, De Potentia*, 9,6.

³⁴ Cfr. B. MONDIN, *Libertà umana e cultura della persona*, in AA.VV., *Peri psyches, De Homine, Antropologia. Nuovi Approcci*, Herder, Roma 1994, pp. 401-418.

³⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 1989.

fissare l'attenzione sulle relazioni. Il pensiero personalista ha sviluppato in modo speciale il ruolo delle relazioni nell'uomo. Queste sono constatabili nell'esperienza fenomenologica e sono valide per la lettura della realtà umana. La relazione segue la pluralità delle sostanze. Il mondo è un complesso di relazioni tra tutte le sue componenti. La relazione nell'ordine trascendentale coincide con l'entità, che si definisce dalla stessa relazione. L'uomo, per la sua complessità, dipende anche nel suo farsi uomo dalle relazioni costitutive.

Il sentiero che percorre la via delle relazioni deve essere in grado di scoprire e di dare senso all'intreccio del suo *esse ad* in tre campi decisivi per il nuovo umanesimo: uomo-donna, individuo-comunità, uomo mondo.

Il punto di partenza è l'esperienza dei rapporti nei quali si trova l'essere umano, sia *ad intra che ad extra*. Per natura l'uomo è un essere familiare. Ciò gli deriva dalla sua condizione di essere sessuato. Si nasce uomo o donna, maschio o femmina. E dall'inizio l'uno si trova di fronte all'altro sesso, in una relazione di reciprocità, di essere identici nella natura, ma differenti nel modo di parteciparla. Allo stesso modo si osserva la condizione di individuo, chiamato a vivere nella condizione sociale, nel cerchio di persone che si percepiscono come un "noi" differenti dagli altri. Ma è ben chiaro che non esiste l'uomo solitario senza mondo, bensì l'uomo nel mondo, l'essere con la totalità del mondo terrestre e celeste. Il sentiero che s'indirizza verso l'essenza dell'uomo attraverso le relazioni deve percorrere queste tre modalità. Questo è un lungo viaggio in cui si avvertono sia la dimensione costitutiva delle relazioni interpersonali sia la sua fragilità e i costanti cambiamenti.

Un'importante novità della cultura moderna sta nella scoperta della radice della differenza dei sessi, il perché si nasce sempre e solo maschio o femmina, cosa sconosciuta fino al sec. XX e, allo stesso tempo, il nuovo modo di concepire il ruolo della donna nella società. Il libro di Simone de Beauvoir, del 1948 indica il cambio di marcia nella cultura contemporanea riguardo alla donna. Essa diventa problema umano e chiede una liberazione e una giusta promozione. Edith Stein aveva presentato, con notevole audacia e oggettività, l'indirizzo cristiano in questo problema³⁶. La questione radicale è quella di trovare la soluzione ai problemi inerenti la differenza tra i due sessi. La cultura moderna, per il suo rifiuto della trascendenza, non la può trovare, invece nel pensiero integrale di Tommaso, che viene denigrato come antifemminista, vi è la comprensione adeguata della differenza e quindi del problema della donna³⁷. Il sentiero verso le relazioni deve percorrere tutte le spinose questioni che riguardano il sesso, la sessualità, e i rapporti interpersonali tra uomo e donna.

La condizione familiare dell'uomo porta allo sviluppo dell'umanità che si conforma nei due momenti, nell'utero fisico, nel quale l'uomo è architetto di se stes-

³⁶ Cfr. A. LOBATO, *La pregunta por la mujer*, Sígueme, Salamanca 1965.

³⁷ Cfr. ID., *Varón y mujer cara a cara. El problema de la diferencia*, in "Angelicum" 72 (1995), 541-578; ID., *Donna, chi sei? La risposta del umanesimo cristiano*, in AA.VV., *Il nuovo femminismo*, Regina Apostolorum, Roma 2000.

so, e nell'orizzonte che Tommaso descrive come "utero spirituale", che è la famiglia, e la scuola³⁸, nel cui ambito l'uomo può procedere allo sviluppo della personalità. Anche questo sentiero è dimenticato nella cultura odierna, con disastrose conseguenze per il futuro dell'uomo. La crisi dell'umanesimo ha qui una delle sue cause più radicali, dato che l'uomo è, per sua natura, un essere familiare³⁹.

La dimensione cosmica dell'uomo lo situa nella relazione con i corpi, con l'ambiente, con gli elementi. L'uomo è un essere nel mondo fisico, e a lui ne è concessa la custodia, non la distruzione e lo spogliamento. L'ecologia entra in questo rapporto dell'uomo con la realtà fisica che circonda l'uomo e ne possibilita la sua crescita. Anche in questo campo la coscienza attuale denuncia l'uomo come depredatore del mondo, più che custode. L'itinerario deve scrutare a fondo il compito dell'uomo nel mondo⁴⁰.

Il termine di questo sentiero è la constatazione della profondità delle relazioni nello sviluppo umano: la reciprocità, l'amore, come architetto della vita in famiglia, la capacità di ordinare la vita nella città in maniera adeguata all'uomo, l'inserimento nel mondo. La complessità dei rapporti si estende all'infinito e svela un'altra prospettiva dell'umanesimo cercato.

3.4. Quarto sentiero: verso l'essere culturale

A differenza di tutti gli altri esseri, l'uomo non solo ha una natura, che adesso non viene apprezzata e riconosciuta nel suo ruolo di realtà fondante, ma viene anche conformato dalla cultura. Il soggetto culturale diventa anche oggetto. L'uomo fa cultura e la cultura fa l'uomo. La cultura è tutto quello che l'uomo aggiunge alla natura, sia a quella umana che alle realtà circondanti l'uomo. L'umanesimo nuovo percorre anche questo sentiero, che si constata come la via che conforma l'umanità nella storia. La radice sta nella capacità dell'uomo di realizzare rapporti di dominio sulla realtà. *Homo arte et ratione vivit*. Con queste parole di Tommaso nel Comento alla *Politica* di Aristotele, iniziava Giovanni Paolo II la sua memorabile conferenza sulla cultura all'UNESCO, il 2 giugno 1980. La cultura si orienta verso la crescita dell'essere nel mondo, mediante lo sviluppo dei tre ambiti: la terra, l'anima, il culto a Dio. Da questo rapporto è nato l'orizzonte culturale, l'atmosfera tipica dell'uomo: i modi di vivere in famiglia e società, il linguaggio e i modi di comunicazione, le tecniche mediante le quali domina il mondo, i valori che danno senso alla vita, sia nell'ordine morale che in quello religioso. Il mondo terzo di Popper è il mondo prodotto dall'uomo come essere culturale. Questo è il sentiero che l'umanità percorre adoperando la natura e dando origine alla storia. Non si tratta di qualcosa di esterno, ma di una profonda realtà che appartiene a tutti gli ambiti dell'*humanum*.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *ST*, II, II, 12, 10.

³⁹ Cfr. A. LOBATO, *La familia cristiana, identidad y misión*, in AA.VV., *La famiglia: dono e impegno, speranza dell'umanità*, LEV, Roma, 1998, pp. 308-325.

⁴⁰ Cfr. A. LOBATO, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994; ID., *Il cristiano nel tempo*, in AA.VV., *Il cristiano per il mondo*, Teresianum, Roma 1975, pp. 31-55.

Il punto di partenza è la realtà storica, constatabile nei prodotti umani. L'uomo adopera il fuoco dal momento che mangia alimenti cotti; con il suo bisogno di dominare la realtà, con la scienza e la tecnica, ha dato corpo a un ordine nuovo, a una tecnica nella quale si muove e senza la quale ritorna allo stato primitivo. La nostra situazione nell'era dell'informatica è frutto della cultura. La mano può essere il simbolo di questo processo. La mano è uno dei due simboli, l'altro è la mente, che Aristotele assegna all'uomo nella sua apertura all'universalità. È lo strumento del mondo. Dalla mano si è passati agli altri strumenti che completano, come appendici, le capacità dei sensi. La mano, dopo un lungo percorso per il dominio delle difficoltà della natura ritorna ad essere lo strumento che domina le forze della natura, con la facilità di uno che suona il piano⁴¹.

Il percorso di questo itinerario implica la penetrazione nei grandi campi della civiltà odierna: la lingua, come strumento di significazione, è il tesoro dell'uomo; la vita sociale nelle sue componenti l'urbanizzazione, l'economia, insomma tutte le istituzioni che danno senso alla realtà della vita. In modo speciale la tecnica e la scienza sono i fatti più clamorosi della realtà attuale. Bacon anticipava questa cultura, dove scienza e tecnica si trovano sempre più strettamente, quando scriveva nel suo *Novum organon*: *scientia et potentia in unum coincidunt!* Il sapere è potere. Infatti l'alleanza tra le due componenti caratterizza il nostro momento culturale. La novità è questa. Il potere della tecnica entra sempre più nella realtà anche umana, l'arte non è più nettamente distinta dalla natura. La tecnica è penetrata nella stessa scienza, nei mezzi di indagine della realtà, nella capacità di manipolazione della vita. Ma in realtà questo potere che promuove l'umanità, come ogni strumento, risulta ambivalente: ammette uso e abuso. Nel nostro tempo la tecnica cade spesso nella tentazione di dominare la stessa scienza, e questa non è più un sapere astratto e indifferente, ma talvolta anche una minaccia per l'uomo. Heidegger denunciava il demonio della tecnica. Marcel pensava che gli uomini fossero contro l'umano. Tutti viviamo con l'angoscia di colui che cavalca la tigre e non trova il modo di discendere da essa mentre corre.

Sono i valori a conformare la cultura, le scienze, le tecniche e le arti. Questo sentiero presenta anche i valori che sono il fondamento della cultura. L'uomo si nutre dei trascendentali: della verità, della bellezza, della bontà. L'uomo è nato per la verità e deve conquistarla. Il valore decisivo è quello che fa che l'uomo sia umano, e questo è il valore morale. Niente è così fragile, nella moderna cultura, come i valori morali. Ma l'umanesimo vero poggia sull'uomo buono, virtuoso, ed è quello che sviluppa la profonda umanità dell'uomo⁴².

Alla fine del percorso del sentiero si trova l'uomo chiamato alla promozione mediante la cultura, che rende possibile il passaggio dell'essere al divenire, alla crescita nell'essere. Il problema radicale della cultura moderna era proposto da Kant co-

⁴¹ Cfr. A. LOBATO, *El problema del hacer humano*, in "Salmanticensis" 13 (1966), 283-325; ID., *L'uomo e la macchina*, in AA.VV., *Homo loquens*, ESD, Bologna 1989, pp. 185-310.

⁴² Cfr. A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Editorial San Esteban, Salamanca 1998.

me uso della libertà e, dato che tale uso non è garantito proprio grazie al potere della libertà, il problema attuale più grave è quello della *paideia* della libertà⁴³.

3.5. Sentiero quinto: verso l'essere teologale

La dimensione radicale dell'uomo non è quella orizzontale del rapporto con il mondo umano, o del rapporto con se stesso, ma il rapporto verticale e trascendente, con Dio. L'uomo è anzitutto un progetto di Dio. L'uomo è *capax Dei*. Il rapporto con Dio è costitutivo: nella sua origine l'uomo è creato da Dio, nel suo destino è ordinato a Dio, nella sua struttura conoscitiva cerca la verità che si trova in lui, nella sfera volitiva tende al bene che ha in Dio la fonte, nella dimensione del bello è attirato da Dio, somma bellezza. Il nuovo umanesimo ha un bisogno più radicale di percorrere il sentiero che stabilisce il rapporto uomo-Dio. Niente è così spontaneo e insito nella natura come il riferimento a Dio, ma niente è così difficile nel nostro tempo come questo ritorno al principio dell'uomo. L'uomo moderno ha tanto esaltato la libertà che la crede assoluta e Dio viene concepito come il rivale che non gli lascia spazio. Se Dio esiste, pensa Sartre, io non sono libero. Ma dato che sono condannato alla libertà, Dio non esiste. Il sentiero del rapporto dell'uomo con Dio rivela l'uomo come l'essere rilegato doppiamente, nell'origine e nella fine, e ne fa un essere, teologale o teotropico.

Di fronte a Dio l'uomo può comportarsi in tre modi: *con indifferenza*, come se Dio non esistesse; con la *negazione*, perchè pensa, come Feuerbach, che non sia Dio che crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, ma, al contrario, sia l'uomo che crea Dio a sua immagine, come proiezione sua; con l'*affermazione* teista, che cerca la relazione adeguata attraverso la via dell'amore. Tutte e tre le posizioni sussistono nella cultura attuale⁴⁴.

Il punto di partenza di questo sentiero è la stessa esperienza della presenza in ogni uomo dell'istinto forte di rilegazione: esso esiste in ogni uomo in forma insopprimibile, quantunque oggi offuscata, ma non sepolta. Dio è percepito come assoluto al di sopra di me, con me, dentro di me, presente nella sua assenza. L'esperienza religiosa è un dato, l'uomo si trova di fronte a Dio, nella gioia e nel dolore. Il concetto di Dio si presenta nell'esperienza del bene e nell'angoscia del nulla. Lo stesso problema del male, così impellente nella nostra cultura impoverita, propone sempre la questione di Dio. Giobbe è all'origine di questa dura prova.

Il percorso del sentiero è singolare: parte della questione dell'esistenza, dato che Dio è sempre e per tutti un *Deus absconditus*, molto ancora più della stessa anima. Nessuno l'ha visto, nessuno può vederlo, ma, d'altra parte, è la realtà che tutti desiderano e tutti siamo chiamati a vedere tale quale è. *Nessuno ha mai visto Dio*, afferma Giovanni alla fine del suo prologo al vangelo (Gv 1,18). Nel suo commento Tom-

⁴³ Cfr. A. LOBATO, *La paideia exigida por la verdad*, in AA.VV., *La formazione integrale*, ESD, Bologna 1996, pp. 273-292.

⁴⁴ Cfr. A. LOBATO, *El eclipse de Dios en la cultura actual de occidente*, in AA.VV., *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Comillas, Madrid 1994, pp. 93-112.

maso cerca concordanza fra le due affermazioni riguardo a Dio: nessuno lo ha visto, lo vedremo faccia a faccia, tale quale è. La verità è che il mistero di Dio sempre rimane, *Deus semper maior*, e solo egli stesso si comprende. Dio è principio e fine veri dell'uomo, il quale è sua immagine. Il nuovo umanesimo ricorre a Dio quale si rivela nella storia dell'umanità. In tre modi troviamo la radice teologale dell'uomo, che si svela come progetto di Dio: nell' *eternità* in quanto Dio decide di farsi uomo, e uomo e mondo sono fatti in vista di questo progetto, predestinati ad essere conformi al figlio; nella *storia* nella quale Dio crea l'uomo in giustizia e santità, si fa uomo, in carne e ossa, e pone "la sua tenda" in mezzo a noi: *in ciascun individuo*, poiché crea l'anima di ogni uomo in modo immediato e diretto; infine *nel destino* di ogni uomo, per la salvezza e la comunione con lui⁴⁵.

Il termine del sentiero è la scoperta della sacralità dell'uomo fatto a immagine di Dio, poco minore degli angeli (Sal 8,4). L'umanità dell'uomo dipende dalla sua dignità, della sua partecipazione al disegno di Dio.

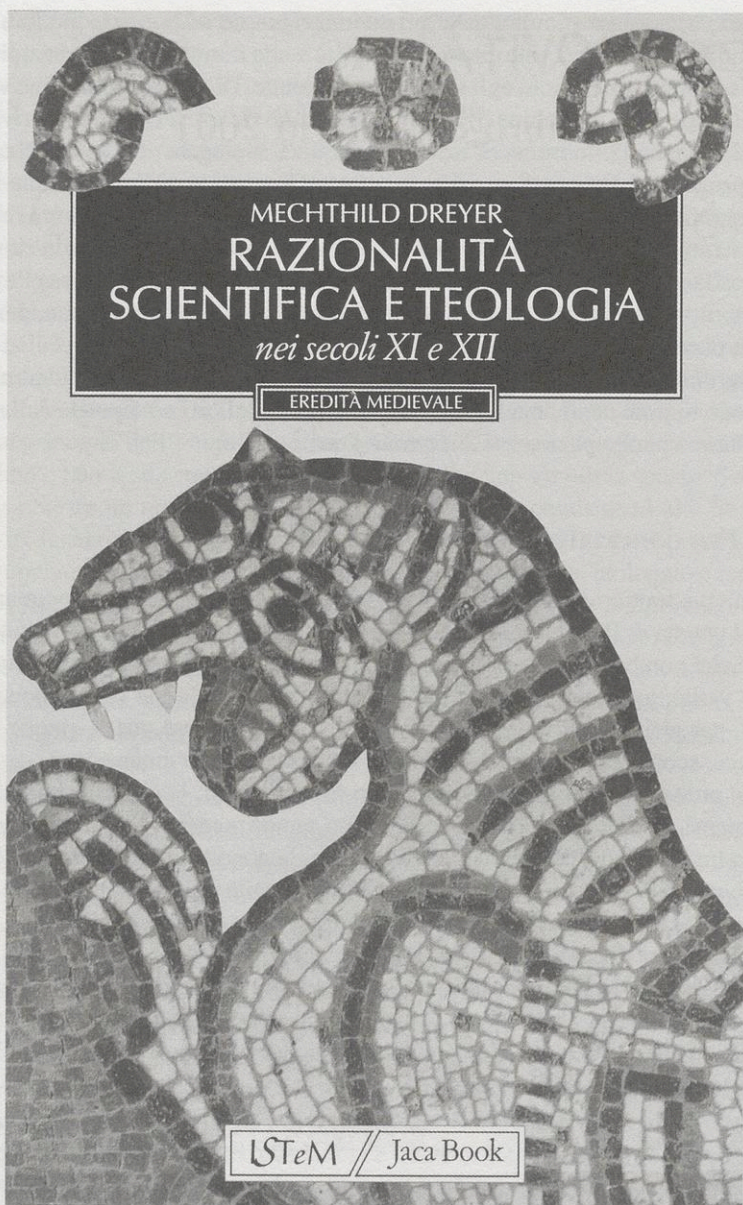
4. PER CONCLUDERE

I cinque sentieri indicano il cammino da percorrere verso il nuovo umanesimo. Come nel poema di Parmenide, dove vi è netta separazione tra le due vie oltre la porta, quelle che non hanno sbocco e finiscono nel nulla, e quella che porta al cuore ferreo della verità, anche qui bisogna indicare con chiarezza le vie senza sbocco, tutte impervie, per arrivare all'uomo autentico. Colui che percorre questi cinque sentieri può, invece, scoprire il mistero dell'uomo e fondare il nuovo umanesimo.

Nel nuovo umanesimo tre novità sono fondamentali: la giusta integrazione tra le tre dimensioni dell'essere dell'uomo, ad un tempo *oggetto*, *soggetto* e *progetto*; l'armonia tra le tre attività umane per eccellenza, la conoscitiva, la fattiva e l'attiva, tra *intelligere*, *facere* e *agere*; infine, la vera conformità dell'uomo con Cristo, l'uomo in pienezza mediante la grazia, le virtù e i doni dello Spirito.

Ecce homo! All'inizio del terzo millennio siamo invitati alla formulazione del programma del nostro lavoro. Abbiamo un millennio per fare del progetto una realtà. Il nuovo umanesimo sarà veramente *nuovo*, perché solo Dio fa nuove tutte le cose (Ap 21,5) e veramente *umano*, perché ogni uomo risponde al piano di Dio e si conforma a Gesù Cristo (Rm 8,28).

⁴⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.



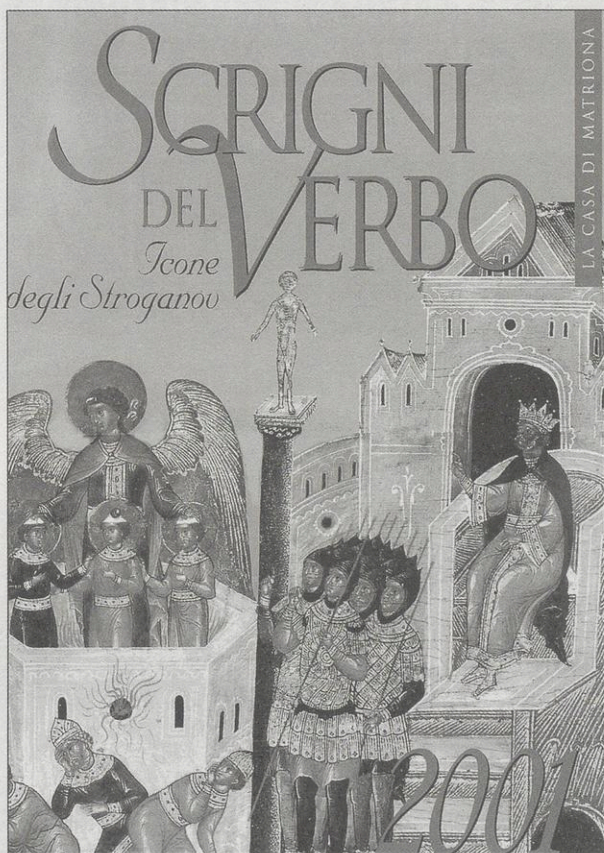
Il volume presenta i due metodi in cui si esprime la razionalità scientifica in teologia nei secoli XI-XII: il metodo “dialettico” e il metodo “assiomatico” con le loro motivazioni e gli autori che li hanno seguiti nella elaborazione e nella comunicazione del sapere della fede.

NOVITÀ

Libro-calendario 2001

SCRIGNI DEL VERBO

ICONE DEGLI STROGANOV



Formato cm 31x44 • pp. 50 • 24 grandi tavole a colori • Lire 25.000 (€ 12,91)

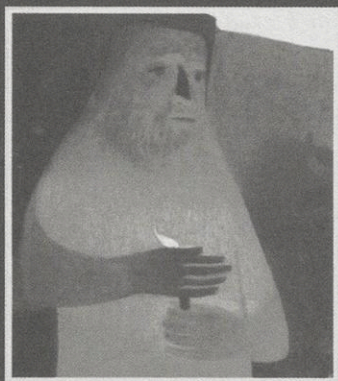
Disponibile anche in Tedesco, Francese, Inglese e Russo.

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"

Tel.: 035/294021 • E-mail: rcediz@tin.it

<http://www.augustea.it/nuovaeuropa>

PIERANGELO SEQUERI



L' ESTRO DI DIO



Glossa

Pierangelo Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000, pp. I-XII+490.

Quest'ultima opera di Pierangelo Sequeri è senza dubbio un grande libro, un'opera importante, per la riflessione teologica e nell'attuale contesto (e confusione) delle scelte pastorali relative al delicato campo dell'arte per la liturgia (costruzioni o restauri di chiese). È uno scritto che si vorrebbe mettere in mano a tutti coloro che operano su questo terreno, in modo particolare ai membri del clero, anche se purtroppo il suo linguaggio non è sempre facile (ma chi ha mai detto che la riflessione e lo studio sono possibili senza fatica?). Scrivo questo pensando alla tristezza che troppi luoghi di culto, troppe celebrazioni fanno pesare su chi partecipa o su chi visita. Proprio su questa rivista ho già avuto modo di raccontare la brutta esperienza¹: certe liturgie domenicali sono il concentrato della sciatteria, del cattivo gusto e, stando solo alle forme esterne, non certo al contenuto dei riti, il luogo del non senso e del brutto (in chiese anche importanti manca perfino la semplice pulizia o l'ordine elementare che cerchiamo di tenere in ogni nostra casa!). Troppi confondono ancora l'efficienza pastorale o l'ascesi con la negazione del bello.

Con questo non intendo dire che il libro di Sequeri (nato da una raccolta di articoli già pubblicati, che però presenta un forte unità) sia un manuale di suggerimenti pratici e di buoni consigli. Si tratta invece di un forte riflessione filosofica e soprattutto teologica sulla questione della bellezza. Altri autori, nel contesto della teologia italiana, hanno affrontato e continuano ad affrontare questi temi (così Bruno Forte, e in misura ancora più grande Crispino Valenziano).

Il volume di Sequeri si presenta in quattro parti. Al lettore meno preparato a una riflessione teorica si può suggerire di cominciare dalla seconda: "Forma Ecclesiae", e soprattutto dalle pp. 147-217, dove si trova il testo di tre "interviste" dell'autore attorno al tema della cattedrale (147-164) e poi (nel capitolo 5) a quelli della cattedra dell'altare e della luce. Si leggono, in proposito, indicazioni preziose. Per esempio, circa l'altare «L'altare cristiano è luogo della celebrazione memoriale del sacrificio di Cristo, collegato alla memoria dei martiri. In questo senso si potrebbe pensare che valga soprattutto come 'ara'. In realtà non è così. Il rapporto è mediato dal concetto di memoriale della passione del Signore, che passa attraverso la ripetizione dell'ultima cena. Dunque passa attraverso il significato della tavola, più che quello dell'ara... Più allineato con il significato tradizionale è invece l'aspetto per cui l'altare è luogo che segna la trascendenza del divino e il legame dell'umano: luogo che polarizza la preghiera della comunità e la indirizza nel punto di contatto simbolico con il divino» (167). In un pe-

¹ Cfr. "Rivista Teologica di Lugano" III (3/1998), 593-600.

riodo, come il nostro, di restauri e di costruzioni di nuove chiese si può intuire l'importanza della chiarezza a proposito del punto centrale che è l'altare.

Le pagine sulla luce sono pure, si perdoni in questo caso il termine, estremamente illuminanti. La luce non ha solo la funzione di rendere visibili, di permettere la lettura; essa è un elemento importante e delicato che fa parte della "costruzione dello spazio". Riprendo una sola osservazione: «Dunque, se tutto è in piena vista, se la figura sta solo davanti a noi e la luce definisce indifferentemente la pura trasparenza del campo di esperienza, farà semplicemente vedere il visibile – magari forzandolo a venire alla luce – senza rendere l'invisibile. Chi può ascoltarsi, sotto la luce dei riflettori? La loro concentrazione luminosa in realtà ci disperde, ci frantuma, ci inchioda alla nostra superficie riflettente» (207).

Il libro di Sequeri è anche la testimonianza di un'erudizione straordinaria, per esempio nel campo musicale (e della musica moderna). Si vedano le pp. 306-330, e soprattutto quelle dedicate a Olivier Messiaen chiamato "musicista teologo".

Il nostro autore non è però soltanto legato all'attualità. Con quest'opera ci troviamo di fronte a una riflessione di alto livello attorno alla questione estetica, intesa proprio come questione teologica.

Si è già accennato qui alla seconda parte perché di più facile accesso e perché più vicina a problemi concreti. La prima affronta direttamente il tema dell'estetica, vista in relazione alla religione e indaga l'argomento soprattutto alla luce della teologia. Questa parte è molto densa, e ci sembra particolarmente indicativo, quasi programmatico, uno dei sottotitoli: pensare teologicamente l'arte, esteticamente la fede (103). Nella terza parte, Figura Hominis, abbiamo una concentrazione che potremmo chiamare antropologica, anche se il termine è riduttivo, considerata la ricchezza della riflessione proposta dall'autore.

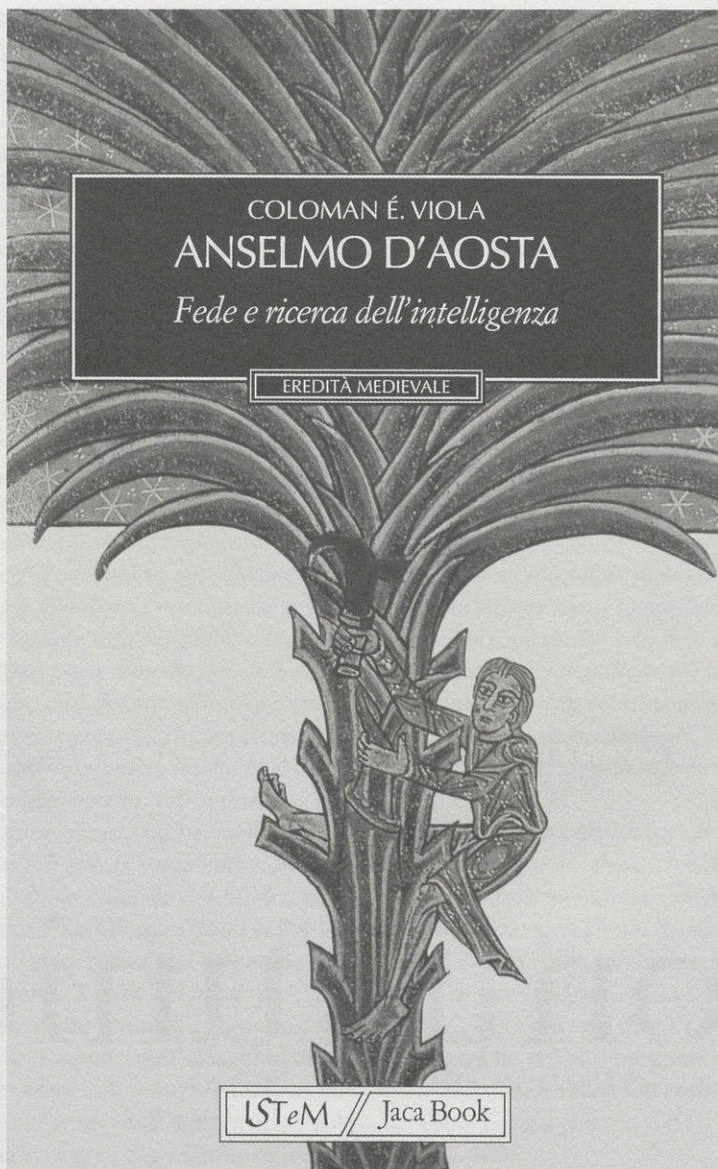
La quarta parte infine, Bellezza e Salvezza, propone di considerare il tema della bellezza più specificatamente alla luce della fede cristiana e della rivelazione trinitaria. L'ultimo capitolo del libro è una riflessione fatta seguendo la Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli Artisti (1999). Avviandosi alla conclusione, Sequeri scrive: «La bellezza, in virtù della splendida bontà di Dio che avvolge lo slancio originario della creazione, è cifra del mistero e richiamo così al trascendente. È invito a gustare la vita e a sognare il futuro... Il dono della creatività ripete per così dire l'estro di Dio, che plasma il mondo nell'orizzonte della bellezza, anche nel suo momento 'oggettivo': come emozione e soddisfazione dell'opera bella, ben fatta, intrecciata con la bontà fondamentale dell'esistenza inventata da Dio. 'E vide che era tōb' (bello/buono), secondo la nota espressione della Genesi» (459-460).

Sequeri, quando parla della bellezza, non si pone in un atteggiamento facile: la bellezza autentica può essere semplice, mai semplicistica. Per questo mette in guardia dall'uso di espressioni vere e importanti, ma che possono indurre in errore, perché mal intese e male ripetute, o restare come fremiti superficiali. Così la grande frase di Dostoevskij: Quale bellezza salverà il mondo?, che in realtà è una provocazione e un passo notoriamente enigmatico (418), che dunque come ogni vera provocazione e ogni vero enigma, non può essere facile slogan, ma duro invito a pensare.

Ancora un accenno relativo ai contenuti della riflessione dell'autore: un altro argomento importante, sul quale si ferma all'inizio e poi torna alla fine della riflessione è quello dei sensi spirituali. Anche qui troviamo stimoli importanti per una teologia della fede e della bellezza.

Pierangelo Sequeri ci ha offerto un libro importante. La sua ricchezza impedisce, in uno spazio limitato, una completa presentazione del contenuto. Quello che abbiamo voluto dare qui è soltanto un piccolo gusto, mentre l'intenzione è stata quella di un invito alla lettura. Questo nella convinzione che la bellezza si addice alla fede.

Azzolino Chiappini



COLOMAN É. VIOLA

ANSELMO D'AOSTA

Fede e ricerca dell'intelligenza

EREDITÀ MEDIEVALE

LSTeM / Jaca Book

Il saggio guarda ad uno dei più celebri maestri del pensiero cristiano, col proposito di evidenziarne il metodo di attuare una conoscenza in profondità del mistero. Questo metodo assume forme molteplici e integrate che, se comprese a fondo nelle loro intenzioni teologiche, costituiscono un'occasione privilegiata per riflettere sull'essenza e sulle forme del lavoro teologico.

Eucaristia e Trinità

RINO FISICHELLA, *Un anno intensamente eucaristico*
GIANLUIGI PASQUALE, *Opus historiae, opus Trinitatis*
XAVIER TILLIETTE, *Dal Dio teista alla Trinità speculativa*

ALDINO CAZZAGO, *Dal visibile all'invisibile*
ALBERTO ESPEZEL, *Incarnazione, Resurrezione, Eucarestia*

ANTONIO MARIA SICARI, *«Perché la missione?»*
MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, *L'Eucaristia mistero nuziale*

MARIA ANTONIETTA CRIPPA, *Costruire la chiesa, costruire la modernità*

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 170, marzo-aprile 2000

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

LIBRI RICEVUTI

Università Cattolica
Del Sacro Cuore,
Centro di ricerche
per lo studio
della dottrina sociale
della Chiesa,

**Primo Catalogo dei documenti sociali
dei Vescovi italiani (1991-1997)**

a cura di ALESSANDRO COLOMBO
Litografia Solari, Peschiera Borromeo (Milano) 1999

Giorgio Schianchi (ed.),

**Il Battistero di Parma.
Iconografia, iconologia, fonti letterarie.**

ISBN 88-343-3684-4
Vita e Pensiero, Milano 1999

Giancarlo Bruni,

**Quale ecclesiologia?
Cattolicesimo e Ortodossia a confronto.
Il dialogo ufficiale**

ISBN 88-315-1796-1,
Paoline Editoriale Libri, Milano 1999

Charles Perrot,

Gesù

ISBN 88-399-0768-8,
Editrice Queriniana Brescia, 1999

Marie-Dominique
Goutierre,

**L'homme face à sa mort.
L'absurde ou le salut?**

ISBN 2-84573-001-2,
Editions Parole et Silence, Saint-Maur (F) 2000

F. Sieg - P. Kasilowski
T. Kot - J. Sulowski,

**Studies on the Bible,
to commemorate the 400th anniversary
of the publication of Jakub Wujek's translation
of the Bible 1599-1999**

ISBN 83-907392-8-3, Bobolanum,
Warszawa 2000

Franco Percivale

L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini,

ISBN 88-311-0127-7
Città Nuova Editrice, Roma 2000

Miguel Álvarez
Barredo,

**La iniciativa de Dios.
Estudio Literario y teológico de jueces 1-8**
ISBN 84-86042-46-1,
Universidad de Murcia, Murcia 1999

Guzmán I. Manzano,

**Estudios sobre el conocimiento
en Juan Duns Escoto,**
ISBN 84-46042-45-3,
Universidad de Murcia,
Publicaciones Instituto Teológico Franciscano
Murcia 1999

Silvana Manfredi
Angelo Passaro (edd.),

***Abscondita in lucem,*
scritti in onore di mons. Benedetto Rocco,**
Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2000

José Eduardo Borges
De Pinho (ed.)

Fé e Razão: Caminhos de diálogo,
ISBN 972-651-251-4,
Universidade Católica Portuguesa
Edizioni Didaskalia, Lisbona 2000

Finito di stampare
nel mese di novembre 2000
presso Ancora Arti Grafiche, Milano

