

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XVII
marzo 2012



RTLu 1/2012

Editoriale

Mauro Orsatti 5

Articoli

Giuseppe De Virgilio, *La «sinfonia della Parola»: istanze e prospettive dell'Esortazione Apostolica Verbum Domini* 9

Hans Christian Schmidbaur, *«Ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt» (Röm 1,16)* 27

Giorgio Paximadi, *Quale storicità dell'Antico Testamento?* 57

Contributi

Inos Biffi, *L'umanesimo cristiano di Tommaso d'Aquino* 75

Vito Limone, *L'età del Figlio* 85

Giovanni Ventimiglia, *Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihrem theologischen Kontext* 103

Dibattiti

Nguyen Cong Doan, *La Parole de Dieu chez un peuple de l'Extrême Orient: le Viêt Nam* 119

Recensioni

Ignazio Petriglieri, *Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa* (Damian Spataru) 129

Andrzej Iskra, *Poesia e teologia negli inni di sant'Ambrogio* (Damian Spataru) 133

Pierre-André Burton, *Aelred de Rievaulx (1110-1167). De l'homme éclaté à l'être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle* (Antonio Tombolini) 137

Gabriele Boccaccini – Piero Stefani, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Myriam Lucia Di Marco) 141

Editoriale

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

In data 30 settembre 2010 Papa Benedetto XVI pubblicò l'Esortazione postsinodale *Verbum Domini*, facendo tesoro delle discussioni, riflessioni e suggerimenti dei Padri sinodali, convocati a Roma nell'ottobre 2008 per trattare il tema della Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. L'Esortazione è sostanzialmente il frutto maturo di quanto elaborato nel Sinodo dei Vescovi, tenendo conto anche del Messaggio finale al popolo di Dio e delle 55 *Prepositiones* lasciate in eredità dai partecipanti, perché ritenute di rilevante importanza. Suo scopo "è quello di riscoprire la bellezza della Parola di Dio all'interno della Chiesa per poi trasmetterla nella sua missione evangelizzatrice a tutte le genti"¹.

Illustri antecedenti hanno preparato il nostro testo. Ne elenchiamo alcuni. La costituzione dogmatica del concilio Vaticano II *Dei Verbum* costituì un vertice altissimo che, raccogliendo in sintesi il meglio di quanto prodotto fino a quel tempo, aprì prospettive nuove, con intuizioni geniali e sensibilità moderna. Basti pensare all'idea che la Sacra Scrittura è l'anima della teologia, all'interesse dato all'Antico Testamento, cui è riservato un intero capitolo, alla mirabile unità dei due Testamenti e altro ancora. Quanto sia importante questa costituzione, lo si capisce scorrendo la nostra esortazione che ripetutamente rimanda a quel testo conciliare.

In seguito furono pubblicati due documenti della Pontificia Commissione Biblica. Nel 1993 apparve *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Valse come momento fondamentale di riflessione e come rilancio dell'esegesi biblica cattolica nel contesto di un fiorire prodigioso di studi biblici. Nel 2001 fu pubblicato un altro interessante documento, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, chiaro

¹ G. DE VIRGILIO, *Introduzione*, in M. TABET – G. DE VIRGILIO, *Sinfonia della Parola. Commento teologico all'Esortazione Apostolica "Verbum Domini"*, Roma 2011, 31.

nel contenuto già dal titolo. Entrambi sono come fari che illuminarono il cammino di tutti gli appassionati della Parola e continuano ad accompagnare studiosi e fedeli. Ai documenti dovremmo aggiungere i discorsi di Giovanni Paolo II² e di Benedetto XVI, soprattutto gli interventi pronunciati durante il Sinodo dei Vescovi³.

Sebbene il materiale non mancasse, si sentiva il bisogno, potremmo parlare anche di urgenza, di un testo magisteriale che fungesse da sintesi e orientasse la riflessione biblica approfondendo il tema della Parola di Dio. La presente esortazione postsinodale risponde egregiamente alle aspettative e alle esigenze del nostro tempo. D'ora in poi non si potrà fare esegesi, commentare o leggere la Parola di Dio, senza prendere le mosse dalle preziose indicazioni, dai suggerimenti, dalle sollecitazioni, presenti nel testo.

Tra i numerosi punti che meriterebbero anche solo un fugace accenno, richiamiamo la dimensione pneumatologica della rivelazione, ampiamente sottolineata dall'Esortazione. Leggiamo al n. 15: «Non v'è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell'azione del Paraclito»; e poco più avanti, al numero successivo: «Come la Parola di Dio viene a noi nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture mediante l'azione dello Spirito Santo, così essa può essere accolta e compresa veramente solo grazie al medesimo Spirito». Innanzitutto, è sempre da ricordare l'intimo e insostituibile rapporto tra Gesù Cristo e lo Spirito: tutta la vita del Signore è una vita nello Spirito, dall'Annunciazione all'Ascensione. Dicendo «Spirito di Cristo» intendiamo un genitivo di possesso, che dice che lo Spirito è Suo, come è del Padre. Se Cristo è la pienezza della rivelazione e l'intera esistenza di Cristo è nello Spirito, allora la stessa rivelazione diventa evento pneumatologico: la Tradizione è animata dallo Spirito, la Scrittura è ispirata dallo Spirito e il Magistero, nel compito di interpretare autorevolmente Scrittura e Tradizione, è guidato dallo Spirito.

La lettura lascia piacevolmente sorpresi per il tono caldo, discorsivo, ricco di afflato spirituale. Pure interessante e degno di nota il richiamo continuo ad una lettura ecclesiale, togliendo la tentazione e il pericolo di una lettura individualistica, di parte, con il rischio di una deriva di genericità o di vago spiritualismo. Insomma, c'è un ricco materiale che stimola ulteriormente ad accostarsi alla Parola di Dio in modo corretto e fruttuoso.

² Per esempio il discorso del 23 aprile 1993 in occasione del centenario dell'enciclica *Providentissimus Deus* e del cinquantenario della *Divino Afflante Spiritu*.

³ Non va trascurata la pubblicazione dei primi due volumi di *Gesù di Nazaret* (2007 e 2011) che offrono in pratica linee e metodi di esegesi del testo biblico.

Oggi il poeta francese Paul Claudel non potrebbe più dire che i cattolici nutrono nei confronti della Bibbia un grande rispetto e questo rispetto lo dimostrano stando ne il più lontano possibile. L'Esortazione favorisce e raccomanda un accostamento al testo biblico. Il lettore è aiutato da una chiave interpretativa che regge l'intera Esortazione: il prologo del Vangelo di Giovanni che scandisce il trittico in cui il documento si articola, rendendo così nitida la trama. Alla fine avrà una felice sintesi di dottrina e prassi, fede e vita, Parola e storia. Potrà meglio rispondere, con l'intelletto e con la vita, a quel Dio che lo interpella e che ha avuto la fantasia di aprire un dialogo con l'uomo che passa attraverso Cristo, la Parola che si è fatta carne, proprio uno di noi.

La «sinfonia della Parola»: istanze e prospettive dell'Esortazione Apostolica *Verbum Domini*

Giuseppe De Virgilio

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Introduzione

Nel presentare l'Esortazione Apostolica post-sinodale di Benedetto XVI *Verbum Domini: La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* (2010) ci lasciamo guidare dall'immagine patristica della Parola di Dio intesa come una «sinfonia», un «canto a più voci» dell'unico Verbo del Padre¹. Infatti, la Parola di Dio esprime in un modo sinfonico l'azione salvifica del Padre, mediante la missione del Figlio nel mondo e l'opera rinnovatrice dello Spirito Santo².

Publicata il 30 settembre 2010 sulle indicazioni emerse dal Sinodo dei Vescovi³,

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini. Esortazione Apostolica Post-sinodale sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2010, nn. 7.8.13. L'espressione «sinfonia della Parola» ritorna significativamente in *Verbum Domini*, nn. 7; 8; cfr. M. TABET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola. Commento teologico all'Esortazione Apostolica Post-sinodale «Verbum Domini» di Benedetto XVI*, Roma 2011, 29-33; G. DE VIRGILIO, *L'Esortazione Apostolica Verbum Domini: prospettive teologico-pastorali*, in *Rivista Biblica Italiana* 2 (2011) 241-261.

² «All'interno di questa sinfonia si trova, a un certo punto, quello che si direbbe in linguaggio musicale un "assolo", un tema affidato ad un singolo strumento o ad una voce; ed è così importante che da esso dipende il significato dell'intera opera. Questo "assolo" è Gesù... Il Figlio dell'uomo riassume in sé la terra e il cielo, il creato e il Creatore, la carne e lo Spirito. È il centro del cosmo e della storia, perché in Lui si uniscono senza confondersi l'Autore e la sua opera» (*Verbum Domini*, 3).

³ Nell'Esortazione sono state variamente riprese le 55 *Propositiones* elaborate nel corso della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi su tema: «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» (Città del Vaticano 5-26 ottobre 2008). È utile segnalare l'elenco finale delle *Propositiones* articolate in tre parti: Introduzione: 1. Documenti che si presentano al Sommo Pontefice; 2. Dalla Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* al Sinodo sulla Parola di Dio; Prima Parte: la Parola di Dio nella fede della Chiesa: 3. Analogia *Verbi Dei*; 4. Dimensione dialogica della Rivelazione; 5. Spirito Santo e Parola di Dio; 6. Lettura patristica della Scrittura; 7. Unità tra Parola di Dio ed Eucaristia; 8. Parola di riconciliazione e conversione; 9. Incontro con la Parola nella lettura della Sacra Scrittura.; 10. L'Antico

l'Esortazione offre a tutti i credenti l'orizzonte di senso entro il quale si colloca l'evento della Parola di Dio e segnatamente il ruolo determinante della Sacra Scrittura nel contesto contemporaneo⁴. Ci proponiamo di offrire una lettura panoramica del documento, mettendo in luce alcune istanze e prospettive emergenti dall'analisi delle tre parti che lo compongono⁵.

1. Come una «sinfonia musicale»

L'Esortazione si articola in tre parti: La «Parola di Dio» (nn. 6-49), la «Parola nella Chiesa» (nn. 50-89) e la «Parola al mondo» (nn. 90-120), precedute da una introduzione (nn. 1-5) e seguite dalla conclusione (nn. 121-124)⁶. La triplice ripartizione può essere paragonata ad un'opera musicale in tre atti, il cui motivo dominante

Testamento nella Bibbia cristiana; 11. Parola di Dio e carità verso i poveri; 12. Ispirazione e verità della Bibbia; 13. Parola di Dio e Legge naturale; Seconda Parte: la Parola di Dio nella vita della Chiesa: 14. Parola di Dio e Liturgia; 15. Attualizzazione omiletica e "Direttorio sull'omelia"; 16. Lezionario; 17. Ministero della Parola e donne; 18. Celebrazioni della Parola di Dio; 19. Liturgia delle Ore; 20. Parola di Dio, matrimonio e famiglia; 21. Parola di Dio e piccole comunità; 22. Parola di Dio e lettura orante; 23. Catechesi e Sacra Scrittura; 24. Parola di Dio e vita consacrata; 25. Necessità di due livelli nella ricerca esegetica; 26. Allargare le prospettive dello studio esegetico attuale; 27. Superare il dualismo tra esegesi e teologia; 28. Dialogo tra esegeti, teologi e pastori; 29. Difficoltà della lettura dell'Antico Testamento; 30. Pastorale biblica; 31. Parola di Dio e presbiteri; 32. Formazione dei candidati all'ordine sacro; 33. Formazione biblica dei cristiani; 34. Animazione biblica e giovani; 35. Bibbia e Pastorale della Salute; 36. Sacra Scrittura e unità dei cristiani; 37. Presenza di Sua Santità Bartolomeo I; Terza Parte: La Parola di Dio nella missione della Chiesa: 38. Compito missionario di tutti i battezzati; 39. Parola di Dio e impegno nel mondo; 40. Parola di Dio e arte liturgica; 41. Parola di Dio e cultura; 42. Bibbia e traduzione; 43. Bibbia e diffusione; 44. Mezzi di comunicazione sociale; 45. Parola di Dio e Congresso mondiale; 46. Lettura credente delle Scritture: storicità e fondamentalismo; 47. Bibbia e fenomeno delle sette; 48. Bibbia e inculturazione; 49. *Missio ad gentes*; 50. Bibbia e dialogo interreligioso; 51. Terra Santa; 52. Dialogo tra cristiani ed ebrei; 53. Dialogo tra cristiani e musulmani; 54. Dimensioni cosmiche della Parola di Dio e custodia del creato. Conclusione: 55. *Maria Mater Dei et Mater fidei*.

⁴ Nel contesto della Chiesa Italiana occorre menzionare la Nota Pastorale pubblicata dalla Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede e la Catechesi in occasione del trentennale della *Dei Verbum*: cfr. *La Bibbia nella vita della Chiesa. «La Parola di Dio si diffonda e sia glorificata»* (2Ts 3,1), Roma 1995.

⁵ A qualche mese dalla pubblicazione della *Verbum Domini*, la *Federazione Biblica Cattolica* ha promosso un importante Congresso sul tema: «La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa. Congresso Internazionale sull'Esortazione Apostolica "Verbum Domini"» (Roma, 1-4 dicembre 2010); cfr. *Ascoltare rispondere vivere*. Atti del Congresso "La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa" (1-4 dicembre 2010), a cura di E. Borghi, Milano 2011.

⁶ Sono state contate circa 282 citazioni bibliche, di cui 38 dell'Antico e 244 del Nuovo Testamento. Tra i libri più citati spicca il vangelo secondo Giovanni, a cui segue il vangelo secondo Luca e la Lettera ai Romani; cfr. C. BISSOLI, *La Parola di Dio è gioia*, in *Settimana* 43 (2010) 8-9.

è rappresentato dalla «teologia della Parola» che viene sinfonicamente rielaborata nell'intreccio dei temi e delle variazioni, secondo uno sviluppo armonico e progressivo che parte da Dio e si irraggia nell'intera creazione. Il paragone con la partitura musicale ci sembra adatto per l'analogia tra Parola di Dio e Sacra Scrittura⁷ e della necessità di tradurre la Sacra Scrittura in un «canto a più voci»⁸. Fin dall'esordio del documento è dichiarata la necessità di un «passaggio» dal testo alla vita, evento che si ripete nell'esecuzione di una partitura musicale⁹. In questa dialettica tra Parola e vita vanno interpretati i passaggi interni del testo. Il primo atto si concentra sulla dimensione teologica della realtà della Parola di Dio che è il Figlio eterno incarnato (Gv 1,14), unico rivelatore del Padre (Gv 1,18). La Parola divenuta carne è collegata al mistero trinitario e cristologico, nella cui sfera viene chiamato a dialogare l'uomo nella sua condizione storica. È precisamente questo incontro che suscita un'ampia riflessione intorno alla responsabilità dell'interpretazione da parte dei singoli e della comunità che accoglie nella fede il dono di Dio. Nel secondo atto si descrive il ruolo centrale della Parola nella Chiesa che celebra, proclama e testimonia il messaggio contenuto nella Sacra Scrittura e mediato nei diversi ambiti della realtà comunitaria. Nel terzo atto si indica il dinamismo della Parola che si manifesta anzitutto nella «missione universale» della Chiesa. Tale missione conduce alla presa di coscienza dei credenti, uditori della Parola, in vista dell'impegno di testimonianza nel mondo, nei confronti delle diverse culture e nella ricerca di un fecondo dialogo interreligioso. La lettura sinfonica dei testi attinge prevalentemente alla teologia e al linguaggio giovanneo, a partire dal Prologo (Gv 1,1-18) assunto una «guida» e chiave ermeneutica per interpretare l'orientamento generale e i contenuti dell'Esortazione¹⁰.

Tenendo conto dei contributi specifici e delle conseguenti *Propositiones* elaborate dal Sinodo, l'Esortazione si propone di «indicare alcune linee fondamentali per una riscoperta, nella vita della Chiesa, della divina Parola, sorgente di costante rinnovamento, auspicando al contempo che essa diventi sempre più il cuore di ogni attività

⁷ Cfr. *Verbum Domini*, n. 7.

⁸ *Ibid.*, n. 7; cfr. *Instrumentum Laboris*, n. 9.

⁹ «Mediante questa Esortazione apostolica desidero che le acquisizioni del Sinodo influiscano efficacemente sulla vita della Chiesa: sul personale rapporto con le sacre Scritture, sulla loro interpretazione nella liturgia e nella catechesi come anche nella ricerca scientifica, affinché la Bibbia non rimanga una Parola del passato, ma una Parola viva e attuale» (*Verbum Domini*, n. 5).

¹⁰ Annota Benedetto XVI: «Intendo presentare e approfondire i risultati del Sinodo facendo riferimento costante al *Prologo del Vangelo di Giovanni* (Gv 1,1-18), nel quale ci è comunicato il fondamento della nostra vita: il Verbo, che dal principio è presso Dio, si è fatto carne ed ha posto la sua dimora in mezzo a noi (cfr. Gv 1,14). Si tratta di un testo mirabile, che offre una sintesi di tutta la fede cristiana» (*Verbum Domini*, n. 5).

ecclesiale»¹¹. Lo sviluppo tematico-argomentativo è contrassegnato dalla dimensione teologica e dalle applicazioni pastorali. Nel primo atto si insiste sui fondamenti teologici della Parola di Dio, nel secondo atto si riflette sulle conseguenze pastorali che la Parola produce nella vita comunitaria, mentre nel terzo atto si descrive la relazione feconda tra annuncio della Parola e i vari ambiti di espressione del mondo contemporaneo (nn. 6-49)¹².

2. Il «primo atto» della sinfonia

La Prima Parte si articola in tre sezioni: a) Il Dio che parla (nn. 6-21); b) La risposta dell'uomo al Dio che parla (nn. 22-28); c) L'ermeneutica della Sacra Scrittura nella Chiesa (nn. 29-49). Dopo aver introdotto l'idea di «analogia della Parola di Dio», il motivo teologico dominante consiste nel presentare la centralità dell'autocomunicazione divina intesa come volontà di dialogo con l'uomo e il cosmo. Il rapporto dialogico con il cosmo e l'uomo da parte del Signore è segnato dalla triplice valenza della Parola di Dio: la valenza cosmico-antropologica (nn. 8-10), la valenza cristocentrico-trinitaria (nn. 11-13) e la valenza escatologico-pneumatologica (nn. 14-16). In questo contesto si colloca e si comprende la delicata relazione tra Tradizione e Scrittura e la necessità che «il Popolo di Dio sia educato e formato in modo chiaro ad accostarsi alle sacre Scritture in relazione alla viva Tradizione della Chiesa, riconoscendo in esse la Parola stessa di Dio»¹³. Nel corso dell'assemblea sinodale, tra le varie questioni sollevate, è emersa la necessità di un maggiore chiarimento del rapporto tra «ispirazione» e «verità delle Scritture»¹⁴. In riferimento a questa esi-

¹¹ *Ibid.*, n. 1.

¹² Volendo segnalare la corrispondenza tra le quattro Costituzioni conciliari del Vaticano II e la presente Esortazione, si ha il seguente rapporto: la Prima Parte si collega alla *Dei Verbum*; la Seconda Parte si connette con la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen Gentium*, mentre la Terza Parte ha riferimenti alla *Gaudium et Spes*.

¹³ *Verbum Domini*, n. 18; cfr. K. KOCH, *L'annuncio di un Dio che parla. Riflessioni sul rapporto tra Rivelazione, Parola di Dio e Sacra Scrittura*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 61-75; M. T'ABET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 35-42.

¹⁴ La Proposizione 12 «Ispirazione e verità della Bibbia» recita: «Il Sinodo propone che la Congregazione per la Dottrina della Fede chiarifichi i concetti di ispirazione e di verità della Bibbia, cos come il loro rapporto reciproco in modo da far capire meglio l'insegnamento della *Dei Verbum* 11. In particolare, bisogna mettere in rilievo l'originalità dell'ermeneutica biblica cattolica in questo campo». Su questo tema si è tenuta la Sessione Plenaria Annuale della Pontificia Commissione Biblica dal 12 al 16 aprile 2010 presso la *Domus Sanctae Marthae* (Città del Vaticano), sotto la presidenza del Card. William Levada.

genza, vengono riprese le indicazioni conciliari (cfr. *Dei Verbum*, n. 12), sollecitando «un approfondimento adeguato di queste realtà, così da poter rispondere meglio alle esigenze riguardanti l'interpretazione dei testi sacri secondo la loro natura»¹⁵. Nella seconda sezione viene presentata la dimensione «vocazionale» insita nella risposta dell'uomo all'appello di Dio. La categoria biblica impiegata per delineare l'assenso umano alla proposta divina è quella dell'alleanza. Si legge al n. 22:

«Il mistero dell'Alleanza esprime questa relazione tra Dio che chiama con la sua Parola e l'uomo che risponde, nella chiara consapevolezza che non si tratta di un incontro tra due contraenti alla pari; ciò che noi chiamiamo Antica e Nuova Alleanza non è un atto di intesa tra due parti uguali, ma puro dono di Dio. Mediante questo dono del suo amore Egli, superando ogni distanza, ci rende veramente suoi "partner", così da realizzare il mistero nuziale dell'amore tra Cristo e la Chiesa. In questa visione ogni uomo appare come il destinatario della Parola, interpellato e chiamato ad entrare in tale dialogo d'amore con una risposta libera. Ciascuno di noi è reso così da Dio capace di *ascoltare e rispondere* alla divina Parola»¹⁶.

Nella dialettica tra Parola divina e risposta libera dell'uomo viene colto il senso dell'incontro profondo tra il dirsi di Dio e la ricerca del cuore umano: «Dio risponde alla sete che sta nel cuore di ogni uomo!»¹⁷. Il versante teologico ha come conseguenza l'azione pastorale e catechistica per la quale si sollecita ad «impiegare ogni sforzo per mostrare la Parola di Dio come apertura ai propri problemi, come risposta alle proprie domande, un allargamento dei propri valori ed insieme come una soddisfazione alle proprie aspirazioni»¹⁸. Si ribadisce che alla Parola di Dio si risponde con la fede, mentre il peccato corrisponde alla negazione dell'ascolto, con cui l'uomo di sottrae al dialogo chiudendosi nella solitudine della disobbedienza. L'icona finale di questa sezione è costituita dalla figura di Maria, presentata come «*Mater Verbi Dei*» e «*Mater fidei*». Nella conclusione dell'Esortazione la Vergine sarà ulteriormente additata come «*Mater Verbi ed Mater laetitiae*»¹⁹.

La terza sezione della Prima Parte è interamente consacrata al tema dell'«ermeneutica della Sacra Scrittura nella Chiesa» (nn. 29-49). L'ampiezza di questa trattazione e la puntualizzazione delle problematiche più scottanti dimostrano quanto l'argomento, molto dibattuto nell'assise sinodale, sia di grande attualità e di estrema

¹⁵ *Verbum Domini*, n. 19.

¹⁶ *Ibid.*, n. 22.

¹⁷ *Ibid.*, n. 23.

¹⁸ *Ibid.*. Si legge in CEI, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma 1970: «La parola di Dio deve apparire ad ognuno "come una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni"» (n. 52).

¹⁹ Cfr. *Verbum Domini*, n. 124.

delicatezza²⁰. Riprendendo le indicazioni conciliari e le considerazioni contenute nel già menzionato documento della Pontificia Commissione Biblica sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), sono riassunte le coordinate dell'ermeneutica biblica nell'ambito del una chiara e puntuale comprensione teologica della Parola di Dio. Anzitutto è la Chiesa il «luogo originario» dell'ermeneutica della Bibbia e «lo studio della Sacre Pagine è come l'anima della Sacra Teologia»²¹. Riconoscendo con gratitudine la positività dello sviluppo biblico nella ricerca e nell'animazione pastorale della Chiesa postconciliare, Benedetto XVI rileva l'esigenza emersa nel Sinodo circa «il bisogno di interrogarsi sullo stato degli attuali studi biblici e sul loro rilievo nell'ambito teologico. Infatti, dal fecondo rapporto tra esegesi e teologia dipende gran parte dell'efficacia pastorale dell'azione della Chiesa e della vita spirituale dei fedeli»²². L'analisi verte sulle conseguenze che la ricerca biblica ha apportato sul piano della conoscenza letteraria dei testi sacri. Si ribadisce come la ricchezza e la fecondità di questi studi non possono essere comprese al di fuori del giudizio che spetta al Magistero vivo della Chiesa «d'interpretare autenticamente la Parola di Dio, scritta o trasmessa»²³.

Riflettendo sulle esigenze dell'odierna ermeneutica biblica, si fa notare come l'attuale esegesi accademica non è corroborata da un conseguente approfondimento della «dimensione teologica» dei testi biblici. Questa constatazione determina il vero problema sottostante dell'odierna ricerca esegetica:

«il grave rischio oggi di un dualismo che si ingenera nell'accostare le sacre Scritture. Infatti, distinguendo i due livelli dell'approccio biblico non si intende affatto separarli, né contrapporli, né meramente giustapporli. Essi si danno solo in reciprocità. Purtroppo, non di rado un'improduttiva separazione tra essi ingenera un'estraneità tra esegesi e teologia, che "avviene anche ai livelli accademici più alti"»²⁴.

Vengono segnalati in modo essenziale i rischi di un'attività esegetica parziale, che si limita allo studio storico di un testo del passato evitando di comprendere il messaggio salvifico all'interno dell'evento della Rivelazione di Dio mediante la sua Parola, trasmesso a noi nella via Tradizione e nella Scrittura. Con lucidità e chiarezza si met-

²⁰ Cfr. le *Propositiones* nn. 25-29. Per un approfondimento del tema, cfr. T. SÖDING, *Fare esegesi, fare teologia. Un rapporto necessario e complesso*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 77-87; M. TÁBET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 63-70.

²¹ Cfr. *Dei Verbum*, n. 24; *Verbum Domini*, n. 31.

²² *Verbum Domini*, n. 31.

²³ In questo contesto vengono menzionate le principali tappe della relazione tra ricerca biblica ed interventi pontifici a partire dalla *Providentissimus Deus* di Leone XII fino ad oggi (cfr. *Ibid.*, n. 33).

²⁴ *Ibid.*, n. 35; cfr. *Propositio*, n. 27.

te in guardia dall'impiego di un'ermeneutica «secolarizzata, positivista, la cui chiave fondamentale è la convinzione che il Divino non appare nella storia umana»²⁵. Questa dicotomia tra ricerca esegetica e interpretazione teologica produce danni alla vita della Chiesa, creando dubbi sui misteri fondamentali del cristianesimo e sul loro valore storico²⁶. Le conseguenze di una simile impostazione ermeneutica contrassegnata dal dualismo sono notevoli nella stessa riflessione teologica, con ripercussioni per la formazione spirituale dei credenti e, di conseguenza, per l'azione pastorale di tutta la comunità ecclesiale²⁷.

Dall'analisi emerge una chiara istanza critica per un dialogo stimato carente fra gli esegeti, i pastori e la comunità cristiana. Nel documento si esorta a ricomprendere e ricollocare l'atto esegetico nell'alveo della tradizione teologica cattolica, avendo come discriminante un corretto rapporto tra «ragione e fede»²⁸. Questa necessaria relazione di armonia tra la fede e la ragione permette di evitare atteggiamenti che escludono pregiudizialmente la Rivelazione di Dio nella vita degli uomini²⁹. Il documento evita di entrare nella specifica questione dei modelli ermeneutici e delle metodologie esegetiche, mentre preferisce riproporre la genuina tradizione ecclesiale attestata nel contesto patristico e scolastico dei «sensi della Scrittura». La connessione tra senso letterale e senso spirituale del testo ispirato costituisce un punto fermo dell'interpretazione biblica fin dalle origini³⁰. Per tale ragione diventa decisivo «cogliere *il passaggio tra lettera e spirito*», che implica un necessario «trascendi-

²⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Intervento nella XIV Congregazione Generale del Sinodo* (14 ottobre 2008): *Insegnamenti* IV, 2 (2008), 493; *Propositio*, n. 26.

²⁶ Il riferimento è soprattutto all'istituzione dell'Eucaristia e alla risurrezione di Cristo (cfr. *Verbum Domini*, n. 35c).

²⁷ Il dualismo produce separazione tra esegesi e ascolto credente della Parola di Dio, insicurezza e poca solidità nella cammino formativo dei candidati ai ministeri ecclesiali: «In definitiva, «dove l'esegesi non è teologia, la Scrittura non può essere l'anima della teologia e, viceversa, dove la teologia non è essenzialmente interpretazione della Scrittura nella Chiesa, questa teologia non ha più fondamento» (*Verbum Domini*, n. 35; cfr. BENEDETTO XVI, *Intervento nella XIV Congregazione Generale del Sinodo* (14 ottobre 2008): *Insegnamenti* IV, 2 (2008), 493-494).

²⁸ Il rimando all'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* consente al lettore di approfondire questo principio fondativo della scienza teologica; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, in AAS 91 (1999) 49-50.

²⁹ «L'unità dei due livelli del lavoro interpretativo della sacra Scrittura presuppone, in definitiva, un'*armonia tra la fede e la ragione*. Da una parte, occorre una fede che mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura» (*Verbum Domini*, n. 36).

³⁰ Cfr. *ibid.*, n. 37.

mento della lettera»³¹. Viene richiamata l'unità intrinseca della Bibbia e la relazione tra Antico e Nuovo Testamento, riproposta costantemente nei documenti magisteriali³², in cui si evidenzia «l'originalità della lettura cristologica»³³. Con un rapido riferimento a motivo della «progressione» della rivelazione biblica che si svolge a «tappe successive», l'Esortazione accenna alla questione della «pagine oscure» della Bibbia e al rapporto tra cristiani ed ebrei nei riguardi dell'interpretazione delle Sacre Scritture³⁴. Escludendo ogni forma di lettura fondamentalista, viene ribadita la necessità di un dialogo costante tra pastori, teologi ed esegeti, al fine di contribuire alla comune ricerca della verità che si traduce in uno sforzo ecumenico³⁵. Da questo approccio comunione derivano importanti implicazioni per la stessa scienza teologica, la fecondità della ricerca e dello studio, vissuto in sintonia con l'insegnamento del Concilio Vaticano II e in comunione con la Chiesa universale. Con l'invito a leggere nella vita dei santi l'autentica interpretazione della Bibbia («viva lectio est vita bonorum») si conclude la Prima Parte dell'Esortazione, ribadendo il rapporto tra santità e interpretazione della Parola di Dio³⁶.

³¹ Il tema viene descritto come un processo di comprensione prodotto dal movimento interiore del credente, in cui si coinvolge la dimensione intellettuale con quella vitale. In tal modo l'incontro con la Parola da parte del credente suscita una risposta piena del cuore umano, che si rivolge alla totalità della Scrittura, nella lettera e nello spirito. Per l'importanza del tema, questo numero avrebbe richiesto un approfondimento maggiore, non solo sul versante della tradizione patristica, ma anche su quello dell'ermeneutica teologica contemporanea.

³² Cfr. *Dei Verbum*, n. 16; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001, nn. 19-21; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1993, nn. 121-122.

³³ «Compito degli esegeti è anche spiegare la portata cristologica canonica ed ecclesiale degli scritti biblici. La portata cristologica dei testi biblici non è sempre evidente; deve essere messa in luce ogni qualvolta sia possibile. Anche se il Cristo ha stabilito la Nuova Alleanza nel suo sangue, i libri della Prima Alleanza non hanno perso il loro valore. Assunti nella proclamazione del vangelo, essi acquistano e manifestano il loro pieno significato nel «mistero del Cristo» (Ef 3, 4), di cui illuminano i molteplici aspetti, venendo nello stesso tempo illuminati da esso. Questi libri, infatti, preparavano il popolo di Dio alla sua venuta (cfr. *Dei Verbum*, 14-16)» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, III,C,1).

³⁴ Cfr. *Verbum Domini*, nn. 42-43; Sull'ermeneutica cfr. F. WILK, *Ermeneutica della Bibbia in prospettiva evangelica*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 45-60; M. TÁBET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 70-76.

³⁵ Si ripropone l'importanza della pratica della *Lectio divina*, che permette di ascoltare insieme la Parola, di condividere lo studio dei testi e di conoscere sempre meglio il cammino che conduce alla verità «per raggiungere l'unità della fede come risposta all'ascolto della Parola» (*Verbum Domini*, n. 46). Il tema della *lectio divina* sarà ripreso nei nn. 86-87.

³⁶ I nn. 48-49 rappresentano una importante sintesi dei modelli di santità, antichi e moderni, che si sono distinti in rapporto all'accoglienza e alla testimonianza della Parola di Dio. Sono menzionate esplicitamente sedici figure di santi (tra cui la beata Madre Teresa di Calcutta), a cui sono aggiunti altri quattro santi, canonizzati il 12 ottobre 2008, nel corso dell'Assemblea Sinodale (cfr. *Verbum Domini*, n. 49).

3. Il «secondo atto» della sinfonia

La Seconda Parte esordisce affermando che è la Parola di Dio viene accolta primariamente dalla Chiesa. Essa diventa destinataria della Parola che si fa carne (Gv 1,14), luogo di accoglienza e di riflessione, comunità di amore che si apre al dono della Presenza definitiva del Verbo di Dio «in mezzo a noi»³⁷. Tutto ciò che la Chiesa è ed opera avviene in funzione del Vangelo. In questo senso la Chiesa è il «luogo privilegiato» della Parola in cui i credenti sperimentano di essere «figli di Dio» (Gv 1,12). Vengono delineati due ambiti specifici attraverso i quali l'incontro con la Parola si compie in tutta la sua efficacia vitale: la liturgia (nn. 52-71) e la vita ecclesiale (nn. 72-89). L'ampia trattazione riguardante il rapporto tra Parola di Dio e liturgia rispecchia la concentrazione dell'interesse manifestato negli interventi sinodali e nelle conseguenti *Propositiones* riassuntive dei lavori³⁸. Partendo da una bella icona che vede la Chiesa come «casa della Parola»³⁹, il documento invita a ripercorrere il senso profondo della sacra liturgia e il ruolo della Parola di Dio, resa operante dall'azione dello Spirito Santo. L'intero impianto si poggia sull'affermazione centrale secondo la quale:

«l'ermeneutica della fede riguardo alla sacra Scrittura deve sempre avere come punto di riferimento la liturgia, dove la Parola di Dio è celebrata come parola attuale e vivente: "La Chiesa segue fedelmente nella liturgia quel modo di leggere e di interpretare le sacre Scritture, a cui ricorse Cristo stesso, che a partire dall'oggi' del suo evento esorta a scrutare tutte le Scritture"»⁴⁰.

In questo contesto vanno distinti i fondamentali liturgici: la presenza della Parola nella pedagogia dell'Anno Liturgico, nel Mistero Eucaristico, nella celebrazione dei Sacramenti e nella Liturgia delle Ore. Occorre «fare in modo che tutti i fedeli siano educati a gustare il senso profondo della Parola di Dio che si dispiega nella liturgia»⁴¹. In questa linea viene ribadita la centralità della celebrazione eucaristica, la cui intima unità con la Parola è radicata nella testimonianza scritturistica (cfr. Gv 6; Lc 24). È interessante la riflessione sulla «sacramentalità della Parola», collegata

³⁷ Cfr. *ibid.*, nn. 50-51.

³⁸ Cfr. le *Propositiones*, nn. 14-22.

³⁹ Cfr. *Messaggio finale*, III, 6.

⁴⁰ *Verbum Domini*, n. 52.

⁴¹ *Ibid.*. Emerge l'importanza della formazione del popolo di Dio al senso teologico della liturgia e all'importanza della Parola di Dio proclamata, spiegata e testimoniata; cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7; 24.

in una forma analogica al mistero dell'Incarnazione e alla presenza reale di Cristo sotto le specie consacrate del pane e del vino⁴². Dagli aspetti fondamentali si passa alle mediazioni concrete nell'ambito propriamente liturgico: la riforma del Lezionario, l'uso del Benedizionale, il ministero del lettorato⁴³, la valorizzazione della Parola di Dio nei sacramenti, nella Liturgia delle Ore e soprattutto l'importanza dell'omelia, per cui si auspicano «strumenti e sussidi adeguati per aiutare i ministri a svolgere nel modo migliore il loro compito, come ad esempio un Direttorio sull'omelia...»⁴⁴. Nei nn. 64-71 vengono date indicazioni concrete sulle varie forme di animazione liturgica della Parola di Dio (le diverse celebrazioni della Parola, il ruolo del tempio cristiano, il canto liturgico, l'attenzione ai non vedenti e ai non udenti)⁴⁵.

Il secondo ambito nel quale si manifesta l'efficacia della Parola di Dio è rappresentato dalla «vita ecclesiale». L'Esortazione introduce un concetto fondamentale alla base del rinnovamento della catechesi⁴⁶, che deve guidare l'intera pastorale della comunità cristiana: passare da una concezione settoriale di «pastorale biblica» ad un nuovo modo da concepire l'evangelizzazione, che consiste nell'idea di «animazione biblica dell'intera pastorale della Chiesa»⁴⁷. Partendo da questa istanza, ciascun membro della comunità ecclesiale, in relazione alle sue specifiche competenze e responsabilità, è chiamato a riconsiderare il proprio rapporto con la Parola di Dio e la sua proposta evangelizzatrice. L'Esortazione entra nelle considerazioni specifiche dell'utilizzazione della Sacra Scrittura: nella catechesi (n. 74), nella formazione biblica dei cristiani (n. 75; si fa cenno ai grandi raduni: n. 76), nel contesto della pastorale

⁴² Anche in questo caso il documento si limita a riproporre il dato conciliare, ma auspica un approfondimento del «senso della sacramentalità della Parola di Dio, per favorire una comprensione maggiormente unitaria del mistero della Rivelazione» (*Verbum Domini*, n. 56).

⁴³ Non si accenna alla richiesta del ministero del lettorato conferito alle donne, come appariva nella *Propositio* n. 17: «Si auspica che il ministero del lettorato sia aperto anche alle donne, in modo che nella comunità cristiana sia riconosciuto il loro ruolo di annunciatrici della Parola». Allo stesso tempo nel n. 58 si afferma che «il ministero del lettorato nel rito latino è ministero laicale», lasciando aperta la possibilità di conferimento anche alle donne (cfr. C. BISSOLI, *La Parola di Dio è gioia*, 9).

⁴⁴ *Verbum Domini*, n. 60. Cfr. C. BISCONTIN, *Bibbia e omelia*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 127-134.

⁴⁵ Cfr. M. KLÖCKENER, *Bibbia e liturgia*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 105-126.

⁴⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi*, Città del Vaticano 1997, n. 74.

⁴⁷ Il concetto viene così esplicitato: «Non si tratta, quindi, di aggiungere qualche incontro in parrocchia o nella diocesi, ma di verificare che nelle abituali attività delle comunità cristiane, nelle parrocchie, nelle associazioni e nei movimenti, si abbia realmente a cuore l'incontro personale con Cristo che si comunica a noi nella sua Parola. In tal senso, poiché l'«ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo», l'animazione biblica di tutta la pastorale ordinaria e straordinaria porterà ad una maggiore conoscenza della persona di Cristo, Rivelatore del Padre e pienezza della Rivelazione divina» (*ibid.*, n. 73). Cfr. M. TÁBET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 105-109.

vocazionale (n. 77), di cui si specificano gli ambiti: a) ministri ordinati (nn. 78-81); b) candidati all'Ordine sacro (n. 82); c) vita consacrata (n. 83); d) fedeli laici (n. 84); e) matrimonio e famiglia (n. 85)⁴⁸. Merita una maggiore attenzione il n. 85 dove si auspica che in ogni famiglia posseda e custodisca in modo dignitoso la Bibbia⁴⁹ e che le «donne» possano accedere sempre di più alla conoscenza della Sacra Scrittura e agli studi biblici⁵⁰. I nn. 86-87 sono consacrati all'efficace del metodo della *lectio divina*, aspetto ribadito e raccomandato più volte nei documenti magisteriali⁵¹. Si tratta di un metodo che possiede una felice compresenza di fattori determinanti per la formazione e la crescita del credente: a) è anzitutto un metodo nato nell'alveo della più genuina tradizione della Chiesa fin dalle sue origini; b) è un metodo che combina insieme l'analisi letteraria e il messaggio teologico dei testi ispirati, in modo corretto ed equilibrato; c) è un metodo che si colloca all'interno della comunità ecclesiale e che permette a tutti di accedere personalmente e comunitariamente alla ricchezza della Parola di Dio; d) è un metodo che consente la lettura orante, l'interiorizzazione e la pratica della Parola accolta⁵². L'icona del credente, che accoglie e mette in pratica la Parola di Dio, resta la Vergine Maria (n. 88), storicamente vissuta nella Terra di Israele. Per tale ragione la Seconda parte si chiude facendo memoria della Terra Santa, considerata come il «quinto vangelo», che continua ancora oggi a parlare ai credenti, come meta di pellegrinaggi e luogo simbolico della speranza definitiva (n. 89).

⁴⁸ È importante ribadire l'idea che la «pastorale vocazionale» si estende all'intera comunità cristiana senza distinzione e che sia appannaggio di tutte le dimensioni della vita cristiana. Come per l'animazione biblica di tutta la pastorale, allo stesso modo la «dimensione vocazionale» deve caratterizzare l'annuncio della Parola di Dio verso tutti (la pastorale è per sua natura «vocazionale»).

⁴⁹ Nella *propositio* n. 9 si auspicava che «ogni fedele» possedesse una copia della Bibbia.

⁵⁰ Nella *propositio* n. 17 si affermava: «I Padri sinodali riconoscono e incoraggiano il servizio dei laici nella trasmissione della fede. Le donne, in particolare, hanno su questo punto un ruolo indispensabile soprattutto nella famiglia e nella catechesi. Infatti, esse sanno suscitare l'ascolto della Parola, la relazione personale con Dio e comunicare il senso del perdono e della condivisione evangelica».

⁵¹ Cfr. E. BIANCHI, *Bibbia e e Lectio divina*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 135-146.

⁵² Alla pratica della lettura personale della Scrittura si collega la possibilità di acquisto delle indulgenze; cfr. PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Enchiridion Indulgentiarum. Normae et concessionnes*, Città del Vaticano 1999, 30, 1.

4. Il «terzo atto» della sinfonia

Il terzo e atto è la «Parola al mondo»⁵³. L'Esortazione si concentra su quattro ambiti della relazione tra Parola di Dio e mondo creato: a) la missione «*ad gentes*» (nn. 95-98); b) l'impegno a servizio dell'umanità intesa in tutte le sue componenti sociali (nn. 99-108); c) la relazione tra Parola di Dio e culture (nn. 109-116); d) la relazione tra Parola di Dio e dialogo interreligioso (nn. 117-120). La preoccupazione principale che si legge tra le righe di questi ultimi numeri è quella di riscoprire la «forza trainante» della Parola di Dio nel mondo, capace di operare efficacemente nella concreta situazione dell'umanità⁵⁴. Annunciare la Parola significa anzitutto portare all'uomo contemporaneo un messaggio di «speranza», sull'esempio della figura di San Paolo araldo del vangelo (cfr. 1 Cor 9,16). In questa prospettiva si ripropone con forza il dovere dell'evangelizzazione e la responsabilità che compete a tutti i battezzati.

«Avvertiamo tutti quanto sia necessario che la luce di Cristo illumini ogni ambito dell'umanità: la famiglia, la scuola, la cultura, il lavoro, il tempo libero e gli altri settori della vita sociale. Non si tratta di annunciare una parola consolatoria, ma dirompente, che chiama a conversione, che rende accessibile l'incontro con Lui, attraverso il quale fiorisce un'umanità nuova»⁵⁵.

È questo «incontro dirompente» che deve animare i credenti nella necessità di annunciatori nelle terre di missione e nella convinzione che la Chiesa e il mondo contemporaneo hanno bisogno di una «nuova evangelizzazione»⁵⁶, la cui efficacia implica l'autenticità e la maturità della testimonianza cristiana⁵⁷. Tale testimonianza chiede l'annuncio esplicito del Vangelo rivolto a tutti (n. 97), spesso vissuto a costo

⁵³ Cfr. E. BORGHI, *La lettura biblica dalla Chiesa alla società, dalla società alla Chiesa. Da "Verbum Domini" verso il futuro*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 207-221.

⁵⁴ Per i riferimenti biblici all'efficacia della Parola, cfr. Is 55,10s.; Gv 1,18; 13,3; 16,28; 17,8.10; 1Gv 4,12.

⁵⁵ *Verbum Domini*, n. 93.

⁵⁶ Le parole del documento sono molto espressive: «In nessun modo la Chiesa può limitarsi ad una pastorale di "mantenimento", per coloro che già conoscono il Vangelo di Cristo. Lo slancio missionario è un segno chiaro della maturità di una comunità ecclesiale» (*Ibid.*, n. 95).

⁵⁷ In questo contesto vengono richiamati i messaggi di PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Città del Vaticano 1975, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, Città del Vaticano 1990, n. 83; IDEM, *Novo Millennio Ineunte*, Città del Vaticano 2001, n. 40. Cfr. R. FISICHELLA, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 97-104.

della vita, lottando per la dignità della persona e la libertà di coscienza e di religione⁵⁸.

Nel secondo ambito l'Esortazione insiste sulla necessità dell'impegno dei credenti nel mondo, a servizio della giustizia in difesa degli ultimi e dei poveri e lavorando per la riconciliazione e la pace tra i popoli. Si ribadisce come il Sinodo «raccomanda di promuovere un'adeguata formazione secondo i principi della Dottrina sociale della Chiesa»⁵⁹. Non si fa esplicito riferimento al rapporto tra Parola di Dio e teologia morale, ma nel n. 102 si evidenziano i principi della morale cristiana fondata sulla Rivelazione biblica⁶⁰. Menzionando i diversi destinatari dell'annuncio, si privilegiano anzitutto i giovani, a cui la Parola deve essere presentata nelle sue implicazioni vocali⁶¹; seguono i migranti, a cui va assicurata un'adeguata accoglienza⁶². Si menzionano ancora i sofferenti, per i quali la Parola di Dio è accolta come dono e aiuta a «scoprire che proprio nella loro condizione possono partecipare in modo particolare alla sofferenza redentrice di Cristo per la salvezza del mondo» (2Cor 4,8-11.14) e i «poveri e bisognosi», spesso vittime di ingiustizie e di egoismi. A tutti e a ciascuno la Parola deve poter giungere come occasione di rinnovamento, per aiutare a riscoprire lo stupore e la bellezza autentica che si cela in tutte creature⁶³.

Nel terzo ambito è affrontato il rapporto tra Parola di Dio e culture. Si tratta di un tema nuovo, recentemente sviluppato nel dibattito contemporaneo e ripreso in alcuni interventi magisteriali⁶⁴, che aiuta a recuperare il ruolo della Sacra Scrittura come «grande codice» per tutte le culture⁶⁵. In questa prospettiva nel documento si ribadisce il dovere di favorire la conoscenza della Parola di Dio nelle scuole e nelle

⁵⁸ Cfr. *Verbum Domini*, n. 98; *Dignitatis Humanae*, 2,7. Cfr. P. K. TURKSON, *Leggere la Bibbia come fonte di giustizia e di pace*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 159-170.

⁵⁹ *Verbum Domini*, n. 100; *Propositiones*, n. 39.

⁶⁰ Probabilmente sarebbe stato utile in questo contesto approfondire il tema, dedicando un numero specifico all'interpretazione della Bibbia in campo morale. Il tema viene brevemente ripreso al n. 117. L'argomento è stato ampiamente trattato nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Le radici bibliche dell'agire morale*, Città del Vaticano 2008.

⁶¹ Cfr. *Verbum Domini*, n. 104.

⁶² «A tale proposito i Padri sinodali hanno affermato che i migranti hanno il diritto di ascoltare il *kerygma*, che viene loro proposto, non imposto. Se sono cristiani, necessitano di assistenza pastorale adeguata per rafforzare la fede ed essere essi stessi portatori dell'annuncio evangelico» (*ibid.*, n. 105).

⁶³ Cfr. *ibid.*, n. 108; *Propositiones*, n. 43; BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, Città del Vaticano 2007, n. 92.

⁶⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 80; cfr. M. TABET - G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 76-83.

⁶⁵ Cfr. G. RAVASI, *Trasmettere il messaggio della Bibbia nella cultura di oggi: linee globali*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 171-180.

università, con un esplicito riferimento all'Insegnamento della Religione Cattolica (n. 111). Occorre ricordare gli effetti che la Sacra Scrittura ha prodotto nel suo rapporto storico con le forme culturali, rappresentate dalle arti figurative, dall'architettura, dalla letteratura e dalla musica. Questo fenomeno, universalmente riconosciuto come patrimonio dell'umanità, implica un nuovo sforzo di comunicazione e di formazione da parte della Chiesa, chiamata a promuovere la conoscenza della Parola nei diversi contesti del mondo artistico. Collegato con quest'ambito è il tema della «massmedialità». Infatti il processo di inculturazione della Parola passa attraverso i mezzi di comunicazione sociale: si tratta di un'attenzione sempre più rilevante per estendere la Parola verso gli estremi confini della comunicazione (cfr. n. 114). Alla Chiesa urge il delicato compito dell'inculturazione, il cui paradigma è rappresentato dal «principio dell'incarnazione»⁶⁶. Questo processo si attua anzitutto nella consegna e nella presentazione del «Libro sacro» in tutta la sua ricchezza, a partire dal delicato lavoro di traduzione dei testi e dal conseguente impegno di diffusione presso quei popoli che non possono ancora accedere alla ricchezza della Sacra Scrittura e alle sue mediazioni⁶⁷. In questo contesto viene chiesto di sostenere l'impegno della Federazione Biblica Cattolica «perché sia ulteriormente incrementato il numero delle traduzioni della sacra Scrittura e la loro capillare diffusione. È bene che, per la natura stessa di un tale lavoro, esso sia fatto, per quanto possibile, in collaborazione con le diverse Società Bibliche»⁶⁸.

Il quarto ambito tratta del rapporto tra Parola di Dio e dialogo interreligioso (nn. 117-120), avendo come riferimento le indicazioni della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, sviluppate dal Magistero successivo dei Sommi Pontefici⁶⁹. Questa problematica ha conosciuto una crescita esponenziale soprattutto a causa dei repentini cambiamenti socio-culturali del mondo contemporaneo, per via del massicc-

⁶⁶ Si chiarisce nell'Esortazione che: «l'inculturazione non va scambiata con processi di adattamento superficiale e nemmeno con la confusione sincretista che diluisce l'originalità del Vangelo per renderlo più facilmente accettabile. L'autentico paradigma dell'inculturazione è l'incarnazione stessa del Verbo: «L'«acculturazione» o «inculturazione» sarà realmente un riflesso dell'incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce nella sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano», fermentando dall'interno la cultura locale, valorizzando i *semina Verbi* e quanto di positivo in essa è presente, aprendola ai valori evangelici» (*Verbum Domini*, n. 114).

⁶⁷ Cfr. V. PAGLIA, *Bibbia e nuovo umanesimo*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 201-206.

⁶⁸ Cfr. A. SCHWEITZER, *L'Esortazione apostolica Verbum Domini e la Federazione Biblica Cattolica*, in *Ascoltare rispondere vivere*, 189-194; A. MILLER MILLOY, *L'esortazione apostolica Verbum Domini e le Società Bibliche*, in *ibid.*, 195-200.

⁶⁹ Cfr. *Verbum Domini*, n. 117, nota 376.

cio fenomeno migratorio dei popoli e del rapido processo di globalizzazione in atto. Mentre dell'ebraismo si è trattato nella prima parte dell'Esortazione (cfr. n. 43), nel nostro contesto si fa riferimento al dialogo tra cristiani e musulmani (n. 118) e più ampiamente, al confronto con altre religioni⁷⁰. Riprendendo alcuni temi e simboli biblici (cfr. Gen 9,13.14.16; Is 42,6; 66,18-21; Ger 4,2; Sal 47), il documento esorta al confronto costruttivo con tutte le realtà religiose nelle quali si incontrano «testimonianze dell'intimo legame esistente tra il rapporto con Dio e l'etica dell'amore per ogni uomo»⁷¹. La breve trattazione termina con l'auspicio che il dialogo potrà essere fecondo nella misura in cui si realizza «un autentico rispetto per ogni persona, perché possa aderire liberamente alla propria religione»⁷².

Nella Conclusione viene proposta una sintesi del percorso svolto, da cui emergono quattro raccomandazioni finali: a) la centralità della Parola di Dio è a fondamento dell'autentica spiritualità cristiana⁷³; b) riscoprire la priorità della Parola di Dio ci pone in un tempo nuovo di ascolto ed ha come conseguenza per i credenti e per la Chiesa intera la «forza» per intraprendere una «nuova evangelizzazione» del mondo⁷⁴; c) l'accoglienza della Parola di Dio crea comunione e realizza la gioia piena (1 Gv 1,4)⁷⁵; d) L'intima relazione tra Parola di Dio e gioia è posta in evidenza nella figura di Maria, «Madre del Verbo» e «Madre della letizia»⁷⁶. È la raccomandazione del «silenzio» a sigillare le ultime parole dell'Esortazione:

⁷⁰ L'Esortazione menziona esplicitamente il Buddhismo, l'Induismo e il Confucianesimo, descrivendo le sintonie con il cristianesimo: «Costatiamo sintonie con valori espressi anche nei loro libri religiosi, come, ad esempio, il rispetto per la vita, la contemplazione, il silenzio, la semplicità, nel Buddhismo; il senso della sacralità, del sacrificio e del digiuno nell'Induismo; ed ancora i valori familiari e sociali nel Confucianesimo» (*Ibid.*, n. 119). Per l'approfondimento del tema, cfr. M. TÂBET – G. DE VIRGILIO (edd.), *Sinfonia della Parola*, 163-170.

⁷¹ *Verbum Domini*, n. 117.

⁷² *Ibid.*, n. 120.

⁷³ L'Esortazione recita: «Non dobbiamo mai dimenticare che a fondamento di ogni autentica e viva spiritualità cristiana sta la *Parola di Dio annunciata, accolta, celebrata e meditata nella Chiesa*. Questo intensificarsi del rapporto con la divina Parola avverrà con maggiore slancio quanto più saremo consapevoli di trovarci di fronte, sia nella sacra Scrittura che nella Tradizione viva della Chiesa, alla Parola definitiva di Dio sul cosmo e sulla storia» (*ibid.*, n. 121).

⁷⁴ Il riferimento biblico è alla figura e all'opera di San Paolo (cfr. At 9,1-30; 13,2).

⁷⁵ Si esplicita il riferimento al messaggio giovanneo: «L'Assemblea sinodale ci ha permesso di sperimentare quanto è contenuto nel messaggio giovanneo: l'annuncio della Parola crea *comunione* e realizza la *gioia*. Si tratta di una gioia profonda che scaturisce dal cuore stesso della vita trinitaria e che si comunica a noi nel Figlio. Si tratta della gioia come dono ineffabile che il mondo non può dare» (*ibid.*, n. 123).

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, n. 124.

«Facciamo silenzio per ascoltare la Parola del Signore e per meditarla, affinché essa, mediante l'azione efficace dello Spirito Santo, continui a dimorare, a vivere e a parlare a noi lungo tutti i giorni della nostra vita. In tal modo la Chiesa sempre si rinnova e ringiovanisce grazie alla Parola del Signore che rimane in eterno (cfr 1 Pt 1,25; Is 40,8). Così anche noi potremo entrare nel grande dialogo nuziale con cui si chiude la sacra Scrittura: «Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!". E chi ascolta ripeta: "Vieni!" Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù». (Ap 22,17.20)⁷⁷.

5. Istanze e prospettive

La presentazione sintetica dell'Esortazione ci ha permesso di puntualizzare alcuni aspetti «costitutivi» della teologia della Parola. Sul versante propriamente teologico il documento conferma le indicazioni conciliari senza aggiungere ulteriori sviluppi dottrinali. La valenza pastorale delle riflessioni deve suscitare un rinnovato slancio della missione della Chiesa mediante una «nuova evangelizzazione». Riassumiamo le istanze principali del documento.

- Nella Prima Parte, l'Esortazione ripropone una efficace sintesi teologica della «centralità della Parola di Dio». Essa è caratterizzata dall'analogia sinfonica, si esprime in molti modi e si identifica nell'incarnazione del Verbo (Gv 1,14), nella cui persona divino-umana si compie la piena e definitiva Rivelazione del Padre. Partendo dal centro della Rivelazione, la riflessione sulla Parola si definisce per la sua dimensione cosmica ed insieme storica, per il suo cristocentrismo trinitario, per la sua intrinseca consonanza antropologica, per la sua valenza escatologica e pneumatologica. All'interno della «realtà sinfonica» della Parola, che è autocomunicazione di Dio nel Figlio incarnato, si coglie la relazione tra Tradizione e Scrittura, tra ispirazione e verità, tra comunicazione verbale e silenzio contemplativo. Non è possibile scindere la Parola dal testo ispirato: la Scrittura va interpretata all'intero del processo di rivelazione di Dio, padre fonte ed origine della Parola che accade nella storia.
- L'Esortazione presenta la realtà umana nella sua «dimensione responsoriale»: vivere è rispondere all'appello salvifico di Dio Padre, in Cristo, per lo Spirito Santo. L'esistenza «vocazionale» dell'uomo è protesa tra l'ascolto silenzioso e la risposta libera e liberante di fronte alla Parola. In questo senso Dio ascolta l'uomo e risponde alle domande vere che sono nel suo intimo: il rifiuto del dia-

⁷⁷ *Ibid.*.

logo è da considerarsi il vero peccato. Esso produce il «non ascolto» ostinato della Parola divina e conduce alla solitudine.

- È posta in evidenza la questione cruciale emersa in questi decenni: la problematica ermeneutico-teologica della tendenziale separazione tra «esegesi scientifica» e «riflessione teologica». Si afferma la necessità di realizzare la «reciprocità» tra i livelli di approccio alla Sacra Scrittura: l'analisi storico-critica dei testi implica una corrispondente elaborazione teologica del messaggio, affinché la conoscenza della Parola di Dio progredisca in modo corretto e fecondo, secondo i tre elementi indicati nella *Dei Verbum* (cfr. n. 12). Un approccio compiutamente ecclesiale alla Parola di Dio, che sappia contemperare il senso letterale e quello spirituale mediante il necessario «trascendimento della lettera», non può che apportare benefici alla comunità ecclesiale e consentire quel processo di maturazione spirituale in vista della missione del Vangelo.
- La valenza ecclesiale della Parola permette di sviluppare ampiamente i due ambiti segnalati dal documento: la liturgia, luogo privilegiato della Parola di Dio e la vita della Chiesa. In modo particolare il documento si diffonde sulla relazione tra liturgia e Parola di Dio. Questo ambito invoca una maggiore attenzione nella formulazione dei ruoli e soprattutto nella formazione degli operatori pastorali.
- Circa la relazione tra Parola di Dio e vita della Chiesa, per la prima volta e in una forma ufficiale si deve registrare il passaggio da un'idea selettiva di «pastorale biblica», al principio dell'«animazione biblica dell'intera pastorale». Questo principio è in linea con il progetto catechistico e soprattutto con la prospettiva della «nuova evangelizzazione» che deve accompagnare l'azione della Chiesa universale nei prossimi decenni.
- È ribadita l'importanza della «lettura orante» della Parola di Dio, mediante il metodo della *lectio divina*. Vissuta a livello personale e comunitario, la pratica corretta della *lectio divina* rappresenta una concreta possibilità di progredire nell'ascolto e nella conoscenza della Parola ispirata, che si incarna nell'esistenza del credente, come è avvenuto nella Vergine Maria. È singolare anche il riferimento alla Terra Santa «in cui si è compiuto il mistero della nostra redenzione e da cui la Parola di Dio si è diffusa fino ai confini del mondo»⁷⁸.
- La Parola di Dio è per sua natura «missionaria». Quest'aspetto comporta l'appello al servizio del Vangelo, alla testimonianza della carità, alla ricerca della giustizia, all'impegno di solidarietà, alla costruzione della riconciliazione e del-

⁷⁸ *Verbum Domini*, n. 89.

la pace, all'incontro con giovani, famiglie di migranti, sofferenti, poveri. In altri termini la forza della Parola «appellante» spinge i credenti alla carità operosa (cfr. 1 Ts 1,3), capace di una testimonianza credibile ed efficace.

- Un ultimo aspetto è rappresentato dal dialogo culturale suscitato dal dono della Parola di Dio. Poiché la Bibbia costituisce il «grande codice» per le culture, lo studio dei testi sacri deve contribuire ad accrescere il confronto e il dialogo con gli uomini del nostro tempo. La diffusione della Bibbia sollecita ciascun credente ad un impegno comunicativo di inculturazione del messaggio positivo dell'amore salvifico di Dio per l'umanità.

Conclusione

L'Esortazione offre ai credenti uno sguardo ampio e ricco della Parola di Dio, schiudendo i confini della missione verso un mondo vasto e in rapido cambiamento⁷⁹. La lettura del documento implica una presa di coscienza della responsabilità personale ed ecclesiale di fronte al dono della Bibbia, espressione concreta ed incarnata della Parola di salvezza. Accogliendo questa Parola ogni credente è chiamato ad intraprendere un «rinnovato esodo», creando nuovi spazi di vita e aprendo nuovi orizzonti di dialogo e di pace. La Bibbia implica lo studio, l'approfondimento scientifico, la riflessione teologica, la proclamazione liturgica, la lettura orante e soprattutto la testimonianza missionaria «nella Chiesa» e verso il mondo. È un compito «profetico», da assumere con determinazione e serietà, nella consapevolezza di essere di fronte ad un impegno irrinunciabile, che implica l'ascolto fedele e lo sforzo di un cammino comune e condiviso.

⁷⁹ Recita il documento: «La Parola del Signore ci invita ad andare verso una comunione più vasta. “Usciamo dalla limitatezza delle nostre esperienze ed entriamo nella realtà, che è veramente universale. Entrando nella comunione con la Parola di Dio, entriamo nella comunione della Chiesa che vive la Parola di Dio. (...) È uscire dai limiti delle singole culture nella universalità che collega tutti, unisce tutti, ci fa tutti fratelli”. Pertanto, annunciare la Parola di Dio chiede sempre a noi stessi per primi un rinnovato esodo, nel lasciare le nostre misure e le nostre immaginazioni limitate per fare spazio in noi alla presenza di Cristo» (*ibid.*, n. 116).

«Ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt» (Röm 1,16)

Hinführende Überlegungen zu Inhalt und
Entstehungsgeschichte der Wort-Gottes-Theologie
Benedikts XVI. im Apostolischen Schreiben *Verbum Domini*

Hans Christian Schmidbauer
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Das eine, lebendige Wort, das die Kirche in vielen Sprachen verkündet

Als Benedikt XVI. Ende des Jahres 2006 der neugierigen Weltöffentlichkeit den ersten Band seines Buches «Jesus von Nazareth» vorstellte, das als zweibändiges Gesamtwerk – wie er selbst bereits im Einleitungstext und an den Einbandseiten der deutschsprachigen Ausgabe des ersten Bandes bezeugt – schon vor seiner Wahl zum neuen Papst aus einem langen, ganz «*persönlichen Suchen nach dem Angesicht des Herrn*» entstanden war, und deshalb auch jetzt bei seiner Präsentation mit dem neuen Papst als Autor in keiner Weise als «*lehramtlicher Akt*» zu verstehen sei, sondern vielmehr als ein persönliches Glaubenszeugnis, demgegenüber es «*jedermann freistehe*», offen «*zu widersprechen*»¹, waren nicht nur jene überrascht, die von dem zuvor immer sehr zurückhaltend auftretenden Präfekten der Glaubenskongregation ein solch freimütiges Bekenntnis des ganz persönlichen Glaubens und Christusbildes vor der Öffentlichkeit gar nicht erwartet hatten – auch die offene Dialog- und ungezwungene Kritikbereitschaft des neuen Nachfolgers Petri fiel positiv auf.

Ratzinger sprach jedoch mit seinen darin enthaltenen Ausführungen auch jenen aus dem Herzen, die mit ihm die Besorgnis teilten, dass sowohl in der kirchlichen Verkündigung, als auch im akademischen Lehrbetrieb von heute zunehmend ein

¹ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 10; 22.

Umgang mit der Bibel und eine Art von Schriftauslegung vorherrschten, die dem Menschen kaum mehr einen lebendigen Zugang zum konkreten Christus erschlossen, oder in ihren konkreten Auswirkungen sogar abhanden kommen ließen.

Auch wenn für verantwortungsvolle Verkündigung und noch mehr in theologisch-wissenschaftlicher Forschung eine nüchtern-objektive Analyse biblischer Texte hinsichtlich ihrer historisch ermittelbaren Hintergründe und Entstehungsbedingungen zur Ermittlung ihres wahren Aussagesinns stets berechtigt bleiben und nicht in Frage gestellt werden dürfen, ist dennoch davor zu warnen, dass sich dieses Vorgehen latent verabsolutiert und unter dem Vorwand der Wissenschaftlichkeit am Ende zum Selbstzweck gerät: Man läuft damit nämlich nicht nur Gefahr, den Inhalt und die Urheberchaft des biblischen Textes gänzlich auf Innerweltliches zu reduzieren, sodass am Ende die Hl. Schrift gar keine «heilige» Schrift mehr ist, sondern nur noch ein menschengemachtes religiöses Buch – man lässt dabei auch den Standpunkt und die primären Absichten ihrer irdischen Verfasser außer Acht, die diese Texte nicht aus der nüchtern-wissenschaftlichen Perspektive eines «Außenstehenden» geschrieben hatten, sondern als Menschen, die Zeugnis gaben von einem unerhörten «Drama», in das sie selbst involviert waren, das sie als eine historisch fortschreitende Selbsterschließung des wahren Gottes erachteten, die noch keinesfalls beendet ist, und dergegenüber sie selbst stets um das richtige Verstehen, die richtige Antwort und die richtigen Konsequenzen in Denken, Handeln und Leben rangen.

In den Worten Hans Urs von Balthasars ausgedrückt könnte man demnach sagen: Bibel ist nicht als nüchterne «Theologik» verfasst und auch nicht für nüchterne Theologik allein geschrieben. Sie ist vielmehr Niederschlag und Zeugnis von einer noch größeren «Theoästhetik», «Theodramatik», und «Gloria», die alle einmal historische Wirklichkeit waren, und denen gegenüber man nur dann zu einer wahren «Theologik» kommen kann, wenn man sich selbst in dieses Drama hineinbegibt und sich im Glauben auf darauf einlässt.

Die Tatsache, dass J. Ratzinger sein Werk *Dogma und Verkündigung* ausdrücklich H. U. von Balthasar gewidmet hat, kann als Indiz gedeutet werden, dass er in diesem Punkt die Ansicht des großen Schweizer Theologen und heilsgeschichtlichen Systematikers teilt².

² J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 1977³, 5.

1.1. Mit welchem Ziel und zu welchem Ende studieren wir überhaupt die Hl. Schrift? – Auf dass Christus in uns wieder «Gestalt gewinnt»!

Da der Papst bereits im Vorwort und in den ersten Kapiteln des ersten Bandes wiederholt explizit zu einer Wiederbelebung der verschiedenartigen Auslegungstraditionen der Kirchengeschichte inklusive auch der sog. «kanonischen Exegese» aufrief, die als weiterhin legitime Zeugnisse des Glaubens der Vergangenheit bewahrt und mit ihrer Methodik den heutigen Modellen erneut an die Seite gestellt werden müssten, um auch in Zukunft das Gesamt der Hl. Schrift wahren und ihren vielschichtigen geistigen Sinn weiter erschließen zu können, geriet bei manchen – vor allem fachkundigen – Lesern die Tatsache aus dem Blickfeld, dass es sich beim vorgestellten ersten «Jesusbuch» gerade nicht um die lehramtliche Verkündigung eines «verbindlichen Jesusbildes» für die katholische Glaubenswelt, oder um die Approbation einer von nun an vorgeschriebenen «Methodenlehre» für Exegese im Allgemeinen handelte, sondern primär um die Vorstellung eines persönlichen Jesusbildes, anhand dessen der Papst erst sekundär aufzeigt, wie er es mit der Hl. Schrift begründet, und welche Prinzipien der Auslegung ihn dabei leiten.

Dass es dem Papst in den «Jesusbüchern» primär um das Ziel und die tragende Grundoption von christlichem Bibelstudium und kirchlicher Schriftauslegung ging, und nicht nur um exegetische Methodenlehre, wird auch daran deutlich, dass im ersten Band des Gesamtwerks die differenzierteren Aussagen des Hl. Vaters über exegetische Methodik und legitime Schriftauslegung noch gar nicht enthalten sind und erst im zweiten Band ausführlicher behandelt werden.

Da dieser zweite Band jedoch erst im Abstand von vier Jahren der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde³, konnte es natürlich nicht ausbleiben, dass dem ersten Band bereits kurz nach seinem Erscheinen heftige, teilweise im Ton sogar überaus harsch formulierte Kritik aus Gelehrtenkreisen entgegenschlug, welche nicht nur die von Benedikt XVI. bereits im Vorwort vorausschauend formulierte Bitte «*um jenen Vorschuss an Sympathie*» außer Acht ließ, «*ohne die es kein Verstehen gibt*»⁴, sondern auch mit ihren Klagen über den im «Jesusbuch» vermeintlich vollzogenen «Rückschritt» der Kirche zu einem «vorexegesischen Umgang mit der Bibel» in den Augen vieler Leser der allgemeinen Presse auch die Tatsache vergessen machte, dass derselbe Papst schon zu Zeiten des Konzils und als Mitglied der vorbereitenden Kommission für das Konzilsdekret *Dei Verbum* in Wahrheit einer jener herausra-

³ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Band II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 2010.

⁴ Bd. I, 10, 22.

genden Pioniere für ein neues, erweitertes Schriftverständnis gewesen war, die mit ihren systematischen Impulsen einer dezidierten Öffnung des kirchlichen Lehramts für die moderne Exegese in Lehre und Verkündigung den Weg bereitet hatten.

1.2. Das Wort Gottes in Leben und Sendung der Kirche

Benedikt XVI. hat jedoch auf die genannten Fragen, Kritiken und Einwände nicht nur und nicht erst mit der Veröffentlichung des zweiten Bandes von «Jesus von Nazareth» im April 2010 geantwortet, in dem er in viel weiterem Umfang auf exegetische Fragen einging, sondern hatte auch bereits im Oktober 2008 eine XII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode im Vatikan einberufen, in der es um das Thema ging «*Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*». Zu dieser Synode wurden – wie schon einst zur vorbereitenden Kommission des Konzilsdekretes *Dei Verbum* – auch Vertreter anderer Kirchen und des Judentums eingeladen, die mit ihren Referaten dazu beitragen sollten, das Blickfeld der Teilnehmer zu erweitern und zu inspirieren.

Aus dieser Synode ist im Jahre 2010 das umfangreiche Nachsynodale Apostolische Schreiben *Verbum Domini* hervorgegangen, in dem der Papst nicht nur die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils bestätigt, vertieft und aktualisiert hat, sondern auch erneut auf gewisse Fehlentwicklungen und Einseitigkeiten im Umgang mit der Hl. Schrift hinweist, die nur durch eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition, und die teilweise nur in den anderen Kirchen und im Judentum erhalten gebliebenen Methoden der Schriftauslegung zu beheben sind⁵.

1.3. Die bleibende Notwendigkeit eines ökumenischen und interreligiösen Austauschs über exegetische Fragen

Es mag zudem vielen Vertretern der theologischen Fachwelt gar nicht bekannt geworden sein, dass Papst Benedikt XVI. im Jahre 2008, als die kontroversen Diskussionen über sein von einigen als «restriktives Lehrschreiben» missverstandenes, erstes Jesusbuch bereits wieder im Abflauen waren, in seiner Sommerresidenz Castel Gandolfo auch noch eine Sommertagung zum Thema «Die historische Rückfrage nach Jesus von Nazareth» veranstaltet hat, der nicht nur seine zahlreichen, ehemaligen Schüler als Diskussionsteilnehmer beiwohnten, zu der aber auch die beiden evangelischen Neutestamentler Martin Hengel und Peter Stuhlmacher aus Tübingen zu Vorträgen eingeladen wurden.

⁵ Vgl. BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini*, Città del Vaticano 2010.

Aus dem von J. Ratzingers ehemaligen Tübinger Assistenten Peter Kuhn 2010 veröffentlichten Buch *«Gespräch über Jesus»*⁶, in dem die dort gehaltenen Vorträge und Diskussionen abgedruckt sind, geht nicht nur hervor, wie sehr die Frage nach einem realen Rückschluss auf den sog. «historischen Jesus» aus den Evangelien in Wahrheit abhängig ist von vorgängigen, keineswegs exegetischen, sondern weltanschaulichen Prämissen, sondern auch, dass nur eine Pluralität von verschiedenartigen Zugangswegen und Herangehensweisen an die Hl. Schrift und ihr Zeugnis garantieren kann, dass der wirkliche, personale und lebendige Christus als «wahres Evangelium hinter den verschiedenen Evangelien»⁷ über alle Hürden der sprachlichen und zeitlichen Differenzen, sowie kulturellen Überarbeitungen hinweg in uns immer wieder aufs Neue Gestalt gewinnt.

Gerade weil die Evangelien – so M. Hengel in seinem richtungsweisenden Vortrag während dieser Sommertagung⁸ – immer nur *«Annäherungen»* sind und *«Herausarbeitung von deutlichen Umrissen»*, ließen sie einerseits den nötigen Freiraum, in dem jeder sein ganz persönliches «Jesusbild» entwerfen könne, andererseits erwiesen sie sich bei dieser *«historischen Rückfrage nach Jesus»* und beim Versuch seiner *«Wiederherstellung»* – selbst wenn sie ein *«weitgehend zerstörtes Mosaik»* sind – dennoch als *«Fragmente»*, die hinreichend deutlich *«seine einzigartige Schönheit erkennen lassen»*⁹, und aus denen sich trotz allem ein so konturenreiches Profil von der Gestalt des historischen Jesus ableiten lasse, dass unser daraus gewonnenes «Jesusbild» aller Beliebigkeit entzogen bleibt.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass nach Auffassung des Papstes der teilweise ausufernde Streit über die Berechtigung und die Kompatibilität divergierender exegetischer Methoden und Schulen nicht durch einen «Schlagabtausch» zwischen den verschiedenen beteiligten «Parteien» gelöst werden kann, sondern nur durch eine gemeinsame Rückbesinnung aller auf eine übergeordnete «Theologie des Wortes», die sich weder aus der Bibel selbst herleiten lässt, noch von der Exegese allein bestimmt werden kann, sondern vielmehr einer korrekten Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung, Schrift und Überlieferung bedarf, welche ohne Rückbezug auf systematische und ekklesiologische Aspekte aus der Sicht des Glaubens gar nicht gelingen kann.

⁶ P. KUHN, *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Tübingen 2010.

⁷ Vgl. M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*, in WUNT 224, Tübingen 2008, zit. bei P. Kuhn a.a.O., 4.

⁸ *Ebd.*, 1-29.

⁹ *Zitate*, 4f.

1.4. Persönliche Selbstoffenbarung Gottes, nicht nur «Mitteilung göttlicher Wahrheiten» – die frühe und dramatische Verwicklung J. Ratzingers in den vorkonziliaren Streit um ein neuen und erweiterten Begriff von Offenbarung

Dass J. Ratzinger nicht erst ab der direkt vorkonziliaren Periode, sondern schon am Anbeginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn in den höchst strittigen Prozess einer Erweiterung des Offenbarungs- und Schriftverständnisses in der Theologie involviert war, hat zudem die erst 2009 erfolgte Erstausgabe seiner bereits 1955 an der kath.-theologischen Fakultät der Universität München eingereichten Habilitationsschrift in ihrer damals noch vollständigen Urfassung erneut ins Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit gerückt¹⁰.

Den Impuls zur Abfassung dieser Arbeit über ein erweitertes Verständnis von Offenbarung, die Offenbarung primär als personal-geschichtliche Selbsterschließung Gottes begreift und es deshalb gar nicht mehr zulässt, Offenbarung, Schrift und Überlieferung gänzlich gleichzusetzen, oder die Hl. Schrift als eine «zeitlos-ungeschichtliche Offenbarung göttlicher Wahrheiten und Geheimnisse» zu begreifen, verdankte Ratzinger dem Fundamentaltheologen Gottlieb Söhnngen, der sich gerade in dieser Frage mit dem Münchener «Dogmatikerpapst» Michael Schmaus in einem unversöhnlichen Streit befand:

Während Schmaus im Wesentlichen an einem traditionell neuscholastischen, heute vielfach auch als «instruktionstheoretisch» bezeichneten Schriftverständnis festhielt, da jede Alternative auf einen «*gefährlichen Modernismus*», auf eine «*Subjektivierung des Offenbarungsbegriffs*» und damit auf Relativismus hinauslaufen müsse¹¹, hatte sich Söhnngen von der reformatorischen Auffassung von Offenbarung als heilsgeschichtlicher Selbsterschließung Gottes inspirieren lassen und begab sich deshalb auf die Suche nach parallelen Ansätzen für eine genuin heilsgeschichtliche Theologie in der kirchlichen Tradition, mit deren Hilfe sich von nun an das lebendige Zueinander und die Interdependenz von Offenbarung, Schrift und kirchlicher Überlieferung auch in der katholischen Theologie kongruent bestimmen ließe: Aus dem bloß binären Nebeneinander von «Schrift und Tradition», das die neuscholastische Dogmatik dem protestantischen «*Sola scriptura*-Prinzip» antithetisch gegenübergestellt hatte, sollte nun ein kongruentes Miteinander aus dreien werden, das Offen-

¹⁰ J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* (J. Ratzinger – Gesammelte Schriften Bd. 2; hgg. v. G.L. Müller), Freiburg 2009.

¹¹ Zitate entnommen aus: M. KARGER, *Offenbarung, Schrift und Überlieferung*, in Die Tagespost Nr. 107 vom 08.09.2009, 7.

barung nicht mehr einfach mit «Schrift» gleichsetzt, und das dem Gedanken einer tätigen Mitwirkung von Kirche und Heilsgeschichte am Prozess der Entstehung der Hl. Schrift Raum geben konnte.

Nützliche Ansatzpunkte zur Realisierung dieses anspruchsvollen Projekts fand Ratzinger nicht nur in den antiken Geschichtstheologien von Irenäus von Lyon, Tertullian und Augustinus, sondern vor allem im Offenbarungsverständnis und der Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura, der ebenfalls die Offenbarung mit Christus nicht einfach als abgeschlossen ansah, und der zudem noch darauf verwies, dass die Gotteserkenntnis der Menschen – begleitet vom auferstandenen Christus selbst, der seine Kirche durch die Geschichte führt – weiter wächst und weiter wachsen wird bis hin zum Jüngsten Tage selbst, an dem wir ihn erst «schauen werden wie er ist», und an dem wir erst eschatologisch «vollkommen erkennen» werden, wie wir auch «vollkommen erkannt worden sind» (nach 1 Kor 13,1-13).

In diesem heilgeschichtlichen Modell des Bonaventura – so erkannte Ratzinger – gibt es nicht nur Ansätze für ein übergeordnetes Verständnis von Offenbarung, die «als Ganze» noch keineswegs abgeschlossen ist, und die sich auch auf geschichtliche Ereignisse im weiteren Sinne erstreckt, sondern auch für eine Einbindung von Kirche und Heilsgeschichte selbst in den Prozess der Entstehung der Hl. Schrift und die Richtigkeit ihrer Deutung: So, wie die Kirche und ihr Fortschreiten durch die Zeit vom kosmischen Christus beständig gelenkt und vom Hl. Geist tätig begleitet sind, so wuchsen auch die Bibel als Ganze und das Neue Testament im Besonderen aus dem Leben des pilgernden Gottesvolkes heraus; und so können auch die Hl. Schrift und ihr geistlicher Sinn auch nur in, und von demselben Geist her interpretiert werden, der auch die Kirche selbst trägt und inspiriert¹²!

Es mag heute verwundern, dass dieses Modell – schon im Mittelalter bei Bonaventura entstanden und vom jungen Ratzinger lediglich für das Schriftverständnis der Neuzeit adaptiert und erweitert – bei seiner öffentlichen Habilitationsvorlesung in München am 21.02.1957 eine lautstarke Auseinandersetzung zwischen Söhngen und Schmaus auslöste, obwohl der Referent selbst zuvor jegliche Infragestellung der objektiven Gültigkeit von Offenbarung und Schrift explizit zurückgewiesen hatte. – Da Schmaus als Mitglied der Habilitationskommission auch in den darauffolgenden Beratungen nicht nur an seinem neuscholastischen Verständnis der Hl. Schrift als alleingültiger katholischer Lehre festhielt, sondern darüber hinaus auch noch Ratzingers Deutung von Bonaventuras Denken im Hinblick auf die Hl. Schrift für verfehlt

¹² J. Ratzinger hat dieses gesamte Vorgehen und seinen dramatischen Ablauf in seiner Autobiographie *Aus meinem Leben* (1998) detailliert und eindrucksvoll beschrieben.

erachtete, sah sich Ratzinger dazu gezwungen, von seiner Arbeit nur den zweiten Teil über die reine Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura als Habilitationsschrift einzureichen, der unbeanstandet geblieben war, weil in ihm noch keine direkten Konsequenzen für das Schriftverständnis gezogen wurden¹³.

In der 2009 nun erstmals publizierten Urfassung, die von der Bonaventura-Expertin M. Schlosser und dem leitenden Herausgeber R. Voderholzer zudem mit einer hervorragenden Einführung und einem umfangreichen Lexikonteil versehen worden sind, kann man nun erstmals nachlesen, welche richtungsweisenden Gedanken der junge J. Ratzinger bereits 1955 für ein erweitertes Schrift- und Offenbarungsverständnis entwickelt hatte. – Die dort vorfindlichen Aussagen machen unzweifelhaft sichtbar, dass der «Schmaus'sche Verdacht», es sei Ratzinger mit dieser Konzeption um eine historische Relativierung der objektiven Offenbarung gegangen, von vorneherein unbegründet war – der spätere Präfekt der Glaubenskongregation zielte vielmehr auf eine Wiederentdeckung des verlorengegangenen pneumatologischen und ekklesialen Ursprung der Hl. Schrift ab!

«*Jener Tiefensinn der Heiligen Schrift*» – so lesen wir jetzt – «*in dem sie überhaupt erst Offenbarung und Glaubensinhalt ist, steht nicht im Belieben des Einzelnen, sondern ist... in den Grundlinien einfach durch Annahme des katholischen Glaubens zugänglich, der ja in seiner Zusammenfassung im Symbolum Prinzip der Schrifterklärung ist*»¹⁴ – Die Schrift ist somit in dem Sinn zuerst Gotteswerk und dann Kirchenwerk, als auch die Kirche in ihrem Ursprung immer erst Gotteswerk, und dann erst Menschenwerk ist: So wie in Christus und in der Kirche, wirken also auch in der Schrift Göttliches und Menschliches immer zusammen – «ungetrennt und unvermischt».

Kirche und Schrift – wenn der historische Jesus nicht gewesen wäre, gäbe es sie beide nicht: Christus als der menschengewordene *Lógos*, Kirche und Schrift bilden also zusammen ein Tryptichon, von denen es in Welt das Eine nie ohne das Andere geben kann, und wo sich der Eine immer nur durch die beiden anderen erschließen lässt: «*Nur die im Glauben verstandene Schrift ist wahrhaft heilige Schrift*», sodass zur Offenbarung und ihrer Erschließung immer auch die «*innere, gläubige Annahme des Gesagten*» gehört. Erst im «*lebendigen Schriftverständnis der Kirche*» und «*in den Händen der lebendigen Kirche und ihrer Verkündigung*» wird demnach auch die Schrift erst Offenbarung¹⁵. – Eine objektive Trennung von Glaube und Offenbarung,

¹³ Vgl. *ebd.*; M. KARGER, *Offenbarung, Schrift und Überlieferung*, 7.

¹⁴ Vgl. *ebd.*

¹⁵ Zitate vgl. *ebd.*

oder die Annahme einer «objektiven Offenbarung», die als «Heilige Schrift» im Sinne eines «von Himmel gefallenen Buches» einfach «da» sei und «unabhängig ist von dem Menschen, der sie im Glauben empfängt», seien, so Ratzinger weiter, vielmehr «thomistische Neuerungen», die erst nach dem Trienter Konzil entstanden sind, und die sich in der Neuzeit nur deshalb verfestigen konnten, weil der Inhalt des Kanons bereits festgeschrieben war und allgemein für selbstverständlich gehalten wurde¹⁶.

Wie im Folgenden aufgezeigt werden wird, sind es primär diese christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Aspekte, die das Schriftverständnis und die Wort-Gottes-Theologie J. Ratzingers bleibend prägen, und die sich wie ein «roter Faden» bis in die Gegenwart durchhalten. Sie können deshalb auch für die richtige Interpretation des postsynodalen Schreibens *Verbum Domini* als systematischer Leitfaden angewendet werden.

Schon im Einleitungsteil von *Verbum Domini* weist der Papst nicht nur mehrfach auf die Aussagen der Konzilskostitution *Dei Verbum* hin, die unter seiner Mitwirkung verfasst wurden – er bezieht sich in dessen fünftem Kapitel auch auf den Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18), der mit seinem erweiterten Verständnis von *Lógos* gleichsam eine «*Synthese des gesamten christlichen Glaubens*» darstelle, und der deshalb auch als «Leittext» für den richtigen Zugang zur Hl. Schrift und ihrer theologisch korrekten Auslegung betrachtet werden könne¹⁷. Der gesamte darauffolgende Erste Teil ist *Lógos*-Theologie, in die der Papst alle wesentlichen Einsichten aus seiner ursprünglichen Habilitationsschrift und seiner vorherigen Forschung hat einfließen lassen.

Es scheint uns deshalb angebracht, statt einer bloßen Analyse der Aussagen von «*Verbum Domini*» selbst und von «*Schriftauslegung im Widerstreit*» zunächst ganz an den Anfang der Hl. Schrift (Gen 1,1) und des Johannesevangeliums (Joh 1,1) zurückzukehren, die uns Gott als schöpferischen und geschichtsmächtigen *Pneuma* vorstellen¹⁸, und danach auf die Überlegungen Ratzingers einzugehen, die er in seinen systematischen Grundlagewerken *Einführung in das Christentum*¹⁹ und *Dogma und Verkündigung*²⁰ zu einem erweiterten Verständnis von Geist entwickelt hat, und die fortan als ein neuer, «*pneumatischer Realismus*», der den Rationalismus der Aufklä-

¹⁶ Zitate vgl. *ebd.*

¹⁷ BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini*, 11.

¹⁸ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 260-272.

¹⁹ *Ebd.*, 249-272.

²⁰ J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 1977, 277-310.

rung überwindet, die spekulative Basis einer genuin heilsgeschichtlichen Theologie und Dogmatik bilden sollten.

2. Das «ewige Wort» als lebendiger Ursprung, Quelle und Kraft der Hl. Schrift

In das Mysterium des Wortes Gottes einzutreten ist eigentlich etwas, für das wir Menschen nicht geschaffen sind; denn das, was es uns gegeben hat und was aus ihm hervorgegangen ist – die Hl. Schrift – ist von seinem Ursprung her nicht ein Menschen-, sondern ein Gotteswerk.

2.1. Der ewige *Lógos* – nicht welt- und geschichtslos, sondern welt- und geschichtsmächtig

Dieses Wort, mit dem Gott immer wieder zu uns gesprochen hat – angefangen mit Abraham, über Mose, bis hinauf zu den Propheten – liegt nicht nur über alle Unterschiede und Begrenztheiten der Sprache, der Zeiten und der Kulturen hinaus – es ist auch ein mächtiges, lebendiges Wort, von dem Gott selbst durch Jesaja sagt: *«Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn. So hoch wie der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wegen, und meine Gedanken über euren Gedanken. – Wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt, und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, ... so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern es bewirkt, was ich will, und erreicht all das, zu was ich es ausgesandt habe!»* (Jes 55, 8-11).

Ein solches geschichtsmächtiges Wort, das – wie derselbe Jesaja sagt – auch *«einen neuen Himmel und eine neue Erde erschafft»* (Jes 65,17) kann es jedoch nur sein, wenn es bereits am Anfang – *«en arché»* (Gen 1,1; Joh 1,1) – auch das schöpferische Wort war, das «vor aller Zeit» aus dem Vater hervorging, durch das Er einst die Welt erschuf und sprach *«es werde Licht»* (Gen 1,3), und von dem alles, was ist, Dasein empfängt, Leben, Form und Gestalt: *«Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. ... Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. - In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen»* (Joh 1,1-4). – Nur, weil es so schon das Alpha war und der «erste Anfang», kann und wird es auch das Letzte sein, welches *«die Macht hat, Leben zu geben und es wieder zu nehmen»* (Joh 10,18), und das Omega, das die

Macht hat, «*die Fülle der Zeiten heraufzuführen*» und in sich «*alles zu vereinen – alles, was im Himmel und auf Erden ist*» (Eph 1,10).

2.2. Im Anfang war das Wort, nicht die Schrift

Bevor wir also vorschnell in eine Debatte über die richtige «Schriftauslegung» eintreten und darüber so gut wie zwangsläufig «in Widerstreit»²¹ geraten, ist es deshalb wichtig, sich zuvor bewusst zu machen, dass wir als Christen nicht nur «Schriftbesitzer» sind, wie es z.B. der Islam von seinen Gläubigen sagt²², sondern dass wir primär und schon von unserer Schöpfung her «Kinder des Wortes» sind: «*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort*» (Joh 1,1). – Hier wird «Wort» nicht dem beschränkten Sinne verstanden, wie wir es heute tun, sondern als ein *Lógos*, der in sich «Geist ist und Leben» (vgl. Joh 6,63-68), der «alle Erkenntnis übersteigt» (vgl. 1 Kor 13,12; Eph 3,19), und der als «Hauch aus dem Munde Gottes» schon ausgegossen wurde auf den «Erdling» Adam, durch das er erst «*zu einem lebendigen Wesen*» (Gen 2,7) wurde, das Gottes lebendiges Wort begreift und den Sinn seiner Gebote versteht.

2.3. «*Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott und ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt*» (Ps 8,6) – Der Mensch als Träger und Hörer des Wortes

Was alle Menschen über alle Unterschiede der Rassen, Kulturen und Sprachen vereint, ist also nicht nur, dass sie alle vom selben «*Bein und Fleisch*» sind (Gen 2,23), sondern in Hinblick auf Gott auch «Geist von seinem Geist», und aufgrund der in ihm liegenden Vermögen dazu berufen und befähigt, «Hörer des Wortes» zu sein, und es zu verstehen: – Wie auch immer es zum Menschen kommen mag – als gesprochenes Wort in Verkündigung und Predigt, als Glaubenszeugnis in Wort und Tat, oder auch in seiner niedergeschriebenen Form als «Hl. Schrift» in Liturgie, zu stiller Lektüre oder geistlicher Lesung: Es hat gerade deshalb die Kraft, «*Feuer auf die Erde zu werfen*» (Lk 12,49), die Herzen «*brennend zu machen*» (Lk 24,32), oder auch ein «Stein des Anstoßes» zu werden, dem fortwährend widersprochen wird (Lk 2,34), weil aus ihm stets das andere, noch größere, lebendige und ewige Wort spricht, das Gott selber ist. – Der Grund, warum wir dies spüren liegt darin, dass auch die Menschen denselben «Hauch des *Lógos*» in sich tragen, der den «geistli-

²¹ J. RATZINGER (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg im Breisgau 1989.

²² Koran Sure 33,23-27; vgl. M. und U. TWORUSCHKA, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, P Düsseldorf 2002, 25-29.123; VELKD/EKD, Was jeder vom Islam wissen muss, Gütersloh 2001⁶, 154-163.

chen Sinn» von dem verspürt, das hier ausgesagt wird, und weil sie – ob sie es wollen oder nicht – sofort den «höheren *Lógos*» erahnen, von dem dieses Wort kommt, und der aus diesem Text spricht.

Und wenn vom Herrn als menschengewordenem *Lógos* gesagt wird «*der Geist ruht auf ihm*» (Lk 2,25), und «*Herr, du hast Worte ewigen Lebens*» (Joh 6,68), dann lädt uns dies ein, ihn als den «neuen Adam» zu begreifen, der uns durch sein lebendiges Wort zu einer «*neuen Schöpfung*» macht (2 Kor 5,17; Gal 6,15); und der allen, die ihn aufnehmen, die Macht gibt, «*Kinder Gottes ohne Makel*» zu werden – «*mitten in einer verdorbenen und verwirrten Generation*», in der sie als «*Lichter der Welt*» leuchten (Phil 2,15).

2.4. Kirche als aktive Gegenwart des lebendigen Wortes in Welt

Die Hl. Schrift ist also weder das Erste, noch das Einzige, noch das Letzte, was wir Christen von Gott her besitzen und empfangen werden. Sie ist auch nicht deshalb ein göttliches Wort, weil sie einst als ein «inkartierter Gott», oder als ein in hebräisch und griechisch verfasstes Buch «vom Himmel gefallen» wäre – sie entspringt vielmehr einem göttlichen Geist und einem lebendigen Gott, der als ewige Dreifaltigkeit bereits in sich selbst «lebendiges Wort» ist, und der in seinem inkarnierten Wort alle seine vorangegangenen und noch bevorstehenden Worte und Taten bereits zusammengefasst und übertroffen hat. – Das, was wir «Hl. Schrift» nennen und was trotz seiner Vielzahl von historisch gewachsenen Büchern, verschiedenen literarischen Gattungen und Erzählweisen immer nur als «Niederschlag», oder «Widerschein» einer real unendlich viel reicheren Heilsgeschichte betrachtet werden kann, hat somit Gott, der sich in Wort und Tat geoffenbart hat, als ihren lebendigen «Urheber» (DV 11), aber gleichzeitig auch Menschen, welche von diesem lebendigen Geist «angehaucht» wurden, als ihre «echten Verfasser» (DV 11), und das gesamte Volk Gottes und die Kirche, in der derselbe lebendige Geist beständig präsent bleibt und weiter wirkt, als seine Adressatin, Hüterin, Verkünderin und alleinige autorisierte Deuterin.

2.5. Das lebendige Wort wurde Schrift in der Kirche

In einer gewissen Analogie können wir also sagen: So, wie durch den Engel der Verkündigung der Geist über die selige Jungfrau von Nazareth kam und durch ihr «*mir geschehe nach deinem Wort*» (Lk 1,38) der *Lógos*, das «ewige Wort», Fleisch wurde und als Mensch unter uns Gestalt angenommen hat, so ist auch die Kirche die «jungfräuliche Braut Christi» und die geisterfüllte *ancilla Verbi*, die einst das lebendige Wort Christi empfing, in der der auferstandene Christus als lebendiges

Wort über alle Zeiten weiter präsent bleibt, und in der sein anfangs nur erzähltes und lebendiges Wort erst Jahrzehnte danach und im Laufe vieler weiterer, folgender Jahrzehnte langsam zu jener «Hl. Schrift» wurde, die wir heute kennen.

Gerade weil wir heute schon zu sehr daran gewohnt sind, dass es diese «Hl. Schrift» gibt, neigen wir auch immer mehr dazu, diese Hl. Schrift wie selbstverständlich mit dem lebendigen Wort Gottes gleichzusetzen und zu vergessen, dass es in Wahrheit nicht diese Bibel war, die am Anfang stand, und dass das, was der Herr uns hinterlassen hat, keineswegs Texte in geschriebenen Lettern, sondern vielmehr drei andere Dinge waren: sein lebendiges Wort, seine Kirche als «Bau aus lebendigen Steinen», und sein Geist, der schon im Anfang den ersten Jüngern «*den Sinn der Schrift erschloss*» (Lk 24,32).

Unter allen großen Religionsgründern der Erde ist Jesus wohl der einzige, der – obwohl er zweifellos schreiben konnte, eine vorzügliche Ausbildung genossen hatte und bei seinen Zeitgenossen als «Rabbi» allgemein anerkannt war – selbst nie etwas geschrieben hat. So stark war sein Vertrauen in sein lebendiges Wort, dass er es selbst bei der reinen Verkündigung beließ und danach die Jünger auf Wanderschaft schickte – nicht mit einem Buch in der Hand, sondern nur mit dem Geist: «*Der Beistand aber, der Hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird – er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe!*» (Joh 14,17).

Es ist somit wahr, was Kardinal Legato gesagt hat, der zusammen mit Y. Congar, J. Ratzinger und K. Rahner an der Entstehung einer «Theologie des Wortes» gearbeitet hat: «*Jesus hat sein Evangelium nicht auf Karten, sondern in Herzen eingepflanzt*» – «*Gesù ha piantato il suo Vangelo non in charta, ma in corde*»²³.

2.6. *Ecclesia de Verbo – Sacra Scriptura de Ecclesia*

Daraus wird deutlich, dass das, was heute als «Hl. Schrift» gilt und was heute zu ihr gehört, einen ebenso göttlichen, wie auch ekklesialen Ursprung hat: Nicht Christus, sondern Menschen als Glieder der Kirche und vom lebendigen Wort und vom Geist inspirierte Hagiographen haben die Evangelien und Briefe verfasst; und am Ende war es ebenfalls nicht Christus direkt, sondern die Hierarchie der Kirche, welche unter Rückgriff auf die Tradition erst nach jahrhundertelangem Ringen endgültig entschied, was zum Kanon der Hl. Schriften gehört und was nicht: Erstmals bezeugte 367 der «Osterfestbrief» des Bischofs Athanasius von Alexandrien den Kanon des NT; aber über den Inhalt des AT und bis zur Erstellung eines gültigen Gesamtkanons lag man noch über das *Decretum Gratiani* (um 1140) und die Konflikte

²³ Vgl. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25); (it. *Rivelazione e tradizione*), 56.

der Reformation hinweg bis zur IV. Sitzung des Konzils von Trient (1546) weiter im Streit²⁴.

Nicht nur, dass somit zwischen dem lebendigen Wort des Anfangs und der Festlegung eines verbindlichen Kanons der Hl. Schrift mehr als 1500 Jahre liegen – die Kirche als Hüterin und Bewahrerin eines lebendigen Wortes Gottes, das über allen Unterschieden der Kulturen und Sprachen liegt, hat zudem neben der berühmten lateinischen «*Vulgata*» des Hieronymus († 419) auch noch viele andere Teilübersetzungen des hebräisch-griechischen Originals approbiert, um das Wort Gottes möglichst vielen Menschen zugänglich zu machen. – So wie die Hl. Schrift also in und mit der Tradition der Kirche historisch erwachsen ist, so gehört auch eine approbierte Übersetzung derselben Hl. Schrift ebenfalls zur Tradition der Kirche, und zu der ihr von Christus selbst übertragenen Autorität und Vollmacht als Magd und Hüterin des Wortes: die genannte und im ganzen Abendland im Gebrauch befindliche *Vulgata* wurde erst von demselben *Tridentinum* 1546 als authentisch deklariert²⁵.

Daraus folgt: Sowohl das Prinzip *sola scriptura* als Antithese der Reformation, mit dem sich deren Vertreter gegen eine Autorität der katholischen Kirche erhoben, welche sich in ihren Augen – anstatt bloße «Dienerin des Wortes» zu sein – der Schrift «bemächtigt» und sich zur «Herrin» über sie gemacht hätte, als auch eine simplifizierte «Zwei-Quellen-Theorie», die das katholische *et-et* von «Schrift und Tradition» nur als ein heterogenes «Nebeneinander» interpretiert, können deshalb nur als spekulativ insuffizient betrachtet werden, weil sie im Grunde beide zu spät ansetzen und damit den bipolaren Ursprung der Hl. Schrift nicht genügend wahrnehmen: Trotz aller Unterschiede in den Konsequenzen kommen sie nämlich in dem einen Punkt überein, dass sie die Hl. Schrift gleichsam als ein in sich stehendes, fertiges Ganzes betrachten, das der Kirche «von oben herab» vorgegeben worden sei, und dass sie damit ihre historische und ekklesiale Dimension weitgehend außer Acht lassen.

²⁴ Konzil von Trient, Festlegung des sog. "Großen Kanons" DH 1501-05.

²⁵ Das Konzilsdekret *Dei Verbum* stellt in Kapitel 22 diese Vollmacht der Kirche, die pastorale Notwendigkeit zur Erstellung «brauchbarer und genauer Übersetzungen», und die Übereinstimmung dieser Praxis mit der Gesamttradition der Kirche in vortridentinischer Zeit explizit heraus: «*Der Zugang zur Heiligen Schrift muss für die an Christus Glaubenden weit offen stehen. Darum hat die Kirche schon in ihren Anfängen die älteste Übersetzung des Alten Testaments, die griechische, die nach den Siebzig (Septuaginta) benannt wird, als die ihre übernommen. Die anderen orientalischen und die lateinischen Übersetzungen, besonders die sogenannte Vulgata, hält sie immer in Ehren. – Da aber das Wort Gottes allen Zeiten zur Verfügung stehen muss, bemüht sich die Kirche in mütterlicher Sorge, dass brauchbare und genaue Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, mit Vorrang aus dem Urtext der Heiligen Bücher. Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden*» (DV 22).

3. Die Kirche als marianische *Sponsa Verbi* und geistgetragene «Schriftgebärierin»

Die Wiederentdeckung und Wiederbelebung dieser ekklesialen und pneumatologischen Dimension der Schrift, welche die Theologie der Hl. Schrift und die Schriftauslegung sowohl der Patristik, als auch des Mittelalters geprägt und beseelt hatte, können mit Sicherheit als die primären Intentionen der Konzilsväter bei der Abfassung von *Dei Verbum* betrachtet werden – auch wenn in der nachkonziliaren Wissenschaft oftmals gegenteilige Konsequenzen daraus gezogen worden sind.

Betrachtet man jedoch den Argumentationsduktus des gesamten Dekrets, der mit dem *Lógos* als lebendigem Wort als «Primäroffenbarung» ansetzt (DV 2-6), dann zur mündlichen Weitergabe der Offenbarung durch die Verkündigung der Apostel fortschreitet (DV 7f) und anschließend erst die göttliche Inspiration der Hl. Schrift und deren verbindliche Auslegung erläutert (DV 9-12. 17-23), dann werden sowohl der ekklesiale Ursprung, als auch unaufhebbare Nexus zwischen Schrift und Kirche, Kirche und Schrift ohne Weiteres sichtbar: die Kirche lebt aus dem lebendigen Wort, und durch die Kirche wird die Hl. Schrift auch stets wieder «lebendiges Wort», das Frucht bringt.

Die Schlusskapitel 23-26 geben dieser ekklesialen Dimension der Hl. Schrift auch einen marianischen Aspekt, der als spirituelle Grundhaltung explizit auf die amtliche Verkündigung und auf die theologische Wissenschaft und die zu ihr gehörende Exegese ausgeweitet wird: So wie die selige, vom Geist erfüllte Jungfrau Maria den ewigen *Lógos* empfing und als menschgewordenen Christus gebar, so bringt auch die vom Geist getragene Kirche die Schrift hervor und ist ihre Verkünderin.

Sie allein besitzt die Vollmacht, die Schrift richtig zu deuten – nicht aus eigener Kraft, sondern aufgrund des Geistes, der auf sie ausgegossen wurde, und der beständig in ihr ruht. – Nur in und mittels der Kirche bleibt somit die göttliche Offenbarung in der Welt weiter lebendige Gegenwart, gewinnt immer aufs Neue Kraft und Gestalt, und wird neuerschaffender und weltverändernder Akt. – Die Kirche ist somit die *vox viva evangelii*²⁶ – außerhalb ihrer, ohne sie und ohne den Geist wäre die Schrift nur noch leerer Buchstabe, ein «*tönendes Erz*», oder eine «*klingende Schelle*»!

²⁶ *Enchiridion biblicum*, Bologna 1993, 681.

3.1. *Scriptura interpres sui ipsius?*

Die doppelte Rückbindung der Schrift sowohl an das lebendige Wort Gottes als Akt, als auch an die Kirche, in der sie erst und immer aufs Neue «lebendiges Wort» wird, ist demnach nicht etwas, was vom Lehramt der Kirche nur sekundär «dazu-behauptet» würde, sondern ist vielmehr auch ein integraler Bestandteil der Entstehung, des Wesens und der Aussagen der Schrift selbst: Nur wenn sie in dem Kontext verbleibt, in dem sie auch verfasst wurde, kann sie auch richtig interpretiert werden. – Da niemand «den Geist Gottes erkennt, nur Gott selbst» (nach 1 Kor 2,11), und weil jede Offenbarung ein dialogischer Prozess ist, der nur gelingen kann, wenn Redner und Empfänger «desselben Geistes» sind, muss auch die Schrift «*in und aus demselben Geist interpretiert werden, in dem sie geschrieben wurde*»²⁷.

Es waren unter den Konzilsberatern in der Kommission zu Abfassung von *Dei Verbum* vor allem der melkitische Erzbischof *Neophytos Edelby*, der diesen in der theologischen Tradition des Ostens ständig präsent gebliebenen Aspekt einer lebendigen Rückbindung an die pneumatologische Dimension der Hl. Schrift und an das Leben der Kirche in die Debatte einbrachte, und der damit besonders bei den beiden jungen Konzilsberatern Ratzinger und Rahner, aber auch bei Msgr. Volk, dem Exegeten Otto Semmelroth und den deutschen Kardinälen Karl Frings und Julius Döpfner auf lebendige Zustimmung stieß.²⁸ – Sie alle hatten zuvor schon über die tragi-sche und schon seit langem währende «Schriftvergessenheit» der Kirche geklagt²⁹.

3.2. «Offenbarung und Überlieferung» – ein epochemachender Impulstext für ein erweitertes Verständnis der Schrift

In ständigem Austausch mit Volk und Semmelroth, die alle zusammen im *Collegium Germanicum* wohnten, verfassten Ratzinger und Rahner daraufhin einen epochemachenden Impulstext für die Kommission, der zu einem erweiterten Verständnis von «Wort» und ratio aufrief, und der wieder in Kontakt treten konnte mit dem *lógos*-Verständnis der antik-christlichen Tradition.³⁰ Allein auf diesem Wege – so die Verfasser – könne es gelingen, die Schrift wieder als ein nur in der Kirche lebendiges

²⁷ Vgl. F. REFOULÉ-F. DREYFUS, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, II, Reggio Emilia 1993, 133-93; trad. dt. vom Autor.

²⁸ Vgl. G. ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano*, I-IV, Bologna 1995-2001; hier II, IV, 221-230; 473-477.

²⁹ Vgl. D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica "Dei Verbum"*, Soveria Mannelli 2006, 34ff.

³⁰ Wesentliche Inhalte davon finden sich auch in: J. RATZINGER – K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung (QD 25)*, Freiburg 1965; wieder abgedruckt in: P. HÜNERMANN – Th. SÖDING, *Wort Gottes, Schrift- Tradition- Amt*, Freiburg 2005.

Wort zu begreifen, ihre seit der Aufklärung auf reinen Intellektualismus reduzierte Interpretation aufzubrechen, ihre lebendige Rolle als inspirierende Kraft im Leben der gesamten Kirche wiederzubeleben, und die Kirche wieder als «Kirche des lebendigen Wortes» begreifen zu lernen³¹.

Sobald man nämlich die umfassenderen Begriffe «Offenbarung» und «Überlieferung» als Ausgangspunkt wählt, die sowohl auf die lebendigen Worte, als auch auf die «Taten» Gottes in der Heilsgeschichte angewendet werden können, ist man anschließend auch nicht mehr dazu verleitet, Gottes «Wort» vorschnell und reduktionistisch mit der «Hl. Schrift» gleichzusetzen, wie es früher oft geschehen war, sondern kann unter «Wort» wieder primär einen lebendigen, schöpferischen «Akt» verstehen. Wird «Wort» wieder in diesem seinem weiteren, ursprünglichen Sinn begriffen, dann – so die Verfasser – würden wohl auch die vermeintlichen «Gegensätze» zwischen «Wort» und «Sakrament», oder «Kirche der Sakramente» und «Kirche des Wortes» hinfällig, die man ab der Gegenreformation vielfach zwischen den beiden Konfessionen glaubte aufbauen zu können.

Man begriffe zudem, dass auch in den primären Akten kirchlichen Selbstvollzuges wie *matryria*, *koinonia*, *diaconia* und vor allem *leiturgia* erneut und noch viel mehr als vorher auf diese Macht des gesprochenen Wortes zu setzen sei, und dass es ein Sakrament als reales Zeichen mit realen Wirkungen in der Kirche gerade nur deshalb gibt und auch nur deshalb geben kann, weil es in der Kirche und ihren genannten primären Selbstvollzügen über die verkündete «Schrift» hinaus auch noch jenes lebendige, schöpferische Wort Gottes gibt, das in ihr lebt und mit ihr wirkt!

Es war vor allem K. Rahner gewesen, der bereits in seinem 1941 erschienenen Buch «*Hörer des Wortes*» auf dieses verengte Verständnis von «Wort Gottes» hingewiesen und unter Verweis auf die Sakramentenlehre sein Ungenügen offensichtlich gemacht hatte: Wenn die kirchliche Tradition das Sakrament als *Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum* definiert, dann bezieht sich das hier genannte *Verbum* ja auch nicht auf den bloßen Bibelters, mit dem man seine «Einsetzung» begründet, sondern vielmehr auf das «lebendige Wort» Christi, das in der Kirche präsent ist und weiterwirkt, und durch das allein erst ein Sakrament zum wahren Sakrament werden kann!

Die Kirche konsekriert und aktualisiert deshalb nicht nur den Leib Christi durch sein lebendiges Wort – in der Verkündigung der Schrift aktualisiert sie auch sein Wort, und wird so gleichermaßen sowohl Sakrament des Leibes, als auch des Wortes Christi für die Menschen³².

³¹ *Ebd.*, 473-477.

³² Die *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (AS), Città del Vaticano 1970-1986

3.3. Kirche als Sakrament des Leibes und Sakrament des Wortes

Viele vorbereitende Impulse dazu, die bereits von der vorkonziliaren Theologie erarbeitet worden sind, haben die Konzilsväter und –Berater dazu inspiriert: Zu nennen sind dabei nicht nur K. Rahner selbst, der bereits 1941 das Buch «Hörer des Wortes» verfasst hatte; unter den Exegeten O. Semmelroth, R. Schnackenburg und der zum Katholizismus konvertierte, von J. Ratzinger bis heute überaus geschätzte Exeget Heinrich Schlier, sondern vor allem auch R. Guardini, der als einer bedeutendsten Vertreter der sog. «Liturgischen Bewegung» 1950 eine Zulassung von Lesungstexten in der Volkssprache für die Hl. Messe mit erreicht hatte.

So wie der lebendige *Lógos* «Fleisch» angenommen hat in der Jungfrau Maria und danach eine einzige, komplexe Wirklichkeit bildet, die sich aus göttlicher und menschlicher Natur zusammensetzt und in der seine göttliche Herrlichkeit in der Menschennatur *kenotisch* verborgen bleibt, so ist auch die Kirche – wie das Konzil im Kapitel 8 des Dekretes *Lumen Gentium* feststellt – eine «komplexe Wirklichkeit, die aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammenwächst» (LG 8) und in der das Reich Gottes zwar schon real angebrochen, aber noch keinesfalls voll verwirklicht ist.

3.4. Das Wort Gottes «subsistiert» in der Hl. Schrift

Es kann wohl als eine der epochemachendsten Leistungen des gesamten II. Vatikanischen Konzils angesehen werden, dass die Kommissionsmitglieder, welche in der III. Sitzungsperiode mit der Abfassung von *Dei Verbum* beauftragt waren, nach langen Beratungen diesen doppelten, differenzierten Parallelismus, der das Verhältnis von Gott- und Menschennatur Christi, aber auch das Verhältnis von Reich Gottes und sichtbarer Kirche mit dem Begriff *subsistit in* beschreibt³³, auch auf die Definition des Verhältnisses von «Wort Gottes», Offenbarung und Hl. Schrift übertragen haben: Ab jetzt war es nämlich nicht mehr nötig, die Hl. Schrift latent mit der Überfülle des göttlichen Wortes gleichzusetzen, sondern zwischen einem lebendigen *Verbum Dei* und einer *Sacra Scriptura* die als dessen schriftliche Niederlegung nur

beweisen, dass all diese Überlegungen in die Diskussionen während der Abfassung von *Dei Verbum* eingegangen sind; hier: AS III, 3, 306-308.

³³ Das Konzilsdekret *Lumen Gentium* stellt in Kap. 8 explizit fest: «Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige, komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich».

noch *locutio Dei* ist, zu unterscheiden, ohne dass dabei die Hl. Schrift als historischer Text im Wachstum automatisch seine Verbindlichkeit als *depositum fidei pure custodiendo* verlor.

Nach langen, strittigen Beratungen, an denen genauso wie vorher in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* auch die Kardinäle Ottaviani, Bea und Döpfner, sowie die beiden jungen Konzilsberater K. Rahner und J. Ratzinger beteiligt waren³⁴, beschloss man unter Leitung von Msgr. Volk, nun auch in *Dei Verbum* gleichsam das *est* durch das *subsistit in* zu ersetzen. – In seiner beschlossenen Endfassung heißt es deshalb nicht mehr: *Sacra Scriptura est Verbum Dei*, wie es noch vorher vorgesehen war, sondern überraschenderweise: *Sacra Scriptura est locutio Dei, quatenus, divino afflante Spiritu, scripto consignatur* (DV 9).

Im deutschen Gesamttext wird noch deutlicher, wie es dem Dekret unter Verwendung des Begriffes der gegenseitigen Teilhabe gelingt, sowohl die historisch-dynamische, als auch die ekklesiale und pneumatologische Dimension der Hl. Schrift zu bewahren und herauszustellen:

«Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Denselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziele zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede [locutio Dei], insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unverehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchteten Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten. So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden»³⁵.

Wenn es also um verbindliche Kriterien für die Schriftauslegung geht, kann dieser Text aus DV 9 auch im Hinblick auf die gesamte kirchliche Tradition als paradigmatisch gelten: Er setzt nämlich die Hl. Schrift nicht einfach mit dem lebendigen Wort Gottes gleich, sondern leitet es aus ihm ab: *«Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. ... Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist»* (Joh 1,1.3). – Dieses lebendige Wort wurde als «Hauch» auch auf den Menschen ausgegossen, sodass er zum «Hörer des Wortes» wurde (Gen 2,7), und danach erst gab er ihm seine Weisungen und Gebote, die von seinen Dienern – von demselben, mächtigen Geist erfüllt – schriftlich aufgezeichnet worden sind.

³⁴ Vgl. die Einführung zum Dekret *Dei Verbum im Kleinen Konzilskompendium*, Freiburg-Basel-Wien 1985¹⁸, 361-366.

³⁵ DV 6; *ebd.*, 372.

3.5. Die Hl. Schrift: nicht «zeitbedingt», sondern zeitbezogen

Dieses «erste Wort» ist also *Lógos* und lebendiger, schöpferischer Akt, das jedes geschriebene Wort, jede schriftliche Niederlegung und jede historische Bedingtheit unendlich übersteigt, das «Begegnung mit Gott» souverän erschließt, und in sich immer schon mehr ist als bloße «Lehre», «Schrift», oder «Tradition». – Er begründet sie vielmehr und hält sie alle drei in einer Einheit zusammen.

Alles, was in der Bibel «geschrieben steht», haben also Menschen geschrieben, aber vom göttlichen Wort und Geist erfüllt; und so ist das, was geschrieben steht – auch wenn es vielfältige Elemente und Charakteristika des Menschlichen und Historischen in sich trägt – doch eine wahre *locutio Dei*, die von Gott her auf Menschen und auf ihre Zeit hin ausgesagt wurde. «Hl. Schrift» ist also sowohl «Gottes Wort im Menschenwort», als auch «Gottes Wort für den Menschen», sodass man, wie z.B. Herbert Haag in der vierbändigen, heilsgeschichtlichen Dogmatik *Mysterium Salutis* sich ausgedrückt hat, durchaus sagen kann: «Das Wort wurde in der Heiligen Schrift *Buch*»³⁶.

Die Wiederentdeckung dieser auf ewig bestehenden und nie erlöschenden Rückbindung der Hl. Schrift an das ewige, lebendige göttliche Wort, von der schon der Geist der Patristik und der spätantiken Theologie erfüllt war, und der das Konzilsdekret *Dei Verbum* den Rang einer verbindlichen Lehre der Kirche zugesprochen hat, ist nun geeignet, die Schriftauslegung und Schriftdeutung von vielen Fehlinterpretationen und Defizienzen zu befreien, die sowohl in Vergangenheit, als auch in der Gegenwart das Wort Gottes dazu verurteilten, ein auf verschiedene Weise «missverstandenes Wort» zu sein und die Hl. Schrift immer wieder dazu zwang, im Leben der Kirche und der Wissenschaft Rollen einzunehmen, die ihrem wahren Charakter keineswegs entsprachen.

4. Die historische Bibel im Widerstreit zwischen Rationalismus, Dogmatismus und Biblizismus

Sobald man die Hl. Schrift aus ihrer Rückbindung an das lebendige Wort, dem sie entspringt, und aus ihrem ekklesialen Rahmen, in dem sie historisch Gestalt annahm, herauslöst und für sich allein, oder als ein «in sich geschlossenes Ganzes» zu

³⁶ H. HAAG, *La parola di Dio si fa libro nella Sacra Scrittura*, in J. FEINER – M. LÖHRER (Hgg.), *Mysterium Salutis*, I/1, Brescia 1967, 405.

betrachten versucht, wird es unausweichlich, dass man ihr ihren lebendigen Charakter und Ursprung nimmt und sie – je nach persönlicher Einstellung oder «weltanschaulichem Ausgangspunkt» – entweder als «Mitteilung unbezweifelbarer göttlicher Wahrheiten» enthistorisiert und als «bloßen Zitatenschatz» zur Begründung kirchlicher Doktrinen und Dogmen gebraucht, oder aber nur noch ein «historisches Buch» in ihr sieht, das wie alle anderen aus der Geschichte «emporgewachsen» sei und dessen Inhalte - wenn überhaupt – dann nur noch eine «relative» Bedeutung haben könnten.

4.1. Die Tragödie heterogener Prämissen in der Schriftdeutung

Dass beide Ansätze ungenügend sind und tragische Folgen haben, beweist die Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. bis zum gegenwärtigen 21. Jahrhundert bereits zu Genüge: Nicht nur, dass sowohl in evangelikalischen, als auch charismatischen und traditionalistischen Kreisen ein oftmals genauso rigider, wie naiver biblizistischer, oder dogmatischer Positivismus grassiert, der sofort jeden des «Unglaubens» oder der «Häresie» beschuldigt, der nicht vorbehaltlos und unreflektiert annehmen will, was in Schrift oder Lehre wörtlich dasteht – auch in heutiger theologisch-exegetischer Forschung und Lehre begegnen wir dem Phänomen, dass Dozenten die Hl. Schrift nicht mehr in ihrer Einheit betrachten, um «*die Stimme ihres Ursprungs rein und unverstellt herauszuhören*»³⁷, sondern «im Namen der modernen Wissenschaft» und ihrer kritiklos angenommenen Methodologie biblische Texte derart durch den «Fleischwolf» von Gattungs-, Literar- Form- und Traditionskritik drehen, dass am Ende in den Augen der Hörer kaum noch etwas übrig zu bleiben scheint, was man überhaupt noch «sicher glauben», oder als «historisch» anerkennen kann; und dass der Dissens zwischen biblischer Schilderung und realer Heilsgeschichte, sowie zwischen «kerygmatischem Christus» und «historischem Jesus» auf einmal so groß wird, dass der Student am Ende gar nicht mehr weiß, was und an wen er überhaupt noch weiter glauben soll, und was von dem, das die Bibel sagt, überhaupt noch «bis heute» Gültigkeit haben könnte.

Die Ursachen für dieses bedrückende Phänomen – viele von uns werden es wohl persönlich erlebt, oder an anderen miterlebt haben – liegen jedoch nach J. Ratzinger keineswegs an den Aussagen und Weichenstellungen, die das Konzil selbst in DV vorgenommen hat, oder an der Zulassung der historisch-kritischen Exegese als legitimer Schule neben anderen, sondern eher in der Autonomisierung der Exegese

³⁷ J. RATZINGER (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg im Breisgau 1989, 15.

in der akademischen Welt, und der daraus folgenden, fehlenden Rückbindung der Hl. Schrift an das lebendige Wort Gottes und sein lebendiges Fortwirken in Kirche, Spiritualität und Leben.

Obwohl der Konzilstext genau das Gegenteil intendiert hat³⁸, kam es stattdessen zu einer «Verabsolutierung» und latenten Säkularisierung ihrer historisch-kritischen Methode, die besonders im deutschsprachigen Raum zeitweise und vor allem konfessionsübergreifend den Anspruch erhob, die «alleinige wirklich wissenschaftliche Exegese» zu sein: «*Diese Situation*», so Ratzinger in «Schriftauslegung im Widerstreit, «*gilt heute für die evangelische und die katholische Theologie im wesentlichen in gleicher Weise ... Was die katholische Seite angeht, so hat das II. Vatikanum zwar diese Situation nicht geschaffen, sie aber auch nicht verhindern können*»³⁹.

Das methodische Vorgehen und die Effekte einer solcherart «säkularisierten Exegese» hat J. Ratzinger wiederum in «*Schriftauslegung im Widerstreit*» folgendermaßen umrissen: Ein vorher noch zusammenhängender Text wird so lange in «*Fäden auseinandergenommen*», bis man schließlich nur noch das «*eigentlich Historische, d.h. das bloß Menschliche des Geschehens in den Händen hält und andererseits erklärt, wie es zuging, dass dann überall die Idee Gott eingewoben wurde. ... Dass sich bei diesem Verfahren die Hypothesen immer mehr verzweigen und schließlich zu einem Dschungel voller Widersprüche werden, kann niemand wundernehmen. – Am Ende erfährt man nicht mehr, was der Text sagt, sondern was er sagen sollte und auf welche Bestandteile man ihn zurückführen kann*»⁴⁰.

Ist ein solches Vorgehen erst einmal institutionalisiert, hat es auch Auswirkungen auf den Dozenten und den Hörer, und verwandelt zudem ihren Umgang und ihre Haltung der Schrift gegenüber: Es ist dann im Grunde gar kein «heiliges Buch» mehr, dem man noch mit Ehrfurcht begegnet und das man zunächst in seiner Gesamtheit auf sich wirken lässt, sondern wird zum bloßen Objekt rein «nüchterner» Forschung: «*Der Eingeweihte ... liest gar nicht mehr die Bibel, sondern zerlegt sie in die Elemente, aus denen sie geworden sein soll. - Die Methode selbst scheint diese Radikalisierungen zu verlangen: ... Sie muss versuchen, ... alles zu erklären. ... Glaube ist kein Bestandteil der Methode und Gott kein Faktor historischen Geschehens, mit dem sie rechnet*»⁴¹.

³⁸ Man betrachte im Hinblick darauf nur den Kommentar zum Dekret *Dei Verbum*, den J. Ratzinger im LThK II selbst verfasst hat.

³⁹ J. RATZINGER (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, 19.

⁴⁰ *Ebd.*, 16.

⁴¹ *Ebd.*, 15f.

4.2. Die «historisch-kritische Methode» – als eine unter vielen vom Lehramt anerkannt und gefordert

Wäre es angesichts einer solch «harschen» Diagnose nicht angebracht, die gesamte historisch-kritische Exegese als «fehlgeleitetes und misslungenes Experiment der Theologiegeschichte» abzulehnen und einfach in den «Müllkorb der Geschichte» zu werfen? – Viele mögen heute zu dieser Ansicht verleitet sein, aber dies gilt nicht für den Präfekten der Glaubenskongregation und heutigen Papst Benedikt XVI.⁴², und auch nicht das offizielle kirchliche Lehramt, denn die Ursache für die negativen Folgen liegen nicht in der historisch-kritischen Methode als solcher, die als «eine unter vielen» ein durchaus legitimer Zugangsweg zur Schrift wäre, sondern vielmehr an den falschen, ideologischen Prämissen, unter denen sie vielfach angewendet wird.

Gewiss hat auch die sog. «historisch-kritische Methode» einen wissenschaftlichen Wert und wegen ihrer konstruktiven Beiträge zu einem heute wesentlich differenzierteren Herangehen an die verschiedenartigen biblischen Texte auch einen weiterhin berechtigten Platz innerhalb der katholischen Theologie und ihrer exegetischen Forschung – nicht umsonst erkannte sie bereits Pius XII. in der Enzyklika *Divino afflante Spirito* (1943)⁴³ explizit an; und schreibt sie das Zweite Vatikanische Konzil in DV 12 für Forschung und Lehre sogar förmlich vor – ein Problem ergibt sich lediglich, wenn sie ihr Vorgehen auf heterogene und immanentistische Prinzipien reduziert und für die daraus sich ergebenden Resultate einen Anspruch auf «Alleingeltung» erhebt.

4.3. Der nötige Rückgewinn einer übergreifenden theozentrischen Perspektive

Da sie durch ihre «historisch-kritische» Methodik dazu gezwungen ist, den ausgesagten Inhalt eines biblischen Textes und seine Bedeutung für Zukünftiges immer aus dem Vergangenen und Vorherigen abzuleiten, erreicht sie gewiss einen beträchtlichen Zugewinn hinsichtlich unserer Kenntnis der historischen Dimension der Hl. Schrift und des historischen Kontexts, in dem, und auf den hin er geschrieben wurde – sein transzendenter, eschatologischer und teleologischer Aspekt jedoch,

⁴² Sowohl in seinem sog. *Zweiten Jesus-Buch* von 2010, in dem Benedikt XVI. auf die vielfältige Kritik von systematischen Theologen und Exegeten an dem sog. *Ersten Jesus-Buch* von 2006 eingeht, als auch in seinem „Gespräch über Jesus“ von 2010, wo er in einen Dialog mit Exegeten beider Konfessionen und verschiedener kirchlicher Gruppen eintritt, kommt dies deutlich zum Vorschein. Vgl.: J. RATZINGER/BENEDEKT XVI., *Jesus von Nazareth Band II, Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 2010; P. KUHN (Hg.), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Tübingen 2010.

⁴³ Pius XII., Enzyklika *Divino afflante Spirito*, DH 3825-3831; hier DH 3829ff.

d.h. die Idee eines überzeitlichen Gottes, der alle Zeit und Geschichte in seinen Händen hält, und der durch seine Vorsehung alles auf das von ihm vorherbestimmte Ziel hin lenkt, kommt in dieser Sichtweise eindeutig zu kurz.

Dieser Aspekt ist es jedoch gerade, der Geschichte erst wirklich zu Heilsgeschichte macht: der Glaube an einen Gott, der ein überzeitliches Projekt für Welt und Mensch hat, der uns in seiner Offenbarung aus «unserer Zukunft» immer neu entgegen kommt, und durch seine Offenbarung den Weg dahin weist und erschließt. – Es war u. a. auch ein evangelischer Theologe, Jürgen Moltmann, der uns in seiner «*Theologie der Hoffnung*» diese für den Glauben unerlässliche, eschatologische Dimension neu erschlossen hat⁴⁴.

4.4. Von der umfassenden Theozentrik zur Christozentrik

Der Gott des Glaubens, den die Hl. Schrift verkündet, ist demnach der Gott, der uns dieselbe Hl. Schrift gerade umgekehrt deuten lehrt: Das Vergangene und unser «Jetzt» sollen wir aus der bereits von ihm verkündeten Zukunft her erschließen, und alles – Altes und Neues Testament – von Christus her und auf Christus hin lesen. – So hat es die gesamte kirchliche Tradition in Lehre, Forschung und vor allem Liturgie und Predigt wie selbstverständlich immer getan; nur so behält gelebte Religion auch einen wirklichen Sinn, und nur so erhält die Schrift auch einen wirklichen «Sitz im Leben» und existentielle Relevanz. – So wie der Glaube den Blick nach vorn gerichtet halten muss, um überhaupt noch Glaube zu sein, so bedarf er auch einer heilsgeschichtlichen Offenbarung, die nicht nur auf die Vergangenheit angewendet werden kann, sondern die auch auf eine konkrete Zukunft verweist, und eines heilsgeschichtlich tätigen Gottes, mit dem man in Welt rechnen muss, der in «skandalösem Realismus» eingreifen kann, und der einst auch verwirklichen wird, was er verheißen hat⁴⁵.

4.5. *Fides quaerens intellectum* - Die Eigenart der Theologie als Glaubenswissenschaft

Die Hl. Schrift in all ihrer Verschiedenheit und «historischen Gewordenheit» enthält nur dann ihren geistlichen Sinn und bleibt nur dann eine Einheit⁴⁶, wenn man

⁴⁴ Vgl. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 2005².

⁴⁵ Vgl. J. RATZINGER, *Heil und Geschichte, in Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 159-179; J. RATZINGER, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in Welt und Geschichte*, Bad Tölz-Urfeld 2005.

⁴⁶ Vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln 1998.

sie – so betont J. Ratzinger in «*Schriftauslegung im Widerstreit*» – von ihrer eigenen, innersten Einheit, dem Christusereignis, her liest und versteht⁴⁷, und beruft sich dabei sowohl auf Thomas von Aquins *Arias*⁴⁸, als auch auf R. Guardini, der feststellt: Wenn man der Hl. Schrift ihren Eigencharakter, nämlich göttlichen Ursprungs zu sein und damit auch Dinge zu enthalten, die alles menschliche Erkennen übersteigen, abspricht und sie «*gewaltsam auf das Raster einiger Basishypothesen spannt*», dann könne man vielleicht noch «*bedeutungsvollste Einzelergebnisse*» hervorbringen, man habe im Grunde aber bereits «*ihren eigentlichen Gegenstand verloren und damit aufgehört, ... überhaupt Theologie zu sein*»⁴⁹.

Wissenschaft ist nur dann Wissenschaft, wenn die Methode ihres Vorgehens dem Objekt ihrer Wissenschaft entspricht. Ist das Objekt der Wissenschaft nun Gott, oder die Hl. Schrift, die selbst göttlichen Ursprungs ist, dann ist Theologie nur Theologie und Bibelwissenschaft nur noch wahre Bibelwissenschaft, wenn sie alles von Gott her und auf Gott hin «*mit innerer Zustimmung bedenkt*»⁵⁰ und besonders dem, was darin «*alles Erkennen übersteigt*», zumindest den Kredit der Wahrheit einräumen will. – Hält sie diese Methodik ein, die als einzige dem außerordentlichen Gegenstand ihrer Forschung angemessen ist, dann ist sie auch wirkliche Theologie die dem anselm'schen Prinzip *fides quaerens intellectum*⁵¹ folgt: «*Der Glaube befragt den Verstand*» – kehrt sie diese Methodik jedoch in ein *intellectus quaerens fidem* um, mit der sich die bloße Vernunft zum autonomen Richter über den Glauben und über das, was in ihm noch gelten könne, erhebt, dann verwandelt sie – wie Thomas von Aquin es einst hellseherisch ausgedrückt hat – nicht nur «*den Wein des Glaubens in das Wasser der bloßen Vernunft*»⁵², sondern hat auch den Gegenstand ihrer Forschung bereits preisgegeben⁵³.

In *Zur Lage des Glaubens, Wesen und Auftrag der Theologie, Schriftauslegung*

⁴⁷ J. RATZINGER (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, 39.

⁴⁸ *Ebd.*, 37-42.

⁴⁹ R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Würzburg 1961², 14. Vgl. dazu auch: M. THEOBALD, *Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung R. Guardinis*, in L. HONNEFELDER – M. LUTZ-BACHMANN (Hgg.), *Auslegung des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Berlin-Hildesheim 1987, 21-45.

⁵⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 1.

⁵¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1.

⁵² Nach THOMAS VON AQUIN, *In Boethium de Trinitate expositio* q. 2, a. 3, ad 5.

⁵³ Vgl. H. CHR. SCHMIDBAUR, *Anselm von Canterbury's Fides quaerens intellectum. Überlegungen zur richtigen Deutung und Auslegung eines epochemachenden Projektes für christliche Theologie im interreligiösen Dialog*, in *Rivista Teologica di Lugano (RTLu)* 2 (2010) 223-246.

im *Widerstreit*, sowie in *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* hat J. Ratzinger diesen Eigencharakter der Theologie, durch den sie sich von anderen Disziplinen unterscheidet, immer wieder aufs Neue hervorgehoben und zu einem erweiterten Vernunftbegriff aufgerufen, der – der antiken Tradition folgend – auch die anderen Vermögen des menschlichen Geistes mit einbezieht, und die deshalb auch dem göttlichen *Lógos* als dem Urbild des Menschen zugesprochen werden können: Leben, Liebe, Wille, Empathie und Kraft. – Gehen wir so vor, dann geben wir nicht nur der Schrift ihren Platz im Leben der Kirche zurück – sie erhält auch im Hinblick auf den Menschen und seine religiösen Bedürfnisse eine neue, teleologische Dimension und gewinnt ihren «Sitz im Leben» zurück⁵⁴.

Die Prämissen, unter denen ein Theologe die Schrift demnach betrachten, und nach denen er vorgehen muss, wenn seine Exegese noch wahre Theologie bleiben will, definiert Ratzinger in *Schriftauslegung im Widerstreit* so: «Der Exeget darf nicht mit einer „fertigen Philosophie“ an die Auslegung des Textes herantreten, nicht mit dem Diktat eines sog. modernen oder „naturwissenschaftlichen“ Weltbildes, welches festlegt, was es geben und was es nicht geben darf. – Er darf nicht a priori ausschließen, dass Gott in Menschenworten als er selbst sprechen könne; er darf nicht ausschließen, dass Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten könne, so unwahrscheinlich ihm dies auch erscheinen mag. – Er muss bereit sein, sich vom Phänomen belehren zu lassen, Er muss bereit sein, anzunehmen, dass es dies gebe in der Geschichte: den wirklichen Anfang, der als solcher nicht aus dem vorher Gegebenen abgeleitet werden kann, sondern sich aus sich selber öffnet. – Er darf auch dem Menschen nicht die Fähigkeit absprechen, über die Kategorien der reinen Vernunft hinaus hörfähig zu sein – imstande, sich selbst in die offene und unendliche Wahrheit des Seins hinein zu übersteigen»⁵⁵.

5. Die Hl. Schrift und ihr vielfacher Sinn: Ein kurzer finaler Rückblick auf die kirchliche Tradition

Blickt man auf das Gesamt der in sich bereits reichen und erstaunlich hoch entwickelten Tradition von Schriftauslegung und Bibelhermeneutik, die – angefangen

⁵⁴ Vgl. R. SPAEMANN – R. LÖW, *Die Frage Wozu? – Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (SP 420), München 1985².

⁵⁵ J. RATZINGER (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, 36.

mit der Patristik bis hinauf ins Hochmittelalter – eine erstaunliche Kontinuität aufweist, dann begegnet uns immer wieder auf Neue jene Orientierung am Begriff des *Lógos*, der im weiteren Sinne auch die deutschen Begriffe «Vernunft», «Verstand» und «Geist» umfasst, unter anderen Umständen aber auch «Gedanke», «Seele», «Bewusstsein» oder «Wort» bedeuten kann.

5.1. Bibel als Gottes Wort gesagt für den Menschen

Zudem tauchen bereits in den Anfängen der griechisch-östlichen, aber auch in der lateinisch-westlichen Theologie und Bibelhermeneutik immer wieder die gleichen, triadischen Modelle von «Schriftsinn» und «Schriftauslegung» auf, die nicht nur darauf angelegt sind, das Gesamt des menschlichen Bewusstseins so gut wie möglich anzusprechen und abzudecken, und der Schrift damit einen «Sitz im Leben» zu geben, sondern auch und vor allem, um den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f) und die daraus resultierende, lebendige Analogie und gegenseitige Hinordnung von Gott und Mensch herauszustellen.

Schon Origenes (185-254), dessen Bedeutung für die patristische und mittelalterliche Schriftauslegung kaum überschätzt werden kann, liefert in seinen *De principiis* zwei Einteilungsschemata, von denen das eine sich am Menschen als Adressaten der Schrift orientiert und deshalb nach dem anthropologischen Schema «Leib-Seele-Geist» der Hl. Schrift einen «fleischlichen», «seelischen» und «geistigen» Sinn zuspricht⁵⁶, während sich das andere auf die verschiedenen Bedeutungsebenen der Schrift ausrichtet und die Schrift in einen historischen, geistlichen und moralischen Sinn gliedert⁵⁷.

Bei Johannes von Cassian (360-432) und Augustinus von Dänemark († 1285) finden wir zusätzlich die Rede vom sog. «vierfachen Schriftsinn»: «*Der Buchstabe lehrt die Geschehnisse, die Allegorie, was du glauben sollst, der moralische Sinn was du tun, und der anagogische, was du hoffen sollst*»⁵⁸. – Man erkennt daran ohne Mühe, wie die antike und mittelalterliche Exegese von einem erweiterten Geistbegriff ausgeht, der sowohl Gott als Urheber der Schrift, als auch dem Menschen als Empfänger und Deuter der Schrift analog zugesprochen wird: Als solcher ist er nicht nur bloße Vernunft als Intellekt oder *ratio*, sondern zudem auch Leben, Wille und Gefühl als Empathie und *passio*, durch die er erst zum wirklichen Gegenüber des Menschen

⁵⁶ ORIGINES, *De principiis* IV 2, 4 (GCS 22, 312f).

⁵⁷ ORIGINES, *Hom. in Gen.* 2, 6 (GCS 29, 36).

⁵⁸ Zitiert nach LThK III Bd. 9, S. 268.

wird, und als Adressat auch den drei Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13,13) Raum geben kann.

5.2. Bibel als Gottes Wort in heilsgeschichtlicher Dynamik

Von demselben, erweiterten Geistbegriff gingen auch die beiden «Väter der abendländischen Theologie» Irenäus von Lyon und Tertullian (160-220) aus, deren Werke sich nicht nur gegen die Irrlehrer der Zeit und deren gnostischen Reduktivismus wandten, sondern auch als bedeutende Vorreiter einer genuin heilsgeschichtlichen Theologie und einer entsprechenden historisch-heilsgeschichtlichen Schriftinterpretation gelten können: Bei ihnen wird Gott als ein großer *Théos paidàgogos* begriffen, der die Menschen und die gesamte Schöpfung auf verschlungenen Wegen behutsam ihrem vorherbestimmten Ziele und ihrer Vollendung entgegenführt, und der sich in dieser Heilsgeschichte immer nur so weit offenbart und in kleinen Schritten immer mehr zu erkennen gibt, als die Menschen es tragen können, und insofern es ihnen zum Heile dient.

Nur wer die Hl. Schrift als «Niederschlag» dieser historisch wachsenden und pädagogisch-dynamischen Selbstoffenbarung Gottes begreift, die aus dem ewigen *Lógos* kommt und die der Herr selbst im Evangelium bezeugt hat – «*Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt [noch] nicht tragen*» (Joh 16,12) – hat die richtige *regula fidei* gefunden, unter der allein sie recht interpretiert werden kann. – Man erkennt sofort, wie in dieser Deutung die Hl. Schrift ihre historische Dimension als mit dem Menschen «mitwachsende» und auf sie «reagierende» Selbstoffenbarung behält, ohne dabei ihre überzeitliche Relevanz zu verlieren und dem Relativismus zu verfallen: da das Wort vom ewigen *Lógos* ausgeht, der in seiner Vorsehung über allen Zeiten steht, ist sie sowohl «Spiegel» seiner überzeitlichen Vernunft, als auch «Spiegel» des Verstehens der Menschen und auf dieses abgestimmt.

5.3. Die Bibel – ihr *sensus multiplex* und ihr *sensus plenior* als «Wort für die ganze Seele»

Augustinus (354-430) folgt mit seiner aus der Trinitätslehre abgeleiteten «Seelenrichotomie» des Menschen als Ebenbild des dreieinen Gottes⁵⁹ in der Schriftauslegung denselben Weg und unterscheidet in der Schrift zwischen *res*, *signa* und *verba*: der Schrifttext enthalte jeweils einen «literalen» und einen «geistlichen» Sinn, die sich so unterscheiden wie Geist und Buchstabe: die eine, literale Exegese errei-

⁵⁹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX-XIV.

che somit nur die Bedeutung der Worte, die andere jedoch erst ihren eigentlichen, höheren Sinn, der im lebendigen göttlichen *Lógos* selber ruht, und von dem das Wort ausgegangen ist⁶⁰. – Geht man von diesem höheren, geistlichen Sinn inspiriert wieder zur Literalexegese zurück, kann man im Text zwischen bloßer *historia*, *aitiologia* (Etymologisierbarem) und *analogia* (Übereinstimmendem, Analogisierbarem) unterscheiden, und so die Schrift begründet auf die Gegenwart anwenden⁶¹.

Auch die großen Theologen des Mittelalters sind dieser differenzierten Methodik im Umgang mit der Schrift treu geblieben: Hugo von St. Viktor († 1141) unterscheidet genauso wie Dionysios Pseudo-Areopagita in seinem *Didascalicon* zwischen *littera*, *sensus* und *sententia Verbis*, damit die Hl. Schrift auch metaphorisch und allegorisch ausgelegt werden kann⁶², und Thomas von Aquin weist in der *Summa Theologiae* darauf hin, dass solche allegorische, typologische, tropologische und anagoge Deutung der Schrift nicht nur deshalb nötig seien, weil dem Menschen die unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen prinzipiell verschlossen bleibe, sondern weil dieser Umgang mit der Schrift auch der einzige sei, der einer Hl. Schrift göttlichen Ursprungs wirklich angemessen ist⁶³: Weil er transzendenten Ursprungs sei, bedürfe und ermächtige er auch zu einer analogen Auslegung, wie es das IV. Laterankonzil von 1215 vorgeschrieben hat. – Würde man den Text hingegen «wörtlich» nehmen, würde man seines übernatürlichen Ursprungs gar nicht Genüge tun und aus Gott insgeheim so etwas wie einen Götzen machen.

Da Gott sich zum Nutzen und zum Heile des Menschen geoffenbart hat, haben auch die biblischen Texte – so legt Augustinus fest – von Natur aus einen *sensus multiplex*⁶⁴, d.h. sowohl eine «pädagogische», als auch «ästhetische» und «apologetische Dimension» – nur wer dies zur Kenntnis nimmt und die Hl. Schrift entsprechend interpretiert, erreiche auch ihren *sensus plenior*. Das, was in den Augen der glaubenslosen Kritiker an der Hl. Schrift oftmals als Unzulänglichkeit und als partieller Widerspruch erscheint, stellt sich aus der Sicht des Glaubenden, der hinter der Schrift und ihren Hagiographen den wohlwollenden *Theós paidàgogos* der dynamischen Heilsgeschichte am Werke erkennt – so Augustinus in *De Doctrina christiana* – ganz anders dar: Oftmals hätten sich die biblischen Verfasser «mit nützlicher und heilsamer Unklarheit ausgedrückt, um den Geist der Leser zu üben und gleichsam

⁶⁰ AUGUSTINUS, *De Doctrina christiana* I, 2, 2 (CCL 32, 7f).

⁶¹ AUGUSTINUS, *De utilitate credendi* 3, 5 (CSEL 25,7f).

⁶² HUGO V. ST. VICTOR, *Didascalicon* 6, 8 (FC 27,390).

⁶³ THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 1, a. 9.

⁶⁴ AUGUSTINUS, *Confessiones* XII, 25, 33; 31, 42; 32, 43; *De doctrina christiana* III, 27.

zu feilen, um den Überdruß der Lernbegierigen zu überwinden und ihren Eifer anzu-spornen, und endlich um die Gottlosen in Unkenntnis zu halten – sei es, um sie zur Bekehrung zu veranlassen, sei es, um sie von den Geheimnissen auszuschließen»⁶⁵.

Die Päpstliche Bibelkommission hat vor Kurzem mit einer beeindruckenden Mahnung zu einem Rückgewinn dieser aus der Tradition der Kirche entstammenden Methoden der Schriftauslegung und ihrer verschiedenen Formen der Schriftdeutung aufgerufen⁶⁶: Die historischen Methoden der Tradition hätten zwar ihre eigene Hermeneutik, sie dürften aber deshalb nicht von vornherein als «unwissenschaftlich» abgetan werden. – Sie bewirkten nämlich im Leben der Menschen eher Veränderung als eine «selbstgerechte» und erfahrungsvergessene Schriftauslegung⁶⁷.

Die gleichen Einsichten hatte J. Ratzinger – wie oben bereits besprochen wurde – bereits 1955 in der erst 2009 publizierten Erstfassung seiner Habilitationsschrift formuliert: Neues Testament ist nur da, «wo der Geist die Bücher lebendig macht», denn: «jener Tiefensinn der Hl. Schrift, in dem sie überhaupt erst Offenbarung und Glaubensinhalt ist, steht nicht im Belieben des einzelnen, sondern ist... in den Grundlinien einfach durch Annahme des katholischen Glaubens zugänglich, der ja in seiner Zusammenfassung im Symbolum Prinzip der Schrifterklärung ist. ... Nur die im Glauben verstandene Schrift ist wahrhaft heilige Schrift». Grundsätzlich gehört somit zur Offenbarung die «innere, gläubige Annahme des Gesagten» und die «Kirchenbindung des Schriftworts»: Die Hl. Schrift wird nur «in den Händen der lebendigen Kirche in ihrer Verkündigung zur Offenbarung».

Die Idee einer möglichen Trennbarkeit von Glaube, Kirche und Offenbarung, welche aus der Hl. Schrift so etwas wie eine «objektive Offenbarung» macht, die unabhängig vom Menschen, der sie im Glauben empfängt, einfach «da» wäre, ist somit nach Benedikt XVI. eine «thomistische Neuerung», die dem Wesen der Hl. Schrift und dem christlichen Verständnis von Offenbarung nicht entspricht⁶⁸.

⁶⁵ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* IV, 8, 22 (CCL 32, 131).

⁶⁶ PBK IV C.3.

⁶⁷ *Ebd.*

⁶⁸ Zitate entnommen aus: M. KARGER, *Offenbarung, Schrift und Überlieferung*, 7; vgl. auch die Neuausgabe der gesamten Habilitationsschrift J. Ratzingers: J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften Band 2* (Hg. G.L. Müller), Freiburg 2009.

Quale storicità dell'Antico Testamento?

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il problema della storicità dei racconti veterotestamentari non è evidentemente una questione unitaria, come non è unitario il testo stesso dell'Antico Testamento, composto com'è da una collezione di libri di origine e forma letteraria diversa. La storicità dei racconti biblici è tuttavia un problema gravido di conseguenze teologiche, dato che la religione biblica è basata sulla confessione di fatti storici attraverso i quali avviene l'autocomunicazione di Dio. Chiaramente questo contributo non può esaurire un problema vastissimo, ma è comunque possibile tentare di chiarirne alcuni punti ed illustrare alcune questioni metodologiche.

1. Situazione attuale

Nella riflessione esegetica attuale, l'affronto del problema della storicità delle tradizioni bibliche ha conosciuto un'interessante evoluzione. È abbastanza caratteristico il fatto che, mentre ancora alla fine degli anni 1980 Rendtorff, nella sua *Introduzione all'Antico Testamento*, parla di un radicamento storico, per quanto problematico e sfuggente, delle tradizioni patriarcali («il ricordo di una preistoria nomadica di Israele, senza che però si possa ricostruire un'«epoca dei patriarchi» o una «religione dei patriarchi» a partire da questi testi»¹), dell'esodo, del Sinai e delle tradizioni del deserto, le presentazioni globali successive tendono ad evitare il problema della storicità dei testi biblici dell'epoca precedente all'insediamento in Canaan e (conseguentemente anche se implicitamente) a ridimensionare in modo

¹ R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 1994², 20-21.

sostanziale il valore della storicità nella rivelazione biblica. Ad esempio il pur pregevolissimo volume di J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Roma 1998), sebbene contenga riflessioni molto interessanti sulla natura dell'opera letteraria antica, non tocca il problema della storicità se non tangenzialmente, preferendo interessarsi piuttosto alla struttura letteraria dei testi ed alla valutazione della loro età redazionale, assunta generalmente come postesilica, peraltro negando l'esistenza di una storia completa redatta in epoca preesilica: in quest'epoca sarebbero esistite solo saghe isolate. Si raggiunge così la posizione sostenuta da Gunkel e da Rendtorff. Anche la monumentale *Introduzione all'Antico Testamento* curata da E. Zenger², che sostiene la tesi di un'opera storica gerosolimitana che avrebbe per la prima volta unificato le varie tradizioni attorno alla metà del VII sec. (in funzione della riforma di Giosia) e sarebbe stata poi integrata in vari altri documenti, non tocca se non in modo indiretto il problema della storicità degli eventi fondatori. Da un punto di vista storico tutto quello che si può trovare è la magra considerazione di p. 317: «Israele si è formato nel XII secolo a.C. come una “società mista”, i cui membri non provenivano in prevalenza dall'esterno, ma erano già prima nel paese, in parte come seminomadi negli spazi liberi tra le città stato, in parte però anche come “Cananei” che accettano il nuovo sistema sociale». Come si vede, l'unico appiglio per introdurre l'idea di qualche popolazione proveniente dall'esterno sta in quelle scarse parole «in prevalenza» nelle quali è concentrata tutta la storia degli eventi fondatori di Israele. Da questo punto di vista appare più equilibrato il volume di Blenkinsopp³, che si pone il problema della «ricerca dei patriarchi storici» (p. 151), anche se i risultati sono (forse troppo) magri: «il massimo che si può sperare è proporre una ambientazione plausibile per le narrazioni, nel contesto della storia sociale e politica del Vicino Oriente Antico studiato indipendentemente dalle tradizioni bibliche» (p. 152), anche se poi si criticano tutti i tentativi fatti finora, senza proporre nulla di alternativo. Più interessante è il fatto che quest'autore ammette che dal racconto biblico si possa ricavare un minimo di informazione storica su Mosè, a partire dal suo nome egiziano, passando per i suoi rapporti con i Keniti e i Madianiti (p. 210).

Si è creduto di trovare una soluzione al problema ricercando nei dati archeologici possibili conferme alla storia biblica. Questo tipo di approccio alla questione, dopo aver conosciuto un grande successo, è entrato in seguito in una crisi profonda. È forse utile richiamare alcune tappe di quest'evoluzione.

² E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005. L'originale è del 2004.

³ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996. L'edizione originale è del 1992.

2. Le origini dell'archeologia nel Levante meridionale e l'«Archeologia biblica»

2.1. Le origini

Poco prima di H. Schliemann, il cui scavo a Troia risale al 1873, ma non con la medesima genialità, e forse la medesima fortuna, era iniziato un interesse anche per le antichità della regione che allora veniva definita Palestina. Il pioniere delle esplorazioni archeologiche in questa zona fu Edward Robinson, americano e docente di Sacra Scrittura negli Stati Uniti, che nel 1837 aveva descritto alcune strutture relative al Tempio erodiano (arco di Robinson) e aveva scoperto il canale di Ezechia con la famosa iscrizione. Nel 1863 Felicien de Saulcy aveva ritrovato la tomba della regina Elena di Adiabene, una regina mesopotamica dell'epoca di Cristo, che si era convertita al giudaismo e si era stabilita a Gerusalemme, mentre nel 1866 l'ufficiale britannico Charles Warren, in modo avventuroso, scavò un tunnel per scoprire la profondità esatta del muro di sostegno del Tempio e scoprì il sistema d'acqua gebuseo di Gerusalemme (Warren's shaft) attraverso il quale può essere passato Davide per conquistare la cittadella⁴. Altre scoperte epigrafiche fondamentali furono fatte da Charles Clermont-Ganneau, che nel 1870 scoprì la stele di Meša, ma il vero fondatore dell'archeologia moderna in Palestina è l'inglese Sir William Flinders Petrie, che nel 1890 a Tell el Hesi, da lui erroneamente identificato con Lakiš, vicino ad Ascalon, applicò per la prima volta nel Paese la stratigrafia di Schliemann, che era ormai divenuta abituale negli scavi archeologici. Petrie era essenzialmente un egittologo, e furono sue alcune delle maggiori scoperte in quest'ambito, quali la stele di Mernefta, e gli scavi del grande tempio di Osiride ad Abido e del sito di Tell el-Amarna, ossia Akhetaten, la capitale dell'«eretico» Amenophis IV – Akhenaten. Dal punto di vista dell'archeologia «palestinese», lo scavo di Petrie può essere definito il primo scavo scientifico di un sito archeologico in Terrasanta. Durante le sue ricerche Petrie puntualizzò l'importanza della ceramica, dimostrando come essa sia un criterio di datazione fondamentale anche quando non porta iscrizioni. Il suo metodo stratigrafico è senza dubbio troppo meccanico: misurando la distanza stratigrafica di due reperti di sicura datazione (un vaso egiziano del XIV sec. e un vaso greco) e dividendola per gli anni, riteneva di aver trovato una corrispondenza tra anni trascorsi e spessore degli strati, ed è eccessivo il suo entusiasmo nell'identificare i siti da lui scavati con quelli biblici (la sua identificazione di Lakiš è completamente erronea, dato che la

⁴ Cfr. 2 Sam 5,8, ma è un testo che pone problemi testuali.

medesima città fu in seguito identificata in modo inequivocabile per mezzo di documenti epigrafici), ma la sua attività di pioniere degli scavi archeologici in Terrasanta fu fondamentale.

2.2. Il consolidamento

Nel medesimo anno (il 1890) il padre domenicano Marie-Joseph Lagrange fondava a Gerusalemme l'École Pratique d'Études Bibliques, che sarebbe poi diventata l'École Biblique, nella quale entrò ad appena 16 anni, come novizio domenicano, il p. Vincent, che divenne un punto di riferimento importantissimo per le ricerche archeologiche in Terrasanta. In effetti, fino ad allora, gli archeologi non avevano risieduto nel Paese, mentre la scuola domenicana, con p. Vincent ed in seguito con p. De Vaux, divenne parte integrante dell'ambiente culturale del Paese. Vincent, nel corso della sua lunghissima carriera, durata fino alla sua morte, avvenuta nel 1960, condusse innumerevoli scavi archeologici, e molti dei suoi testi danno ancor oggi una parola autorevole, se non definitiva, su parecchie questioni.

Nel primo scorcio del Novecento, iniziò anche l'attività archeologica degli studiosi tedeschi: Gottlieb Schumacher, che lavorò a Meghiddo, ed Ernst Sellin, che iniziò l'attività a Gerico. La scuola tedesca portò all'archeologia della Terrasanta una particolare attenzione agli aspetti architettonici. Ancora a questo periodo risale l'attività di Macalister, che scavò Gezer trovandovi il sito cultico con le grandi stele e la famosa tavoletta-calendario.

2.3. William Foxwell Albright

Nel 1900 era stata fondata l'*American School of Oriental Research*. A rivitalizzare l'attività di questa istituzione giunse, nel 1920, W. F. Albright, la cui opera segnò in modo indelebile la ricerca archeologica in Terrasanta e, soprattutto, il problema dell'uso dei dati archeologici nella ricerca esegetica. Albright viene da tutti considerato come il fondatore del cosiddetto movimento dell'«Archeologia biblica». Figlio di un pastore metodista missionario in Cile e professore alla John Hopkins University, grande semitista, tentò un approccio sistematico al problema dei rapporti tra ritrovamenti archeologici e testo biblico. Come archeologo compì importanti scavi a Gabbaa, Betel e soprattutto a Beit-Mirsim. Questi scavi furono importanti anche dal punto di vista organizzativo, ma fu soprattutto la sua riflessione storico-archeologica ad influenzare il dibattito scientifico del XX secolo. Il suo approccio teorico desiderava reagire allo scetticismo con cui le ricerche storico-letterarie, ultimamente risalenti al pensiero di J. Wellhausen, guardavano al testo biblico e vedeva nell'archeologia un

potente mezzo per chiarire quanto di storico vi fosse nelle pagine bibliche. Per questo la corrente di pensiero che si ricollega alla sua opera viene definita «Archeologia biblica», con un'espressione che è tuttora oggetto di dibattito.

Albright, esegeta, orientalista e linguista oltre che archeologo, anche se, con gli occhi di oggi, viene talora considerato come sospetto di concordismo, è stato il primo a riflettere sistematicamente sulla necessità di considerare criticamente i dati biblici alla luce dei ritrovamenti archeologici, per cui si può dire che abbia esercitato, nell'ambito degli studi biblici, un'influenza moderatamente progressista. La sua pubblicazione principale, *Archaeology and the Religion of Israel*, del 1946 ma ripubblicata ancora nel 2006, comunque fissa alcuni punti oggetto ancor oggi di discussione.

Albright lasciò una numerosa discendenza scientifica che comprende alcuni tra i nomi più importanti dell'esegesi moderna, quali D. N. Freedman e Mitchell Dahood. Albright fu uno dei primi archeologi a rendersi conto dell'importanza della scoperta di Qumran e a datare i rotoli, tuttavia il sito sul mar Morto è legato al nome del padre domenicano R. De Vaux, le cui *Istituzioni dell'Antico Testamento* sono a tutt'oggi un esempio di sapienza storico-archeologica ed esegetica. L'opera di Albright fu continuata da George Ernest Wright, che lasciò un'impronta fondamentale negli scavi in Terrasanta, occupandosi particolarmente di Gezer e di Sichem.

2.4. Kathleen Kenyon

Un altro grande nome dell'archeologia della Terrasanta è Kathleen Kenyon. Con lei l'archeologia cessa di essere insegnata semplicemente come una branca degli studi classici, ma diventa una disciplina indipendente. Gli scavi per cui è particolarmente ricordata sono quelli della città di Davide (l'Ofel), dove definì le strutture ge-busee, e soprattutto per le campagne di scavo a Gerico (anni 1952-58), che gettarono nello sconforto gli studiosi dell'Antico Testamento. La Kenyon, infatti, stabilì che la collina della città vecchia di Gerico (Tell es-Sultan) non era abitata né all'epoca in cui si collocava Giosuè, né all'epoca della ricostruzione di Chiel, di cui si parla in 1 Re 16,34 e che si fa risalire all'860 a.C. Secondo lei le mura di mattoni che secondo Vincent e Albright erano quelle fatte crollare da Giosuè, datavano a circa 1000 anni prima. Fu una delle prime occasioni in cui l'archeologia contribuì a determinare il genere letterario di un testo biblico, interpretando come racconto epico quello che, in precedenza, era stato considerato come pura storia. In compenso a Gerico la Kenyon ritrovò un'impressionante struttura muraria neolitica dotata di una grande torre e collegata ad una civiltà produttrice di manufatti scultorei rilevanti per l'epoca. Tale struttura è databile circa al 5000 a.C. Ad una semplice visita sul tell, gli scavi della

Kenyon appaiono datati anche ad un occhio meno esperto: la grande trincea di scavo è caratteristica di un metodo passato.

La convivenza tra esegesi biblica ed archeologia non è mai stata semplice. Anche le tesi di Albright, le quali adesso vengono per lo più rifiutate da una maggioranza di studiosi perché sospette di concordismo, all'epoca in cui erano apparse venivano considerate pericolosamente progressiste. Da allora la situazione ha subito numerose evoluzioni: il crollo delle mura di Gerico, che proprio da Albright e da Vincent era stato considerato come un bell'esempio di conferma archeologica del testo biblico, fu interpretato in modo radicalmente diverso dagli scavi della Kenyon, e questo comportò la necessità di un'interpretazione diversa dello stesso testo biblico. Con l'andar del tempo la situazione peggiorò: ad esempio della grande campagna di conquista svolta da Giosuè non rimane più nulla, perché l'archeologia sembra dimostrare che intorno al 1200 a.C. le grandi città cananee non abbiano subito alcuna distruzione e che la maggior parte dei siti identificabili come israeliti si sia stabilita sul suolo vergine in modo relativamente pacifico. Tutta questa situazione, ed altro ancora, ha fatto sì che il rapporto tra storia biblica ed archeologia abbia dato luogo a numerose controversie. Riprendendo un articolo di Z. Zevit, ne passerò in rassegna alcune⁵.

2.5. Il dibattito sull'«Archeologia biblica»

Nel 1974 W. G. Dever, seguace di Wright sotto la cui direzione partecipò agli scavi di Gezer, lanciò il dibattito chiedendo se la disciplina chiamata «Archeologia biblica» non dovesse essere più correttamente definita «Archeologia siro-palestinese». Per affermare questo egli dava tre ragioni. In primo luogo, in generale, gli archeologi usano aggettivi riferiti al periodo (es. calcolitico, medio bronzo, ecc.) oppure a regioni geografiche (Babilonia, Egitto) o a culture (romana, greca). Il titolo di un libro non viene mai adoperato a questo scopo, così non c'è un'archeologia «iliadica», ecc. In secondo luogo il termine, nato nella scuola di Albright, si riferisce al cosiddetto «mondo biblico», che di per sé potrebbe comprendere anche scavi siti in Turchia, Tunisia, Arabia, Grecia e, perché no, Roma. Si tratta dunque di un termine troppo esteso. In terzo luogo il termine «biblico» non ha nulla a che fare con il lavoro dell'archeologo in quanto tale. La proposta suscitò immediatamente serie obiezioni, soprattutto dato il fatto che la stragrande maggioranza degli studiosi impegnati in lavori archeologici in Terrasanta non erano archeologi a tempo pieno, ma erano per lo più anche studiosi di Sacra Scrittura. Evidentemente una tale obiezione aveva

⁵ Cfr. S. ZEVIT, *Three Debates about Bible and Archaeology*, in *Bib* 83 (2002) 1-27.

anche un aspetto economico: è molto più semplice trovare fondi per lavori di archeologia biblica che per lavori di archeologia siro-palestinese o simili. Si obiettava anche che l'espressione «biblica» poteva anche riferirsi ad un determinato popolo in una determinata epoca, ossia l'Israele antico dal suo sorgere fino alla fine dell'epoca coperta dalla Bibbia ebraica, o coprire anche l'epoca di Gesù, di Paolo e della Chiesa primitiva. Da un punto di vista semantico, in questo caso, l'aggettivo «biblico» sarebbe stato equivalente a «romano» o «israelita». Con in più il fatto che in ogni caso l'archeologia nelle terre bibliche non può fare a meno di prendere in considerazione la Bibbia come fonte scritta di riferimento per i ritrovamenti in quest'ambito, come le fonti classiche lo sono per l'archeologia greca o romana. Il termine in questione non era poi stato inventato da Albright, ma si trovava usato fin dall'inizio del XIX sec.⁶ ed aveva un forte connotato teologico: la rivelazione di Dio è storica, dunque il metodo usato per trattarne dev'essere storico, e quindi archeologico. In altre parole tutti i primi studi di archeologia in Terrasanta non erano stati spinti dal desiderio di approfondire l'ambiente siro-palestinese, ma dal desiderio di scoprire l'ambiente storico della Bibbia. L'idea implicita di questo tipo di concezioni è che se l'archeologia dimostra che una cosa narrata dalla Bibbia può essere accaduta, ossia se non è contraddittoria con i dati archeologici in possesso, allora essa deve essere accaduta. Evidentemente la cosa non può essere data pacificamente per dimostrata e questo tipo di riflessione non può essere considerato sufficiente. Non è tuttavia possibile cadere in uno scetticismo opposto e sospettare indiscriminatamente di tutto quanto la Bibbia racconta. Una versione positivista di questo tipo di approccio compì una significativa inversione metodologica: ciò che non aveva la possibilità di essere confermato dall'archeologia fu considerato «mitologico» ed abbandonato ad una proclamazione che si potrebbe definire «kerygmatica», dove, evidentemente, l'uso di questa parola viene sentito come opposto a «storico».

All'inizio questo cambiamento terminologico non fu accettato, ma poi l'espressione «Archeologia biblica» divenne appannaggio dell'uso divulgativo, e non fu più usata in ambito scientifico, al punto che la rivista *Biblical Archeologist*, l'organo di quell'ASOR che aveva avuto in Albright il suo più significativo esponente, a partire dal 1998 si chiama *Near Eastern Archeology*. In ogni caso è chiaro, a mio avviso, che ogni archeologo della Siria-Palestina sarà autorizzato ad utilizzare la Bibbia per interpretare le proprie scoperte, così come un biblista che usi informazioni archeologiche potrà dire di fare archeologia biblica senza con questo dire di essere un archeologo della Siria-Palestina.

⁶ Si pensi a K. F. KEIL, *Handbuch der biblischen Archäologie*, Frankfurt a. M. 1858-1859.

2.6. Il dibattito minimalisti-massimalisti

Il dibattito fu aperto nel 1992, con un piccolo volume di P. R. Davies⁷, che presentava una valutazione particolarmente scettica sulla reale mole di notizie effettivamente storiche che potevano essere dedotte dal testo biblico. Il dibattito in seguito fu ripreso da alcuni studiosi, soprattutto dell'università di Sheffield in Inghilterra. Il punto fondamentale delle argomentazioni su cui si basa questa posizione consiste nel fatto che, a giudizio di questi studiosi, la Bibbia ebraica è il documento costituzionale del popolo ebraico dell'epoca del Secondo Tempio, momento in cui la lettura pubblica della Torah assume un valore preminente nell'esperienza di Israele. Da questa considerazione deriva una valutazione che vede nel testo un'opera redatta in epoca persiana o ellenistica, composta da storie scritte appositamente, eventualmente sulla base di qualche vaga ed antica leggenda, per fornire una giustificazione religioso-ideologica che legittimi il possesso della terra da parte della popolazione ritornata dall'esilio. La conseguenza di questo fatto è che nulla di quanto riportato della storia di Israele da Abramo alla caduta del Tempio ha qualche valore storiografico, e dunque la storia di Israele dell'età del ferro dev'essere appoggiata solo ai dati archeologici. Se questo scetticismo può essere considerato giustificato – ma solo in parte – per quanto riguarda le storie patriarcali e quelle dell'Esodo, occorre però anche a questo riguardo tener conto del fatto che esiste una memoria epica che può tramandare reali fatti storici: la guerra di Troia non è semplicemente un mito, né lo sono completamente i suoi personaggi, anche se è chiaro che Afrodite non ha mai partecipato alla battaglia sullo Scamandro, per il buon motivo che tale personaggio non è mai esistito, ma non è immediatamente evidente che la stessa cosa debba essere detta di Ettore. Occorre comunque ricordare che, almeno per i ricordi più recenti, gli scrittori avevano accesso agli archivi, citano documenti e testi precedenti, ecc. La particolarità della corrente minimalista consiste nel ridurre tutto il testo biblico alla credibilità che possono avere le narrazioni sulle epoche più antiche. Si tratta di una distinzione tra «Israele biblico», creazione libresco di letterati di epoca persiana, ed un «Israele storico», effettivamente vivente nella zona montuosa centrale della terra di Canaan, parente dei cananei, senza alcun passato nomadico, del quale ben poco può essere detto. Unendo artificialmente questi due Israele, l'«Archeologia biblica» avrebbe creato un «Israele storico» totalmente fittizio.

È chiaro che questa posizione porta all'abbandono della totalità della ricerca biblica degli ultimi 200 anni, oltre che di un certo numero di altre cose forse meno

⁷ P. R. DAVIES, *In Search of Ancient Israel*, (JSOTSS 266) Sheffield 1992.

scientifiche, ma non per questo meno care all'umanità. È anche possibile che, alla base di tale posizione, ci possa essere una precomprensione di tipo politico: come il disprezzo che, all'inizio del '900, Julius Wellhausen provava per la storia sacerdotale era dovuto ad un antisemitismo nemmeno troppo velato, qui abbiamo a che fare con un antisionismo che, togliendo le basi all'Israele antico, non le lascia nemmeno a quello moderno, che però, a sua volta, è sovente troppo indulgente nel fare un uso politico dell'archeologia.

Evidentemente la prima obiezione che si può muovere a Davies è che il periodo persiano della storia di Israele, dal punto di vista archeologico, è ancor meno conosciuto di quello preesilico⁸. In ogni caso occorre osservare che un tale approccio è completamente ipotetico e si basa su un'idea di un Israele postesilico ancor più indimostrata di quella che Davies attribuisce a chi sostiene la possibilità di utilizzare i dati archeologici per sostenere l'esistenza di un Israele storico. Il carattere ideologico di questi studiosi risulta poi evidente nel costante tentativo di svalutare qualsiasi evidenza archeologica contraria a quanto loro pensano. Esempio famoso è il caso della stele di Dan (VIII sec.), ritrovata da Biran e che testimonia l'esistenza in quest'epoca della «casa di Davide». Alcuni minimalisti, disturbati dalla contraddizione che da questo ritrovamento veniva alle loro ipotesi, accusarono Biran di aver costruito un falso.

La posizione contraria, chiamata «massimalista», è in realtà quella di una maggioranza di studiosi che ha un apprezzamento più realistico dei dati, per lo meno per quanto riguarda la monarchia.

2.7. Dibattito sul X secolo

Si tratta di un dibattito più prettamente archeologico, scatenato da I. Finkelstein, il quale afferma che i dati archeologici che sostengono la presenza di un regno centralizzato in Israele e Giuda nel X sec. sono stati datati erroneamente: nel X sec. nei siti principali, come Megiddo, Dan, Hazor, Beersheba e Gerusalemme, non c'è evidenza di costruzioni monumentali come sistemi d'acqua, mura, palazzi o templi. Dietro quest'asserzione c'è un problema di ricostruzione della cronologia dei siti ar-

⁸ Riguardo a questo si possono vedere le interessanti considerazioni di W. SCHNIEDEWIND, *Come la Bibbia divenne un libro*, Brescia 2008 (l'edizione originale è del 2004), 246, in cui si fa notare come l'archeologia indichi nel periodo persiano un'epoca di grande depressione economica di Gerusalemme e dei suoi dintorni, che si oppone all'idea che questo sia stato il grande momento favorevole per la letteratura biblica: «gli scribi, durante questo periodo, presero a preservare la letteratura esistente piuttosto che crearne di nuova». In effetti, «soltanto di poca parte della letteratura biblica (...) si può datare, con una qualche certezza, la composizione a questo periodo».

cheologici siro-palestinesi per mezzo della ceramica che, come detto, è il principale mezzo di datazione. Sulla base di una nuova valutazione cronologica di un certo tipo di ceramica, che da Finkelstein è attribuita esclusivamente al IX secolo, dato che questo tipo di ceramica è quella esistente nei siti che fino a lui erano stati considerati come appartenenti alla monarchia unita, lo stesso studioso ritiene che anch'essi vadano ridatati al IX sec. e non siano dunque dell'epoca di Salomone. È inutile, ed esula dalla mia competenza, discutere il problema; basti dire che l'ipotesi di Finkelstein non ha raggiunto il consenso. Tuttavia questa conclusione è stata utilizzata in campo minimalista per affermare che i regni di Davide e di Salomone sono fittizi, il che ha fatto sì che la controversia iniziata da Finkelstein sia stata considerata come minimalista, ma il punto di partenza è completamente diverso. In realtà Finkelstein (*Le tracce di Mosè*) vede il luogo di origine della storiografia biblica, che dunque aveva accesso ad informazioni realmente storiche tanto giudee che israelite. Da questo punto di vista Finkelstein è da porsi dunque piuttosto in campo «massimalista». In ogni caso i due dibattiti non vanno confusi: il primo riguarda piuttosto problemi di carattere linguistico e letterario, mentre il secondo è squisitamente archeologico.

3. L'ipotesi dell'autoctonia

Una gran parte dei problemi storici deriva poi da un'altra questione di tipo archeologico, riguardante però non più la prima età monarchica, ma l'epoca precedente la formazione della monarchia in Israele e puntualizzata in modo definitivo (ma non indiscusso) nel 1988 ancora da I. Finkelstein. Sulla base delle sue estensive ricerche sul terreno, Finkelstein nota che in un'epoca di decadenza, collegata con la fine dell'egemonia egiziana, si riscontra un significativo ripopolamento nelle zone del Nord nella prima età del ferro (1200-1000; da circa 30 a più di 200 villaggi). Tuttavia la cultura materiale di queste popolazioni non manifesta una rottura della continuità con quella delle popolazioni cananee precedenti. Questo ridà fiato ad un'ipotesi che era già emersa da molto tempo, con G. E. Mendenhall prima (1962) e N. K. Gottwald (1979), secondo la quale Israele emerge nel tardo bronzo-primi ferro come rivolta delle classi sociali inferiori e marginali contro i padroni delle città stato cananee⁹. Per Gottwald, comunque, l'idea di un apporto esterno non era esclusa, anzi sarebbe stata proprio la rivelazione yahwista sinaitica, con il suo messaggio di liberazione e

⁹ Cfr. P. KASWALDER, *L'archeologia e le origini di Israele*, in RivBibLit 41 (1993) 176.

di uguaglianza a generare questa rivolta. Finkelstein elimina anche questo contributo esterno, per affermare che tutta la storia di Israele vede la luce all'epoca di Giosia come creazione volta a sostenere la sua politica di riforma religiosa. È questa la tesi completamente sposata da Liverani nella sua recente *Storia antica di Israele*¹⁰.

In primo luogo occorre notare che la collocazione della redazione all'epoca di Giosia non si basa su una qualche oggettività particolare, ma semplicemente sul tipo di idea che ci si fa del momento di composizione della cosiddetta «storia deuteronomistica» e del suo collegamento con il Pentateuco. Chi propende per l'epoca immediatamente preesilica (Giosia, appunto), chi per l'epoca esilica, chi per l'epoca persiana. Se c'è una cosa chiara nell'attuale dibattito relativo alla composizione del Pentateuco e della storia deuteronomistica è che nulla è chiaro e che, di conseguenza, nessuna delle tre opzioni riposa su dati incontrovertibili. In ogni caso risulta abbastanza chiaro che, chiunque sia stato a comporre questi testi, aveva sufficiente spirito critico per redigere quella che, almeno a partire dall'epoca della monarchia divisa (ma verosimilmente anche per ciò che concerne l'epoca di Davide e di Salomone), era una storia basata su documenti di archivio ed informazioni oggettive. A tutte queste considerazioni occorre aggiungere, ora, il dato fornito dall'*ostrakon di Khirbet Qeyafah*¹¹; se la lettura proposta da Puech è accettabile, come sembra, avremmo qui un indizio in favore non solo dell'istituzione della monarchia in Israele verso la fine dell'XI-inizio X sec. a. C., ma del fatto che tale istituzione sia avvenuta in seguito alla decisione di «capi» (*sārīm*), analogamente a quanto viene descritto per Saul in 1 Sam 8,1-9, e, soprattutto, delle funzioni giuridiche di tale re, incaricato di proteggere la vedova, lo straniero residente (*gēr*) e il fanciullo, cioè, verosimilmente, l'orfano, secondo un linguaggio che siamo abituati ad incontrare in testi considerati molto più tardivi, ed in particolare deuteronomici (cfr. Dt 24,17.19.20.21).

Il problema storico riguardante l'epoca precedente la costituzione di un vero apparato statale in Israele parte invece dalla constatazione che l'immagine dell'inseediamento in Canaan che viene data dal Libro di Giosuè differisce radicalmente da quanto è offerto dal Libro dei Giudici. I dati archeologici sembrano appoggiare piuttosto il resoconto del Libro dei Giudici, ed in questo caso è doveroso osservare che gli scrittori che hanno risistemato la tradizione vi hanno lasciato entrambe le versioni,

¹⁰ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari 2003.

¹¹ Cfr. É. PUECH, *L'ostrakon de Khirbet Qeyafah et les débuts de la royauté en Israël*, in RB 117 (2010) 162-184. Secondo la lettura proposta da Puech si tratterebbe di un frammento di corrispondenza tra due ufficiali in cui l'uno annunzia all'altro l'istituzione di un re che ha il compito di proteggere la vedova, il forestiero e l'orfano.

pur dandone un'interpretazione ideologica, nonostante la loro evidente discrepanza.

Risulta evidente che il dato archeologico di per sé (moltiplicazione degli insediamenti del primo ferro e cultura che si pone in continuità con quella cananea precedente) non può né confermare né smentire il dato biblico in quanto tale, perché può variamente essere interpretato a seconda di come si considerino i testi biblici da punto di vista storiografico. Il problema principale verte sulla valutazione dei testi biblici: se li si considera una pura opera narrativa tardiva, volta ad offrire un passato inventato ad un presente bisognoso di giustificazione (sia esso questo presente quello di Giosia, quello dell'esilio o quello dell'epoca persiana), oppure se si ritiene che, pur nella scontata rilettura dovuta agli interessi particolari dei narratori, i testi biblici abbiano sufficiente interesse a tramandare tradizioni precedenti con una certa fedeltà. In ogni caso si può notare che l'idea di una confederazione tra i gruppi che avevano vissuto l'esperienza dell'esodo ed altri gruppi, etnicamente affini, rimasti in Canaan, sembra aver lasciato alcune tracce nella narrazione biblica (cfr. il patto con i Gabaoniti in Gs 9 e l'alleanza di Sichem di Gs 24, spesso interpretata come il resoconto dell'assunzione dello yahvismo e della tradizione esodica da parte di gruppi che non avevano vissuto quest'esperienza). È poi da notare che il Codice dell'Alleanza sembra riflettere il modo di vita di questi villaggi premonarchici che la ricerca archeologica ha messo in evidenza.

4. La storicità delle tradizioni precedenti l'insediamento

È evidente che la questione della storicità dell'insediamento porta necessariamente con sé quella della storicità delle tradizioni esodiche e sinaitiche. Esiste un primo problema riguardante l'originarietà della connessione tra la tradizione dell'esodo e quella del Sinai. Già il p. De Vaux sosteneva che l'esperienza dell'esodo e quella del Sinai sarebbero state vissute da due gruppi diversi, il primo che si rifaceva a Mosè, ed il secondo ad Aronne. L'affermazione deriva dal fatto che i testi che connettono direttamente questi episodi, come Es 19,4-6 sono generalmente considerati tardivi a causa del loro linguaggio deuteronomistico. Non ci sarebbe stata dunque alcuna tradizione antica nella quale i due episodi erano collegati. Evidentemente questo problema è collegato al fatto che si ammetta o no l'esistenza di una narrazione antica che collegava gli episodi. Allo stato attuale delle cose non si può dire né che l'ipotesi dei frammenti abbia completamente convinto, né che lo abbia l'ipotesi di un

documento antico continuo. Il problema può essere affrontato da due punti di vista.

1) Comunque esistono alcuni punti di riferimento archeologici ed epigrafici che possono riferirsi, se non all'avvenimento dell'esodo e del Sinai, almeno alla sua verosimiglianza storica. A questo proposito la stele di Mernefta, del 1230 ca., nella quale il nome di Israele, unico nel contesto, è scritto con il determinativo in uso per i popoli e non con quello delle nazioni territoriali (ANET 378) resta comunque un punto fermo. Anche gli Apiru, che troviamo nelle lettere di el-Amarna (1350 ca.) tanto in Canaan che in Egitto hanno una qualche importanza, ma soprattutto il fatto che i testi egiziani parlano di «gruppi di nomadi semiti cui venne consentito di penetrare al di qua dei confini egiziani (...) e che furono poi messi a svolgere lavori»¹². Inoltre la menzione di Pitom e Ramses in Es 1,11 potrebbe nascondere un ricordo storico, anche se qualcuno ha sottolineato che le due città erano conosciute anche in seguito, e che dunque potrebbe trattarsi di un dettaglio aggiunto per dare un colore egiziano alla cosa. È evidente che tutti questi dettagli non possono venire intesi come «prove archeologiche» dell'esodo, ma si tratta comunque di dettagli che danno una verosimiglianza a quanto la tradizione biblica narra e che difficilmente si possono pensare come inventati in epoca babilonese o persiana. Anche le poche cose che possono essere dette con un certo grado di probabilità a proposito di Mosè (il suo nome egiziano, il suo matrimonio madianita ecc.) rientrano in questo discorso.

2) D'altro canto occorre osservare che, nel caso della narrativa dell'esodo, abbiamo evidentemente a che fare con racconti di tipo popolare. Basti pensare all'inverosimiglianza di un faraone (peraltro innominato) che tratta direttamente con le levatrici e con Mosè (che ai suoi occhi non doveva poi avere un rango molto superiore) e che insegue di persona gli Israeliti. Queste due osservazioni (un quadro storico con riferimenti realistici ma un tipo di narrativa popolare, che semplifica i rapporti tra le persone) porta a porre il problema del valore storiografico dei racconti biblici. In effetti il rapporto tra scienza biblica ed archeologia è passato da un'epoca in cui quest'ultima aveva un ruolo ancillare nei confronti della prima («La Bibbia aveva ragione») a un'epoca, quella dei minimalisti cui contribuiscono anche le opere divulgative di Finkelstein, in cui si rovescia l'assioma. Esagerando e caricando i colori, si potrebbe dire che questo tipo di approccio parta dalla convinzione che «la Bibbia aveva torto e solo l'archeologia ha ragione, particolarmente quando smentisce la prima». Se è metodologicamente scorretto usare l'archeologia in modo apologetico, bisogna

¹² RENDTORFF, *Introduzione*, 23.

però rendersi conto del fatto che «tutti i dati archeologici di periodi storici sono interpretati per mezzo di testi»¹³, e che i testi che interpretano i dati archeologici relativi alla storia di Israele, lo si voglia o no, sono i testi biblici. Ciò detto, evidentemente, è necessario un serio studio in merito al valore storiografico dei testi biblici, che però è un problema enormemente complesso, dato il fatto che si è ben lungi dall'averne un'idea anche minimamente condivisa a proposito della formazione del Pentateuco e del suo – innegabile – rapporto con la storia deuteronomistica.

Ben lungi dall'idea di poter dare un quadro esaustivo della vicenda, mi pare però che qualche punto fermo lo si possa fissare.

1) Per quanto riguarda la storia della monarchia divisa, siamo in presenza di un'opera storiografica in cui l'autore, o gli autori, lavora su fonti d'archivio che possiede. È evidente che si tratta di un'opera storiografica antica, dunque ideologica ed interpretata, ma questo non giustifica la sfiducia globale nei suoi confronti né tantomeno trattarla come un'opera di pura *fiction*. Ritrovamenti archeologici, come l'iscrizione di Tel Dan (IX sec.) e quelle di Ekron confermano la fiducia a questi testi, tant'è vero che i più faziosi tra i minimalisti le hanno tacciate – ingiustamente – di essere dei falsi creati ad arte dagli archeologi stessi che li hanno scoperti.

2) Per ciò che concerne l'epoca davidica e salomonica la mancanza di ritrovamenti che confermino le monumentali attività edilizie di questi re è un *argumentum e silentio*, che chiede di essere provato. D'altronde la maggioranza degli archeologi siro-palestinesi rifiutano questa tesi (che è quella di Finkelstein e pochi altri). Forse le narrazioni su Davide e Salomone non sono state redatte all'epoca del cosiddetto «illuminismo salomonico», come pensava von Rad, ma non è provato che questi – se realmente esistiti – fossero dei semplici capi briganti.

3) Le narrazioni sulla conquista non sono di per sé in contraddizione con i ritrovamenti archeologici: semplicemente questi non possono né smentirle né confermarle, dato che popolazioni nomadi non lasciano molte tracce archeologiche, soprattutto se si accetta, come è probabile, che il quadro dato dal libro di Giosuè sia idealizzato e che occorra accettare quello del Libro dei Giudici. È chiaro che le tradizioni popolari relative ad eroi locali che vi troviamo sono qualcosa di molto diverso dai racconti basati su documentazione di epoca monarchica, tuttavia non è prudente dimetterli come completamente privi di base fattuale.

4) Il racconto dell'Esodo e del Sinai – sia esso una tradizione unitaria oppure la conflazione di due tradizioni attribuibili a gruppi distinti – di per sé non ha nulla di veramente antistorico, i vari anacronismi essendo perfettamente spiegabili all'inter-

¹³ Z. ZEVIT, *Three Debates about Bible and Archaeology*, in *Bib* 83 (2002) 24.

no delle riletture di cui una tradizione così fondativa è stata fatta oggetto. Tuttavia siamo qui di fronte ad un problema storiografico completamente diverso, quello di una tradizione storica di tipo epico basata su un lungo periodo di trasmissione orale. Incominciamo con l'affermare, con P.-M. Bogaert¹⁴, che non è verosimile che una tradizione così fondamentale come l'uscita dall'Egitto abbia preso l'importanza teologica che ora riveste senza alcun avvenimento di base. Quest'affermazione tuttavia non è sufficiente ed occorre tentar di capire come è avvenuta la trasmissione di questa tradizione «kerigmatica». Il fenomeno della trasmissione orale è stato studiato particolarmente dalla scuola scandinava – forse con dei risultati talora troppo entusiastici – ma comunque mette in rilievo un elemento fondamentale: la Bibbia è un esempio di letteratura tradizionale, che, soprattutto per quanto riguarda eventi fondatori, veicola un nucleo storico. L'Iliade omerica è un esempio molto chiaro di ciò. A ciò si aggiunge il naturale conservativismo della letteratura antica, che fa sì che vengano conservate legislazioni diverse o versioni diverse di un evento, per quanto esse siano discrepanti. In effetti, per quanto riguarda la storiografia biblica, la tendenza a spostare sempre di più in avanti nel tempo la composizione dei testi, spesso basata sulla petizione di principio che «ciò che non può essere dimostrato come antico, dev'essere recente»¹⁵, pone di fronte ad un'alternativa: o si afferma che la narrazione è, nel suo insieme, una creazione fittizia mossa da intenti ideologici molto puntuali, insomma una *pia fraus* inverosimile dal punto di vista storiografico oltreché criticabile dal punto di vista teologico, oppure ci si scontra con il fatto che vi sono elementi tanto archeologici che letterari, i quali fanno pensare alla presenza di tradizioni antiche, i cui sviluppi non vengono però quasi mai analizzati da coloro che propongono datazioni recenti: «La tendenza alla datazione bassa (...) costringe coloro che negano l'esistenza di fonti antiche (...) a fornire una proposta alternativa dello sviluppo della tradizione sia nella sua forma orale o scritta, o in entrambi i casi»¹⁶.

Il problema della storicità delle storie patriarcali è per certi aspetti analogo e per altri diverso. È chiaro che abbiamo qui a che fare con delle saghe familiari di difficile valutazione, inquadrare in un contesto genealogico chiaramente artificiale e caratterizzate da una profonda rilettura teologica. Il loro radicamento storico, dato che, in questo caso, parlare di storicità sarebbe forse eccessivo, dalla vecchia scuola

¹⁴ P.-M. BOGAERT, *Exégèse et archéologie. À propos de La Bible dévoilée*, in RTL 34 (2003) 67. È una recensione dell'opera divulgativa di Finkelstein *The Bible Unearthed*.

¹⁵ BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 40.

¹⁶ Cfr. W. G. DEVER, *What did the Biblical Writers Know and when did they Know It?*, Grand Rapids 2001, 278.

era stato identificato nell'inizio del secondo millennio, ma poi, nuove valutazioni dei ritrovamenti archeologici, nuove valutazioni degli archivi di Nuzi e uno scetticismo sulla possibilità reale di una tradizione orale di trasmettere notizie per quasi ottocento anni (che però è una petizione di principio) hanno relegato le storie patriarcali nell'ambito della finzione narrativa o le hanno ricollocate in Canaan come tradizioni parallele a quelle dell'insediamento, dunque attorno al XIV-XIII sec., tuttavia le puntualizzazioni di Buccellati sul fatto che i paralleli più stringenti alle storie patriarcali possono comunque essere ritrovati nell'area del Medio Eufrate all'inizio del secondo millennio e sull'inverosimiglianza che «i letterati giudei in esilio (...) scegliessero di inventare una narrativa assai poco gloriosa, se vista in un'ottica urbana, e per di più che in questo loro inventare dovessero per caso imbattersi in una serie di fenomeni e istituzioni che di fatto esistevano più di mille anni prima»¹⁷, fanno sì che la datazione tradizionale e la categoria di «memoria epica» per quanto riguarda le storie patriarcali non siano poi così inverosimili. D'altronde la stessa Zevit, dopo aver sottolineato che l'attuale tendenza esegetica è scettica relativamente alla datazione tradizionale delle storie patriarcali, nota che «il consenso potrebbe eventualmente cambiare come conseguenza di nuovi dati e di nuove analisi di antichi dati provenienti da Mari sul Medio Eufrate»¹⁸.

C'è un ultimo aspetto, che vorrei sottolineare. Mi sembra che il concetto di «tradizione», caratteristico della teologia cristiana, debba avere qualche conseguenza anche sulla valutazione storica dei testi «kerigmatici» dell'AT, anche se non si deve con questo reintrodurre un principio di autorità. Sta di fatto però che la storicità – o, forse meglio, l'«evenemenzialità» di certi fatti è un dato di fede: la storicità dei Vangeli, prima che essere il risultato della ricerca storica o storiografica, è contenuta nel kerygma stesso, il che evidentemente non pregiudica in nessun modo le ricerche sulle riletture e sulle reinterpretazioni del kerygma. Così CCC 390 considera «evento» il peccato dei progenitori, che, evidentemente, non può in nessun modo essere considerato «storico» nel senso di «storicamente documentabile». Quest'esempio è evidentemente estremo, dato che non si può dire ragionevolmente la stessa cosa per quanto riguarda l'Esodo e il Sinai, che è per lo meno possibile abbiano dietro di sé delle tradizioni antiche. Potremmo definire questo concetto con l'espressione «fatto dogmatico», che si oppone ad una teologia che sia unicamente simbolica o narrativa. Evidentemente questo non è un criterio che possa essere utile per una ricerca sto-

¹⁷ G. BUCCELLATI, *Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele*, in RTLu 9 (2004) 541.

¹⁸ ZEVIT, *Three Debates*, 14, n. 22.

rica propriamente detta; abbiamo visto però che i dubbi sulla storicità degli eventi fondatori riposano non su attestazioni contrarie, ma piuttosto su non-attestazioni. Sono, in altre parole, per lo più *argumenta e silentio*. Dunque non sarebbe di per sé impossibile che quella tradizione viva del popolo di Dio, assistita dallo Spirito, abbia conservato con più grande fedeltà dei fatti legati all'origine della fede, evidentemente accanto alle loro reinterpretazioni, in modo analogo a quanto ha fatto la tradizione della Chiesa conservando fatti come l'Assunzione corporea della Vergine, che non è solo un modo di dire, ma comprende un fatto reale, pur non essendo attestata in fonti antiche. Allo stesso modo la fede del popolo d'Israele negli eventi dell'Esodo e del Sinai, e in certo modo anche delle storie patriarcali, comprende anche la coscienza della loro evenemenzialità, restando impregiudicata la discussione storica e storiografica sull'origine e sui modi di trasmissione di queste narrazioni. Il card. Ratzinger dice: «la rivelazione non è una meteora precipitata sulla terra, che giace da qualche parte come una massa rocciosa da cui si possono prelevare dei campioni di minerale, portarli in laboratorio e analizzarli. La rivelazione ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interpella sempre la persona viva a cui essa giunge. Il suo scopo è sempre quello di raccogliere gli uomini, di unirli tra loro – per questo essa implica la Chiesa. Ma se si da questa sporgenza della rivelazione rispetto alla Scrittura, allora l'ultima parola su di essa non può venire dall'analisi dei campioni minerali – il metodo storico-critico –, ma di essa fa parte l'organismo vitale della fede di tutti i secoli. Proprio questa sporgenza della rivelazione sulla Scrittura, che non può a sua volta essere espressa in un codice di formule, è quel che noi chiamiamo “tradizione”»¹⁹.

¹⁹ J. RATZINGER, *La mia vita*, Cinisello Balsamo 1997, 90-96.

ATTI DEI CONVEGNI DI RUSSIA CRISTIANA

- **Crisi dell'umano e desiderio di felicità. Che cos'ha da dire la Chiesa oggi?**
NUOVA EUROPA 6/2011
- **Cercatori dell'eterno, creatori di civiltà. Il monachesimo tra Oriente e Occidente**
NUOVA EUROPA 1/2010
- **Stato, società e persona. La Russia e l'Europa di fronte alle svolte epocali del XX e XXI secolo**
in collaborazione con Fondazione per la Sussidiarietà
NUOVA EUROPA 1/2009
- **«Russia Cristiana» La passione per l'unità. 1957-2007: cinquant'anni di storia**
NUOVA EUROPA 1/2008
- **Cristianesimo, ebraismo e islam: esperienze d'incontro**
in collaborazione con Centro OASIS
NUOVA EUROPA 1/2007
- **Dall'utopia alla ragione. Per una ricostruzione dell'identità cristiana dell'Europa**
NUOVA EUROPA 1/2006
- **La teologia ortodossa e l'Occidente nel XX secolo. Storia di un incontro**
ISBN 88-87240-54-X, € 12,00
- **San Pietroburgo 1703-2003. Una città, un'idea, i suoi uomini**
NUOVA EUROPA 6/2003
- **Testimoni di Cristo. La memoria dei martiri del XX secolo e l'annuncio cristiano oggi in un mondo secolarizzato**
NUOVA EUROPA 3/2003
- **L'esperienza delle Chiese unite e il suo significato per il futuro del cattolicesimo e del dialogo ecumenico in Russia**
NUOVA EUROPA 5/2001
- **Vladimir Solov'ëv (1853-1900). La passione per l'unità**
In collaborazione con Centro Culturale E. Manfredini
NUOVA EUROPA 3/2000
- **L'Altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo**
ISBN 88-87240-13-2, € 23,24
- **La conoscenza integrale. Il pensiero religioso russo sfida le riduzioni dell'Occidente**
NUOVA EUROPA 6/1998
- **La sfida della comunione nella diversità**
ISBN 88-87240-00-0, € 19,11



RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

L'umanesimo cristiano di Tommaso d'Aquino

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'umanesimo di san Tommaso appare uno degli esiti più riusciti e più geniali della riflessione medievale, puntualizzando subito: riflessione "teologica" o "cristiana", sia perché la professione di Tommaso fu quella di *magister in sacra Pagina*, sia per l'intima connessione tra la «scienza della fede» e il *lumen rationis*, che l'Angelico riconosceva nella sua specificazione e insieme includeva nell'esercizio della *sacra doctrina* (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, 10, 2, c).

Un umanesimo "puramente" filosofico non esiste in Tommaso, ma l'affermazione va compresa esattamente: non significa che la figura dell'umanesimo che si ritrova nei suoi scritti manchi di strutture e di contenuti razionalmente fondati ed elaborati, ma che essa viene considerata concretamente nella sua relazione con la teologia, e più precisamente all'interno dell'economia di grazia, che è il campo storico proprio dello stesso Tommaso che – secondo la sua esplicita confessione – ha fatto la scelta dell'*officium sapientis* (*Summa contra Gentiles*, I, 1).

2. L'aspetto filosofico dell'umanesimo di Tommaso potrebbe essere definito una "filosofia" dell'uomo, ma una filosofia "cristiana", per usare un'espressione di Étienne Gilson, ritornato più volte sull'argomento dell'umanesimo in Tommaso, definito appunto «umanesimo cristiano»¹.

Si potrebbe anche in questo caso parlare di una filosofia pagana, che ebbe la sorte fortunata di incontrare la teologia, la quale non l'ha misconosciuta o alterata ma, al contrario, l'ha promossa oltre le sue stesse attese e i suoi traguardi storici,

¹ Cfr. le indicazioni di Costante Marabelli nell'erudito e luminoso saggio «Un livre qui fut le compagnon de toute une vie», che introduce alla versione italiana, a cura di Costante Marabelli e Filippo Marabelli, de *Le Thomisme* di É. Gilson: *Il tomismo*, Milano 2011, LXV-LXVI.

Sulla natura "cristiana" della riflessione di san Tommaso, vedi specialmente l'introduzione a *Le thomisme* (É. GILSON, *Il tomismo*, 5-55: Natura della filosofia cristiana [Il quadro dottrinale; Il filosofo e il credente]).

inducendola a essere più coraggiosamente fedele ai principi e alle possibilità rimasti in lei ancora latenti o germinali.

«Felici le filosofie pagane – esclama Gilson in *Le philosophe et la théologie* – che una teologia tutelare ha condotto di là dal termine della loro corsa»².

3. Siamo così entrati nel tema della «filosofia cristiana», oggetto di discussione specialmente in ambito francese negli anni '30 del secolo scorso e insistentemente proposto – nonostante le opposizioni – dallo stesso Gilson³, secondo il quale la filosofia di Tommaso, e non la sua soltanto, è una filosofia senza dubbio elaborata dalla ragione, e perciò, secondo la distinzione accennata, *specificamente* razionale ma in *esercizio* teologico. «Il teologo, in quanto teologo – egli scrive –, non fa della filosofia; il suo intento ultimo non è mai quello di produrre, ma ne usa, e, se non trova già fatta quella di cui ha bisogno, la produce al fine di poterne usare»⁴.

Non, quindi, «un semplice commentatore di Aristotele»⁵, ma un pensatore che porta a termine e rinnova «il Filosofo».

Il geniale Chesterton con l'abituale acutezza osservava che la rivoluzione aristotelica di Tommaso è consistita non nel riconciliare «Cristo con Aristotele, ma Aristotele con Cristo»⁶, aggiungendo che Tommaso è stato «uno dei grandi liberatori dell'intelletto umano»⁷. E allora potremmo dire che Tommaso non è aristotelico, ma semplicemente «tomista».

Sull'esercizio cristiano, teologico, della ragione fatto da Tommaso può essere interessante richiamare il pensiero di Jacques Maritain. Riferendosi al *Saint Thomas d'Aquin* di Gilson⁸, apparso nella collana *Moralistes chrétiens*, egli così scriveva all'autore nel novembre del 1924: «Credo che sia importante insistere di più forse di quanto Lei non abbia fatto su questo punto essenziale: che nelle due sue *Somme* san Tommaso formalmente non opera in qualità di filosofo, bensì di teologo. È in virtù di un'operazione artificiale che se ne distacca una “morale” nel senso dei filosofi [...], ma la “morale di san Tommaso” non è la *scientia moralis*, è una parte della teologia

² É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, 119 (tr. it. *Il filosofo e la teologia*, Brescia 1966, 111).

³ Cfr. *ibid.*, 191-216 (tr. it. 177-201).

⁴ *Ibid.*, 115 (tr. it. 108).

⁵ Così affermava già nel 1925 un recensore del volume di Gilson: *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1925; cfr. *Il tomismo*, LXVI.

⁶ G. K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1998, 17.

⁷ *Ibid.*, 21.

⁸ Cfr. la nota 5.

[...] e si rischia in questo caso di dare del suo pensiero un'idea gravemente inesatta se non si prende cura di sottolineare ciò che vi è di parziale e di incompleto in una tale "astrazione". L'uomo al quale la morale di san Tommaso si rivolge non è l'uomo di Aristotele né la natura umana presa allo stato di astrazione, è la natura umana presa nelle condizioni concrete»⁹, ossia la natura redenta dalla grazia.

In particolare – nota Marabelli – del *Saint Thomas d'Aquin* di Gilson a Maritain «piace la caratterizzazione della morale tomista come un *umanesimo cristiano*»¹⁰, anche se «gli sembra *fort dangereux* il naturalismo cristiano evocato da Gilson»¹¹, con l'affermazione attribuita a Tommaso della «pura natura», che «appella alla grazia»¹².

4. E a proposito di san Tommaso che rinnova Aristotele, vale la pena di ricordare che Tommaso l'ha fatto riguardo all'«esse», quando lo colse:

– come atto d'essere partecipato negli enti – certo reali, non simbolici, ma radicalmente dipendenti, sprovveduti in se stessi della sorgente dell'essere e da questo profilo precari, “insoluti” e “inconsistenti”.

– e come Atto d'essere di Dio, e in questo caso Atto puro (*purus Actus*) (*S. Th.*, I, 3, 2, c), la cui «essentia» – ed è una «verità sublime (*sublimis veritas*)» (*S. c. G.*, I, 22, 10)¹³ – «est suum esse» (*S. Th.*, I, 4, c)¹⁴.

5. Con la duplice conseguenza:

– che tale Essere puro è affatto incomparabile con gli enti, «extra genus» (*ibid.*, 6, 2, 3m) – con buona pace di quelli che hanno parlato di “onto-teologia” in san Tommaso –, ed è solo conoscibile per quello che «non è» invece che per quello che «è» (*ibid.*, 3, intr.);

– e che risulta necessariamente Creatore: un traguardo non aristotelico, e pure filosofico, o “storicamente” tipico della filosofia cristiana, che ha pensato l'essere con rigore, beneficamente alla luce della verità di fede della creazione.

E, infatti, non siamo più di fronte agli enti imperfetti, frammentari ed effimeri della nostra esperienza, ma a un Essere, sottratto a qualsiasi inquietudine e muta-

⁹ GILSON-MARITAIN, *Correspondance 1923-1971. Deux approches de l'être*, éditée et commentée par G. Prouvost, Paris 1991, 25.

¹⁰ É. GILSON, *Il tomismo*, LXXII.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, LXXII-LXXIII.

¹³ Cfr. *ibid.*, 126-144.

¹⁴ *Ibid.*, 222-251.

mento, che sta all'origine di ogni perfezione, da lui posseduta in esuberante pienezza, capace di suscitare naturalmente un indicibile stupore e un'ineffabile ebbrezza.

Un Essere in grado di creare, cioè di «dare l'essere» – «creare è dare l'essere» (*creare est dare esse*)» (*Scriptum super libros Sententiarum*, I, 37, 1, 1) –, mentre negli enti «non ci può essere nulla che non provenga da Dio, causa universale dell'essere nella sua totalità» (*nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse*) (*S. Th.*, I, 45, c).

Anzi, «tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio. L'essere di ognuna dipende a tal punto da Dio, che non potrebbero sussistere neppure per un istante, ma si risolverebbero nel nulla, se la forza divina non le conservasse nell'essere» (*ibid.*, 104, 1, c).

Siamo qui nel cuore dell'ontologia dell'Angelico, che, non compresa esattamente o contestata, porta fatalmente allo sfacelo mentale ed etico. E più precisamente: un'ontologia il cui esito non sia l'affermazione di Dio Creatore, lascia l'uomo su un "sentiero interrotto" e ne comporta logicamente e obiettivamente la morte, implicando il primato del non-essere e la negazione della ragione: una ragione atea equivale necessariamente a una non-ragione.

Per san Tommaso «quasi tutta la riflessione filosofica ha come termine la conoscenza di Dio (*fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem [ordinatur]*)» (*S. c. G.*, I, 4).

6. Ma, dopo aver accennato al rinnovamento tomistico nella riflessione sull'«essere», con l'esito di Dio Atto d'essere puro e creatore, torniamo al nostro preciso argomento: l'umanesimo o, come appunto lo chiamava Étienne Gilson, l'«umanesimo cristiano» di san Tommaso, che corrisponde all'antropologia cristiana o conforme al progetto di grazia, che è quello esplorato dalla riflessione dell'Angelico, e al quale non è estranea, ma al contrario è inclusa la razionalità.

Veramente potremmo ricordare anche il modo di esprimersi di Jacques Maritain: «umanesimo integrale», titolo di una delle sue più celebri opere.

Ci limitiamo a tracciare alcuni orientamenti, che ne fanno comprendere il senso fondamentale.

1) Anzitutto si tratta di un umanesimo "saldato" e garantito "teologicamente" nel suo principio, nel suo esito e nel suo percorso. Egli risulta, così, pregiudizialmente preservato dal «dramma dell'umanesimo ateo», per ricordare il titolo significativo di un'altra grande opera, quella di Henri de Lubac¹⁵, con la conclusione dell'impossibi-

¹⁵ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992.

le riuscite dell'uomo, quando venga assolutizzato e ripiegato su di sé e non sia colto nell'unica condizione in cui esiste, ossia la condizione di grazia.

Per comprendere l'umanesimo di Tommaso occorre mettere in luce dove collochi l'uomo nel piano generale della sua *Summa Theologiae*, e quindi nella considerazione della *sacra doctrina*.

Ora, tutta la realtà, e in particolare – *specialiter* – l'uomo, trova in Dio il suo «principio» (*principium*) e il suo «fine» (*finis*): «[Deus] principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae» (*S. Th.*, I, 2, intr.); o il suo *exitus* da lui e in lui il termine della sua *reditio* (*De veritate*, 20, 4, c). Fuori da questo corso, in cui riceve essere e senso, l'uomo semplicemente si risolverebbe in non-essere. La sua sarebbe un'illusione di esistenza, o un'esistenza in contraddizione.

2) Né si deve trascurare di Tommaso tutta la considerazione sulla corporeità dell'uomo stesso, concepita non come aggiuntiva all'anima, ma come dato essenziale della sua definizione: per l'Angelico, secondo la dottrina aristotelica, e contro ogni teoria di tipo platonico, l'anima è l'unica forma sostanziale del corpo.

Essa – egli insegna, suscitando forte reazione nella teologia di ispirazione agostiniana – è immediatamente anche l'atto d'essere del corpo (cfr. *De anima* 1, *resp.*), al punto da ritenere, per esempio, equivoco il nome “occhio” nel caso di un morto, che equivale all'occhio scolpito su una pietra o dipinto (*recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus*) (*De spiritualibus creaturis*, 1, 2, c).

Da qui la dichiarazione che «è più l'anima a contenere il corpo e a conferirgli di essere uno, che non l'inverso» (*magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso*) (*S. Th.*, I, 76, 3, c).

L'umanesimo di Tommaso comporta la perfezione integrale dell'uomo, compresa quindi la sua corporeità. D'altra parte, senza il corpo non c'è la persona umana, che rappresenta il cuore stesso dell'umanesimo cristiano dell'Angelico.

L'anima non coincide con la persona umana, dal momento che il corpo ne rappresenta un costitutivo essenziale. Secondo la dottrina di Tommaso all'anima che ne sia priva «non compete né il nome né la definizione di persona» (*S. Th.*, I, 29, 1, 5m).

3) Ma prima di trattare della persona umana, importa riprendere la collocazione dell'uomo nella *Summa Theologiae*. Tommaso, dopo averne colto la genesi teologica – Dio come *principium* nella *Prima Pars* – vi dedica tutta la *Secunda Pars*, esaminandone la finalità teologica – Dio come *finis* –.

L'uomo è visto, così, nel suo “avverarsi” o nel cammino del suo “umanizzarsi”; precisamente nel *motus in Deum* (*S. Th.*, I, 2, intr.) attraverso l'esercizio della sua

libertà quale principio delle sue azioni.

Ma al riguardo importa osservare la denominazione di *imago Dei* che viene data all'uomo in questo suo "movimento", e quindi l'individuazione delle componenti di tale *imago*. «Poiché – afferma l'Angelico –, come insegna il Damasceno [*De fide orth.* 2, 12], si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine "un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei propri atti", dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse»¹⁶.

4) In questa prospettiva l'umanesimo è l'attuarsi della conformazione dell'uomo a Dio, che quale suo principio viene configurato come esemplare e modello, e in tal modo una volta di più risalta la radice e la fondazione teologica dell'umanesimo tomistico. Anzi, a questo punto dobbiamo più compiutamente aggiungere: fondazione "cristologica".

Già nell'introduzione alla questione II della *Prima Pars* Tommaso aveva scritto che Cristo, nella sua umanità, era la «via da percorrere per tendere a Dio (*via [...] nobis tendendi in Deum*)»; mentre nel *Prologus* alla *Tertia Pars* Tommaso ribadisce che «il nostro Salvatore Gesù Cristo ci aprì in se stesso la via sulla quale pervenire con la risurrezione alla beatitudine della vita immortale»¹⁷.

È come dire che la risurrezione è per Tommaso il traguardo e, prima ancora, che Gesù Cristo è Colui nel quale l'umanesimo si attua perfettamente come nel modello. E, infatti, uno degli aspetti della vita di Cristo che Tommaso mette in luce nell'analisi dei suoi misteri (*S. Th.*, III, 27-59) consiste esattamente nella sua funzione di esemplarità per l'uomo.

Se si prescinde da Gesù Cristo – «esemplare della nostra predestinazione è la predestinazione di Cristo (*Christi praedestinatio [...] exemplar nostrae praedesti-*

¹⁶ «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

¹⁷ «Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur».

nationis)» (*ibid.*, 24, 3) –, il cammino dell'uomo rimane bloccato; senza di lui viene meno la via e la possibilità del percorso.

5) Si vede allora come per l'intelligenza dell'umanesimo cristiano secondo Tommaso è indispensabile porre in risalto la molteplicità delle connessioni e dei riferimenti umanistici che si ritrovano nella *sacra doctrina* e nella stessa *Summa Theologiae*.

In particolare, per la conoscenza della fenomenologia umanistica dell'Angelico si dovrà porre speciale attenzione sulla *Secunda Pars*, che è tutta una considerazione sugli "ingredienti" che convergono a determinare e a costituire il percorso dell'uomo, e che si risolvono nelle virtù teologali e cardinali con tutte le loro corrispondenze, i loro richiami, i loro irraggiamenti e il loro minuto rifrangersi, esaminato con estrema finezza da Tommaso.

Su tutte queste risorse si riflette la grazia di Cristo, che nella sua efficacia ed esemplarità conferisce al costituirsi umanistico e al successo della figura umana. Si tratta di questioni di una ricchezza sorprendente, dove la perfezione dell'uomo si rivela certamente laboriosa ed esigente, ma insieme di una "grazia" incomparabile, per "grazia" intendendo sia quella santificante, che mediante il dono dello Spirito Santo pervade la natura umana, sia la bellezza diffusa in essa, d'altronde non senza la considerazione di quanto si frappone al percorso dell'uomo verso Dio, corrompendo e guastando una tale grazia, cioè il peccato, nelle sue differenti forme. E siamo allora all'antitesi dell'umanesimo, a un umanesimo mancato, anzi a un disumanesimo.

Se non si rileva questo, il discorso sull'umanesimo di Tommaso resta incompiuto e al limite alterato e non vero.

6) Ma da questo umanesimo cristologico, o cristocentrico, l'unico per Tommaso di fatto concepibile e possibile, non viene affatto estromessa l'antropologia filosofica, che, al contrario, ricorre largamente, al punto che senza di essa l'umanesimo tomistico si deformerebbe e in un certo senso si sfascerebbe.

Solo che – come abbiamo sopra accennato – quell'antropologia, eminentemente a matrice aristotelica, ma non solo, si trova teologicamente "trasfigurata", rinnovata e portata a consumazione. Ed è questa una delle meravigliose e decisive trasformazioni compiute dall'Angelico, per il quale non esistevano due umanesimi separati, e tanto meno antitetici, ma l'unico umanesimo inclusivo, corrispondente al disegno storico divino sull'uomo.

7) D'altra parte, secondo Tommaso, come leggiamo nella sua *Summa contra Gentiles*, l'uomo è il senso ultimo di tutta la realtà creata ed è come il riferimento

– nella sua entità di persona e nella sua libertà, non assolutamente toccabile e utilizzabile – di tutti gli esseri dell'universo, privi di interesse e di significato, se non in relazione all'uomo.

La percezione e le affermazioni dell'Angelico sono di un valore sorprendente.

«La persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura» (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*) (*S. Th.*, I, 29, 3, c); la creatura razionale, e quindi l'uomo dotato di intelligenza, esiste per la perfezione dell'universo (*ad summam perfectiones universi*) (*S. c. G.*, II, 46, 4); se quindi l'uomo mancasse, l'universo sarebbe privo del suo compimento (*Si [...] deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum*) (*ibid.*, III, 112, 7).

Tutto quanto è creato ha come fine le creature ragionevoli, volute e desiderate per se stesse, e in questa categoria si colloca l'uomo; tutte le altre creature sono in relazione e in funzione dell'essere ragionevole¹⁸.

A differenza di tutte le altre creature «solo quella intellettuale» – e dunque l'uomo – «è libera» (*Omnis [...] alia creatura naturaliter servituti subiecta est; sola intellectualis natura libera est*) (*ibid.*, 112, 2).

In altri termini, l'universo è visto come percorso da una ricerca e da un desiderio che hanno come fine l'uomo, non come una parte, ma come un «tutto»; l'uomo non è un settore del mondo, ma per il suo intelletto «è in qualche modo tutte le cose (*anima est quodammodo omnia*)» (*ibid.*, I, 44, 6; II, 112, 5).

Commenteremmo così: lo svolgersi e lo svilupparsi delle cose sono per la verità o la manifestazione dell'uomo; per il suo perfezionarsi, per il suo compiersi personale integrale. L'uomo non è retto da una pura legge a servizio della specie (*secundum speciem*) (*ibid.*, 113, 2), ma da una propria iniziativa (*secundum individuum*), o «in quanto i suoi sono atti personali» (*in quantum sunt actus personales*) (*ibid.*). Non è un essere puramente governato, ma è un essere «governante».

E da qui appare quanto l'unicità e la singolarità insopprimibile dell'uomo siano vive rispetto alla «natura»; come egli non possa venire compresso e strumentalizzato; e quanto sia avvertito e rigoroso nelle sue ultime premesse il carattere antropologico dell'universo; l'uomo non ha un oltre funzionale; l'universo sì, ed è l'uomo medesimo. San Tommaso è un medievale: ma un medievale che non ha atteso i mo-

¹⁸ «Per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur per se, ceteris autem creaturis propter ipsas; sola [...] intellectualis natura est propter seipsam quaesita in universo; alia autem omnia propter seipsam; substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, aliae vero propter ipsas» (*S. c. G.*, III, 112).

derni per denunciare obiettivamente un'esigenza di liberazione per l'uomo, che non può essere reso schiavo e posseduto dalla «natura».

8) Una svolta antropologica e il senso umano della storia si trovano così fondati filosoficamente e teologicamente.

Quanto a Dio, non si pone in alternativa all'uomo. Se, da un lato, come abbiamo visto, «la persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura», dall'altro Dio, «sommo fastigio della ricerca umana (*summum fastigium humanae inquisitionis*)» (*S. c. G.*, I, 4), libera l'uomo dalla sua invivibile solitudine e impossibile speranza.

Quanto a Gesù Cristo, appare allora come esemplarmente ciò che di più perfetto esista nell'universo; ciò che ne rappresenta il desiderio che lo percorre. Tale universo aspira a divenire umano e quindi cristico; o cristico e quindi umano.

Dio ha creato il mondo per la propria gloria e per quella dell'uomo in Cristo.

La conseguenza: levato l'umanesimo cristiano al mondo, il mondo non ci sarebbe più.

La Famiglia

Plastico della casa-famiglia per la famiglia cristiana nella concezione di Cesare Cattaneo (riproduzione)

Il sogno di una casa per la famiglia cristiana, di Maria Antonietta Crippa

«Stili di vita» della famiglia tra lavoro e festa, di Franco Giulio Brambilla

La famiglia non è un albero, di Silvano Petrosino

È davvero cristiana la famiglia?, di Antonio Maria Sicari

Genealogia della persona del figlio, di Angelo Scola

Uomo, donna e matrimonio nel pensiero di Sant'Ambrogio, di Giorgio Maschio

«Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito». Lettera agli sposi in situazione di separazione, divorzio e nuova unione (estratti), di Dionigi Tettamanzi

Da padre a figlio. Due romanzi, di Pierluigi Fiorini

Lo sguardo del cinema sulla famiglia, di Maria Vittoria Gatti

La casa-famiglia per la famiglia cristiana di Cesare Cattaneo (1912-1943), di Maria Antonietta Crippa

L'Associazione Nazionale Famiglie Numerose, di Egle e Mario Sberna

Famiglie per l'accoglienza, di Lia Sanicola

Chiara d'Assisi: dalla porta della morte a quella della vita eterna, di Gianluigi Pasquale

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 230, ottobre-novembre-dicembre 2011

Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

www.communio.it - communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

L'età del Figlio

Inizio e Logos in Schelling ed Origene

Vito Limone

Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)

*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo:
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
jam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus jam regnat Apollo.*
Virgilio, *Eneide* IV, 4-10

*En archê ên ho lógos
kai ho lógos ên pròs tòn theón
kai theós ên ho lógos
ôutos ên en archê pròs tòn theón*
Gv 1,1-2

L'interpretazione che Schelling svolge del *Prologo* di Giovanni nella *Philosophie der Offenbarung*¹ (XXVII-XXVIII) è, sostanzialmente, una ripresa di numerosissimi motivi neo-platonici, ed in particolare dell'esegesi che Origene d'Alessandria propone nel *Commento al Vangelo di Giovanni* (I-II)² che probabilmente è l'opera più

¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861; F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002; *Philosophie de la révélation*. Traduction de la RCP Schellingiana sous la direction de J. F. Marquet et J. F. Courtine: Livre I: *Introduction à la philosophie de la révélation*, Paris 1989; Livre II: *Première partie*, Paris 1991; Livre III: *Deuxième partie*, Paris 1994.

² È presumibile che Schelling abbia avuto un contatto con altri autori della tradizione neoplatonica greca (la Chiesa e la patrologia greche) in particolare, anche se molte edizioni furono pubblicate in francese o solo agli inizi del sec. XIX, in particolare di Origene di Alessandria (185-254), in epoca moderna, la prima edizione del *Commentarium in Evangelium Joannis* è quella di P. D. HUET, *Origenis in sacras Scripturas commentaria, quaecumque graece reperiri potuerunt*, Rothomagi MDCLXVIII; nel sec. XVIII, un'altra edizione significativa fu quella di C. e C. V. De la Rue, *Origenis opera omnia*, I-IV, Paris 1738-1759; seguirono quella di F. Oberthür, Würzburg 1781-1786, quella di C. H. Lommatsch, Berlin 1831-1848. Si

autentica che ce ne sia pervenuta, essendo stato il grande trattato del *De Principiis* quasi del tutto rimaneggiato dal latino Rufino. Il presupposto comune sia di Schelling che di Origene per la comprensione del *mysterium Christi*, ossia per lo svolgimento del problema cristologico, è che l'ek-sistenza di Dio sia eternamente *preceduta* da un Inizio memorabile. Dio è puro essere, puramente-semplicemente Essente (*blaße Seyende*), *aplôs on*, ma in quanto eternamente si solleva al di sopra di un Abisso (*Abgrund*)³, ossia al di sopra di un Inizio memorabile, che è l'Onnicompossibile, ciò da cui emerge tutto e il contrario di tutto. Se, tuttavia, Dio è l'eternamente ek-sistente dall'Inizio memorabile, ossia dal puro *Possest* originario⁴, e se dal *Possest* originario emerge qualsiasi cosa, compresa la *possibile* negazione di Dio stesso, l'unico modo con cui Dio possa salvare il proprio essere, difenderlo dalla *possibile* negazione di se stesso che l'Inizio memorabile custodisce ed attiva, è di abbracciare in se stesso il negativo di se stesso, ossia di farsi esso stesso *altro* da sé; farsi esso stesso il *negativum sui*, appunto “creare”, “generare”. Dio eternamente è sospeso sull'Inizio memorabile – se dunque, eternamente la sua esistenza è minacciata dall'*altro* di sé, allora eternamente Dio salva il proprio essere, facendosi *altro* da sé in se stesso ed affidando il proprio essere a questo *altro* che, in realtà, è Dio stesso come *altro*.

1. En archê ên ho lógos

Se Dio eternamente genera il negativo *di* se stesso, allora il Figlio, che è l'*altro* di Dio in quanto Padre, è eternamente *generato*, ossia è generato *en archê*, “Im Anfang”⁵. Eternamente Dio può liberarsi dalla necessità dell'Inizio solo affidando il proprio essere ad un altro, solo consegnando la propria *ousía* ad un altro⁶ – ma non

può presumere, quindi, che Schelling abbia avuto un contatto diretto con questo autore, essendone stato pubblicato in tedesco il *Commentarium in Joannis Evangelium* proprio in accademie frequentate dallo stesso Schelling, Würzburg, ma soprattutto Berlino.

³ *Philo.derOffen.*, VIII-XII.

⁴ *InJoh.*, II, I, 7; II, II, 18.

⁵ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104.

⁶ Tra le interpretazioni principali del contatto di Schelling con il Prologo di Giovanni cfr. C. DANZ, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, in *Fichte-Studien VIII* (1995) 21-39; L. PROCESI XELLA, *Der Prolog des Johannesevangelium in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in R. ADOLPHI – J. JANTZEN (hrsg.), *Das Antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 337-353; W. A. SCHULZE, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, in *Zschr. F. philos. Forschung XI* (1957) 575-593; K. H. VOLKMANN-SCHLACK, *Mythos und Logos. Interpretation zu*

essendoci, *en archê*, altro al di fuori di Dio e dell'abissale Inizio da cui ek-siste, Dio non può che *porre* da sé colui che il proprio essere possa *superare* (*yper-nikao*, *supervincere*), possa sopravvivere al *negativum sui* che emerge dall'abisso stesso – Dio non può generare, dall'eternità, il suo *altro*; e l'altro *di* Dio, appunto, il Figlio, non può essere che Dio stesso in quanto *altro*, in quanto *fuori* di sé. «In Principio [*Im Anfang*] (questa espressione va presa in senso rigoroso: essa significa: “senza che una qualsiasi cosa precedesse” [*irgend etwas vorausging*]) era il Logos [*war der Logos*]» – la generazione del Figlio è co-eterna all'ek-sistenza stessa di Dio: se Dio, eternamente è *sospeso* sull'abisso ed eternamente ne è *minacciato*, allora eternamente affida all'*altro* da sé, ossia al Figlio, il proprio essere – perché possa esserne salvato, custodito – ma il Figlio, che è altro *di* Dio, non è altro che Dio stesso in quanto si è auto-posto *fuori* di se stesso, si è *esteriorizzato* – *extra-divinizzato*. «Egli era, ed in modo che assolutamente proprio nulla lo precedesse [*schlechterdings nichts ihm vorausging*]; egli, anche prima che Dio si rivelasse come tale [*selbst ehe Gott als solcher offenda wurde*], che si mostrasse [*sich zeigte*], era *simpliciter*» – se il Figlio non è semplicemente l'auto-negazione di Dio stesso, ossia l'auto-esteriorizzazione di Dio, ma è il negativo *di* Dio e se Dio stesso è *necessitato* a porsi *fuori* di sé, ossia alla *generatio*, dalla *possibilità* del negativo *di* sé che emerge dall'*Ab-grund der Vergangenheit*⁹, ossia dall'Abisso iniziale, allora il Figlio, quel negativo che *necessita* Dio stesso alla generazione, è co-originario a Dio e addirittura *precedente* la stessa generazione (se la generazione non è altro che la prima *Offenbarung* del Padre¹⁰). Se il Figlio, che è eternamente generato da Dio, è Dio stesso in quanto *altro* da sé, e se l'altro *di* Dio è anche quel negativo che emerge dall'abisso dell'Inizio e che minaccia l'ek-sistere stesso di Dio, allora il Figlio, in quanto altro *di* Dio, pre-esiste addirittura

Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin 1969; F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell'ultimo Schelling*, pref. di X. Tilliette, Roma 1994; M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Milano 2008³, 123-149, 201-219.

⁷ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104.

⁸ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104-5.

⁹ Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling und das Problem der Metaphysik*, in *Perspektiven der Philosophie II* (1976) 123-143; J. B. AYRNOLD, *Lehrbuch der Metaphysik. Nebst einem Grundrisse der Geschichte der Philosophie*. Nach der Grundlage von Franz Anton Nuesslein's Vorlese – Heften bearbeitet. Zweite Abtheilung: *Geschichte der Philosophie*, Augsburg 1836; W. BECKER, *Schellings Konstruktion des Christentums*, in D. HEINRICH – H. WAGNER, *Subjektivitaet und Metaphysik. Festschrift fuer W. Cramer*, Frankfurt 1966, 1-20; H. BECKERS, *Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik*, München 1861; C. ASMUTH, *Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel*, in C. ASMUTH – A. DENKER – M. VATER, *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam-Philadelphia 2000, 403-417.

¹⁰ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

alla sua stessa generazione. Dio, in tanto può *eternamente* generare il negativo *di sé*, ossia il Figlio a partire da se stesso, solo in quanto eternamente è minacciato da questo negativo *di sé*, che eternamente l'abisso dispiega co-originariamente all'ek-sistere di Dio stesso. Ebbene, il Figlio è l'altro *di* Dio, ovvero Dio in quanto *altro*, cui Dio eternamente affida il proprio essere – se Dio è il semplicemente-puramente Essente (*bloße Seyende*), ossia l'*actu Actus purissimus*, allora il Figlio, ricevendone in consegna l'*ousia* non può che essere *actu Actus purissimus*, appunto *nothwendig Existierend*, l'Essente nella sua solarità¹¹ – «egli era nel puro essere, cioè in quell'*actus purissimus* dell'essere divino stesso, ma appunto perciò non come potenza o personalità particolare [*nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit*]. Queste parole indicano dunque, con tutta precisione, il momento in cui noi pensiamo il Logos inizialmente nell'assoluto principio, ossia il momento in cui egli è il puramente essente di Dio [*das rein Seyendes Gottes ist*]¹²». Il discorso schellinghiano a proposito della prima *prōtasis*, della prima *Satz*, è integralmente recuperato dall'interpretazione e dall'esegesi di Origene del *Prologo* di Giovanni¹³. L'inizialità del Logos, in quanto Figlio di Dio, *protokotos pases ktiseōs*¹⁴, in quanto *primum generatum*, è co-originaria all'inizialità dell'atto auto-distinguente-si di Dio – «Dopo queste cose, il “principio” può essere inteso nel senso di “la causa secondo cui”, ossia la forma [*eidos*]: così se il primogenito di ogni creatura è l'immagine del Dio invisibile [*eikon tou theou tou aoratou*], il suo principio è il Padre [*archè autoû hò pater*]. Analogamente, anche Cristo è il principio di tutto ciò che sia stato fatto a immagine di Dio. Se infatti, gli uomini sono “a sua immagine” e se l'immagine è conforme al Padre, il Padre, in quanto Inizio, è il per-sé del Figlio [*kath'hò tou Christou hò pater archè*], e Cristo è il per-sé degli uomini che siano stati fatti non a immagine di colui di cui l'immagine è immagine, ma dell'immagine stessa: la frase “In principio era il Logos” si può, dunque, applicare all'esemplare stesso¹⁵». Se Dio eternamente genera il Figlio,

¹¹ Tra i principali sostenitori di questa ipotesi cfr. W. E. EHRHARDT, *Schellings Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Bericht ueber die Edition einer Handschrift aus den Bestaenden der Bibliothek der Katholischen Universität Eichstätt*, in *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt* LXXXVI (1993) 103-110; E. MENDE, *Das Absolute und die Urfassung der Philosophie der Offenbarung bilden Schwergewichte neuester Schelling-Publikationen*, in *Philosophischer Literaturanzeiger* XLVI (1993) 192-205.

¹² *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

¹³ Cfr. H. CROUZEL, *Le personnes de la Trinité sont-elles de puissances inégales selon Origène, Peri archon I, III, 5-8?*, in *Gregorianum* LVII (1976) 109-123; *Id.*, *L'image de Dieu dans la théologie d'Origène*, in *Studia Patristica* II (1957) 194-201; *Id.*, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; *Id.*, *La cristologia di Origene*, in *Koinonia* V (1981) 25-38.

¹⁴ *InJoh.*, I, XVII, 105.

¹⁵ *InJoh.*, I, XVII, 104-105.

ossia eternamente si auto-nega ponendosi come assolutamente *altro*, esteriorizzandosi, allora il Figlio non può essere che *eikon* del Padre, che, a sua volta, è il *kath'hò* del Figlio, ossia il “per-sé”, il “ciò-rispetto-a-cui” il Figlio si *determina*, si riconosce. La generazione del Figlio non è concepibile se non come auto-differenziazione di Dio rispetto a se medesimo, ossia come auto-distinzione di Dio rispetto a se stesso, come *auto-mimesi*, *auto-rappresentatività* di Dio a sé – «l’espressione “ha eruttato” è usata non invano: al posto di questa se ne potevano usare anche altre: “il mio cuore ha emesso, ha detto [...] una buona parola” Come l’eruttare è il venire fuori di aria nascosta in chi erutta [*pneumatós tinos apokrúptou eis phaneròn próodos estin e erugè tou ereugoménu*], e per così dire, manda in su aria che è dentro, allo stesso modo il Padre, non contenendo i teoremi della verità, li erutta e ne crea l’impronta nel Logos [*tà tês aletheías theorémata ou synéchon ho patèr ereugetai kai poièitòn typon autòn en tō lógō*], che per questo è detto “immagine di Dio invisibile”. Questo, se si accetta il presupposto dei molti che sia il Padre a dire ciò: “Il mio cuore ha eruttato una buona parola”¹⁶». Il Figlio, in quanto è l’altro *di* Dio, ne è la compiuta manifestazione, rivelazione, apparizione – ma una manifestazione che conserva sempre una irriducibile differenza rispetto al suo *Revelatum*: Dio eternamente genera il Figlio, affidandogli il proprio essere e il Figlio è *Offenbarung*, rivelazione-esteriorizzazione di Dio, che, tuttavia, rispetto al Figlio, è l’eternamente-passato. L’auto-negazione di Dio, ossia la sua auto-posizione come *altro*, implica necessariamente l’eclissarsi di Dio, ossia il suo *inabissarsi* nell’Inizio (*archè*) e il suo *trasmettere* il proprio essere al Figlio¹⁷: la generazione implica necessariamente una separazione, in cui il generante, generando un generato, è identico al generato – in quanto l’essere del generato è il *medesimo* del generante – e, allo stesso tempo, ne è irriducibilmente altro – infatti,

¹⁶ *InJoh.*, I, XXXIX, 283-4.

¹⁷ Cfr. C. DANZ, *De Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn. Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien*, in R. ADOLPHI – J. JANTZEN (Hg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 465-482; *Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie*, in C. DANZ – C. DIERKSMEIER – C. SEYSEN (Hg.), *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schellings “System des transzendentalen Idealismus”*, Würzburg 2001, 69-82; *De Gedanke der Persönlichkeit Gottes in Schelling – Philosophie der Offenbarung*, in T. BUCHHEIM – F. HERMANNI (Hg.), *“Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde”: Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, 179-195 [Protokoll der Diskussion, 270-275]; sulla relazione tra lo gnosticismo e la filosofia della rivelazione di Schelling cfr. P. KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Durchges*, Paderborn-München-Wien 2003²; F. C. BAUR, *Die Schelling’sche Naturphilosophie*, in *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, 611-626; K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975; X. TILLIETTE, *Schelling between gnosis and Philosoph*, in Filozopska Istrazivanja (Zagreb) XXIV (1988) 61-71; *Schelling und die Gnosis*, in P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, 260-273; *Schelling zwischen Gnosis und Philosophie*, in *Synthesis Philosophica III* (1988) 209-221.

se generante e generato fossero lo stesso, non si avrebbe nessuna generazione. Dio genera eternamente il Figlio ed eternamente Dio è non altro dal Figlio, pur essendo *altro*, pur essendone l'eternamente-passato. Se la generazione del Figlio implica, da una parte, l'*inabissamento* di Dio, e dall'altra parte, la *traduzione*¹⁸ dell'essere del Padre al Figlio, allora in quanto l'essere del Padre si conserva nel Figlio, il Padre *continua* nel Figlio e in quanto il Padre non è il Figlio, il Padre è il suo *eternamente-passato*. Perciò, il Figlio è *rivelazione* di Dio¹⁹, ossia manifesta il suo eternamente-passato, pur essendone irriducibilmente distinto: per quanto il Figlio possa dire Dio, che lo genera eternamente, mai il Figlio potrà dirlo completamente, essendo Dio Padre necessariamente *altro* dal Figlio, appunto il suo *passato*. Il Figlio manifesta il Padre, pur dicendosi *altro* dal Padre, allo stesso modo in cui il Padre si dischiude nel Figlio, come suo eternamente-passato – il Padre si dischiude nel Figlio, pur dicendo la sua *irriducibile* eccedenza ad esso. «Unigenito, poi, è verità, in quanto contiene le ragioni di tutte le cose, secondo la volontà del Padre [*Alétheia de ho monogenés esti pánta emperielephòs tòn peri tòn olòn kata to boulema toù patròs*], con assoluta chiarezza, e fa che ogni essente, secondo il merito che gli compete, ne partecipi. Qualcuno potrebbe domandarsi se il nostro Salvatore conosca tutto ciò che è conosciuto dal Padre, secondo l'“abisso della sua ricchezza, della sua sapienza e della sua conoscenza”, e nell'intenzione di glorificare il Padre, potrebbe immaginare che alcune cose che sono conosciute dal Padre, non siano invece conosciute dal Figlio, il quale giunge ad uguagliarsi alle rappresentazioni del Dio ingenerato. Sarebbe, inoltre, necessario convincerlo a partire dal fatto che il nostro Salvatore sia verità, e argomentare che, se la verità abbraccia il Tutto, egli non ignori nulla di ciò che è vero, perché non si dia una verità che manca delle cose che non conosce e che, secondo questi, si troverebbero soltanto nel Padre [*Kat'ekainous tynchánousin en monō tō patrí, e deikuto tis óti estìn à ginóskómēna tēs aletheías prosegorías ou tynchánonta alla yper auten ónta*]. Altrimenti, bisognerebbe dimostrare che ci sono cose non conosciute, ma che non cadono sotto il nome di verità, ma la oltrepassano»²⁰. Il Figlio, in quanto *aletheia*, è dis-velamento, ossia dice il Padre, *disdicendolo*; rivela il Padre, pur dicendone la assoluta ed irriducibile trascendenza reciproca – se il Fi-

¹⁸ *De Princip.*, I, II, 10.

¹⁹ F. TOMATIS, *Trinità e inizio in Schelling* in P. CODA – L. ZAC (a cura di), *Abitando la Trinità*, Roma 1998, 55-77; Id., *Schelling. Kenosis del Figlio e mistero trinitari*, in S. ZUCAL (a cura di), *Cristo nel pensiero contemporaneo*, vol. I, Cinisello Balsamo 2000, 169-202; Id., *La negazione dell'assoluto in Emo e Schelling*, in *Annuario Filosofico XVI* (2000) 363-72; V. VITIELLO, *Schelling: Cristo, principio cosmogonico*, in AA.VV., *Il Cristo della ragione*, L'Aquila 2004, 179-92.

²⁰ *In Joh.*, I, XXVII, 186-187.

glio e Dio che eternamente lo genera fossero lo stesso, allora cadrebbe lo stesso concetto di generazione, di *filiazione*.

2. *Kai ho lógos ên pròs tòn theón*

«Il discorso passa subito però oltre, giungendo, da questo momento dell'essere immemorabile, laddove ciò che era in principio [*was im Anfang war*], dove questo puro essere già posto *ex actu puro*, ipostatizzato, potenzializzato, è fatto un Essente, è presso Dio [*bei Gott*]²¹: l'auto-negazione di Dio, ossia la generazione come produzione del Figlio che non è altro se non l'altro *di* Dio che è Dio stesso (appunto auto-differenziato), implicando l'attualizzazione del Figlio, ossia il suo farsi Essente (*actu Actus purus*), implica, in uno, la distinzione *reale* di Padre e Figlio. Dio in quanto *actu Actus purissimus*, ossia semplicemente-puramente Essente, si nega come *bloße Seyende*, ritornando nell'abisso dell'Inizio, ossia potenzializzandosi – ma l'auto-potenzializzazione²² del *Deus-esse* implica l'ek-sistentificazione del Figlio, ossia il farsi *atto* del Figlio, l'emergere del Figlio e il suo porsi come *Seyende*, come Essente. Fin tantoché il Dio è il semplicemente-essente, il Figlio è mera potenza, *Möglichkeit* – ma l'auto-negazione del Padre come atto, ossia la sua *potenzializzazione*, implica l'auto-negazione del Figlio come potenza, ossia la sua *attualizzazione*. Il Figlio è l'altro *di* Dio in atto. Ma in tanto il Figlio può essere in-atto solo in quanto Dio si eclissa e lascia spazio al Figlio – solo in quanto Dio si nega come atto ed affida il proprio essere al Figlio, ossia all'altro *di* se stesso che *genera* da se stesso, cui dà esistenza a partire *da* se stesso. L'essere del Figlio l'altro *di* Dio in-atto, ossia l'attualità del suo *distinguersi* dal Padre, non è altro che il suo essere *bei Gott*, ossia il suo essere *für-sich-seyn*, il suo esser-per, il suo stare-presso, il suo essere *pros*. La *prossimità* di Padre e Figlio non è altro che il loro trascendersi reciproco, il loro eccedersi: il Figlio, in quanto attualmente esistente, è l'altro *di* Dio che è generato da Dio stesso – è Dio

²¹ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 195.

²² Cfr. A. FRANZ, *Materie – Moeglichkeit – Wirklichkeit. Überlegungen zum hypostasierenden Charakter des Denkens Schellings anhand seines "Begriffes einer eigentlichen Geisterwelt"*, in *Perpektiven der Philosophie* XVI (1990) 46-73; J. F. HERBART, *Versucht einer Deurtheilung von Schelling's Schrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. 1796, in J. F. HERBART'S *kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen, nebst dessen wissenschaftlichem Nachlasse*, Hg. v. G. HARTENSTEIN, III, Leipzig 1843, 43-49; M. SCHRÖTER, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt"*, München 1908.

stesso in quanto assolutamente-totalmente *altro* da sé, e ciò che dice questa *necessaria* differenza è esattamente la loro reciproca *prossimità*, il loro *esser-per*. «Qui c'è certamente un progresso [*Fortschritt*]. È il medesimo eppure in certo modo già un diverso Logos [*er ist derselb und doch gewissermaßen schon ein anderer Logos*], quello che era *en archê*, e quello che è *pros tôn theón*, presso Dio, già distinto da Dio, potenza particolare. *Ho theós*, il Dio chiamato tale determinatamente, con distinzione presso il quale è il Logos, è appunto colui nel dominio del quale sta l'altro essere distinto dal suo essere eterno [*in dessen Gewalt das andere von seinem ewigen Seyn verschiedene Seyn steht*]: *ho theós* è dunque colui che nel seguito si chiama Padre²³; tra il primo momento (*En archê ên ho lógos*) ed il secondo (*Kai ho lógos ên pròs tôn theón*) c'è una differenza irriducibile, c'è una processione, anche se, *de facto*, i tre momenti sussistono eternamente e simultaneamente: nel primo momento, Dio è *actu Actus purissimus*, appunto *bloße Seyende*, ossia puramente Essente, e il Figlio, in quanto l'altro *di* Dio, è *possibilità* della negazione di Dio, ossia pura potenza che “giace” nell'abisso dell'Inizio che Dio stesso custodisce dentro di sé; nel secondo momento, Dio si ritrae in se stesso, si *inabissa*, ritorna al fondo di se stesso, eclissandosi e potenzializzandosi, e il Figlio emerge dall'abissalità dell'Inizio che Dio custodisce in sé, attualizzandosi, ponendosi come *esser-per*, ossia come *nothwendig Existierend*, appunto necessariamente Essente. Nel primo momento, Dio eternamente *ek-siste* dall'Inizio abissale e custodisce dentro di sé la possibilità eterna della sua negazione, ossia il Figlio – in questo senso, essendo il Figlio *eternamente* la possibilità della negazione di Dio che è l'in-sé di Dio stesso, *pre-esiste* alla creazione-generazione medesima; nel secondo momento, invece, Dio eternamente si *nega* come *actu Actus purus*, ed il Figlio, che è l'altro *di* Dio che è Dio stesso, eternamente *ek-siste*, ossia si *approssima* al Padre²⁴. «Il soggetto è presso Dio anzitutto nella rappresentazione di Dio, ancora prima della creazione, come potenza particolare distinta, non ancora realmente, ma idealmente [*noch nicht reell-, aber doch ideell-*], cioè nella rappresentazione divina²⁵» – in realtà, i due momenti, ossia il primo della pre-esistenza del Logos alla *creatio* e il secondo della differenziazione attuale di Padre e Figlio (*filiazione* appunto), non sono assolutamente distinti; se nel primo momento, Dio, in quanto *actu Actus purissimus*, ri-corda l'Inizio abissale da cui *ek-siste* e, quindi, custodisce in sé il Figlio, in quanto è la possibilità della negazione di Dio che emerge dall'abisso stesso – ma se per poter liberarsi dalla necessità dell'Inizio e dal-

²³ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

²⁴ *Philo.derOffen.*, XXV, 38-39.

²⁵ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

la negazione, ossia dal Figlio che è il suo in-sé, Dio deve presupporre di custodire in sé il Figlio, ossia l'altro *di se stesso* e deve presupporlo già in quanto *distinto* da se stesso. Perciò, se già nel primo momento, l'ek-sistenza di Dio non può non presupporre non solo la pre-esistenza del Figlio, ma anche la sua *prossimità*, il suo *esser-per*, ossia la sua *distinctio* da Dio, allora il secondo momento è già nel primo – anzi, è addirittura lo stesso che il primo. Nessuna astratta separazione tra i primi due momenti. «Ma poi egli è presso Dio anche nella creazione, in cui già agisce nella sua particolarità (e invero come potenza demiurgica) e non più semplicemente nella rappresentazione di Dio, ma realmente distinto da Dio [*reell von Gott unterschieden*], sebbene sia ancora presso di lui²⁶» – se nel primo momento, la distinzione tra Padre e Figlio è meramente possibile (*ideell-*), in quanto il Figlio è la sola *possibilità* della negazione del Padre, senza essere ancora attualizzata; nel secondo momento, l'attualizzazione del Figlio, ossia l'eclissarsi del Padre e l'ek-sistere del Figlio, implica l'attualizzazione della distinzione tra Padre e Figlio (*reell-*). Lo stesso Origene sviluppa rigorosamente in modo analogo questo motivo della co-originarietà della pre-esistenza del Figlio alla *creatio* (primo momento) e della distinzione-*approssimazione* di Padre e Figlio (secondo momento): « Il Logos viene però, presso gli uomini che inizialmente non accolgono la venuta del Figlio di Dio, che si fa Logos, in quanto è Logos. Egli non viene “presso Dio”, come se prima non fosse presso di Lui, perché Egli è sempre con il Padre [*parà de tò aei syneînai tô patrì*], e infatti si dice: “e il Logos era presso Dio” e non piuttosto: “e il Logos venne presso Dio”. E il medesimo verbo “era” si predica di entrambe le espressioni “in principio era” e “presso Dio era”, e non può essere separato da Dio né allontanato dal Padre [*chorizómenos outè tou patròs*], e inoltre non è venuto “nel principio” dal suo non-essere-nel-principio, né è venuto “presso Dio” dal suo non-essere-presso-Dio: infatti, prima di ogni tempo e di ogni eternità “in principio era il Logos” e il “Logos era presso Dio”²⁷». L'attualizzazione della distinzione di Padre e Figlio (*chorizómenos*) è co-originaria all'attualizzazione del Figlio come *distinto* dal Padre, ossia come semplicemente Essente, e alla potenzializzazione del Padre, ossia al suo ritrarsi: in tanto è “reale” la distinzione di Padre e Figlio solo in quanto il Figlio si attualizza e il Padre si potenzializza, si ritrae in sé. Ma se la posizione della distinzione di Padre e Figlio è possibile solo a condizione che il Figlio e il Padre non siano né simultaneamente potenze né simultaneamente lo stesso *actu Actus purissimus*, allora la differenziazione di Padre e Figlio non appartiene solo al secondo momento: in quanto nel primo momento il Figlio è poten-

²⁶ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105-6.

²⁷ *In.Joh.*, II, I, 8-9.

za e il Padre è semplicemente Essente, la distinzione appare; in quanto nel secondo momento, il Figlio è il semplicemente Essente ed il Padre si è ritratto in sé, si è potenzializzato, la distinzione *continua* ad esserci. Perciò, l'*eccedenza* di Padre e Figlio, pur esteriorizzandosi nel secondo momento, appartiene anche al primo, in quanto Dio, presupponendo l'altro *di sé* in se stesso, non può che presupporlo come *distinto*. Sulla co-eternità²⁸ del primo e del secondo momento Schelling ed Origene sembrano essere assolutamente consonanti²⁹. «Esiste un solo vero Dio, il Padre, e dopo di lui, molti altri dei che sono diventati tali per partecipazione a Dio ed essi temono che la gloria di Colui che supera ogni creatura sia simile a quella di tutti gli altri “dei” – che sono tali solo nell'appellativo. E perciò, alla distinzione già fatta, per la quale abbiamo detto che il Logos che è Dio sia ministro della divinità per gli altri dei, bisogna aggiungerne un'altra. Infatti, il Logos che è in ciascuno degli essenti dotati di logos possiede, rispetto al Logos che è Dio e che è “nel principio presso Dio”, la stessa relazione che il Logos che è Dio ha verso Dio. Il Padre, il Dio vero, il Dio-in-sé sta alla sua immagine e alle immagini dell'immagine (e infatti, perciò, si dice che gli uomini siano non “immagini”, ma “a immagine”), come il Logos-in-sé sta a ciascuno degli essenti dotati di Logos. Entrambe svolgono la funzione di sorgente: il Padre della divinità, il Figlio del Logos. Come ci sono molti dei, ma per noi esiste “un solo Dio-Padre”, e ci sono molti signori, ma per noi esiste “un solo Signore, Gesù Cristo”, così ci sono molti logoi, ma noi preghiamo che in noi abiti il Logos che è “in principio” e “presso Dio”, ossia il Logos che è Dio³⁰» – Dio, in quanto semplicemente-Essente (*Deus-esse* appunto), custodisce, comunque, dentro di sé l'abissalità dell'Inizio da cui

²⁸ Sul problema del tempo nel *Vangelo di Giovanni*, appunto sul *Zeitfrage* cfr. O. HOLTZMANN, *Das Johannesevangelium*, Darmstadt 1887, 48-79; sul problema del “tempo” in Origene, in particolare la successione eonica, cfr. H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist*, II – *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1993 – in particolare 871-874 [cfr. tr. it. *Gnosi e spirito tardo-antico*, Milano 2010, a cura di C. Bonaldi].

²⁹ Colui che ha maggiormente ricostruito la soluzione di continuità tra platonismo ed *Spätidealismus* in Schelling e, dunque, anche le implicazioni platoniche e neo-platoniche che siano presenti all'interno del discorso schellinghiano e, particolarmente, dell'ultimo Schelling è stato W. Beierwaltes, in particolare cfr. W. BEIERWALTES, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings “Bruno”*, in *Philosophisches Jahrb. LXXX* (1973) 242-66; Id., *Schelling und Plotin*, in *Plotino ed il neoplatonismo in Oriente ed Occidente. Atti del Convegno internazionale*, Roma 5-9 ottobre 1970, Roma 1974; Id., *El neoplatonismo de Schelling*, in *Anuario Filosófico XXXIII* (2000) 395-442; Id., *Plotins Gedanken in Schelling*, in *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Selbst und des Einen*, Frankfurt M. 2001, 187-227; Id., *The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought*, in *International Journal of Philosophical Studies X* (2002) 393-428; Id., *Plato's Timaeus in German Idealism. Schelling and Windischmann*, in G. J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as cultural icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, 267-289.

³⁰ *In Joh.*, II, II, 19-22.

ek-siste, e se il Figlio non è altro che l'altro *di* Dio, ossia la negazione stessa del Padre, allora custodendo l'Inizio abissale ed immemorabile, Dio custodisce dentro di sé il Figlio come *non-ancora* Essente, ossia come soltanto *possibile*, come *nondum*. La distinzione di Padre e Figlio, che è posta dall'esistenza del Figlio come extra-divinizzazione di Dio, ossia come realtà esterna a Dio che è generata *da Dio* stesso, è, dunque, presente già da sempre come possibile in Dio stesso – la pre-esistenza del Logos alla *creatio*³¹, ossia la pre-esistenza del Figlio in Dio stesso, non è altro che la pre-esistenza della distinzione di Padre e Figlio³² in Dio stesso. «Questo Logos di Dio, detto “fedele”, è anche detto “verace” e giudica e si batte con giustizia, perché, trattandosi della giustizia in sé e del giudizio in sé, ha ricevuto da Dio la possibilità di giudicare e di premiare secondo il merito ciascun uomo. Infatti, nessuno di coloro che partecipano alla giustizia e che hanno la possibilità di esprimere un giudizio sul popolo potrà mai imprimere nella propria anima i modelli della giustizia e del giudizio, in modo da non essere per nulla inferiore alla giustizia in sé e al giudizio in sé, allo stesso modo in cui nemmeno il pittore è in grado di rappresentare tutta la cosa nella rappresentazione. Mi sembra che questo sia lo stesso significato delle parole di David: “Al tuo cospetto nessun vivente sarà giustificato”. Infatti, non disse semplicemente “nessun uomo” o “nessun angelo”, bensì “nessun vivente”, perché nell'atto stesso in cui l'essente partecipa alla vita e si tiene lontano dalla sua mortalità, neanche così potrebbe essere giustificato al tuo cospetto, analogamente a quanto avviene per la vita: non è possibile che chi partecipa della vita e riceve la denominazione di vivente sia esso stesso vita; né è possibile che chi partecipa alla giustizia e può essere detto giusto possa essere uguagliato completamente alla giustizia³³». Origene rileva come il rapporto tra Padre e Figlio all'atto della generazione, ossia dell'auto-differenziazione del Padre in se stesso³⁴, non sia altro se non *metessi*, ossia *partecipativo* – e, infatti, si conserva nella stessa progressione del Logos superiore alla

³¹ *In Joh.*, II, II, 18.

³² Sulla dimensione creaturale del Figlio cfr. *Filippo* § 105: «Di tutti coloro che posseggono il Tutto, non necessariamente tutti conoscono se stessi. E in verità, quelli che non conoscono se stessi non gioiranno di ciò che essi posseggono, ma quelli che sono pervenuti alla conoscenza di se stessi ne gioiranno»; *Tommaso* § 3: «Gesù disse: Se coloro che vi guidano vi dicono: “Ecco! Il Regno è nel cielo” allora gli uccelli del cielo vi saranno prima di voi. Se essi vi dicono: “Il Regno è nel mare!”, allora i pesci vi saranno prima di voi. Ma il Regno è dentro di voi ed è fuori di voi. Quando conoscerete voi stessi, sarete conosciuti e saprete che siete Figli del Padre Vivente. Ma se non conoscerete voi stessi, allora sarete nella privazione e sarete voi stessi privazione» (cfr. PSEUDO-IPPOLITO, *Philosophoumena*, V, § 6; Rm 9,26; 1 Cr 8,2-3; 1 Cr 13,12).

³³ *In Joh.*, II, VI, 50-53.

³⁴ *De Princip.*, I, II, 10.

molteplicità dei “logoi” inferiori³⁵. La relazione che sussiste tra il Logos-Figlio e il Padre è *rappresentazionale*³⁶: il Figlio dice il Padre, essendo il Padre stesso in quanto *altro* da sé, ed il Padre si dice nel Figlio, pur *disdicendosi* – infatti, è *essenziale* che sussista un'irriducibile differenza tra Padre e Figlio, tra generante e generato³⁷.

3. *Kaì theós ên ho lógos*

Origene non si sofferma, però, sul terzo momento della progressione del Logos, o almeno non se ne sofferma tanto quanto faccia Schelling, anche se entrambe condividono l'idea che il terzo momento – come d'altronde, anche il secondo ed il primo – sono momenti solo *astrattamente* distinti, ma nella realtà eternamente co-originari. Non c'è nessuna precedenza né successione di un momento all'altro, ma tutti sono eternamente *simultanei*. Origene è convinto che l'autentica *sintesi* dei momenti, ossia la proposizione di Giovanni che dica l'*eterna simultaneità* dei momenti precedenti, sia la quarta: *ôutos ên en archê pròs tôn theón* (Gv 1,2). In questo emerge chiaramente la cesura tra Schelling ed Origene, oltre al problema trinitario, sul quale le loro distanze cominciano a rilevarsi già a partire dall'esegesi di Gv 1,1. «A chi non esamina attentamente i vari elementi di questo enunciato potrà sembrare che l'evangelista si ripeta, in quanto le parole: “Egli era nel principio presso Dio” non aggiungono nulla alle altre parole: “Il Logos era presso Dio”. Bisogna osservare, tuttavia, che le parole: “Il Logos era presso Dio” non ci spiegano né quando né in chi [*tò pote è en tîni*] il Logos era “presso Dio”, come invece noi troviamo nella quarta proposizione. Infatti, emergono qui quattro proposizioni – o come le chiamano altri, “protasi” – di cui la quarta dice: “Egli era nel principio presso Dio”, che non dice il medesimo di “il Logos era presso Dio”, perché non dice semplicemente che egli era presso Dio, ma anche quando e in chi egli era presso Dio; dice infatti: “Egli era nel principio presso Dio”. Il pronome “egli”, sottratto dal contesto ai fini della dimostrazione, può essere riferito da chi non è troppo meticoloso sia a “Logos” che a “Dio”, per trovare nell'uso di questo termine la ripetizione di due concetti precedenti, ossia di “Logos” e di “Dio”, e poter così dimostrare l'unità di ciò che è separato solo formalmente. E infatti, nella forma di “Logos” non è inclusa quella di “Dio”, né in quella di “Dio” la

³⁵ *In Joh.*, II, III, 19-32.

³⁶ *De Princip.*, II, I, 3.

³⁷ *De Princip.*, I, II, 4.

forma di “Logos”. Forse però, la proposizione “egli era nel principio presso Dio” è una ricapitolazione delle tre proposizioni precedenti, in quanto la prima (“nel principio era il Logos”) [*En archê ên ho lógos*] non ci informa che egli “era presso Dio”, mentre nella seconda (“Il Logos era presso Dio”) [*Kaì ho lógos ên pròs tôn theón*] non ci si informa chiaramente che egli “era presso Dio nel principio”, e la terza infine (“il Logos era Dio”) [*Kaì theós ên ho lógos*] non dice né che egli “era nel principio” né che “era presso Dio”. Invece, nella proposizione “egli era nel principio presso Dio”, intendendo il pronome “egli” come riferito sia a “Logos” sia a “Dio”, non manca più nessuno degli aspetti delle tre proposizioni precedenti, qui sintetizzati e ricapitolati, in quanto sono aggiunti e congiunti assieme i due elementi “nel principio” e “presso Dio”³⁸ – la proposizione: *ôutos ên en archê pròs tôn theón* non è altro che conseguenza logica necessaria del contenuto delle proposizioni precedenti: se il Logos è in Dio *en archê, in principio*, e se il Logos è *prossimo* a Dio, e, anzi è Dio stesso (*Kaì theós ên ho lógos*), allora l’identità assoluta di Dio e Logos è posta eternamente – appunto, *ôutos ên en archê pròs tôn theón*. Se il Logos, in quanto altro di Dio è eternamente in Dio stesso, è la sua negazione che si conserva nell’abissalità dell’Inizio – che eternamente Dio stesso custodisce in sé, in quanto eternamente ek-sistente³⁹ dall’Inizio stesso – allora il Logos è *eternamente* in Dio stesso, è *eternamente* Dio stesso⁴⁰. E se il Figlio eternamente “abita” nel Padre, come suo abisso, allora eternamente la stessa distinzione di Padre e Figlio *eternamente* già si dispiega come possibile nel Padre stesso. L’ek-sistenza del Figlio è dunque, co-originaria all’ek-sistenza stessa del Padre – l’eterna generazione⁴¹ del Figlio (*Deus sive creatio continua*) è co-originaria alla eterna esistenza del Padre, al suo essere eternamente *enèrgeia*. Schelling sottolinea la sinteticità e la completezza del terzo momento, che risolve in sé i momenti precedenti ancor prima di Gv 1,2 – «questo medesimo soggetto era Dio [*das-*

³⁸ *InJoh.*, II, IX, 64-70.

³⁹ Sul motivo dell’esistenzialità di Dio cfr. C. FOZZUOLO, *Esperienza, esistenza e creazione nell’ultimo Schelling e in Spaventa*, in *Pensiero* XXXII (1992) 111-138; D. HEINRICH, *La prova ontologica dell’esistenza di Dio*, tr. it. di S. Carboncini, Napoli 1983; N. INCARDONA, *Rivelatività dell’irrelativo. Il tema della filosofia contemporanea, il penultimo Schelling ed “Esistenza e persona” di Luigi Pareyson*, in *Giornale di Metafisica* IX (1987) 153-191; B. MAJOLI, *La filosofia dell’esistenza di F. G. Schelling*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* XLV (1953) 389-433; M. MILLUCCI, *La Freiheitsschrift del 1809 come momento decisivo tra la filosofia dell’identità e il rilievo dell’esistenza nel pensiero di Schelling*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica* LXXXVIII (1996) 205-222; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1950; G. STRUMMIELLO, *Das, was das Seyende ist. L’Esistenza e l’essente nel tardo Schelling*, in C. ESPOSITO – V. CARRAUD (a cura di), *L’Esistenza. Atti del Colloquio Internazionale, Caen 23/25 gennaio 2003, Bari-Turnhout 2003*, 229-264.

⁴⁰ *InJoh.*, X, XXXVII, 246-247.

⁴¹ FILONE D’ALESSANDRIA, *De opificio mundi*, XXXII, 69-71; XXIV, 72-75; XXV, 78.

selbe Subjekt war Gott], cioè lo era alla fine della creazione, in cui esso è proprio Signore dell'essere così come prima lo era solo il Padre, in possesso della divinità che esso viceversa dapprima non ha come particolare, non per sé, non fuori del Padre (indipendentemente dal Padre), ma solo nel Padre [*in dem Vater*]; perciò, esso è anche solo *theós*, non solo *ho theós*, Dio stesso come lo è solo il Padre [*es auch nur theós, ist nicht ho theós, Gott selbst, welches nur der Vater ist*]⁴². Schelling parafrasa letteralmente Origene – la distinzione tra *ho theós* e *theós* è tema comune: «Completamente intenzionale e nient'affatto per ignoranza dell'uso corretto della lingua greca, è anche il fatto che Giovanni ha talvolta messo e ha talvolta omissso l'articolo: l'ha messo davanti alla parola “logos”, quando invece si riferisce a Dio, talvolta l'ha messo e talvolta no. Infatti, usa l'articolo quando l'espressione “Dio” si riferisce al Creatore ingenerato di tutte le cose, lo omette quando “Dio” si riferisce a Logos. Come dunque, vi è differenza tra l'espressione “Dio” con l'articolo [*ho theós*] e l'espressione “Dio” senza articolo [*theós*], così forse c'è differenza tra “Logos” con articolo [*ho logos*] e “Logos” senza articolo [*logos*]. Infatti, come il Dio dell'universo è “il Dio” [*ho theós*] e non semplicemente un “dio” [*theós*], così la fonte del Logos che è in ciascuno degli essenti dotati di logos [*pegè tou en ekastô tôn logikôn logoû*] è “il Logos”, mentre non sarebbe esatto chiamare e definire “il Logos” allo stesso modo quel logos che è in ciascun essente dotato di logos. Tramite queste differenziazioni, è possibile trovare una soluzione ad una difficoltà che affligge molti, i quali vorrebbero preservare l'amore in Dio, ma si guardano bene dall'affermare due dei, e per questo, cadono in dottrine false ed empie: infatti, o negano al Figlio una proprietà distinta [*idioteta uioû eteran parà ten tou patrós*] da quella del Padre, pur ammettendo che sia Dio colui che, secondo loro, soltanto di nome è chiamato “Figlio”; oppure negano al Figlio la divinità [*ten theóteta tou uioû*], preservandone la proprietà e l'essenza [*ten idioteta kai ten ousían*], circoscritta, come distinta da quella del Padre [*eteran tou patros*]. Bisogna, infatti, rispondere a questi: Dio è Dio-in-sé [*autotheos ho theós esti*] e per questo anche il Salvatore dice, nella preghiera, al Padre: “Che ti conoscano come unico vero Dio”. All'infuori del Dio-in-sé tutti quelli che sono stati fatti Dio per partecipazione alla sua divinità [*metochê tes ekeinou theótetos*], dovrebbero più propriamente dirsi “Dio” [*theós*] e non “il Dio” [*ho theós*]⁴³. Dio, in quanto semplicemente-puramente Essente (*bloße Seyende*), ossia eternamente ek-sistente dall'abis-salità iniziale, è *Ho theós*, ossia *autotheos*, l'in-sé di Dio stesso, il suo essere eternamente sospeso dinanzi alla possibilità del suo tramonto, dinanzi alla possibilità del

⁴² *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105-106.

⁴³ *In.Joh.*, II, II, XIII-XVII.

suo *altro*; il Figlio, ossia il *bei Gott*, in quanto è l'altro *di* Dio che è Dio stesso in quanto *altro* da se stesso, non è *ho theós*, ma semplicemente *theós*, ossia assolutamente distinto (*chorismómenos*) dal Padre (*eteran tou patros*). Il Figlio, in quanto è l'altro *di* Dio – che, di fatto, è Dio stesso in quanto si pone eternamente *fuori di sé* – ossia in quanto è colui cui Dio eternamente affida e consegna il proprio essere, è della stessa divinità del Padre (*metochê tes ekeinou theótetos*), pur essendo la sua *persona* irriducibilmente distinta da quella del Padre. Il Figlio è divino tanto quanto lo è il Padre, essendo il Padre stesso: se il Figlio non è altro che la negazione del Padre che eternamente abita il Padre stesso e che il Padre eternamente pone *fuori-di-sé*, allora il Figlio non è altro che il Padre stesso in quanto *esteriorizzato*. Il Padre si custodisce nel Figlio come eternamente-*passato*. Tramontando il Padre trasmette il proprio essere al Figlio, ossia all'altro *di* se stesso che genera a partire da se stesso⁴⁴ – e, che quindi, è se stesso – e, tuttavia, il suo eclissarsi non significa il suo separarsi astrattamente dal Figlio⁴⁵: il Padre, negandosi e ponendosi come altro *da sé*, ossia come Figlio, *rimane* come eternamente-*passato rispetto* al Figlio, ossia a se stesso. La differenza esegetica rispetto a Gv 1,2 emerge fortemente, ma è di natura più propriamente filologica, che teologica e speculativa: Origene concepisce *ôutos ên en archê pròs tôn theón* come la sintesi completa dei tre momenti precedenti, come la *sinossi* finale; Schelling pone *ôutos ên en archê pròs tôn theón* come semanticamente equivalente a *kai theós ên ho lógos*, ossia al terzo momento: «nel testo di Giovanni l'*en archê* deve essere ripetuto nei tre membri del versetto, ma ha in ognuno di essi un significato diverso: “In principio era il Logos”. Qui “in principio” significa semplicemente essere eterno. “In principio egli era presso Dio”. Qui “in principio” significa “dall’eternità”. “In principio egli era presso Dio”. Qui “in principio” significa prima dell’ordine attuale, che è posto attraverso il rovesciamento prima di questo mondo in cui il Logos divenne persona extra-divina»⁴⁶. Ovviamente, Schelling riduce, implicitamente, il quarto momento al terzo, essendo del tutto inessenziale la differenza tra

⁴⁴ *InJoh.*, XXXII, III, 32-35.

⁴⁵ *De Princip.*, II, I, 4: «Qui la materia è tanta e tale da essere sufficiente per tutti i corpi del mondo che Dio ha voluto far esistere, e in tutto e per tutto è a disposizione del creatore per qualunque forma e specie voglia creare, accogliendo in sé tutte le qualità che egli le vuole imporre: tale materia non so come molti importanti filosofi abbiano ritenuto del tutto increata, cioè non fatta dal creatore; ma hanno detto dovute al caso la sua facoltà e la sua natura. E mi stupisce che costoro diano la colpa a coloro che negano l'esistenza di un Dio creatore e della provvidenza che regola questo universo, e li accusino di essere empì perché credono che questa grande opera del mondo esista priva di creatore e di regolatore, mentre essi stessi incorrono in simile colpa di empietà affermando increata la materia e coeterna a Dio increato»; cfr. *De Princip.*, II, II, 1-2; II, III, 2-3.

⁴⁶ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 111-112.

i momenti: se i momenti del *Prologo* sono *eternamente* simultanei, allora la loro successione cronologica è assolutamente *inessenziale*, per cui la quarta è perfettamente ridicibile alla terza protasi, ossia, più propriamente, tutte e quattro le protasi, di fatto, ne costituiscono solo una (*En archê ên ho logos*). Inoltre, un altro elemento su cui l'esegesi di Schelling e quella di Origene del *Prologo* convergono è l'interpretazione stessa dell'*en archê*: per Schelling, l'"in principio" non esprime affatto (in ogni protasi in cui compare) un iniziante storicamente determinato, un *Anfangender*, ma piuttosto un eterno iniziare, *ewiges Anfangen*, ossia un eterno distinguersi di Dio in se stesso – un eterno negarsi di Dio stesso, ossia un atto che eternamente si compie. Origene è esattamente sulla stessa linea di Schelling: «L'espressione "principio" può intendersi anche nel senso di "principio del mondo", per farci capire, con questa espressione appunto, che il Logos è anteriore a tutto ciò che segue dal principio [*ho logos tôn ap'archês genomenôn*]. Se infatti, "in principio Dio creò il cielo e la terra"⁴⁷ e se l'asserzione "Era nel principio" si riferisce a qualcosa di anteriore a quanto fu creato nel principio, allora il Logos è più originario [*presbyterós esti ho lógos*] non solo del firmamento e dell'arida terra, ma anche del cielo e della terra stessa⁴⁸», se il Figlio, in quanto altro *di* Dio, eternamente abita in Dio stesso, e se la generazione è l'atto della ek-sistentificazione del Figlio, ossia dell'auto-negazione di Dio, allora questo atto è eterno, ossia accade *eternamente*. E l'eternità della generazione del Figlio, ossia dell'auto-negazione di Dio, è esattamente il motivo su cui si conclude l'esegesi schellinghiana di Gv 1,1, in perfetta relazione di continuità con l'interpretazione origeniana⁴⁹. «Nel passo che ci sta dinanzi, Giovanni non dice: Il Logos fu generato in principio, ma "Il Logos era in principio", era l'eterno essere del Figlio – e proprio l'essere semplice, non l'essere come Figlio, poiché ogni essere che sia con una sua talità presuppone già un'esclusione, una distinzione, dunque un atto [...] l'unico modo possibile per cui si ponga un inizio nel tempo – cosa di grande importanza – è appunto che qualcosa che prima era non tempo sia posto come tempo [*etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit*], quindi come passato [*demnach als Vergangenheit*]. Si può pensare solo un inizio dinamico del tempo, non uno meccanico. Solo con la creazione inizia dunque anche una distinzione degli *eones* o dei tempi [*Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten*]. Si distinguono infatti: 1) l'eternità pre-temporale [*vorzeitliche Ewigkeit*], la quale è posta, attraverso la creazione, come passato [*Vergangenheit*]; 2) il tempo della

⁴⁷ Gn 1,1.

⁴⁸ *In Joh.*, II, IV, 36-37.

⁴⁹ *De Princip.*, II, IX, 2.

creazione [*die Zeit der Schöpfung*] stessa, che è il presente [*Gegenwart*]; 3) il tempo in cui, tutto attraverso la creazione, deve essere raggiunto e che si pone come l'eternità futura [*zukünftige Ewigkeit*]⁵⁰. Dio, in quanto semplicemente-puramente Es-sente (*rein Seyende*), eternamente ek-siste dall'Inizio abissale⁵¹ – ma se l'unico modo per cui Dio possa liberarsi dall'altro *di* se stesso che eternamente emerge dall'abisso, dall'Inizio, è che Dio stesso si faccia altro *da* se stesso, allora eternamente Dio genera l'altro *da sé*, ossia eternamente genera il Figlio. Se eternamente Dio ek-siste dall'Inizio ed eternamente il Figlio abita in Dio stesso⁵², allora eternamente Dio pone il Figlio⁵³, ossia eternamente si pone come assolutamente-altro da sé, si auto-distingue da se stesso⁵⁴. Dio, in quanto eternamente si fa altro da sé, ossia affida il proprio essere all'altro *di sé*, si eclissa, tramonta – è l'eternamente-passato (*Vergangenheit*); in quanto Dio si fa eternamente altro da sé, ossia si fa Figlio, Logos⁵⁵, il Figlio stesso, essendo Dio come eternamente auto-distinto da sé, è l'eternamente presente (*Gegenwart*); e, infine, se il Figlio eternamente si separa dal Padre (peccato adamitico), allora eternamente può riconciliarsi, eternamente ritorna al Padre (*Zukunft*). Schelling *immagina* l'eternità della cosmoteandria come articolata in differenti eternità: l'*eternità* del Padre, ossia il Padre come l'eternamente passato rispetto al Figlio, ossia l'eternamente tramontato, il già da sempre trascorso rispetto al Figlio-Logos (*vorzeitliche Ewigkeit*); l'eternità del Figlio, in quanto eternamente generato dal Padre, ossia in quanto è l'altro *di* Dio stesso che è Dio stesso in quanto *altro*, ed è l'eternamente presente (*die Zeit der Schöpfung*); infine, l'eternità della riconciliazione, ossia il Figlio come *deus adveniens*, ossia come colui che tende infinitamente alla riconciliazione col Padre. «Il vero tempo, infatti, non è un tempo che sempre si ripete, ma proprio una successione di tempi⁵⁶. E una successione di tempi, dunque, un vero tempo, reale, era posto con la creazione – e solo con la creazione. Di conseguenza l'azione attraverso la quale è posta la creazione è anche l'azione che anzitutto pone

⁵⁰ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 118-119.

⁵¹ *Philo.derOffen.*, XXIV, 23-24.

⁵² *Philo.derOffen.*, XXV, 37-38.

⁵³ *Philo.derOffen.*, XXIV, 28-29.

⁵⁴ *Philo.derOffen.*, XXV, 39-45.

⁵⁵ PLOTINO, *Enn.* I, VIII, §15; III, VI, § 3. Il concetto di "intermediario" è chiaramente di origine platonica – deriva, ovviamente, dal *metaxy*; in particolare cfr.: *Gorg.* 467e. 468a. 505c; *Phaed.* 58c. 71b; *Thaet.* 143c. 188a. 256d; *Parm.* 152c; *Conv.* 202a. 214e. 241e; *Pol.* I, 336. III, 393b. IV, 433 e. VI, 498a. VI, 511d; *Tim.* 36a. 69e; *Lys.* 220d; *Legg.* IX, 859b; *Apol.* 40b; *Thaeg.* 128e; *Lys.* 207a; *Euthyd.* 275e; *Lach.* 189c; *Prot.* 337e.

⁵⁶ *Weltalter* (1815), I, VIII, 199-200.

il tempo. L'azione che pone anzitutto il tempo è proprio *pro panton aionon*, "prima di tutti gli eoni", in quanto questa distinzione di tempi o *eones* avviene solo con la creazione. L'atto della creazione stessa è quello che pone innanzitutto gli *eones*⁵⁷ – la successione schellinghiana delle eternità non è altro che la successione origeniana degli Eoni⁵⁸. Dio eternamente genera la *creazione*⁵⁹, ossia il Figlio, il mondo, l'altro *di se stesso* che eternamente abita in Dio stesso – la infinita successione degli infiniti Eoni che coesistono eternamente e simultaneamente, *actu purissimo* – e la creazione, ossia il Figlio, eternamente si separa dal Padre, lo dimentica, lo oblia. Ma se in tanto la creazione può tornare al Padre, ossia *negarsi* in quanto creazione – *decrearsi* – solo in quanto eternamente se ne separa, allora la creatura eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna al Padre. Ma se il ritorno della creazione al Padre non è altro che la ricomposizione del *Pleroma*, ossia la ri-posizione di Dio pre-creaturale, del *Deus-esse*, di Dio come semplicemente-Essente (*bloße Seyende*), di Dio come eternamente sospeso sull'abisso dell'Inizio, allora di nuovo Dio è *necessitato* alla creazione. Dio eternamente genera la creazione, il Figlio; il Figlio eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna al Padre – ma il ritorno del Figlio al Padre, ossia il tornare ad esistere di Dio come puro Essente, come ek-sistente dall'Abisso, *necessita* nuovamente Dio alla generazione e così *ad infinitum*. Dio eternamente crea il Figlio, il Figlio eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna nel Padre, per poi eternamente rimettere in moto la stessa *generatio*, la stessa *creatio* – la stessa cosmoteandria. Eternamente il Padre genera il Figlio – eternamente il Figlio tradisce il Padre ed eternamente il Figlio stesso ritorna al Padre, perché il Padre, eternamente, possa ri-generare il Figlio ed il Figlio possa, eternamente, ri-tradire e tornare al Padre, e così *ad infinitum*.

⁵⁷ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 110.

⁵⁸ H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 147-215.

⁵⁹ FILONE D'ALESSANDRIA, *De fuga et inventione*, XXI, 113-115.

Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihrem theologischen Kontext¹

Giovanni Ventimiglia

Facoltà di Teologia (Lugano)

Eine der Neuheiten der thomasischen Lehre der Transzendentalien und zugleich seiner Dreifaltigkeitslehre besteht, wie nun allgemein anerkannt, in seiner Lehre der *multiplicitas transcendens*². Im vorliegenden Aufsatz beabsichtige ich es, den

¹ Der vorliegende Aufsatz ist eine überarbeitete Version des Vortrags, den ich am 13.12.2010, im Rahmen eines von P. Schultess e R. Imbach geleiteten Workshops an der Universität Zürich zum Thema «Kategorien und Transzendentalien: Ordnung des Seins – Ordnung des Denkens?», gehalten hatte.

² «Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quae est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remouent tantum. Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens (...). Multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transmittitur in divinam prædicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo» (*Sum. theol.*, I, q. 30, a. 3). «Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indisionem 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 (...). Dico ergo, quod in divinis non prædicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens (...)» (*De pot.* q. 9, a. 7. Die Werke des Thomas von Aquin werden aus der kritischen Ausgabe, Editio Leonina, zitiert, ansonsten werden andere

theologisch-philosophischen Kontext, in dem eine solche Lehre im Rahmen des Denkens von Thomas von Aquin entstand, zu erläutern. Ich werde es tun, indem ich mein Kommentar auf ein Mindestmaß beschränke, um die Texte des mittelalterlichen Theologen selber sprechen zu lassen.

Die philosophische Lehre von der transzendentalen Vielheit stammt, im Umfeld des Denkens des Thomas von Aquin, aus der folgenden Frage: Welches ist der Ursprung der Vielheit der Dinge?

Wie ich zu zeigen versuche, wurde zu Zeiten des Thomas auf diese Frage eine platonische bzw. neuplatonische Antwort gegeben: Die Vielheit stammt nicht aus dem Einen, das Einssein ist, sondern aus einem Prinzip, das dem Einen äußerlich ist.

Die erste Formulierung dieser Theorie findet sich bei Platon in der ungeschriebenen Lehre³. Darüber ist Thomas wohl informiert, wie wir sehen werden.

In der Linie der Kritik, die bereits Aristoteles an der ungeschriebenen Lehre Platons übte, unterzieht Thomas nun die These, derzufolge die Vielheit einem dem Einen äußerlichen (*praeter*) Prinzip entstammt, der Prüfung.

Aristoteles ist der Ansicht, dass das Eine bzw. das Sein *in sich* nicht existieren kann, denn sonst könnte nichts darüber hinaus, d. h. außerhalb dessen, existieren. Sein ist keine Gattung, kein hypostatisiertes Universales, kein absolutes Sein. Das Sein ist im Gegenteil für Aristoteles ursprünglich verschieden in den unterschiedlichen Dingen.

Für Thomas existiert dagegen das Sein und das Eine (*Ipsum esse subsistens*).

Ausgabe benutzt, wie die Editio Marietti). Cfr. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004, 167-172; 487-490, wo eine frühere Studie von mir über dieses Thema wieder aufgegriffen wird: G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Milano 1997. Cfr. auch: G. VENTIMIGLIA, *Il trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 87 (1995) 1, 51-82; Id., *Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten*, in J. AERTSEN – A. SPEER (cur.), *Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? Actes du X^e Congrès international de Philosophie Médiévale - Erfurt, du 25 au 30 août 1997*, Berlin 1998 (Miscellanea Mediaevalia, 26), 522-529; Id., *La questione della predicabilità del numero in Dio secondo san Tommaso d'Aquino*, in *Rivista Teologica* di Lugano 1 (2000) 47-67; Id. *Trascendentali*, in *Enciclopedia filosofica* (nuova edizione), vol. XII, Milano 2007, 11751-11752 (mit Bibliographie). Wie mich Ruedi Imbach, dem hier mein Dank gilt, merken ließ, übernimmt Dietrich von Freiberg genau jene thomatische Lehre der Trennung (*divisio*) und der formellen bzw. transzendentalen Vielheit in den Kapiteln 11-25 seines Traktats *De natura contrariorum*: THEODORICUS DE VRIBERCH, *Tractatus de natura contrariorum*, ed. R. Imbach, in R. IMBACH ET AL. (cur.), *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, Hamburg 1978, 92-101.

³ Cfr. H. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, in F. ÜBERWEG (cur.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. I. H. FLASHAR (cur.), *Die Philosophie der Antike*, vol. III, Basel-Stuttgart 1983, 1-174; Id., *Platone e i fondamenti della Metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, intr. e tr. di G. Reale, Milano 1982 (1989³); Id. *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986.

Dennoch ist das Sein – wie für Aristoteles – in den verschiedenen Dingen unterschieden, d. h. es ist ursprünglich Vielheit. Daraus folgt aber, dass auch dieses Eine bzw. dieses Sein innerlich und ursprünglich mannigfaltig ist. In der Tat lehrte und lehrt ja die christliche Offenbarung, dass Gott, *Esse subsistens*, nicht nur Einheit, sondern auch Dreiheit ist.

Wäre dem nicht so, wäre Gott also nicht Einer und auch gleichzeitig Vielheit, ergäben sich zwei riskante Schwierigkeiten. Einerseits verfele man – dies ist das theologische Risiko – leicht der Häresie des Sabellius, der die Realität der innergöttlichen Unterscheidungen (*distinctiones*) negierte⁴. Andererseits bestünde das philosophische Risiko darin, dass es nicht gelänge, den Ursprung der geschaffenen Vielheit zu konzipieren, was bereits Aristoteles gegen die ungeschriebene Lehre Platons einwandte.

Wenn nun aber die endliche Vielheit aus einem dem Einen äußerlichen (*praeter*) Prinzip hervorgänge, dann würde sie *de facto* einem Nicht-Existierenden entstammen. Denn dieses erste Prinzip (Dyade) der Vielheit außerhalb (*praeter*) des Einen könnte überhaupt nicht vielfältig sein, da jede Vielheit aus einer Vielzahl von Einheiten besteht, dieses Prinzip aber *per definitionem* außerhalb (*praeter*) des Einen stünde. Überdies könnte dasselbe erste Prinzip (Dyade) der Vielheit nicht einmal ein Seiendes sein, da es *per definitionem* außerhalb (*praeter*) des Einen, das das Sein ist, steht. Außerhalb des Seins aber – zumal wenn es als hypostatisiertes Genus verstanden wird – gibt es nichts. Damit würde die Vielheit der Dinge, dieser Annahme zufolge, aus einem widersprüchlichen und letztendlich nicht-seiendem Prinzip hervorgehen.

Damit bleibt nun nur die alternative Annahme übrig, welche dem Vorschlag des Thomas von Aquin entspricht: Die Vielheit ist eine Transzendentalie des Seins. Wo immer Sein ist, gibt es auch Unterscheidung zwischen den Seienden und mithin Vielheit.

Gott ist das Sein, damit besteht in ihm Vielheit. Aus der innergöttlichen (trinitarischen) Vielheit geht die gesamte geschaffene Vielheit hervor. Diese ist nun in keinem Fall als eine Verringerung der Vollkommenheit anzusehen, sondern im Gegenteil das Abbild der göttlichen Vollkommenheit, die gleichzeitig Einheit und Vielheit ist.

Anhand der nun folgenden Texte versuche ich, das soeben sehr kompakt Ausgeführte zu erläutern und zu belegen.

⁴ Cfr. *Quodl.* X, q. 1, a. 1; *De pot.*, q. 9, a. 8, ad 2 et ad 4. Cfr. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, 161-166.

Text 1:

Et ideo melius dici quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior, secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius. Quod sic patet: Primum enim quod in intellectum cadit est *ens*; secundum vero est *negatio entis*; ex his autem duobus sequitur tertio *intellectus divisionis* (ex hoc enim quod aliquid intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu *ratio unius*, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur *intellectus multitudinis*, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligatur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis⁵.

Es handelt sich hierbei um einen Text, den ich bereits an anderer Stelle kommentiert habe⁶. Er wurde zwischen 1265 und 1266 verfasst und stellt meines Erachtens die Vervollständigung des Schemas der Transzendentalien dar, wie es in *De veritate* ausgearbeitet ist. *De veritate* stammt bekanntlich aus den Jahren 1256-1259.

Es bleibt nun die Frage, ob das *aliud* des *De veritate* der *divisio* – der transzendentalen Vielheit – entspricht, von der dieser Text 1 aus *De potentia* handelt. Von der transzendentalen Vielheit handelt sowohl *De potentia* als auch die *Summa Theologiae* I, 30, 3, hier sind wir in den Jahren zwischen 1266 und 1272.

Text 2:

Si autem modus entis accipiat secundum modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo *secundum divisionem unius ab altero* et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*: dicitur enim *aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum*⁷.

Text 2 präsentiert einen Auszug aus der berühmten quaestio 1, articulus 1 der *Quaestio de veritate*⁸. Meiner Interpretation zufolge haben wir hier die ursprüng-

⁵ *Q. de pot.*, q. 9, a. 7, ad 15. Kursiv, hier wie auch bei den folgenden Zitaten, ist von mir.

⁶ Cfr. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, 191-206.

⁷ *Q. de ver.*, q. 1, a. 1.

⁸ «Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiat secundum modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*: dicitur enim *aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur*

lichste Passage des Thomas von Aquin vorliegen. Dies habe ich in meinen Studien begründet. Auf jeden Fall handelt es sich um die Parallelstelle zu dem vorausgegangenen Text aus *De potentia*. Hierzu möchte ich nur die Frage formulieren: Was versteht Thomas nun genau unter *aliud*?

Entnehmen wir die Antwort aus den Texten des Autors selbst.

Text 3:

Deinde cum dicit: *Aut manifestum est* etc., ostendit quod nec hoc sufficit, duabus rationibus.

Quarum prima est: si propter hoc solum aliqua essent comparabilia, quia est subiectum non differens, sequeretur quod omnia haberent unam naturam; quia de quibuscumque diversis posset dici, quod non differunt nisi quia sunt in alio et alio subiecto primo. Et secundum hoc sequeretur quod hoc ipsum quod est aequale, et quod est dulce, et quod est album, esset una et eadem natura; sed differret solum per hoc quod est in alio et alio receptivo. Et hoc videtur inconveniens, quod omnia habeant unam naturam. *Est autem considerandum, quod ponere diversitatem rerum propter diversitatem susceptivi tantum, est opinio platonica, quae posuit unum ex parte formae, et dualitatem ex parte materiae; ut tota diversitatis ratio ex materiali principio proveniret.* Unde et unum et ens posuit univoce dici, et unam significare naturam: sed secundum diversitatem susceptivorum, rerum species diversificari.

Secunda ratio, quam ponit ibi: *Amplius susceptivum* etc., est quod non quodlibet est susceptivum cuiuslibet; sed unum est primo susceptivum unius; et sic forma et susceptivum ad invicem dicuntur. Si ergo sunt plura prima susceptiva, necesse est quod sint plures naturae susceptae: aut si est una natura suscepta, necesse est quod sit unum primum susceptivum. (...).

Hic inquit quomodo differentia speciei accipi possit, tam in motibus quam in aliis. Et quia essentiam speciei significat definitio, quaerit duas quaestiones: unam de specie, et aliam de definitione.

Quaerit ergo primo de specie, quando sit iudicanda altera species: utrum ex hoc solo quod eadem natura sit in alio et alio susceptibili, sicut Platonicus posuerunt. Sed hoc secundum praemissa non potest esse verum. Dictum est enim quod genus non est simpliciter unum: et ideo differentia speciei non attenditur per hoc quod aliquid idem sit in alio et alio, nisi secundum Platonicos, qui posuerunt genus esse simpliciter unum. Et propter hoc, quasi quaestionem solvens, subiungit: aut si aliud in alio; quasi dicat: non propter hoc est alia species, quia est idem in alio; sed quia est alia natura in alio susceptibili.

Secundam quaestionem movet de definitione: et est quaestio *quid sit terminus*, idest, quae sit definitio declarans speciem. Et quia ea quae sunt idem definitione, sunt idem simpliciter, ideo quasi solvens subiungit, quod illud est propria definitio rei, quo possumus discernere utrum sit idem aut aliud, puta album vel dulce. *Et hoc quod dico aliud, potest duobus modis accipi*, sicut et prius: uno scilicet modo ut album dicatur aliud a dulci, quia in albo invenitur alia natura subiecta quam in dulci; alio modo, quia non solum secundum naturam subiectam differunt, sed omnino non sunt idem. Quae quidem duo sunt eadem cum his quae supra posuit: *si idem in alio, aut si aliud in alio*. Manifestum est enim quod eadem est ratio identitatis et diversitatis, et in specie et in definitione⁹.

Diesem Text möchte ich zwei bedeutende Aussagen entnehmen. Zunächst die-

aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum» (*De verit.*, q. 1, a. 1).

⁹ *In VII Phys.*, l. 8.

jenige, dass das *aliud*, von dem *De veritate* handelte, nicht dem *aliud* des «idem in alio» der Platoniker entspricht, sondern dem «aliud in alio» des Thomas (und des Aristoteles).

Zweitens wird aus diesem Text die Aussageabsicht der Lehre des «idem in alio» deutlich: Einheit und Identität stammen aus einem Prinzip, das «Eins» genannt wird, während die gesamte Vielheit auf ein Prinzip zurückgeht, das als *dualitas* bezeichnet wird.

Mit welcher Lehre haben wir es also hier zu tun, derzufolge alle Dinge aus dem Einen und aus einem diesem äußerlichen Prinzip, der *dualitas*, hervorgehen? Es handelt sich um die sogenannte «ungeschriebene Lehre» Platons. Thomas war sich dessen wohl bewusst.

Text 4

Tamen sciendum est quod de receptivo diversimode Plato loquebatur: quia in Timaeo dixit receptivum esse materiam; in dogmatibus autem dictis et non scriptis, idest cum verbotenus docebat in scholis, dicebat receptivum esse magnum et parvum, quae etiam ex parte materiae ponebat, ut supra dictum est. Tamen, cuicumque attribueret esse receptivum, semper dicebat quod receptivum et locus sint idem¹⁰.

Auch in diesem Text möchte ich besonders auf zwei Aspekte hinweisen.

Vor allen Dingen gilt es zu beobachten, dass Thomas über die Existenz von Theorien «in dogmatibus dictis et non scriptis» wohl informiert war. Woher bezog er diese Kenntnis? Aus unterschiedlichen Quellen. Die zu Zeiten des Thomas zur Verfügung stehenden Hauptquellen über die ungeschriebene Lehre Platons waren die *Metaphysica* und die *Physica* des Aristoteles, der Kommentar des Themistius zu *De anima* des Aristoteles (der seit 1267 bekannt war) sowie das *De Institutione Arithmetica* des Boethius.

Zweitens entnehmen wir diesem Text, dass die *dualitas* auch mit einem anderen Namen, nämlich mit *magnum et parvum* bezeichnet werden konnte.

Dieses Attribut der Dyade bzw. der *dualitas* wirft ein neues Licht auf die Modalität seines Wirkens. Zur Diversifizierung dessen, was aus dem Einen stammt, und nichts anderes als Eins sein kann, vermindert oder vermehrt das *magnum et parvum* – wohlgemerkt: äußerlich! – Einheiten. Die Ausdifferenzierung der Spezies ergibt sich mithin «per additionem et subtractionem» und somit auf dieselbe Weise wie für die Zahlen.

Hierzu gibt es einen sehr deutlichen Text des Thomas:

¹⁰ *In IV Phys.*, l. 3.

Text 5

Sicut sensibilia constituuntur ex principiis universalibus per participationem specierum, ita species, quas dicebat esse numeros, constituuntur secundum eum, „ex illis“, *scilicet magno et parvo*. Unitas enim diversas numerorum *species constituit per additionem et subtractionem, in quibus consistit ratio magni et parvi*. Unde cum unum opinaretur esse substantiam entis, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri et unum quod convertitur cum ente, videbatur sibi quod hoc modo multiplicarentur *diversae species separatae ex una quae est communis substantia, sicut ex unitate diversae species numerorum multiplicantur*¹¹.

Kommen wir nun aber nochmals auf jenes *aliud* als Transzendentalie in *De veritate* zurück, von dem wir ausgegangen sind. Thomas findet für das *aliud*, genau genommen für das *aliud* der Formel «*aliud in alio*» ein Synonym, nämlich «*diversum*»:

Text 6

(*diversum*) dicitur omne quod est *aliud* per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita *diversum* dicitur esse quod est *aliud*, quod est relativum diversitatis¹².

Dieses *diversum* sieht Thomas in gleicher Weise wie sein Synonym *aliud* als Transzendentalie des Seins an.

Hierzu möchte ich nacheinander drei Texte anführen:

Texte 7 (A-C):

7 A)

Omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut natura speciei non distinguatur secundum distinctam rationem naturae, in illis quorum genus vel species una; sed *esse est diversum in diversis*¹³.

7 B)

sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, set sunt quasi passionem entis in quantum est ens; et ideo non est inconueniens si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet¹⁴.

7 C)

Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea multipliciter dicantur; sicut idem et *diversum* quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. *Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamentam, sicut ens et unum*¹⁵.

¹¹ *In I Metaph.*, l. 10.

¹² *In X Metaph.*, l. 4.

¹³ *De Ent.*, cap. V.

¹⁴ *In Boet. De trin.*, q. 4, a. 1.

¹⁵ *In V Metaph.*, l. 12.

Die wegweisenden Studien von De Rijk und Jacobi haben auf wichtige Texte hingewiesen, wie beispielsweise auf die *Dialectica Monacensis*, und im allgemein auf die *Logica Modernorum*, in denen bereits das *diversum*, zusammen mit *unum*, *aliquid* und *res*, in die «nomina transcendentia» eingereiht ist¹⁶.

Hier möchte ich jedoch ergänzend auf einen weiteren Umstand hinweisen, der sich aus dem «theologischen» Kontext ergibt, in welchen die Texte des Thomas eingebettet sind. In der Perspektive des Thomas sind *idem* und *diversum* zwei Bezeichnungen für die grundlegenden Prinzipien aller Dinge, *unum* und *dualitas*, wie wir bereits analysiert haben.

Texte 8 A-B:

8 A)

Sciendum est quod, sicut supra dictum est, Plato *posuit substantiam omnium rerum esse numerum*, ratione superiud dicta; elementa autem numeri ponebat unum quasi formale et duo quasi materiale: ex uno enim et duobus omnes numeri constituuntur. Et quia impar numerus quodam modo retinet aliquid de indivisione unitatis, posuit duo elementa numeri, par et impar, et impari attribuit ydempnitatem et

¹⁶ Cfr. L. M. DE RIJK, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach*, in M. PICKAVÉ (cur.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für J. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 2003, 3-22; K. JACOBI, *Nomina transcendentia. Untersuchungen von Logikern des 12. Jahrhunderts über transkategoriale Terme*, in PICKAVÉ, *Die Logik des Transzendentalen*, 23-36. In der Fußnote jenes Aufsatzes heißt es: «Die Anregung zu der hier vorgelegten Untersuchung stammt von den beiden Initiatoren dieses Buches, Wouter Goris und Martin Pickavé. Ich danke ihnen, dass sie mich auf einen Weg gebracht haben, den zu gehen für mich fruchtbar war» (23). In Wahrheit war ich derjenige, der – wie Pickavé und Aertsen wohl wußten – den Zusammenhang zwischen der Lehre der Transzendentalien und der *Logica Modernorum* entdeckt hatte: VENTIMIGLIA, *Il trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere*, cit., Die Vaterschaft jener Entdeckung wurde erstmals im Jahr 2003 von S. Ebbesen bezeugt: *Logic – Philosophy of Language as a Whetstone for the Philosopher's Linguistic Tools*, in AERTSEN – SPEER (cur.), *Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge?*, 38-47. In Fußnote 41 schreibt Ebbesen Ventimiglia das Verdienst zu, die «central importance for the development of the theory of transcendentals of the discussion of infinite names in Perihermeneias commentaries») entdeckt zu haben. Unglaublicherweise hatte sich derselbe Aertsen, dem der Band des Jahres 2003 gewidmet war, herabgelassen, meinen Namen im Jahre 1998 anlässlich einer Tagung anzuführen, wovon die Akten im Jahr 2000 veröffentlicht wurden: A. AERTSEN, «*Transcendens - Transcendentalis: The Genealogy of a Philosophical Term*», in J. HAMESSE – C. STEEL (cur.), *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8) Turnhout 2000, 241-255. In Fußnote 20 las man: «On their [of the doctrine of the "indefinite names"] importance for the doctrine of the transcendentals, G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione...*». Eigentlich war schon vor meinem Aufsatz von 1995, im Jahr 1994 ein Aufsatz von Alain de Libera erschienen, in dem bezüglich des transzendentalen *unum* die *Logica Modernorum*, sowie die arabischen Ursprünge der dort enthaltenen Diskussionen über die «Nomina Transcendentia» erwähnt wurden: 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. Zu diesem Thema schrieb später auch L. VALENTE, *Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic*, in *Vivarium* 45 (2007) 298-310.

finitatem, pari autem attribuit alteritatem et infinitatem [...]. Sic ergo Plato ponebat idem et diversum esse elementa rerum omnium, quorum unum attribuerat numero impari, aliud numero pari; [...]. Posuit animam constare ex hiis elementis, scilicet ex eodem et diverso et ex numeribus paribus et imparibus¹⁷. 8 B)

Primum est, quod ipse dicit in *Timeo*. Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diversum¹⁸.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass der entscheidende Punkt der Theorie von den Prinzipien in der ungeschriebenen Lehre Platons die nicht verhandelbare Äußerlichkeit des *diversum* bzw. der *dualitas* oder des *magnum et parvum* im Verhältnis zum Einen ist. Es ist in diesem Zusammenhang undenkbar, dass die Reinheit dieses Einen – das bereits in verschiedenen alten Zeugentexten mit dem ersten Sein selbst identifiziert wurde¹⁹ – auf irgendeine Weise durch Vielheit oder Verschiedenheit verdorben werden könnte. Das Prinzip der Vielheit und der Einheit stand für Platon – wie für die Platoniker aller Zeiten, inklusive derer zu Zeiten des Thomas – «außerhalb», *praeter* des Einen.

Wenn jedoch dem so ist, dann wird es folgerichtig unmöglich, den Ursprung der Vielheit der Dinge zu erklären. Oder in anderen Worten: Jene Dyade, wie sie von Platon und dann von den Platonikern eingeführt wurde, um den Ursprung der Vielheit begründen zu können, erweist sich als derart undenkbar und gar widersprüchlich, dass genau der Ursprung der Vielheit, der doch hätte erklärt werden sollen, unmöglich resultiert.

Es folgt nun der Text, in welchem Thomas Aristoteles in diesem so zentralen Punkt kommentiert.

Text 9

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

¹⁷ In *I De anima*, 7.

¹⁸ In *I De anima*, 4.

¹⁹ «[...] utrum unum et ens, quemadmodum Pythagorici et Plato dicebant, non diversum aliquid est sed entium substantia, aut non» (*Metaph.* III 1); «Videntur autem quidam dicentium *elementa existentium unum aut ens aut magnum aut parvum* ut generibus eis uti» (*Metaph.* III 3); «Hii namque illo modo illi hoc modo putant naturam se habere. *Plato namque et Pythagorici* non aliud aliquid *ens nec unum* sed hoc idem naturam esse, quasi existente substantia eorum *idem unum esse et ens aliquid*» (*Metaph.* III 4). Cfr. auch *Metaph.* XI 2-3; XIII 4. Dazu: E. BERTI, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la «Métaphysique»*, in P. AUBENQUE (cur.), *Etudes sur la «Métaphysique» d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*, Paris 1979, 89-130.

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 ens²⁰.

Thomas teilt den *pars destruens* der aristotelischen Kritik an der ungeschriebenen Lehre Platons vollauf.

Der *pars construens* offenbart jedoch einige interessante Unterschiede. Für Aristoteles wird das Sein auf vielerlei Weise ausgesagt. Es ist in den unterschiedlichen Dingen auf originäre Weise verschieden. Aus diesem Grund ist es widersprüchlich, von einem *Esse subsistens* zu sprechen. Diesen Punkt hat Berti in seinen Studien hinlänglich herausgearbeitet²¹.

Für Thomas existiert dagegen ein *Esse subsistens*. Der Ursprung dieser Theorie ist eindeutig platonisch bzw. neuplatonisch²².

Weil das Sein im Allgemeinen nun aber sowohl Eines als auch Vieles ist, folgt daraus, dass – *a minore ad maius* – das subsistierende Sein selbst sowohl Eines als

²⁰ In III *Metaph.*, I. 12.

²¹ E. BERTI, *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse»*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, 347-351; ID., *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la «Métaphysique»*; ID., *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA.VV., *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia 1984, 13-33; ID., *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in C. CHIESA – L. FREULER (cur.), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie) Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, 69-82.

²² Cfr. C. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, in E. ISELOH – P. MANNS (cur.), *Festgabe J. Lortz*, vol. II, Baden-Baden 1958, 527-548 (Neuaufgabe in französischer Sprache: *«Ego sum qui sum» et sa signification pour une philosophie chrétienne*, in *Revue des Sciences religieuses* 34/35 [1960-1961] 337-355); W. BEIERWALTES, *Der Kommentar zum "Liber de Causis" als neuplatonische Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, in *Philosophische Rundschau* 2 (1963) 92-215; K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966; A. SOLIGNAC, *La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne?*, in *Archives de Philosophie* 30 (1967) 439-452; W. BEIERWALTES, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968; W. BEIERWALTES (cur.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969; P. HADOT, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973) 101-115; ID., *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in AA.VV., *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, 57-63; W. J. HANKEY, *Aquinas' First Principle: Being or Unity?*, in *Dionysius* 7 (1980) 4, 133-172; ID., *God In Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford 1987; ID., *From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America*, in *Dionysius* 16 (1989) 4, 157-188; C. D'ANCONA COSTA, *«Cause Prime non est yliathim»*. *Liber de Causis, prop. 8(9): le fonti e la dottrina*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1 (1990) 2, 327-351; ID., *Saint Thomas lecteur du Liber de Causis. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interprétation thomiste*, in *Revue Thomiste* 92 (1992) 611-649.

auch Vieles – genau genommen eine Dreiheit – sein muss. Eben dies schreibt Thomas in *De potentia* 9, 7.

Die ursprüngliche und gleichzeitige Einheit und Vielheit Gottes erklärt, warum man nicht auf ein Prinzip der Vielheit, das Gott «äußerlich» wäre, rekurrieren muss. Die Vielheit der Dinge hängt direkt vom drei-einen Gott ab.

Auf diese Überlegung nimmt der folgende Text Bezug, auf den vollkommen zu recht Gilles Emery das Augenmerk gerichtet hat:

Text 10

Ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. *Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est*²³.

Aus diesen Voraussetzungen folgt, dass die Vielheit folgerichtig Teil der Vollkommenheiten des transzendental verstandenen Seins und des transzendenten absoluten Seins ist. Diese Theorie ist jeder platonischen wie neuplatonischen Konzeption diametral entgegengesetzt – auch denen, die Thomas entweder unmittelbar vorausgehen oder sogar ihm zeitgleich sind²⁴. Ein zentrales Element des umfassenden Projekts des Thomas, das – wie de Libera behauptet²⁵ – darin besteht, Aristoteles zu «deplatonisieren», kann mithin in der Neubewertung der Vielheit erkannt werden.

Text 11 A-C

11 A)

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit (...) ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi (...).

Malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam

²³ In *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2. Dazu: G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et des précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995.

²⁴ Dazu: L. VALENTE, «*Ens, unum, bonum*»: *elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo*, in S. CAROTI – R. IMBACH ET AL. (cur.), "Ad ingenii acuitionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-La-Neuve 2006, 483-545.

²⁵ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, 336.

*entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendenti ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis*²⁶.

11 B)

Ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus (...). Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, *ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus quae divinam sapientiam commendaret*²⁷.

11 C)

*Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo*²⁸.

In anderen Worten sind die Differenz und Vielheit der Dinge, in der neuen philo- aristotelischen Perspektive von Thomas kein Zeichen der Unvollkommenheit und der Vernichtung, laut der, auch zur Zeit von Thomas geltenden neuplatonischen Über- tragung²⁹, sondern eher ein Zeichen der Güte, der Schönheit und der Vollkommen- heit, als unmittelbare Folge der innergöttlichen Einheit und Vielheit.

Schließlich ist die Einführung der Vielheit und des *aliud* unter die Transzen- dentalien die Ursache, zugleich aber auch die Folge der trinitären Konzeption von Thomas, welche eine, jene von Aristoteles überarbeitende, Polemik gegen Platons ungeschriebenen Lehren und den Neuplatonismus verbirgt.

²⁶ *Q. de pot.*, q. 3, a. 16, resp., et ad 3.

²⁷ *Comp. Theol.*, I, 102.

²⁸ *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 3, resp.

²⁹ Als Beispiele seien hier bloß zwei Stellen, jeweils aus den Werken von Thierry von Chartres und Bonaventura, genannt: «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» (THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 30, ed. Häring, 569-570). «Tanto perfectior est res, quanto minus ab unitate recedit» (BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de misterio Trinitatis*, q. 2, a. 2, ad 13).

Anhang

Die zu Zeiten des Thomas zur Verfügung stehenden Hauptquellen von Thomas gekannt über die ungeschriebene Lehre Platons

«Quidam autem + inviderunt rationibus utrisque, huic quidem quoniam omnia unum sunt, si quod est unum significat, quoniam est quod non est, alii autem ex decisione, individuas facientes magnitudines. Manifestum autem et quoniam non verum est quod, et si unum significat quod est et non possibile est simul contradictionem esse, non erit neque quod non est; neque enim prohibet, non simpliciter esse, sed non aliquid esse quod non est. Dicere igitur, extra ipsum quod est nisi aliquid erit aliud, unum omnia esse, inconueniens est»³⁰.

«Hec autem sunt contraria, universaliter autem excellentia et defectus, sicut magnum dicit Plato et parvum, nisi quod hic quidem hec facit materiam unum autem speciem, alii vero unum quidem subiectum materiam, contraria autem differentias et species»³¹.

«Nos quidem enim materiam et privationem alterum esse dicimus, sed horum hanc quidem non esse secundum accidens, materiam, privationem autem per se esse; quidam autem quod non est magnum et parvum similiter; aut quod est cum utroque aut seorsum utrumque. Quare penitus alter modus est hic a trinitate et ille. Usque quidem enim ad hoc provenerunt, quod oportet quandam supponi naturam, hanc tamen unam faciunt; et enim si aliquis dualitatem facit, dicens parvum et magnum ipsam, nichil minus idem facit; alteram enim despexit»³².

«Nos quidem enim materiam et privationem alterum esse dicimus, sed horum hanc quidem non esse secundum accidens, materiam, privationem autem per se esse; *quidam autem quod non est magnum et parvum similiter*, aut quod est cum utroque aut seorsum utrumque»³³.

«Plato autem duo infinita, magnum et parvum»³⁴.

³⁰ *Phys.*, I, 3.

³¹ *Ibid.*, I, 4.

³² *Ibid.*, I, 9.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, III, 4.

«Quoniam et Plato propter hoc infinita duo fecit, quia et in augmentum videtur excellere et in infinitum abire et in divisionem»³⁵.

«Unde et Plato materiam et locum idem dicit esse in Thimeo; receptivum enim et locum unum et idem; alio vero modo ibique dicens receptivum et in dictis non scriptis dogmatibus, tamen locum et receptaculum idem retulit»³⁶.

«Quoniam propter quid alia comparabilia sunt, alia vero non, si quidem erat una natura? Aut quia sunt in alio primo susceptivo [...]. Aut manifestum est quod erit omnia sic unum facere; in alio autem unumquodque dicere esse. [...] Amplius, susceptivum non contingens est; sed unum unius est primum»³⁷.

«[...] Quasi materiam magnum et parvum esse principia, quasi vero substantiam unum; ex illis enim secundum participationem unius species esse numeros. Et unum esse substantiam, et non aliud ens dici unum, fere ut Pythagorici dixerunt, et numeros esse causas cunctis substantie similiter ut illi; pro infinito vero quasi uno dualitatem facere et infinitum ex magno et parvo, hoc est proprium. Amplius hic quidem numeros preter sensibilia, illi vero numeros esse dicunt res ipsas, et inter hec mathematica non ponunt. Unum igitur et numeros preter res ipsas facere, et non ut Pythagorici, et specierum introductio in rationibus propter perscrutationem evenit (prioseres enim dialectica non participaverunt); dualitatem vero facere naturam aliam, quia numeri extra primos naturaliter ex ea generantur velut ex aliquo echmatio. [...] Palam autem ex dictis quia duabus causis solum est usus: ipsa que est eius quod quid est et ipsa secundum materiam (species enim eius quod quid est cause sunt aliis, speciebus vero unum), et que est materia subiecta de qua species hee quidem in sensibilibus unum vero in speciebus dicitur, quia ea dualitas est, magnum et parvum. Amplius autem bene et male causam elementis dedit singulis singulam, quod magis dicimus priorum investigare quosdam philosophorum, ut Empedoclem et Anaxagoram»³⁸.

«[...] utrum *unum et ens, quemadmodum Pythagorici et Plato dicebant*, non diversum aliquid est sed entium substantia, aut non»³⁹.

³⁵ *Ibid.*, III, 6.

³⁶ *Ibid.*, IV, 2.

³⁷ *Ibid.*, VII, 4.

³⁸ *Metaph.*, I, 6.

³⁹ *Ibid.*, III, 1.

«Videntur autem quidam dicentium *elementa existentium unum aut ens aut magnum aut parvum* ut generibus eis uti»⁴⁰.

«Hii namque illo modo illi hoc modo putant naturam se habere. *Plato namque et Pythagorici* non aliud aliquid *ens nec unum* sed hoc idem naturam esse, quasi existente substantia eorum *idem unum esse et ens aliquid*»⁴¹.

«Alii diversum et aliud ad unum contraponunt, alii pluralitatem et unum»⁴².

«Ergo multae sunt causae in eas causas conversionis, *maxime dubitare antiquitus. Videbantur enim eis omnia futura esse entia ens ipsum, nisi quis solvat* et simul vadat cum Parmenidis ratione: «non enim non aliquando, hoc autem non de more plantata», *sed necesse esse non ens ostendere (si) quod est; sic enim ex ente et alio quodam entia futura sunt esse in multa*»⁴³.

«Quoniam enim anima pluribus potentiis utitur ad comprehensionem entium, scilicet intellectu, scientia et opinionem et sensu, intellectum quidem habere ipsam ex idea ipsius unius determinabant, scienciam autem ex prima dualitatem»⁴⁴.

«Entium quidem enim omnium principium species et numerus specificus, ipsius autem numeri elementa ipsum unum et dualitas quae indeterminata, quam supposuerunt ipsi uni ad generationem multitudinis numerorum; *ex ipso quidem enim uno, siquidem sit unum enti, nullum utique alterum producetur*, multitudine autem in speciebus existente, opus est natura altera subiecta ipsi uni a qua multitudo, quam indeterminatam dualitatem vocaverunt [...]»⁴⁵.

«Quod *omnia ex eiusdem natura et alterius natura consistant* idque in numeris primum videri./ XXXII. Omne autem, quicquid in propria natura substantiaque est immobile, terminatum definitumque est, quippe quod nulla variatione mutetur, nunquam esse desinat, nunquam possit esse, quod non fuit. *At haec unitas sola est* et, quae unitate formantur, comprehensibilis et determinatae et eiusdem substantiae

⁴⁰ *Ibid.*, III, 3.

⁴¹ *Ibid.*, III, 4.

⁴² *Ibid.*, XIV 1. *Novissima*: «Hii autem alterum et aliud ad unum contraponunt, hii autem multitudinem et unum» (*Metaph.*, XIV, 2, ed. Vuillemin-Diem, AL XXV, 3.2, 303).

⁴³ *Metaph.*, XIV 2 (translatio anonima sive media).

⁴⁴ THEMISTIUS, *In de anima a Guilelmo translatus* (ed. Verbeke, 30).

⁴⁵ THEMISTIUS, *In de anima a Guilelmo translatus* (ed. Verbeke, 31).

esse dicuntur [...]. *At vero binarius et cuncti parte altera longiores, qui a finita substantia discesserunt, variabilis infinitaeque substantiae nominantur. Constat ergo numerus omnis ex his, quae longe disiuncta sunt atque contraria, ex imparibus scilicet et paribus.* Hic enim stabilitas, illic instabilis variatio, hic immobilis substantiae robor, illic mobilis permutatio; *hic definita soliditas, illic infinita congeries multitudinis.* Quae scilicet, cum sint contraria, in unam tamen quodammodo amicitiam cognationemque miscentur et illius unitatis informatione atque regimento unum numeri corpus efficiunt. Non ergo inutiliter neque inprovidae, qui de hoc mundo deque hac communi rerum natura ratiocinabantur, hanc primum totius mundi substantiae divisionem fecerunt. *Et Plato quidem in Timaeo eiusdem naturae et alterius nominat, quicquid in mundo est, atque aliud in sua natura permanere putat individuum inconiunctumque et rerum omnium primum, alterum divisibile et nunquam in proprii statu ordinis permanens.* Philolaus vero: *Necesse est, inquit, omnia quae sunt vel infinita esse vel finita, demonstrare scilicet volens, omnia, quaecumque sunt, ex his duobus consistere, aut ex finita scilicet esse aut ex infinita, ad numeri sine dubio similitudinem.* Hic enim *ex uno et duobus et impari atque pari coniungitur, quae manifesta sunt aequalitatis atque inaequalitatis, eiusdem atque alterius, definitae atque indefinitae esse substantiae.* Quod videlicet non sine causa dictum est, omnia, quae ex contrariis consistenter, armonia quadam coniungi atque componi. Est enim armonia plurimorum adunatio et dissentium consensus»⁴⁶.

«Non solum vero neque fabulis neque symbolicis enigmatibus, sicut quidam eorum qui fuerunt ante ipsum, Aristoteles usus fuit, sed pro omni alio velamine obscuritatem praehonoravit. / Quarebat autem et huius causam sermo in septimo praemissorum et bene incidit Aristoteles in ipsam sponte; antiquioribus enim putantibus non oportere coriariis suam sapientiam proponere ad hoc quod eam susciperent sine labore propter praelucidam explanationem, hi quidem fabulis, hi autem symbolis ipsam absconderunt, quemadmodum velaminis magis abdita sacrorum»⁴⁷.

⁴⁶ BOETHIUS, *De Institutione Arithmetica*, II, 32 (ed. Friedlein, 125-126).

⁴⁷ SIMPLICIUS, *In praedicamenta Aristotelis*, Proem. (ed. Pattin, t. I, 9). Cfr. THOMAS AQUINAS, *In III Metaph.*, I, 11.

La Parole de Dieu chez un peuple de l'Extrême Orient: le Viêtnam

Nguyen Cong Doan sj

Assistente regionale della Compagnia di Gesù per l'Asia Orientale e l'Oceania

On m'a demandé d'écrire sur la réception de l'Exhortation Post-synodale *Verbum Domini* au Viêtnam. Je voudrais aller un peu au-delà de la lettre de l'Exhortation pour montrer comment la Parole de Dieu est arrivée et accueillie au Viêtnam depuis quatre cents ans et en quoi cette *Exhortation* peut donner un nouvel élan à la proclamation de la Parole au Viêtnam.

1. La Comédie Divine en deux actes

Pour commencer, je vous raconterai l'humour de Dieu dans l'histoire récente de l'Eglise au Viêtnam, en empruntant le fameux titre «comédie divine» pour l'appliquer au coeur de la tragédie humaine.

Le Viêtnam est devenu célèbre par *la tragédie humaine* lors de deux guerres: 1946 à 1954 et 1965 à 1975. La première s'est conclue par le traité de Genève du 20 juillet 1954 qui divisa le pays en deux, avec le 17^e parallèle comme ligne de partage. Le Nord sous régime communiste, le Sud sous régime républicain. Le 30 avril 1975 la deuxième tragédie s'est achevée par la prise du pouvoir par le régime communiste sur tout le pays jusqu'à aujourd'hui en 2011.

Le premier acte de la «comédie divine» se joua entre 1954 à 1975 avec l'arrivée de plus de six cent mille catholiques réfugiés du Nord vers le Sud, y doublant ainsi sa population catholique. Le résultat en fut un développement rapide de l'Eglise. Les réfugiés du Nord se sont installés le long des axes routiers. En 1975, leurs camps de réfugiés sont devenus de nouvelles paroisses. Prenons un exemple: entre Saïgon (capitale du Sud) et Dalat (à 300 km), là où il n'avait seulement que 5 églises en 1954, il y en avait bien 300 en 1975!

Pendant ces vingt et une années (1954-1975) l'Eglise au Nord était complètement enfermée derrière le «rideau» qui divisait aussi le monde; tandis que, de l'autre côté, l'Eglise au Sud restait ouverte à la vie de l'Eglise universelle et du monde. La hiérarchie fut créée en 1960, après trois cents ans d'administration par des «Vicariats Apostoliques». Tous les évêques du Sud participèrent au Concile de Vatican II. Les réformes du Concile, surtout en matière de liturgie furent mises en pratique aussitôt avec la traduction des textes liturgiques. Ce qui y a été dit à propos du rôle des laïcs dans l'Eglise, était déjà pratiqué au Viêtnam dès le début de l'Évangélisation. Une église ayant germé et grandi au milieu de continuelles persécutions, ne pouvait se développer sans la contribution très active des laïcs. Avec eux, il est impossible d'oublier le rôle des catéchistes consacrés: ils vivaient en compagnie des prêtres au service des communautés chrétienne et de l'annonce de l'Évangile (ils furent fondés en 1631 dans le Nord et en 1640 dans le Sud aux moments critiques où les missionnaires furent expulsés sous peine de mort), de même que le rôle des Amantes de la Croix, congrégation fondée par Mgr Pierre Lambert de la Motte en 1670, aujourd'hui très florissante. 100% locale, ses membres vivaient au milieu du peuple, gagnant leur vie en travaillant comme tout le monde dans les champs, tout en s'occupant de l'éducation des enfants et de l'enseignement religieux à destination des femmes.

Après 1975, tous ces avantages de l'Eglise du Sud vont servir au bien de l'Eglise du Viêtnam toute entière quand le pays sera totalement fermé derrière le rideau. Pendant la première décade après la réunification, le contact avec l'extérieur fut réduit au minimum tandis que l'échange entre le Nord et le Sud faisait de lents progrès. Exactement comme pour une écluse qu'on ferme afin d'égaliser le niveau de l'eau et y faire passer les bateaux. Il fallut attendre 1980 pour avoir la première assemblée générale de la Conférence Episcopale du Viêtnam à Hanoi. Le gouvernement s'y réserva le pouvoir d'autoriser ou non chaque évêque à y participer tout comme pour aller à Rome en visite «*ad limina*» ou pour le Synode. Cette situation obligea les évêques à serrer les rangs, à partager davantage. Aujourd'hui, le bateau de l'Eglise au Viêtnam est déjà sorti de l'écluse et brave les vagues de l'océan avec l'Eglise universelle.

Le deuxième acte de la «comédie divine» commença le 30 avril 1975 en deux scènes parallèles: une externe, l'exode et l'autre intérieure.

Le premier commença avant le 30 avril et dura deux décades avec les fameux «*boat people*». Le résultat en fut la présence des communautés catholiques vietnamiennes dans plusieurs pays: en Europe, en Australie et surtout aux Etats-Unis. Maintenant ils sont bien six cent mille aux Etats-Unis avec plus de 900 prêtres, un évêque et plus de 400 religieux et religieuses.

A l'intérieur du pays, le régime imposa des mesures de contrôle sur les célébrations religieuses, les classes de catéchisme, la circulation des prêtres et des évêques, les réunions. Les écoles furent saisies par l'Etat ainsi que les hôpitaux. Les orphelinats furent fermés. L'Etat communiste se réserva le monopole de l'éducation, de la santé, des services sociaux, des moyens de communication et des publications. L'Eglise fut vraiment confinée à la sacristie; c'est ainsi que, pour parodier le psaume 121,4 qui dit: «*Vois, il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël*», il était possible de dire: «*il ne dort jamais durant les prédications, l'agent secret qui veille sur chaque parole des prêtres*»; et si l'on a de la peine à apprendre à «*vivre en présence de Dieu*», «*vivre en la présence des agents secrets du régime*» ne demandait, par contre aucun effort.

Pour évacuer la population urbaine vers la campagne, le régime établit des Zones de Nouvelle Economie. Il y fut défendu de se réunir pour prier, moins encore pour célébrer la messe. Les gens devaient aller loin pour trouver une église le dimanche. Le travail, les moyens de transport ne facilitaient aucunement ces voyages.

Ici se joue la *première scène du deuxième acte de la comédie divine*. Nous avons fuit les communistes, et voilà qu'ils furent amenés au milieu de nous pour veiller sur nous. Nous avons connu l'abondance de nourritures matérielles, intellectuelles et spirituelles et voilà que nous devons vivre dans la disette aussi bien matérielle qu'intellectuelle. La Parole de Dieu devint ainsi la nourriture recherchée par les croyants. Nous étions habitués à recevoir «*le pain déjà rompu*» dans la liturgie, et voilà nous devons faire face à la situation décrite dans le livre des Lamentations: «*Les petits enfants réclament du pain: personne ne leur en partage*» (4,4).

Les traductions de la Bible disponibles chez les catholiques n'étaient pas nombreuses et en très faible quantité. La première traduction de toute la Bible, basée sur la Vulgate, fut faite par un missionnaire d'origine d'Alsace-Lorraine, le Révérend Père Albert Schlicklin M.E.P et publiée entre 1913 et 1916. En 1975 on n'en trouvait plus que de rares copies dans les bibliothèques.

Une autre traduction, basée elle aussi sur la Vulgate, fut réalisée par un prêtre diocésain, Mr l'Abbé Tran Duc Huan, pendant les années 1950-70, mais en faible quantité. En effet jusqu'alors la Bible ne fut jamais «*best seller*» au Viêt Nam, et aucune organisation financière n'y avait soutenu la publication d'une Bible.

Le P. Gérard Gagnon, un rédemptoriste canadien, avait bien achevé la traduction du Pentateuque et du Nouveau Testament et l'avait publiée en quantité réduite sur papier ordinaire avant 1975. Un autre rédemptoriste, le P. Nguyen The Thuan, ancien élève de l'Ecole Biblique, travailla seul pendant vingt ans pour traduire toute la Bible à partir des langues d'origine. Il fut fauché tragiquement durant les derniers

jours de la guerre en mars 1975. Ses confrères réussirent à publier sa traduction de la Bible complète sur papier bible en 1976, juste avant la «réunification» du pays sous l'autorité de Hanoi¹.

Cette réunification du pays contribua à généraliser définitivement le quadruple monopole mentionné plus haut: santé, éducation, service social et moyens de communications. Réduisant à néant tout espoir de réimpression des bibles pour une assez longue période.

C'est alors que les catholiques tournèrent leurs regards vers leurs frères protestants qui possédaient encore en dépôt des copies de leur traduction réalisée, pendant les années 1930, par un écrivain vietnamien, non chrétien. Et bien que la terminologie et le style soient un peu bizarres pour les catholiques, et que les livres deutérocanoniques en aient été absents, cela valait mieux que rien.

Dans le Nord, pendant les années 1980, le cardinal archevêque de Hanoi avait aussi terminé et publié une traduction de la Bible, basée sur la Bible de Jérusalem.

Voilà du pain à partager dans les familles, les classes de catéchisme, les groupes de prières – souvent clandestins. Apprendre à lire la Bible se révélait être ainsi une véritable soif.

Acte II, Scène II: la comédie divine commença avec la fermeture des scolastiques et des séminaires après la réunification du pays qui obligea des séminaristes, des scolastiques à interrompre leurs études. Plusieurs d'entre eux seront ordonnés prêtres quinze, vingt, vingt cinq ans plus tard après une longue expérience pastorale. Plusieurs professeurs passèrent au travail pastoral. Ce fut une aide précieuse pour les laïcs dans leur tâche de catéchisation, d'animation des groupes de prières et de partage de la Parole.

Quelques professeurs d'Écriture Sainte, de liturgie, de théologie, de catéchèse, de littérature s'unissaient au groupe de traducteurs qui avaient commencé à titre privé, la traduction de la «Liturgie des Heures» dès le début des années 1970. Grâce à un don laissé par un prêtre du Prado, le P. Collaudin (Cao Lu Dinh), expulsé en 1976, le groupe a pu travailler ensemble pendant les années de disette (matérielle) du pays (1975-1987). Ayant achevé la traduction de la «Liturgie des Heures» y compris l'office de lectures (sans pouvoir publier), le groupe acheva la traduction de la Bible

¹ 1975-76 fut une période durant laquelle le pays resta encore théoriquement divisé en «République du Sud Viêtnam» et «République Démocratique du Viêtnam». Au moment de la réunification, le journaliste Jean Lacouture tomba en disgrâce aux yeux des autorités de Hanoi pour avoir forgé le terme «nord-malisateur». Quant aux dirigeants du «Front de Libération Nationale», chargés de libérer le Sud du joug américain, ils furent réduits au second rang après avoir terminé leur «mission historique» en servant de masque pour les vrais dirigeants à Hanoi.

(toujours sans espoir de publier bientôt, tel Abraham qui partit sans savoir où aller).

Avec la *perestroïka* puis l'écroulement de l'Union Soviétique et du Bloc de l'Est les portes des séminaires s'ouvrirent à la fin des années 80. En 1994 les religieux de leur côté reçurent l'autorisation à renouveler chaque semestre, d'organiser ensemble un cours d'études religieuses, séparément pour les hommes et pour les femmes, sous le titre de «*sessions d'études supplémentaires*». Des professeurs retrouvaient la salle de classe.

En 1990, la Conférence Episcopale approuva la traduction de la Liturgie des Heures du groupe et la révision de la traduction du Missel Romain achevée par la Commission Liturgique à fin de publication. La question fut d'obtenir l'autorisation du Comité pour les Affaires Religieuses. La Liturgie des Heures se heurta à l'objection à cause des psaumes 14 et 53 qui s'ouvrent avec cet énoncé commun: «*L'insensé a dit en son cœur: «Non, plus de Dieu»* qui fut considéré comme une allusion aux Communistes athées. Mettant en pratique le conseil du Seigneur: «*Montrez-vous donc prudents comme les serpents et candides comme les colombes*» (Mt 10,16), nous avons quand même réussi à obtenir l'autorisation nécessaire. L'humour de Dieu se manifesta lors de la publication de la première traduction de la Liturgie des Heures et de la traduction révisée du Missel Romain: imprimées par une imprimerie catholique déjà passée sous l'administration du gouvernement, cela fut publié par le Comité pour les Affaires Religieuses du gouvernement.

En même temps, *l'acte II, scène III* de la Comédie Divine se prépare. L'Union des Sociétés Bibliques, basée à Hongkong, qui s'intéressait toujours à une traduction œcuménique rendue impossible par l'arrivée du régime communiste dans le Sud, revint voir les partenaires catholiques. Après avoir vérifié la valeur scientifique de la traduction faite par le groupe des traducteurs de la Liturgie des Heures à partir des langues d'origine, elle accepta d'en financer la publication. La Bible put être diffusée au prix symbolique d'un dollar américain pour un Nouveau Testament et de trois pour une Bible Complète. C'est ainsi que le Nouveau Testament parut en 1993 et la Bible Complète en 1998, imprimée et publiée par les bons offices de l'Etat Communiste. Le Très-Haut doit sourire avec toute sa Cour Céleste en regardant catholiques, protestants et communistes travailler ensemble au service de Sa Parole!

Il s'agit là d'un projet commun à long terme entre protestants et catholiques ayant pour objectif de mettre à portée de main de chaque chrétien, un Nouveau Testament et dans chaque famille une Bible Complète – traduction protestante pour les protestants, traduction catholique pour les catholiques. En attendant que Dieu continue *la quatrième scène*, en faisant aboutir une traduction œcuménique. En l'an

2000 nous avons célébré le premier millionième exemplaire de la Bible (comptant ensemble l'édition protestante et catholique) fruit de cette collaboration tripartite.

2. Quatre cents ans d'histoire de proclamation de la Parole au Viêtnam

«Faisons l'éloge des hommes illustres, de nos ancêtres dans leur ordre de succession. Le Seigneur a créé à profusion la gloire, et montré sa grandeur depuis les temps anciens».
(Sir 44,1-2).

La comédie divine qui s'est déroulée ces derniers temps n'est que la phase récente de l'histoire de la proclamation de la Parole de Dieu au Viêtnam.

Les annales royales du Viêtnam attestent la présence d'un missionnaire portugais du nom d'Inhaxu qui prêchait l'Évangile dans une région côtière au Nord du pays vers 1533. Mais son travail ne laissa pas de fruits durables. En 1614, soixante-dix jésuites expulsés du Japon se replièrent sur Macau; la ville devint leur base pour annoncer l'Évangile dans l'Asie de l'Est. En 1615, trois d'entre eux (deux portugais et un italien) sont envoyés dans le Sud du Viêtnam². D'autres jésuites les suivraient par la suite. Ils apprirent la langue et créèrent l'alphabet en utilisant les éléments de l'alphabet italien, portugais et espagnol afin d'en faciliter l'étude, en effet, l'écriture utilisée au Viêtnam en ce temps là utilisait les caractères chinois.

En 1627, un groupe de jésuites, connaissant bien la langue, fut envoyé au Nord, toujours partant de leur base de Macau. Ainsi la Parole était annoncée dans le Nord et dans le Sud avec beaucoup de hauts et de bas, d'arrivées et d'expulsions, de jeu «du chat et de la souris» avec les autorités civiles. Vers 1647, aussi bien dans le Nord que dans le Sud, il y avait déjà quelques centaines de milliers de chrétiens mais pas encore de prêtres vietnamiens. Les missionnaires jésuites s'appuyaient sur les catéchistes consacrés et les cadres laïcs dans les villages ou les quartiers pour faire vivre ces jeunes communautés. Un jésuite avignonnais, Alexandre de Rhodes fut envoyé à Rome par la Province de la Compagnie de Jésus au Japon (dont dépendait la mission au Viêtnam) avec pour mission de demander au Saint-Siège de missionner des évêques pour le Viêtnam. Arrivé à Rome en 1650 et en attendant la réponse du Vatican, il publia le premier dictionnaire, en écriture alphabétique et en trois

² Le pays était partagé en deux, entre les seigneurs Trinh et Nguyen de 1600 jusqu'en 1779. Le fleuve Gianh un peu plus au nord du 17^e parallèle servait de ligne de partage.

langues, vietnamien, latin et portugais, avec une «grammaire», et un catéchisme en vietnamien. C'était le résultat du travail de toute une génération de missionnaires jésuites au Vietnam. Ce qui n'empêcha pas l'écriture alphabétique de rester étrangère à l'intelligentsia du pays jusqu'au 19ème siècle.

Comme sa mission principale (de trouver des évêques pour le Vietnam) traînait en longueur et que le Vatican n'en trouvait pas, Alexandre de Rhodes fut dépêché dans ce but en France. Ce fut un succès. En 1658, le Pape Alexandre VII créa donc deux vicariats apostoliques, avec deux évêques, Mgr Pierre Lambert de la Motte au Sud et Mgr François Pallu au Nord. Cet événement fut aussi à l'origine de la fondation de la Société des Missions Etrangères de Paris (M.E.P.).

La Couronne du Portugal était furieuse: la nomination de deux français comme évêques au Vietnam créait une brèche dans leur «*Padroado*» (droit de patronage) sur la mission dans l'Asie de l'Est. Ce fut Alexandre qui le paya: le Portugal lui refusa le droit de rentrer à Macau. Il fut envoyé à la mission jésuite en Iran et mourut, quelques années après, à Ispahan. Le conflit d'intérêts et de pouvoir éclatait ainsi entre l'axe portugais Goa – Macau et les évêques français au Vietnam.

D'autres missionnaires, Dominicains, Augustiniens, Franciscains et Barnabites, contribuèrent ensuite à l'évangélisation du Vietnam. Bientôt les deux vicariats apostoliques se multiplièrent pour devenir les 26 diocèses actuels. Les évêques en étaient toujours des M.E.P. et des Dominicains espagnols. Il a fallu attendre 1933 pour voir le premier prêtre vietnamien nommé évêque: Mgr J.B. Nguyen Ba Tông. Le dernier évêque français, Mgr Paul Seitz fut expulsé par le gouvernement communiste en 1976.

«*Les hommes illustres, nos ancêtres*» dans la foi et dans le travail d'évangélisation sont dignes d'éloges pour avoir trouvé des moyens d'annoncer la Parole de Dieu au cours de ces quatre cents années. Avant les réformes du Concile, toute la Liturgie et la célébration des sacrements étaient en latin, langue qui n'a rien de commun avec les langues d'Asie. Comment la Parole de Dieu pouvait-elle se faire comprendre du peuple?

Dieu, toujours Maître de l'impossible, sait rire des limites posées par les hommes et des chaînes dont nous nous lions nous-mêmes. Sans avoir eu le temps de traduire toute la Bible, les missionnaires traduisirent le texte des évangiles du dimanche et les firent chanter avant la messe du dimanche par un catéchiste ou un dirigeant de la communauté.

C'est ainsi que l'assemblée du dimanche n'a pas eu seulement pour but de satisfaire l'observance dominicale, mais également de permettre la catéchèse et la prière communautaire. Les Commandements, les Béatitudes et d'autres enseignements

doctrinaux et moraux, rédigés sous formes littéraires propres à la récitation en commun, étaient récités avant la messe, véritable catéchisme abrégé. Les chrétiens surent par cœur très tôt les évangiles du dimanche et des fêtes ainsi que le catéchisme. La langue vietnamienne avec six tons, contient déjà la musique comme partie intégrale. Cela facilite le chant des prières et du catéchisme. On chantait à l'église, à la maison, on chantait dans les champs. On organisait des «concours» de récitation par cœur du manuel chrétien.

Pour faire ce travail, les missionnaires apprenaient non seulement la langue mais aussi les lettres chinoises et l'écriture chinoise appliquée à la langue vietnamienne. Ils trouvèrent bientôt pour les aider des intellectuels parmi les croyants, des moines bouddhistes ainsi que des lettrés de la cour impériale et des enseignants de lettres chinoises.

Les paraliturgies de la Semaine Sainte, les méditations de la Passion chantées aidaient les chrétiens à connaître et approfondir le mystère essentiel de la foi: la Passion et la Résurrection de Notre Seigneur.

3. En guise de conclusion

La culture, l'âme vietnamienne a été formée pendant deux mille ans par la tradition bouddhiste, confucianiste, et taoïste grâce aux livres «canoniques» arrivés de Chine. La langue quotidienne y puise beaucoup de son vocabulaire, d'expressions et d'images. Cela explique pourquoi le Viêtnam, à l'inverse des peuples voisins comme le Cambodge, le Laos, la Thaïlande ou le Myanmar qui recevaient uniquement l'influence du bouddhisme du Petit Véhicule (Theravada), s'ouvrit à l'influence de la Parole de Dieu. La Bible a un rôle très important: le chrétien, confronté à d'autres «livres canoniques» doit chercher dans la Bible la base, le fondement, la nourriture de son identité et de sa manière de vivre.

Dernier venu, le communisme apporta aussi les livres de Marx et Lénine, l'enseignement de Ho chi Minh comme appui, source de lumière et fondement de l'agir politique. Le chrétien a dû se confronter à ce nouveau défi, Bible à la main. Mr Pham Van Dong, Premier Ministre du gouvernement communiste de 1945 à 1985, avait les évangiles à son chevet!

L'Eglise au Viêtnam a ainsi été constamment invitée, à coup d'aiguillon, à avancer vers la Parole de Dieu. Le Synode sur la Parole et l'exhortation post-synodale semblent être à la fois une synthèse et une confirmation de ce que nous avons vécu

au cours de ces quatre cents dernières années. Il sera certainement utile pour clarifier des choses, inspirer un nouvel élan dans la vie et la mission de l'Eglise au Viêt Nam qui se trouve dans un temps fort de l'engagement de l'évangélisation

De fait, l'Eglise au Viêt Nam vient de célébrer une année jubilaire du 24 novembre 2009 au 6 janvier 2011, commémorant 350 ans de la fondation des deux premiers vicariats apostoliques et 50 ans de la création de la Hiérarchie. Au cours de cette année jubilaire, une «Assemblée du Peuple de Dieu» avec la participation des évêques et des représentants du clergé, des laïcs et des religieux de tout le pays, a été célébrée du 21 au 26 novembre 2010 pour regarder ensemble la situation du pays et de l'Eglise en vue de tracer une ligne de conduite et de mission pour l'évangélisation. Le premier mai 2011, une lettre collégiale de la Conférence Episcopale a été publiée comme conclusion pratique de l'Assemblée. Dans cette lettre, le n.11 propose concrètement des moyens d'appliquer les conclusions du Synode sur La Parole de Dieu tout en gardant la continuité avec le passé (citant quatre fois l'Exhortation Post-synodale):

«Réuni par la Parole de Dieu, le Peuple de Dieu ne peut être édifié solidement que sur le fondement de la Parole de Dieu. Ecoutée avec sincérité et patience, la Parole de Dieu deviendra la source de vie qui nourrit, la lumière qui éclaire et la force qui affermit la foi des fidèles dans toutes les circonstances. L'histoire de l'Eglise au Viêt Nam a montré que les manières de vivre la Parole de Dieu au moyen des dévotions traditionnelles comme le Chemin de Croix, l'Angelus, le Rosaire, les prières du matin et du soir, etc... ont nourri et affermi la foi de tant de générations. Ces dévotions sont dignes d'être respectées et conservées, et aussi d'être renouvelées et développées. En même temps les fidèles vietnamiens doivent fréquenter davantage la Parole de Dieu. C'est pourquoi, il faudra promouvoir au Viêt Nam le programme "dans chaque famille une Bible placée à un endroit convenable pour lire et prier avec la Parole de Dieu"; encourager d'apprendre par cœur des passages essentiels de la Bible. Tous les membres du Peuple de Dieu: laïcs, séminaristes, religieux et religieuses et les pasteurs doivent prendre l'habitude de lire et méditer la Parole de Dieu chaque jour, particulièrement en suivant la méthode de *Lectio Divina*... La Parole de Dieu doit se situer à la base de tous les programmes de formation continue aussi bien que de la formation des séminaristes, des religieux/ses et des catéchistes».

Entre-temps, la Commission pour la Pastorale Biblique de la Conférence Episcopale a organisé une journée de conférence pour faire connaître l'Exhortation le 2 avril 2011. L'Internet est un nouveau moyen au service de la Parole. Beaucoup de *websites* dans le pays et dans les communautés vietnamiennes à l'étranger s'adonnent au service de la Parole tandis que la Bible imprimée continue à être un *best seller*. Dieu est toujours Le Saint, Le Fort, L'Immortel et Sa Parole résonne toujours plus fort que les grondements de l'abîme (cfr. Ps 29).

Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa

Ignazio Petriglieri

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 215 pp.

L'opera di Petriglieri s'iscrive tra gli studi patristici specializzati del primo millennio, periodo in cui si cristallizzano sempre di più la terminologia, la figura e il ruolo degli ordini ecclesiastici.

La figura preminente, cui l'autore offre uno spazio di 208 pagine, è quella del vescovo, analizzata a partire dagli scritti di sette Padri della Chiesa: Ignazio di Antiochia, Cipriano di Cartagine, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano, Agostino di Ippona e Gregorio Magno.

Lo studioso, accanto alla rappresentazione tradizionale che mostra il vescovo a capo della gerarchia ecclesiastica (pp. 20, 21, 25), evidenzia con competenza «la robusta sensibilità ecclesiale dei Padri, [...] l'impianto teologico e lo spessore pastorale» (p. 21). Da questi connotati molto importanti viene ricavata l'autorità del vescovo e definita come servizio. Non si tratta soltanto della figura ma anche del ruolo del vescovo all'interno e al centro della comunità dei battezzati, realtà che dischiude le possibilità all'apostolato dei laici e che richiama indirettamente l'insegnamento del Concilio Vaticano II (cfr. *Lumen Gentium* 33).

In succinta esposizione storica, dalla costituzione dei Dodici da parte di Gesù fino al monoepiscopato, sono accennati sia il ruolo del «primo timoniere» che è il vescovo di Roma il quale lascia «inalterati i diritti dei singoli vescovi» (p. 19), sia l'importanza degli altri ministeri e carismi, secondo le lettere paoline.

Per prima cosa l'autore presenta la triplice dimensione teologica, cristologica ed ecclesiologicala del vescovo secondo le sette Lettere di Ignazio, vescovo di Antiochia del secondo secolo. Una trattazione particolare è riservata alla dimensione ecclesiologicala che mette al centro il principio dell'unità nella Chiesa «costituito proprio dal vescovo» (p. 27). Se «la chiesa esprime l'unità col vescovo nella fede, nella carità e nell'eucaristia», il vescovo «da parte sua non vive questo come un onore, come un incarico di assoluto prestigio, ma come un *onus*, una fatica» (p. 29). Tutti sono chia-

mati a conformarsi a Cristo e a diventare i suoi imitatori. Perciò, «la responsabilità nella Chiesa non può essere una questione di potere [...]. È l'imitazione di Cristo il fondamento di ogni servizio [...]» (p. 31). Il riferimento all'Udienza del 14 marzo 2007 del Papa Benedetto XVI evidenzia con più forza il *sensus ecclesiae* di Ignazio.

La personalità del vescovo Cipriano è caratterizzata dal suo rapporto indivisibile con la comunità di Cartagine tormentata dalle persecuzioni, eresie e scismi, e dal rapporto con gli altri vescovi e con il vescovo di Roma. Con riferimento al trattato *De Ecclesiae catholicae unitate* Petriglieri mostra che, similmente alla Chiesa locale, anche la Chiesa universale «trova il fondamento della sua unità nel vescovo di Roma, il cui primato non indica il potere personale di cui è investito, ma il servizio e la garanzia dell'unità cui è proposto» (p. 42). Altri punti correttamente accennati sono il primato petrino, la successione apostolica e la collegialità episcopale considerati fondamentali per la garanzia dell'unità, dell'apostolicità, della cattolicità e della santità della Chiesa (48). Lo specifico del ministero episcopale di Cipriano è presentato dall'autore sotto tre aspetti: dottrinale, esortativo e disciplinare che corrispondono all'insegnare, esortare e correggere (pp. 53-58).

Da Cartagine l'autore va nella terra di Cappadocia del quarto secolo che aveva visto nel suo iter di cristianizzazione molti evangelizzatori, cominciando addirittura dalla predicazione dell'apostolo Pietro. L'autore non rievoca l'esempio di Basilio né quello del fratello, Gregorio di Nissa, più analizzati da numerosi studi, ma la figura del Nazianzeno. L'autore precisa in modo pertinente lo specifico del vescovo non tanto dall'esperienza pastorale di Gregorio, che fu molto breve, quanto dal suo desiderio di perfezione spirituale e dall'esigenza della carità spirituale, cioè dal "servizio" della Chiesa alla quale lo Spirito lo chiamò. La riflessione di Gregorio «è un invito a ripensare il ruolo del vescovo come maestro e testimone della vera fede, evitando che le ambizioni e le incombenze burocratiche e governative abbiano il sopravvento sull'essenziale [...]» (p. 86).

Ritornando ad Antiochia espone, dal *De sacerdotio* di Giovanni Crisostomo, le qualità spirituali del ministero sacerdotale, necessarie «per svolgere un ministero conforme alla volontà di Cristo e al mandato della Chiesa» (p. 112): l'amore per Cristo e per l'uomo, la fiducia in Cristo, una testa ben salda, temperanza, perspicacia, grandezza d'animo, forza nella parola e distacco dalle lodi. Di conseguenza «la spiritualità di una persona non si alimenta di puri sentimentalismi e di disincarnati elementi intimistici, ma si costruisce a partire da tutto ciò che è l'uomo: corporeità e razionalità. Queste due dimensioni [...] quando s'incontrano nella fede, gli consentono di vedersi inserito in un grandioso progetto divino, che inizia con una chiamata e si perfeziona con la generosa adesione collaborazione» (pp. 119-120).

Altre qualità spirituali che stanno alla base di ogni ministero si trovano nel *De officiis* di Ambrogio, vescovo di Milano: lealtà, integrità, capacità di insegnare, prudenza nel parlare, misericordia, moderazione, praticare le virtù cardinali, equilibrio, senso della misura. «Alla base dell'esperienza ministeriale di Ambrogio c'è la consapevolezza che solo in virtù della maturità umana e spirituale, che fra l'altro deve contraddistinguere in primis la persona del vescovo, si può svolgere intensamente e con fecondità un servizio qualificato a favore della Chiesa» (p. 144).

La figura di Agostino, vescovo di Ippona, diventata il simbolo della chiesa d'Occidente del quarto e quinto secolo, può essere capita soltanto tenendo conto del contesto culturale, filosofico e religioso del tempo, e nello stesso tempo, della consapevolezza che Agostino stesso ebbe dell'episcopato: «se mi spaventa ciò che sono per voi, mi conforta ciò che sono con voi. Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano» (p. 154).

L'autore riporta in questo senso una ricca bibliografia (p. 147). Le poche pagine di Pertiglieri, con molti riferimenti ai *Sermones*, riescono comunque ad aprire un apprezzabile spiraglio sulla multiforme attività episcopale di Agostino il cui genio, dopo anni di riflessione, si è sottomesso al pastore (p. 151). Il suo episcopato non è stato «un bene desiderabile per se stesso, ma un compito, un ufficio che si accetta come testimonianza d'amore a Cristo. In questo compito, non va cercato il proprio interesse o la propria gloria, ma quella di Cristo. Solo in ciò potrà consistere la fecondità del ministero» (p. 153).

Alla fine dell'analisi l'autore presenta il ministero di Gregorio Magno a Roma nel sesto secolo, pontificato contraddistinto dal titolo *Servus servorum Dei*. Nel *Liber Regulae Pastoralis*, di cui l'autore fa un esame complessivo, riemergono le grandi doti spirituali di Gregorio che devono possederle «chiunque sia chiamato al più alto grado del governo pastorale» (p. 177) e «la straordinaria modernità degli argomenti trattati» (p. 178).

Come conclusione l'autore attualizza la dottrina dei Padri alla luce della *Pastores Gregis* del Beato Papa Giovanni Paolo II e dell'Enciclica *Spe Salvi* del Papa Benedetto XVI, documenti nei quali sia i ministri ordinati che i laici sono invitati a vivere la fede sotto il segno della speranza (p. 201).

Le ultime pagine contengono le sigle e le abbreviazioni, l'indice dei nomi e l'indice generale (pp. 209-215).

L'autore traccia una linea chiara del ministero episcopale in diverse aree geografiche nel periodo di tempo compreso tra il secondo e il sesto secolo. Petriglieri ha scelto con criterio le sette figure rappresentative della Chiesa latina ed alcune anche delle Chiese orientali. Il lavoro prezioso dell'autore rammenta che il ritorno alle ori-

gini della Chiesa è fonte di perenne rinnovamento nella fede, nella speranza (vedi la prefazione) e nella pratica della carità. In fondo, è questa la definizione di ogni ministero nella Chiesa, in particolar modo quello episcopale. Questa è «l'autorità come servizio», poiché il vero bene del popolo di Dio si trova soltanto nella dimensione di Gesù Cristo morto e risorto che esclude ogni esibizione personale. Difatti, i sette Padri, come sottolinea l'autore, «hanno ancora molto da dire perché hanno puntato al rapporto con Cristo, Unico e Sommo Pastore, e con la Chiesa, per la quale hanno profuso tutte le forze, le energie e le risorse, perché Egli, il Cristo, rivivesse nella loro parola, nella loro azione e nel loro donarsi» (p. 8).

Lo scritto è indicato non soltanto agli ecclesiastici per l'approfondimento del loro ministero, ma a tutti i cristiani perché sprona alla collaborazione con i propri pastori all'apostolato.

Damian Spataru

Poesia e teologia negli inni di sant'Ambrogio

Andrzej Iskra

Grafica Santhiatese, Santhià 2010, 334 pp.

I numerosi studi su sant'Ambrogio cercano di evidenziare i diversi aspetti della sua personalità che ha segnato maggiormente, assieme a sant'Agostino, la vita della Chiesa d'Occidente. Fra questi si iscrive anche la tesi di dottorato di Andrzej Iskra, redatta sotto la guida del Prof. Dr. Azzolino Chiappini.

L'importanza del contributo di questa ricerca si desume già dal titolo che ravvicina fino alla reciproca inclusione la poesia, cioè i movimenti interni del cuore umano dinanzi alle meraviglie contenute nella Rivelazione divina e che poi rinforzeranno sensibilmente l'aspetto liturgico della Chiesa, e la teologia come luogo d'espressione linguistica e dottrinale dello stesso Mistero.

L'unione delle due dimensioni sopramenzionate è necessaria ed è resa possibile, l'autore lo specifica con chiarezza, soltanto a motivo delle bontà, della desiderabilità e della bellezza intrinseca della Verità rivelata. La Parola coinvolge l'intero essere umano, mente e corpo, parole e gesti fino alla plasmazione della nuova creatura, il poeta, che canta attraverso gli inni i misteri che sono diventati poesia della Chiesa e il dogma che si è fatto canto (p. 1).

Lo scopo degli inni non è soltanto quello di mostrare il genio artistico di sant'Ambrogio. L'autore va oltre nella sua ricerca ed inserisce l'innologia del Vescovo di Milano, conservatore e innovatore nello stesso tempo, in un contesto più ampio, quello sociale, culturale e religioso (liturgico) di una Chiesa tormentata dall'eresia ariana.

Il libro è suddiviso in sei capitoli. Il primo capitolo esamina minuziosamente la struttura metrica, retorica, biblica e letteraria degli inni seguita dalla riflessione teologica nel pensiero di sant'Ambrogio secondo le *Confessiones* di sant'Agostino (pp. 67-74). Ampio spazio dedica al problema dell'autenticità degli inni ambrosiani e sottolinea il contributo di molti studiosi, dal XV secolo ad oggi, che a loro volta, appoggiano le loro affermazioni su diversi autori e testi dalla tarda antichità fino

al tardo medioevo. Non mancano neppure le critiche moderne le quali, seguendo diversi criteri di ricerca, attribuiscono o meno, la paternità degli inni a sant'Ambrogio. L'autore considera adeguatamente ciascun inno secondo la divisione dell'ultima edizione critica di G. Biffi e I. Biffi, che cataloga i diciotto inni diversamente dagli altri specialisti e li suddivide in cinque gruppi (p. 17).

Il secondo capitolo prende in considerazione lo sviluppo storico del genere innico e il contesto storico della Chiesa di Milano. L'autore mostra che il termine *hymnos* esisteva prima di Ambrogio ed aveva il semplice significato di lode alla divinità, ma con lui, attraverso i «tentativi ancora incerti di Ilario» (p. 84), nascono i primi inni con una prosa e metrica ben precise: «la scelta del dimetro giambico [...] è frutto del buon gusto e dell'intuizione psicologica del vescovo milanese» (p. 76). Gli impulsi principali nella creazione degli inni, secondo le testimonianze di Agostino e di Paolino di Milano, sono ricordati in modo corretto dall'autore, fra i più suggestivi quello del conflitto delle basiliche del 386 che diventa occasione di diffusione degli inni: «le roventi giornate dell'assedio alle basiliche milanesi segnano il momento cruciale per l'innografia ambrosiana. L'introduzione dei canti in quei giorni di tensione si è rivelato provvidenziale» (p. 93). Con tutto ciò, gli inni «nascono come una poesia adulta, che non ha niente di sperimentale o d'improvvisato» (p. 97). Infatti, secondo l'autore, «fa pensare che Ambrogio abbia fatto l'esperienza di innodia liturgica fin dagli inizi del suo ministero episcopale» (p. 99) nella Chiesa milanese nel canto dell'assemblea, nella liturgia quotidiana delle ore, nei misteri dell'anno liturgico e nella memoria dei santi.

Con il terzo capitolo la trattazione della forma degli inni raggiunge il suo culmine. Il genio poetico di Ambrogio, la concezione e la forma della poesia innica, la musica degli inni, la visione cristiana del tempo e del mondo sono soltanto alcuni elementi specifici che l'autore, attraverso l'esame di alcuni inni (*Aeterne rerum conditor, Deus creator*, ecc.), mostra l'innodia ambrosiana come una realtà connaturale all'uomo religioso il quale di fronte all'intero creato, ammira e inneggia al Signore.

Con il quarto capitolo l'attenzione non è più incentrata sulla forma ma sul loro contenuto dottrinale degli inni. I grandi dibattiti teologici che aveva conosciuto l'Oriente cristiano erano diventati per Ambrogio una vera fonte dalla quale aveva attinto molto. Non che abbia trasmesso passivamente il pensiero teologico dei Padri greci, ma l'ha armonizzato prudentemente alle sue esigenze pastorali. L'autore evidenzia la centralità di Cristo nella riflessione ambrosiana, fatto messo in risalto dalla lotta contro gli ariani, e la dottrina trinitaria come «indistincta substantia e distincta trinitas» (p. 176).

Il quinto capitolo approfondisce di più la cristologia degli inni a partire dalla na-

scita eterna del Verbo, alla divinità di Gesù Cristo, all'Incarnazione nel grembo della Vergine e alla Redenzione dal peccato operata dalla croce. L'autore dedica più pagine alla mariologia. Accenna esplicitamente alla verginità di Maria prima del parto, durante il parto e dopo il parto, come anche la realtà della maternità della Vergine sotto i due aspetti: umano e divino (pp. 189-214). Come viene affermato nell'introduzione, «nessun altro padre della Chiesa latina ha parlato tanto della Madre di Dio e ha contribuito quanto lui alla diffusione del suo culto» (p. 4).

Il sesto capitolo mostra l'applicazione degli inni nella vita sacramentale e spirituale della Chiesa: nei sacramenti dell'Iniziazione cristiana (nel Battesimo profondamente unito alla Cresima e nell'Eucaristia), nella fede cristiana di cui sant'Agnese diventa un modello prediletto nell'innologia ambrosiana (pp. 246. 275-278), nella preghiera continua, nella vita dei Santi come modelli da seguire.

Le ultime pagine del lavoro contengono la conclusione, le abbreviazioni, la bibliografia, un'appendice bilingue (latino-italiano) di tredici Inni e l'Indice.

I numerosi riferimenti a pie di pagina (per un totale di 1397) fanno vedere l'impegno e la serietà nella trattazione del tema, d'altronde bene strutturato.

Lo studio di Andrzej Iskra è ricco d'informazioni e d'impulsi considerevoli non solo per chi intende approfondire le sfumature specifiche della Chiesa antica, cosa che potrebbe sembrare riservata agli specialisti, ma anche per chi vuole vivere una vita di fede autentica dalla cui espressione non può mancare la dimensione innodica.

Damian Spataru

ITINERARI IN RUSSIA E NELL'ORIENTE CRISTIANO

...perché non basta vedere per conoscere!



RUSSIA

MOSCA-SAN PIETROBURGO

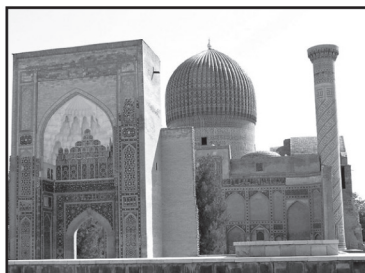
18-25 luglio; 5-12 agosto

CITTÀ DELL'ANELLO D'ORO

18-25 luglio; 5-12 agosto

PSKOV-NOVGOROD

19-26 luglio



UZBEKISTAN

NOVITÀ

17-24 agosto

Buchara - Chiva - Samarcanda

Urgenč - Taškent



ARMENIA e GEORGIA

NOVITÀ

7-18 luglio

con accompagnamento del professor Aldo Ferrari

ARMENIA

19-27 agosto

ALTRI ITINERARI TRA AGOSTO E SETTEMBRE:

CAPPADOCIA-TURCHIA

ROMANIA (Monasteri Bucovina)

POLONIA (Varsavia, Cracovia, Czestochowa...)

SERBIA (Monasteri dei Balcani)

Per informazioni contattare Giovanna Valenti:

Tel. +39 035-294021 • e-mail: rcsegr@tin.it

www.russiacristiana.org

Aelred de Rievaulx (1110-1167). De l'homme éclaté à l'être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle

Pierre-André Burton

Les Éditions du Cerf, Paris 2010, 656 pp.

Nel mese di marzo 2010 si è tenuto a Tolosa, con la partecipazione dei massimi studiosi, un Simposio internazionale in occasione del nono centenario della nascita di Aelredo, abate cisterciense di Rievaulx. Nato a Hexham, nel nord dell'Inghilterra, Aelredo visse dapprima alla corte del re Davide di Scozia (1124-1133). Monaco presso l'abbazia di Rievaulx (Yorkshire), divenne successivamente abate della nuova fondazione di Revesby (Lincolnshire) nel 1142, poi di Rievaulx nel 1146, dove morì il 12 gennaio 1166. Contemporaneo di san Bernardo, Aelredo, insieme con l'abate di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry e Guerrico di Igny, è considerato uno dei "quattro evangelisti" di Cîteaux. La sua influenza sulla Chiesa d'Inghilterra e sull'ordine monastico in questo paese può essere paragonata a quella di san Bernardo su tutta la Chiesa. Il suo operato e la sua ricerca si inscrivono nella dinamica cisterciense della *sequela Christi* alla scuola di san Benedetto. L'abate di Rievaulx contribuisce così all'intensa riflessione antropologica di questo periodo che, per molti aspetti, si rivela di grande attualità. La sua personalità estremamente affabile e naturalmente incline all'amicizia, così come la natura pastorale dei suoi scritti, ne fanno un maestro di vita monastica e un dottore dell'amore spirituale.

Esattamente nella scia del Simposio di Tolosa, Pierre-André Burton, monaco dell'abbazia Sainte-Marie-du-Désert in Francia e discepolo del compianto padre Charles Dumont, porta a compimento la sua lunga serie di studi su Aelredo con questa corposa biografia dell'abate di Rievaulx (tra l'altro la prima in francese).

Il volume si articola in cinque parti. Dopo un'introduzione generale, che considera un secolo di storia inglese, dal 1066 al 1167 (pp. 11-24), la prima parte è dedicata alla «Metodologia», dove si passa in rassegna la storiografia su Aelredo, da Walter Daniel (suo segretario e medico) al "pioniere" F. M. Powicke, fino ad arrivare nel XX secolo alla completa "desagiografizzazione" con A. Squire, Ch. Dumont, M. Dutton,

E. Freeman e infine B.P. McGuire. La parte si conclude con la presentazione della prospettiva propria di questa biografia, in cui si tende a privilegiare un approccio esistenziale (e selettivo) piuttosto che evenemenziale (ed esaustivo), indicando la dottrina dell'amicizia come chiave ermeneutica della vita e delle opere di Aelredo (pp. 47-56).

Nella seconda parte, «Il tempo delle fondazioni umane e spirituali», si inizia dalla fondazione di Rievaulx fino ad arrivare alla conversione di Aelredo (1134), avvenuta dopo la sua formazione intellettuale alla corte di Scozia, sotto il re Davide: l'Autore definisce l'esperienza presso tale corte come «la grazia di una seconda famiglia» (pp. 107-121).

«Il tempo della formazione e delle prime responsabilità» è invece l'oggetto della terza parte. Dopo il capitolo 5, dedicato appunto alla formazione monastica di Aelredo (1130-1140), il Burton inizia a citare, a sostegno delle proprie osservazioni, alcuni testi tratti sia dalla *Vita Aelredi* di Walter Daniel, sia da un'opera dello stesso abate di Rievaulx, *Lo specchio della carità*. In particolare questo secondo testo viene utilizzato dall'Autore per mostrare da una parte le doti di «formatore in umanità» di Aelredo, dall'altro i motivi per i quali fu lo stesso Bernardo di Clairvaux a «commissionarlo», non ultimo quello di fornire una «giustificazione teologica dell'ascesi cisterciense» (pp. 192-209).

La quarta parte, in cui si considera «Il tempo delle grandi responsabilità pastorali», dopo una breve introduzione dedicata alla ricerca di unità (dall'ascesi alla carità passando per l'amicizia, pp. 293-304), descrive sostanzialmente gli avvenimenti più importanti degli anni che vanno dal 1143 al 1152: la fondazione di Revesby e l'elezione ad abate di Rievaulx (cap. 7), così come l'opera di Aelredo quale «architetto» di una comunità da edificare (cap. 8).

Il volume di Burton si conclude con la quinta parte, dedicata al «Tempo della maturità spirituale», decisamente la più interessante e originale. L'Autore tenta di mettere a fuoco gli impegni «sociali e politici di Aelredo» attraverso le sue opere storiografiche e la *Vita Aelredi*, della quale riconosce il «valore iconico» (p. 397). Dopo una rassegna – che copre tutto il cap. 9 – su tali opere (dalla *Vita di sant'Edoardo* alla *Vita di san Niniano*), si passa al capitolo finale (10), in cui appare in tutta la sua luminosa profondità lo spirito di Aelredo, definito «icona di Cristo e riflesso dello splendore divino» (p. 580), tanto da configurarsi pienamente con il mistero pasquale della Croce, come mostrano i passi finali della *Vita Aelredi*¹.

¹ [LVII] Quel giorno mi sedetti [vicino ad Aelredo] e con le mani gli sorreggevo la testa, mentre gli altri stavano seduti un poco più lontano. Gli dissi allora a bassa voce, di modo che nessuno sentisse: «Padre, guarda

Infine, nelle sue conclusioni generali (pp. 593-610), l'Autore dà ragione della prima parte del sottotitolo della sua biografia: a partire dalla validità della *Vita Aelredi* di Walter Daniel come fonte storica di primario valore, si ritrovano come tre «fili» di una stessa trama storica: dall'«uomo diviso» all'«essere unificato» passando attraverso il «desiderio ordinato»; sono, queste, tre dimensioni complementari, pur costituendo un processo unico: amicizia e unità in Cristo, testimoniate dalla vita e dagli scritti dell'autore del celebre trattato sull'*Amicizia spirituale*. Il volume è arricchito da cinque appendici e da una esauriente bibliografia.

In sintesi, l'opera di Pierre-André Burton viene ad aggiornare gli studi su Aelredo di Rievaulx, in particolare circa gli aspetti biografici ed ermeneutici, tentando anzitutto di individuare che cosa abbia indotto questo giovane, dotato e brillante, a rinunciare a una sicura carriera politica o ecclesiastica per entrare nel 1134 a Rievaulx, monastero cisterciense appena fondato (nel 1132) da san Bernardo nello Yorkshire; allo stesso modo ci si potrebbe chiedere, una volta divenuto abate, che cosa lo abbia spinto, soprattutto dopo il 1153, a impegnarsi nella vita politica del suo paese e farsene lo storico. È precisamente a queste due questioni principali, oltre a diverse altre, che questa biografia di Aelredo cerca di rispondere. Essa ha inoltre il merito di rivalutare positivamente il significato e la portata del racconto agiografico della *Vita Aelredi* (della quale, tra l'altro, verrà tra breve pubblicata una traduzione italiana, corredata da un ampio commento). Infine, come si può constatare fin dalla sua prima parte, getta nuova luce sull'importanza dell'amicizia spirituale come chiave principale per l'interpretazione della vita e della dottrina di colui che è stato giustamente definito il «dottore dell'amicizia».

Antonio Tombolini

verso la croce; i tuoi occhi stanno là dov'è il tuo cuore». Subito sollevò le palpebre, rivolse le pupille degli occhi verso la figura della Verità dipinta sul legno e disse a Colui che per noi soffrì la morte di croce: «Mio Signore e mio Dio, mio salvatore e mio rifugio, mia gloria e mia speranza per l'eternità: alle tue mani affido il mio spirito».

Dallo stesso grembo

Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico

Gabriele Boccaccini – Piero Stefani

EDB, Bologna 2012, 184 pp.

Nella recente collana *Cristiani ed ebrei* delle Edizioni Dehoniane nata dal progetto del Gruppo interconfessionale *Teshuvà* di Milano, Boccaccini e Stefani propongono il tema dell'antica radice comune di cristianesimo e giudaismo rabbinico. Il primo autore, famoso ai biblisti che si occupano di questioni qumraniche, presenta le sue teorie nella prima parte del libro intitolata *La nascita parallela del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, riassumendo le sue opere più importanti in questo scorrevole e breve testo¹.

Nell'Introduzione Boccaccini afferma: «Il rapporto tra ebrei e cristiani di oggi non è un rapporto di figliolanza tra madre e figlio, ma è un rapporto tra fratelli nati all'interno di uno stesso mondo religioso, quello del giudaismo del Secondo Tempio, che li generò entrambi prima di scomparire per sempre dalla storia con la distruzione del Tempio di Gerusalemme nell'anno 70 d.C.» (pp. 13-14). Da tale premessa il testo si divide in due sezioni: l'una rivolta al cristianesimo e l'altra al giudaismo rabbinico, mirando a mostrare gli elementi di novità e conservazione in entrambi. La prima parte inizia con l'analisi di quale «tipo di ebreo» fosse Gesù. Infatti il suo essere ebreo, si situa in un periodo in cui vi erano tre forme predominanti di ebraismo: i sadducei, i farisei e gli esseni. Dopo aver scartato le prime due, l'autore si sofferma sull'essenismo. Riprendendo l'ipotesi caduta di «Gesù l'esseno» non corrispondendo la teologia di Qumran al suo insegnamento, l'autore asserisce che la Comunità del deserto «non può essere considerata rappresentativa dell'intero movimento essenico» (p. 21), e perciò l'ipotesi deve essere rivalutata. Il «resto» degli esseni presenti in tutta la Palestina è stato oggetto di ricerca degli studi diretti da Paolo Sacchi e questi

¹ Principalmente cfr. G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003; Id., *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Brescia 2008; Id., *Il medio giudaismo*, Genova 1993.

hanno messo in luce l'importanza del giudaismo enochico, l'antica forma di giudaismo sorta ai tempi dell'esilio babilonese, in contrapposizione al giudaismo sadocita. Essi vissero una diversa concezione del problema dell'origine del male (p. 27) e della differente visione messianica. Gli Esseni difatti, essendo secondo l'autore i diretti discendenti dell'antico movimento enochico, consideravano il Messia come il giudice finale (escatologico) che avrebbe distrutto il male, rappresentato da Satana in forma di serpente, alla fine dei tempi discendendo dai cieli. Tali elementi portano a concludere, secondo il nostro autore, che: «La lettura cristiana del peccato originale di Adamo ed Eva non è altro che la lettura essenica di Genesi alla luce del libro di Enoc» (pp. 31-32). Inoltre Boccaccini, nell'ultimo paragrafo, analizza l'analogia tra messia cristiano e messia "essenico" ricollegandosi alla definizione di Figlio dell'Uomo che Gesù stesso si dà, nella logica della teologia essenica, per evitare che i suoi discepoli confondano la sua figura con quella del Figlio di Davide, uomo valoroso che libererà Israele, secondo il pensiero farisaico. Di conseguenza, «[il] messianismo cristiano nasce come variante del sistema essenico» (pp. 32-37), aggiungendo la novità del Messia Salvatore, che ha sacrificato la propria vita in espiazione dei peccati del mondo.

Per quanto concerne il giudaismo rabbinico, Boccaccini anzitutto evidenzia l'impossibilità storica della teoria tradizionale ebraica, secondo la quale vi è una continuità normativa ininterrotta dalla rivelazione di Mosè al Sinai alla formazione della *Mishnah* senza che sia stata compromessa dal tempo o dagli eventi. Anche il giudaismo rabbinico infatti si ricolloca «nell'universo variegato dei giudaismi del Secondo Tempio», come modificazione di sistemi di pensiero già esistenti: «Laddove il cristianesimo si pose in una linea assieme di continuità e di novità, nell'alveo della tradizione enochico-essenica, il giudaismo rabbinico emerse come sviluppo di una tradizione parallela e alternativa del Secondo Tempio» (p. 42).

Per definire tale «area proto-rabbinica», Boccaccini elenca i testi che mostrano lo sviluppo del pensiero giudaico iniziando dal libro di Daniele (pp. 41-45); questo introduce la novità della distinzione tra la retribuzione collettiva e quella individuale, invitando i giusti a resistere al male obbedendo alla Legge anche in un momento di punizione collettiva. Diretto erede del libro di Daniele è il secondo libro dei Maccabei (pp. 46-50) con cui condivide cinque punti: il giudizio positivo sul Secondo Tempio; il rifiuto dell'idea di un'origine superumana del male; la distinzione delle retribuzioni; l'idea della risurrezione; l'intercessione *post mortem* attraverso il sacrificio. Questa linea di pensiero viene espressa anche nei Salmi di Salomone (pp. 50-54), nei quali viene introdotta la novità dello «sviluppo delle speranze messianiche relative alla manifestazione del "Figlio di Davide"», mantenendo comunque l'importanza della responsabilità individuale poiché egli non ha «carattere soprannaturale di mediatore

celeste». A questi segue lo Pseudo-Filone (pp. 54-58) nel periodo immediatamente successivo alla distruzione del 70 d.C. che, segnato dalla disillusione delle attese messianiche, evita ogni riferimento al Messia per concentrarsi sull'epoca dei Giudici. La maggior parte dei concetti evidenziati risulta anche nel Secondo libro di Baruc (pp. 58-65). L'ultimo importante scritto che completa il percorso è il *Targum Neofiti* (pp. 65-69), che porta il giudaismo rabbinico alla conclusione della sua formazione mediante la stesura del Trattato di 'Abot. Esso propone l'assoluta centralità della Legge mosaica, l'introduzione degli strumenti del giudizio retributivo preesistenti alla creazione (*Torah, Eden e Gehenna*) come rapporto originario di Dio con l'uomo e il concetto di dipendenza dalla Legge dell'uomo per essere salvato.

Boccaccini conclude che il cristianesimo e il giudaismo rabbinico, entrambi originari dalle radici del pensiero giudaico post-esilico, sono sopravvissuti alla distruzione del Tempio e alla fallita rivolta di Bar Kokheba per vari motivi. Uno di questi sta nell'aver dato una risposta adeguata ai problemi dell'epoca: il mondo si mostrava malvagio, ma per i farisei grazie alla Legge data da Dio l'uomo si poteva salvare e per i cristiani la venuta di Gesù era l'inizio di un processo divino per invertirne la tendenza. Tuttavia, dopo la distruzione del Tempio, si poneva il problema di chi fosse il vero rappresentante della religione ebraica. Dallo scontro entrambi uscirono: vittoriosi poiché i farisei «trionfarono all'interno del popolo ebraico» mentre i cristiani vinsero tra i non-ebrei, perdenti, in quanto non seppero evitare uno scisma che avrebbe separato per sempre i «figli di Adamo», annoverando tra le vittime più illustri proprio la tradizione enochico-essenica. Accertato che lo scisma avvenne tra due forme di giudaismo, per l'autore una possibile conciliazione potrà avvenire solo quando queste si renderanno conto di essere parte della stessa famiglia, dello stesso grembo, proprio come accadde ai fratelli gemelli Esaù e Giacobbe, i quali si riscoprirono indissolubilmente legati dopo scontri e litigi, riconciliandosi con il proprio passato (pp. 71-81).

La seconda parte del volume scritta da Piero Stefani ha per titolo *Ebrei e gentili nella Chiesa delle origini*. Essa si colloca in un contesto di analisi testuale, riportando brevi citazioni del Nuovo Testamento (Lettere ai Galati e ai Romani), volendo mostrare in primo luogo la difficile definizione delle categorie "ebreo", "cristiano" e "gentile" nel periodo della Chiesa primitiva, ed in secondo luogo il legame stretto che intercorre tra queste. Partendo dalla constatazione che ancor oggi vi è disaccordo tra ebrei ortodossi e riformati in materia di conversioni e attestazioni di autenticità ebraica, l'autore evidenzia come già nella legge pre-diaspora le regole per definire l'ebraicità della persona fossero passate dalla patrilinearità alla matrilinearità (p. 101), non semplificarono la complessa varietà dei molti aspetti del giudaismo del

I secolo. L'esempio su cui si sofferma Stefani è la condizione dei discepoli di Gesù, i quali si consideravano ebrei ma riconoscevano il Messia, quindi potevano essere considerati parte di una setta giudaica apocalittica, il cui annuncio ai gentili non doveva essere considerato come prima manifestazione dell'universalismo cristiano, ma come l'annuncio della speranza ebraica all'interno unicamente del popolo stesso. Il protagonista principale per i *gôjim* (quando si allargherà anche a loro la predicazione) rimase il popolo d'Israele, senza il quale la venuta messianica non avrebbe avuto senso. La novità introdotta da Gesù era che pure i gentili potevano partecipare pienamente all'eredità di Abramo, alla promessa, perché credenti in Lui pur mantenendo il senso delle proprie origini (pp. 106-115).

Tale argomentazione si può sostenere a partire dal secondo capitolo della Lettera ai Galati (in particolare 1,6-24; 2,1-21) in cui, proponendo un'interpretazione linguistica a partire dai termini pronominali "noi", "voi", "io", "essi", l'autore rileva un discorso di carattere prettamente intra-giudaico: Paolo e Barnaba si definiscono come "noi" e l'"essi" lo riferiscono a Giacomo, Cefa, Giovanni. Ognuno di questi appartiene al popolo ebraico, ma con differenti comunità d'origine: il Vangelo di conseguenza è predicato dagli ebrei ad altri ebrei o gentili. Tuttavia, Paolo vuole concretizzare la novità di «promessa universale» di Gesù, facendo evitare ai gentili l'obbedienza ai precetti della Legge "giudaizzandoli" e viceversa per gli ebrei che, seguendo i gentili, violerebbero i comandi (pp. 133-134). Le stesse discussioni sul problema dell'integrazione dei gentili, secondo l'autore, hanno senso solo perché Pietro e Paolo erano ebrei credenti in Cristo. È con questo presupposto che venne convocata l'Assemblea o il Concilio di Gerusalemme (pp. 138-139), nella quale si decretò il non obbligo alla circoncisione dei gentili e l'importanza della presenza ebraica. Lo scritto prosegue riprendendo tale problema dal decimo capitolo del Vangelo di Matteo e dalla Lettera ai Romani. Gesù stesso, nel Discorso Missionario, esorta dapprima i discepoli ad annunciare la buona novella alle «pecore perdute della casa d'Israele», ma dopo il rifiuto degli ebrei li invita a rivolgersi a tutte le genti prima di ascendere al cielo. Questo discorso, interpretato secondo la «teologia della sostituzione», vede la Chiesa come nuovo Israele. Secondo Stefani, «la Chiesa non si presenta come "nuovo Israele", perché, nella sua componente *ex circumcissione*, considera la missione nei confronti del popolo ebraico come costitutiva della propria vocazione. Ciò però comporta, sull'altro versante, che una *Ecclesia ex gentibus* (e ancor più una *Ecclesia gentium*) non è autorizzata a compiere nessun annuncio nei confronti del popolo ebraico», altrimenti si ricadrebbe nella teologia sopramenzionata (p. 151). La lettera ai Romani (9-11), invece, alla fine del XX secolo venne riletta «privilegiando il radicamento del messaggio cristiano nell'eredità ebraica» (p. 155), ma questa non

rende merito alla riflessione che l'Apostolo realizza sull'azione di Dio nei confronti del popolo d'Israele a partire non dal suo essere cristiano ma dal suo essere ebreo credente in Cristo: è il "noi" del popolo ebraico al quale Paolo non può rinunciare di appartenere. In Cristo non c'è giudeo né greco (Gal 3,28) ma l'asimmetria rimane e l'Apostolo si sente diviso. Questi versetti possono essere occasione di riflessione per il rapporto bimillenario salvifico ed escatologico tra Chiesa e Israele, perché se tutti gli ebrei avessero accettato il messaggio salvifico di Cristo, allora non vi sarebbe stato l'annuncio ai gentili e la Chiesa sarebbe rimasta una setta giudaica apocalittica (pp. 155-158). Il popolo d'Israele è divenuto "resto", indice nella letteratura profetica di punizione divina, ma proprio perché non è stato annientato per volontà divina è divenuto perdono. L'interpretazione sbagliata dell'undicesimo capitolo di Romani non ha favorito questa visione: la radice non sono gli ebrei che sorreggono la Chiesa ed essa è il ramo, ma è la fede di Abramo, a cui partecipano tutti mediante Cristo.

Infine, l'autore ripropone l'immagine del mosaico delle due matrone nella chiesa romana di S. Sabina rappresentanti l'*Ecclesia ex gentibus* e l'*Ecclesia ex circumcissione*, dove si presenta un'unione tra queste due figure nell'opera di Cristo che delle due ha fatto un unico uomo nuovo (p. 174). La Chiesa non si deve sostituire al popolo d'Israele, perché essa stessa è costituita da ebrei e gentili ed il messaggio autentico del Nuovo Testamento presuppone proprio l'esistenza del permanere dell'alleanza tra Dio e Israele.

Tralasciando le critiche sia negative che positive sorte nei confronti soprattutto di Boccaccini per il suo pensiero sull'origine del cristianesimo, a mio avviso tale libro ha innanzitutto il merito di ricollocare il cristianesimo e il giudaismo rabbinico all'interno della stessa radice giudaica post-esilica, evitando di cadere nella "teologia della sostituzione" poiché entità fondamentali per il procedere della storia, separate ma connesse per i motivi che abbiamo riassunto. Tuttavia trovo necessario precisare alcuni punti importanti. Essendo un volume essenzialmente divulgativo, agevole e breve, la lettura non favorisce un approfondimento delle parti trattate, le note sono per lo più assenti e solo la prima parte cita una stringata bibliografia finale. Boccaccini presenta il cristianesimo come "variazione" del sistema enochico-essenico con l'aggiunta di qualche novità, basandosi unicamente su scritti di origine molto antica e quindi di interpretazione ancora incerta. Inoltre, riporta questioni che per lui sono definite e dimostrate quando invece risultano ancora aperte alla ricerca, come l'origine essenica di Gesù, la separazione della comunità di Khirbet Qumran dal movimento essenico, la definizione di "Figlio dell'Uomo" datasi da Gesù, i gruppi dell'ebraismo nel I secolo. Proprio Stefani a questo proposito, come se fosse appositamente introdotto nel volume, nella Premessa (pp. 92-93) ammette il problema delle

ricerche in questo campo, a causa del materiale lacunoso ed esiguo. Di conseguenza è necessario essere cauti. Egli esorta in tal modo: «Conosciamo quello che abbiamo, non quello che ci manca» (p. 92); come se richiamasse al metodo di ricerca del primo autore. Il volume presenta quindi due differenti sistemi di analisi e di pensiero che mirano all'unico obbiettivo di ritrovare quel legame originario tra cristiani ed ebrei; il primo concentrandosi sul periodo antecedente la distruzione del Tempio, il secondo sulla prima Chiesa all'interno delle dispute giudaiche, incentivando il lettore ad un miglior approfondimento dell'interessante tema riportato.

Myriam Lucia Di Marco

Finito di stampare
nel mese di maggio 2012
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XVII
giugno 2012



RTLu 2/2012

Editoriale

Libero Gerosa153

Articoli

Franco Manzi, *Cristo, sommo sacerdote santo, innocente e immacolato nella Lettera agli Ebrei* 155

Giorgio Paximadi, *Il sacerdote nell'Antico Testamento: mediatore di salvezza*177

Libero Gerosa, *La formazione dei presbiteri o «pastori» secondo Giovanni Paolo II* 197

Contributi

Giorgio Sgubbi, *«Lucis aeternae fixis oculis contemplator».*
La contemplazione nella vita del Presbitero 209

Arturo Cattaneo, *Alcuni insegnamenti di san Josemaría sul sacerdozio: spirito di servizio, collaborazione con i laici, mentalità laicale* 239

Michael Kunzler, *«Lex credendi - Lex orandi - Lex celebrandi».*
Wechselbeziehungen zwischen liturgischer Gesetzgebung und kanonischem Recht 255

Dibattiti

Enrico dal Covolo, *L'interpretazione del katéchon in alcuni Padri della scuola antiochena. Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa* 277

Recensioni

Fernando Bellelli, *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs Von Balthasar* (Markus Krienke) 285

Editoriale

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il 25 marzo scorso ricorreva il 20° anniversario della pubblicazione dell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*¹, interamente dedicata alla formazione dei sacerdoti. Il prossimo 11 ottobre ricorrerà il 50° anniversario della solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, che coglieva proprio nella formazione sacerdotale uno dei fattori fondamentali da cui sarebbe dipeso «in gran parte» l'auspicato «rinnovamento di tutta la Chiesa»².

Ora, a cinquant'anni dalla prima decisiva intuizione e a venti dal documento che la sviluppa nel modo più completo ed organico, come mai era stato fatto prima di allora dal Magistero pontificio, non si può certo affermare che tale sfida educativa sia stata definitivamente e positivamente risolta. Anche un osservatore disattento può facilmente percepire i tanti disagi e le grandi difficoltà che la Chiesa Cattolica incontra in questo campo così delicato. La decisione del Comitato di Redazione di dedicare un quaderno intero della "Rivista Teologica di Lugano" è quindi più che mai giustificata. Tale scelta non è stata dettata unicamente dalla duplice ricorrenza testé ricordata, bensì dalla consapevolezza sia dell'importanza della posta in gioco, sia del grande lavoro che occorre ancora compiere per trovare soluzioni più coerenti con l'intelligenza della fede e della realtà storica attuale. Come affermava Giovanni Paolo II in occasione dei suoi cinquant'anni di sacerdozio: «Il Concilio ha mostrato come sia possibile e doveroso un autentico rinnovamento, nella piena fedeltà alla Parola di Dio ed alla Tradizione. Ma al di là del dovuto rinnovamento pastorale, sono convinto che il sacerdote non deve avere alcun timore di essere "fuori tempo",

¹ Il testo ufficiale si trova in AAS 84 (1992) 657-804.

² Cfr. il *Proemio* del Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, promulgato il 28 ottobre 1965.

perché l'“oggi” umano di ogni sacerdote è inserito nell'“oggi” del Cristo Redentore. Il più grande compito per ogni sacerdote e in ogni tempo è ritrovare di giorno in giorno questo suo “oggi” sacerdotale nell'“oggi” di Cristo, in quell'“oggi” del quale parla la Lettera agli Ebrei. Questo “oggi” di Cristo è immerso in tutta la storia – nel passato e nel futuro del mondo, di ogni uomo e di ogni sacerdote. “Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e sempre” (Eb 13,8). Quindi, se siamo immersi con il nostro umano, sacerdotale oggi nell'oggi di Gesù Cristo, non esiste il pericolo che si diventi di “ieri”, arretrati... Cristo è la misura di tutti i tempi. Nel suo divino-umano, sacerdotale “oggi”, si risolve alla radice tutta l'antinomia – una volta così discussa – tra il “tradizionalismo” e il “progressismo”»³.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, Città del Vaticano 1996, 95-96.

Cristo, sommo sacerdote santo, innocente e immacolato nella Lettera agli Ebrei

Franco Manzi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. «Santo, Santo, Santo che soffri... »

In una sua lirica struggente il poeta Giuseppe Ungaretti (1888-1970) si affida a Cristo, riconoscendolo come maestro, ma anche come fratello; come Dio tre volte santo¹, ma insieme come sofferente con i sofferenti. E prega così:

«Cristo, pensoso palpito,
Astro incarnato nell'umane tenebre,
Fratello che t'immoli
Perennemente per riedificare
Umanamente l'uomo,
Santo, Santo che soffri,
Maestro e fratello e Dio che ci sai deboli,
Santo, Santo che soffri
Per liberare dalla morte i morti
E sorreggere noi infelici vivi,
D'un pianto solo mio non piango più,
Ecco, Ti chiamo, Santo,
Santo, Santo che soffri»².

Queste qualità del Figlio di Dio fattosi uomo – cioè la sua affidabilità di maestro e la sua solidarietà nel soffrire con noi deboli, per liberarci dalla morte – corrispondono alle due caratteristiche fondamentali di Cristo, sommo sacerdote, illustrate dalla cosiddetta Lettera agli Ebrei.

¹ Cfr. Is 6,3.

² G. UNGARETTI, «Mio fiume anche tu», in Id., *Il dolore*, in *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Milano 1969, 228-230: 230.

In realtà, questo scritto del Nuovo Testamento non è una lettera. Si tratta piuttosto di un «discorso di esortazione»³, ossia di un'omelia. È probabile che essa sia stata proclamata da un missionario anonimo della cerchia paolina ad un'ignota comunità cristiana durante la celebrazione eucaristica e che poi sia stata inviata per lettera ad un'altra (o ad altre) comunità⁴.

Comunque sia, questo capolavoro dell'oratoria cristiana sviluppa, in modo originale rispetto a tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento, una complessa cristologia sacerdotale. Illustra cioè la mediazione salvifica universale di Cristo mediante le categorie sacerdotali dell'Antico Testamento.

Come hanno dimostrato accuratamente i numerosi contributi dell'esegeta francese Albert Vanhoye (1923-)⁵, è precisamente sul sacerdozio di Cristo che s'incenera, anche dal punto di vista della struttura letteraria, questo scritto omiletico. In effetti, tra l'introduzione (1,1-4) e la conclusione – oratoria (13,20-21) ed epistolare (13,19.22-25) –, le cinque parti del discorso omiletico ruotano in maniera concentrica⁶ attorno ad un «punto capitale» (*kephálaion*, 8,1), spiegato a lungo nella terza parte (5,11-10,39):

«Cristo – recita il paragrafo centrale (9,11-14) di questa terza parte –, sopraggiunto come sommo sacerdote dei beni futuri, mediante la tenda più grande e più perfetta, non manufatta, cioè non di questa creazione, e non mediante del sangue di capri e di vitelli, ma mediante il suo proprio sangue, entrò una volta per tutte nel santuario, avendo trovato una redenzione eterna. Se, infatti, il sangue di capri e di tori e della cenere di una mucca, aspergendo coloro che sono stati contaminati, li santificano per la purità della loro carne, quanto più il sangue di Cristo, il quale, mediante uno Spirito eterno, offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per rendere culto al Dio vivente?».

Il sermone è, dunque, una spiegazione molto ricca e difficile (cfr. 5,11) della mediazione sacerdotale della salvezza divina, portata a termine, una volta per sempre⁷, da Cristo, attraverso il sacrificio della sua stessa vita.

Come in questo paragrafo centrale, anche nel resto del discorso omiletico, la singolarità della mediazione sacerdotale di Cristo affiora da un confronto serrato istituito con il sacerdozio anticotestamentario, che egli ha portato a pieno compimento.

³ Eb 13,22; cfr. At 13,15.

⁴ Eb 13,22-25. Cfr. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Paris 1969, 9-50; cfr. Id., *L'Épître aux Hébreux. Un prêtre différent*, Pendé 2010, 9.

⁵ Cfr. specialmente A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Bruges-Paris 1976².

⁶ Le cinque parti concentriche della Lettera agli Ebrei sono: A) 1,5-2,18; B) 3,1-5,10; C) 5,11-10,39; B¹) 11,1-12,13; A¹) 12,14-13,18. Cfr. A. VANHOYE, *Structure*, 32-59.

⁷ Cfr. Eb 7,27; 9,12; 10,10 e anche 9,26-28.

2. Il sommo sacerdozio di Cristo, compimento di quello anticotestamentario

A riguardo del compimento cristologico dell'Antico Testamento, la costituzione conciliare *Dei Verbum* (n. 4) ha ribadito autorevolmente la tradizionale consapevolezza ecclesiale che Cristo, «compiendo la rivelazione» anticotestamentaria di Dio, «la completa» e la porta a perfezione. Ma, come ha successivamente spiegato il documento della Pontificia Commissione Biblica, intitolato *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*⁸, il compimento cristologico si è realizzato attraverso elementi di *continuità*, di *discontinuità* e di *progressione* rispetto all'Antico Testamento⁹.

La *continuità* tra numerosi elementi costitutivi della rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento è dovuta al fatto che è stato l'unico Dio che gradualmente si è manifestato nella storia, realizzando il suo piano salvifico universale (cfr. *Dei Verbum*, 14). Ed è proprio questo suo desiderio di salvare l'intera umanità a partire dal popolo d'Israele ad essere stato rivelato e realizzato pienamente da Cristo, suo Figlio (cfr. Eb 1,2).

Ma la rivelazione di Gesù ha implicato anche una *discontinuità* nei confronti di quella anticotestamentaria. Tant'è che la gente che lo seguiva si meravigliava dell'autorevolezza della sua predicazione (Mc 1,22), ma soprattutto della novità del suo insegnamento (1,27). Emblematico, da questo punto di vista, è il “discorso della montagna” (Mt 5,21-48). Da questa mirabile sintesi matteana dell'insegnamento di Gesù appare, da un lato, come egli insistesse sul compimento integrale della rivelazione anticotestamentaria («Non passerà un solo iota o un solo trattino della legge, senza che tutto sia avvenuto»)¹⁰; e, dall'altro, come egli prendesse le distanze dalle imperfezioni dell'Antico Testamento («Avete inteso [...]. Ma io vi dico [...].»)¹¹.

Allo stesso tempo, la rivelazione di Cristo si è differenziata da quella anticotestamentaria non solo in negativo, purificandone i limiti, ma soprattutto in positivo, attraverso una *progressione*, che ha suscitato una maturazione sostanziale dei

⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001.

⁹ *Ibid.*, § 21, pp. 51-54; §§ 64-65, pp. 148-152.

¹⁰ Mt 5,18; cfr. Lc 16,17.

¹¹ Mt 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44.

credenti nel loro rapporto filiale con Dio¹²: il Figlio incarnato, che solo conosce il Padre¹³, ci ha fatto l'“esegesi” autentica (*exēgēsato*, Gv 1,18) della rivelazione anticotestamentaria di Dio¹⁴.

Ad essere coinvolte in questa complessa dinamica di compimento rivelativo e salvifico sono state anche le principali istituzioni dell'Antico Testamento, vale a dire quelle forme di vita sociale che strutturarono il popolo d'Israele nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza: la famiglia e il matrimonio, i luoghi e i tempi sacri, la regalità e il sacerdozio ecc.¹⁵.

È precisamente in quest'ottica che *il presente studio sulla Lettera agli Ebrei intende individuare i tre livelli del compimento del sacerdozio anticotestamentario attuato da Cristo*, proclamato da Dio «sommo sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek» (Eb 6,20; cfr. 5,10).

3. La continuità: i due tratti comuni del sacerdozio di Cristo e di quello anticotestamentario

La *continuità* del sommo sacerdozio di Cristo nei confronti di quello anticotestamentario è evidenziata dalla seconda parte di Ebrei (3,1-5,10). Stando alla *propositio* di questa parte (2,17-18), *Gesù è diventato un sommo sacerdote misericordioso (eleēmōn) con gli uomini e affidabile (pistós) per Dio*¹⁶. Per questo, è riuscito – e riesce – a comunicare in modo perfetto il dono della salvezza divina agli uomini (cfr. 7,25).

In che senso l'autore di Ebrei può sostenere che Gesù, pur non essendo sacerdote secondo la legge di Mosè¹⁷, è diventato non solo sacerdote (*hiereús*), ma addirittura

¹² Cfr. Eb 12,23 e anche Gv 1,12; Rm 15,14-17; Gal 4,4-7.

¹³ Mt 11,27, parallelo a Lc 10,22.

¹⁴ Cf specialmente Mt 6,1-6.16-18; Mt 15,3-6 (parallelo a Mc 7,6-13); Mt 19,8 (parallelo a Mc 10,5); Mt 23,1-36 (parallelo a Mc 12,38-40 e a Lc 11,39-52; 20,46); Lc 12,1 (parallelo a Mt 16,6 e a Mc 8,15); Lc 13,14-16; 16,15.

¹⁵ Nello studio delle istituzioni dell'antico Israele la pietra miliare rimane la monografia, per certi aspetti ormai datata, di R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles; II. Institutions militaires. Institutions religieuses*, Paris 1989⁵ e 1991⁵, che tratta del sacerdozio nel secondo volume, alle pp. 195-277.

¹⁶ Cfr. A. Vanhoye, *Structure*, 86-114.

¹⁷ Cfr. Eb 7,14; 8,4.

sommo sacerdote (*archiereús*)? S'inizia a comprenderlo se si considera che il sacerdozio anticotestamentario, pur espletando funzioni di diverso genere all'interno del popolo d'Israele¹⁸ – quali la proclamazione di oracoli¹⁹, l'insegnamento della legge del Signore²⁰, il servizio dei santuari locali e del tempio di Gerusalemme²¹, l'attività sacrificale²², la salvaguardia della purità rituale²³ e la benedizione dei fedeli in nome di Dio²⁴ –, era essenzialmente un'istituzione di mediazione salvifica²⁵. I sacerdoti dovevano favorire una buona relazione del popolo, da loro rappresentato, con il Signore, sorgente inesauribile di vita per chi crede in lui. In questo senso, per l'autore di Ebrei, Cristo è diventato sommo sacerdote in quanto mediatore supremo²⁶ della nuova ed eterna alleanza di Dio con tutti i credenti²⁷. Essendo stato risuscitato e glorificato dal Padre, Cristo ha ereditato il «nome» di «sommo sacerdote», che designa appunto questa sua attuale capacità salvifica²⁸, ben superiore persino a quella dei più grandi mediatori della salvezza divina, cioè gli angeli (1,4; cfr. 1,5-14).

Del resto, già nella prima parte di Ebrei (1,5-2,16), il predicatore ha preparato con cura l'originale attribuzione del titolo di «sommo sacerdote» a Cristo, avendone precisato il singolare rapporto filiale con Dio (1,5-14) e la solidarietà fraterna con gli altri uomini (2,5-16). In particolare, per determinare la singolare figliolanza divina di Cristo, l'agiografo ha precisato che solo lui, il «Figlio primogenito» di Dio (1,5-6), è il «Signore» del creato (1,10), anzi è «Dio» stesso (1,8.9). Ma poi, per mostrare come Gesù (2,9) si sia preso cura amorevolmente degli altri uomini (2,16) così da condurli alla gloria divina (2,10), il predicatore gli ha attribuito titoli capaci di evocarne la solidarietà fraterna, quali: «uomo», «figlio d'uomo» (2,6), «pioniere della salvezza» degli uomini (2,10) e loro «fratello» (2,11-12).

¹⁸ Si legga A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, 35-43.

¹⁹ Cfr., ad es., Dt 33,8; 1 Sam 23,9; 30,7.

²⁰ Cfr., ad es., Lv 10,11; Dt 31,9-13.26; 33,9-10; Zc 7,3; Mt 2,7.

²¹ Cfr., ad es., Nm 3,38; Gdc 17,5-13; 1 Sam 7,1; 1 Re 12,31-32; 2 Re 23,8.

²² Cfr., ad es., Lv 1,14-15; 5,8; Nm 17,5; Dt 33,10; 2 Cr 26,18.

²³ Cfr., ad es., Lv 10,11; 13,1-14,57; 15,31; Ez 44,23; Ag 2,11-13.

²⁴ Cfr., ad es., Nm 6,27; Sir 45,15-19; 50,20.

²⁵ Così A. VANHOYE, *Prêtres*, 48; cfr. R. DE VAUX, *Institutions*, II, 210-211.

²⁶ Eb 8,6; 9,15; 12,24; cfr. 1 Tm 2,5.

²⁷ Cfr. Eb 7,22; 8,6.8-13; 9,15; 10,16-17; 12,24; 13,20 e anche Ger 38(31),31-34 (della Settanta); Ez 36,24-28.

²⁸ Cfr. Eb 5,9; 7,25.

Quindi, da questa prima parte dell'omelia, che contempla Cristo sia nella sua divinità (cfr. 1,8-9) che nella sua umanità (cfr. 2,14), emerge come egli fosse nella posizione migliore per portare perfettamente a termine la mediazione della salvezza di Dio a favore degli uomini. Difatti, solo lui vi è riuscito, condividendo con i suoi «fratelli» (2,17) ogni aspetto dell'esperienza umana, anche la prova, la tentazione, i patimenti e perfino la morte²⁹. Più avanti, il predicatore puntualizza che questa condivisione della sofferenza e della morte è stata vissuta da Cristo come un sacrificio di sé offerto al Padre (cfr. 7,27; 9,14). Ma, per ora, inizia a dichiarare la tesi, del tutto inedita nel Nuovo Testamento, che, per compiere efficacemente la mediazione della salvezza divina, Gesù è stato «perfezionato» da Dio³⁰, diventando in questo modo sommo sacerdote (2,17-18).

Così, concludendo la prima parte del discorso (1,5-2,18) e introducendone la seconda (3,1-5,10), l'autore attribuisce, per la prima volta, a Gesù il titolo di «sommo sacerdote». In questo modo, da un lato, conferma quanto ha appena finito di spiegare sulla singolare relazione filiale di Gesù con Dio e sulla sua radicale fraternità con gli uomini; e, dall'altro, comincia ad illustrare in termini sacerdotali la modalità in cui Cristo ha mediato la salvezza divina per tutti gli uomini.

La prima qualità fondamentale che ha consentito – e consente – a Cristo di compiere in maniera efficace la sua mediazione sacerdotale della salvezza è *l'affidabilità*. Per far risplendere in tutto il suo valore questa qualità di Cristo, l'autore la equipara a quella di Mosè (3,1-4,14), il grande mediatore dell'alleanza sinaitica (cfr. 12,18-21). *L'altra virtù* acquisita da Gesù è *la misericordia* nei confronti dei suoi fratelli (2,16). Si tratta di un requisito che accomuna, per molti versi, Cristo al sommo sacerdote Aronne (4,15-5,10), anzi ad «ogni sommo sacerdote» (5,1).

In effetti, per compiere la mediazione sacerdotale della salvezza, occorreva anzitutto che Gesù diventasse capace di parlare in modo affidabile a nome di Dio. Da questo punto di vista, il Figlio di Dio, dopo essere stato glorificato dal Padre³¹ «alla destra della [sua] maestà nelle altezze» (1,3), ora si trova effettivamente nella situazione migliore rispetto a qualsiasi altro mediatore salvifico – Mosè incluso –, per comunicarci la parola di Dio «dai cieli» (12,25).

Ma, per «condurre molti figli» di Dio «alla gloria», secondo il desiderio del Padre suo (2,10), Gesù doveva diventare un sommo sacerdote non solo affidabile, ma anche

²⁹ Cfr. Eb 2,9.10.14.18; 4,15.

³⁰ Eb 2,10; cfr. 5,9; 7,28; 9,11.

³¹ Eb 3,3; cfr. 2,9; 5,5.

misericordioso verso di loro³². Altrimenti, come avrebbe potuto soccorrerli nella loro miseria (2,18)? Come avrebbe potuto sacrificare³³, anzi sacrificarsi a Dio per loro³⁴? Come avrebbe potuto espiare i loro peccati³⁵, ottenendo per loro il perdono divino. Senza misericordia, la situazione privilegiata del Figlio nella gloria del Padre sarebbe risultata sostanzialmente inutile per gli uomini.

3.1. L'affidabilità di Cristo come quella di Mosè

In primo luogo, il predicatore si sofferma a spiegare l'autorevole affidabilità che deriva a Cristo dalla sua attuale situazione gloriosa (3,3) «alla destra» del Padre³⁶. In questo senso Cristo è diventato – e rimane per sempre – *pistós*, cioè «affidabile» al cospetto di Dio. Difatti, l'argomentazione di Eb 3,1-6 non verte sulla fedeltà a Dio che pure Gesù ha mostrato di avere in passato, superando la “prova” della passione e della morte in croce e portando a termine così la missione salvifica ricevuta dal Padre. In realtà, il predicatore contempla *la situazione presente di Gesù nella gloria, a motivo della quale egli «è»³⁷ degno di fede agli occhi di Dio e, di conseguenza, lo può essere anche per gli uomini*. Certo, è nel passato che Gesù ha dovuto «essere reso simile in ogni aspetto ai fratelli, per diventare [...] sommo sacerdote affidabile per i rapporti con Dio» (2,17). Ma ormai lo è stabilmente, soprattutto perché ha superato con successo la “prova” della passione (2,18; 4,15). Perciò il predicatore invita il suo uditorio a considerare la fiducia che Dio Padre *ora* ripone in lui.

Per mostrare quanto Cristo glorificato sia ritenuto da Dio degno di fede, l'agiografo ricorda un episodio della vita di Mosè narrato nel libro dei Numeri (12,1-8, secondo la versione della Settanta). Rispondendo a Maria e ad Aronne, che avevano osato contestare che il loro fratello Mosè fosse l'unico mediatore della parola divina in mezzo al popolo d'Israele, Dio stesso aveva dichiarato con risolutezza: «Il mio servo Mosè [...] è affidabile (*pistós*) in tutta la mia casa» (Nm 12,7). Rievocando questa conferma data da Dio all'autorità di Mosè, superiore persino a quella dei profeti (cfr. Nm 12,6-8), l'autore di Ebrei inizia a dichiarare che Gesù glorioso è «come» il grande mediatore dell'alleanza sinaitica (Eb 3,2): Dio li ha ritenuti entrambi degni di parlare autorevolmente in suo nome.

³² Eb 2,17; cfr. 4,15-5,1.

³³ Cfr. Eb 5,1.3.

³⁴ Eb 7,26; 9,14.

³⁵ Eb 2,17; cfr. 1,3; 5,3; 9,26.28; 10,12.26.

³⁶ Cfr. Eb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2 e anche At 10,42-43; 17,31.

³⁷ Il participio *ónta* in Eb 3,2 è al presente.

Alla luce di questo paragone, si comprende allora in che senso Cristo sia denominato «sommo sacerdote della nostra confessione» di fede, ma anche «apostolo» (3,1). In quanto sommo sacerdote affidabile, Cristo glorificato può continuare a compiere efficacemente la mediazione salvifica a favore dei credenti in lui (cfr. 5,9). Difatti, su un versante, comunica loro in modo autorevole la parola di Dio, da cui sgorga la loro adesione di fede. Sull'altro, fa pervenire a Dio la loro «confessione» di fede (cfr. 13,15).

D'altronde, in quanto *apóstolos*, cioè «inviato» da Dio, Cristo porta a compimento l'oracolo di Malachia (2,7, della Settanta): «Le labbra del sacerdote custodiscono la conoscenza e dalla sua bocca si ricerca l'istruzione, poiché egli è messaggero (*ángelos*) del Signore onnipotente». Dunque, Cristo glorioso è «apostolo»³⁸ perché nel tempo della Chiesa continua a svolgere la missione ricevuta dal Padre di comunicare autorevolmente ai cristiani la parola divina. Essendo considerato «affidabile» da Dio, Cristo parla «dai cieli» (12,25) attraverso il suo Spirito³⁹, suscitando, sostenendo e «perfezionando» la fede degli uomini (12,2). Difatti, la loro fede in Dio, espressa con una «confessione» verbale (cfr. 13,15), poi si concretizza in un cammino esistenziale animato dalla speranza e dalla carità (cfr. 10,22-24) e indirizzato al «riposo di Dio» (cfr. 3,7-4,14), ossia alla comunione celeste con lui (12,22-24).

Alla luce dell'Antico Testamento (cfr. Nm 12,1-8), è indubbio che Mosè, proprio perché ritenuto da Dio «affidabile», era stato scelto come suo «servo» (Eb 3,2) per liberare gli Israeliti dalla schiavitù egiziana (cfr. 11,29) e per stipulare con loro un'alleanza fondata sulla legge (12,18-21). Perciò, anche il popolo d'Israele si fidò di Mosè.

Ma Cristo non è soltanto un «servo affidabile» di Dio, ma è suo «Figlio» (3,6)⁴⁰. Per di più, Cristo ora vive da risorto nella gloria del Padre (3,3). Di conseguenza, la sua singolare relazione filiale con lui è ben superiore al semplice rapporto di servizio che legava Mosè a Dio.

Perciò, gli ascoltatori del «discorso di esortazione» sono invitati dal predicatore ad affidarsi a Cristo, sommo sacerdote affidabile (3,7-4,14).

3.2. La misericordia di Cristo come quella di Aronne

Dopo aver evidenziato l'affidabilità di Cristo glorioso mediante il confronto con

³⁸ Il predicatore preferisce non citare il titolo *ángelos* di Ml 2,7, perché tutta la prima parte della Lettera agli Ebrei (1,5-2,18) ha mostrato la superiorità del Figlio sugli angeli.

³⁹ Cfr. Eb 2,4; 3,7; 6,4; 9,8; 10,15 e anche 10,29.

⁴⁰ In Eb 3,2 s'intravede un'allusione alla promessa fatta da Dio al figlio di Davide: «Io lo manterrò (*pistōsō*) per sempre nella mia casa» (1 Cr 17,14, della Settanta).

quella di Mosè, ora il predicatore istituisce un paragone tra l'umile solidarietà di Gesù e quella di Aronne, il sommo sacerdote dei tempi di Mosè (4,15-5,10). Più esattamente, l'agiografo mette a confronto «ogni sommo sacerdote» (5,1-4) con Cristo, «sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek» (5,5-10). Il paragone, introdotto da una rapida esortazione ad avvicinarsi senza timore al trono misericordioso di Dio (4,15-16), intende far risaltare *il secondo aspetto fondamentale di continuità tra Cristo e i sommi sacerdoti dell'Antico Testamento: la misericordia*. In effetti, «come Aronne, così anche Cristo» (5,4-5) è diventato capace di comprendere le debolezze degli altri uomini (4,15), anche se «ha attraversato i cieli» (4,14) ed è stato «coronato» da Dio «di gloria e d'onore»⁴¹.

L'ottica con cui l'autore di Ebrei descrive «ogni sommo sacerdote» (5,1) non riprende la prospettiva predominante nell'Antico Testamento, incentrata sulla gloriosa consacrazione del sommo sacerdote «a Dio» e «per» servire «Dio»⁴². Ma, leggendo l'Antico Testamento alla luce della vita di Gesù (cfr. 3,1), il predicatore preferisce sottolineare che «ogni sommo sacerdote» era solidale con gli altri uomini, anzitutto perché anche lui era un uomo e, poi, perché era per il bene degli altri che elevava sacrifici a Dio (cfr. 5,1). Anzi, anche il sommo sacerdote, proprio in quanto uomo, era un peccatore. Di conseguenza, era per chiedere a Dio il perdono dei peccati – non solo altrui, ma anche propri – che continuava ad offrirgli sacrifici⁴³.

Passando poi a considerare il sacerdozio di Cristo, l'autore di Ebrei inizia ad individuarvi le somiglianze con quello di Aronne, mettendo l'accento sul fatto che entrambi furono nominati sacerdoti da Dio (5,4-6). Ad essere sottolineata è così l'umiltà con cui Cristo accolse questa iniziativa divina. Del resto, è vero che, stando all'Antico Testamento, non era stato Aronne a decidere di diventare sommo sacerdote. Era stato il Signore a comandare a Mosè di consacrare sacerdoti Aronne e i suoi figli⁴⁴.

3.3. La consacrazione sacerdotale di Cristo

Ma in che modo Cristo, che non discendeva da Aronne, fu consacrato sommo sacerdote «come» lui? Anche Gesù come Aronne non cercò ambiziosamente gli onori legati alla carica di sommo sacerdozio. Al contrario, accettò umilmente la “nomina” divina (Eb 5,5), evocata dall'autore di Ebrei attraverso l'oracolo del Salmo 109(110),4

⁴¹ Eb 2,9; cfr. Sal 8,6 (della Settanta).

⁴² Cfr. Es 28,1-3; 29,1.

⁴³ Eb 5,2.3; cfr. Lv 4,3.

⁴⁴ Es 28,1; Lv 8,2.

(della Settanta): «Tu sei sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek». Anzi, nella sua umiltà, il Figlio di Dio⁴⁵ scelse di essere solidale in tutto con gli uomini, perfino nella sofferenza e nella morte (Eb 5,7-8).

Certo, il predicatore lascia intuire che questa solidarietà radicale di Gesù fu soltanto in parte simile a quella degli antichi sommi sacerdoti (cfr. 5,2). Difatti, Cristo fu solidale con i suoi «fratelli» (2,7) nella debolezza (5,7-8) e nelle prove (cfr. 2,18; 4,15), ma non loro complice nella colpa⁴⁶. La sua solidarietà con loro non va confusa con una sua connivenza colpevole. Si trattava piuttosto di condivisione generosa delle conseguenze deleterie del peccato degli altri.

A questo punto, il predicatore fa memoria della passione e della morte di Cristo, convinto che anche adesso che egli è nella gloria “celeste” (cfr. 3,2; 4,14), può provare “com-passione” per gli uomini (cfr. 5,2) proprio perché in quel frangente «patì» come loro e per loro (4,15; cfr. 2,18).

Non solo: il predicatore ritiene che ciò che spinse Gesù ad assumere la fragilità della «carne» degli uomini⁴⁷ e a sperimentarne le sofferenze (5,8) «fino alla morte e ad una morte di croce»⁴⁸, fu proprio una solidarietà tipicamente sacerdotale. In effetti, la preghiera di Cristo durante la passione assunse i tratti di un'offerta sacerdotale del tutto unica: egli non elevò in sacrificio a Dio una vittima animale, ma offrì «preghiere e suppliche, con un grido potente e lacrime»⁴⁹. In ultima analisi, Cristo «offrì» a Dio «se stesso» (9,14; cfr. 7,27).

A riguardo di questa singolare offerta sacerdotale, il predicatore, da un lato, dichiara che Dio, «che poteva salvare» Cristo «dalla morte», ne esaudì l'invocazione (5,7); dall'altro, lascia emergere tutto il carattere paradossale di questo esaudimento, ricordando a più riprese che Gesù comunque morì.

Come comprendere questo paradosso? Si deve notare che il testo non specifica il contenuto dell'invocazione di Gesù. Designando Dio come «colui che poteva salvarlo dalla morte», il predicatore lascia intendere che il Figlio domandò al Padre di essere salvato, ma *senza pretendere d'indicargli come farlo*. S'intuisce che il Figlio giunse nella preghiera ad accordarsi totalmente con la volontà salvifica del Padre, qualunque essa fosse. La supplica di Gesù sgorgò da un atteggiamento di fondo, costituito

⁴⁵ Eb 5,5; cfr. Sal 2,7.

⁴⁶ Cfr. Eb 4,15; 7,26; 9,14 e anche 1 Pt 1,19.

⁴⁷ Eb 5,7; cfr. Mt 26,41; Rm 8,3.

⁴⁸ Fil 2,8; cfr. Eb 6,6; 12,2.

⁴⁹ Eb 5,7; cfr. Mt 27,50 e paralleli.

dalla «buona accettazione» (5,7)⁵⁰ di ciò che Dio desiderava da lui (cfr. 10,7.9). In Cristo l'anelito ad essere liberato dalla morte si purificò nella preghiera⁵¹. Così, egli accettò che la decisione sul *modo* di realizzare la «salvezza eterna» dell'umanità⁵² spettasse soltanto a Dio. Si sente qui l'eco della preghiera di Gesù nel Getsemani attestata dai vangeli: «Padre mio, se questo calice non può passare senza che lo beva, sia fatta la tua volontà»⁵³. Fu proprio questa «buona accettazione» della volontà salvifica di Dio che portò il “nuovo” sommo sacerdote a fare un'oblazione della propria volontà e che lo condusse alla salvezza (5,9). La sofferenza di Cristo, causata soprattutto da una morte tanto vergognosa⁵⁴, divenne per lui l'occasione per imparare ad obbedire al Padre (5,8) in maniera incondizionata, cioè senza mettere alcuna condizione, neppure quella di rimanere in vita per continuare a far venire in questo mondo (cfr. 10,5) il regno di Dio (cfr. 12,28). Tra lacrime e grida, l'implorazione di Gesù si fece “silenzio”, sostenuta com'era dalla fiducia tenace che qualsiasi cosa Dio avesse voluto, sarebbe stato per la salvezza dell'umanità.

Ma precisamente la conformazione totale della volontà del Figlio al desiderio redentore del Padre ha spinto quest'ultimo a gradirne il sacrificio della vita (cfr. 10,5-10) e ad esaudirne l'invocazione con un intervento salvifico straordinario (5,7). Del resto – come aveva proclamato il salmista –, Dio «fa la volontà di quelli che lo temono; egli ascolta la loro domanda e li salva»⁵⁵.

Questo non toglie, però, che il modo in cui il Padre esaudì la docile invocazione del Figlio abbia mantenuto un altissimo grado di paradossalità: Dio salvò Gesù dalla morte (cfr. 13,20), lasciando tuttavia che questi la gustasse fino in fondo (cfr. 2,9-10.14).

Il paradosso appare tanto più acuto, quanto più si considera la singolarità di Gesù rispetto agli altri uomini. Certamente, «anch'egli è divenuto partecipe [...] del sangue e della carne» degli uomini (2,14), cioè della loro fragilità, assunta da lui in maniera

⁵⁰ In Eb 5,7 il sostantivo greco *eulábeia* non ha il significato negativo di «angoscia» o di «paura», ma ha l'accezione positiva di «timore religioso», che l'uomo pio prova dinnanzi a Dio e che sfocia nella piena disponibilità ad «accoglierne» (*-lambánein*) «bene» (*eu-*), cioè con docilità, i desideri (cfr. *eulabés* in Lc 2,25; At 2,5; 8,2; 22,12). In questa direzione interpretativa va anche la Volgata, che rende *apò tês eulabeias* con *pro sua reverentia*. Cfr. A. VANHOYE, *Prêtres*, 148.

⁵¹ Cfr. Mt 26,39 e paralleli; Gv 12,27.

⁵² Eb 5,9; cfr. 2,10; 7,25; 9,28.

⁵³ Mt 26,42; cfr. Gv 12,27-28.

⁵⁴ Cfr. Eb 11,26; 12,2.

⁵⁵ Sal 144(145),19 (della Settanta).

integrale (cfr. 2,17; 4,15). Per compassione degli uomini (cfr. 4,15), egli visse nella «debolezza della carne»⁵⁶, pur non commettendo mai peccato⁵⁷. Ma se Cristo non disobbedì mai a Dio⁵⁸, in che senso «imparò» ad obbedirgli «dalle cose che patì» (5,8)?

Per comprendere maggiormente l'esperienza singolare di Cristo da questo punto di vista, si deve considerare il passo del libro dei Proverbi (3,11-12) che l'autore di Ebrei ricorda ai suoi ascoltatori, i quali stavano verosimilmente subendo persecuzioni a causa del vangelo:

«Vi siete dimenticati dell'esortazione che s'indirizza a voi come a figli: "Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore né ti scoraggiare quando sei ripreso da lui; infatti, il Signore corregge colui che egli ama e flagella ogni figlio che egli accoglie» (Eb 12,5-6).

Poi, il predicatore spiega:

«Dio si comporta con voi come con dei figli. Qual è, infatti, il figlio che il padre non corregge? Se invece siete senza alcuna correzione, di cui tutti hanno la loro parte, allora siete illegittimi, e non figli!» (12,7-8).

Quindi, la sofferenza, compresa in un orizzonte di fede, può svolgere una funzione pedagogica: per mezzo di essa, Dio, animato da amore paterno, corregge gli uomini e li fa maturare, rendendoli capaci di vivere da figli suoi.

Tenuto conto di ciò, s'intuisce come Cristo, proprio per la sua figliolanza divina⁵⁹ («*pur* essendo Figlio [...]», 5,8), non avesse bisogno di essere educato con la sofferenza ad obbedire a Dio (cfr. 12,5-8), se non *per solidarietà* con gli altri uomini⁶⁰. Perciò si potrebbe dire che nella passione Cristo acquisì una "sovrabbondanza" d'obbedienza a Dio, perché accettò con docilità patimenti di cui non aveva personalmente bisogno per essere accolto da lui come figlio (cfr. 12,6). Era già il Figlio di Dio! Dunque, i patimenti della passione furono affrontati da lui per eliminare i peccati degli altri uomini⁶¹, in conformità al desiderio del Padre di salvarli tutti dal peccato e dalla morte (cfr. 2,14-15).

Non solo: fu precisamente il modo in cui Cristo visse la passione e la morte a

⁵⁶ Rm 6,19; cfr. 8,3.

⁵⁷ Cfr. Eb 4,15; 7,26; 9,14.

⁵⁸ Di per sé, infatti, l'affermazione di questa sua trasformazione positiva non contraddice il fatto che Gesù abbia obbedito docilmente al Padre anche prima della passione, superando altre prove e tentazioni ben attestate nei vangeli (cfr. specialmente Mt 4,1-11 e paralleli).

⁵⁹ Cfr. specialmente Eb 4,14; 6,6; 7,3; 10,29.

⁶⁰ Cfr. Eb 2,9.14-18; 4,15; 5,7-9.

⁶¹ Cfr. Eb 2,17; 9,26.28.

«perfezionarlo» (5,9): la disponibilità ad «accettare bene» (*eulábeia*) i desideri salvifici divini (5,7) si trasformò in lui in vera e propria obbedienza al Padre (5,8). Senza dubbio, come ricorda con insistenza Eb 10, il Figlio, «entrando nel mondo» (v. 5), era pronto a «fare la volontà» di Dio (vv. 7.9). Ma c'è una differenza innegabile tra una disposizione positiva e una virtù «provata» (cfr. 2,18; 4,15). Un conto è essere disponibili ad obbedire, e un altro è obbedire effettivamente, soprattutto quando ne va della vita! Nella passione, l'abituale disposizione di Cristo ad obbedire al Padre, scontrandosi con la sofferenza ingiusta e lancinante della crocifissione, si «perfezionò», diventando obbedienza «fino alla fine»⁶². I patimenti misero alla «prova» Gesù, specialmente nel suo rapporto di affidamento filiale al Padre. Ciò nonostante, Cristo non dubitò che Dio potesse «salvarlo dalla morte» (5,7), né rifiutò di continuare ad essere fedele alla missione mediatrice da lui ricevuta. Al contrario, conformò completamente la propria volontà a quella del Padre. Perciò, avendo superato questa «prova» suprema, acquisì la «virtù provata»⁶³ dell'obbedienza a Dio.

In questo senso, avendo imparato a obbedire *così* al Padre, Cristo è maturato nella sua umanità e nella sua capacità di rapportarsi a Dio stesso e anche agli altri (5,9). Questa trasformazione positiva avvenuta in lui durante la passione è definita da Eb 5,9 come «perfezionamento» (*teleiōtheís*, «essendo portato al perfezionamento»). Già in Eb 2,10 la passione di Cristo era stata evocata in questi termini:

«Infatti, a colui [= Dio], per il quale e dal quale esistono tutte le realtà e che intendeva condurre molti figli alla gloria, conveniva perfezionare (*teleiōsai*), per mezzo delle sofferenze, il pioniere della loro salvezza».

Il predicatore ricorre a questa terminologia tecnica del «perfezionamento», con cui la legge di Mosè denominava il sacrificio di consacrazione sacerdotale. Difatti, nei passi del Pentateuco greco in cui compare, il verbo *teleiōûn*⁶⁴, seguito da *tàs cheíras* («perfezionare le mani»), traduce il sintagma ebraico *millē' 'et-yad* («riempire la mano»). Indica, quindi, la consacrazione rituale dei sacerdoti, che prevedeva il riempimento delle loro mani con la carne e il sangue degli animali immolati. A sua volta, il sostantivo *teleiōsis* («perfezionamento») traduce l'ebraico *millū'îm*, designando il

⁶² Gv 13,1; cfr. 19,30.

⁶³ Cfr. Rm 5,3-4.

⁶⁴ Questo verbo ricorre nei seguenti passi del Pentateuco (della Settanta): Es 29,9.29.33.35; Lv 4,5; 8,33; 16,32; Nm 3,3.

sacrificio di consacrazione sacerdotale⁶⁵. Ma nel greco profano questa terminologia designava in genere il «perfezionamento» di una persona (o anche di una realtà), ossia la sua trasformazione positiva.

Si comprende, allora, come per Cristo la «consacrazione sacerdotale» (*teleiōsis*) non coincidesse con un sacrificio rituale di una vittima animale, bensì con un processo di radicale maturazione personale e relazionale⁶⁶. In virtù di questo «perfezionamento», il Crocifisso risorto è stato messo in grado di «attraversare i cieli» (4,14) e di entrare nel «santuario»⁶⁷ della comunione «celeste» con Dio⁶⁸.

Già s'intravede qui la diversità del sommo sacerdozio di Cristo nei confronti di quello di Aronne, perché a riguardo della consacrazione del primo non si fa alcun cenno agli innumerevoli sacrifici previsti dalla legge mosaica dopo il rito consacratorio, per cercare di espiare i persistenti peccati sia del sacerdote che dei fedeli (cfr. 5,3). Il sacrificio di sé elevato da Gesù al Padre nella passione è stato l'unico vero sacrificio sufficiente a purificare tutti gli uomini dalle loro colpe⁶⁹. In effetti, la solidarietà compassionevole, che Cristo ha acquisito in maniera radicale soprattutto durante la passione e che lo lega per sempre agli altri uomini⁷⁰, lo spinge a continuare a comunicare loro i benefici della sua obbedienza al Padre. «Infatti, per ciò che ha sofferto», Cristo, «essendo stato provato, può portare soccorso a quelli che sono provati» (2,18), diventando «causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9).

In effetti, i credenti che perseverano nell'obbedienza a Cristo, pervengono alla salvezza, perché prendono parte (cfr. 3,14), grazie allo Spirito santo (cfr. 6,4), alla stessa obbedienza al Padre vissuta dal Figlio (cfr. 5,8; 10,7,9). La singolare obbedienza filiale di Cristo al Padre e la sua conseguente solidarietà con l'umanità sono la ragione per cui la trasformazione positiva operata da Dio nell'umanità del Figlio provochi effetti altrettanto benefici su tutti i cristiani: la «salvezza eterna» (5,9), la «redenzio-

⁶⁵ I passi anticotestamentari in cui ricorre il sostantivo *teleiōsis* sono: Es 29,22.26.27.31.34; Lv 7,27 (7,37, Testo Massoretico); 8,21 (8,22, Testo Massoretico).26 (solo Settanta).27 (28, Testo Massoretico).28 (29, Testo Massoretico).31.33.

⁶⁶ Cf. specialmente A. VANHOYE, *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; Id., *Situation du Christ*, 320-328; seguito da numerosi biblisti, tra cui N. CASALINI, «*Agli Ebrei*». *Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992, 170; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (Michigan) 1993, 294; N. HUGEDÉ, *Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1983, 66-67.

⁶⁷ Cf. Eb 8,1-2; 9,11-12.

⁶⁸ Cf. Eb 5,8-9; 10,10.14; 13,12.

⁶⁹ Eb 1,3; 9,14; cfr. 9,22-23; 10,22.

⁷⁰ Cfr. Eb 2,9.14-18; 4,15; 5,7-9.

ne eterna» dai peccati (9,12), la santificazione (10,10.14), il «perfezionamento»⁷¹ e l'«eredità eterna» di «una potenza di vita indistruttibile» nella comunione con Dio (7,16; 9,15).

Per designare questa capacità esclusiva di mediare la salvezza divina che il Figlio di Dio acquisì nella sua passione, morte e glorificazione, l'autore di Ebrei conclude la seconda parte del sermone (3,1-5,10), dichiarando che Cristo è stato proclamato dal Padre «sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek» (5,10).

In sintesi: l'intento fondamentale di Eb 3,1-5,10 è quello d'individuare le due caratteristiche che Cristo, “nuovo” sommo sacerdote, condivide con «ogni sommo sacerdote» dell'Antico Testamento (5,1). Ma già in alcuni passaggi dell'argomentazione ci si accorge che, nonostante le somiglianze emerse dal confronto, Cristo non è sommo sacerdote secondo l'ordine (*táxis*) sacerdotale di Aronne. Appartiene ad un altro ordine sacerdotale, prefigurato da Melchisedek. Spetterà, quindi, alla terza parte del discorso (5,11-10,39) chiarire questa sua originalità sia in negativo (*discontinuità*) sia soprattutto in positivo (*progressione*).

4. La discontinuità: la debolezza degli antichi sacerdoti e l'inefficacia salvifica della loro mediazione

Il preambolo esortativo di Eb 5,11-6,20 si conclude riprendendo precisamente il tema del sommo sacerdozio di Cristo «secondo l'ordine di Melchisedek», attraverso la citazione parziale del Salmo 109(110),4 (Eb 6,20). Grazie a questa citazione, il predicatore introduce il capitolo settimo finalizzato a mettere allo scoperto le *differenze* e la *superiorità* del “nuovo” sacerdozio di Cristo rispetto a quello dei leviti, che invece è «secondo l'ordine di Aronne».

4.1. Melchisedek: prefigurazione scritturistica di Cristo

Commentando in Eb 7,1-10 il brano di Gen 14,18-20, il predicatore presenta la figura misteriosa di Melchisedek, «re di Salem e sacerdote del Dio Altissimo» (Eb 7,1). In prima istanza, mostra come costui fosse superiore ad Abramo e anche ai leviti, suoi discendenti (cfr. 7,4.7.10). Ma nel testo di Genesi il predicatore intravede soprattutto due somiglianze fondamentali del sacerdozio di Melchisedek con quello del

⁷¹ Eb 10,14; cfr. 12,2.23.

Figlio di Dio glorificato (7,3): *l'assenza di genealogia sacerdotale*⁷² e *la perpetuità*⁷³.

Volendo puntualizzare specialmente questi due aspetti, l'agiografo individua in 7,11-28 il motivo per cui Cristo – stando alla rilettura cristologica del Salmo 109(110),4 – è «diventato sommo sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek» (Eb 6,20).

In quest'ottica, il Salmo 109(110),4 diventa per il predicatore una prova autorevole dell'inefficacia salvifica del sacerdozio aronnitico. In effetti, con il giuramento di questo oracolo scritturistico⁷⁴, Dio aveva preannunciato un sacerdozio «diverso» (*héteros*, Eb 7,11.15) da quello «secondo l'ordine di Aronne» (7,11). Di per sé, Dio non avrebbe avuto bisogno di prevedere un altro sacerdozio, se quello riservato alla famiglia di Aronne⁷⁵ avesse ottenuto lo scopo per cui era stato istituito: la salvezza cioè dei fedeli (cfr. 7,25) mediata da un sommo sacerdote effettivamente «perfezionato» (7,11; cfr. v. 28). Da ciò il predicatore evince che il sacerdozio levitico, non essendo stato capace di portare a termine questa mediazione salvifica (7,11), fosse debole e inefficace (7,18). Di conseguenza, era necessario sostituirlo (7,18).

4.2. Le due imperfezioni del sacerdozio levitico

Per chiarire l'inefficienza salvifica del sacerdozio levitico, l'autore di Ebrei ne individua le due imperfezioni principali (7,11-19). La prima era dovuta al fatto che tale sacerdozio si trasmetteva di padre in figlio tra i leviti della famiglia di Aronne⁷⁶. Ma, per il predicatore, questa trasmissione ereditaria era un tentativo sostanzialmente vano di rimediare alla debolezza di quell'ordine sacerdotale (7,18) costituito da *sacerdoti «mortalì»* (7,8; cfr. v. 23). Al contrario, grazie alla «potenza di vita indistruttibile» di Cristo risorto (7,16), il suo sacerdozio è eterno, secondo quanto già preannunciava il Salmo 109(110),4 (*eis tòn aiôna*, Eb 7,17).

La seconda insufficienza salvifica del sacerdozio dei leviti dipendeva dal fatto che *la loro consacrazione sacerdotale non li «perfezionava» nella coscienza*⁷⁷. Perciò, sia prima che dopo il sacrificio di consacrazione, essi rimanevano soggetti alle debo-

⁷² Eb 7,5-6.13-14.16a.

⁷³ Eb 7,8.16b-17.23-25.28.

⁷⁴ Eb 7,20-22; cfr. 6,17-18.

⁷⁵ Cfr. Eb 5,4 e anche Es 28,1.3.4; 40,13.15; Lv 8,12; 1 Cr 23,13.

⁷⁶ Cfr. Es 29,29-30; Lv 7,35-36; Sir 45,13(16).15(19).24(30).

⁷⁷ Cfr. Eb 9,9-10; 10,1.

lezze umane⁷⁸; anzi, continuavano a peccare (cfr. 5,3). Ed era proprio la situazione peccaminosa in cui vivevano a impedire loro di essere graditi a Dio e di essere solidali con gli altri. Di conseguenza, non riuscendo a togliere i peccati propri e altrui (cfr. 10,4), non erano capaci di compiere efficacemente la mediazione salvifica.

5. La progressione: il «perfezionamento» efficace di Cristo

L'ultimo momento logico dell'argomentazione, in Eb 7,20-28, comincia a delineare la tesi della *progressione* del sacerdozio di Cristo nei confronti di quello dei leviti. La conseguenza del carattere eterno del sacerdozio di Cristo è, in prima istanza, la sua unicità (7,24).

Ma più radicalmente, il discorso mira all'affermazione dell'efficacia salvifica della mediazione sacerdotale espletata da Cristo (7,25). Il "nuovo" sommo sacerdote è il Figlio di Dio (7,28; cfr. v. 3), che, in quanto tale, ha con Dio la relazione più intima possibile. Non solo: grazie al «perfezionamento» (*teleiōsis*) della sua umanità verificatosi durante la passione, egli è entrato in comunione "celeste" con Dio stesso (7,26; cfr. 1,3-4). È in grado, quindi, di espletare, in maniera efficace e continua⁷⁹, la mediazione salvifica universale (7,25).

La spiegazione di come Cristo sia stato «perfezionato» (7,28) si ha nella sezione successiva della Lettera agli Ebrei (8,1-9,28). In questa sezione centrale dell'intero sermone, il predicatore mostra come la passione, la morte e la risurrezione siano state per Cristo un'autentica *teleiōsis*⁸⁰, vale a dire un «sacrificio di consacrazione sacerdotale» e, allo stesso tempo, un *effettivo* «perfezionamento» della sua umanità e della sua capacità di relazionarsi a Dio e agli uomini, così da mediare tra loro la nuova ed eterna alleanza.

5.1. Il sommo sacerdote «perfezionato»

Dichiarando che Cristo fu «perfezionato per l'eternità» (Eb 7,28), il predicatore

⁷⁸ Eb 7,28; cfr. 5,2.

⁷⁹ L'uso del presente dei verbi *sōizein*, *dýnatai* ed *entygchánein* (Eb 7,25) indica un'attività continuativa. Viene così evidenziato il fatto che gli uomini beneficiano in modo graduale e progressivo della salvezza, grazie alla permanente intercessione del Cristo glorificato.

⁸⁰ Eb 2,10; 5,9; 7,28; cfr. 9,11; 12,2.

intende dire che nell'umanità di «sangue e carne» (2,14) del Figlio di Dio si attuò un «perfezionamento» (prima accezione del termine *teleiōsis*), che fu anche il vero «sacrificio della sua consacrazione sacerdotale» (seconda accezione di *teleiōsis*). Difatti, risorgendo dai morti, Cristo sperimentò un processo di radicale maturazione personale: *fu perfezionato nella sua relazione con il Padre*, perché «attraversò i cieli» (4,14) ed entrò nel «santuario»⁸¹ della comunione “celeste” con lui⁸²; *ma fu perfezionato anche nel suo rapporto con gli altri uomini*, dal momento che rimase solidale con loro fino a «gustare la morte» (2,9).

In forza di questo «perfezionamento», Cristo è diventato «causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9). Come? Attraverso un sacrificio di consacrazione sacerdotale del tutto singolare, che, a differenza di tutti i sacrifici «carnali» dell'Antico Testamento (9,10), non fu rituale, ma personale, esistenziale e “spirituale”.

5.2. Il sacrificio personale, esistenziale e “spirituale” di Cristo

Anzitutto, il sacrificio compiuto da Cristo nella passione fu *personale e esistenziale*, perché Cristo «offrì se stesso» (Eb 9,14). L'espressione greca *heautòn proséneken* («offrì se stesso») ricorre soltanto qui in tutto il Nuovo Testamento⁸³. Anzi, nella concezione sacrificale dell'Antico Testamento, questa formula sarebbe stata addirittura incomprensibile, perché sarebbe stata interpretata come una sorta di “suicidio rituale”, ossia come se il sacerdote avesse immolato se stesso in sacrificio. Ma un atto del genere sarebbe stato del tutto inammissibile!

Eppure, questa espressione di Eb 9,14 è coerente soprattutto con le memorie neotestamentarie dell'ultima cena di Gesù⁸⁴. In quel frangente, attraverso le parole e i gesti eucaristici, egli anticipò il senso salvifico universale della sua morte ormai imminente, intendendola come offerta volontaria della sua vita in obbedienza a Dio e per solidarietà con gli altri uomini. È quindi alla luce dell'istituzione dell'eucaristia che l'autore di Ebrei contempla Cristo contemporaneamente come *vittima e sacerdote del sacrificio* della nuova ed eterna alleanza.

⁸¹ Cfr. Eb 8,1-2; 9,11-12.

⁸² Cfr. Eb 5,8-9; 10,10,14; 13,12.

⁸³ Per esprimere il dono di sé compiuto da Cristo, i verbi utilizzati dagli altri autori del Nuovo Testamento sono: *didónai* («dare», Mc 10,45; Mt 20,28; Gal 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14), *tithénai* («porre», Gv 10,15-18) e *paradidónai* («consegnare», Gal 2,20; Ef 5,2.25). Ma non compaiono mai i verbi rituali tecnici *prosphelein* («presentare/offrire») e *anapherein* («elevare»).

⁸⁴ Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25.

5.3. La vittima immacolata e gradita a Dio

In quanto *vittima*, Cristo fu gradito a Dio, perché era «immacolato» (Eb 9,14). L'aggettivo greco *ámōmos* («senza macchia») era utilizzato nel Pentateuco greco per indicare l'assenza di difetti fisici negli animali immolati in sacrificio⁸⁵. «Non offrirete nulla con qualche difetto – prescriveva la legge di Mosè –, perché non sarebbe gradito» al Signore⁸⁶.

L'autore di Ebrei, invece, usa questo termine tecnico dell'antico sistema sacrificale per ribadire la santità morale di Cristo. Proprio perché non aveva mai commesso peccati, egli poté offrire se stesso, senza ricorrere al sangue delle vittime animali (9,12-14). A far uso del sangue animale erano, invece, i sacerdoti antichi, perché erano peccatori (cfr. 5,2,3) e, dunque, indegni di offrire se stessi a Dio.

5.4. Il sacerdote obbediente e solidale mediante lo Spirito

In quanto *sacerdote*, cioè in quanto mediatore del rapporto degli uomini con Dio, Cristo «offrì se stesso per mezzo di uno Spirito eterno» (Eb 9,14), ossia sotto l'impulso positivo dello Spirito santo⁸⁷.

In effetti, soprattutto durante la passione, Cristo si lasciò docilmente guidare dallo Spirito santo. Ed è stato lo Spirito a corroborare in lui i due atteggiamenti necessari ad un sacerdote per portare a buon fine la mediazione della salvezza divina (cfr. 12,2), ossia – come si è visto – l'affidabilità al cospetto di Dio (cfr. 3,1-4,14) e la misericordia nei confronti degli altri (cfr. 4,15-5,10).

Primariamente, lo Spirito santo rinvigorì in Gesù la «buona accettazione» (5,7) della volontà salvifica universale del Padre (cfr. 10,4-10). Così, nella passione Cristo imparò ad obbedire radicalmente a Dio dalle sofferenze che patì (5,8).

⁸⁵ Cfr. Es 29,1; Lv 1,3,10.

⁸⁶ Lv 22,20.

⁸⁷ L'espressione «Spirito eterno», che nella Bibbia ricorre soltanto in Eb 9,14, si riferisce allo Spirito santo, come sostengono, sulla scia dei padri greci, molti esegeti contemporanei, tra i quali ricordiamo: J.-S. JAVET, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Paris 1945, 96; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966², 119; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966⁶, 314; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 308; H. STRATHMANN, *Der Brief an die Hebräer*, in J. JEREMIAS – H. STRATHMANN, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1963, 69-158: 123; A. VANHOYE, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei (comunicazione)*, in J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Pisteuō eis tò Pneūma tò Hágion. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, 759-773: 760-765; Id., *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14*, in *Biblica* 64 (1983) 263-274.

Fu sempre lo Spirito che consolidò in Cristo anche la completa solidarietà con i suoi fratelli (cfr. 2,14), in maniera conforme al desiderio di Dio di salvare tutti i suoi figli (2,9-10).

Questa duplice intenzione con cui Cristo «gustò la morte» (2,9) – obbedire al Padre e, quindi, essere solidale con i fratelli – ha dato vita non ad uno dei tanti «riti carnali» del culto antico (9,10), ma ad un *sacrificio “spirituale”* in senso stretto, proprio perché *suscitato dallo Spirito di Dio*.

Quindi, fu precisamente questo intervento dello «Spirito eterno» (9,14) a favorire l'efficacia del sacrificio di Cristo, che ottenne una «redenzione eterna» per tutti gli uomini (9,12). In effetti, attraverso il legame di solidarietà con gli altri, rafforzato in lui dallo Spirito santo, Cristo offrì – e continua ad offrire – la salvezza divina a tutti i credenti in lui (cfr. 5,9).

6. Il «perfezionamento» dei cristiani

6.1. L'efficacia mediatrice del «perfezionamento» sacerdotale di Cristo

L'autore di Ebrei può così constatare gli esiti positivi del sacrificio personale, esistenziale e “spirituale” di Cristo, sui due versanti della mediazione della salvezza: sul versante umano e su quello divino (Eb 10,1-18).

Sul *versante degli uomini*, l'efficacia salvifica del sacrificio di Cristo è dovuta al fatto che i loro peccati, per espiare i quali i sacrifici antichi risultavano impotenti (cfr. 10,11), sono stati tolti effettivamente da Cristo, che proprio a questo scopo sacrificò la vita (10,12).

Sul *versante di Dio*, Cristo gli obbedì (5,8; 10,7.9), riuscendo così ad entrare nella comunione trascendente con lui⁸⁸.

Di conseguenza, i cristiani, liberati dai peccati e guidati dal «pioniere della loro salvezza»⁸⁹, sono messi nelle condizioni d'intraprendere un valido itinerario di santificazione (10,10). In questo senso, Cristo, essendo stato «perfezionato» per primo (cfr. 6,20: *pródromos*), «ha perfezionato quelli che si stanno santificando» (10,14) o – più esattamente – che stanno ricevendo in dono la santificazione⁹⁰. Il concetto di

⁸⁸ Eb 10,12; cfr. Sal 109(110),1 (della Settanta).

⁸⁹ Eb 2,10; cfr. 12,2 e anche 6,20.

⁹⁰ Il participio sostantivato *toùs hagiazoménoùs* è al presente, per cui ha un significato continuativo: la santificazione dei cristiani è un processo ancora *in fieri*. Dalla forma passiva del participio si evince che è lo

teleiōsis, applicato finora a Cristo, adesso è usato dal predicatore in riferimento ai cristiani, per esprimere la trasformazione positiva di tutta la loro persona.

L'attività mediatrice di Cristo perviene così al suo compimento, nel momento in cui egli riesce a comunicare a chi aderisce a lui nella fede (3,14) la salvezza che egli stesso ha ricevuto in dono dal Padre (5,7). Perciò, tutti quelli che obbediscono a Cristo (5,9) prendono parte alla stessa dinamica salvifica sperimentata da lui nella risurrezione dai morti (cfr. 13,20). Possono così proseguire con perseveranza nella corsa della vita, «tenendo fisso lo sguardo su Gesù» (12,1-2), fino ad arrivare anch'essi alla risurrezione (cfr. 11,35) e alla comunione «celeste» con Dio (cfr. 10,19).

6.2. Il «perfezionamento» sacerdotale dei cristiani

Questa dinamica salvifica giunge alla sua piena attuazione nella misura in cui *tutti i credenti in Cristo partecipano a loro modo del suo unico sacerdozio*. In Eb 13,15-16, il predicatore spiega lapidariamente proprio il *modo* di questa partecipazione, precisando che, per mezzo di Cristo, noi cristiani «innalziamo di continuo a Dio un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome». Dopo di che, aggiunge l'invito: «Non dimenticatevi della beneficenza e della condivisione! Di tali sacrifici, infatti, Dio si compiace».

In questa esortazione, il termine tecnico *thysía* («sacrificio») definisce sia la preghiera dei cristiani – il «frutto di labbra che confessano il nome» di Dio –, sia la loro «beneficenza» e la loro «condivisione». Dunque, l'intera esistenza cristiana è animata da una dimensione sacrificale di fondo, che si esprime non solo a livello culturale – e, in particolare, nei sacramenti⁹¹ –, ma anche in ogni altra attività, a condizione che sia animata dalla carità⁹².

Con la costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium* (n. 10), si potrebbe esprimere questa partecipazione dei cristiani al sacerdozio intramontabile di Cristo (cfr. 7,24) nei termini di «sacerdozio battesimale»:

«Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e dei sacerdoti per Dio, Padre suo» (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito santo i battezzati sono consacrati per formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, per mezzo di tutte le attività del cristiano, sacrifici spirituali, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cfr. 1 Pt 2,4-10). Quindi, tutti i discepoli di Cristo, perseve-

Spirito santo che santifica i credenti che da lui si lasciano guidare dietro Cristo, «pioniere della salvezza» (Eb 2,10; cfr. 6,20; 12,2).

⁹¹ Cfr. Eb 6,4-5; 10,22-25.32; 13,10.

⁹² Cfr. 1 Cor 13,1-3.

randano nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in loro della vita eterna (cfr. 1 Pt 3,15)».

Il sacerdote nell'Antico Testamento: mediatore di salvezza

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Nella teologia sacerdotale, ossia nella teologia dei testi del Pentateuco che si ritiene debbano essere attribuiti a questa tradizione, i testi compresi nei capitoli 25-31 del libro dell'esodo svolgono una particolare funzione, descrivendo il *Miškān*, ossia il tempio-tenda allestito da Mosè su ordine di YHWH per fungere da spazio sacro per l'abitazione di YHWH stesso in mezzo al suo popolo (Es 25,8) e la funzione del sacerdozio, che, secondo un'attitudine tipica dei testi sacerdotali, piuttosto restii ad argomentazioni teologiche esplicite ma inclini ad esprimere le loro concezioni attraverso la descrizione degli oggetti e dei riti e le connessioni tra questi elementi, viene indicata per mezzo dell'illustrazione delle vesti che il Sacerdote Aronne¹ deve indossare nell'esercizio delle sue funzioni culturali. La principale difficoltà per l'interpretazione di questi capitoli del libro dell'Esodo risiede proprio nella loro particolare caratteristica: sono testi liturgici, presumibilmente destinati in origine a un pubblico di «addetti ai lavori», che non abbisognava di eccessive spiegazioni tecniche. In effetti è possibile notare come, attraverso la descrizione degli oggetti di culto e dei riti, l'autore sacerdotale esprima una vera e propria teologia, una concezione del mondo e di rapporti tra Dio e l'uomo molto ricca e significativa. La Dimora e il suo culto, del quale il sacerdozio è parte essenziale, è la grande mediazione, che potrebbe non essere azzardato definire come «sacramentale», per mezzo della quale YHWH è presente al suo popolo; la tenda sacra al centro delle altre tende in cui può sempre risiedere quella presenza misteriosa che si è manifestata sul Sinai.

Il grande testo di Es 25-31 può essere a sua volta suddiviso in due sottosezioni: Es 25,1-30,10 ed Es 30,11-31,17. Nella prima di queste due sottosezioni vengono de-

¹ È questa la terminologia che il testo in esame usa, puntando evidentemente alla figura del Sommo Sacerdote ma senza esprimerne esplicitamente il titolo qualificante.

scritti gli oggetti ed il personale per il culto nel santuario. I diversi elementi del culto vengono posti tra loro in rapporto secondo lo schema che riporto.

- | | |
|--|-------------|
| A Il tributo e il modello | 25,1-9 |
| <i>YHWH vuole abitare in mezzo al suo popolo:</i>
il tributo e l'elenco dei materiali per il culto, con particolare sottolineatura dell'OLIO per L'ILLUMINAZIONE e dell'INCENSO | |
| B Gli oggetti sacri: luogo per il convegno | 25,10-40 |
| Il luogo nel quale si realizza la vicinanza di YHWH al suo popolo. | |
| C La Dimora e le sue strutture | 26,1-27,19 |
| <i>Lo spazio per l'azione del culto.</i> Le tavole per la Dimora e i suoi tendaggi; l'altare degli olocausti e l'atrio. | |
| A' La presentazione di Aronne e dei suoi figli | 27,20-28,4 |
| <i>Il culto davanti a YHWH.</i> L'OLIO E L'INCENSO <i>tāmîd</i> . Le vesti per Aronne e i suoi figli: | |
| B' Gli abiti di Aronne e dei suoi figli | 28,5-43 |
| La persona nella quale si realizza la vicinanza di YHWH al suo popolo. | |
| C' La consacrazione dei sacerdoti | 29,1-35 |
| <i>Le persone per l'azione del culto.</i> Aronne e i suoi figli sono consacrati per il servizio all'altare. | |
| A'' Le funzioni dei sacerdoti: il culto quotidiano | 29,36-30,10 |
| <i>YHWH dimorerà in mezzo ai figli di Israele,</i> che gli offriranno il culto quotidiano. L'olocausto e l'illuminazione della Menorah; l'incenso <i>tāmîd</i> . | |

Come si può vedere, la strutturazione del testo pone in rapporto tra loro elementi diversi della struttura liturgica, in modo tale da far risaltare i loro rapporti. Il culto, nei suoi gesti più caratterizzanti, l'olocausto quotidiano e l'offerta dell'incenso, collegata con l'accensione giornaliera della Menorah, (sequenze A, A', A'') inquadrano tutta la sottosezione. Agli atti del culto è collegata la presenza di YHWH nel complesso della Dimora: il Dio di Israele si rende presente, e il popolo, per mezzo della mediazione sacerdotale, riconosce e onora tale presenza. Tale struttura «bipolare» del culto si rende evidente anche nel rapporto tra la sequenza B, che descrive i quattro oggetti sacri che individuano la presenza di YHWH (Arca, propiziatorio, tavola e Menorah), e la sequenza B', la quale descrive i paramenti di Aronne, che non solo esprimono ma determinano la sua funzione mediatrice. Le sequenze C e C' mettono tra loro in rapporto la struttura della Dimora, intesa come spazio sacro nel quale si svolgono le azioni del culto, ed il personale del culto, deputato a ciò con i riti di consacrazione. Il fatto che la strutturazione retorica del testo metta tra loro in rapporto questi diversi elementi, aiuta a percepirne anche i rapporti di senso.

1. Parallelismo tra i costituenti del *Miškān* e quelli degli abiti del Sacerdote Aronne

Un primo elemento di contatto tra il *Miškān* ed il Sacerdote Aronne è costituito dalla materia stessa di cui sono composte le strutture del primo e le vesti del secondo. Nel *Miškān*, infatti, si può notare una gradazione di preziosità del materiale che conduce dall'atrio esterno al luogo più santo²: i metalli utilizzati per l'atrio sono il bronzo e l'argento (Es 27,9-19), in particolare il bronzo serve per le basi delle colonne dell'atrio, mentre l'argento per gli altri elementi metallici, mentre nel *Miškān* propriamente detto le basi sono in argento e gli altri rivestimenti ed elementi metallici in oro (Es 26,19-29). Anche gli arredi sacri rispettano il medesimo criterio: di bronzo quelli dell'atrio (Es 17,1-8; 30,17-18 d'oro quelli del santuario interno (Es 25,11-19.24-29.31.36-39; 30,3-5). Una particolare importanza rivestono le stoffe: lino per l'atrio (Es 27,9) con l'importante eccezione della portiera principale, situata sull'asse del santuario stesso e composta da una stoffa *rōqēm*, variopinta ma forse

² Cfr. P. P. JENSON, *Graded Holiness A Key to the Priestly Conception of The World*, Sheffield 1992, 101-105 e 110-111. Cfr. anche M. HARAN, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, 158-165. Cfr. anche A. DILLMANN, *Exodus und Leviticus*, Leipzig 1880, 265-266.

non decorata con figurazioni (Es 27,16)³, colorata di vari tipi di porpora e di scarlato, sacra perché ottenuta da una mistura di lana e di lino⁴; stoffa *ḥōšēb* multicolore a figure con fibbie d'oro per la tenda più interna del *Miškān*, pelo di capra e fibbie di bronzo per quella più esterna. Stoffa *rōqēm*, evidentemente meno preziosa, per la tenda all'ingresso del *Miškān*, stoffa *ḥōšēb* ricamata a cherubini, per il velo di separazione tra il Santo ed il Santo dei Santi (Es 26,31).

I paramenti del Sacerdote Aronne sono descritti al cap. 28 e presentano la medesima gradazione di preziosità delle stoffe, stavolta ovviamente disposta al contrario: le stoffe più preziose (*ḥōšēb* stavolta intessuto d'oro)⁵ per l'abito più esterno, l' *'ēpōd*⁶,

³ Il termine *rōqēm*, come il termine *ḥōšēb* (Es 26,1) designano due tipi di tessitura; la tecnicità della terminologia non permette di precisare ulteriormente le caratteristiche di queste tecniche; l'unica cosa che si può forse ipotizzare è che *ḥōšēb* indicasse una stoffa a motivi figurativi, dato che, sempre in Es 26,1 si dice che i teli in questione (quelli dell'interno del *Miškān*) sono decorati con figure di cherubini, mentre nel caso delle stoffe *rōqēm* non si accenna a figurazioni decorative. È chiara l'alta ipoteticità della congettura.

⁴ Sulla sacralità di tale mistura cfr. Lv 19,19; Dt 20,9-11. Che si tratti di una mistura di materie diverse (lana e lino) è implicito nel fatto che si dice che si tratta di stoffa tinta; è noto che, nell'antichità, solo la lana poteva subire il processo di tintura.

⁵ Es 28,6. In questo caso la stoffa contiene oro. La cosa è spiegabile con il fatto che si tratta di abiti, e non delle grandi tappezzerie impiegate per il *Miškān*, che con l'oro avrebbero probabilmente acquistato un peso eccessivo, ma soprattutto con il fatto che si voleva impiegare per gli abiti del Sacerdote Aronne la stessa profusione d'oro che caratterizzava il *Miškān*, in cui però il prezioso metallo compariva soprattutto come rivestimento della struttura lignea.

⁶ Doveva trattarsi di una versione enormemente arricchita ed appesantita del preistorico perizoma di lino, dapprima veste comune, poi rimasto nell'uso culturale. Quello indossato da Davide durante il trasporto dell'Arca dell'Alleanza (cfr. 2 Sam 6,20) era appunto di lino, e si presentava come un abito poco consistente, al punto da scomporsi durante la danza sacra e da esporre il pio re ad una sconvenienza. Confezionato con una sorta di broccato con fili d'oro e dotato di cintura di fattura particolare, che probabilmente faceva corpo unico con esso, e da una specie di bretelle adorne di pietre preziose, verosimilmente con lo scopo di sostenerlo ed evitare che scivolasse (cfr. 28,5-14), era l'insegna propria del Sommo Sacerdote. È molto difficile indovinare quali fossero i rapporti tra questo paramento sacro e l' *'ēpōd* oracolare, oggetto di culto di fattura non chiarita, ma che sembra essere non una veste ma qualcosa di più consistente, che si «porta» o si «apporta» (1 Sam 2,28; 14,3) o si colloca in un luogo di culto (Gdc 8,24-27), dietro al quale si può riporre qualcosa (1 Sam 21,10) e che, soprattutto, ha una funzione oracolare (1 Sam 23,6.9). Le caratteristiche di questo *'ēpōd* divinatorio ed i suoi rapporti con la veste sacerdotale dello stesso nome non sono stati ancora chiariti, ma occorre notare che l'abito sacerdotale è connesso con la funzione oracolare del Sacerdote Aronne soprattutto perché il pettorale, che contiene gli oggetti divinatori chiamati *'ūrīm* e *tummīm*, si presenta come un accessorio dell' *'ēpōd* medesimo (cfr. Es 28,15-28). Le caratteristiche di questo pettorale possono dirsi ragionevolmente chiare: si trattava di un ornamento quadrato largo e lungo una spanna ed adornato da dodici pietre preziose recanti i nomi delle dodici tribù; era collegato all' *'ēpōd* da un sistema di catenelle, i cui dettagli precisi rimangono sfuggenti. Paralleli di ornamenti simili ad uso sacrale o semplicemente decorativo sono comuni in tutto il Vicino Oriente Antico: si pensi particolarmente ai numerosi esempi egiziani. Nel caso dell'abito del Sacerdote Aronne il pettorale in questione ha la funzione di contenere degli oggetti chiamati *'ūrīm* e *tummīm*. A proposito di questi si possono fare solo due affermazioni certe: si trattava di oggetti con funzione divinatoria (Es 28,30; Nm 27,21; 1 Sam 28,6) che, in epoca postesilica, erano soltanto un ricordo storico cui

una stoffa di porpora monocolora meno ricca definita *ʾōrēg* per l'abito detto *mēʿīl*, la cui forma ricordava probabilmente quella della dalmatica⁷, posto sotto l'*ʾēpōd*, ed il semplice lino bianco per la tunica. Unica eccezione a questa gradazione la cintura (28,39) fatta del più pregiato *rōqēm* in quanto simbolo stesso del sacerdozio.

2. Parallelismo nella disposizione degli oggetti di culto del *Miškān* e degli abiti del Sacerdote Aronne

Oltre a questo parallelismo, per così dire «fattuale», basato sulla costituzione dei *realia*, il testo pone in evidenza, nella sua struttura retorica, un altro fondamentale parallelismo, quello tra il v. 25,16 «e porrai nell'Arca la Testimonianza che io darò a te», ed il v. 28,30: «e porrai nel pettorale del giudizio gli *ʾūrīm* e i *tūmmīm*», mentre la prima espressione riguarda le tavole della Testimonianza, come è chiarito in Es 31,18. Esse vengono consegnate a Mosè da YHWH sul monte, al termine delle

non corrispondeva più qualcosa di reale (Esd 2,63; Ne 7,65. In questi due passi, paralleli tra loro, gli strumenti divinatori in questione sono citati solo per constatarne l'assenza dopo il ritorno dall'esilio), e le loro dimensioni erano tali da poter essere contenuti in un pettorale largo e lungo una spanna. Tutto ciò che si può dire di più di questi oggetti può essere fatto solo sulla base di congetture. Il loro numero è incerto: trattandosi di due nomi plurali, si potrebbe pensare che si trattasse di due gruppi di oggetti, ma si potrebbe anche trattare di una finale singolare arcaica in *-m*, come è possibile per uno stadio antico dei dialetti semitici settentrionali. Cfr. A. JIRKU, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik*, in *Bib* 34 (1953) 78-80. rimasta cristallizzata nell'uso liturgico. Le radici delle due parole (*ʾwr* «duce», ma potrebbe anche essere *ʾrr* «maledizione» e *twm*, *tmm* «completezza», «perfezione»), non sembrano molto chiarificanti e comunque la loro identificazione non è sicura. È abbastanza plausibile pensare che si trattasse di un rituale psefomantico, il quale forse ammetteva anche la possibilità di una risposta neutra (cfr. 1 Sam 28,6) o più articolata di un «sì» o di un «no» (cfr. Gdc 1,1; 1 Sam 10,22, ma in nessuno di questi casi gli oggetti in questione vengono citati esplicitamente); quello che risulta chiaro è che i testi sacerdotali li considerano oggetti molto venerabili e carichi di un forte significato simbolico, al punto da conferir loro una collocazione d'onore ed una rara spiegazione teologica, nell'ambito della descrizione dettagliata delle vesti sacerdotali presente in Es 28 (cfr. Es 28,29-30), mettendoli in parallelo alle stesse Tavole dell'Alleanza, (cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31*, RB 8, Bologna 2004, 170) ma forse tendono a limitarne l'uso ai soli casi in cui si può fare «davanti a YHWH», ossia nel Santuario.

⁷ Era una sopravveste solenne di cui è menzione altrove nella Bibbia ebraica, ma che non ha un uso esclusivamente sacrale. Lo indossano Samuele (1 Sam 15,27; 28,14), Saul (1 Sam 24,5.12) e Gionata (1 Sam 18,4). È un abito di pregio e di circostanza (cfr. Gb 1,20; 2,12), il distintivo delle principesse di sangue reale ancora nubili (2 Sam 13,18), dei sovrani (Ez 26,16), dei capi come Esdra (Esd 9,3.5). Quella del Sacerdote Aronne è interamente di porpora, con una scollatura decorata (Es 28,31) ed adornata di campanelli con funzione apotropaica, alternati a ricami raffiguranti melagrane (Es 28,33-35), simboli cultici ben noti in tutto il Vicino Oriente Antico, aventi probabilmente un valore beneaugurante di fecondità. Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 176 n. 61.

istruzioni in merito alla costruzione del *Miškān* e degli altri oggetti del culto. Nel cap. 25 il v. 21 citato sopra non occupa il centro della struttura retorica, ma è piuttosto la conclusione del passo riguardante l'Arca dell'Alleanza, e si pone in rapporto con il v. 30, riguardante i dodici «pani della faccia», i quali devono essere «posti» ogni sabato sulla tavola dorata che si trova nel «santo», il primo dei due ambienti in cui è suddiviso il *Miškān*. Entrambi questi oggetti sono collegati alla teologia dell'alleanza: le tavole in modo evidente, costituendone il documento scritto, mentre i pani, in numero di dodici, significativo dell'alleanza, sono definiti «alleanza eterna» in Lv 24,8: essi devono essere disposti sulla tavola in giorno di sabato, anch'esso chiamato «alleanza eterna» in Es 31,16, proprio alla conclusione delle disposizioni divine riguardanti la costruzione del *Miškān*. Nella descrizione delle vesti sacerdotali (Es 28), la menzione degli *'ûrîm* e *tummîm* occupa invece il centro del testo, e riceve un esteso commento teologico che ne sottolinea l'importanza: «²⁹Così Aronne porterà i nomi dei figli d'Israele sul pettorale del giudizio, sopra il suo cuore, quando entrerà nel Santo, come memoriale davanti al Signore, per sempre. ³⁰Porrai nel pettorale del giudizio gli *urîm* e i *tummîm*. Saranno così sopra il cuore di Aronne quando entrerà alla presenza del Signore: Aronne porterà il giudizio degli Israeliti sopra il suo cuore alla presenza del Signore, per sempre» (trad. CEI modificata da me). I due oggetti oracolari sono contenuti nel pettorale (*hōšēn*) che è ornato da dodici pietre preziose riportanti i nomi delle dodici tribù. L'espressione «portare sul cuore», che ricorre per tre volte nell'ambito dei vv. 29-30 ha un evidente senso fisico; risulta però chiaro che è presente un gioco di parole tra il significato fisico di «cuore» e quello collegato all'ambito semantico delle attività di «memoria» e di «attenzione». Il Sacerdote Aronne «porta» il nome degli Israeliti «sul suo cuore» e, come conseguenza del fatto che sempre «sul suo cuore» trovano posto gli *'ûrîm* e i *tummîm*, egli «porta sul suo cuore» il *mišpāṭ* degli Israeliti medesimi, ossia il giudizio di Dio ottenuto per mezzo dell'antico strumento oracolare. Viene così ad essere indicata la funzione giuridica del Sacerdote Aronne. Il «memoriale» citato nel testo dev'essere compreso dunque come rivolto allo stesso Sacerdote Aronne: il pettorale con i dodici nomi e gli *'ûrîm* e i *tummîm* sono lo strumento che permette al Sacerdote Aronne di ricordare sempre il *mišpāṭ* di Dio.

3. Il Sacerdote Aronne in funzione: una teologia della mediazione

Il rapporto tra il Sacerdote Aronne ed il *Miškān*, delineato dai rapporti intercorrenti tra il cap. 25 ed il cap. 28 del libro dell'Esodo, dei quali in questa sede

solo alcuni sono stati evidenziati, permette di evidenziare un aspetto rilevante della concezione sacerdotale del tempio e del sacerdozio. La figura del sacerdote nel contesto religioso vicino orientale antico è in effetti spesso quella di uno specialista delle pratiche di culto, addetto al buon ordine nel santuario ed alla corretta esecuzione dei riti. La sua figura, nonostante il fatto che sovente assuma un grande rilievo politico, basti pensare all'importanza rivestita dal sommo sacerdote dell'Amon-Ra egiziano, è comunque subordinata alla figura regale. In Egitto il faraone è il vero sacerdote delle divinità, essendone un pari grado, ed il culto è celebrato a suo nome, e spesso a sue spese. Anche in mesopotamia e nella tradizione siro cananea è il re ad assumere una funzione sacerdotale, assistito dai sacerdoti, che sono solo tecnici del culto, anche se vengono pure essi investiti della loro funzione tramite un rituale elaborato. Nella tradizione sacerdotale invece il sacerdote non è presentato semplicemente come l'addetto al culto della divinità venerata nel santuario⁸, ma come il «corrispettivo» del santuario stesso. Il santuario, proclama Es 25,22, è il luogo in cui YHWH rivolge la sua parola al suo popolo, da uno spazio sacro, quello tra i due cherubini del *kappōret*, vuoto di immagini perché ricolmato dalla sua presenza, il Sacerdote Aronne, vestito in un modo che rispecchia la costituzione del santuario stesso, indossa, come parte essenziale del suo vestiario sacro, cui viene data una particolare enfasi tramite una spiegazione teologica, rara nei testi sacerdotali, uno strumento oracolare che ricorda e sostanzia la sua funzione di attualizzatore della parola di YHWH per il suo popolo, tramite il giudizio che egli è chiamato ad esprimere.

Se il pettorale del giudizio ed il suo contenuto si riferiscono più alla parola ed al giudizio che il popolo, rappresentato dal Sacerdote Aronne, deve ricordare, il diadema a forma di fiore posto sulla sua fronte e recante la scritta «sacro a YHWH», ha, corrispettivamente, la funzione di ricordare a YHWH le offerte presentate dal popolo. Anche di questo oggetto viene data una spiegazione: si dice infatti: «³⁸ Starà sulla fronte di Aronne; Aronne porterà il carico delle colpe che potranno commettere gli Israeliti, in occasione delle offerte sacre da loro presentate. Aronne la porterà sempre sulla sua fronte, per attirare su di loro il favore del Signore». La frase «sa-

⁸ Questo fenomeno è stato sovente spiegato affermando che in realtà il Sacerdote Aronne dei testi sacerdotali riflette la figura postesilica del Sommo Sacerdote, il quale assorbe in sé anche le funzioni sacerdotali del re, anche per quanto riguarda le insegne e l'unzione caratteristica. Cfr. B. GOSSE, *Transfert de l'onction et des marques royales au profit du grand prêtre en Ex 25 ss.*, *Henoah* 18 (1996) 3-8. L'ipotesi è possibile ma non è dimostrata, e d'altronde esistono paralleli antichi che presentano l'unzione come un rito di investitura praticato comunemente su sacerdoti e sacerdotesse. Cfr. D. E. FLEMING, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*, HSS 42, Atlanta 1992. In ogni caso, quale che sia l'origine storica del testo, la considerazione lascia impregiudicato il problema del suo significato attuale.

cro a YHWH» ha il valore di una formula standardizzata che indica la santità delle offerte⁹. A mio avviso Cassuto interpreta correttamente il valore di quest'oggetto quando afferma: «La dichiarazione incisa sulla placca prova che tutto (...) era inteso come *sacro al Signore*, e se qualcosa era fatto in modo irregolare, almeno l'intenzione era buona»¹⁰, la spiegazione può essere accettata, ma non si deve collegare la posizione dell'oggetto sulla fronte con una dichiarazione di «retta intenzione»: la fronte, nell'antropologia biblica non è sede del pensiero o dell'intenzione. Lo scopo dell'oggetto in questione non è che il Sacerdote Aronne ricordi (per questo c'è già il pettorale con il giudizio che egli «porta sul cuore»), ma che YHWH abbia sempre davanti la santità delle offerte, rappresentata dal sacerdote stesso, nonostante possibili imperfezioni od abusi. Il Sacerdote Aronne, rivestito delle sacre vesti, comunica al popolo la parola di YHWH e rappresenta davanti a YHWH le offerte del popolo stesso, non riducendosi a semplice funzionario culturale ma assumendo un valore mediatorio: il Tempio media la presenza stessa di YHWH ed il Sacerdote Aronne veicola la sua presenza al popolo e mantiene il popolo alla costante presenza del suo Dio.

4. La consacrazione dei sacerdoti e del santuario: la messa in opera della mediazione

Le prescrizioni relative al rito di consacrazione dei sacerdoti e la descrizione della loro esecuzione da parte di Mosè si trovano al cap. 29 del Libro dell'Esodo e al cap. 8 del Libro del Levitico. È probabile che, da un punto di vista redazionale, il testo di Levitico supponga e sviluppi quello dell'Esodo. Lv 8 è un testo di grande complicazione, che presenta notevoli problemi interpretativi. Ne darò un'analisi un po' più approfondita, perché, a mio avviso, la funzione mediatoria del sacerdote è in esso particolarmente evidente. Il testo è strutturato in modo concentrico attorno ai vv. 14-29 nei quali viene dato il resoconto dei sacrifici offerti in tale solenne occasione. Questi vv. sono inquadrati tra il resoconto della purificazione di Aronne e dei suoi figli, della loro vestizione e dell'unzione della Dimora, dei suoi arredi e di Aronne (vv. 6-13) e la narrazione della seconda unzione dei sacerdoti con l'olio e con il sangue prelevati dall'altare (v. 30). La pericope è introdotta e conclusa dalle istruzioni di

⁹ HARAN, *Temples and Temple Service*, 215.

¹⁰ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, London 1967, 385.

YHWH a Mosè (vv. 1-5) e di Mosè ad Aronne ed ai suoi figli (vv. 31-36). Un problema che salta agli occhi, e che ha spesso attirato l'attenzione degli studiosi, è il rapporto tra Lv 8 ed Es 29. I due testi, sebbene descrivano un rito a un dipresso simile, presentano alcune significative differenze, la più rilevante delle quali è la diversa collocazione del rito dell'unzione con olio e sangue. In effetti in Es 29,20-21 questo rito è collocato al centro della pericope: l'ariete dell'investitura viene scannato ed immediatamente le estremità di Aronne e dei suoi figli vengono cosparse di sangue; in seguito il sangue dell'altare, unito all'olio dell'unzione che vi era stato sparso in precedenza (v. 11), è spruzzato su di loro. Anche il rapporto tra la consacrazione dell'altare e la consacrazione dei sacerdoti è diverso rispetto a quanto compare in Es 29: in quel testo infatti la consacrazione dell'altare (Es 29,36-37) veniva accennata dopo quella dei sacerdoti (Es 29,1-35), e trattata per esteso solo in Es 40,9-11, provocando così una caratteristica incongruenza: in Es 29,21 si ordina di consacrare i sacerdoti aspergendoli del sangue sacrificale e dell'olio dell'unzione presi dall'altare. Che il sangue fosse stato sparso sull'altare, era precisato al v. 20, mentre fino a quel punto non si era fatta menzione dell'olio, che quindi faceva una comparsa un po' improvvisa¹¹. Occorre tener conto del fatto che Es 29 tratta separatamente i due riti, mentre Lv 8 ne presenta il concreto svolgimento liturgico e, attraverso la simultanea descrizione che ne dà, offre anche un'interpretazione teologica. È a questo fatto che molte discrepanze vanno attribuite, come il redattore stesso precisa al v. 17: si tratta dell'esecuzione di istruzioni precedentemente comunicate a Mosè. Non sarebbe tuttavia corretto appiattare Lv 8 su Es 29: la diversa articolazione dei riti suppone anche una diversa concezione del loro significato. In Es 29 l'aspersione dell'olio misto a sangue ha un posto centrale, mentre in Lv 8 tale posto è occupato piuttosto dagli atti sacrificali in quanto tali¹². Dato che è probabile che Es 29 sia precedente a Lv 8 e che quest'ultimo ne sia una rielaborazione¹³, il motivo per tale rielaborazione sembra essere stato anche di apportare una correzione teologica, volta a non interrompere i riti sacrificali¹⁴. Ancora si può notare che in Lv 8,23 Aronne viene cosperso con il sangue dell'ariete prima che vengano cosparsi i suoi figli, mentre in Es 29,20 ciò

¹¹ Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro*, 206.

¹² J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York 1991, 544.

¹³ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 545.

¹⁴ D. LUCIANI, *Sainteté et pardon. Volume I. Structure littéraire du Lévitique*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 185A, Leuven 2005, 49. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 546 sostiene che la motivazione sia letteraria: l'autore voleva evidenziare la struttura chiasmica. Tuttavia già Es 29 è caratterizzato da una struttura chiasmica. Non sembra che il voler migliorare una struttura letteraria debba essere motivazione sufficiente per un cambiamento in un momento così cruciale del rito.

avviene simultaneamente¹⁵. Anche qui la motivazione sembra essere teologica: il desiderio di mettere in luce il ruolo di Aronne. Altri elementi di differenza sembrano sottolineare il fatto che Lv 8 si pone come una rilettura nei confronti di Es 29, non solo perché descrive il concreto svolgimento dei riti, ma perché ne dà una reinterpretazione, unendo i due riti e rendendo la consacrazione dei sacerdoti parte integrante della consacrazione del Santuario stesso.

Il rito si apre con un ordine esplicito di YHWH, che fa chiaro riferimento a quanto prescritto in Es 29,1-2. In quel testo veniva precisato che le offerte vegetali dovevano essere previamente presentate a YHWH; per questo motivo nei presenti vv. sono citate come qualcosa di già conosciuto. Anche in 8,26 si mostra questa consapevolezza quando si precisa che il canestro degli azzimi è «davanti a YHWH». L'introduzione si chiude con la certificazione da parte di Mosè della perfetta conformità del rito con gli ordini di YHWH. Il testo si presenta come una citazione diretta delle prime parole di Es 29,1, ed è questo dunque il suo riferimento diretto.

I vv. 6-13 presentano i riti preliminari alla consacrazione dei sacerdoti. Aronne e i suoi figli vengono «presentati», alla lettera «fatti avvicinare». Il testo parallelo di Es 29,4 precisa «all'apertura della Tenda dell'Incontro». La Tenda dell'Incontro era stata menzionata due volte nei vv. precedenti, dunque non viene richiamata, tuttavia l'omissione fa sì che, in Levitico, i futuri sacerdoti siano designati con il verbo «far avvicinare» usato assolutamente, come è normale per le offerte sacrificali. Non è chiaro se la cosa sia intenzionale, ma, data l'alta tecnicità dell'espressione, è per lo meno probabile che si suggerisca uno *status* dei futuri sacerdoti analogo a quello delle vittime sacrificali, come sarà visto chiaramente più avanti. Analogamente in Nm 8,9-11 i leviti, all'atto della consacrazione, sono fatti oggetto degli stessi riti che designano le vittime sacrificali (imposizione delle mani, elevazione), ed i sacerdoti stessi in 8,27 sono «elevati» assieme alle offerte che tengono nelle mani. I vv. 7-9 elencano i capi di vestiario nell'ordine in cui sono indossati. Non vengono menzionati quei «calzoni di lino» di cui è questione in 6,3; 16,4 e che, in Es 28,42-43 avevano la funzione di preservare i sacerdoti dal mortale pericolo di indecenza durante il loro servizio liturgico. Tali accessori non vengono citati forse perché non hanno un carattere prettamente sacro¹⁶, ed anche nel testo di Esodo vengono descritti solo come un dettaglio secondario dell'abbigliamento sacerdotale. Dopo la tunica viene imposta la cintura, la cui assunzione da parte di Aronne in Es 29, veniva ritardata fino al com-

¹⁵ G. A. KLINGBEIL, *A Comparative Study of The Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1998, 106.

¹⁶ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 502.

pletamento della vestizione degli altri sacerdoti. Anche questo dettaglio rituale indica una diversa concezione teologica tra i due testi: per Lv Aronne è completamente rivestito prima che i suoi figli incomincino ad assumere le insegne del loro grado, mentre in Es 29,9 l'assunzione della cintura, insegna specifica della funzione sacerdotale, è compiuta insieme da tutti i sacerdoti¹⁷. Il capo di vestiario seguente è il già citato *me' il*. Al di sopra di questa sopravveste, Aronne indossa l'«'ēpōd». L'ultimo oggetto che viene imposto al Sacerdote Aronne è il turbante con il suo ornamento frontale a forma di fiore. A questo punto il testo di Levitico inserisce la descrizione dell'unzione della Dimora e di tutti i suoi arredi e, soprattutto, dell'altare, che, in vista della sua eminente sacralità, viene asperso di olio per sette volte (vv. 10-11). Il rito presentato in questi vv. differisce abbastanza nettamente da quanto descritto in Es 29,36-37 per il fatto che, come accennato sopra, nel libro dell'Esodo il gesto viene collocato dopo la consacrazione dei sacerdoti, e da quanto descritto in Es 40,9-13 perché la struttura stessa del rito è diversa ed aggiunge, prima dell'unzione dell'altare e dei suoi accessori, una settupla aspersione del solo altare con l'olio sacro. Nel testo del Levitico manca la menzione della qualità «santissima» dell'altare, che si trova invece in Es 40,10, ma l'aspersione ad esso riservata dal rito di Lv ne tiene in un certo modo il posto¹⁸. Il rito così «riformato» vuole evidentemente mettere in rilievo la particolare importanza dell'altare rispetto agli altri arredi sacri. Vi può essere anche una preoccupazione di tipo cerimoniale: dato che il rito di consacrazione dei sacerdoti prevede la loro aspersione con l'olio preso dall'altare e mescolato con il sangue delle vittime sacrificali, è necessario che si indichi il momento in cui tale olio viene posto sull'altare, cosa che, invece, in Es 29 non risulta chiara. Si potrebbe essere tentati di notare che la contraddizione viene sanata a prezzo dell'introduzione di un'altra contraddizione: al v. 15 viene compiuto un rito espiatorio sull'altare per mezzo del sangue delle vittime sacrificali, il cui effetto è, ancora una volta, la consacrazione dell'altare. Oltre alla ridondanza che ne deriverebbe, si verificherebbe lo strano fenomeno di un oggetto che viene prima consacrato (v. 11) poi purificato e di nuovo consacrato (v. 15). Si è tentato di risolvere il problema pensando che i vv. 10-11 siano un'interpolazione¹⁹. A mio avviso il problema è comprensibile, più che sul piano della critica redazionale, su quello della reinterpretazione teologica: il redattore di Lv 8, raccontando dell'inaugurazione del culto da parte di Mosè, voleva integrare due riti

¹⁷ PAXIMADI, *E io dimorerò*, 185.

¹⁸ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 515.

¹⁹ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 513.522-523; R. PÉTER-CONTESSÉ, *Lévitique 1-16*, Commentaire de l'Ancien Testament 3, Genève 1993, 141.

distinti, dei quali il primo si riferiva alla consacrazione dei sacerdoti, ed il secondo a quella dell'altare, e lo fece reinterprestando il rito secondo una visione propria. Tutta la struttura rituale è infatti comprensibile come un «rito di passaggio»: la vestizione dei sacerdoti e la loro unzione, benché abbia un esplicito valore consacratario, non li costituisce ancora nella pienezza delle loro attribuzioni, tanto è vero che, durante i riti sacrificali, non esercitano alcuna delle loro mansioni specifiche, ma vengono suppliti da Mosè. Aronne, parato con i suoi abiti, la cui fattura e la cui decorazione richiamano quelle della Dimora stessa, ed unto e «consacrato» dopo l'unzione e la «consacrazione» di questa, assume la funzione di una sorta di «Dimora vivente»; in seguito vengono vestiti i suoi figli. I sacerdoti sono così pronti a ricevere la consacrazione definitiva, che si attua tramite il rituale sacrificale. La dinamica del rito, con la vestizione e l'unzione svolta prima della consacrazione finale, mostra il suo carattere di «rito di passaggio», in cui i candidati vengono separati dal loro stato profano precedente ed introdotti nel loro stato sacrale definitivo passando attraverso uno stato liminare, nel quale sono trattati come oggetti passivi di una serie di riti che, da un certo punto di vista, li assimilano ad offerte sacrificali. L'unzione dell'altare, della Dimora e dei suoi arredi, non a caso eseguita prima di quella di Aronne, ha la funzione di un primo atto di consacrazione della medesima, che introduce anche questi oggetti in uno stato liminare. Il rituale sacrificale con lo spargimento del sangue purifica e consacra definitivamente l'altare (v. 15)²⁰. La consacrazione della Dimora e quella dei sacerdoti non sono dunque due riti distinti, ma sono parte dello stesso rito, perché è unica la funzione mediatrice che svolgono questi due elementi: la Dimora da un lato e la stirpe sacerdotale dall'altro.

Nei vv. 14-29 viene dato il resoconto dei sacrifici offerti per questa particolare occasione. Il primo di essi è un sacrificio per la trasgressione. La vittima è un giovinco, come prescritto da Lv 4,3, ma, contrariamente a quel rito, il sangue del giovinco non è portato all'interno della Tenda dell'Incontro per essere spruzzato verso la cortina e spalmato sui corni dell'altare dell'incenso, ma viene soltanto spalmato sui corni dell'altare dell'olocausto e sparso alla sua base. Dopo la combustione delle parti grasse il rimanente della vittima viene bruciato all'esterno dell'accampamento, secondo la procedura prevista per il giovinco del Sommo Sacerdote in Lv 4,12²¹. È

²⁰ La consacrazione con l'olio dell'altare e della Dimora, riportata nei vv. 10-11 non è dunque da intendersi come definitiva, come non è definitiva quella di Aronne, benché venga affermata al v. 12 con le stesse parole, e non è il caso di sospettare ulteriori interpolazioni del testo, che si presenta come una rilettura teologica di Es 28-29.

²¹ Le motivazioni di tale rito consistono nel fatto che l'offerente di un sacrificio per la trasgressione non può mangiare della sua offerta che è riservata al sacerdote. Se l'offerente è il sacerdote stesso, le carni devono

evidente che qui siamo di fronte ad un caso paradossale: il sacrificio è offerto per decontaminare l'altare dalle impurità degli ordinandi, che però, appunto, si trovano in uno stato liminare: sono già rivestiti delle vesti sacre ma, pur essendo il Sacerdote Aronne già stato unto, non sono stati tuttavia ancora consacrati con il sangue e con l'olio presi dall'altare, dunque sono stati separati dal loro stato precedente ma non sono stati ancora introdotti nel nuovo stato. Non sono ancora sacerdoti; le loro trasgressioni non sono dunque tali da necessitare una purificazione dell'interno del Santuario. Essendo gli offerenti, non potrebbero comunque mangiare della vittima, ma non c'è ancora alcun sacerdote che possa farlo, eseguendo la prescrizione di Lv 6,17-23. Questo fatto attira l'attenzione su un particolare: in questo rito Mosè riveste un ruolo sacerdotale, tant'è vero che gli viene attribuito il petto del secondo ariete: una spettanza tipica di questo ruolo (Lv 8,29), ma questo non lo rende un sacerdote propriamente detto, cosicché l'atto caratteristico di completare il sacrificio per la trasgressione mangiando le carni della vittima gli è precluso²². L'osservazione del v. 15, sul valore consacratario dello spargimento del sangue, che deve essere intesa non come riferita solo allo spargimento attorno all'altare, gesto presente nel sacrificio per la trasgressione (cfr. Lv 4,7.18.25), che però ha a che fare solo con la necessità di sottrarre il sangue ad altri usi e di riservarlo al solo YHWH, ma a tutto il rito del sangue ha destato qualche perplessità. Tuttavia il valore consacratario di questo gesto, benché non ulteriormente testimoniato, è ben comprensibile nella dinamica del rito descritto: la consacrazione è iniziata con l'unzione dei vv. 10-11, e viene coronata dallo spargimento del sangue del sacrificio per la trasgressione. Così consacrato l'altare è pronto per perfezionare la consacrazione dei sacerdoti, cosa che avviene per mezzo della seconda unzione con olio e sangue presi da esso (v. 30)²³. Il secondo sacrificio offerto è un olocausto²⁴. Posto qui l'olocausto si giustifica come atto propiziatorio nei confronti di YHWH, previo all'ultimo sacrificio, che perfeziona

essere bruciate. Lv 6,23 dà come principio generale il divieto di mangiare della carni degli animali il cui sangue sia stato portato all'interno della Tenda del Convegno, e questo è appunto il caso del sacrificio per la trasgressione del «Sacerdote unto» (Lv 4,3) e di quello per tutta la comunità (Lv 4,13).

²² Cfr. KLINGBEIL, *A Comparative Study*, 208-211; I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, Cinisello Balsamo 2001, 398.

²³ Cfr. KLINGBEIL, *A Comparative Study*, 264-267.

²⁴ L'animale scelto è un ariete, ci si può chiedere perché anche in questo caso non si preveda un giovenco; forse la spiegazione va ricercata nel fatto che, secondo Lv 1,4, il sacrificio del giovenco ha un valore espiatorio, qui già rappresentato dal precedente sacrificio per la trasgressione. Questo contro KLINGBEIL, *A Comparative Study*, 273 che attribuisce all'olocausto del rito di consacrazione dei sacerdoti un valore comunque espiatorio.

la consacrazione²⁵. Per terzo viene offerto l'ariete dell'investitura. Il rito si presenta simile a quello di un sacrificio di comunione, ma tra l'uccisione della vittima e il rito del sangue proprio di questa classe di sacrifici (cfr. 3,8) si pone il gesto caratteristico dell'unzione con il sangue sacrificale del lobo dell'orecchio del pollice e dell'alluce destri di Aronne e dei suoi figli; tale rito avviene prima che il sangue sacrificale venga messo a contatto con l'altare. I tre punti dell'unzione, come nel caso del malato di Lv 14,14, hanno evidentemente lo scopo di designare la totalità della persona, mentre il contatto con il sangue sacrificale ricorda immediatamente il rito descritto in Es 24,8, durante il quale il sangue del sacrificio che sancisce l'Alleanza è versato per metà sull'altare e per l'altra metà è sparso sugli israeliti, a significare l'unione tra YHWH ed il suo popolo che l'Alleanza garantisce. Così il tema dell'Alleanza è introdotto nel rito di investitura dei sacerdoti²⁶. Dopo il rito del sangue si svolge un altro rito caratteristico di questo sacrificio: le parti grasse della vittima vengono poste sulle palme delle mani dei consacranti, assieme ad alcune offerte vegetali proprie di questo rito. È degno di nota il fatto che alle solite parti grasse non venga aggiunto il petto della vittima, come è invece prescritto da Lv 7,30 ma la coscia destra. Il petto della vittima viene invece offerto separatamente da Mosè stesso e poi riservato a lui. La differenza rituale è spiegabile con il fatto che, secondo Lv 7,31-32, il petto spetta a tutti i sacerdoti indistintamente, mentre la coscia destra è quella destinata al sacerdote ufficiante. Il fatto che la coscia destra venga bruciata sull'altare, atto proprio di questo sacrificio, indica che Mosè svolge la funzione sacerdotale senza però essere sacerdote a pieno titolo; a lui comunque viene riservata la prebenda del tipo più generico²⁷. La peculiarità di questa azione rituale è che essa non ha per oggetto le offerte, ma i sacerdoti che le recano in mano, i quali vengono ad assumere essi stessi lo *status* di un'offerta sacrificale. Analogamente in Nm 8,9-11 Aronne consacra i Leviti con questo medesimo gesto, ed immediatamente dopo essi impongono le mani sulle vittime sacrificali, in un atto cui è molto difficile negare il valore di designazione di una vittima sostitutiva. Il fatto che i futuri sacerdoti siano stati cosparsi previamente con il sangue della vittima, non ancora consacrato dal contatto con l'altare, ha appunto la funzione di unirli in un certo modo alle vittime sacrificali medesime, ed è insieme ad esse che loro stessi vengono offerti da Mosè all'altare: la loro consacrazione li fa partecipare della santità delle vittime sacrificali il cui sangue li ricopre.

²⁵ Così B. A. LEVINE, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989, 52

²⁶ LEVINE, *Leviticus*, 53.

²⁷ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 531.

L'ultima unzione, con olio e sangue, stavolta preso dall'altare e dunque partecipe della sacralità di questo, introduce pienamente Aronne e i suoi figli nella sfera del sacro, consacrandoli definitivamente (v. 30). Il rito dell'aspersione con il sangue sacrificale è presente anche in Lv 16,14 (in questo caso sette volte), come gesto purificatorio ed anche consacratario (Lv 16,19)²⁸: annualmente, nel giorno dell'espiazione, il Sommo sacerdote, dopo essere entrato nel Santo dei Santi ed aver asperso il propiziatorio con il sangue delle vittime sacrificate per l'occasione, cosparge con il medesimo sangue i corni dell'altare dell'incenso e lo asperge per sette volte, con lo scopo di purificarlo e riconsacrarlo dopo la contaminazione dovuta alle trasgressioni degli israeliti.

Terminato il rito, resta da dare disposizioni in merito alla consumazione delle carni del sacrificio per l'investitura (vv. 31-32). Esse devono venir bollite e consumate all'apertura della Tenda dell'Incontro, analogamente a quelle del sacrificio per la trasgressione, le quali devono essere consumate «nell'atrio della Tenda dell'Incontro» (6,19), espressione probabilmente equivalente a quella del testo in analisi²⁹, come risulta chiaro dal v. 35, che prescrive ai sacerdoti di rimanere per sette giorni all'apertura della Tenda dell'Incontro, intendendo evidentemente che essi non debbano allontanarsi dall'atrio della Dimora. Coloro che consumano le carni sono i sacerdoti, che sono gli offerenti stessi, e ciò secondo quanto è previsto per i sacrifici di comunione (7,19). Si tratta dunque di un sacrificio caratterizzato da uno *status* particolare, a metà strada tra i sacrifici per la trasgressione e quello di comunione, analogo alla particolare condizione liminare propria dei sacerdoti durante il rito della loro consacrazione³⁰. L'ordine dei sacrifici presente nel v. 7,37 rispecchia questa concezione. Il rituale descritto nei vv. precedenti dev'essere ripetuto per sette giorni. La stessa procedura che impone di consumare la carne della vittima e di bruciare gli avanzi il giorno stesso, è prescritta per il sacrificio di ringraziamento, il più importante dei sacrifici di comunione (cfr. 7,15), a conferma della situazione particolare del sacrificio dell'investitura: un po' meno sacro dei sacrifici con carattere espiatorio, ma al limite superiore della santità rispetto ai sacrifici di comunione. La prescrizione del v. 35, che impone ai sacerdoti di non allontanarsi per sette giorni e sette notti dall'apertura della Tenda dell'Incontro, cioè, evidentemente, dal suo atrio, sotto pena di morte, esprime il fatto che in tale periodo essi si trovano nello stato del

²⁸ KLINGBEIL, *A Comparative Study*, 302 n. 744.

²⁹ Cfr. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 393.

³⁰ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 534.

«rito di passaggio», il quale comporta tabù e pericoli speciali. La consacrazione è completa solo al settimo giorno del rituale, nel quale i sacerdoti acquisiscono il loro stato finale. L'acquisizione di tale qualifica è espressa nella celebrazione dell'ottavo giorno (9,8-24), nella quale essi esercitano per la prima volta il loro ministero, ed è sanzionata da una teofania.

Il rito di consacrazione dei sacerdoti, integrato così nel rito di consacrazione dello stesso *Miškān* dalla particolare rilettura che ne offre il capitolo 8 del Levitico, mostra un altro aspetto della concezione del sacerdozio propria dei testi della tradizione sacerdotale. Come si è visto sopra, i particolari abiti liturgici dei sacerdoti, ed in particolare del Sacerdote Aronne, li designano come il «corrispettivo» del *Miškān*, mentre i riti di consacrazione presi adesso in esame effettuano la loro elevazione ad uno stato di sacralità particolare, per mezzo della loro assimilazione alle stesse offerte sacre. I sacerdoti non sono dunque semplici funzionari del culto, ma membri di una famiglia del popolo di Israele che vengono completamente assimilati alla sacralità della Dimora di YHWH per svolgere una funzione di mediazione tra la divinità ed il suo popolo e permettere così la sussistenza dell'Alleanza. Tale funzione ha un duplice aspetto: da un lato i sacerdoti, ed in particolare il Sacerdote Aronne, manifestano per Israele il giudizio di YHWH, dall'altro tutta la liturgia sacrificale, che serve ad incrementare la comunione tra il popolo ed il suo Dio e ad impedire che le trasgressioni alla Legge abbiano come conseguenza la rottura dell'Alleanza, con il conseguente allontanamento di YHWH dal suo santuario, può essere messa in atto solo attraverso il loro intervento, poiché solo essi hanno il grado di santità necessario per mettere a contatto le offerte del popolo con l'altare che le trasferisce nell'ambito divino.

La prima funzione è visibile particolarmente in quei momenti in cui i sacerdoti devono istruire il popolo in merito alle necessarie distinzioni tra impurità, purezza e santità. Lv 10,9-11 prescrive ai sacerdoti di astenersi dalle bevande alcoliche durante l'esercizio del loro ministero «perché distinguiate tra il sacro ed il profano e tra l'impuro ed il puro ed insegniate ai figli di Israele tutte le norme che ha dato loro YHWH per mezzo di Mosè» (traduzione mia). Tale distinzione, espressa con il verbo tecnico *habdîl*, è di fondamentale importanza, perché impedisce il mefitico contatto tra la sfera della sacralità e quella dell'impurità, ma soprattutto perché riflette la strutturazione sacerdotale del cosmo sulla base della teologia dell'Alleanza. Un esempio particolarmente evidente di ciò si ha nella distinzione tra animali puri ed animali impuri: in questo caso l'influenza dell'Alleanza si estende non solo agli israeliti, ma anche al loro bestiame ed alle loro proprietà, al punto che anche gli animali domestici sono sottoposti alla legge del sabato, e tanto i primogeniti degli israeliti

che quelli del loro bestiame sono egualmente di proprietà di YHWH³¹. Per quanto riguarda gli animali selvatici, essi sono puri se si conformano alle caratteristiche di quelli domestici: ruminare ed avere lo zoccolo diviso. Al complesso dei popoli corrisponde la totalità degli animali, ad Israele corrispondono gli animali puri, gli unici consentiti per l'uso alimentare, mentre alla sfera sacra del Santuario e del sacerdozio corrispondono gli animali sacrificali³². La zona della purità si struttura così come una sorta di «spazio di sicurezza» che separa la santità dall'impurità esterna, così come Israele è il popolo scelto in mezzo agli altri popoli perché YHWH possa abitare in mezzo a loro. I criteri di selezione degli animali puri sono basati su quelli che la tradizione religiosa attribuiva agli animali sacrificali: per quanto riguarda i quadrupedi terrestri, preoccupazione principale del redattore sacerdotale, gli israeliti si nutrono della stessa tipologia di bestiame appropriato per l'altare di YHWH, anche se la classificazione degli animali sacrificali è più ristretta. La classificazione dei volatili, degli animali acquatici e di altri tipi di animali terrestri viene di conseguenza ed obbedisce ad altri criteri, ma l'idea di fondo è sempre la stessa: limitare il consumo di determinati animali per sottolineare la separatezza di Israele rispetto agli altri popoli. La funzione di «distinguere» tra gli animali è assegnata agli Israeliti stessi (cfr. Lv 11,47), ma i sacerdoti supervisionano questa fondamentale attività e ne dettano i criteri (Lv 10,11), cosicché essi sono i responsabili ultimi non solo della corretta applicazione delle norme liturgiche, ma per mezzo della loro competenza sulle problematiche della purità e dell'impurità, permettono la conservazione di quella strutturazione cosmica che l'Alleanza origina: al centro il *Miškān*, dove YHWH dimora in mezzo al suo popolo (cfr. Es 25,8), anche fisicamente attorniato dalle tende dell'accampamento del deserto (cfr. Nm 2,2), ma soprattutto separato dalla sfera dell'impurità dal popolo stesso, che, osservando le leggi di purità diventa in un certo modo «garante» della possibilità per la santità di YHWH di dimorare in mezzo agli uomini. Il sacerdote, attraverso il suo insegnamento, è garante di tutta questa concezione, secondo la quale la santità di YHWH presente nel *Miškān* determina l'orientamento del popolo verso di essa e, in ultima analisi, definisce il senso fondamentale della stessa realtà cosmica. La legislazione riguardante l'impurità conseguente all'affezione della pelle chiamata *šārā'at*, spesso ma erroneamente tradotta con «lebbra» e dei riti di purificazione che ne conseguono (Lv 13-14) è poi totalmente sotto il controllo del sacerdote, che deve diagnosticare la malattia e celebrare i riti

³¹ Cfr. M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford 2000, 136.

³² MILGROM, *Leviticus 1-16*, 722.

che, dopo la guarigione della medesima, reintegrano l'israelita nella comunità sacra.

Qualora quest'equilibrio tra la sfera della santità, quella della purità e quella dell'impurità venga rotto, a causa della trasgressione da parte degli Israeliti di uno qualsiasi dei comandamenti di YHWH³³, trasgressione che, anche se non riguarda direttamente le leggi di purità, ha comunque come effetto la contaminazione più o meno profonda dell'altare e del santuario, il quale diventa così meno adatto ad ospitare YHWH, mettendo di conseguenza a repentaglio l'Alleanza stessa (cfr. Lv 16,16), è il ministero del sacerdote ad intervenire, ed egli ristabilisce l'equilibrio per mezzo dell'offerta del sacrificio «per la trasgressione». In questa liturgia YHWH concede la possibilità di utilizzare il sangue sacrificale, che gli appartiene direttamente, in quanto «è la vita» (cfr. Lv 17,11), come mezzo di espiazione: il colpevole offre una vittima proporzionata al suo *status* sociale ed alla gravità dell'infrazione commessa, e la prepara scannandola e squartandola, il sacerdote poi, con il sangue della vittima, esegue il rito di espiazione che consiste nell'applicazione del sangue sui corni dell'altare, che ne esprimono la sacralità, ed è sempre il sacerdote a completare il rito consumando in luogo sacro la carne della vittima (cfr. Lv 4,1-35). Tale rito ha l'effetto di eliminare dal santuario le impurità conseguenti alle trasgressioni degli israeliti, ed in esso il ruolo sacerdotale è centrale, essendo a lui riservato l'atto fondamentale in cui è ristabilito l'equilibrio sacro che le trasgressioni del popolo hanno rotto. Nel grande rito del Giorno dell'Espiazione (Lv 16) vengono poi rimosse le conseguenze sul santuario di tutte quelle trasgressioni che non hanno potuto essere eliminate da coloro che ne erano responsabili, o perché sono passate inosservate, o perché, essendo state compiute con atto deliberato, non sono remissibili con un sacrificio offerto dal colpevole (cfr. Nm 15,30-31). Il sacerdote dunque, in virtù della sua consacrazione ha funzione di accedere all'altare per ovviare alle conseguenze della trasgressione di quella legge che egli stesso è deputato ad insegnare.

Anche per gli altri riti sacrificali la funzione del sacerdote è essenziale e si esplica nel momento in cui il sangue e le parti sacrificali della vittima vengono messe a contatto con l'altare (cfr. Lv 1-3). Al comune israelita infatti è precluso l'accesso all'altare, che è lo strumento per mezzo del quale le sue offerte entrano a contatto con la sfera divina: egli deve uccidere la vittima e prepararla a seconda della tipologia del sacrificio, ma è il sacerdote che versa il sangue attorno all'altare (Lv 1,5; 3,2) e dispone su di esso le parti della vittima (Lv 1,8; 3,5) ed è ancora lui che preleva

³³ Non solo dei comandamenti riguardanti gli aspetti culturali: Lv 4,2 prescrive la necessità di offrire un sacrificio appropriato per le infrazioni a tutti i comandamenti negativi, mentre Nm 15,22 la estende anche ai comandamenti positivi.

il «memoriale» (*'azkārāh*) dall'offerta vegetale e lo brucia sull'altare (Lv 2,2). Nella teologia sacerdotale, il sacerdote è dunque presentato come il mediatore necessario tra YHWH ed il suo popolo, e questo in entrambe le direzioni: è l'interprete della Legge, volontà di YHWH per il popolo e condizione dell'Alleanza; è mediatore della purificazione che ristabilisce l'equilibrio tra YHWH ed il popolo dopo la trasgressione della legge, ed è mediatore dell'adorazione che il popolo rivolge al suo Dio con il culto sacrificale, per mezzo del quale Israele può arrivare fino a nutrirsi della stessa vittima che a YHWH è stata offerta. Solidale al popolo per il fatto di essere tratta da essa, la stirpe sacerdotale viene elevata alla sacralità stessa del Santuario e delle offerte ed articola così il rapporto tra l'umano ed il divino.

LIBRO-CALENDARIO 2013

CIPRO

Al crocevia di due mondi
Arte dal III al XVI secolo



CALENDARIO
2013

LA CASA DI MATRIONA

A cura di
CH. CHOTZAKOGLU
I. ELIADES
G. PARRAVICINI

cm 31x44 • pp. 50
25 tavole a colori
di grande formato
Ed. italiana € 15,00

*N.B.: Il libro- calendario 2013
è disponibile anche in francese
e russo*



R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39) 035-294021
rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

La formazione dei presbiteri o «pastori» secondo Giovanni Paolo II

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

In un periodo di grandi cambiamenti come quello in cui è stato celebrato il Concilio Vaticano II la «vera sfida» di fronte alla quale furono posti i Padri conciliari toccava la loro comprensione profonda della natura della Chiesa nel suo rapporto con il mondo e quindi anche il ruolo particolare dei ministri sacri. A conclusione del Convegno sulla ricezione del Vaticano II, svoltosi a Roma nel febbraio 2000, Papa Giovanni Paolo II afferma: «Abbiamo raccolto quella sfida – c'ero anch'io tra i Padri conciliari – e vi abbiamo dato risposta *cercando un'intelligenza più coerente con la fede*»¹. Ecco, alla luce di questa ricerca di una intelligenza più coerente della fede nel sacramento dell'Ordine, qual è l'insegnamento principale del Concilio Vaticano II circa il ruolo dei presbiteri nella Chiesa come comunione, da tenere fisso quale punto di riferimento nella loro formazione?

Dall'analisi dei testi conciliari sulla struttura teologico-giuridica dell'Ordine sacro e sull'identità ecclesiologicala del presbitero emerge innanzitutto con chiarezza la grande capacità dell'assise ecumenica di proporre un «rinnovamento nella continuità» dell'unico soggetto-Chiesa e dei suoi «ministri sacri»².

Infatti, se dopo il Concilio Vaticano II è possibile definire i presbiteri come «veri pastori d'anime» (OT 4,1), senza temere di cadere in contraddizione con il loro essere chiamati a fungere da «uomini di comunione»³, ciò lo si deve anche a quanto

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di conclusione del Convegno sulla ricezione del Concilio Vaticano II* (27 febbraio 2000), in *L'attività della Santa Sede nel 2000*, Città del Vaticano 2001, 126; qui citato da R. FISICHELLA, *Il Magistero teologico di Giovanni Paolo II*, in GIOVANNI PAOLO II, *Tutte le encicliche. Testo latino a fronte*, Milano 2010, 7-76, qui 36.

² Il successore di Giovanni Paolo II in merito parla di «ermeneutica della riforma»; cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Città del Vaticano (22 dicembre 2005), in AAS 98 (2006) 40-53.

³ Questa espressione, coniata per la prima volta da Giovanni Paolo II al nr. 18, cpv. 3 della *Pastores dabo*

già Papa Pio XII insegnava nella sua Costituzione *Sacramentum Ordinis* del 1947⁴. Un testo, questo, che opera un duplice rinnovamento nella comprensione della tradizione dogmatica relativa al sacramento dell'ordine, perché da una parte evidenzia che «il segno sacramentale proprio dell'ordinazione sacerdotale è l'imposizione delle mani», e dunque che «non si è preti da soli ma nel collegio presbiteriale di un vescovo», e dall'altra parte che «la formula sacramentale vera e propria è la *Praefatio*», modellata con i caratteri di una epiclesi e quindi capace di evidenziare come «la Chiesa, a differenza delle istituzioni mondane, non conferisce dei poteri in *virtù di un diritto suo proprio*, ma quale creazione dello Spirito Santo del cui dono continuamente vive; è lo Spirito che essa deve invocare, *affinché abiliti uomini al suo servizio*»⁵.

Ed il servizio dei presbiteri, ed in particolare dei vescovi, come precisa il Concilio Vaticano II, è quello di essere *autorità nella comunità*, ossia uomini capaci di far crescere tutti i fedeli nella comunione e quest'ultima nella valorizzazione di ogni singola persona battezzata.

Autorità nella comunità significa, colui che in forza di un sacramento o di un carisma «fa crescere gli altri. *Augere* in latino vuol dire precisamente *far crescere*. Si può dire che autorevole è chi restituisce gli altri alla propria identità, chi aiuta le persone a ritrovare la propria dignità vera. In altri termini: chi davvero contribuisce significativamente nella vita delle persone affinché trovino e custodiscano la propria strada nella vita. Non chi schiaccia la gente, la manovra, la illude per il proprio tornaconto o si limita a intrattenerla nel nulla. Genera invece cammini di libertà chi provoca uno stupore reale che apre il cuore e la mente al mistero di Dio e della vita»⁶.

I Padri conciliari erano lucidamente consapevoli di questa verità: sia quando definivano la struttura costituzionale della Chiesa come comunione, dove evidenziano il ruolo insostituibile dello Spirito Santo che unifica la Chiesa «nella comunione e nel

vobis (1992), è descritta nei suoi nessi con gli altri stati di vita e vocazioni ecclesiali in modo magistrale dallo stesso Pontefice nel nr. 55 della famosa esortazione apostolica *Christifideles laici* del 30 dicembre 1988; per una conseguente identificazione dei principali profili «giuridici» dell'identità del presbitero, cfr. L. GEROSA, Il prete: «uomo di comunione» perché «uomo vero»? Profili canonistici dell'identità e della missione del presbitero, in *RTLu* 3 (2009) 453-470. Che l'espressione «uomo della comunione» sia ormai entrata comunemente nel linguaggio teologico, lo dimostra pure l'uso che ne fa uno dei più recenti testi del Magistero, cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Istruzione Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, Roma 2002, n. 9.

⁴ Il testo della Costituzione, pubblicata del 1947, si trova in AAS 40 (1948) 1-2, 5-7.

⁵ Tutte le espressioni messe tra virgolette sono tratte dall'articolo: J. RATZINGER, *Il sacramento dell'Ordine nell'insegnamento cristiano*, in *Communio* 59 (1981) 40-52, qui citato dalla riedizione in J. RATZINGER, *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Milano 2006, 136-147.

⁶ L. VIOLONI, *La sfida educativa di Gesù. Il cammino con i discepoli nel Vangelo di Marco*, Cinisello Balsamo 2011, 22.

ministero, la provvede e dirige coi diversi *doni gerarchici e carismatici*⁷; sia quando approfondivano il ruolo ecclesologico specifico del sacerdozio ministeriale.

Infatti, per i Padri conciliari, premesso che in Cristo, e solo in Cristo, si realizza l'unità perfetta fra sacrificante e sacrificato: «L'Agnello sarà il loro Pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (Ap 7,17) la specificità della funzione di presbiteri nella realizzazione della comunione ecclesiale consiste nella loro partecipazione, conferita dal sacramento dell'ordine, all'«autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2,3).

Proprio perché tutti i ministri sacri, ed in particolare i vescovi avendo ricevuto la pienezza dell'ordine sacro (LG 21,1), con la *sacra potestas*⁸ di cui sono rivestiti formano e dirigono il popolo sacerdotale (LG 10,2), nella loro educazione e formazione occorre tendere a farne dei «veri pastori d'anime» (OT 4,1), affinché raggiungano «la santità nel modo loro proprio» (PO 13,1).

1. Le principali fonti normative della formazione dei presbiteri

Il punto sorgivo di ogni itinerario formativo dei presbiteri, e dunque la «via maestra»⁹ della storia di ogni vocazione sacerdotale, è messo in luce con grande lucidità da papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, laddove descrive i contenuti e i mezzi della pastorale vocazionale:

«Nel servizio alla vocazione sacerdotale e al suo itinerario, ossia alla nascita, al discernimento e all'accompagnamento della vocazione, la chiesa può trovare un modello in Andrea, uno dei primi discepoli che si pongono al seguito di Gesù. È lui stesso a raccontare al fratello ciò che gli era accaduto: '*Abbiamo trovato il Messia (che significa il Cristo)*' (Gv 1,41). E il racconto di questa *scoperta* apre la strada all'incontro: '*E lo condusse da Gesù*' (Gv 1,42). Nessun dubbio sull'iniziativa assolutamente libera e sulla decisione sovrana di Gesù. È lui che chiama Simone e gli dà un nuovo nome: '*Gesù, fissando lo sguardo su di lui, disse: 'Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; ti chiamerai Cefa (che vuol dire Pietro)*' (Gv 1,42). Ma pure Andrea ha

⁷ LG 4,1; per un ampio commento del testo conciliare cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, Milano 1989, 48 ss.

⁸ Per un'analisi completa del significato canonistico di questa nozione conciliare, cfr. P. KRÄMER, *Servizio e potere nella Chiesa*, Lugano 2007.

⁹ L'espressione è tratta da E. DAL COVOLO, *In ascolto dell'Altro. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2010, 125.

avuto la sua iniziativa: ha sollecitato l'incontro del fratello con Gesù. 'E lo condusse da Gesù'. Sta qui, in un certo senso, il cuore di tutta la pastorale vocazionale della chiesa, con la quale essa si prende cura della nascita e della crescita delle vocazioni, servendosi dei doni e delle responsabilità, dei carismi e del ministero ricevuti da Cristo e dallo Spirito»¹⁰.

L'aver attirato l'attenzione su questo cuore di ogni pastorale vocazionale e di tutti gli itinerari formativi dei presbiteri è certamente uno dei grandi meriti di questa importante esortazione apostolica postsinodale; essa rimane, tutt'ora, il documento base a cui riferirsi nel trattare della formazione dei ministri sacri, tuttavia la materia è talmente delicata da esigere uno sforzo maggiore, rispetto ad altri settori del diritto canonico, nella ricerca della reciproca integrazione fra le diverse fonti normative, ossia: a) i documenti del Concilio Vaticano II (soprattutto PO e OT); b) il Codice di Diritto canonico del 1983; c) la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, ripresa e leggermente ampliata nel 1985¹¹; d) la già citata EA *Pastores dabō vobis* (25 marzo 1992); e) i diversi regolamenti emanati dalle Conferenze dei Vescovi e/o dalle singole diocesi.

2. Le quattro dimensioni della formazione sacerdotale

Da ognuna delle cinque fonti normative citate risulta chiaro che, al di là di tutte le specificità particolari, ogni itinerario formativo dei presbiteri è composto da quattro elementi distinti e reciprocamente integrantesi:

a) la formazione umana; b) la formazione spirituale; c) la formazione intellettuale; d) la formazione pastorale. La citata Esortazione apostolica *Pastores dabō vobis* parla di quattro «itinerari formativi» come pure di «ambienti» e «soggetti responsabili» distinti, che devono favorire l'integrazione di queste dimensioni in «un unico organico percorso di vita cristiana e sacerdotale»¹².

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabō vobis* (25 marzo 1992), in AAS 84 (1992) 657-804, qui n. 38.

¹¹ Mentre la prima versione della *Ratio* si trova in AAS (1970) 321-384, quella del 19 marzo 1985 non è stata pubblicata negli AAS ed è più difficilmente reperibile; cfr. tuttavia OCHOA *Leges VI*, 9069-9109; sulla necessità di integrare reciprocamente tutte queste fonti, cfr. R. WEIGAND, *Die Ausbildung und Fortbildung der Kleriker*, in HdbKatKR (2ª ed), a cura di J. LISTL – H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 292-300, qui 292.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabō vobis*, qui n. 42, cpv. 4.

2.1. L'armonizzazione dei quattro itinerari formativi del presbitero

Giovanni Paolo II definisce il Seminario Maggiore non come «uno spazio materiale» o un unico «luogo», ma come «un'atmosfera che favorisce ed assicura¹³» questo organico percorso formativo. Quindi, al di là delle norme relative alla durata del tempo di formazione, i sei anni richiesti complessivamente dal can. 250 per gli studi filosofico-teologici e i quattro anni minimi imposti dal can. 235 § 1 per la formazione presso il Seminario Maggiore, non è sancito in alcun modo né che tutto debba svolgersi in quest'ultimo, né tanto meno che l'integrazione dei diversi itinerari formativi debba svilupparsi in quest'ultimo, né tanto meno che l'integrazione dei diversi itinerari formativi debba svilupparsi secondo un unico schema prestabilito. Tanto alle Conferenze dei Vescovi (can. 242 § 1), quanto ai singoli Vescovi diocesani (can. 243), è lasciata ampia libertà circa le modalità con cui realizzare l'organica armonizzazione delle quattro dimensioni della formazione sacerdotale. Se la formazione intellettuale può essere affidata a facoltà di Teologia ecclesiastiche o ad altre istituzioni accademiche d'eccellenza, a condizione che sia garantita la piena autonomia della Santa Sede e del Vescovo diocesano nella procedura del cosiddetto *nihil obstat*, gli altri tipi di formazione (umana, spirituale e pastorale) di norma devono essere affidati ad un Seminario Maggiore. Subito dopo il Concilio Vaticano II si è prestata grande attenzione al *corso o tirocinio pastorale* (da uno a due anni), da svolgere alla fine degli studi filosofici-teologici e sempre in collegamento con il Seminario Maggiore. Senza nulla togliere all'importanza della formazione pastorale dei candidati al presbiterato, in alcune regioni si è però sopravvalutato questo aspetto a scapito degli studi di base, al punto che, lo stesso papa Giovanni Paolo II, si è sentito in dovere di «contrastare con decisione la tendenza a ridurre la serietà e l'impegno degli studi»¹⁴, sia filosofici che teologici. In tempi più recenti, si è invece dovuto constatare una base insufficiente e lacunosa nella preparazione umana, spirituale, catechetica e liturgica dei candidati che chiedono di essere ammessi al Seminario Maggiore. Di conseguenza è stata rilanciata, anche da fonti autorevolissime¹⁵, l'idea di un anno «propedeutico»¹⁶ gestito da ogni singolo Seminario Maggiore, analogamente al «noviziato» degli Istituti di vita consacrata. Anno propedeutico o di noviziato diventato ormai indispensabile per garantire ai superiori e ai candidati un tempo ed un

¹³ *Ibid.*, n. 42, cpv. 2.

¹⁴ *Ibid.*, n. 56.

¹⁵ È il contenuto principale della proposta che S.E. J.-L. Brugès, Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica, fa in un articolo apparso il 4 luglio 2009, in *Die Tagespost Forum*, n. 27, 17.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores dabo vobis*, qui n. 62, cpv. 4.

ambiente congrui per operare il discernimento vocazionale e verificare l'esistenza della necessaria maturità affettiva nei candidati al ministero ordinato¹⁷. Infatti «la vocazione è un dono della grazia divina, ricevuto tramite la Chiesa, nella Chiesa e per il servizio della Chiesa» e di conseguenza «il solo desiderio di diventare sacerdote non è sufficiente e non esiste un diritto a ricevere la Sacra Ordinazione»¹⁸. Anzi, se si desidera formare dei presbiteri che siano ad un tempo «veri pastori d'anime» e autentici «uomini di comunione», è necessario fin da subito verificare nei candidati all'Ordine sacro l'esistenza di tutte quelle qualità umane (capacità di relazione con gli altri, amore per la verità, lealtà, rispetto per ogni persona) che sono alla base di «personalità equilibrate, forti e libere»¹⁹ capaci, come tali, di quel dono totale di sé che è l'essenza dell'obbligo giuridico «di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli» (can. 277 § 1).

2.2. La disponibilità a lasciarsi educare al «dono di sé, radice e sintesi della carità pastorale»

Se la «formazione spirituale» degli alunni di un Seminario Maggiore è finalizzata all'acquisizione di un «rapporto profondo con Cristo, unito ad una adeguata maturità umana» (can. 244) e quella continua dei presbiteri già consacrati, è tutta incentrata sul «modo peculiare» con cui anche loro devono «tendere alla santità» (can. 276 §1), è perché il dono totale di sé, in cui consiste ad un tempo l'essenza del celibato sacerdotale e quella della carità pastorale, è di fatto una «missione d'amore», un dono che «non ha confini» e che si compie definitivamente solo nell'aldilà: nel celibato sacerdotale come nella verginità «... l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna»²⁰.

«Il celibato sacerdotale – come precisa poi Giovanni Paolo II al n. 29,5 della EA *Pastores dabo vobis* – è dunque da accogliere con libera e amorosa *decisione da rinnovare continuamente*, come stimolo della carità pastorale, come *singolare partecipazione alla paternità di Dio* e alla fecondità della Chiesa, come testimonianza al mondo del Regno escatologico».

¹⁷ In merito, cfr. pure M. CAMISASCA, *Discernimento vocazionale e devozione spirituale dei candidati al presbiterato*, in RTLu 3 (2009) 471-485.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione Circa criteria ad vocationes discernendas*, in AAS 97 (2005) 1107-1012.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 43, cpv. 3.

²⁰ *Ibid.*, n. 29, cpv. 1.

Conoscendo bene le difficoltà che si incontrano nel cammino di formazione ad un simile dono totale di sé, Giovanni Paolo II anticipa, con l'autorevolezza affettuosa di un padre e la forza carismatica di un profeta, i principali significati esistenziali e spirituali delle norme giuridiche appena citate in un testo ufficiale, ma purtroppo poco noto, ossia la lettera *Novo incipiente*, da lui inviata a tutti i presbiteri l'8 aprile 1979²¹. In questa lettera Giovanni Paolo II evidenzia in modo chiaro che il presbitero è un uomo «preso fra gli uomini... per il bene degli uomini» (Eb 5,1), ma anche e soprattutto che la particolare sollecitudine del prete per il destino ultimo di ogni uomo, tradizionalmente nota come «cura delle anime» e denominata da san Gregorio Magno «arte delle arti», presuppone la rinuncia al matrimonio per il Regno dei cieli, rinuncia che è una «ferita», che evoca quella «ferita metafisica» o desiderio di «unione mistica» (con la Bellezza e Pienezza della vita umana!) iscritto nel cuore di ogni battezzato e di cui parla il *Catechismo* al n. 2014, ma anche e soprattutto un «dono straordinario», che il presbitero deve custodire con la coscienza di possedere «un tesoro in vasi di creta».

Il «celibato per il Regno dei cieli», continua Giovanni Paolo II, «non è soltanto un segno escatologico, ma ha anche *un grande significato sociale*, nella vita presente, per il servizio al Popolo di Dio. Il Sacerdote, attraverso il suo celibato, diventa l'uomo per gli altri, in modo diverso da come lo diventa uno che si lega in unità coniugale con la donna... (e perciò) ... cerca *un'altra paternità* che si manifesta in tutta la sua chiarezza, quando il mantenimento della parola data a Cristo attraverso un consapevole e libero impegno celibatario per tutta la vita, incontra difficoltà, viene messo alla prova, oppure è esposto alla tentazione»²².

Queste difficoltà sono connaturali ad ogni dono straordinario, con grande rilevanza sociale, e non solo al celibato. Osserva infatti sapientemente il Prefetto della Congregazione per il Clero, Cardinale Mauro Piacenza: «Il celibato non è estraneo alla cultura contemporanea più di quanto possa sembrarlo la fedeltà coniugale o la continenza prematrimoniale. È doveroso riconoscere che siamo di fronte ad una delle più grandi sfide educative della modernità; dopo la rivoluzione del 1968, che prometteva la liberazione dell'uomo, ma che in realtà lo ha reso schiavo dei propri istinti, è necessario e urgente rieducare l'intera sfera affettiva, riconoscendone la grandezza e la dignità, ma, al contempo, collocandola in quella cornice di limite

²¹ Il testo della lettera si trova in AAS 71 (1979) 393-417.

²² *Ibid.*, nn. 8 e 9.

oggettivo che la Teologia chiama peccato originale, con le conseguenze che ne derivano. La logica che soggiace al celibato sacerdotale è la medesima che possiamo riscontrare nel matrimonio cristiano: il dono totale del “tutto” e del “per sempre” nell’amore. È la medesima dinamica che investe la vita dell’uomo, riconoscendovi il primato di Dio e, di conseguenza, anche il primato della sua volontà, che liberamente chiama quelli che Egli vuole»²³.

In modo più stringato e decisivo lo affermava già nel 1994 l’allora prefetto della Congregazione per la dottrina della Fede, Cardinale Joseph Ratzinger, quando a proposito della formazione al celibato sacerdotale affermava: «... esige l’abbandono dell’esistenza borghese e l’accettazione strutturale della perdita di sé»²⁴. Insomma, non c’è alcuna spaccatura fra la tradizione giuridica latina relativa al celibato sacerdotale e la passione per il destino ultimo di ogni uomo, che deve caratterizzare ed informare tutta la vita del presbitero. Anzi proprio nel modo d’oggi è vero il contrario: «... quanto più la perfetta continenza viene considerata impossibile da tante persone, con tanta maggiore umiltà e perseveranza debbono i presbiteri implorare assieme alla Chiesa la grazia della fedeltà che mai è negata a chi la chiede» (PO 16,4).

3. I due poli della maturità ecclesiale e spirituale del presbitero: la cura animarum o il cosiddetto «accompagnamento spirituale»

La «piena maturità di Cristo» (Ef 4,13) che, sotto l’influsso dello Spirito Santo, deve caratterizzare l’«uomo di comunione» che è il presbitero, può essere raggiunta, mantenuta e sviluppata solo a due condizioni: a) che la formazione previa del Sacramento dell’Ordine ponga sempre il suo accento principale sulla formazione oggettiva a svolgere la funzione di pastore d’anime; b) che la formazione continua dopo l’Ordinazione sacerdotale sappia sempre coniugare la *cura animarum* svolta dal presbitero con il suo personale «accompagnamento spirituale».

²³ M. PIACENZA, *Prefazione*, in *Preti sposati? 30 domande scottanti sul celibato*, a cura di A. Cattaneo, Torino 2011, 3-6, qui 4.

²⁴ J. RATZINGER, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, in AA.VV., *Celibato e Magistero. Interventi dei padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, Cinisello Balsamo 1994, 13-32, qui 29.

3.1. La formazione ad essere pastori d'anime

Per quanto riguarda la prima condizione è assolutamente indispensabile mai dimenticare che il principio ermeneutico fondamentale delle norme codiciali è costituito dall'insegnamento specifico del Concilio Vaticano II. Per questa ragione i cann. 276 § 2 e 245 § 2 vanno interpretati alla luce di PO 13,1 e PO 7,1, onde evitare possibili riduzioni paternalistiche o clericali.

Infatti nel can. 276 § 2 il legislatore ecclesiastico, nel tentativo di formalizzare a livello normativo l'indicazione di PO 13,1 circa la centralità della funzione pastorale per tutta la vita del chierico e dunque anche per la santificazione, rispetto al testo conciliare all'avverbio *sincere* sostituisce *fideliter* ed al sostantivo *munera* sostituisce *officia* (nel senso di doveri di stato).

Analogamente nel can. 245 § 1 il legislatore invece di riportare tale e quale l'espressione *necessarios adiutores et consiliarios*, usata in PO 7,1 per definire la collocazione ecclesiale dei presbiteri parla semplicemente di *fidi cooperatores*.

In entrambi i casi la prospettiva costituzionale dei testi conciliari, capace di ridefinire la funzione dei presbiteri all'interno della *communio fidelium* e dunque di indicare quest'ultima come criterio educativo e metodo della loro santificazione personale e di quella dei candidati al presbiterato, viene ridotta ad un'esortazione morale, di tipo soggettivo, e come tale incapace di costituire un principio programmatico per la vita e la spiritualità del clero diocesano. Questo principio è stato invece messo chiaramente in luce da Giovanni Paolo II nella *Pastores dabo vobis*, dove non solo definisce come «essenzialmente relazionale» l'identità del presbitero, ma afferma pure che proprio per questa ragione «l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo»²⁵. Di conseguenza, anche a livello educativo ed in modo particolare nello sforzo di integrazione dei differenti itinerari formativi, non si può «pensare al sacerdozio ordinato come se fosse anteriore alla Chiesa, perché è totalmente al servizio della Chiesa stessa»²⁶.

3.2. La formazione spirituale continua del pastore

Per quanto riguarda la seconda condizione, ossia la reciproca coniugazione fra *cura animarum* e «accompagnamento spirituale» del presbitero, in tutta la sua vita spesa al servizio della Chiesa, vanno evidenziati i seguenti principi.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores dabo vobis*, n. 12, cpv. 3 e 4.

²⁶ *Ibid.*, n. 16.

Innanzitutto, anche la formazione permanente del presbitero deve essere tutta informata dal principio della comunione. E la «coscienza di questa comunione» da una parte «sfocia nel bisogno di suscitare e sviluppare la corresponsabilità nella comune ed unica missione»²⁷, dall'altra implica una quotidiana risposta personale, responsabile ed equilibrata, del presbitero al monito che la Chiesa gli rivolge nel rito dell'ordinazione: «vivi il mistero che è posto nelle tue mani!»²⁸.

Questa unità di vita richiamata dal Concilio Vaticano II al n. 14 del decreto *Presbyterorum ordinis* può essere raggiunta dal presbitero se nello svolgimento del suo ministero, ed in particolare della cosiddetta *cura animarum* non solo comunitaria ma anche e soprattutto individuale, non permette mai al suo desiderio di conversione di affievolirsi ma lo alimenta attraverso un «accompagnamento spirituale»²⁹ che gli permetta di attuare sempre quel «dono di sé», definito da Giovanni Paolo II una «costante essenziale della carità pastorale»³⁰.

Infatti, come più volte richiamato da papa Benedetto XVI durante l'Anno sacerdotale da lui indetto, il presbitero altro non è «se non un uomo convertito e rinnovato dallo Spirito» e perciò «un uomo di unità e verità, consapevole dei propri limiti e, nel contempo, della straordinaria grandezza della vocazione ricevuta»³¹. Il restare fedele alla grazia ricevuta «non annulla la libertà dell'uomo, ma la suscita, la sviluppa e la esige»³². Ed è questa «libertà» è il secondo grande principio della formazione permanente. L'aggiornamento del clero diocesano non porterà da nessuna parte se non è in grado di valorizzare la necessità di riscoprire ad un tempo sia la «fraternità sacramentale» (PO 8 e can. 275), che unisce i presbiteri di una diocesi favorendone la ricerca di qualche «consuetudine di vita comune» (can. 280), sia la «libertà» indispensabile alla «conversione del cuore» (PO 18,2), garantita dal diritto canonico prima dell'ordinazione (cann. 214 e 240) ed anche dopo, soprattutto a livello della scelta (cann. 215 e 278) di una associazione o fraternità che aiuti il presbitero a raggiungere la piena maturità, umana e spirituale, nello svolgimento del ministero.

²⁷ *Ibid.*, n. 72, cpv. 2.

²⁸ Questo monito è ripreso e commentato da GIOVANNI PAOLO II al n. 24 della *Pastores dabo vobis*.

²⁹ Sull'accompagnamento spirituale dei presbiteri cfr. B. GOYA, *Luce e cammino. Manuale di direzione spirituale*, Bologna 2004, soprattutto 189-203.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores dabo vobis*, n. 23, cpv. 2 e 3.

³¹ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale del 1° luglio 2009*, in *L'Osservatore Romano*, 2 luglio 2009, 2.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores dabo vobis*, n. 2, cpv. 1.

3.3. Il ruolo del vescovo diocesano

A livello di questa coniugazione fra *fraternità* e *libertà* un ruolo di particolare importanza spetta al Vescovo diocesano, chiamato ad «agire con i suoi sacerdoti come padre e fratello che li ama, li ascolta, li accoglie, li corregge, li conforta [...]»³³. Infatti, il gesto del presbitero che pone le proprie mani in quelle del Vescovo il giorno dell'ordinazione non è «un gesto a senso unico. Il gesto in realtà impegna entrambi: il sacerdote e il Vescovo. Il giovane presbitero sceglie di affidarsi al Vescovo e, da parte sua, il Vescovo si impegna a custodire queste mani»³⁴.

All'origine stessa dell'identità ultima del presbitero c'è dunque un atto di comunione, in cui libertà e fraternità, dialogo e missione si coniugano perfettamente affinché l'uomo di comunione per eccellenza che è il presbitero sia sempre in grado di offrire «la vita per le pecore» (Gv 10,11) e quindi di aprire a chiunque la strada all'incontro con Gesù Cristo: *Adduxit eum ad Iesum* (Io 1,42).

4. Conclusione

Se si vuole aiutare tutti i presbiteri a recuperare la loro identità missionaria³⁵ ed i nuovi alunni dei Seminari Maggiori ad acquisirla, allora è fondamentale fare tesoro di tutto quanto insegnato da Giovanni Paolo II circa la necessità di un'armonizzazione organica dei quattro itinerari formativi del pastore d'anime. La cosiddetta *apostolica vivendi forma*, individuata dalla tradizione ecclesiale come conseguenza della configurazione sacramentale a Cristo Capo³⁶, è tutt'uno con l'autentico esercizio comunionale della *sacra potestas*, di cui i ministri sacri sono investiti.

Nei presbiteri formati e conformati alla «piena maturità di Cristo» (Ef 4,13) non c'è alcuno iato fra l'accoglienza dell'invito di Gesù a salire con lui sul monte «perché stessero con lui» (Mc 3,14) e l'invio non meno pressante «a predicare col potere di scacciare i demoni» (Mc 3,15). È il duplice movimento della stessa «missione di amo-

³³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores gregis* sul tema «Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo» (16 ottobre 2003), in AAS 96 (2004) 825-924, qui n. 47, cpv. 2.

³⁴ *Ibid.*, n. 47, cpv. 4.

³⁵ È questa la preoccupazione fondamentale della lettera circolare *L'identità missionaria del presbitero nella Chiesa*, pubblicata dalla Congregazione per il Clero il 29 giugno 2010; il testo si trova in http://www.clerus.org/clerus/dati/2011-01/29-13/IMP_ita.html (2012.02.21).

³⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per il Clero* (16 marzo 2009), in AAS 101 (2009) 293-296.

re» simboleggiata dal buon pastore e realizzata da Cristo Gesù, che «offre la vita per le pecore» (Gv 10,11). Come sottolinea ancora una volta con convinzione Giovanni Paolo II: «il servizio d'amore è il senso fondamentale di ogni vocazione, che trova una realizzazione specifica nella vocazione del sacerdote»³⁷.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores dabo vobis*, n. 40, cpv. 4.

«Lucis aeternae fixis oculis contemplator»¹. La contemplazione nella vita del Presbitero

Giorgio Sgubbi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Dedicato alle Sorelle Clarisse di Cademario

«Tutto ciò che è geniale, eroico o santo
procede dalla contemplazione» (S. WEIL)²

1. Introduzione

«Nella contemplazione silenziosa emerge, ancora più forte, quella Parola eterna per mezzo della quale fu fatto il mondo, e si coglie quel disegno di salvezza che Dio realizza attraverso parole e gesti in tutta la storia dell'umanità»³. Le parole di Papa Benedetto XVI richiamano, ancora una volta, l'importanza insostituibile che la contemplazione riveste per la vita di ogni cristiano; si aggiunga che il contesto in cui sono state formulate, e cioè la Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, sembra voler sottolineare l'intimo nesso che intercorre fra superficialità contemplativa e debolezza di conoscenza e contenuti. La conclusione sembra essere che la mancanza di contemplazione si ripercuote in mancanza di comprensione e, di conseguenza, di comunicazione.

Se l'importanza della contemplazione investe ogni credente, questa diviene par-

¹ «Contemplativo perché con gli fissi nella luce eterna» è la definizione che dà Agostino di Giovanni Battista, quando mette in stretta relazione annuncio (*praedicator*) e contemplazione (*contemplator*). AGOSTINO, *In Johannis Evangelium*, 36, 5; CCL 36, 327.

² S. WEIL, *Quaderni*, vol. III, Milano 1988, 327.

³ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXVI Giornata mondiale delle comunicazioni sociali 2012*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del Venerdì), 31.1.2012, 9.

ticolarmente irrinunciabile per il presbitero, chiamato ad essere contemplativo di quello stesso Mistero che dovrà annunciare: pur senza pronunciarne il nome, Benedetto XVI insiste sulla dimensione contemplativa della vita presbiterale, sul fatto cioè che «il sacerdote deve veramente conoscere Dio dal di dentro e portarlo così agli uomini: è questo il servizio prioritario di cui l'umanità di oggi ha bisogno. Se in una vita sacerdotale si perde questa centralità di Dio, si svuota passo passo anche lo zelo dell'agire. Nell'eccesso delle cose esterne manca il centro che dà senso a tutto e lo riconduce all'unità»⁴.

Ascolteremo ancora, nel corso di questo contributo, altre e importanti dichiarazioni del Papa a proposito della contemplazione. Da uno sguardo generale, tuttavia, sembra che l'attuale Pontefice attribuisca in modo speciale all'attività contemplativa la duplice funzione di garantire un «centro» stabile alla vita presbiterale, che è il Mistero di Cristo, e di ricondurre ad unità le varie espressioni del ministero, onde evitare la dispersione, l'assuefazione e la dissociazione interiore. Non diversamente da Giovanni Paolo II che, qualche decennio prima, si era così rivolto ad una rappresentanza di sacerdoti: «La cosa più importante non è quel che fate, ma quel che siete come persone scelte e consacrate al Signore. Ciò significa che dovete essere contemplativi nell'azione»⁵.

2. «Contemplazione». Equivoci e reale significato di un termine

Considerando i non pochi equivoci che gravano il termine «contemplazione», la confusione da cui è interessato e l'incomprensione di cui è vittima, è necessario innanzitutto operare una fondamentale chiarificazione di queste parole, spesso fraintesa dal mondo laico e purtroppo anche da quello religioso. Nel contesto attuale, infatti, «contemplazione» è pressoché sinonimo di vita inoperosa, inattiva, dedita a realtà spirituali che nulla o poco hanno a che fare con la vita reale e quotidiana, rispetto alla quale appare piuttosto una comoda fuga: accade, allora, che i «contemplativi» vengano dipinti come degli oziosi o degli egoisti, in fuga dalla storia e dai loro simili. Anche chi nutre nei suoi confronti maggiore benevolenza, dimostra spesso

⁴ BENEDETTO XVI, *Ai Membri della Curia Romana in occasione del Natale il 22 dicembre 2006*, in L'Osservatore Romano (suppl. del venerdì), 29.12.2006, 10.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai sacerdoti e alle Religiose di Luanda (Angola) il 4 giugno 1992*, in L'Osservatore Romano (suppl. del venerdì), 12.6.1992, 3.

di definire la contemplazione a partire dalla vita pratica e reale, sottolineandone piuttosto un presunto carattere intellettualistico e astratto: non a caso un autorevole dizionario italiano di filosofia la definisce come «ideale di una vita dedicata esclusivamente alla conoscenza»⁶. In ambito religioso le cose non sembrano cambiare di molto: la contemplazione viene spesso intesa come il luogo riservato in cui vivono gli ordini claustrali o, appunto, «contemplativi», con conseguente restrizione di questa dimensione ai soli ordini religiosi.

In realtà, la «contemplazione» non è né una riserva per pochi eletti né la scelta di una minoranza, ma rappresenta una dimensione specifica e irrinunciabile dell'esistenza cristiana come tale, prima di ogni ulteriore scelta e specificazione. Come ha ricordato Giovanni Paolo II, «l'intimità con Dio è in realtà il senso ultimo e la profonda vocazione di ogni esistenza umana. (...) La strada dell'interiorità e della contemplazione, non è per pochi eletti, bensì per ogni autentico credente»⁷. Non sarà difficile osservare che in senso cristiano «contemplazione» è sinonimo di «comunione», di evento cioè in cui è Dio stesso a offrire la conoscenza di Sé introducendo il «contemplativo» nella dinamica stessa della sua vita trinitaria: infatti, se il Cristianesimo è autorivelazione di Dio, cioè la sua autocomunicazione, «ne deriva anche che la cosa più grande nell'uomo è la contemplazione di questa verità che Egli ci rivela, e che è Dio stesso»⁸. Ecco perché la contemplazione è termine veramente di tutta la vita cristiana. E tutta la vita attiva tende per sé alla contemplazione. «La contemplazione d'altra parte è l'azione più attiva che esiste, perché è quella che ci trasforma»⁹.

Il carattere «drammatico» (von Balthasar) e «performativo» (Benedetto XVI) della contemplazione è testimoniato dai Santi, che pur nella loro irripetibile singolarità, compresi quelli più «attivi», hanno vissuto tutti una forte esperienza contemplativa, dalla quale derivavano poi, per loro stessa ammissione, la forza di riconoscere e servire il prossimo; anche nella tradizione patristica troviamo numerosi elementi che evidenziano come «contemplare» sia essenzialmente un'attività di conversione

⁶ N. ABBAGNANO, *Contemplativa, vita*, in N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Dizionario di filosofia*, Torino 1998, 204.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia della S. Messa a Foligno il 20 giugno 1993*, in «L'Osservatore Romano (supplemento del Venerdì)», 2.7.1993, 10.

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera «Orationis formas». Ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, Roma 1991. Questo documento, sensibilmente ispirato a von Balthasar, ricorda con chiarezza che la preghiera cristiana, e dunque anche la contemplazione, non è questione di metodi vaghi e artificiosi, ma reale incontro con il Dio trinità, che chiede di uscire da sé per essere sacramentalmente incontrato nella chiesa e nel prossimo.

⁹ D. BARSOTTI, *Meditazione sulla Prima Lettera di Giovanni*, Brescia 1990, 7.

e trasformazione¹⁰. Possiamo dire, in attesa di giustificare questa affermazione, che la contemplazione cristiana deriva la propria qualifica di «cristiana» non in quanto praticata da cristiani, ma a causa del suo stesso contenuto e metodo che sono la persona vivente e operante di Gesù Cristo: non è dunque una tecnica, una filosofia o una dottrina paragonabile alle molteplici forme di spiritualità praticate da altre religioni o anche solo da semplici itinerari spirituali, ma un reale coinvolgimento nella vita di Dio, che ha come effetto non la distanza dal mondo ma la sua reale edificazione nella carità¹¹.

Anche se non diffusa e per alcuni etimologicamente discutibile, risulta teologicamente corretta l'interpretazione di S. Grygel, per il quale il vocabolo «contemplazione» si lascia comprendere in opposizione al *pro-fanum*, che è il luogo antistante l'edificio sacro, il tempio¹²: poiché Dio si mostra nel tempio in cui abita, è solo abbandonando il *pro-fanum* ed entrando nel tempio che Dio diventa visibile e conoscibile. In conclusione, *cum-templare* significa vedere Dio lasciandosi determinare dagli spazi e dai tempi in cui Egli decide di rendersi visibile. Trasferito nel contesto della fede cristiana, è evidente che l'immagine del tempio rimanda alla realtà storica del Verbo fatto carne, quale tempio reale in cui l'uomo, grazie a Dio, vede, conosce e ama Dio. In una parola: «con-templa»¹³. Diversamente da qualsiasi forma nebulosa, astratta e confusa di conoscenza, la contemplazione cristiana si caratterizza per la determinazione e la concretezza dello sguardo che si posa, anzi si fissa, sul vero volto di Dio storicamente rivelato in e da Gesù Cristo¹⁴. Riferendosi alla risposta che Gesù diede alla richiesta di Filippo di mostrare il Padre, Benedetto XVI ha affermato che Gesù lascia intendere «che è possibile comprenderlo non solo mediante ciò che dice,

¹⁰ G. DÜMPELMANN, *Betrachtung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2, Freiburg-Basel-Wien 1986, 317-319. Cfr. anche l'opera magistrale di H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 2003.

¹¹ Scrive R. Maritain che «ontologicamente, l'essenza della contemplazione mistica mi sembra che sia prodotta in virtù dell'unione, e dunque in una maniera passiva, per una volontà speciale di Dio che lo porta a donarci in qualche modo la conoscenza del suo amore per noi. Psicologicamente, l'essenza della contemplazione mistica mi pare essere una conoscenza sperimentale di Dio, Dio ineffabilmente percepito». R. MARITAIN, *Sull'orazione. Lettera del 1922 indirizzata a Charles Henrion*, in Id., *Diario di Raïssa*, Brescia 2000, 342.

¹² Cfr. S. GRYGEL, *Profanazione, ovvero contemplazione e sacramento*, in Id., *L'uomo visto dalla Vistola*, Bologna 1978, 17-52.

¹³ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Le mystère du Temple*, Paris 1958; J. MCCAFFREY, *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14, 2-3*, Roma 1987.

¹⁴ «In Gesù Cristo, Dio ha afferrato un frammento di tempo di questo mondo e della creatura mutevole e se ne è rivestito, aprendo così definitivamente l'accesso tra sé e la creatura. In Cristo, Dio è diventato profondamente concreto, personale e interpellabile, "partner dell'uomo"». J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2006, 81.

ma ancora di più mediante ciò che egli semplicemente è. Per esprimerci secondo il paradosso dell'Incarnazione, possiamo ben dire che Dio si è dato un volto umano, quello di Gesù, e per conseguenza d'ora in poi, se davvero vogliamo conoscere il volto di Dio, non abbiamo che da contemplare il volto di Gesù! Nel suo volto vediamo realmente chi è Dio e come è Dio!»¹⁵.

L'insistenza con cui l'attuale Pontefice richiama al valore della contemplazione contro la tentazione dell'attivismo, dell'efficientismo e dell'autoconfidenza, rivela che non si tratta di un tema secondario della vita cristiana, ma di una sua dimensione irrinunciabile e urgente. La società industrializzata e laicizzata diffonde una concezione pragmatica e utilitaristica della vita, riconoscendo alla sola dimensione economico-sociale il potere reale di definire l'uomo e il quadro dei valori umani¹⁶, che, di fatto, coincidono con il mito della produttività, del consumo, e del successo ad ogni costo¹⁷; e anche le attività spirituali, alle quali fino a poco tempo fa riconosciute come l'ambito in cui le grandi domande esistenziali cercano una risposta, vengono praticate ed esibite solo se offrono successo, visibilità e guadagno immediato (basti pensare solo al moltiplicarsi dei *talk-show* a carattere «spirituale»). Restano purtroppo attuali le accorate parole che Giovanni Paolo II rivolse ai giovani nel 2003: «Il dramma della cultura attuale è la mancanza di interiorità, l'assenza di contemplazione. Senza interiorità la cultura è priva di contenuto, è come un corpo che non ha ancora trovato la sua anima. Di che cosa è capace l'umanità senza interiorità? Purtroppo conosciamo molto bene la risposta. Quando manca lo spirito contemplativo non si difende la vita e si ricompono tutto ciò che è umano. Senza interiorità l'uomo moderno mette in pericolo la sua stessa integrità»¹⁸.

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Udienza generale di Mercoledì 6 settembre 2006*, in L'Osservatore Romano (suppl. del venerdì), 8.9.2006, 12. Sembra di ascoltare l'eco di Giovanni Paolo II quando, commentando l'inno cristologico della lettera ai Colossesi (1,3 ss.), disse: «Gesù è "l'immagine", l'"icona" visibile di quel Dio che rimane invisibile nel suo mistero. Era stata questa l'esperienza di Mosè che, nel suo ardente desiderio di gettare uno sguardo sulla realtà personale di Dio, si era sentito rispondere: "Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo" (Es 33,20; cfr. anche Gv 14,8-9). Invece, il volto del Padre creatore dell'universo diventa accessibile in Cristo, artefice della realtà creata: "Tutte le cose sono state create per mezzo di lui... e tutte sussistono in lui" (Col 1,16-17). Cristo, dunque, da un lato è superiore alle realtà create, ma dall'altro, è coinvolto nella loro creazione. Per questo può essere da noi visto come "immagine del Dio invisibile", reso a noi vicino attraverso l'atto creativo». *Udienza generale di Mercoledì 24 novembre 2004*, in L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì), 26.12.2004, 7.

¹⁶ Tra i dieci travestimenti dell'attuale nichilismo, G. Reale enumera anche «il prassismo, con la sua esaltazione dell'azione per l'azione e l'oblio dell'ideale della contemplazione». G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, 27.

¹⁷ Cfr. G. MUCCI, *Vita di studio e vita interiore*, in La Civiltà Cattolica 3874 (2011) 380 ss.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Ai Giovani della Spagna in Madrid il 3 maggio 2003*, in L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì), 9.5.2003, 4.

Nelle riflessioni che seguiranno, dopo avere indagato l'originalità e la singolarità della contemplazione cristiana, ne saranno evidenziate l'urgenza e la fecondità per l'identità del presbitero, innanzitutto, e poi anche per l'esercizio del suo ministero, accogliendo l'invito degli ultimi due Papi (ma non solo di essi) a «riconciliarci» con questa parola, oggi troppo equivocata e dimenticata. Accogliendo l'invito di chi, di contemplazione, è stato esperto e maestro: «Non deve impressionare la parola «contemplazione» col carico di impegno spirituale che porta in sé. Si può dire che, indipendentemente dalle forme e dagli stili di vita, tra cui la «vita contemplativa» resta sempre il più splendido gioiello della Sposa di Cristo, la Chiesa, vale per tutti il richiamo ad ascoltare e meditare la Parola di Dio con spirito contemplativo, in modo da nutrire con essa sia l'intelligenza, sia il cuore»¹⁹.

3. Contemplazioni e contemplazione.

L'originaria singolarità della contemplazione cristiana

Contrariamente a quanto comunemente si pensa, la «contemplazione» (*theorein*) già presso i Greci non è ristretta alla sola sfera del pensiero, così come non è patrimonio esclusivo del filosofo (*bios theoretikòs*), ma investe e determina la vita in tutti i suoi aspetti, compresi quelli etici, pubblici e politici; anzi, l'agire dell'individuo dipende dal grado di «teoria» che riesce ad esprimere nella sua vita²⁰. Diversamente da Aristotele, per il quale lo scopo della filosofia è la ricerca dell'essente in quanto essente, Platone pone il fine della ricerca filosofica nella contemplazione ultima del Bene, fin quasi a raggiungere una comunicazione con il divino; non a caso il termine adottato da Platone per indicare questa contemplazione è una parola di derivazione religiosa (*epitopia*)²¹. Seguendo le analisi di Koller, per il quale *theoria* non è una composizione di *thea* (visione) e *oran* (vedere), H. Rausch sostiene che il reale significato di questo termine è l'interazione di *theos* e *oran*, e significa «custodire», circondare di venerazione: la contemplazione è dunque la custodia di un dio e, in ultima

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale del 2 giugno 1993*, in L'Osservatore Romano (supplemento del Venerdì), 4.6.1993, 25.

²⁰ Cfr. C. DE VOGEL, *Philosophia*, in ID., «Studies in Greek Philosophy», Assen 1970, 22. Cfr. anche J. PIEPER, *Philosophie-Kontemplation-Weisheit*, Freiburg 1991.

²¹ Successivamente i tardo-platonici classificheranno la filosofia in tre parti: la fisica, che corrisponde al fotismo, l'etica, che corrisponde alla catarsi e la metafisica, che corrisponde alla contemplazione (*epitopia*). Cfr. P. HADOT, *Epoptia*, in J. RITTER – K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Basel 1972, 599.

analisi, una forma di comunicazione religiosa²². Lo stesso san Tommaso, rifacendosi a Riccardo di San Vittore, tra i fondamentali significati di *contemplatio* include anche la contemplazione delle «cose divine», affermando che ogni azione intellettuale tende per sua natura alla vita contemplativa, cioè ad una vita conforme alla verità e da essa determinata²³.

Da questo punto di vista, come anche R. Guardini ha riconosciuto, l'epoca moderna ha segnato un regresso rispetto all'epoca medievale, in cui l'uomo era innanzitutto un «adoratore», cioè un contemplativo, prima ancora che un «fabbricatore»²⁴. Riflettendo sulle cause che hanno condotto ad una cultura prassista e anticontemplativa, H. U. von Balthasar richiama due correnti opposte, unite nel comune risultato di impedire la visione (*Schau*) del volto di Dio: il razionalismo e l'orientalismo. Il razionalismo, trasformando tutto in concettualità inerte, si limita a collegare le cose per mezzo di leggi formali e ripetitive, e non elevandosi dal movimento orizzontale, finisce per appiattire tutto e a precludersi la contemplazione dell'Assoluto; l'orientalismo, dal canto suo, insistendo con toni misticheggianti sull'eccedenza del Divino rispetto alle capacità conoscitive dell'uomo, dichiara impossibile, e dunque illegittima, ogni reale comunicazione con il divino ed ogni sua eventuale dicibilità²⁵.

In entrambe le correnti, come anche in ogni forma di contemplazione, risulta decisivo lo sguardo sul mondo, uno sguardo che, come soprattutto R. Guardini ha sottolineato, non è mai neutrale: guardare il mondo, contemplarlo, comporta sempre anche una dimensione morale, che induce a guardare il mondo come orizzonte di dominio, come insieme di cose che sono ciò che l'uomo impone loro di essere, o come

²² È a partire da qui che la filosofia ha sempre goduto di un carattere anche religioso. Cfr. H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen und philosophischen Bedeutung*, München 1982. Anche la metafisica, il cui nome compare con Aristotele, non è, almeno in Platone, una riflessione orientata sull'essente, ma la contemplazione di un oggetto immediato col quale si diventa una cosa sola. Cfr. H. RAINER, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Methaphysik*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8/2 (1954) 10-237.

²³ «Richardus de sancto victore ponit sex species contemplationis. Prima est, quando sensibilia per imaginationem considerantes, in eis divinam sapientiam admiramur. Secunda est, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex visibilibus in invisibilia ascendimus. Quarta, quando, remota imaginatione, in solis intelligibilibus versamur. Quinta, quando ea consideramus quae ex divina revelatione cognoscimus, non humana ratione. Sexta, quando ea consideramus quibus etiam humana ratio contradicere videtur. Sed in his speciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet». TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.*, III, d. 35, q. 1, a. 2c.

²⁴ «Die Welt hört auf, Schöpfung zu sein und wird zur "Natur"; das Menschenwerk ist nicht mehr vom Gottesgehorsam Bestimmter Dienst, sondern "Schöpfung"; der Mensch, vorher Anbeter und Dienender, wird zum "Schaffenden"». R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 40.

²⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Die Sprache Gottes*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 249.

orizzonte in cui le cose possono darsi, apparire, in ciò che esse realmente sono. Nel secondo caso, lo sguardo non soffocato dall'ipoteca del dominio, lo sguardo genuinamente «contemplativo», consente all'uomo di elevarsi all'Assoluto, leggendo e riconducendo ogni cosa nella luce dell'Origine: ogni esistente appare così come «simbolo» dell'Essere, come sguardo che, insieme all'esistente, coinvolge e comprende anche la sua ineffabile Origine²⁶; in questa capacità contemplativa, alla fine, accade che il tutto degli esistenti acquista una figura unificata e unitaria, nella quale ciascuno custodisce la propria singolarità nel momento stesso in cui si trova in relazione con tutti e con il tutto²⁷.

Questa capacità contemplativa, che sarebbe forse meglio definire «arte», è da tempo andata perduta: nel nominalismo, vero e decisivo inizio dell'epoca moderna, la teologia della creazione rinuncia all'antica eredità classica di una filosofia dell'essere, preferendo concentrarsi sull'onnipotenza assoluta di Dio e sull'azione libera dell'uomo²⁸. Sotto il principio che legge metafisica sia sinonimo di costrizione e immobilismo, va lentamente profilandosi un'immagine di uomo come potenza illimitata, mentre la missione che Dio gli affida sulla creazione assomiglia, ora, ad un'autocreazione (in realtà più vicina al peccato originale che non al racconto della creazione): accade così che «il respiro divino della vita si è trasformato in ragione strumentale quasi-divina e, si sarebbe tentati di dire, metodo e tecnica hanno sostituito la via e la sequela»²⁹. La corrente egemone della cultura moderno-contemporanea prosegue la linea prassista, per la quale la contemplazione non solo non è possibile ma, in linea di principio, inutile: l'impossibilità della conoscenza di attingere l'essere, fa sì che ogni rapporto con l'Assoluto non vada oltre uno slancio sentimentale, privo di spessore razionale, individuale o collettivo che sia.

La mancanza di sguardo contemplativo si traduce nella perdita del carattere dialogale dell'uomo con il mondo e, a partire da esso, con Dio: nella contemplazione di Dio, l'uomo avverte però non solo la propria contingenza, ma anche il carattere gratuito del proprio esistere. Allo sguardo contemplativo «tutto ciò che ha potere

²⁶ È quanto Tommaso intende quando parla di «anagogia», cioè della riconduzione alla prima causa come risoluzione nel fondamento (lo stesso dirà Leibniz parlando di *Tentamen anagogicum*). Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Meth.*, 6, l. 3, n. 13.

²⁷ «Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum». TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1. resp.

²⁸ Cfr. P. VIGNAUX, *De saint Anselme à Luther*, Paris 2004; L. HONNEFELDER, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin 2008.

²⁹ P. HENRICI, *Die Modernität und das Christentum*, in Id., *Glauben-Denken-Leben. Gesammelte Aufsätze*, Köln 1993, 32-33.

espressivo parla rimandando al di là di sé a qualcuno che gli ha conferito il potere di esprimere qualcosa di Sé, senza che Egli stesso necessiti di calarsi nell'abbassamento dell'espressione stessa»³⁰.

La contemplazione si configura, dal punto di vista ontologico e naturale, come quel carattere distintivo che manifesta l'uomo nella sua trascendenza e intelligenza, e proprio per questo non deve stupire la vastità dello spettro semantico che un simile termine è venuto assumendo nel corso della storia. Per ciò che riguarda il nostro tema, è opportuno ricordare come la parola «contemplazione», introdotta dal cristianesimo ellenistico con l'intento di designare la contemplazione cristiana, abbia contribuito più ad oscurare l'originalità della contemplazione cristiana che non ad illustrarla.

A differenza dei Greci, per i quali la contemplazione era uno sguardo tendenzialmente astraeante dalla realtà concreta e storica e teso all'universale, la contemplazione cristiana fonda la propria possibilità sulla visibilità di un Volto che è il volto di Gesù Cristo: ad esso non si accede in forza di una prestazione dell'uomo né di una tecnica di autotrascendimento verso un «indistinto» impersonale, ma a partire dal fatto, indeducibile e improducibile, che è Dio stesso ad essersi mostrato (cfr. Gv 1,14). «Contemplare» rimanda quindi innanzitutto all'evento storico in cui Dio ha mostrato il proprio volto nella storia di Gesù Cristo suo Figlio³¹. Questo toglie alla contemplazione cristiana ogni tratto di intellettualismo, astrazione o intimismo, e spiega anche la limitatissima presenza del termine all'interno del Nuovo Testamento: occorre evitarne il fraintendimento in senso filosofico e intellettualistico, per meglio evidenziarne il carattere concreto, storico, fondato non nella *noesis* astratta ma nella storia reale. Per questo l'assenza di «contemplazione» è spesso bilanciata dai termini paolini di *gnosis* (conoscenza) ed *epignosis* (sovracoscienza) che, come già accade per il termine *theoria* nell'unica volta in cui compare, rimandano sempre alla Croce del Messia quale centro originante della conoscenza (cfr. 1 Cor 2,2), dell'annuncio (cfr. 1 Cor 1,23) e della prassi cristiana (cfr. Mc 8,23). Inoltre, a differenza di ogni contemplazione di stampo neognostico, sempre incentrata sulla capacità e sulla prestazione umana, la contemplazione cristiana è sempre dischiusa e realizzata dalla Grazia di Dio: quanto basta ad escludere l'uomo come baricentro del contemplare stesso³².

³⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Die Sprache Gottes*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 257.

³¹ Cfr. E. BIANCHI, *Preghiera*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1188-1216.

³² Il termine «contemplazione» (*theoria*) compare infatti una sola volta, e questa per indicare la visibilità

Il Cristianesimo può essere quindi definito come religione «contemplativa» non perché orientato ad una trascendenza impalpabile e inattingibile, ma in quanto visione (nella fede) che genera una relazione trasformatrice. È quanto Giovanni Paolo II ha efficacemente definito «sguardo cristificato»³³.

Il primato di Dio, della grazia di autorivelazione e della libertà con cui Dio si mostra non escludono l'impegno dell'uomo e delle sue facoltà, ma soltanto che la visione di Dio si trovi al termine di una pratica decisa dall'uomo. E qui emerge ancora una volta la distanza dalla contemplazione greca: infatti, se per l'Ellenismo il «contemplare» (*theorein*) è essenzialmente un elevarsi dalle cose finite e terrene e, per mezzo dell'intelletto (*nous*), congiungersi all'Uno, l'ottica cristiana presenta un «contemplare» che, più che vedere Dio, si configura in realtà come un essere visti da Lui. Nell'orizzonte cristiano, infatti, ogni reale conoscenza presuppone sempre l'essere conosciuti e amati da un Dio che per primo ama, chiama, sceglie, parla e si rivolge all'uomo; anzi, secondo la prospettiva della lettera agli Ebrei, l'uomo può avere la certezza confidente (*parresia*) di avvicinarsi a Dio (*Theò proserkesthai*) grazie al fatto che Gesù Cristo, Sommo Sacerdote dell'umanità, è entrato per primo nel tempio, nel Santo dei Santi (cfr. Eb 4,16; 7,25; 11,6), divenendo Egli stesso il nuovo tempio della Nuova Alleanza, dove è possibile contemplare Dio in forza del fatto che Lui stesso, per primo, lo contempla nella sua verità³⁴.

Questo permette di comprendere meglio la natura decisamente etero-referenziale della contemplazione, mai finalizzata a se stessa e sempre orientata all'amore donato da Dio in Gesù Cristo³⁵. Si tratta, in breve, di un contemplare che nasce dall'ascolto, si fonda sul primato della Parola, rimanda sempre al contesto relazio-

concreta della crocifissione di Gesù (cfr. Lc 23,48): qui la visione del Crocifisso precede la coscienza di sé e della propria responsabilità in ordine agli eventi della redenzione. Nel Nuovo Testamento «contemplare» significa essere attratti e fissati nell'evento della Rivelazione di Dio: anche quando la contemplazione assumesse tratti di interiorità e introspezione, essa rimanda sempre all'evento dell'Incarnazione e del Mistero Pasquale del Cristo, sul quale si fonda e dal quale procede. In questa luce, è possibile anche comprendere il divieto veterotestamentario dell'idolatria e la proibizione di costruirsi immagini della divinità: non bisogna dare a Dio nessun'altra figura al di fuori di quella che Egli stesso vuole darsi, e questo al fine di vederlo come realmente è e vuole essere. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Vom Schauvermögen der Christen*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 54.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, 12.

³⁴ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Le mystère du Temple*, Paris 1958, 148-180.

³⁵ La mancata sottolineatura del carattere incarnatorio e sacramentale della contemplazione cristiana ci sembra il limite più evidente della voce «Beschauung (*contemplatio*)» del *Lexikon für Theologie und Kirche* curata da H. Schuster. La contemplazione viene definita innanzitutto come «forma di preghiera interiore» che consiste in uno sguardo semplice e affettuoso verso Dio e tutto ciò che è a Lui legato. Cfr. H. SCHUSTER, *Beschauung (*contemplatio*)*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, Freiburg 1986, 288.

nale dell'alleanza, e dipende permanentemente dall'iniziativa di Dio (cfr. 1 Gv 4,19), sperimentabile e vivibile *in primis* nella celebrazione liturgica e sacramentale.

4. Gesù contemplativo del Padre

Papa Giovanni Paolo II ha affermato che «la contemplazione, che sgorga da un radicale orientamento verso Cristo, consiste nel mantenere fisso lo sguardo su di Lui per lasciarci pervadere e trasformare dal suo Spirito»³⁶. Con queste parole, il grande Papa ha insistito sul carattere trasformatore della contemplazione cristiana, che riposa, in ultima analisi, sulla natura agapica del suo oggetto: il Dio-Agape che, lasciandosi contemplare, attira e sé e trasforma in sé.

Gesù Cristo è dunque ben più che non un semplice modello o esempio di contemplazione. Per comprendere nel dovuto modo questa affermazione, bisogna ricordare il duplice sguardo del Cristo: lo sguardo del Figlio, che custodisce la memoria del Padre, e lo «sguardo del pastore», che custodisce il senso dell'intera creazione. In quanto Verbo generato, il Figlio ha uno sguardo contemplativo che si esprime come gratitudine di riceversi dal Padre, e questo sguardo, come specialmente il Quarto Vangelo mette in evidenza, costituisce il fondamento di ogni reale contemplazione di Dio: «vedere Dio nel vedersi di Dio». Se anche i discepoli potranno «vedere» il Padre, lo dovranno allo sguardo di Gesù, nel quale il Padre è Colui che genera il Figlio, e che nella «passività» del Figlio pone la premessa della contemplazione di sé³⁷: come l'amore si rende visibile sempre e solo in chi lo accoglie, e dunque la visibilità dell'amore l'amore è legata all'accoglienza che ad esso si riserva, così avviene anche nel Figlio che, accogliendo l'Agape, lo rende visibile e contemplabile. La contemplazione cristiana vive nell'orizzonte trinitario e ha carattere trinitario: e ciò significa, concretamente, che il suo scopo è la comunione con Dio, non un semplice guardare che lascia intatti e indifferenti.

Cristo però contempla il Padre non solo come Verbo divino, che si riconosce da

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Al Congresso della Confederazione dei Canonici Regolari di sant'Agostino*, in L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì), 6.9.2001, 5.

³⁷ «Originariamente nel Figlio sta la passività di una vita da sempre ricevuta, di un corpo da altri preparatogli, che egli decide di riconoscere come una *grazia* che merita l'*obbediente* ringraziamento fino al rendimento di grazie dell'eucaristia». F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 55. Si tratta di un saggio raccomandabile per la freschezza espositiva e la profondità teologica.

Esso generato, ma anche come uomo consapevole di essere il Figlio fatto carne. Dimorando in Cristo, grazie al dono dello Spirito, l'uomo si autocontempla come partecipe della relazione Padre-Figlio, una relazione che, come genera il Figlio, così genera anche tutti coloro che lo contemplano³⁸. In forza del fatto che il Contemplato è il Generato che, accogliendo il credente nel proprio essere-generato, gli dona la vita di Agape (con la quale il credente-amato diventa il credente-amante), la contemplazione cristiana non riguarda semplicemente una facoltà del credente, fosse pure la più nobile qual è lo spirito, ma tutto il suo essere: nel contemplare il Cristo, il credente contempla il Padre, e contemplando il Padre con Cristo e in Cristo nello Spirito, contempla, affidandola al Padre e dunque lasciandosi generare, anche la propria verità. Si realizza anche nella contemplazione quanto espresso dalle parole del salmo: «Nella tua luce vediamo la luce» (Sal 36,10).

Colui «che s'avvicina a Gesù con cuore libero da pregiudizi può giungere abbastanza agevolmente alla fede, perché è Gesù stesso ad averlo già visto e amato per primo. L'aspetto più sublime della dignità dell'uomo sta proprio nella sua vocazione a comunicare con Dio in questo profondo scambio di sguardi che trasforma la vita»³⁹. La contemplazione non è, in altre parole, un comportamento saltuario o un'elevazione eccezionale dello spirito, ma comunione permanente che genera e conferma l'esistenza nella stabile fedeltà dell'amore di Dio⁴⁰.

5. Gesù contemplativo della creazione

Lo sguardo contemplativo di Gesù è duplice: come Dio e come uomo Gesù contempla non solo il Padre, ma anche la creazione. Già nell'Antico Testamento la creazione non si presenta come mera produzione, ma piuttosto come vocazione, progettualità, realtà che sussiste in permanente relazione ad uno sguardo, senza del quale diventa opaca e oscura. La dimensione cristologica della creazione, poi, rivela che la progettualità divina trova la sua concentrazione e il suo vertice «in Cristo», cioè nella

³⁸ Cfr. H. SCHLIER, *Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. B. 1964, 242-253; D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1980, 99 ss.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XIX Giornata Mondiale della Gioventù*, in L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì), 12.3.2004, 5.

⁴⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das unterscheidend christliche Gebet*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 242 ss.

creazione come nuzialità divino-umana, nella quale risulta lo sguardo del Figlio, uno «sguardo che con-constituisce il mondo» e nel quale soltanto anche l'uomo può cogliere la sua creazione nel suo pieno e compiuto significato⁴¹.

Poiché il Verbo si è fatto carne, la Parola non è solo udita, ma anche vista e contemplata (cfr. 1 Gv 1,1-3): «udire» significa infatti «vedere» (allo stesso modo di «credere»). Questa Parola è il Generato, il «Contemplato» (cfr. Gv 1,14.32), nel cui sguardo contempliamo il senso dell'essere e, in particolare, dell'uomo: la «teologia» contiene l'«antropologia». E, ancora una volta, proprio perché Colui che si guarda è il Generato, l'accoglienza della Vita, contemplare il Generato significa lasciarsi assumere in questa stessa Vita. È a causa della natura generativa del proprio oggetto (che è anche soggetto) che la contemplazione cristiana investe tutto l'uomo e non soltanto una parte di lui: non a caso Giovanni coinvolge nella contemplazione-visione della Parola tutti i sensi che, proprio da ciò che vedono, toccano e ascoltano, sono vitalizzati e coinvolti nella comunione divina.

Questo tipo di contemplazione, come von Balthasar ha più volte ricordato, esprime una «piena disponibilità» (*volle Empfangsbereitschaft*) nei confronti di Dio che coincide, a sua volta, con il «reale successo da parte del soggetto nei confronti dell'oggetto⁴²; infatti, ogni azione storica di Dio, per sua natura libera e indeducibile, accade sempre come non-iniziata dall'uomo (al fine di potere costituire essa l'inizio nuovo dell'uomo stesso) e, come tale, sottratta ad ogni decisione e anticipazione da parte di questi. Dio può essere contemplato solo «dopo» e «in conseguenza» dell'incontro (*nach und aus*) da Lui stesso deciso, e mai come derivazione dell'io umano o sua autoesplicazione⁴³. Anche se diversamente da Origene (e Bonaventura), Ignazio di Loyola non parla mai di «spiritualizzazione dei sensi», la sua locuzione di *applicatio sensuum* va nella stessa direzione, e sottolinea che è tutta la natura psico-fisica dell'uomo ad essere coinvolta nell'evento della Grazia. Il carattere generativo del proprio oggetto, la Vita stessa di Dio, spiega anche il carattere di radicale rinuncia che la contemplazione cristiana comporta: proprio perché il soggetto-oggetto della

⁴¹ Cfr. F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, 99. Cfr. anche F.-X. DURRWELL, *Mystère pascal et création*, in Id., *Christ notre Pâque*, Montrouge 2001, 185-198; E. MANICARDI, *Teologia della creazione nella Lettera agli Efesini*, in M. MARCHESELLI (a cura di), *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, Bologna 2005, 329-359.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Vom Schauvermögen der Christen*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 53. Cfr. anche Id., *Maria für heute*, Freiburg 1987, spec. 55-62.

⁴³ Cfr. K. HEMMERLE, «*Dia-logische Ana-logie*» als Weg des Denkens zum göttlichen Gott, in Id., *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Band 1, Freiburg 1996, 197 ss.

contemplazione è il dono libero, gratuito e indeducibile di Dio, contemplare Dio inizia da Dio e con Dio, escludendo che l'uomo avanzi pregiudizi o basi deduttive da cui derivare l'oggetto del suo vedere. L'accordo con la libertà di Dio, reale oggetto della contemplazione, richiede che l'uomo non presupponga nulla al di fuori e prima dell'effettiva modalità con cui Dio si fa oggetto di contemplazione: questa è l'obbedienza, la passività, la contemplazione⁴⁴.

Come è facile concludere, la natura generativa della contemplazione cristiana, che in ultima analisi manifesta il carattere «pratico» della fede, impedisce parimenti la riduzione dell'evento Cristo a mera meditazione intellettuale come pure qualsiasi deriva anti-incarnatoria e iconoclastica. Gesù Cristo, secondo la felice definizione di Agostino, è il *Christus totus*, il Cristo Capo-corpo, alfa e omega della creazione: ne deriva che lo sguardo contemplativo sul Cristo non può arrestarsi alla sua sola figura isolata, ma deve estendersi anche a tutto ciò che gli appartiene (cfr. Col 1,16-17). Questo rivela il carattere realmente «cattolico» della contemplazione cristiana, che non esclude nulla dal proprio orizzonte ma tutto comprende e legge nel suo proprio riferimento a Cristo: è nello «sguardo cattolico», nello sguardo a Cristo che diventa sguardo di Cristo, che può finalmente realizzarsi la tensione all'Uno che già caratterizzava la contemplazione greca, senza riuscire tuttavia a conseguire una reale unità dove le differenze fossero realmente riconciliate. È nella contemplazione cristiana che finalmente si realizza la capacità di ricondurre ad unità la totalità del molteplice senza negarlo nella sua molteplicità e senza frantumarlo nell'assenza di relazione.

La contemplazione cristiana è arte, e come ogni vera arte, sublime ed esigente al tempo stesso, esige anch'essa pazienza, meditazione e lotta contro la facile tentazione dell'attivismo; solo un occhio riposato è capace di vedere nelle figure terrene e passeggiare rapporti eterni, e solo un artista dotato di occhio non affannato può comprendere e mostrare cosa realmente diventa visibile nelle cose, se solo le si contempla meditativamente⁴⁵. Vorremmo concludere con un passo di Benedetto XVI, il cui carattere autobiografico non diminuisce affatto l'intensità del contenuto, ma, anzi, ne accresce, suffragata dalla testimonianza personale, l'importanza:

«Non affondare nell'attivismo significa preservare la *consideratio*, l'avvedutezza,

⁴⁴ La contemplazione cristiana è percezione della libertà con cui Dio libera l'uomo, e pertanto ciò che si contempla è un'azione che trasforma: «Non può esserci dottrina della percezione teologica (*Ästhetik*) senza una dottrina del confronto conflittuale delle libertà (*Dramatik*), nel quale l'oscurità della libertà finita chiusa in se stessa si lascia dischiudere, con l'aiuto della Grazia e del proprio sforzo, in direzione del flusso della divina Luce». H. U. VON BALTHASAR, *Vom Schauvermögen der Christen*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 55.

⁴⁵ *Ibid.*, 57.

la perspicacia, la contemplazione, il momento della valutazione interiore, dell'osservazione e dell'affrontare le cose, con Dio e su Dio. Significa che non si deve pensare di lavorare ininterrottamente, cosa in sé importante per chiunque, anche per un *manager*, e ancor di più per un Papa. Ma egli deve far sì che altri si occupino di tante altre cose, così da mantenere una visione più profonda, un raccoglimento interiore che poi permetta di riconoscere l'essenziale»⁴⁶.

6. Il carattere «drammatico» della contemplazione cristiana: visione e missione

Papa Benedetto ha affermato che «la vera contemplazione si dimostra nelle opere della carità. Quindi, il segno che abbiamo veramente pregato, che abbiamo avuto l'incontro con Cristo, è che siamo «per gli altri»⁴⁷. Contrariamente a quanto il Papa afferma, la storia mostra piuttosto che azione e contemplazione sono state spesso contrapposte; la stessa locuzione «contemplazione e azione» lascia non di rado captare il tacito pregiudizio che la contemplazione o non ricade affatto sotto le «attività», e dunque non è essa stessa un'azione, o comunque è qualcosa che sospende l'azione e ad essa si contrappone»⁴⁸.

Si tratta di una convinzione che, pur se diffusa anche in ambito ecclesiale, non può giustificarsi in un contesto cristiano; al massimo, l'ambiente naturale di una simile concezione è l'ellenismo, dove al *bios teoretikòs* si contrappone il *bios praktikòs*, cioè l'uomo della produzione, della costruzione e della prassi. Ciò non significa, però, che il Cristianesimo abbia superato il conflitto fra azione e contemplazione in quanto ha raggiunto un elevato grado di equilibrio fra entrambe, ma, molto di più, che un loro conflitto o anche solo una semplice alternanza è esclusa dalla natura stessa dell'oggetto contemplato che è il Verbo fatto carne. In altre parole, l'unità di azione e contemplazione è un'unità inscritta nella natura stessa dell'oggetto contemplato che, conformemente alla natura dell'«agape», del *bonum*, tende come tale ad «agire»,

⁴⁶ BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010, 108.

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Incontro con i Parroci e il Clero della Diocesi di Roma il 22 febbraio 2007*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del venerdì), 2.3.2007, 6.

⁴⁸ Una traccia di questa sensibilità si legge anche nella voce «contemplazione» curata da H. Schuster, quando, richiamando l'esempio di Maria (cfr. Lc 10, 39-42), dichiara l'attività esteriore subordinata al rapporto interiore con Dio. Cfr. H. SCHUSTER, *Beschauung (contemplatio)*, 290.

cioè a donarsi, a trasformare colui che lo accoglie e a diffondersi generando altri amati-amanti⁴⁹: la contemplazione reale dell'amore, cioè la conoscenza accordata alla verità di ciò che si contempla, non richiede un'azione successiva che renda efficace in modo pratico il contenuto contemplato, ma la contemplazione dell'amore è già azione poiché contemplare l'amore significa diventare capaci di amare grazie alla visione-accoglienza dell'Amore che si mostra⁵⁰. In altre parole, se è della contemplazione dell'amore che si tratta, l'azione non è successiva alla pratica contemplativa, ma è l'oggetto contemplato a contenere il potere attivo di assimilare a sé colui che lo contempla⁵¹: questo perché, nell'orizzonte dell'Agape, la Parola è già Azione, così come l'Azione è già Parola⁵². Come ricorda Von Balthasar, il carattere attivo di Dio fa sì che la contemplazione di Lui sia già azione: Teresa d'Avila, ad es., comprese che la preghiera unita alla penitenza poteva fare molto di più che non la semplice azione esteriore, esattamente come Teresa di Lisieux, per la quale l'anima che contempla non può restare senza attività. Si possono applicare alla contemplazione parole dedicate alla preghiera: «Non si può dire che l'azione sia di per sé già preghiera, se non è accompagnata dalla preghiera, che, come tale, è già azione»⁵³.

Dell'originale e originaria circolarità di azione e contemplazione era ben consapevole Tommaso d'Aquino, per il quale il teologo, per sua natura contemplativo, realizza l'immagine viva dell'unità di azione e contemplazione rapportate secondo l'ordine della loro esatta subordinazione. A proposito della teologia, S. Tommaso ricorda che l'insegnamento (*doctrina*) consiste nel comunicare agli altri una verità che si è in precedenza meditata: in forza della comunicazione della verità (ma sarebbe meglio dire del carattere comunicativo della verità), anche la contemplazione, che apparentemente non è un'azione, entra a far parte della vita contemplativa.

⁴⁹ Si può allora comprendere l'affermazione di Th. Söding che il Nuovo Testamento, e quindi anche la vita missionaria ecclesiale, «è nato dalla contemplazione del Risorto e dal ricordo di Gesù, che, per mezzo di questa, è andato sempre più approfondendosi». TH. SÖDING, *Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Hoffnung*, Ostfildern 2008, 99.

⁵⁰ «L'opera salvifica di Cristo consiste nell'averci reso palpabile l'essere amato da Dio». J. RATZINGER, *Von der Liebe*, in Id., *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart-München 2000, 162.

⁵¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das unterscheidend christliche Gebet*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 244.

⁵² Scrive Benedetto XVI: «Il messaggio cristiano non era solo «informativo», ma «performativo». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita». BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 2.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Das unterscheidend christliche Gebet*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 244.

La priorità, tuttavia, appartiene alla contemplazione che, come tale, presiede all'azione: il teologo comincia infatti ad istruire i suoi allievi non quando insegna, ma quando si dedica egli stesso alla meditazione personale, così che la meditazione personale diviene la premessa *ab origine* dell'istruzione partecipata agli uditori. La conclusione di Tommaso è allora che l'attività dell'insegnante non si aggiunge esteriormente o successivamente alla sua vita di personale contemplazione, ma ne è il suo stesso diffondersi. Tommaso è ben consapevole che le attività che caratterizzano il frate predicatore, come appunto l'insegnamento e la predicazione, appartengono alla vita attiva, ma solo in quanto espressione della vita contemplativa; anzi, conclude Tommaso, le opere attive, pur non essendo pensabili senza procedere dalla contemplazione, sono da preferirsi alla semplice contemplazione, così «come illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che il solo contemplare»⁵⁴. Al di là delle priorità stabilite da Tommaso, ciò che merita di essere sottolineato è il carattere attivo della contemplazione e il carattere contemplativo dell'azione, tipico della fede cristiana: per questo non si dà interruzione della contemplazione a causa dell'azione né abbandono dell'azione a causa della contemplazione⁵⁵. Per questo motivo, infine, nulla era più naturale e legittimo, per l'Aquinate, di un ordine di monaci contemplativi che fossero, al tempo stesso, un ordine di insegnanti.

Come l'esempio di Tommaso (non l'unico!) ha confermato, la contemplazione cristiana non ha nulla in comune con uno spiritualismo disincarnato o con forme meditative che sono più l'espressione dell'individuo nei suoi bisogni profondi; a differenza di una certa contemplazione astratta ed evasiva, che spinge la persona fuori dalle coordinate storico-geografiche e vuole «proteggere» l'individuo dal mondo esterno, la contemplazione cristiana spinge il credente, e a maggior ragione il ministro ordinato, ad incarnarsi nella storia, portandovi la novità del Vangelo; e mentre la contemplazione pagana invita l'uomo all'isolamento, onde evitare così il dolore derivante dai legami che si stabiliscono per mezzo delle azioni, la contemplazione cristiana sospinge l'uomo in direzione della storia, secondo lo stile della carità e del dono di sé. Per lo stesso motivo contemplazione cristiana si pone anche prima e al di là della dicotomia fra spirituale e materiale, Dio e storia, sacro e profano, ecc.: contemplare il Verbo

⁵⁴ «Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari». TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-II, 188, 6, resp.

⁵⁵ «Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat...». TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-IIae, q. 181, a. 3, ad 3um.

fatto carne è contemplare insieme generazione e invio, Trinità e storia, individuo e comunità, mondo e Chiesa⁵⁶.

Il contemplativo cristiano, di conseguenza, non avverte il mondo come disturbo o invadenza, ma, al contrario, tende di per sé all'edificazione del mondo in forza della contemplazione-accoglienza di Colui che è Agape⁵⁷; la contemplazione cristiana, quindi, non sarà mai una fuga o un riparo, ma sempre e solo condivisione del dono contemplato, che, proprio in forza del suo carattere di dono, esige di essere incontrata dove e come esso ha deciso⁵⁸.

A testimonianza dell'essenziale circolarità di contemplazione e missione, Von Balthasar ha scritto che «colui che non conosce il volto di Dio dalla contemplazione, non lo riconoscerà nell'azione, neppure quando esso gli traspare dal volto degli umiliati e degli offesi»⁵⁹; a ulteriore prova che la contemplazione cristiana «non isola la persona dalla realtà della Chiesa e del mondo, ma aiuta ad immergervela seriamente e responsabilmente»⁶⁰. In conclusione, poiché dalla contemplazione deriva la missione, l'essere-contemplativo non è scelta facoltativa o lusso per pochi. E questo vale, a maggior ragione, per il ministro ordinato⁶¹.

⁵⁶ «Trinità, cristologia e Chiesa formano dal punto di vista sia teoretico che pratico, teologico ed etico, una inscindibile unità (*ein untrennbare Eins*)». H. U. VON BALTHASAR, *Die Liebe zu Jesus Christus*, in *Id.*, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, 52.

⁵⁷ «La formazione spirituale comporta anche di cercare Cristo negli uomini. La vita spirituale, è sì vita interiore, vita di intimità con Dio, vita di azione e di contemplazione. Ma proprio l'incontro con Dio, e con il suo amore di Padre di tutti, pone l'esigenza indeclinabile dell'incontro con il prossimo, del dono di sé agli altri, nel servizio umile e disinteressato che Gesù ha proposto a tutti come programma di vita con la lavanda dei piedi agli apostoli: «Vi ho dato l'esempio, perché come faccio io, facciate anche voi» (Gv 13,15). GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del Venerdì), 10.4.1992, 40.

⁵⁸ «Non c'è rinnovamento, anche sociale, che non parta dalla contemplazione. L'incontro con Dio nella preghiera immette nelle pieghe della storia una forza misteriosa che tocca i cuori, li induce alla conversione e al rinnovamento, e proprio in questo diventa anche una potente forza storica di trasformazione delle strutture sociali». GIOVANNI PAOLO II, *A Palermo in occasione del III Convegno Ecclesiale nazionale 1995*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del Venerdì), 1.12.1995, 8.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977, 111.

⁶⁰ C. M. MARTINI, *La dimensione contemplativa della vita (Lettera pastorale 1980)*, in *Id.*, *Le ragioni del credere. Scritti e interventi*, Milano 2011, 1239.

⁶¹ «Da questa contemplazione nasce in tutta la sua forza interiore l'urgenza della missione, la necessità imperiosa di «comunicare ciò che abbiamo visto e udito», affinché tutti siano in comunione con Dio (cfr 1 Gv 1,3). La contemplazione silenziosa ci fa immergere nella sorgente dell'Amore, che ci conduce verso il nostro prossimo, per sentire il suo dolore e offrire la luce di Cristo, il suo Messaggio di vita, il suo dono di amore totale che salva». BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXVI Giornata mondiale delle comunicazioni sociali 2012*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del Venerdì), 31.1.2012, 9.

7. Contemplazione e ministero ordinato

Alcuni anni fa, G. Greshake ha scritto che la contemplazione può costituire anche un valido criterio per l'autocomprensione del ministero ordinato⁶². Si tratta di parole rivolte ai numerosi presbiteri oggi letteralmente sommersi da molteplici impegni e innumerevoli urgenze, che avvertono il bisogno di pensare meno al «che cosa» fare per concentrarsi di più sulla propria identità, su «chi» è realmente il prete, se un uomo di Dio o un semplice funzionario di cose religiose. La soluzione di Greshake sarebbe il recupero della dimensione contemplativa come atteggiamento irrinunciabile in grado di garantire al presbitero la consapevolezza della derivazione di ogni azione e missione dal personale «essere-con-Lui»⁶³. La dimensione contemplativa, in altre parole, costituisce la possibilità di operare un discernimento sull'essenziale, allontanando così il rischio di una dolorosa crisi di identità: «Ogni invio e missione nel mondo nasce dall'ascolto e dalla risposta alla sua Parola e rimanda sempre nuovamente a questo "dialogo". Solo se l'attività pastorale si fonda nella contemplazione, non perde di vista il suo fine specifico: introdurre la comunità affidata a Dio, in quel rapporto personale che si esprime specialmente nella preghiera»⁶⁴.

Qualche anno prima, anche J. Ratzinger, volendo sottolineare l'intimo legame fra contemplazione ed esercizio del ministero, aveva preso come punto di riferimento la chiamata dei Dodici secondo la versione di Marco⁶⁵: in questa pericope, il luogo della chiamata è il «monte», che vale innanzitutto come immagine della preghiera di Gesù e della sua assoluta dedizione al Padre. Oltre a ciò, il monte rappresenta anche l'interruzione-liberazione dalla monotonia della quotidianità e dall'usura del tempo: procedendo direttamente dal dialogo del Padre e del Figlio, il discepolo viene realmente inserito nelle reazioni trinitarie, attingendo da queste la propria luce e comprensibilità⁶⁶. La custodia e l'alimentazione di questo dono richiede, dopo la

⁶² Cfr. G. GRESHAKE, *Spirituelle Knotenpunkte*, in Id., *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 164-179.

⁶³ «La tensione fra preghiera e ministero apostolico si può osservare già nella vita di Gesù (cfr. Mc 1,35ss.) come anche in quella dei suoi discepoli, chiamati sia a "stare con Lui" (Mc 3,14), sia "per essere inviati a predicare" (*ibid.*). Questa tensione prosegue lungo tutta la storia della Chiesa, come si desume innanzitutto dalla vita dei Santi». *Ibid.*, 169.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. J. RATZINGER (BENEDIKT XVI), *Am Anfang steht das Hinhören. «Und er fief die zu sich, die er wollte» (Mk 3, 13-19)*, in Id., *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, Freiburg 2006, 73-83.

⁶⁶ Non diversamente scrive C. M. Martini: «Gesù dona la vita in nome e in forza di uno speciale rapporto

chiamata, un sempre rinnovato salire sul monte della preghiera di Gesù, entrando nel suo silenzio e nella sua contemplazione. Il ministero ordinato, questa allora la prima conclusione di Ratzinger, appartiene al «rapporto dialogico» trinitario ed è custodita nel rapporto di Gesù con il Padre. Alla dimensione contemplativa, prosegue Ratzinger, Marco collega quella attiva-missionaria: il numero dodici, infatti, non indica solo le tribù di Israele, ma rimanda anche ai segni astrali che scandiscono l'anno solare. Nel valore simbolico del numero dodici, accade che si incontrano anche cielo e terra, e in questo incontro il discepolo deve mostrarsi come astro luminoso che indica alla storia il suo autentico cammino. Ora, se Gesù chiama per stare con lui e al tempo stesso per inviare, deve risultare chiaro che la contemplazione non può essere il contrario dell'azione ma, al contrario, «solo chi è presso di Lui può essere inviato. E solo chi si lascia inviare, solo chi diffonde il suo messaggio e il suo amore, è con Lui»⁶⁷.

Un'ulteriore sottolineatura dell'intimo nesso «contemplazione-missione» diviene evidente anche (e soprattutto) nell'orizzonte eucaristico⁶⁸. Punto di partenza è l'osservazione che l'eucaristia, fosse pure il concetto di «presenza reale», indubbiamente fondamentale e insostituibile, non esprime l'intenzione fondamentale del Cristo: l'Eucaristia non è infatti staticità, immobilità o mera presenza, ma dinamismo, comunione e missione. Dalla collocazione centrale che le chiese di un tempo riservavano al tabernacolo, è possibile desumere anche quale concetto di contemplazione ne stava alla base: infatti, se l'Eucaristia era concepita fundamentalmente come presenza da adorare, l'insistenza sul «Dio è qui» rischiava di trasformare la presenza reale in mera presenza spazio-temporale, trascurando il fatto che Dio si rende presente in virtù del desiderio di autoparteciparsi all'uomo. Una trascuratezza, questa, che si esprimeva spesso nell'imponenza del tabernacolo, nell'ostensorio carico e massiccio, come pure nell'astensione da una comunione frequente.

In questa visione, risultava totalmente trascurata la presenza dell'altare-mensa, segno di quel dinamismo che celebra il sacramento eucaristico come presenza di

«contemplativo» con il Padre. Questo rapporto di abbandono fiducioso, di ascolto, di obbedienza può essere descritto, nella sua estensione, a ogni credente in Cristo, come rapporto di fede e di speranza. La fede esprime la sicurezza dell'Alleanza, l'affidamento del credente alla fedeltà amorosa del Padre che ha risuscitato dai morti Gesù Cristo. La speranza si estende oltre le insicurezze, i rischi, le contraddizioni di una libertà umana che è sempre tentata di infedeltà». C. M. MARTINI, *La dimensione contemplativa della vita*, in Id., *Le ragioni del credere. Scritti e interventi*, 1253.

⁶⁷ J. RATZINGER (BENEDIKT XVI), *op. cit.*, 78.

⁶⁸ Cfr. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, in Id., *Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten*, München 2007, 49-57. Si tratta di un contributo del 1960 opportunamente riproposto in questo volume.

Dio finalizzata non al semplice sguardo, ma a farsi cibo e nutrimento: «Più che di tabernacoli di pietra (per Dio) si tratta di tabernacoli viventi, si tratta di avere uomini riempiti del suo Spirito e pronti a tenere vivi nel mondo lo Spirito e la realtà di Gesù Cristo. Secondo la sua natura, l'Eucaristia c'è per essere ricevuta, quale invito a lasciarsi inondare e colmare dello Spirito di Cristo, e così a erigere i tabernacoli di Dio là, dove di essi c'è reale bisogno: in mezzo al mondo in cui viviamo, in mezzo agli uomini che ci circondano. Per questo l'altare è sovraordinato al tabernacolo, perché Cristo ci rivolge l'appello ad essere noi il suo tabernacolo in questo mondo, ad avere il coraggio del suo Spirito, lo Spirito di verità, di onestà, di giustizia e di bontà»⁶⁹. La conclusione è allora che il carattere specifico della fede cristiana non riposa su una contemplazione statica e verticale soltanto, ma coinvolge anche il legame orizzontale di tutti coloro che fanno dell'Eucaristia il centro originante della propria esistenza in Cristo.

Volendo ora considerare quelli che, a nostro avviso, sono i tratti caratterizzanti la dimensione contemplativa del ministro ordinato, ne enumeriamo soltanto tre: 1) la dimensione trinitario-dossologica, 2) la dimensione ecclesiale-eucaristica e 3) la dimensione ascetico-educativa. Non sono certo le uniche dimensioni possibili, ma nel contesto attuale sembrano, a chi scrive, le più urgenti.

1) *La dimensione trinitario-dossologica.*

Giovanni Paolo II ha scritto che «la dossologia trinitaria è il traguardo della contemplazione cristiana»⁷⁰. La contemplazione che il presbitero deve coltivare detiene innanzitutto questo carattere trinitario e dossologico e, proprio per questo, ecclesiale-liturgico; per quanto feconde possano essere alcune pratiche di meditazione e alcune forme di spiritualità ispirate a ordini religiosi, la contemplazione del ministro ordinato riveste prima di tutto carattere sacramentale-liturgico⁷¹, poiché è nella liturgia che si realizza il contenuto fondamentale di essa, e cioè la comunione-partecipazione alla vita trinitaria per mezzo di Cristo nello Spirito: «Realizzata in noi dallo Spirito Santo, essa ci apre, attraverso Cristo e in Cristo, alla contemplazione del volto del Padre. Imparare questa logica trinitaria della preghiera cristiana, vivendola pienamente innanzitutto nella liturgia, culmine e fonte della vita ecclesiale, ma anche

⁶⁹ *Ibid.*, 51.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, II, 34.

⁷¹ Giustamente ricorda von Balthasar che ogni metodo, qualunque sia quello che viene adottato, è trasfigurato dalla e nella singolarità del Cristo: è Cristo stesso che, mentre fonda la possibilità della contemplazione e della visione (il Verbo si è fatto carne), al tempo stesso impedisce, nella medesima carne, ogni de-oggettivazione o deriva verso il vago e l'indistinto. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Meditazione cristiana e non cristiana*, in *Id.*, *Nuovi punti fermi*, Milano 1979, 145.

nell'esperienza personale, è il segreto di un cristianesimo veramente vitale, che non ha motivo di temere il futuro, perché continuamente torna alle sorgenti e in esse si rigenera»⁷².

Questa contemplazione dossologico-trinitaria del Mistero divino, che ha nella liturgia e nella celebrazione dei Sacramenti la sua realtà vitale, include e informa anche la *lectio divina*, che va oltre un semplice studio della Parola o della meditazione quotidiana e si diversifica anche da una semplice riflessione⁷³: essa si conclude infatti come contemplazione, che pur senza dispensare dall'applicazione intellettuale e dallo studio, rivela ancora una volta, grazie al suo carattere ecclesiale, il primato dello Spirito quale reale artefice della conformazione a Cristo Pastore⁷⁴. Anche qui, come Paolo VI ha scritto, «si tratta d'un favore, non d'un merito. La meditazione comincia con una doverosa professione d'umiltà. È un'avventura, in cui tutto dipende da Cristo»⁷⁵. Praticando questa contemplazione, il sacerdote è preservato dal rischio dell'attivismo sterile e affaticante, dalle distrazioni del mondo e dalle sue seduzioni, da quell'attivismo così denunciato, e non solo da oggi, dall'attuale Pontefice; un attivismo che, a ben guardare, tradisce superbia, ingratitudine e presunzione. «L'attivista, colui che vuole costruire tutto da sé, è il contrario di colui che ammira (l'«ammiratore»). Egli restringe l'ambito della propria ragione e perde così di vista il Mistero. Quanto più nella Chiesa si estende l'ambito delle cose decise da sé e fatte da sé, tanto più angusta essa diventa per noi tutti. In essa la dimensione grande, liberante, non è costituita da ciò che noi stessi facciamo, ma da quello che a noi tutti è donato. Quello che non proviene dal nostro volere e inventare, bensì è un precederci, un venire a noi di ciò che è inimmaginabile, di ciò che «è più grande del nostro cuore»⁷⁶.

⁷² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, Città del Vaticano 2000, n. 32.

⁷³ «Questa parola è la vitale sostanza dell'anima nostra; la nutre, la fa crescere, la dirige. Non c'è un'altra cosa che possa far vivere l'anima ragionevole come la Parola di Dio. Difatti, nel modo stesso che cresce il dialogo con Dio nell'anima nostra per l'accoglienza, l'intelligenza e la comprensione della parola, così cresce anche la sua vita. E viceversa, quando ci viene a mancare la parola di Dio nell'anima, anche la sua vita vien meno. Pertanto, come l'unione del corpo e dell'anima è animata, nutrita e sostenuta dal soffio vitale, così l'anima nostra è vivificata dalla parola di Dio e dalla grazia spirituale». AMBROGIO DI MILANO, *Commento al Salmo 118*, VII, 7; CSEL 62, 131.

⁷⁴ «Pensare con il pensiero di Cristo. E possiamo farlo leggendo la Sacra Scrittura nella quale i pensieri di Cristo sono Parola, parlano con noi. In questo senso dovremmo esercitare la *Lectio Divina*, sentire nelle Scritture il pensiero di Cristo, imparare a pensare con Cristo, a pensare il pensiero di Cristo e così avere i sentimenti di Cristo, essere capaci di dare gli uni agli altri anche il pensiero di Cristo, i sentimenti di Cristo». BENEDETTO XVI, *Meditazione tenuta in apertura della prima Congregazione Generale della XI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del venerdì), 7.10.2005, 6.

⁷⁵ PAOLO VI (G. B. MONTINI), *Carità intellettuale. Testi scelti 1921-1978*, Milano 2005, 106.

⁷⁶ J. RATZINGER, *La bellezza. La Chiesa*, Ravenna 2005, 38.

2) *La dimensione ecclesiale-eucaristica.*

Lo sguardo contemplativo del presbitero non può non estendersi alla Chiesa. È ampiamente riconosciuto che non pochi atteggiamenti antiecclesiali, che non di rado conducono a dolorose fratture e divisioni, nascono da una debole capacità contemplativa che impedisce una genuina visione del *Mysterium Ecclesiae*, della sua origine *ex Trinitate*, e della sua efficace natura sacramentale; questo, specie nei ministri ordinati, provoca uno sguardo soggettivo e privato sulla Chiesa, considerata e definita più a partire dalle proprie convinzioni che non dalla sua reale natura di Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito. Vorremmo, in proposito, soffermarci su quanto il Concilio Vaticano II afferma della contemplazione nella Costituzione sulla liturgia, pur non dimenticando altri testi che menzionano lo stesso tema⁷⁷.

Può stupire il trovare un breve ma significativo accenno alla contemplazione non nel contesto della celebrazione liturgica, quale arte di condurre alla contemplazione del Mistero, ma in riferimento alla natura divino-umana della Chiesa, le cui dimensioni storiche e visibili non devono mai oscurare i doni invisibili e la sua vocazione al Regno escatologico (ora «contemplato» nel mistero)⁷⁸; sembra che la preoccupazione soggiacente sia piuttosto l'invito a curare la contemplazione della Chiesa affinché ogni credente, e a maggior ragione il presbitero, si comprenda innanzitutto come figlio di questa Madre, nella consapevolezza che la sua prima dignità non è determinata dal tipo di ministero che in essa svolge, ma dall'essere generato nel suo grembo fecondo⁷⁹. Sembra che il Concilio voglia ricordare che dallo sguardo che il presbitero ha sulla Chiesa dipende la qualità della propria azione all'interno di essa, e prima di ogni altra dell'azione liturgica che deve presiedere: dal *cum-templare* il *cum-agere*. E poiché ciò che il Presbitero prima di tutto contempla è l'azione eucaristica con la quale il Cristo edifica quotidianamente la Chiesa, la contemplazione dell'Eucaristia, che avviene innanzitutto come celebrazione, è all'origine del suo agire e della sua missione: «Tra sue mani si rinnova questo grande miracolo d'amore, del quale egli è chiamato a diventare sempre più fedele testimone e annunciatore. Ecco perché il presbitero dev'essere prima di tutto adoratore e contemplativo dell'Eucaristia»⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. SC 2; LG 41; PC 5, 7; DV 8; GS 8, 56, 57; CD 35; AG 18, 40.

⁷⁸ «... actione ferventem et contemplationi vacantem, in mundo praesentem et tamen peregrinam». (SC 2).

⁷⁹ «La Santa Chiesa, immacolata quanto a coito, feconda quanto al parto, è vergine per castità, madre per prole. Essa ci partorisce quale vergine, resa gravida non da uomo, ma dallo Spirito». AMBROGIO DI MILANO, *De virginibus*, I, 6, 31; PL 16, 197. Non diversamente Giovanni Damasceno: «Mi hai fatto venire alla luce adottandomi come tuo figlio e mi hai iscritto fra i membri della tua Chiesa santa e immacolata». *De fide orthodoxa*, I.

⁸⁰ BENEDETTO XVI, *Angelus di Domenica 18 settembre 2005*, in L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì), 23.9.2005, 3.

Non è forse del tutto azzardato ipotizzare che gli attuali conflitti nella Chiesa, spesso condotti con mezzi ignobili e antievangelici da individui che, anziché sentirsi salvati dalla Chiesa, se ne sentono piuttosto i «salvatori», abbiano la loro origine proprio nella mancanza di pratica contemplativa⁸¹; molto probabilmente una maggiore pratica della contemplazione cristiana potrebbe contribuire non poco a correggere le deformazioni ecclesiali che vanno dal carrierismo alla mondanità, dalla vanità alla bramosia di potere, dalla sete di comando all'abuso sui più deboli: tutto ciò oscura il volto reale della Chiesa ed è causa di scandalo e abbandono. Non andrebbero dimenticate le parole di von Balthasar quando ammoniva: «Quanto più si vuole agire, tanto più si deve contemplare; e quanto più si vuole educare, tanto più bisogna ascoltare e pregare. Chi vuole efficienza, deve nondimeno apprendere cosa significa gratuità, inutilità, assenza di vantaggio personale. Queste sono le caratteristiche dell'amore eterno in Cristo, un amore per sua natura né programmato né programmabile. Alla scuola di questo amore deve imparare ogni altra forma di amore cristiano. Chi vuole dare ordini deve prima avere imparato la sequela dell'obbedienza cristiana...»⁸².

3) La dimensione ascetico-educativa.

Anche se ispirata, sostenuta e orientata dallo Spirito, la contemplazione non è un'attività spontanea, facile e immediata: l'arte della contemplazione esige disciplina, metodo, costanza e rinuncia all'improvvisazione. In quanto attività umana, essa è però anche acquisibile con l'esercizio e con la pratica frequente: c'è infatti una contemplazione «infusa», data da Dio per via soprannaturale, e una contemplazione «ordinaria», che può essere imparata e acquisita⁸³. Nella vita del ministro ordina-

⁸¹ In questa direzione può essere compresa anche l'amarezza del Card. Kasper che scrive: «È soprattutto la condizione spirituale interna alla Chiesa che mi preoccupa e amareggia: la mancanza di visione e entusiasmo, la rassegnazione interna e la crescente distanza, lo scisma *de facto* che si è in parte già consumato tra la fascia gerarchica "dall'alto" e parti della Chiesa "dal basso", il silenzioso andarsene di molti, e in più la cattiveria con cui "destra" e "sinistra" si combattono, non percependo più, in questa loro lotta intestina, che i veri problemi e le vere sfide stanno altrove. E allora nessuna meraviglia, se molti sono delusi e si distaccano». W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg-Basel-Wien 2011, 20-21. A proposito di questo testo – recensito da M. Hauke in modo piuttosto ideologico e senza quel minimo di scientificità che si richiede anche ad una recensione (cfr. M. HAUKE, *Dreifache Vision für morgen*, in *Deutsche Tagespost*, 17.11.2011, 15) – si confronti, al contrario, la risposta puntuale, saggia ed equilibrata dello stesso Card. Kasper: W. KASPER, *Differenzierungen nicht überlesen*, in *Deutsche Tagespost*, 26.11.2011, 15.

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Mein Werk*, Einsiedeln 1990, 71.

⁸³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* II-IIae, q. 180, a. 3. Scrive W. Kasper che l'applicazione nella riflessione e nella ricerca «potrebbe costituire un importante contributo a recuperare la riflessione su modi fondamentali del comportamento umano assai caduti in disuso, quali il silenzio, lo stupore, la contemplazione, il

to, uno strumento efficace per coltivare la contemplazione, che è già di per sé una forma di contemplazione, è lo studio, e quello della teologia in particolare⁸⁴, aiuto particolarmente efficace per il conseguimento dell'unità interiore dell'uomo⁸⁵. Come già i teologi classici avevano compreso, la colpa originale ha lacerato e diviso l'uomo con una devastazione che raggiunge anche l'armonia e la collaborazione fra potenze inferiori e facoltà superiori: accade così che la fantasia rifiuta il dominio della ragione, l'intelligenza è sottoposta ai giochi della fantasia, l'equilibrio tra l'intelletto e la volontà è infranto e tra le facoltà apprensive e quelle affettive regna spesso disordine e disarmonia. In questo scenario, il naturale desiderio di verità, che si esprime anche nello studio, può degenerare in *libido sciendi* o ricerca del sapere per il sapere: accade così che l'*appetitus sciendi*, di per sé ottimo, tende ad affermarsi come indipendenza, soggettivismo e superbia. Onde evitare questa deriva, lo studio contemplativo della Scrittura, dei Padri, delle grandi verità di fede e delle pietre miliari della spiritualità potrà costituire un efficace aiuto per l'unificazione non solo del dinamismo psicologico, ma anche dell'intera persona, orientandola al tempo stesso ad un sapere contemplativo-comunicativo.

Un ministro ordinato capace di riservare tempo allo studio della Verità, e dunque contemplativo nel senso più elevato del termine, sarà meglio custodito dalla tentazione dell'autogiustificazione e dell'autolegittimazione, con conseguente rischio di cadere nella solitudine⁸⁶; un autentico esercizio di cristiana contemplazione gioverà

meravigliarsi, tutti atteggiamenti che interrompono l'evidente scontatezza (...) e liberano lo sguardo per il mistero della vita e della realtà». W. KASPER, *Glaube, der nach seinem Verstehen fragt. Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema*, in *Stimmen der Zeit* 134 (2009) 513.

⁸⁴ L'invito alla teologia a recuperare la sua dimensione contemplativa è stato già di Giovanni Paolo II: «É importante per la teologia oggi recuperare la dimensione sapienziale, che integra l'aspetto intellettuale e scientifico con la santità della vita e l'esperienza contemplativa del mistero cristiano. Così Santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa, con la sua sapiente riflessione alimentata dalle sorgenti della Sacra Scrittura e della divina Tradizione, pienamente fedele agli insegnamenti del Magistero, indica alla teologia odierna la strada da percorrere per raggiungere il cuore della fede cristiana». *Alla Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede il 24 ottobre 1997*, in *L'Osservatore Romano* (suppl. del Venerdì), 31.10.1997, 5.

⁸⁵ Cfr. l'illuminante saggio di G. MUCCI, *Vita di studio e vita interiore*, in *La Civiltà Cattolica* 3874 (2011) 380-385.

⁸⁶ «La contemplazione deve portare frutto per il prossimo, benché spesso dispensi dalle opere esteriori. Questo frutto è il Sapore di Dio che si fa conoscere amando ogni creatura d'un amore di carità, dimenticando se stessi, per non ricordarsi che di Dio, il quale è presente in tutte le creature - non disprezza niente di quello che Egli ha fatto -, sopporta pazientemente le nostre offese e non ci corregge che amandoci. Nessuna grettezza. Nessun ritorno su se stessi. Nessuna difesa di sé. Soprattutto niente scoraggiamento». R. MARITAIN, *12 maggio 1918*, in *Id.*, *Diario di Raissa*, 73.

anche a preservare dalle sottili e insidiose forme di presunzione che si insinuano anche nelle pratiche ascetiche e spirituali della vita presbiterale⁸⁷. Una pratica contemplativa fatta di pazienza, tempo e custodia del cuore non potrà non condurre a ciò che Von Balthasar ha definito «occhio riposato», allo sguardo cioè capace di leggere nelle figure terrene e passeggiare rapporti eterni e infiniti: «solo un artista dotato di occhio non affannato può mostrare, in una figura simbolica, ciò che può divenire visibile nelle cose, qualora le si contempi meditativamente»⁸⁸.

Sotto questo aspetto lo studio della teologia, in cui l'antropologia è determinata dalla cristologia trinitaria e dall'ecclesiologia, condivide con la contemplazione l'alta finalità di educare il presbitero, oltre che all'unità interiore, anche all'oggettività, e alla graduale correzione dell'emotività e dello spontaneismo⁸⁹. E questo sarà di grande beneficio anche nel momento della prova e della stanchezza, dove la capacità contemplativa tratterrà il presbitero da affrettate decisioni e dolorose fasi depressive⁹⁰. Senza dimenticare, infine, che «può parlare di Dio solamente colui che conosce Dio secondo verità; solo il contemplativo può volersi teologo»⁹¹.

A conclusione delle riflessioni su quella che abbiamo chiamato la dimensione «ascetico-educativa» del ministro ordinato, vorremmo riportare un passo del discorso che l'Arcivescovo di Ferrara, in Italia, ha rivolto non molto tempo fa al Presbitero della sua Diocesi. L'attualità, la chiarezza e la pastoralità del discorso dispensano da qualsiasi commento.

«C'è oggi una sorta di pigrizia mentale. La *cogitatio* (in greco *dianoia*, ovvero: potenza cogitativa, coscienza pensante e riflettente, la parte dirigente dell'anima) sembra esser messa a riposo; per cui assistiamo ad una notevole impotenza intellettuale. Le immagini impressionano ma evaporano. Solo con le immagini si appiattisce

⁸⁷ Torna opportuno il monito di Benedetto XVI: «Non affondare nell'attivismo!» C'è così tanto da fare che si dovrebbe lavorare ininterrottamente. Ecco, proprio questo sarebbe sbagliato. Non affondare nell'attivismo significa preservare la *consideratio*, l'avvedutezza, la perspicacia, la contemplazione, il momento della valutazione interiore, dell'osservazione e dell'affrontare le cose, con Dio e su Dio». BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010, 108.

⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Vom Schauvermögen der Christen*, in Id., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, 57.

⁸⁹ Cfr. G. MOIOLI, *La preghiera: esperienza e mistero*, in Id., *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992, 69-110.

⁹⁰ Sul rapporto fra contemplazione e dolore, contemplazione e prova o notte oscura, cfr. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i. B. 2007. Caratteristica originale di questo studio è la presentazione dell'itinerario di Giobbe come un cammino contemplativo, che dal dolore si eleva per gradi fino alla contemplazione ultima del volto di Dio.

⁹¹ H.-I. MARROU, *Lettre inédite d'H.-I. Marrou au P. Chenu*, in RSPT 1 (2002) 28.

la mente, si indebolisce il *Nous* (*ars cognoscendi-percipiendi-judicandi*, cfr. Ap 17,9). Mentre il segreto della *cogitatio* è il desiderio dell'istruzione (cfr. Sap 6,17) e, viceversa, l'istruzione accresce il desiderio: *principium sapientiae, posside sapientiam* (Pr 3,7). Abbiamo oggi troppo poco tempo per studiare, per acquisire ulteriore profondità, per indagare il senso dell'esperienza. Sembra deperito anche il "gusto del pensare", di trovarsi faccia a faccia con i nostri pensieri. E quanto più uno diventa povero di pensiero, tanto più vive, parla, pensa in modo superficiale e "piatto" (*labia insipientis praecipitabunt eum; initium verborum eius, stultitia*, Qo 10,12-13). Madeleine Delbrel diceva che la vita interiore è come "la spiritualità della bicicletta; non si può star diritti se non per marciare... chi si ferma è perduto. Chi non continua a pedalare si ferma e cade" (*La gioia di credere*). Così è dell'attività speculativa. Non siamo esenti dal fenomeno dell'analfabetismo di ritorno: solo un costante desiderio di istruirci ci salverà dalla pigrizia mentale e dalla paralisi dell'intelligenza, causa infallibile della paralisi della fede. "Se vuoi essere discepolo della verità, allora ricerca" (F. Mauriac, *Cinque volti dell'angoscia*, p. 97)⁹².

8. Congedo mariano

Sono rimaste celebri le parole di K. Rahner, per il quale «la fede del prete di oggi è la fede del prete che prega, si potrebbe quasi dire del prete misticamente contemplativo; se non è questa, non è»⁹³.

L'importanza attribuita da Rahner e da molti altri alla contemplazione si fonda su Colui che ne costituisce l'oggetto e al tempo stesso il soggetto: il Signore Gesù Cristo. Derivante da Cristo, Parola eterna visibilizzata in figura e storia umana, la contemplazione cristiana nasce dalla libera iniziativa con cui Dio ha voluto offrirsi allo sguardo dell'uomo e pertanto non sarà mai una «tecnica» di conquista, ma sempre e solo la corrispondenza alla chiamata trasformatrice del Dio-Agape; in quanto tale, non tenderà mai ad una vaga fusione nell'Indistinto né all'identificazione naturale fra l'uomo e Dio, ma sarà sempre una comunione nuziale fra Dio e uomo, cielo

⁹² P. RABITTI, *Ritiro del Clero il 6 Maggio 2010*, in Bollettino Ecclesiastico dell'Archidiocesi di Ferrara-Comacchio 3 (2010) 609.

⁹³ K. RAHNER, *Knechte Christi*, Freiburg i. B. 1967, 42.

e terra, così come è stata realizzata in Cristo⁹⁴. La contemplazione ricorda ad ogni credente, ed *in primis* al Presbitero, che il primato è sempre della Grazia, il cui fine è la condivisione della gioia divina; per questo «contemplare non è ricercare la verità, ma godere della verità trovata, assaporandone tutta la ricchezza e la profondità»⁹⁵.

Ascolto, stupore, silenzio, consenso, dedizione, fedeltà e fecondità: sono termini che, prima ancora di definire la contemplazione, delineano il volto della contemplativa per eccellenza, della Madre di Dio. A Lei, donna della contemplazione e dell'offerta (tratti essenziali del Presbitero), dedichiamo il tratto finale di queste riflessioni, quasi una sintesi pronunciata da chi, insieme al valore della contemplazione, ci ha insegnato anche la vera devozione alla Madre del Redentore, modello e incarnazione della contemplazione cristiana.

Così ha scritto il Beato Giovanni Paolo II:

«La contemplazione di Cristo ha in Maria il suo modello insuperabile. Il volto del Figlio le appartiene a titolo speciale. È nel suo grembo che si è plasmato, prendendo da Lei anche un'umana somiglianza che evoca un'intimità spirituale certo ancora più grande. Alla contemplazione del volto di Cristo nessuno si è dedicato con altrettanta assiduità di Maria. Gli occhi del suo cuore si concentrano in qualche modo su di Lui già nell'Annunciazione, quando lo concepisce per opera dello Spirito Santo; nei mesi successivi comincia a sentirne la presenza e a presagire i lineamenti. Quando finalmente lo dà alla luce a Betlemme, anche i suoi occhi di carne si portano teneramente sul volto del Figlio, mentre lo avvolge in fasce e lo depone nella mangiatoia (cfr. Lc 2,7). Da allora il suo sguardo, sempre ricco di adorante stupore, non si staccherà più da Lui. Sarà talora *uno sguardo interrogativo*, come nell'episodio dello smarrimento nel tempio: "Figlio, perché ci hai fatto così?" (Lc 2,48); sarà in ogni caso *uno sguardo penetrante*, capace di leggere nell'intimo di Gesù, fino a percepirne i sentimenti nascosti e a indovinarne le scelte, come a Cana (cfr. Gv 2,5); altre volte sarà *uno sguardo addolorato*, soprattutto sotto la croce, dove sarà ancora, in certo senso, lo sguardo della "partorientente", giacché Maria non si limiterà a condividere la passione e la morte dell'Unigenito, ma accoglierà il nuovo figlio a Lei consegnato nel discepolo prediletto (cfr. Gv 19,26-27); nel mattino di Pasqua sarà *uno sguardo radioso* per la

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Meditazione cristiana e non cristiana*, in Id., *Nuovi punti fermi*, 152.

⁹⁵ R. CANTALAMESSA, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Milano 1989, 72. «Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae». TOMMASO D'AQUINO, *In Johannis evang., prooemium*.

gioia della risurrezione e, infine, *uno sguardo ardente* per l'effusione dello Spirito nel giorno di Pentecoste (cfr. At 1,14)»⁹⁶.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, I, 10.

Il ritorno di Cristo

L'etimasìa nel mosaico del Battistero Neoniano di Ravenna (riproduzione)

Certi del ritorno di Cristo, di Maria Antonietta Crippa

L'attesa del ritorno del Signore in san Paolo, di Bruno Maggioni

La vita cristiana nella prospettiva della parusia, di Pavel Vojtech Kohut

Riflessioni teologiche sul mistero della discesa agli Inferi, di Hans Urs

Von Balthasar

La venuta del Signore nell'Eucarestia, di Anton Strukelj

Quando ritornerà? Riflessioni filosofiche sull'avvento della parusia, di Peter
Henrici

Il ritorno di Cristo nella filosofia religiosa russa. L'espulsione impossibile, di
Vincenzo Rizzo

Tempo ed escatologia nell'Islam, di Pierre Lory

La relazione tra Dante e Virgilio negli ultimi due cerchi dell'Inferno, di Umber-
to Dell'Orto

Indice dall'annata

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 231, gennaio-febbraio-marzo 2012

Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

www.communio.it - communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

Alcuni insegnamenti di san Josemaría sul sacerdozio: spirito di servizio, collaborazione con i laici, mentalità laicale

Arturo Cattaneo

Facoltà di Diritto canonico (Venezia) – Facoltà di Teologia (Lugano)

San Josemaría Escrivá, a partire dalla illuminazione divina ricevuta il 2 ottobre 1928, si è prodigato durante il resto della sua vita a realizzare con l'Opus Dei quanto il Signore gli aveva mostrato: un fenomeno pastorale destinato a promuovere la santità fra i cristiani comuni, aiutandoli a trasformare il lavoro professionale e le occupazioni quotidiane in mezzi e occasioni di santità e di apostolato. Egli contribuì così a far comprendere in modo più profondo le esigenze della vocazione cristiana, vissuta in ogni realtà secolare.

Questo fenomeno pastorale e apostolico ebbe sempre bisogno del ministero sacerdotale. Lo sviluppo dell'Opera portò il fondatore a percepire la necessità di poter contare con sacerdoti provenienti dai fedeli laici dell'Opera che, adeguatamente formati, potessero servirla e sostenerla con il loro ministero. Ciò fu possibile – grazie a una ulteriore illuminazione che il fondatore dell'Opera ricevette da Dio – a partire dal 1943 con l'erezione della Società Sacerdotale della Santa Croce, che permetteva l'incardinazione di sacerdoti al servizio del fenomeno pastorale dell'Opus Dei¹.

Ma il suo zelo sacerdotale lo spinse inoltre a impegnarsi a fondo nell'aiuto spirituale e umano a tanti suoi fratelli nel sacerdozio di numerose diocesi della Spagna e poi di molti altri paesi. Per diversi anni – prima di trasferirsi a Roma –, seguendo le richieste dei vescovi, si prodigò nella predicazione di corsi di ritiro e nella direzione spirituale di tanti sacerdoti diocesani. La percezione di quanto essi avessero bisogno di un fraterno sostegno, lo spinse a considerare seriamente la convenienza di lasciare l'Opus Dei per potersi dedicare a questi suoi fratelli. Tuttavia nel 1950 Dio gli fece comprendere che ciò non è necessario, dato che quella dedicazione è

¹ Cfr. A. DE FUENMAYOR – V. GÓMEZ-IGLESIAS – J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Stria e difesa di un carisma*, Milano 1991, 148-174.

possibile nell'Opus Dei, visto che anche i sacerdoti sono chiamati a santificarsi nel proprio lavoro, che è il ministero sacerdotale. Ciò si realizza per mezzo della Società Sacerdotale della Santa Croce, una associazione di chierici – unita alla Prelatura dell'Opus Dei – alla quale – oltre ai sacerdoti incardinati nell'Opera – possono aderire i presbiteri incardinati nelle diocesi per amare e servire sempre meglio la propria diocesi, in comunione affettiva e effettiva con il proprio vescovo e con i loro fratelli nel presbiterio².

Si comprende così perché siano numerosi i testi nei quali san Josemaría si rivolge ai sacerdoti. Anche se, com'è logico, i suoi diretti interlocutori sono spesso i sacerdoti dell'Opus Dei, si tratta di insegnamenti che valgono per tutti i sacerdoti. In queste pagine non pretendo affatto di offrire un quadro completo di tutto quanto egli ha scritto sul tema, ma mi limito a ricordare alcuni spunti a proposito di tre aspetti caratteristici, senza dimenticare che il valore di tali insegnamenti non si misura solo dai suoi scritti, ma soprattutto da come lui sia riuscito a trasmettere a tante anime quello spirito profondamente sacerdotale che l'animava.

1. Spirito di servizio

Uno degli aspetti del ministero sacerdotale che maggiormente ha sottolineato san Josemaría è lo spirito di servizio. Gli piaceva specialmente considerare l'Ordine sacro quale «Sacramento del servizio soprannaturale ai fratelli nella fede»³. In un'omelia si rivolgeva ai sacerdoti dell'Opus Dei, osservando: «Diventano sacerdoti per servire. Non per comandare, non per brillare, ma per donarsi – in un silenzio incessante e divino – al servizio di tutte le anime»⁴ e li esortava a «farsi tappeto perché gli altri possano camminare sul morbido»⁵.

² Cfr. *ibid.*, 400-404. Attualmente la Società Sacerdotale della Santa Croce è una associazione di chierici indissolubilmente unita alla Prelatura dell'Opus Dei. I sacerdoti diocesani che ne fanno parte restano tuttavia sottoposti a tutti gli effetti unicamente alla giurisdizione del proprio Ordinario (cfr. *Statuti*, nn. 36 § 2 e 57-78).

³ *È Gesù che passa*, Milano 1988, n. 79.

⁴ *Sacerdote per l'eternità*, Omelia pronunciata il 13.IV.1973 e pubblicata in J. ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra madre*, Milano 1993², n. 35. In una Lettera del 1945 aveva già scritto: «Considerate costantemente davanti a Dio che avete ricevuto il sacerdozio per una finalità esclusiva: *servire i vostri fratelli e tutte le anime*»: *Lettera 2-II-1945*, n. 17, citata in J. ECHEVARRÍA, *La formazione del sacerdote nella vita e negli scritti di Monsignor Alvaro del Portillo*, in *Romana* 23 (1996) 203.

⁵ *Forgia*, Milano 1987, n. 562. In un'altra Lettera egli scrisse: «I sacerdoti sono più obbligati degli altri a

Il valore del servizio, del dono, offerto dai ministri sacri agli altri fedeli dipende certamente dalla loro speciale unione con Cristo. San Josemaría lo ricordava spesso con espressioni icastiche, come la seguente: «Tutti noi sacerdoti siamo Cristo. Io presto al Signore la mia voce, le mie mani, il mio corpo, la mia anima: Gli do tutto»⁶. Il sacerdote non predica infatti se stesso ma Gesù Cristo nostro Signore (cfr. 2 Cor 4,5), la cui parola «è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla» (Eb 4,12).

Ciò richiede da parte del sacerdote l'impegno affinché il proprio io diminuisca e Cristo cresca in lui; richiede evitare ogni protagonismo, perché non venga offuscata l'efficacia salvifica del Signore. Il secondo successore alla guida dell'Opus Dei ha fatto notare: «*Nascondersi e scomparire* è una formula che piaceva molto a san Josemaría. Con essa egli invitava in modo speciale i sacerdoti a preferire il sacrificio nascosto e silenzioso⁷ alle *manifestazioni* appariscenti e vistose»⁸. In un'intervista il fondatore dell'Opus Dei osservava: «Mi pare che a noi sacerdoti venga chiesta *l'umiltà di imparare a non essere di moda*; dobbiamo essere veramente servi dei servi di Dio – ricordando il grido di Giovanni Battista: *Illum oportet crescere, me autem minui* (Gv 3,30), bisogna che Cristo cresca e che io diminuisca –, per far sì che i comuni cristiani, i laici, rendano presente Cristo in tutti gli ambienti della società»⁹.

Il servizio a cui è chiamato il sacerdote è precisato da san Josemaría, osservando che i fedeli «si aspettano dal sacerdote che preghi, che non rifiuti l'amministrazione dei Sacramenti, che sia disposto ad accogliere tutti senza porsi alla testa o militare in fazioni umane, quali che siano (cfr. *Presbyterorum ordinis*, 6)¹⁰; che metta amore e devozione nella celebrazione della santa Messa, segga in confessionale, consoli i malati e gli afflitti; che con la catechesi dia dottrina ai bambini e agli adulti, che pre-

posare il cuore per terra come un tappeto, affinché gli altri camminino sul morbido. I sacerdoti devono essere saldi, miti, affettuosi, allegri; [...] in modo da poter dire con i fatti, come Paolo, ai propri fratelli: *ego... vincitus Christi Iesu pro vobis* (Ef 3,1); sono come in catene, prigioniero dell'amore di Gesù Cristo... e dell'affetto che ho per voi»: *Lettera 8-VIII-1956*, n. 7, citata in J. ECHEVARRÍA, *La formazione del sacerdote nella vita e negli scritti di Monsignor Alvaro del Portillo*, cit., 203-204.

⁶ Appunti presi durante una riunione familiare, 10-V-1974, cit. in J. ECHEVARRÍA, *Por Cristo, con Él y en Él*, Madrid 2007, 167.

⁷ Cfr. *Cammino*, Milano 2000, n. 185.

⁸ J. ECHEVARRÍA, *Gli insegnamenti di san Josemaría per i sacerdoti: una risposta alle sfide di un mondo secolarizzato*, in *Romana* 49 (2009) 285.

⁹ *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Milano 1987⁵, n. 59.

¹⁰ Ciò è stato precisato dal CIC nel can. 287 § 2.

dichi la parola di Dio e non l'una o l'altra delle scienze umane – ancorché le conosca perfettamente – perché quella non sarebbe la scienza che salva e che conduce alla vita eterna; che abbia dono di consiglio e carità verso i bisognosi»¹¹.

Conseguenza immediata e al contempo condizione necessaria per svolgere questo servizio è una profonda umiltà, nella quale il sacerdote deve esercitarsi «per capire che è specialmente in lui che si compiono appieno le parole di san Paolo: “Che cosa hai che non lo abbia ricevuto?” (1 Cor 4,7). Quello che ha ricevuto... è Dio!, è la potestà di celebrare la Sacra Eucaristia – la santa Messa, fine principale dell'ordinazione sacerdotale – di perdonare i peccati, di amministrare altri Sacramenti e di predicare autorevolmente la parola di Dio dirigendo i fedeli nelle cose che riguardano il Regno dei Cieli»¹².

Vediamo ora alcune concretizzazioni di questo spirito di servizio in due ambiti del ministero sacerdotale: la direzione spirituale e la liturgia.

1.1. Nella direzione spirituale

A proposito di questo importante compito dei sacerdoti, san Josemaría ci teneva a sottolineare che essi devono sempre considerarsi solo degli strumenti attraverso i quali Dio guida, converte, santifica le anime. Essi non sono né i proprietari, né il modello delle anime loro affidate: «Il modello è Gesù Cristo; il modellatore lo Spirito Santo, per mezzo della grazia. Il sacerdote è lo strumento e nient'altro»¹³. Di conseguenza, essi non devono imporre e comandare, ma consigliare, incoraggiare, aprire orizzonti, promuovere i desideri di santità, segnalare ostacoli e indicare come superarli. Devono soprattutto insegnare a pregare, a porsi fiduciosi di fronte a Dio per comprendere sempre meglio i suoi progetti, le sue chiamate, stimolandoli affinché siano generosi nella loro risposta. L'umiltà porterà inoltre il sacerdote a «imparare» anche lui dalle persone che ascolta e cerca di guidare spiritualmente. San Josemaría era solito osservare all'inizio dei numerosi incontri che ebbe con tante persone in molti paesi: «Sono venuto per imparare da voi».

Tutto ciò richiede naturalmente che lo stesso sacerdote si impegni personalmente nella ricerca della santità, nella vita di preghiera, ricorrendo anche lui alla direzione spirituale e alla confessione. San Josemaría insistette molto affinché i sacerdoti

¹¹ *Sacerdote per l'eternità*, cit., n. 42.

¹² *Ibid.*, n. 40.

¹³ *Lettera 8-VIII-1956*, n. 37, citata in J. ECHEVARRÍA, *Gli insegnamenti di san Josemaría per i sacerdoti*, cit., 289.

fossero generosi nel dedicare tempo all'amministrazione di questo sacramento, nel quale il ministro è specialmente strumento della misericordia di Dio.

1.2. Nella liturgia

In tutta l'azione liturgica della Chiesa il sacerdote non dev'essere il protagonista. Il suo ministero liturgico sarà tanto più fruttuoso quanto meglio saprà porre Cristo al centro di ogni azione sacramentale, *in primis* nella celebrazione eucaristica. Il fondatore dell'Opus Dei lo raccomandò ripetutamente, essendosi lui stesso proposto il motto di nascondersi e scomparire, affinché solo Gesù risplenda¹⁴.

Egli faceva notare l'importanza e il valore che ha la pietà del sacerdote, quale esempio che edifica e quale modo di mettere in pratica lo spirito di servizio nei confronti di tutti i fedeli¹⁵.

Nella liturgia il Signore continua a rendersi presente e a operare attraverso la Chiesa. Si comprende così anche perché san Josemaría ricordò accuratamente ai sacerdoti sia la necessità di una piena adesione al magistero della Chiesa, sia una grande fedeltà e cura nel seguire le norme liturgiche¹⁶. Non si tratta certamente di un'obbedienza esterna, ritualistica, ma dell'atteggiamento di chi sa trattare con fede e amore tutto ciò che riguarda il Signore. Egli soffriva particolarmente quando osservava trascuratezze nel culto, nelle decorazioni e negli oggetti sacri. Raccomandava spesso di trattare bene tali oggetti, vedendo in ciò una manifestazione di fede e di amore per il Signore che porta a destinare al culto il meglio di cui si può disporre, secondo l'antica esortazione della Chiesa: *sancta sancte tractanda sunt*. Il cardinal Paul Augustin Mayer – che per molti anni fu il Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti – ha fatto notare che san Josemaría con la sua «profonda pietà e fedele obbedienza alle prescrizioni della Chiesa... ha portato un significativo contributo alla corretta applicazione del rinnovamento liturgico voluto dal Concilio Vaticano II»¹⁷.

¹⁴ Cfr. *Lettera in occasione delle nozze d'oro sacerdotali*, 28-I-1975, citata in J. ECHEVARRÍA, *Gli insegnamenti di san Josemaría per i sacerdoti*, cit., 289-290.

¹⁵ Cfr. *Forgia*, cit., n. 645.

¹⁶ Cfr. per es. *Forgia*, cit., n. 833.

¹⁷ Omelia pronunciata il 20 maggio 1992, citata in *Romana* 14 (1992) 52.

2. La collaborazione fra sacerdoti e laici

Fin dagli inizi dell'Opus Dei e soprattutto a partire dal 1944, quando vennero ordinati i tre primi sacerdoti dell'Opera, san Josemaría promosse una fruttuosa collaborazione fra sacerdoti e laici, che – così si esprimeva nel 1956 – è «oggi importantissima, vitale, urgente»¹⁸. In effetti né i sacerdoti né i laici, da soli, sarebbero in grado di svolgere il compito che Dio volle affidare all'Opus Dei. Ciò si riflette negli Statuti della Prelatura dell'Opus Dei (sanciti dalla Santa Sede nel 1982), che riprendono sostanzialmente quanto il fondatore aveva previsto. In uno dei primi articoli di tali Statuti si riconosce che nell'Opus Dei il sacerdozio ministeriale dei chierici e quello comune dei laici si uniscono intimamente, si richiamano e completano a vicenda per raggiungere, in unità di vocazione e di governo, il fine che la Prelatura si propone¹⁹.

Nel solco dell'insegnamento conciliare, che affermò la correlazione fra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale, affermando che sono «ordinati l'uno all'altro» (LG 10), il magistero postconciliare ha spesso sottolineato che il ministero sacerdotale è essenzialmente al servizio del sacerdozio comune dei fedeli laici²⁰. In modo particolare lo ha ribadito l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, descrivendo il ministero del presbitero quale «promozione dell'esercizio del sacerdozio comune di tutto il popolo di Dio» (n. 16). I sacerdoti devono quindi riconoscere e sostenere i fedeli laici aiutandoli «ad esercitare in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (n. 17).

Tuttavia nei decenni posteriori al Vaticano II, questa necessaria e importante promozione dei laici, è stata a volte malintesa. Invece di aiutarli a comprendere e a svolgere la loro vocazione specifica, che secondo il Vaticano II viene determinata dalla loro «indole secolare» (LG 31), si è a volte intesa la promozione dei laici nel senso di aprire loro nuovi spazi di collaborazione negli organismi ecclesiali. In realtà

¹⁸ *Lettera 8-VIII-1956*, n. 3, citata in J. ECHEVARRÍA, *Gli insegnamenti di san Josemaría per i sacerdoti*, cit., 291.

¹⁹ *Statuti*, 4 § 2: «Sacerdotium ministeriale clericorum et commune sacerdotium laicorum intime coniunguntur atque se invicem requirunt et complent, ad exsequendum, in unitate vocationis et regiminis, finem quem Praelatura sibi proponit».

²⁰ La *Pastores dabo vobis* ha anche precisato: «I presbiteri, infine, poiché la loro figura e il loro compito nella Chiesa non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale, si trovano in relazione positiva e promotiva con i laici. Della loro fede, speranza e carità sono al servizio. Ne riconoscono e sostengono, come fratelli ed amici, la dignità di figli di Dio e li aiutano ad esercitare in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (n. 17).

sarebbe un grave travisamento della missione propria dei laici se la si riducesse alle attività che possono svolgere nell'ambito ecclesiastico quali la partecipazione nella liturgia, nell'annuncio della Parola di Dio, nella catechesi; o se venisse limitata a compiti di supplenza di alcune funzioni tradizionalmente legate al ministero ordinato, anche se non esigono necessariamente il carattere dell'Ordine, dimenticando che essi sono chiamati a svolgere la loro missione specifica nell'ambito secolare. Quanto detto non significa tuttavia nessun disprezzo per il lavoro che alcuni laici possono utilmente svolgere in diversi servizi ecclesiastici.

Non a caso l'Istruzione pluridicasteriale *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* (1997) osserva nella Premessa: «Oggi, in particolare, il prioritario compito della nuova evangelizzazione, che investe l'intero popolo di Dio, richiede, insieme allo "speciale protagonismo" dei sacerdoti, anche il pieno ricupero della coscienza dell'indole secolare della missione del laico. Questa impresa spalanca ai fedeli laici gli orizzonti immensi, alcuni dei quali ancora da esplorare, dell'impegno nel secolo, nel mondo della cultura, dell'arte e dello spettacolo, della ricerca scientifica, del lavoro, dei mezzi di comunicazione, della politica, dell'economia, ecc. e chiede loro la genialità di creare sempre più efficaci modalità affinché questi ambiti trovino in Gesù Cristo la pienezza del loro significato»²¹.

Non è certamente difficile spiegare perché l'apporto dei laici alla missione della Chiesa sia oggi più che mai imprescindibile e insostituibile. Più arduo è invece trovare il modo con cui promuovere questa loro partecipazione. In tal senso, la *Christifideles laici* aveva esortato a «individuare le strade concrete perché la splendida "teoria" sul laicato espressa dal Concilio possa diventare un'autentica "prassi" ecclesiale» (n. 2). Da allora sono passati quasi 50 anni, ma – pur senza ignorare i numerosi frutti teologici e pastorali del Vaticano II e di quanto è stato fatto nei decenni successivi – questa sfida mi sembra continui ad essere quanto mai attuale. Gli spunti offerti da san Josemaría continuano perciò ad essere di grande attualità, come si vedrà più da vicino nei due aspetti a cui rivolgiamo ora l'attenzione.

²¹ Sulla questione è ritornato Benedetto XVI nel Discorso tenuto il 5.II.2010 ai Vescovi della Conferenza episcopale di Scozia in *Visita ad limina apostolorum*: «Di pari passo con un corretto apprezzamento del ruolo del sacerdote va una corretta comprensione della vocazione specifica del laicato. A volte, la tendenza a confondere l'apostolato laicale con il ministero laicale ha portato a una concezione del suo ruolo ecclesiale che guarda all'interno. Tuttavia, secondo la visione del concilio Vaticano II, ovunque i fedeli laici vivano la propria vocazione battesimale, nella famiglia, a casa, sul luogo di lavoro, partecipano attivamente alla missione della Chiesa di santificare il mondo. Una rinnovata attenzione all'apostolato laicale aiuterà a chiarire i ruoli del clero e del laicato e a dare così un forte impulso al compito di evangelizzare la società».

2.1. Comprendere e promuovere il ruolo specifico del laico nella missione della Chiesa

Nel nucleo del messaggio diffuso da san Josemaría fin dal 1928 si trova l'idea «che la santità non è cosa per privilegiati, che il Signore chiama tutti, che da tutti attende Amore: da tutti, dovunque si trovino; da tutti, qualunque sia il loro stato, la loro professione o il loro mestiere. Perché la vita comune, ordinaria, non appariscente, può essere mezzo di santità»²². Giovanni Paolo II ha osservato che questo messaggio «ha anticipato fin dagli inizi quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del post-Concilio»²³. In effetti, egli diede vita con l'Opus Dei ad un vasto teologico, apostolico e pastorale di esistenza cristiana pienamente inserita nelle occupazioni temporali.

Con gran forza egli ha ricordato che «ogni cristiano è chiamato all'apostolato»²⁴. Fino all'epoca conciliare si tendeva spesso a concepire la partecipazione dei laici alla missione della Chiesa quale collaborazione con la gerarchia, fungendo i laici – più o meno – quale sua *longa manus*. Di conseguenza, l'impegno apostolico era appannaggio di un ben ristretto gruppo di laici che venivano chiamati e incaricati dalla gerarchia. È noto come il Concilio ha superato radicalmente quella concezione. La riscoperta del battesimo e della dignità del fedele cristiano ha portato a riconoscere l'universale vocazione alla santità e quella all'apostolato. Ma ancora molto resta da fare affinché – come ha detto la *Christifidelis laici* –, quella «splendida "teoria" sul laicato espressa dal Concilio» (n. 2) venga tradotta nella vita dei fedeli.

Promuovere il sacerdozio comune dei fedeli laici significa renderli consapevoli della loro chiamata alla santità e all'apostolato. Ciò richiede un impegno da parte dei sacerdoti per formare i laici, rafforzando in essi uno spirito di iniziativa che li spinga a portare la loro testimonianza cristiana all'interno dei diversi ambiti in cui vivono. È infatti l'ambito familiare, professionale, sociale, culturale, politico, sportivo ecc. che li accomuna a tanti altri uomini nella costruzione della città terrena.

La tentazione di limitare il proprio orizzonte apostolico alle attività parrocchiali, o a quelle di una confraternita o di un'associazione di fedeli equivarrebbe a dimenticare che la responsabilità apostolica personale del battezzato è «la prima forma e la condizione di ogni apostolato dei laici, anche di quello associato, ed è insostituibile»

²² Lettera 24-III-1930, n. 2, citata in A. DE FUENMAYOR – V. GÓMEZ IGLESIAS – J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Milano 1991, 75.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino*, Omelia della Messa celebrata il 19.VIII.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2, Roma 1979, 142.

²⁴ *Lealtà verso la Chiesa*, in *La Chiesa nostra madre*, cit., titolo che introduce il n. 31.

(AA 16). In questo senso, è stata denunciata «la tendenza dei cattolici ad appartenere a gruppi, comitati e consigli pastorali senza esporsi effettivamente all'annuncio e alla testimonianza della fede»²⁵.

Ciò richiede che i sacerdoti per primi siano audacemente missionari, facendosi «tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1 Cor 9,23), e – come è stato osservato – «non tendenti a rimanere nell'ambito per così dire “protetto” della cerchia di coloro che sono più vicini e anche personalmente più amici e congeniali»²⁶.

Vale la pena di rileggere ciò che dice in proposito la *Christifideles laici*: «Nell'apostolato personale ci sono grandi ricchezze che chiedono di essere scoperte per un'intensificazione del dinamismo missionario di ciascun fedele laico. Con tale forma di apostolato, l'irradiazione del Vangelo può farsi quanto mai capillare, giungendo a tanti luoghi e ambienti quanti sono quelli legati alla vita quotidiana e concreta dei laici. Si tratta, inoltre, di un'irradiazione costante, essendo legata alla continua coerenza della vita personale con la fede; come pure di un'irradiazione particolarmente incisiva, perché, nella piena condivisione delle condizioni di vita, del lavoro, delle difficoltà e speranze dei fratelli, i fedeli laici possono giungere al cuore dei loro vicini o amici o colleghi, aprendolo all'orizzonte totale, al senso pieno dell'esistenza: la comunione con Dio e tra gli uomini» (n. 28).

Aiutare i laici a svolgere la loro specifica missione ecclesiale non può quindi limitarsi a far sì che partecipino a incontri nella parrocchia, o cose simili. Fin dagli inizi dell'Opus Dei, san Josemaría ha meditato e fatto meditare le parole di Cristo riportate da san Giovanni: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Gv 12,32), osservando che «Cristo, morendo sulla Croce, attrae a sé l'intera creazione; e, nel suo nome, i cristiani, lavorando in mezzo al mondo, devono riconciliare tutte le cose con Dio, situando Cristo sulla vetta di tutte le attività umane»²⁷.

Se i laici vogliono porre Cristo all'apice di ogni attività terrena o, con parole del Vaticano II, «illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore» (LG 31), ci vuole ben altro! Certamente non è facile aiutare i laici ad essere veramente apostolici nel loro ambiente di lavoro. La spesso auspicata e anelata ricristianizzazione o nuova evangelizzazione della società dipen-

²⁵ C. BALDI, *La coscienza missionaria della Chiesa: una verifica*, in *La Rivista del Clero Italiano* 84 (2003) 541.

²⁶ C. RUINI, *Relazione introduttiva ai lavori della XLIX Assemblea generale della CEI*, in *Il Regno-documenti* 11 (2002) 332; cfr. anche *Editoriale*, in *La Civiltà Cattolica* II (2002) 524.

²⁷ *Colloqui*, cit., n. 59.

derà in gran parte dalla maturazione nelle nostre parrocchie di fedeli che, con fede, coraggio e iniziativa sappiano innervare di spirito cristiano tutti gli ambienti in cui vivono. L'importanza nonché l'urgenza del contributo dei laici nella missione della Chiesa appare evidente se si considera che «non può il Vangelo penetrare profondamente nella mentalità, nel costume, nell'attività di un popolo, se manca la presenza attiva dei laici» e «che moltissimi uomini non possono né ascoltare il Vangelo né conoscere Cristo se non per mezzo di laici, che siano loro vicini» (AG 21).

Per promuovere tutto questo una particolare responsabilità ricade sui sacerdoti, i quali – con impegno, fantasia, pazienza, perseveranza e soprattutto amore – dovranno cercare i modi e i mezzi più adeguati per migliorare la formazione dei fedeli laici, per ravvivare la loro vita di pietà e il loro spirito apostolico.

2.2. Apprezzare la libertà e la responsabilità dei laici

San Josemaría, che dedicò la maggior parte della sua vita a promuovere la vocazione e la missione dei laici, coltivando e diffondendo ovunque un vivo amore per la libertà che va riconosciuta ad ogni fedele laico nell'ambito politico, culturale, artistico ecc. e facendo spesso appello anche alla loro responsabilità personale.

Libertà e responsabilità: due termini che vanno insieme, come a lui piaceva ricordare. Se la libertà è un dono prezioso, proprio dei figli di Dio, esso implica anche dei doveri, dei compiti, delle esigenze e quindi una responsabilità. Ciò è ben evidenziato dalla parabola dei talenti (cfr. Mt 25,14-30), i quali non devono essere sotterrati, ma fatti fruttare con spirito di iniziativa.

Compito importante dei sacerdoti è perciò formare i laici, affinché essi sappiano agire in ogni circostanza in modo coerente con la propria fede. Occorre al contempo aiutarli – come è stato osservato – ad «assumersi completamente la responsabilità delle proprie azioni, poiché effettivamente sono azioni personali, espressione delle personali convinzioni e frutto di un processo in cui la fede cristiana, la scienza umana e i sentimenti individuali si sono intrecciati fino a portare a una decisione che è frutto della propria ragione e della propria libertà»²⁸.

Senza questa libertà e responsabilità i laici non uscirebbero da un infantilismo

²⁸ J.L. ILLANES, *Fede cristiana e libertà personale nell'azione sociale e politica. Considerazioni su alcuni insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*, in *Romana* 16 (2000) 320. In tal senso si può anche ricordare quanto affermato dal Vaticano II sulla libertà e la responsabilità dei laici: «Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la luce divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero» (GS 43).

veramente poco cristiano. Un atteggiamento che è stato ben descritto da Y. Congar – uno dei principali precursori della teologia del laicato del Vaticano II – nelle considerazioni finali del suo celebre libro *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953): «Quelle coscienze che da sempre hanno preso l'abitudine di riferirsi a decisioni bell'e fatte, che non si sono mai liberate dalla paura di prendere da sole una iniziativa e una scelta, rischiano di essere delle coscienze infantili, pusillanimi, disorientate e, per finire, astensioniste davanti a dei compiti inediti, che presuppongono decisione e impegno. Un gran numero di scritti ha denunciato i danni di un legalismo, che conosce soltanto delle soluzioni bell'e fatte, e quelli dell'abitudine di vivere e di pensare come per procura, cosa che rende impossibile il costituirsi di un laicato atto a rispondere ai compiti che lo attendono oggi»²⁹.

In questa prospettiva non è difficile comprendere il disappunto manifestato da san Josemaría nei confronti di «coloro che pretendono di imporre come dogmi le loro opinioni temporali»³⁰ e aggiungeva: «Che triste cosa è avere una mentalità dispotica, "cesarista", e non comprendere la libertà degli altri cittadini, nelle cose che Dio ha lasciato al giudizio degli uomini»³¹. E ancora: «Come si ostinano taluni a massificare!; trasformano l'unità in uniformità amorfa, soffocando la libertà»³². Egli faceva anche notare che «impoverisce la fede chi la riduce a un'ideologia terrena, inalberando una bandiera politico-religiosa per condannare, in virtù di non si sa quale investitura divina, tutti quelli che non la pensano come lui su problemi che, per la loro stessa natura, ammettono le soluzioni più diverse»³³.

A proposito dell'insegnamento del fondatore dell'Opus Dei, il suo successore, Mons. A. del Portillo, ha osservato che «la linea conciliare in questa materia risulta ora molto chiara, però non lo era tanto, tutt'altro, in alcuni ambienti della vita civile e anche ecclesiastica quando, nel 1932, monsignor Escrivá scriveva ai primi membri dell'Opus Dei: "Evitate quest'abuso esasperato ai nostri giorni – è evidente e continua a manifestarsi di fatto in tutto il mondo – che rivela il desiderio, contrario alla lecita libertà degli uomini, di voler obbligare tutti a formare un solo gruppo in ciò che è opinabile, a creare come dei dogmi delle dottrine temporali" [*Lettera 9-I-1932*]»³⁴.

²⁹ Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967, 615 (originale francese 1953).

³⁰ *Amici di Dio*, Milano 1996⁵, n. 11.

³¹ *Solco*, Milano 1986, n. 313.

³² *Ibid.*, n. 401.

³³ *È Gesù che passa*, cit., n. 99.

³⁴ A. DEL PORTILLO, *Josemaría Escrivá testimone dell'amore alla Chiesa*, in J. ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra madre*, cit., 21.

Riguardo al cosiddetto «partito unico» dei cattolici, san Josemaría, si è espresso con chiarezza in diverse occasioni. Una di queste fu un'intervista concessa nel 1968. Fra l'altro egli fece notare che «uno dei maggiori pericoli che minacciano oggi la Chiesa potrebbe essere proprio questo: non riconoscere le istanze divine della libertà cristiana, e sotto la spinta di falsi criteri di efficacia, pretendere di imporre ai cristiani un'azione uniforme. Alla radice di questi atteggiamenti c'è qualcosa di legittimo, anzi di lodevole: il desiderio che la Chiesa offra una testimonianza capace di scuotere il mondo moderno. Ma temo proprio che questa non sia la strada giusta, perché da una parte induce a compromettere la Gerarchia nelle questioni temporali, cadendo in un clericalismo diverso da quello dei secoli scorsi, ma non meno funesto; e d'altra parte induce a isolare i laici, i comuni cristiani, dal mondo in cui vivono, per farli diventare portavoce di decisioni o di idee concepite all'esterno di questo loro mondo.

Ogni funzione sacerdotale deve compiersi nel massimo rispetto della legittima libertà delle coscienze: chi deve rispondere liberamente a Dio è la singola persona. Del resto, qualsiasi cattolico, oltre all'aiuto da parte del sacerdote, ha anche delle ispirazioni personali che riceve da Dio, una grazia di stato che gli consente di portare a compimento la sua missione specifica di uomo e di cristiano. Chi ritiene che, per far sentire la voce di Cristo nel mondo di oggi, sia necessario che il clero parli o intervenga sempre, non ha ancora capito bene la dignità della vocazione divina di tutti e di ciascuno dei fedeli»³⁵.

Fra i documenti del magistero che hanno affermato questa libertà e responsabilità dei fedeli nell'ambito temporale va ricordata la *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede *circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (2002). Questo documento riconosce un legittimo pluralismo politico indicando le seguenti ragioni: «Il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici, spiegano il fatto che generalmente vi possa essere una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare – particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare – il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese» (n. 3).

³⁵ *Colloqui*, cit., n. 59.

3. Essere pienamente sacerdoti con «mentalità laicale»

San Josemaría ha spesso ricordato ai presbiteri la necessità di essere pienamente sacerdoti e al contempo di conservare la «mentalità laicale», di cui poi parleremo. Due aspetti che non solo non si contrappongono, ma che contribuiscono a far sì che il sacerdote, con spirito di servizio, svolga il suo ministero collaborando fruttuosamente con i fedeli laici.

A proposito del primo aspetto, il fondatore dell'Opus Dei ha auspicato che i presbiteri siano «*sacerdoti-sacerdoti*, sacerdoti al cento per cento»³⁶. Con ciò voleva ricordare che il sacerdozio non è una professione come un'altra, che occupa parzialmente la giornata. Essere sacerdote significa essere scelto fra gli uomini, costituito per gli uomini (cfr. Eb 5,1), attuando perciò sempre come sacerdote. In ogni situazione e circostanza, egli «deve essere esclusivamente un uomo di Dio, deve respingere la tentazione di affermarsi in campi nei quali i fedeli non hanno bisogno di lui. Il sacerdote non è uno psicologo, né un sociologo, né un antropologo: è un altro Cristo, lo stesso Cristo, con il compito di prendersi cura delle anime dei suoi fratelli»³⁷.

Queste considerazioni acquistano una forza particolare se si tiene presente che le proponeva a quei suoi figli che stavano per ricevere l'Ordine sacro dopo aver svolto, spesso anche con successo, una professione accademica³⁸.

Di conseguenza, san Josemaría affermava: «Non capisco la preoccupazione che hanno taluni sacerdoti di confondersi con gli altri fedeli, dimenticando o trascurando la loro specifica missione nella Chiesa, quella per cui sono stati ordinati. Costoro ritengono che i cristiani desiderino vedere nel sacerdote un uomo come gli altri. Ma si ingannano»³⁹. In questo senso si comprende perché egli avesse a cuore che l'identità sacerdotale fosse patente anche nel modo di vestire, che manifesta lo spirito di servizio di cui si è parlato sopra.

Essere pienamente sacerdote non deve però significare incapacità di comprendere le circostanze, le difficoltà e le sfide che devono affrontare i laici. Per questo san Josemaría ha valorizzato quella «mentalità laicale»⁴⁰ – come lui la chiamava – in

³⁶ *Sacerdote per l'eternità*, cit., n. 35.

³⁷ *È Gesù che passa*, cit., n. 79.

³⁸ I sacerdoti dell'Opus Dei ricevono l'Ordinazione sacerdotale solo dopo aver concluso gli studi accademici civili e normalmente anche dopo aver esercitato la rispettiva professione.

³⁹ *La Chiesa nostra madre*, cit., n. 42.

⁴⁰ Va qui notato che l'espressione *mentalità laicale* è originale di San Josemaría e si trova nei suoi scritti fin dagli anni trenta.

virtù della quale si è in grado di apprezzare il valore delle realtà secolari alla luce della fede. Questa mentalità laicale deve coniugarsi con l'anima sacerdotale, come lui chiamava ciò che potremmo considerare l'aspetto operativo del sacerdozio comune⁴¹. Nell'insegnamento di san Josemaría, anima sacerdotale e mentalità laicale costituiscono infatti due aspetti che si richiedono l'un l'altro nella vita di ogni fedele e contribuiscono a quell'organica cooperazione che deve esserci tra fedeli laici e ministri sacri nella missione della Chiesa.

Ecco uno dei vari testi in cui egli espone tale considerazione: «Se il lavoro dell'Opera è eminentemente laicale e, allo stesso tempo, il sacerdozio informa tutto con il suo spirito; se il lavoro dei laici e quello dei sacerdoti si completano e diventano reciprocamente più efficaci, è un'esigenza della nostra vocazione che in tutti i soci dell'Opera si manifesti quest'intima unione tra i due elementi, cosicché ciascuno di noi abbia *anima veramente sacerdotale e mentalità pienamente laicale*»⁴².

In occasione della prima ordinazione sacerdotale di membri dell'Opera, avvenuta il 25 giugno 1944, egli commentava quell'evento, iniziando così una Lettera indirizzata ai membri dell'Opus Dei: «Dopo l'ordinazione di sacerdoti nella nostra Opera, voglio che penetri in profondità nella mente e nel cuore di tutti i miei figli, sacerdoti e laici, qualcosa che non può assolutamente considerarsi come accidentale, dato che costituisce il perno e il fondamento della nostra vocazione divina. In tutto e sempre dobbiamo avere – tanto noi sacerdoti quanto i laici – *anima veramente sacerdotale e mentalità pienamente laicale*, in modo da poter apprezzare e attuare nella nostra vita personale tutta la libertà che ci spetta nell'ambito della Chiesa e in quello delle realtà temporali, considerandoci allo stesso tempo cittadini della città di Dio e cittadini della città degli uomini»⁴³.

Il significato e il valore di questa «mentalità laicale» è stato illustrato da san Josemaría soprattutto nell'omelia «Amare il mondo appassionatamente»⁴⁴. Grazie alla

⁴¹ Cfr. al riguardo il mio contributo *Anima sacerdotale e mentalità laicale. Il rilievo ecclesiologicalo di un'espressione del Beato Josemaría Escrivá*, in *Romana* 34 (2002) 164-182.

⁴² *Lettera 28-3-1955*, n. 3, citata da A. DE FUENMAYOR – V. GÓMEZ IGLESIAS – J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit., 396. L'espressione «tutti i soci dell'Opera» si spiega per il fatto che in quell'epoca l'Opus Dei non aveva ancora ottenuto una configurazione giuridica pienamente adeguata. L'attuale figura di prelatura personale offre invece un contesto adeguato al rapporto di cooperazione organica fra laici e sacerdoti.

⁴³ *Lettera 2-II-1945*, n. 1, citata in J.L. ILLANES, *Nella Chiesa e nel mondo: la secolarità dei membri dell'Opus Dei*, in P. RODRÍGUEZ – F. OCÁRIZ – J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa*, Casale Monferrato 1993, 278.

⁴⁴ Pronunciata durante la Messa celebrata nel *campus* dell'Università di Navarra il 7 ottobre 1967 e pubblicata in *Colloqui*, cit., nn. 113-123.

«mentalità laicale» la vita cristiana viene compresa non «come qualcosa di esclusivamente “spirituale” – spiritualista, voglio dire –, riservato a gente “pura”, eccezionale, che non si mescola alle cose spregevoli di questo mondo, o tutt'al più le tollera come una cosa a cui lo spirito è necessariamente giustapposto, finché viviamo sulla terra»⁴⁵.

Ciò implica evidentemente il riconoscimento del «mondo», inteso non come «mondo del peccato», ma come l'insieme delle realtà creaturali uscite dalle mani di Dio e che spetta a noi ricondurre a lui. «La nostra epoca – diceva san Josemaría – ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni, il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spiritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo»⁴⁶. In tal modo, «quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio. Per questo vi ho ripetuto, con ostinata insistenza, che la vocazione cristiana consiste nel trasformare in endecasillabi la prosa quotidiana. Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria»⁴⁷.

Oltre ad apprezzare la genuina e radicale vocazione cristiana dei fedeli laici, la «mentalità laicale» permetterà ai sacerdoti di saper riconoscere anche il valore della libertà e della responsabilità personale di ogni fedele. In tal senso, il fondatore dell'Opus Dei esortava i laici ad addossarsi coraggiosamente tutte le conseguenze delle proprie libere decisioni, «assumendo la responsabilità dell'indipendenza personale che vi spetta. E questa cristiana *mentalità laicale* vi consentirà di evitare ogni intolleranza e ogni fanatismo, ossia – per dirlo in modo positivo – vi farà convivere in pace con tutti i vostri concittadini e favorire anche la convivenza nei diversi ordini della vita sociale»⁴⁸.

Essere pienamente sacerdoti, mantenendo la mentalità laicale, contribuirà a rendere fruttuoso il servizio offerto dai sacerdoti ai fedeli laici⁴⁹. Come abbiamo cercato

⁴⁵ *Ibid.*, n. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 114.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 117.

⁴⁹ Ciò è stato così sintetizzato dal fondatore dell'Opus Dei: «Figli miei sacerdoti, siate sempre disposti a servire con spirito sportivo, con la vostra anima sacerdotale e con la vostra mentalità laicale. Dovete essere allegri, dotti, sacrificati, santi, dimentichi di voi stessi: nel nostro lavoro nessuno ha tempo di pensare a se stesso, di inseguire preoccupazioni personali: dobbiamo occuparci solamente della gloria di Dio e del

di mostrare, ciò favorirà che il ministero sacerdotale venga svolto con autentico spirito di servizio – senza indulgere nel protagonismo – e in intima collaborazione con i fedeli laici, valorizzandone la specifica vocazione-missione e promovendo la loro libertà e responsabilità.

bene delle anime»: *Lettera*, 8-VIII-1956, n. 8, citata in J. ECHEVARRÍA, *La formazione del sacerdote nella vita e negli scritti di Monsignor Alvaro del Portillo*, cit., 204, nota 10.

“Lex credendi - Lex orandi - Lex celebrandi” Wechselbeziehungen zwischen liturgischer Gesetzgebung und kanonischem Recht

Michael Kunzler

Theologische Fakultät Paderborn

Nicht wenige Katholiken sind unzufrieden mit dem liturgischen Leben ihrer Kirche. Manche sehnen sich zurück in die nur scheinbar besseren Zeiten vor der liturgischen Erneuerung. Vielfach herrscht ein mystagogisches Defizit bei den Zelebranten und in der Folge auch ein Mangel an einer gediegenen *Ars celebrandi*, der unbedingt behoben werden muss¹. Manche Unzufriedenheit hat ihre Ursachen auch in Missbräuchen und Eigenmächtigkeiten, die sich in die Liturgie eingeschlichen haben. Hier stellt sich nun die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen dem Gottesdienst der Kirche und ihrer rechtlichen Struktur.

1. Die Spontaneität des Anfangs und ihr Ende

Sicherlich hatte der christliche Gottesdienst stets mehr oder weniger feste Strukturen, besonders die Eucharistiefeier, doch war die Füllung dieser Strukturen weitgehend der Spontaneität des Vorstehers der liturgischen Versammlung überlassen. Ein Zeugnis dafür ist die um das Jahr 150 in Rom verfasste Apologie des Märtyrers Justin, in der die Kapitel 65 und 67 die Grundstruktur des christlichen Gottesdienstes aufweisen, die seit jener Zeit quer durch alle weitere liturgische Entwicklung sich in allen christlichen Liturgien als roter Faden befindet. Im 67. Kapitel seiner Apologie an Kaiser Antoninus Pius beschreibt Justin die sonntägliche Eucharistiefeier so: «Und an dem nach der Sonne benannten Tage versammeln sich alle, die sich in den Städten oder auf dem Lande befinden, zu gemeinsamer Feier, und dann

¹ Vgl. dazu: M. KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2009².

werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so lange es die Zeit erlaubt. Wenn der Vorleser seinen Dienst beendet hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er eindringlich mahnt, diese schönen Lehren im Leben zu befolgen. alsdann stehen wir alle insgesamt auf und verrichten Gebete. Aber nach Beendigung des Gebetes wird, wie oben bereits gesagt, Brot herbeigebracht und Wein und Wasser, und der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, so viel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht. Dann findet die Austeilung dessen, worüber die Danksagung gesprochen ist, an alle Anwesenden statt und wird den Abwesenden davon durch die Diakone zugeschickt. Übrigens geben auch sonst noch die Wohlhabenden, die wollen, nach Belieben, was jeder will. Das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, der damit den Waisen und Witwen zu Hilfe kommt»².

Wie daraus ersichtlich ist, improvisiert der Vorsteher der Eucharistie das, was zu seiner Vorsteherrolle gehört: Er sendet Gebete empor «soviel ihm möglich ist». Normativ vorgegebene liturgische Texte und Regeln für die gottesdienstliche Feier sind noch unbekannt. Solche mussten aber entstehen in den Auseinandersetzungen mit heterodoxen Lehren, seien sie gnostischer oder arianischer Herkunft, um die Kirche davor zu schützen, dass über solche Texte liturgischen Gebets der Glaube selbst mit der Zeit verfälscht wird. Ein besonderes Beispiel hierfür bildet die Verbannung sehr beliebter Hymnen aus dem Gottesdienst zur Abgrenzung von der arianischen Irrlehre.

Neben den Psalmen gehörten auch Hymnen zum Gebetsgut der frühen Christenheit; zahlreiche finden sich im Neuen Testament selbst. Als «selbstgemachte Psalmen» (*Psalmi idiotici* im Gegensatz zu denen des biblischen Psalterbuches) erfreuten sie sich großer Beliebtheit, so dass häretische Gruppen ihre Lehren gerade über die Hymnen zu verbreiten suchten. So kam es auf dem nicht mehr exakt datierbaren Konzil von Laodizea (um 350) zum Verbot der Hymnen mit der Folge, dass aus der Menge früh- und altchristlicher Hymnen fast nur das Gloria der Messe bis zur Gegenwart überliefert wurde³. Aber auch das Gloria war «arianisch verdorben», so dass

² JUSTIN DER MÄRTYRER, *Apologie* I, 61-65-67, in J. QUASTEN (Hg.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima Pars I*, (Florilegium Patristicum Fasc. VII) Bonn 1935

³ Vgl. A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière* IV, Paris 1983, 229: «Les débuts de l'hymnographie». Neben dem Gloria gehören dieser ältesten Hymnentradition an das *Phos hilaron* (Heiteres Licht) und das *Soi prépeï ainos* (*Te decet laus*). «Le *Te Deum* latin est beaucoup plus tardif». Fischer sieht darin eine Ursache für die «langdauernde Reserve des stadtrömischen Stundengebets gegen den Hymnus, die bis zur jüngsten Reform im Fehlen der Hymnen im römischen Stundengebet der Kar- und Osterwoche über mehr als ein Jahrtausend hinweg nachwirkte». B. FISCHER, *Poetische Formen: Gottesdienst der Kirche* III, Regensburg 1990², 210.

es nach seiner orthodoxen Revision in zwei Versionen vorliegt. Die älteste Überlieferung dieses Hymnus steht im 7. Buch der um das Jahr 380 verfassten «Apostolischen Konstitutionen». Darin wird die Unterordnung des Sohnes unter den Vater gelehrt. Der Sohn ist nicht mit dem «einzig unerschaffenen Gott» wesensgleich, sondern im Sinne des Arianismus sein erstes Geschöpf: «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden in den Menschen seiner Gnade. Wir loben dich, wir besingen dich, wir preisen dich, wir verherrlichen dich, wir beten dich an *durch deinen großen Hohenpriester, dich den seienden, einzigen ungeschaffenen Gott, den einzigen Unzugänglichen*, wegen deiner großen Herrlichkeit, Herr, König des Himmels, Gott, allmächtiger Vater. Herr und Gott und Vater des Herrn, des makellosen Lammes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt, nimm an unser Gebet, der du über den Cherubim thronst. Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, Gott und Vater Jesu Christi, *des Gottes aller geschaffenen Natur, unseres Königs*, durch den dir alle Ehre und Anbetung zukommt»⁴. Frei von dieser Leugnung der Gottheit Christi ist ein Text des «Gloria», wie er im «Codex Alexandrinus» des Neuen Testaments aus dem 5. Jahrhundert vorliegt und wie er heute noch ein Element der byzantinischen Morgenhore bildet. Die älteste lateinische Version ist im Antiphonar von Bangor (um 690) enthalten und entspricht der Version des Codex Alexandrinus. Das Gloria nach dem Antiphonar von Bangor lautet so: «Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede den Menschen guten Willens. Wir loben dich, wir preisen dich, wir beten dich an, wir verherrlichen dich und rühmen dich. Wir sagen dir Dank wegen deiner großen Barmherzigkeit, Herr, König des Himmels, Gott, allmächtiger Vater. Herr, eingeborener Sohn, Jesus Christus, Heiliger Geist. Und alle sagen wir: Amen. Herr, Sohn des Vaters, Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser. Nimm an unser Gebet. Der du zur Rechten Gottes des Vaters sitzt, erbarme dich unser. Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein mit dem Heiligen Geist verherrlicht in der Herrlichkeit Gottes, des Vaters. Amen»⁵. Die weitere Verwendung dieses

⁴ *Apost. Konst.* VII, 47, 1 (SChr 336, 112f.): Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σου, σε τὸν ὄντα Θεὸν ἀγέννητον ἕνα, ἀπόριστον μόνον, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν. Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ παντοκράτωρ. Κύριε ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου, τοῦ ἀμόμου ἁμοῦ ὃς αἶρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ. Ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.

⁵ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, I, 449: «Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te; benedicimus te; adoramus te; glorificamus te; magnificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam, Domine, rex caelestis, Deus pater, omnipotens. Domine, Fili unigenite, Jesu Christe,

äußerst beliebten Hymnus in der liturgischen Feier war also nur möglich, nachdem er im Sinne des rechten Christus- und Dreifaltigkeitsglaubens korrigiert worden war. Dem gleichen Ziel sollte auch die Umformung der «kleinen Doxologie» im Sinne einer heilsökonomischen Sichtweise der Trinität durch Basilius den Großen dienen. Sie lautete: «Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.» Dennoch war diese durchaus biblische Sicht (z.B. Hebr 7,25, wonach Christus für uns Fürsprache einlegt) im Sinne der arianischen Leugnung der wahren Gottheit Christi missdeutbar. Wenn es zum Gottsein Gottes gehört, der Adressat der menschlichen Gebete in Anbetung, Bitte und Fürbitte zu sein, dann kann in arianisierender Weise die göttliche Wesensgleichheit des Sohnes gelehnet werden, da dieser ja nach diesem Modell nicht der Adressat, sondern «nur» der Überbringer der Gebete ist! Oder auf die kleine Doxologie bezogen: Wenn die Ehre Gott dem Vater allein gebührt und diese ihm durch den Sohn im Heiligen Geist dargebracht wird, dann sind Sohn und Geist lediglich Überbringer, denen diese Ehre nicht im gleichen Sinn gebührt wie dem Vater, was ihre seismäßige Tieferstellung ausdrückt. Deshalb zog Basilios der Große⁶ eine Formulierung vor, die die gleiche göttliche Wesenheit und Ehre aller drei göttlichen Personen ganz eindeutig zum Ausdruck zu bringen vermochte. Es ist die «parataktische» Doxologie, die alle drei Personen auf eine Ebene der göttlichen Würde hebt: «Ehre sei dem Vater *und* dem Sohn *und* dem Heiligen Geist»⁷.

Normativ im heutigen Sinne war auch die lange Zeit dem römischen Priester Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung der *Traditio Apostolica* nicht. Ohne entscheiden zu wollen, ob das, wogegen der Verfasser der *Traditio* vorgehen zu müssen glaubte, rechtläubig gewesen ist oder nicht, so ist dennoch die Motivation dafür, Liturgie zu beschreiben und bei aller noch vorhandenen Spontaneität normativ darzustellen, aus der Sorge entstanden, eine falsche Lehre könnte sich über den liturgischen Weg ausbreiten⁸. Vor allem fehlte eine kirchliche Autoritätsstruktur, die in der Lage war, liturgische Texte und Regeln normativ vorzuschreiben. Eine erste

Sancte Spiritus Dei. Et omnes dicimus. Amen. Domine, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis. Suscipe orationem nostram; qui sedes ad dexteram Dei Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus gloriosus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris Amen».

⁶ Z. B. BASILIOS, *De spiritu sancto* 29,74, ed. Benoît Pruche, (SChr 17bis) Paris 1968, 514-515.

⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Die Liturgie der Frühzeit bis auf Gregor den Großen*, Fribourg 1967, 173-182.

⁸ Vgl. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de Réconstruction*, (LQF 39) Münster 1963; B. BOTTE – A. GERHARDS – S. FELBECKER, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de réconstruction*, éd. par B. Botte, (LQF 39) Münster 1989⁵; *Apostolike Paradosis. The treatise on the Apostolic Tradition of S. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, edd. G. DIX – H. CHADWICK, London 1968²; *Traditio Apostolica-Apostolische Überlieferung*, Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von W. GEERLINGS, (Fontes Christiani 1) Freiburg-Basel-Wien u.a. 1990.

kirchenamtliche Regelung findet sich in der Regelung der Synode im nordafrikanischen Hippo aus dem Jahre 393. Kanon 23 regelt: «Quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit»⁹. Es durften also nur solche Texte in der Liturgie Verwendung finden, wenn sie zuvor von dazu kompetenten Fachleuten («fratribus instructoribus») auf ihre Rechtgläubigkeit untersucht worden sind.

Doch nicht nur liturgische Texte, auch rituelle Vollzüge mussten auf ihre Rechtgläubigkeit hin geprüft werden. So wandte sich bereits Cyprian von Karthago gegen die in gnostischen Kreisen übliche Verwendung von Wasser allein in der Eucharistiefeier. Die Darbringung von Wasser allein bedeutet die Gemeinde der Gläubigen ohne Christus, die Verwendung von Wein allein bedeutet Christus allein ohne das Volk der Erlösten¹⁰. Umgekehrt lehnten radikale Monophysiten die Wasserbeimischung in den eucharistischen Kelch ab, weil sie als Symbol für die Verbindung der beiden Naturen in Christus gesehen wurde. Eine lange Entwicklungsgeschichte hatte auch die Formel «Fiat commixtio et consecratio» im Zusammenhang der Mischung von Leib und Blut des Herrn vor der Kommunion. Im Hintergrund stehen syrische Bräuche, die in dieser Zeit in Rom einen gewissen Einfluss ausübten. In der griechisch-syrischen Jakobusliturgie begleitet der Priester die Mischung mit den Worten: «Ἦνωται καὶ ἁγίασται καὶ τετελείωται εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς...»¹¹. Damit ist aber eine Konsignation gemeint, eine Bekreuzigung des Kelches mit der eucharistischen Partikel, bevor sie in den Kelch eingesenkt wird. Seit Theodor von Mopsuestia¹² wird von den syrischen Autoren die Lehre vorgetragen, durch die Einsetzungsworte werde in den getrennt konsekrierten Gestalten von Leib und Blut Christi der Tod des Herrn dargestellt. In der Vereinigung beider Gestalten soll aber die Auferstehung

⁹ MANSI III, 884; M. KLÖCKENER, *Liturgieform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts*, in M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, (LQF 88) Münster 2002, 121-168.

¹⁰ CYPRIAN, *Ep.* 63,13 (CSEL 3/2, 711): «Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo». Andeutungsweise auch schon bei IRENAUS V. LYON, *Adversus haereses* V,1,3 (SChr 153, 26f.). So lautet auch schon das Zeugnis des Irenaus von Lyon: «Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam, perseverantes autem in eo qui victus est Adam et projectus est de paradiso...». Das «Gotteslob» nimmt dieses Motiv auf in Lied Nr. 490, 3. Strophe: «Wie Wein und Wasser sich verbinden, so gehen wir in Christus ein; wir werden die Vollendung finden und seiner Gottheit teilhaft sein».

¹¹ F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Bd. 1: *Eastern liturgies*, Oxford 1896, 62.

¹² *Katechetische Homilie* 16,15-16 (*Katechetische Homilien, deutsch*, Übersetzt und eingeleitet von P. BRUNS [FC 17,1-2] Freiburg-Basel-Wien 1994-1995, 432-434).

angezeigt und die Eucharistie als die eine Speise und das Medikament der Unsterblichkeit bereitet werden, das aus zwei Gestalten besteht¹³. Ganz ähnlich viele Jahrhunderte danach Durandus¹⁴. Dahinter steht auch noch die Vorstellung vom Blut als Sitz der Seele bei den semitischen Völkern: Kommt es folglich zum Fleisch zurück, so wird dieses wieder lebendig. In diesem Sinn äußert sich auch noch Durandus¹⁵.

In einem abgeschwächten Sinn ist die Mischung nach den syrischen Vorstellungen eine Art von *Consecratio*, die aber nichts mehr mit der Wandlung der Gaben selbst zu tun hat, sondern die Konsekration eines geheiligten Bildes sein will, das Bild des Auferstandenen, nachdem die getrennte Wandlung das Bild des toten Christus «konsekriert»¹⁶. Daher auch die einstige Begleitformel: «Haec commixtio et *consecratio* corporis et sanguinis - diese Mischung und Heiligung von Leib und Blut Christi...».

Auf den Trienter Verhandlungen hatte man mit dieser Begleitformel aber Schwierigkeiten: Die Verwendung des Begriffs *consecratio* konnte die Meinung entstehen lassen, als sei die Lehre von der heiligen Konkomitanz (Begleitschaft), nach der der Kommunizierende auch durch die Teilhabe an nur einer Gestalt dennoch Leib und Blut Christi empfängt, abhängig vom Ritus der Mischung, so dass den protestantischen Forderungen nach dem Laienkelch ein zusätzliches Argument in die Hand gegeben würde, dass die Reichung nur einer Gestalt nicht ausreiche¹⁷. Tatsächlich erscheint bei Amalar ein Text, der diese Gedankenmöglich macht¹⁸. Also änderte man den Text des Begleitwortes; aus «*fiat commixtio*» wurde «*haec commixtio*»;

¹³ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Epheserbrief* 20,2 (*Die Apostolischen Väter*, eingel., hrsg., übertragen und erläutert von J. A. Fischer, (Schriften des Urchristentums. Erster Teil) Darmstadt 1981, 160f.: ... εἴνα ἄφρον κλῶτες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ πάντος - ... und ein Brot brechen, das Unsterblichkeitsarznei ist, Gegengift, dass man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar).

¹⁴ DURANDUS, *Rationale Divinorum officiorum a Reverendissimo Domino Gulielmo Durando Mimatensi Episcopo, I.V.D. clarissimo concinnatum*, Lugduni 1574, *Rationale* IV, 51, 17-198r : «Secundo ad designandum quod unum sacramentum conficitur ex speciebus panis et vini».

¹⁵ *Rationale* IV, 51, 17-198r: «Tertio, corporis et sanguinis post trinum crucis signum permixtio, est animae ad corpus reditio».

¹⁶ J. P. DE JONG, *L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la messe romaine*, in *Archiv f. Litwiss.* 3 (1953) 78-98.

¹⁷ *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana VIII, 917; dazu: H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuchs*, in *Liturgisches Leben* 6 (1939) 46ff.

¹⁸ AMALAR VON METZ, *Liber officialis*, in *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia* Tomus II, edita a Ioanne Michaeli Hanssens, Tomus I (Studi e Testi 139), Città del Vaticano 1950, III, 31, 3-II, 362: «Quae verba precantur, ut fiat corpus Domini praesens oblatio per resurrectionem, per quam veneranda et aeterna pax data est, non solum in terra sed etiam in caelo».

mit dieser Beschränkung auf den bloßen Hinweis auf etwas Geschehenes wollte man den «konsekratorischen» Charakter der Mischung nehmen, obwohl gerade das Wort *consecratio* stehen blieb. Man konnte sich auf eine zweite Begleitformel berufen, die das zum Ausdruck brachte, was das Tridentinum meinte und besonders in Nordfrankreich und England in Gebrauch war¹⁹. Vagaggini weist darauf hin, dass diese Korrektur auch irrigen Auffassungen galt, die davon ausgingen, dass die Konsekration des Weines auch durch die bloße Berührung mit der Hostie geschehen könne²⁰. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass die Korrektur eines liturgischen Brauches oder Wortes über Jahrhunderte dauern kann, obwohl der Grundsatz *lex orandi - lex credendi* bereits auf Prosper von Aquitanien zurückgeführt werden kann, der ihn aber nicht selbst entwickelte, sondern lediglich etwas formulierte, was bereits vor ihm fester Brauch der Kirche war. Dieser Grundsatz ist eine Kurzformel aus dem *Indiculus de gratia*: «Legem credendi lex statuat supplicandi»²¹. Zum einen beeinflussen liturgische Texte die Ausformulierung theologischer Aussagen, zum anderen sind liturgische Ausdrucksformen auch Konkretisierungen theologischer Entwicklungen²². Wenn Vagaggini auch meint, man gehe über den vom Autor des *Indiculus* intendierten Sinn hinaus, «wenn man die Formel... in der gekürzten Fassung *Lex orandi, lex credendi* auf das allgemeine Verhältnis zwischen Liturgie und Glaube ausdehnt»²³, so hat dieser Grundsatz doch stets den Umgang der Kirche mit ihrem Gottesdienst bestimmt.

Ganz deutlich wird dies am Beispiel der Epoche einer «ehernen Einheitsliturgie» nach dem Konzil von Trient. Mit dem *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pont. Max. iussu editum* von 1570 begann «die Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik», die bis zum 2. Vatikanum andauern sollte²⁴. Nach der Einführungsbulle *Quo primum* vom 14. Juli 1570 wurde

¹⁹ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, II, 394: «Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat mihi omnibusque sumentibus salus mentis et corporis et ad vitam aeternam promerendam et capescendam praeparatio salutis».

²⁰ Vgl. C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, 298.

²¹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann. Freiburg i. B.-Basel-Rom-Wien 1991³⁷, Nr. 246.

²² Vgl. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, 308f.; G. WAINWRIGHT, *Der Gottesdienst als «Locus Theologicus», oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, in *Kerygma u. Dogma*, Göttingen 28 (1982) 248-258, hier 253-255.

²³ VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, 308.

²⁴ Vgl. Th. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn 1965, 117. Vgl.

das Missale in der gesamten katholischen Kirche des Abendlandes dort eingeführt, wo nicht eine mehr als 200jährige Eigentradition²⁵ bestand; dazu wurde bestimmt, dass an diesem Messbuch «niemals irgendetwas hinzugefügt, weggenommen oder geändert» werden dürfe. Mit den beiden Prinzipien der Einheitlichkeit und der Unveränderlichkeit sollte in der gesamten katholischen Weltkirche über alle kulturellen Unterschiede hinweg nach dem Grundsatz *lex orandi - lex credendi* die katholische Identität gewahrt werden, und die 1588 gegründete Ritenkongregation hatte darüber zu wachen.

Wie sehr dies gerade im Jahrhundert der Kirchenspaltung bedeutsam war, zeigt die Tatsache, dass Gebiete, in denen von Vermittlungstheologen besonders aus dem Kreis um Erasmus von Rotterdam rituelle Zugeständnisse an die Forderungen der Reformatoren gemacht wurden – so theologisch überzeugend und legitim sie auch gerade aus heutiger Sicht erscheinen mögen, wie z. B. Verwendung der Landessprache und Reichung des Laienkelches – letztlich doch zum Protestantismus gewechselt sind²⁶. Die gerade aus heutiger Sicht vielleicht eng und kleinlich wirkenden Vorgangsweisen der Ritenkongregation waren zumindest im Reformationszeitalter vielleicht notwendig, um über den rituellen Vollzug katholische Identität zu wahren.

2. Liturgie und Recht - oder: Wem «gehört» die Liturgie?

Was haben Liturgie und Recht miteinander zu tun? Gibt es größere Gegensätze als die Feier der Erlösung und die Kälte einklagbaren und mit Sanktionen versehenen Rechts? Grundsätzlicher noch: Sind einklagbares Recht und eine auf die göttliche Liebe gegründete, geschwisterliche Kirche miteinander vereinbar? Nach dem protestantischen Kirchenrechtler Rudolf Sohm keineswegs, denn das Kirchenrecht steht nach seiner Überzeugung zum Wesen der Kirche im Widerspruch²⁷. Um

dazu auch die Wertung von B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, in EL 89 (1975) 40-53. 49.

²⁵ Dies betraf neben den wenigen lokalen Sondertraditionen alter Ortskirchen auch die Orden. Zu den Besonderheiten des Dominikanerritus vgl. F. SPESCHA, *Die Messfeier im Ritus der Dominikaner*, in *Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte* 26, Maria Laach 1960, 79-88.

²⁶ Vgl. A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, (KLK 13) Münster 1955. DERS., *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein des 16. Jahrhunderts*, in HJ 83 (1963) 84-112.

²⁷ Vgl. die Darstellung der Sohm'schen Position bei P. STEVENS, *Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung*, in LJ 33 (1983) 5-29, hier 11-13. L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, (AMATECA

wie viel schärfer noch widersprechen sich auf den ersten Blick die Liturgie und das Recht, die Feier der Erlösung und das justitiable, einklagbare und mit Sanktionen versehene Recht. Und doch muss nach dem liturgischen Recht gefragt werden, denn die rechtliche Seite als feste Abmachung unter Menschen über wichtige Dinge und die darauf beruhende Verlässlichkeit gehört zu den Grunddimensionen menschlichen Zusammenlebens, auch der kirchlichen Gemeinschaft, die Gottesdienst feiert²⁸. Wem «gehört» die Liturgie? Wer kann über sie verfügen, nicht indem er ihr Gestalt gibt -was jeder Zelebrant in der liturgischen Feier tut -, sondern indem er sie gestaltet, ihr ein Thema gibt, Riten und Worte vorgibt, und dies normativ?

Zunächst gehört die Liturgie keinem anderen als dem dreifaltigen Gott. Dies kann gar nicht anders sein, bedenkt man die katabatische Vorrangigkeit liturgischen Handelns, worauf besonders die nachvatikanische Liturgiethologie großen Wert legt²⁹: Gott handelt immer zuerst, er ergreift auch in der gottesdienstlichen Versammlung die Heilsinitiative und macht es so erst dem Menschen möglich, ihm in Anbetung, Lobpreis, Fürbitte und Bitte zu antworten. Gott wird nie anders in der liturgischen Feier aktiv, wie er auch sonst zum Heil der Welt handelt: aus dem Vater, durch Christus, unseren Herrn, im Heiligen Geist. In diesem Sinn kann die gesamte Heilsgeschichte auch unter dem Begriff der «Liturgie», des Werkes Gottes für die Vielen (λαίτων ἔργον), betrachtet werden, wie sich denn auch in der liturgischen Feier nichts anderes ereignet als Gottes Heilshandeln an Mensch und Welt. Der Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch geschieht durch den menschengewordenen Sohn, also in der historischen Greifbarkeit des Menschgewordenen, der als Haupt der Kirche über die Zeiten durch sie, die eine sichtbare, gesellschaftliche Wirklichkeit ist, den einzelnen Gliedern des mystischen Leibes das göttliche Leben vermittelt. In diesem Sinn ist die Kirche «das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»³⁰. «Gottes Gnadenhandeln in der als Wurzelsakrament verstandenen Kirche setzt also die natürliche Existenzwei-

12) Paderborn 1995, 21f.: «Der Einfluss des ekklesiologischen Spiritualismus und des Rechtspositivismus auf die Auffassung des Kirchenrechts».

²⁸ Vgl. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, 41-44: «Wort und Sakrament als Grundelemente der Rechtsstruktur der Kirche (Mörsdorf)».

²⁹ Vgl. M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, (AMATECA 10) Paderborn 2003², Kap. 1.1.2.: Die katabatische Wende in der Liturgiethologie (cfr. *Liturgia della Chiesa*, Milano 2003²; *La liturgie de l'Eglise*, Luxembourg-Paris 1997; *La liturgia de la Iglesia*, Valencia 1999; *Liturgia Kościola*, Poznań 1999; *Литургия Церкви*, Москва 2001; *Літургія Церкви*, Львів 2001; *The Church's Liturgy*, Münster-Hamburg-Berlin-London-New York 2001; *Az Egyház Liturgiája*, Szeged 2005; *Liturgia Cirkvi*, Presov 2009).

³⁰ LG 1.

se einer menschlichen Gemeinschaft voraus und bedient sich ihrer. So wird diese menschliche Gemeinschaft als kirchliche *communio* zum Zeichen und Werkzeug des göttlichen Gnadenhandelns»³¹. Rudolf Sohms These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht wird von lutherischen Fundamenten her verständlich, da er von der *ecclesia abscondita* ausgeht und von Christus nur als Gott spricht, die Menschwerdung aber als Grunddatum der Kirche als mystischem Leib übergeht³².

Die Liturgie gehört nicht dem Papst, noch der Römischen Gottesdienstkongregation, noch den Liturgiekommissionen der nationalen Bischofskonferenzen, noch den liturgischen Instituten, noch den Ortsbischöfen, noch den Professoren, noch den Seelsorgsämtern der Generalvikariate, noch den Sachausschüssen «Liturgie» der vielen Pfarrgemeinderäte, und auch nicht dem Pfarrer oder Vikar oder Kaplan als Zelebranten der Liturgie. Die Liturgie gehört der Kirche als unter Christus als ihrem Haupt geeinte Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern.

Der Sohn Gottes ist voll und ganz Mensch geworden und hat sich demnach auch den Rahmenbedingungen des Menschseins als Gemeinschaftswesen unterworfen. Darum gehört zu einer inkarnatorisch bestimmten Struktur der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft auch die Rechtsstruktur³³, die die liturgische Feier als gemeinschaftlichen Vollzug von Menschen einschließt. Der wesentliche Grund für die rechtliche Ordnung der Liturgie ist «die legitime und notwendige Klarstellung», welche Versammlung sich zu Recht auf Christus berufen darf, «da er seine zeichenhaft-erfahrbare Gegenwart an das Handeln seiner Kirche gebunden hat. Liturgische Ordnung sichert also nicht Gottes Wirkungsmöglichkeiten, sondern die Verbindung der sichtbaren Kirche zu ihren mystischen Wurzeln in den liturgischen Feiern, vor allem der Eucharistie»³⁴.

Die Wahrung des Grundsatzes *lex orandi - lex credendi* macht eine durch das Recht gewirkte Einschränkung liturgieschöpferischer Spontaneität notwendig, wenn die Liturgie die der ganzen Kirche und nicht die des einzelnen Zelebranten oder

³¹ L. MÜLLER, *Die Kirche als Wurzelsakrament*, in AHLERS – GEROSA – MÜLLER, *Ecclesia a Sacramentis*, 125-135.132.

³² Vgl. STEVENS a.a.O. 12, zitiert wird aus K. MÖRSORF, *Kirchenrecht*, München-Paderborn-Wien 1964¹¹, I, 24.

³³ Vgl. P. KRÄMER, *Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts*, in *Theologische Berichte* 15: *Die Kirche und ihr Recht*, Hrsgg. V. J. Pfanmutter und F. Furger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 11-37.

³⁴ St. RAU, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche*, (MThA 12) Altenberge 1990, 301.

einer Gruppe sein soll³⁵. Gerhards erinnert an die noch in der Kirchenordnung der dem Hippolyt von Rom zugeschriebenen *Traditio Apostolica* selbstverständlichen «euchologische Freiheit», «die allein durch die Forderung der Rechtgläubigkeit des Betens begrenzt wird»³⁶. Aber damit ist eine feste Begrenzung schon genannt, denn begründet wird das Bestehen fester Ordnungen damit, dass die Liturgie kein selbstmächtiges Handeln der Kirche, sondern ein von Christus gestiftetes und der Kirche übertragenes Tun ist, was «nach einer allem willkürlichen Zugriff entzogenen Grundordnung verlangt». Und dies betrifft in erster Linie den rechten Glauben, dessen rechter Ausdruck die Liturgie sein soll. So bilden die Freiheit zur Spontaneität in der Liturgie und die Beobachtung einer vorgegebenen Ordnung die beiden Pole eines Spannungsfeldes³⁷.

³⁵ Vgl. G. M. OURY, *Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*, in Notitiae 13 (1977) 341-353, hier besonders 347-350. Zur Spontaneität in der Liturgie vgl. ebenfalls K. RICHTER, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, in BiLi 43 (1970) 7-14; B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, in EL 89 (1975) 40-53.

³⁶ GERHARDS, *Liturgie und Recht*, 3.

³⁷ Vgl. F. NIKOLASCH, *Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex*, in LJ 43 (1993) 141-159. Grundsätzlich stellt H. SOCHA, *Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 636 und 638f. fest: «Allein der kirchlichen Autorität kommt es zu, die Liturgie zu leiten (c. 838 § 1), d.h. die Grundgestalt des amtlichen Gottesdienstes festzulegen, die Aufsicht über ihn zu führen und einer gottesdienstlichen Versammlung vorzustehen». Das heißt für die lateinische Kirche: Der Heilige Stuhl ordnet durch die Herausgabe der amtlichen liturgischen Bücher und durch den Erlass sonstiger Normen die Liturgie der Gesamtkirche. Unter Beobachtung der obersten Autorität ordnet und beaufsichtigt der Diözesanbischof die Liturgie seiner Teilkirche. Er besitzt bezüglich der Diözesanliturgie (SC 13) eine eigene Gesetzgebungsgewalt, wobei ein dem Codex entgegenstehendes Gewohnheitsrecht, das älter ist als ein Jahrhundert, mit Duldung fortbestehen kann. Neue gottesdienstliche Gewohnheiten bedürfen der Zustimmung des Bischofs, wenn sie Rechtskraft erlangen sollen. Der Bischofskonferenz eignet eine eigene Ordnungskompetenz; ihr kommt es zu, durch bindende Beschlüsse für die Diözesen ihres Territoriums die gesamtkirchliche Liturgie den örtlichen Verhältnissen anzupassen. Diese Befugnis ist aber an die Zustimmung des Heiligen Stuhles gebunden. Den Bischofskonferenzen obliegt es, volkssprachliche Übersetzungen der liturgischen Bücher, «die angemessen innerhalb der von diesen Texten selbst festgelegten Grenzen angepasst sind, erstellen zu lassen und nach Billigung durch den Apostolischen Stuhl herauszugeben. Näherhin geht es hierbei um zwei Aufgaben: einmal um die amtliche Übertragung lateinischer Liturgietexte in die Landessprache und zum anderen um die Ergänzung oder Änderung gesamtlateinischer Gottesdienstordnungen unter Berücksichtigung und Übernahme lokaler Überlieferungen, sofern diese Möglichkeit in der maßgebenden römischen Ausgabe ausdrücklich eröffnet wird».

3. *Lex credendi - lex celebrandi*: Liturgische Gesetze sollen schützen

Die schützende Funktion des kanonischen wie liturgischen Rechts betrifft zuallererst die Integrität des Glaubens, wie er in der liturgischen Feier zum Ausdruck kommen soll. Vor allem das Ersthandeln Gottes im Gottes-Dienst vor menschlichen Übergriffen zu schützen, das ist der erste Sinn kirchlichen Rechts, das auch für die liturgische Feier gilt. Dass Gott zum Zuge kommt und das Heil des Menschen und der Welt in der liturgischen Feier zu wirken vermag, dass das liturgische Tun nicht zum reinen Menschendienst degeneriert. Wenn der kosmische und objektive Charakter christlicher Liturgie verloren geht, dann mutiert sie zum reinen Menschendienst. Mehr noch: Unser Papst warnt vor solchen «Liturgien», in denen Gott nicht zum Zuge kommt, ja, womöglich gar nicht mit ihm gerechnet wird: «Ich bin überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, *etsi Deus non daretur*, dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und anhört»³⁸. Die Konsequenz, die gezogen wird, stellt dem reinen Menschendienst einer Gruppe die kosmische Dimension erlösenden Handelns durch Gott im Gottesdienst gegenüber: «Rechte Liturgie erkennt man daran, dass sie kosmisch ist, nicht gruppenmäßig»³⁹. Die Liturgie ist dann in ihrem Grundcharakter gefährdet und wird zum Event einer Gruppe, deren Mitglieder einander motivieren. Wie dies geschieht, ist völlig unbedeutend, und demnach braucht man auch keine liturgischen Gesetze, die das Geschehen als Wirken Gottes schützen sollen.

Auf die für die Liturgie tödliche Gefahr dieser Degeneration hat schon vor einigen Jahren Alois Müller mit allem Nachdruck hingewiesen. Er sieht gerade nach dem Fortfall einer weitestgehend kultischen Begründung den Weiterbestand der Liturgie durch folgende Denkmuster in Frage gestellt: 1. Die Liturgie besteht aus äußeren Akten, die keinen anderen Zweck besitzen, als die Verehrung Gottes durch den Menschen auszudrücken. Haben diese Akte aber überhaupt einen eigenen Wert angesichts einer «transzendentalen Gottesverehrung», die sich in einem dem Willen Gottes folgenden Christenleben ereignet? Ist der wahre Gottesdienst dann nicht die praktizierte Nächstenliebe, und dient eine gottesdienstliche Feier nicht vor allem der Motivation und der Bestärkung? Ist die Liturgie vielleicht nur eine aus pädagogi-

³⁸ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998³, 173.

³⁹ J. RATZINGER, *Theologie der Kirchenmusik, Das Welt- und Menschenbild der Liturgie*, in DERS., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, (Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften Bd. 11) Freiburg-Basel-Wien 2008, 547.

schen Gründen notwendige Veranstaltung, die nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zielt? 2. Damit hängt zusammen, dass es dem modernen Menschen «magisch anmutet», in sinnenfälligen Zeichen und Zeichenhandlungen eine göttliche geistige Wirklichkeit am Werk zu sehen. Dem werden Denken, Argumentieren und Bewusstseinsbildung entgegengehalten. Gottesdienst wird als (sozial)pädagogische Maßnahme und multimediale katechetische Lektion verstanden, die gesellschaftspolitische Veränderungsprozesse initiieren oder wachhalten soll. 3. Müller befürchtet, dass solche Denkmuster auf eine von Augustinus über Martin Luther bis hin zu Karl Rahner reichende Tradition verweisen können: Sakramente – und mit ihnen die ganze Liturgie als solche – sind durch äußere Zeichenhandlungen verstärkte Wortproklamationen, in denen die ein für allemal ergangene Heilstat und Heilszusage Gottes in Christus in eine konkrete Lebenssituation eines Menschen hinein zugesagt wird. Die äußeren Handlungen zielen auf den aufnehmenden Glauben; die Frage, inwiefern sie das Heil vermitteln, bleibt weitgehend unbeantwortet⁴⁰. Denkmuster solcher Art, die den Fortbestand der Liturgie in einem Höchstmaß bedrohen und deren äußerer Ausdruck in einer Entsakralisierung des Gottesdienstes weg von einer kosmisch-kultischen Dimension und zu Gunsten gesellschaftlicher Analysen und Kritiken bestand⁴¹, die ihren Höhepunkt in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte, dürfen heute als überwunden gelten. Doch noch bleibt die gegenseitige Verwiesenheit von Liturgie und kirchlichem Recht weiter zu klären.

4. Ein hilfreicher Blick in den Osten

Vielleicht dient dem ein Blick auf die orthodoxe Lehre über das liturgische Recht, vielleicht auch gerade deshalb, weil die Ostkirchen weniger im Verdacht stehen, eine unbarmherzige «Rechtskirche» zu sein wie die westlich-katholische.

⁴⁰ A. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen*, in LJ 39 (1989) 155-167.

⁴¹ Vgl. E. SYNDICUS, *Entsakralisierung*, in ThPh 42 (1967) 577-590; E. J. LENGELING, *Sakral-profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion*, in LJ 18 (1968) 164-188; G. THILS, *Christentum ohne Religion?*, Salzburg 1969; H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirchen*, Paderborn 1970². Einen guten Überblick über die Entsakralisierungsdebatte jener Zeit mit umfangreichen Literaturangaben bietet H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»*, in Der Seelsorger 38 (1968) 38-48, 89-104, bes. 38-42. Auch Papst Johannes Paul II. spricht diese «wenig günstigen Zeitumstände an», vgl. das Apostolische Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1988, Nr. 11, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 89, 15.

Für Eugenio Corecco hat ein gewisser apophatischer, dem theologischen Definieren abholder Charakter östlicher Theologie auch das Verständnis wie die praktische Handhabung des kanonischen Rechtes nachhaltig geprägt. Danach bestimmt eine Melange von Neoplatonismen, slawischen Mentalitäten und spirituellen Schwerpunktsetzungen auf der göttlichen Transzendenz die östliche Theologie ebenso wie die orientalische Kirchlichkeit; diese nähert sich ihrem Ziel – die Vergöttlichung des Menschen und mit ihm der ganzen Welt – mehrdurch die lebendige Erfahrung des verklärend-vergöttlichenden Wirkens in der Welt als durch die tätige Prägung und Umgestaltung dieser Welt durch den Glauben. Nicht das Streben nach comprehensiver Erkenntnis und das daraus definierte und handlungsorientierte Wissen steht im Vordergrund, sondern das mystische Erfahren der verwandelnden Kraft des dreieinen Gottes in der Schöpfung, dessen angebetetes Geheimnis von allem menschlichen Suchen unberührt bleibt⁴². Für das Kirchenrecht zeigt Corecco die Folgen dieses im Osten fraglos vorhandenen Vorrangs existentialen vor essentialistisch bestimmten Denkens auf: Danach gibt es einen «Empirismus, welcher von vornherein den Kanones schon deshalb jede dogmatische Relevanz abspricht, weil er nicht wie das lateinische Kirchenrechtsdenken danach strebt, Kraft des Prinzips Inkarnation das Dogma in die konkrete Rechtsform zu übersetzen... In der kirchlichen Rechtsetzung wird nicht wie im lateinischen Kirchenrecht der Versuch unternommen, die Wahrheit der Lehre institutionell festzuhalten, damit eine unbedingte Übereinstimmung zwischen Dogma und Recht entsteht»⁴³. Hat Corecco Recht mit dieser Einschätzung?

Für den Sprachgebrauch des christlichen Ostens ist es bezeichnend, dass die Fülle des liturgischen Lebens, wie es den unterschiedlichen Kirchen des Orients und Okzidents eigen ist, gerade nicht mit dem Begriff der «Liturgie» als Sammelname bezeichnet wird, sondern dass man dort unter der «Göttlichen Liturgie» einzig die Feier der Eucharistie versteht. Sie ist schlechthin das Werk des dreifaltigen Gottes für die Vielen, Lebensaustausch durch die Teilhabe der Gläubigen an der Menschenatur des Sohnes in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein. Was die Liturgie

⁴² Vgl. E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts, Die orthodoxe Tradition*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 14-16. Corecco nimmt Bezug auf Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie de l'“Économie” dans la tradition latine*, in *Irénikon* 45 (1972) 155-206.

⁴³ CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts*, 15. Und weiter: «Dogma und Recht stehen auf zwei verschiedenen Ebenen, und zwischen ihnen besteht nur eine funktionelle Bezogenheit. Das Kirchenrecht wird letzten Endes von der orthodoxen Theologie nicht als mittragendes Element der kirchlichen heilsbringenden Wahrheit betrachtet, sondern allein als eine kirchlich-soziale Überstruktur, die im Nehmen einer eigentlich auf dem Bereich des Dogmas liegenden Wahrheit immer wieder überholt werden kann».

insgesamt ist – Werk Gottes als Einladung zur Teilhabe am göttlichen Leben und Werk der Kirche als Annahme dieser Einladung –, das ereignet sich in umfassender Weise in der Eucharistiefeyer. Sie ist nicht nur eines von den sieben Sakramenten, wie sie die Kirche kennt und feiert, sondern das Sakrament schlechthin, in dem sich auf unvergleichliche Weise die vergöttlichende Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung verwirklicht und sich auf die gesamte Schau der Welt auswirkt⁴⁴. Vor dem Hintergrund dieser Liturgietheologie kann es gar nicht anders sein, als dass sich das Wesen der Kirche von der Menschwerdung des «Einen aus der Dreieinigkeit»⁴⁵ und – in der Folge – von der in ihrer Mitte gefeierten Liturgie herleitet. Alle weiteren Beschreibungen dessen, was die Kirche ist, haben darauf hinzuführen oder leiten sich daher ab; sie sind im Gegensatz zu diesem sakramental-liturgischen Kern rein subsidiärer Natur. Nach Kallis trifft die Gleichsetzung der Begriffe «Orthodoxie» und «Liturgie» «zweifelloso das Wesen und das Selbstverständnis dieser Kirche»⁴⁶.

Die Kirche feiert die Liturgie, weil sie mit dem Leib Christi zu tun und zwar in einer zweifachen Weise. Einmal *ist* sie der Leib Christi selbst, in dem die Gläubigen als Glieder des mystischen Leibes Christi unter ihm als dem Haupt geeint sind und von ihm das göttliche Leben empfangen⁴⁷. Sie hat aber auch mit dem Leib Christi und seinem Blut in der liturgischen Feier zu tun, welches ihr der unsichtbar gegenwärtige und unaufhörlich an ihr wirkende Herr reicht, um sie mit dem göttlichen Leben zu beschenken und immer mehr an sich zu binden in der Einheit seines Leibes. Also ist die Kirche selbst von sakramentaler Natur, weil sich in ihr die Begegnung mit Christus ereignet, weil sie der Ort ist, an dem das Mysterium der Vereinigung mit ihm stattfindet. Dies gilt in ganz besonderer Weise für die Feier der Eucharistie als dem zentralen Geschehen in der Kirche. Christus ist der Liturgie, der an seiner Kir-

⁴⁴ Vgl. J. D. ZIZIOULAS, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in US 25 (1970) 342-349. 343.

⁴⁵ Anspielung auf den Monogenes-Hymnus der Chrysostomosliturgie, vgl. A. KALLIS, *Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch*, Mainz 1989, 56-58. Dazu auch: C. KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Allendale 1971, 373-378. Zur Theologie dieses Hymnus vgl. M. KUNZLER, *Du, Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie*, in J. ERNST (Hg.), *Jesus Christus - Gottes Sohn. Herausforderung 2000*, Paderborn 1998, 53-96.

⁴⁶ A. KALLIS, *Orthodoxie - Was ist das?*, (Orthodoxe Perspektiven 1) Mainz 1979, 63.

⁴⁷ Das Zweite Vatikanum bezeichnet die Kirche darum als «Sakrament», das heißt als sichtbares Zeichen und wirksames Instrument für die innigste Vereinigung mit Gott (LG 1), als das «sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit» das «Werkzeug der Erlösung» (LG 9), als «Sakrament der Einheit» (SC 26) und als «allumfassendes Heilssakrament» (LG 48), durch das Christus die Menschen an sich bindet, sie mit seinem Leib und Blut ernährt und sie seines verherrlichten Lebens teilhaftig macht.

che wirkende Bräutigam, der sich immer wieder in der liturgischen Feier den Seinen hingibt, um sie zur Einheit seines mystischen Leibes zusammenzuführen. Das, was die Kirche ist und was sie tut, kommt vorzüglich in der Eucharistiefeyer zu Ausdruck und Darstellung. In ihr, der die Liturgie feiernden Gemeinschaft, hat der Mensch den Zugang zur Menschennatur des Menschgewordenen als Quelle des ewigen Lebens. Darum ist «die Kirche die sakramentale Union des Leibes und Blutes Christi»⁴⁸; und deshalb ist die Eucharistie die «Mutter der Sakramente»⁴⁹.

Wenn die Kirche ein eigenes Recht hat, wenn sie es anwendet als Äußerung ihres Lebens, dann hat auch dieses Kirchenrecht in herausragender Weise mit der Feier der Liturgie zu tun.

«Was also macht den wahren Sinn der Kanones aus?» Meyendorff gibt auf diese Grundsatzfrage nach dem Recht der Kirche – wie es die Konzilien und Synoden formuliert haben unabhängig von jeder kodikarischen Sammlung – folgende Antwort: Die Kanones sind Antworten und Reaktionen der Kirche auf besondere Situationen in ihrer Geschichte; näherhin sind sie Heilmittel gegen Krankheiten und Krisen der Kirche und behalten ihre Gültigkeit unabhängig von ihrer konkreten Entstehungssituation in analogen Fällen. Sie «bezeugen eine unabänderliche Identität der Kirche, deren innerer Aufbau und innere Strukturen auf dem Zeugnis der Apostel aufgebaut sind und durch die Gegenwart des Heiligen Geistes garantiert werden. Die Kanones zeigen uns, wie die unveränderliche und lebenspendende Wahrheit der in der Kirche gegenwärtigen Erlösungsgnade Gottes auf die Wechselfälle des menschlichen Lebens hin anzuwenden ist»⁵⁰. Die Kanones – deren Grundlage die vom Heiligen Geist inspirierte Heilige Schrift und die ebenfalls unter dem Regiment des Heiligen Geistes stehende Tradition der Kirche bilden, wie sie sich besonders in den Ökumenischen Konzilien Ausdruck verschafft haben – vermitteln nach Panhagiotis Boumis in besonderen Situationen der Kirche wie im Leben des einzelnen Gläubigen «das Richtige»

⁴⁸ C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Paris 1971, 119: «Cette participation... se réalise dans l'Eglise par la voie des sacrements, elle est communion sacramentelle au corps et au sang du Christ».

⁴⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 265.

⁵⁰ J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, 99f.: «Quelle est alors la signification réelle des canons?... Ils apparaissent comme une espèce de remède utilisé par les Conciles et les Pères de l'Eglise afin de soigner certaines maladies de l'organisme ecclésiastique. Ce traitement était le résultat de la nature éternelle et permanente de l'Eglise. Il était, et il est encore, le témoignage d'une immuable identité de l'Eglise, dont l'organisation et la structure internes ont été établies sur le témoignage des apôtres et garanties par la présence du Saint-Esprit. Les canons nous indiquent comment appliquer aux réalités changeantes de l'histoire humaine la réalité immuable et vivifiante de la grâce rédemptrice de Dieu habitant dans l'Eglise».

und zwar «genau» (Κατ' ακριβειαν)⁵¹. Gewissermaßen tut sich in den Kanones als ihren Lebensregeln das vom Heiligen Geist geleitete und erleuchtete «Gewissen» der Kirche kund. «Ziel der Kanones ist die Bewahrung der Einheit der Kirche und die Aneignung der Erlösung in Christus»⁵². In diesem Sinn gilt für die Kanones jene Definition von Boumis mit ganz besonderer Akzentsetzung auf der liturgischen Feier: Kanon ist das, «was als Vorbild oder Richtschnur zur richtigen Ausführung oder zur Kontrolle der Richtigkeit einer Handlung dient»⁵³.

Auch für Paul Evdokimov gibt es ein festes Band zwischen dem Dogma und den Kanones. Während das erstere das Unwandelbare der Offenbarung aussagt, regelt das Kirchenrecht die Umsetzung des Offenbarungsgutes in die lebendige Wirklichkeit der Kirche. Das Ziel der Kanones ist es, in einer gewissen Epoche der Kirchengeschichte das dogmatische und damit über jeden Wandel erhabene Wesen der Kirche zu umschreiben und dadurch den Gläubigen zu helfen, es in ihrem eigenen Leben «Fleisch werden zu lassen» (incarneren). Darum stellt die von den Kanones hergestellte Ordnung eine Funktion der Verkündigung der kirchlichen Lehre dar⁵⁴.

Weit davon entfernt, allein die innerkirchliche Disziplin aufrechtzuerhalten, soll das Kirchenrecht die von ihrem Herrn vorgegebene Ordnung der Kirche in sich wandelnden historischen Rahmenbedingungen bestmöglich in konkrete Gestalt umsetzen und gleichzeitig vor Abwegen bewahren, die das unveränderliche Wesen der Kirche tangieren könnten. «Die Dogmen interpretierend, wollen die Kanones deren Fleischwerdung in den konkreten Lebensformen bewerkstelligen, bezeichnen und ordnen»⁵⁵. In diesem Zusammenhang bezeichnet auch Evdokimov die Kanones als

⁵¹ Vgl. P. BOUMIS, *Das Kirchenrecht der orthodoxen Kirche*, in W. NYSSSEN – H.-J. SCHULZ – P. WIERTZ (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 3, Düsseldorf 1997², 145-179, 151.

⁵² BOUMIS, 152.

⁵³ BOUMIS, 145.

⁵⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 186: «Les dogmes représentent l'immuable de la révélation, et les canons, ce qui est mobile dans les formes historiques, et il ne faut jamais confondre les deux plans bien distincts, ni surtout dogmatiser les canons. Ceci affirmé, il faut relever le lien direct qui les place dans une réciprocité fonctionnelle. Les canons sont l'expression extérieure, visible, historique et mobile de l'immuable des dogmes. L'expression et les formes existentielles changent suivant les circonstances et l'âge historique de la chrétienté. Le but des canons c'est de circonscrire, à l'époque donnée, l'esse dogmatique de l'Église et ainsi, d'aider les fidèles à l'incarner dans leur vie. Ainsi l'ordre canonique est toujours en fonction de l'enseignement dogmatique».

⁵⁵ *Ebd.*: «Sans jamais prétendre à la exhaustive de ses formes disciplinaires, le droit canonique réalise l'ordre charismatique le plus correctement possible dans des conditions historiques données, afin de préserver de toute déviation qui toucherait à l'esse immuable de l'Église. Ainsi les canons, par leurs interprétations des dogmes, cherchent, désignent et règlent l'incarnation de ceux-ci dans les formes concrètes de la vie».

das unter der Führung des Heiligen Geistes stehende dogmatische Gewissen der Kirche⁵⁶; mehr noch: die Anteilhabe der Kirche an der gottmenschlichen Doppelnatur ihres Hauptes bringen die Kanones dadurch zum Ausdruck, als sie göttliches und menschliches Recht, Unwandelbares und geschichtlichem Wandel Unterworfenes «koordinieren» und somit beiden Wahrheiten verpflichtet sind⁵⁷.

Der Anteil der Kirche an der gottmenschlichen Doppelnatur ihres Hauptes verweist aber schon von selbst auf den in ihr stattfindenden Lebensaustausch zwischen der Dreifaltigkeit und der erlösten Schöpfung durch Christus, unseren Herrn, im Heiligen Geist, wie er sich bis zur Wiederkunft des Herrn in der Feier der Liturgie ereignet und in der Eucharistie gipfelt⁵⁸. In diesem Sinn gilt für die Kanones jene Definition von Boumis mit ganz besonderer Akzentsetzung auf der liturgischen Feier: Kanon ist das, «was als Vorbild oder Richtschnur zur richtigen Ausführung oder zur Kontrolle der Richtigkeit einer Handlung dient»⁵⁹. Konkret: Hauptaufgabe des Kirchenrechtes ist es, den Lebensaustausch zwischen dem dreifaltigen Gott und der Schöpfung durch Christus und im Heiligen Geist insofern abzusichern, als der sachgerechte Vollzug der liturgischen Feiern im Einklang mit dem Dogma der Kirche geregelt wird. Dies geschieht insofern, als der Wille der Kirche gültig – im vollen Sinn des Wortes «kanonisch» – festgestellt wird, sich in diesen Lebensaustausch mit dem dreifaltigen Gott einzulassen und ihn an sich geschehen zu lassen, indem die Feier der Sakramente im Einklang mit den Kanones stehen, so Vladimir Lossky⁶⁰. Um je-

⁵⁶ *Ebd.*: «Si l'ensemble des canons très précis trace la forme visible d'une Église locale, la 'conscience canonique', un certain sens d'orthodoxie va au-delà de l'immédiat et aspire à la communion dans le dogme au moyen des formes mobiles des règles disciplinaires, mais aussi en le dépassant. Ce qui n'est possible justement qu'en fonction du stable et de l'immuable de la 'conscience dogmatique' et qui est une pour toutes les Églises. La conscience canonique cherchera ainsi non pas les formes historiques révolues de l'époque apostolique, mais l'esprit qui les a animées et qui animera toute forme et toute époque avec une identité parfaite à lui-même».

⁵⁷ A. a. O. 187: «Le dogme de Chalcédoine sur l'unité des deux natures, son théandrisme, se reflète dans la conscience canonique et unit le *ius divinum* et le *ius humanum* dans le *ius ecclesiasticum*, et c'est l'unité dogmatique qui garantit la même source d'inspiration à travers la variété des formes empiriques. Les canons coordonnent l'esse métahistorique de l'Église et son corps historique. Ils participent aux vérités dogmatiques, et c'est de cette hauteur qu'ils montrent le 'comment' de leur application pour sauvegarder l'Église de toute déviation hérétique: un désaccord avec les dogmes».

⁵⁸ METROPOLIT SERAPHIM (Von Berlin und Deutschland, Russ. Orth. Kirche), *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950, 75: «Die Kirche ist die Spenderin der Gnadengaben des Heiligen Geistes. Diese Gnadengaben vermittelt sie den Gläubigen in den heiligen Mysterien und sonstigen heiligen Handlungen. Diese heiligen Handlungen sind die äußeren Mittel, durch die die Kirche die Gläubigen des Heiligen Geistes teilhaftig macht und heiligt».

⁵⁹ BOUMIS, 145.

⁶⁰ Vgl. VI. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, 184f.: «Les sacrements et les rites sac-

des Missverständnis auszuschließen: Das Recht der Kirche – die von den Konzilien und Synoden aufgestellten Rechtsnormen ebenso wie das zukünftig in besonderen Situationen im Leben der Kirche neu entstehende Recht – dient der größtmöglichen Sicherstellung der Gültigkeit des sakramentalen Handelns in der Kirche, durch das allein Begnadung, Mitteilung göttlichen Lebens an die Welt, stattfindet.

Das liturgische Recht soll also die Liturgie als Eigentum Gottes vor menschlichen Übergriffen schützen, die daraus etwas anderes machen wollen, als das, was Gott durch die liturgische Feier an den Menschen wirken will, ihr Heil. In diesem Sinn gibt es Handlungen, Zeichen und Worte, die *iure divino* sind und deshalb jedem Zugriff durch den Menschen im Rahmen einer noch so gut gemeinten «Inkulturation» entzogen bleiben müsse⁶¹. Gerade die Tatsache, dass sogar rubrizistische Vorschriften im Kirchenrecht enthalten sind, ist sehr aufschlussreich für die Zielsetzung der Kanones, den sachgerechten Vollzug der Sakramente als Lebensaustausch zwischen der Dreifaltigkeit und den Gläubigen zu gewährleisten. So heißt es in der Aufzählung der «Voraussetzungen des kanonischen Vollzugs der Beichte» lapidar: «Während des Beichtvollzugs muss der geistliche Vater das *Epitrachelion* (die Priesterstola) tragen»⁶².

Die Gewichtung dieser auf einen westlichen Theologen möglicherweise kleinlich wirkenden Vorschrift ist in ihrem ganzen Ausmaß nur vor dem Hintergrund der östlichen Sakramententheologie zu erkennen, die in den äußeren Vollzügen nie etwas anderes sieht als die Versinnlichung göttlichen Gnadenhandelns und sei es in von manchen als «adiaphoristisch» eingestuften Dingen wie der liturgischen Kleidung. «Wo nämlich der Name und die Anrufung Gottes, der heiligsten Dreifaltigkeit, die alles geschaffen hat und die allein Gott ist, geschieht, da ist alles heilig und alles wirkt und heilt und rettet durch die Gnade»⁶³, so Symeon von Thessaloniki.

rés accomplis dans l'Église comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément: le prêtre invoque le Saint-Esprit en bénissant le pain et le vin sur l'autel, et l'Esprit opère le sacrement eucharistique; le confesseur prononce les paroles de l'absolution, et les fautes sont remises par la volonté de Dieu; l'évêque impose les mains sur l'ordonnand, et l'Esprit-Saint confère la grâce sacerdotale etc. sauf dans le cas où un évêque agit contrairement aux canons, c'est-à-dire en désaccord avec la volonté commune de l'Église...». Vgl. auch METROPOLIT SERAPHIM, *Die Ostkirche*, 75: «Die Kanones sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck: sie dienen der bestmöglichen Realisierung des gottmenschlichen Lebens, des pneumatischen Wesens der Kirche in der Geschichte».

⁶¹ So zumindest der Sinn der Canones im Verständnis der Ostkirchen. Vgl. M. KUNZLER, *Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfasstheit der Ostkirchen*, in L. GEROSA – S. DEMEL – P. KRÄMER – L. MÜLLER (Hgg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen*, (Kirchenrechtliche Bibliothek Band 3) Münster-Hamburg-London 2001, 31-64.

⁶² BOUMIS, 162.

⁶³ Vgl. SYMEON VON THESSALONIKI, *Dialogos* 128 (PG 155, 336 D).

Besonders die Stola, das Epitrachelion, zeigt bereits durch ihre Form die von oben auf den priesterlichen Träger herabgekommene Amtsgnade an⁶⁴, wie es auch das Begleitgebet zum Anlegen ausdrückt. In einer Antwort an Gabriel von Pentapolis sagt Symeon deshalb auch, ohne Stola dürfe der Priester keine liturgische Handlung vollziehen, besäßen doch die liturgischen Gewänder selbst Anteil an der göttlichen Gnade⁶⁵, die es in der Feier zu vermitteln gilt. Es geht bei dieser Bestimmung also keineswegs um eine disziplinierte Vorschrift zur Absicherung eines äußeren Schmucks bei der sakramentlichen Feier, sondern um den sachgerechten Vollzug derselben, der sich nie anders verwirklicht als in der Materialität dieser sichtbaren Welt, wozu auch das priesterliche Epitrachelion gehört. Alle diese Vorschriften haben nur den einen Sinn, die Objektivität der Begegnung zwischen Gott und den Menschen in der liturgischen Feier sicherzustellen, vor jedem menschlichen Zugriff zu schützen und damit die Heilmächtigkeit gottesdienstlichen Handelns im Sinne der Gültigkeit festzustellen.

So gesehen, irrt Corecco mit seiner oben dargestellten These, das kirchliche Recht und zumal das liturgische hätten im Osten nicht wie im Westen zum Ziel, kraft des Prinzips der Inkarnation das Dogma in eine konkrete Rechtsform zu fassen. Gerade hinsichtlich der die liturgische Feier betreffenden kanonischen Bestimmungen gilt das absolute Gegenteil: Ist die Liturgie die Fortsetzung des Wirkens Christi auf Erden in heiligen Zeichen, ereignet sich in der liturgischen Feier wirklich und immer auf den ganzen Kosmos bezogen die Erlösung der Welt, dann ist es die Hauptaufgabe kanonischer Bestimmungen, diese Wahrheit hinter der äußeren Gestalt von Liturgie, die immer ein Tun von Menschen ist und darum auch durch deren Sünde und Unvollkommenheit gefährdet bleibt, bestmöglich das göttliche Handeln sicherzustellen.

5. Fazit

Zwischen der Liturgie der Kirche und ihrer Rechtsgestalt bestehen seit frühen Zeiten enge Wechselbeziehungen, die wesentlich von dem Gedanken geprägt sind, dass der Gottesdienst durch vorgegebene Normen davor geschützt werden muss, den Glau-

⁶⁴ SYMEON VON THESSALONIKI, *Dialogos* 81 (PG 155, 257 D): Εἶτα τὸ ἐπιτραχήλιον, τὴν ἄνωθεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ κεφαλῆς δοθεῖσαν χάριν σημαῖον. Dazu ders. 39 (PG 155, 712 D): Τὸ δὲ γε ἐπιτραχήλιον τὴν τελεστακὴν καὶ ἄνωθεν κατερχομένην τοῦ Πνεύματος παρίστησι χάριν...

⁶⁵ SYMEON VON THESSALONIKI, *Resp.* a q. 17 (PG 155, 868 C-D): Διὸ καὶ τῶν ἱερῶν ἀμφίων χρεῖα, καὶ χωρὶς ἐπιτραχήλιου οὐ χρὴ τι τὸν ἱερέα διενεργεῖν, ἐπεὶ καὶ τὰ ἄμφια χάριν ἔχουσι δείαν.

ben nicht in der rechten Weise zum Ausdruck zu bringen oder durch dem Wesen der liturgischen Handlungen zuwiderlaufende Eigenmächtigkeiten des Zelebranten seiner sakramentalen Wirkmächtigkeit beraubt und somit ungültig wird.

Als Liturgie der Kirche verlangen die heiligen Handlungen des Gottesdienstes getreu nach den Anweisungen der entsprechenden liturgischen Bücher gefeiert zu werden. Der heutige Codex sagt ganz eindeutig: «Bei der Feier der Sakramente sind die von der zuständigen Autorität genehmigten liturgischen Bücher getreu zu beachten; deshalb darf niemand dabei eigenständig etwas hinzufügen, weglassen oder ändern»⁶⁶. Heribert Schmitz bezeichnet darum die in den liturgischen Büchern enthaltenen Handlungsanweisungen als «Normen»⁶⁷, wozu auch der getreue Wortvollzug der liturgischen Texte gehört. Die rubrikalen Anweisungen sind also wesentlich mehr als liturgische Ratschläge, die dem Zelebranten zu einer angemessenen Zelebration verhelfen sollen; sie sind verbindlich vorgegebene und darum bei Missachtung auch bei der kirchlichen Autorität einklagbare Normen.

Von diesen Normen spricht auch die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004, die gegen eingerissene Missbräuche auf dem Gebiet der Liturgie einget: «Um den tiefen Sinn der liturgischen Normen zu bekräftigen, sollen in dieser Instruktion vielmehr einige geltende Regelungen, die bereits verlautbart und festgesetzt sind, aufgegriffen und andere Bestimmungen getroffen werden, welche die geltenden Normen erklären und vervollständigen, sie den Bischöfen, aber auch den Priestern, den Diakonen und allen christgläubigen Laien vorlegen, damit sie jeder gemäß seinem Amt und den eigenen Möglichkeiten umsetze»⁶⁸. Auch der angesprochene Schutz der liturgischen Feiern durch die sie betreffenden Normen wird von der Instruktion ausgesprochen: «So kann man nicht verschweigen, dass es Missbräuche, auch sehr schwerwiegender Art, gegen das Wesen der Liturgie und der Sakramente sowie gegen die Tradition und die Autorität der Kirche gibt, die den liturgischen Feiern heute in dem einen oder anderen kirchlichen Umfeld nicht selten schaden. An einigen Orten sind missbräuchliche Praktiken in der Liturgie zur Gewohnheit geworden. Es ist klar, dass dies nicht zugelassen werden kann und aufhören muss»⁶⁹.

⁶⁶ Can. 846 § 1 CIC 1983.

⁶⁷ H. SCHMITZ, *Der Codex Iuris Canonici von 1983*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 33-57, 54: «Der CIC will in der Regel nicht die in den liturgischen Feiern einzuhaltenden Riten regeln; das geschieht durch die in den liturgischen Büchern enthaltenen Normen».

⁶⁸ *Redemptionis Sacramentum*. Instruktion vom 25. März 2004 über einige Dinge der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Heft 164. Bonn 2004, Nr. 2.

⁶⁹ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 4.

Die verbindlich vorgegebenen liturgischen Normen sollen verhindern, dass durch Missbräuche in der Liturgie der Glaube selbst Schaden leidet, denn «die Missbräuche tragen zur Verdunkelung des rechten Glaubens und der katholischen Lehre über dieses wunderbare Sakrament bei. So wird auch erschwert, dass die Gläubigen in gewisser Weise die Erfahrung der beiden Emmausjünger machen können: Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn. Weil die Kraft und Gottheit des Herrn und der Glanz seiner Güte besonders im Sakrament der Eucharistie offenbar werden, ist es geziemend, dass alle Gläubigen den Sinn für die anbetungswürdige Majestät Gottes nähren und pflegen, den sie durch das heilbringende Leiden des eingeborenen Sohnes empfangen haben»⁷⁰. Darum sollen diese Normen nicht nur äußerlich befolgt, sondern mit innerer Zustimmung beachtet werden, was damit eine Einsicht in ihre Sinnhaftigkeit mit aussagt: «Die Befolgung der von der Autorität der Kirche erlassenen Normen verlangt, dass Denken und Wort, äußere Handlung und Gesinnung des Herzens damit übereinstimmen. Eine bloß äußerliche Beachtung der Normen widerspräche offensichtlich dem Wesen der heiligen Liturgie...»⁷¹.

Vielleicht fehlt bei vielen für die Liturgie der Kirche Verantwortlichen das Bewusstsein dafür, dass auch die liturgischen Normen einklagbares Recht sind. Möglicherweise mangelt es auch bei manchen Bischöfen an ihrer Aufgabe der ἐπισκοπή, der notwendigen Aufsicht über das liturgische Leben ihrer Teilkirche und auch der Bereitschaft, korrigierend einzugreifen, wenn dazu Anlass und Notwendigkeit besteht.

⁷⁰ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 6.

⁷¹ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 5.

L'interpretazione del *katéchon* in alcuni Padri della scuola antiochena.

Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa¹

Enrico dal Covolo

Rettore della Pontificia Università Lateranense (Roma)

Eccellenza Reverendissima, Mons. Piergiacomo Grampa,
Ill.mo Rettore, Mons. Azzolino Chiappini,
Chiarissimo Direttore, Mons. Libero Gerosa,
Autorità religiose, civili e accademiche,
Professori, Studenti, Amici e Benefattori,

ho l'onore e il piacere di visitare questo prestigioso Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto Comparato delle Religioni nel decimo, fausto anniversario della sua fondazione.

1. La mia presenza, come Rettore dell'Università del Papa, vuole incoraggiare anzitutto la vostra apprezzata missione accademica.

Dico *apprezzata*, anche perché nelle più recenti sessioni del Consiglio di Facoltà di Diritto Canonico della mia Università ho raccolto con soddisfazione un sincero riconoscimento riguardo al lavoro didattico e di ricerca che andate compiendo. Il Decano e i Colleghi elogiano sia l'indirizzo di multiculturalismo religioso, che caratterizza questo Centro accademico fin dalle sue origini, sia l'interesse che la Conferenza dei Vescovi Svizzeri offre al consolidamento dell'Istituto, non essendoci nella Svizzera alcun altro Centro di studi canonistici.

In secondo luogo, la mia presenza – come Vescovo della Pontificia Università Lateranense – vorrebbe comunicarvi anche l'importanza decisiva di un rapporto istituzionale stabile (quale vorremmo avviare) con l'Università del Papa, per lo sviluppo

¹ Viene qui riportato il testo dell'intervento del Rettore della Pontificia Università Lateranense, Mons. Enrico Dal Covolo, presso l'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto comparato delle Religioni (DiReCom) tenutosi a Lugano il 20 maggio 2011.

di un Istituto di Diritto canonico come il vostro. Tecnicamente, quello a cui puntiamo è un rapporto di *aggregazione*, che consentirà a questo Istituto di rilasciare i titoli di Licenza in Diritto Canonico.

Tuttavia non vi parlerò ora di questo, anche se è un tema che mi piacerebbe affrontare con voi, magari sulla scia degli scritti del compianto Vescovo Mons. Eugenio Corecco, che ho conosciuto e amato.

I suoi due poderosi volumi di scritti, curati da Graziano Borghonovo e da Arturo Cattaneo, con la prefazione dell'allora Mons. Angelo Scola – mio benemerito predecessore nella guida dell'Università Lateranense –, sarebbero già, fin dal loro stesso titolo (*Ius et communio*), un'ottima traccia di percorso.

Ho scelto invece un tema più vicino alle mie competenze specifiche: voi lo sapete, io non sono un giurista, ma solo un modesto cultore dei Padri della Chiesa.

Così vi parlerò di un tema un po' curioso, ma a mio parere attuale (nella sua apparente inattualità), e in definitiva interessante.

Ne formulo così il titolo: *L'interpretazione del katéchon (cfr. 2 Ts 2,6-7) in alcuni Padri della scuola antiochena. Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa*.

2.1. Partiamo da un paio di tipologie, piuttosto estreme, del rapporto tra religione e legge, dove – in qualche misura – tale rapporto ne esce annullato.

«Di tutti i voti, le rinunce, i giuramenti, gli anatemi, le promesse, le ammende e le espressioni attraverso cui facciamo voti: noi confermiamo, ci impegniamo e promettiamo – di qui fino all'avvento del prossimo giorno dell'Espiazione – che noi ci pentiamo, in modo che siano tutti sciolti, rimessi e condonati, nulli, senza validità, inesistenti. I nostri voti non sono voti, le nostre rinunce non sono rinunce, i nostri giuramenti non sono giuramenti».

È questa la preghiera centrale dello *Yom Kippur*.

È opinione di Jakob Taubes che questa formula sciolga il popolo ebraico dal resto del genere umano e dalle sue leggi, perché il popolo appartenga e si dedichi unicamente a Dio.

Stando a questa interpretazione, il popolo ebraico – contrariamente a quello che per lo più si pensa – sarebbe un popolo emancipato dalla legge: detto in altri termini, la condizione di «popolo eletto» (e perciò «separato») scioglierebbe gli Ebrei dalle leggi del mondo².

² Cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997, 71.

In ambito cristiano, questo tipo di rapporto fra religione e legge assume una dimensione simile, e altrettanto paradossale, nel celebre scritto *A Diogneto*, che parla appunto della «paradossale cittadinanza» del cristiano. Il cristiano, con la sua identità, si colloca al di sopra delle leggi, e proprio per questo ne compie meglio di altri lo spirito autentico.

2.2. Affrontiamo ora un altro tipo di rapporto tra religione e legge, anch'esso alquanto singolare.

È il rapporto definito dalla dialettica tra il «mistero dell'anomia» e l'enigmatica figura del *katéchon*, secondo il problematico passo della *Seconda Lettera ai Tessalonicenses*: «E ora sapete ciò che trattiene [*to katéchon*] (la parusia dell'Anticristo [*antikéimenos*]), perché non si manifesti nel suo tempo. Ormai il mistero dell'iniquità [*tes anomías*] è in azione; solo è necessario che sia tolto di mezzo colui che trattiene [*ho katéchon*]» (2,6-7)³.

Può darsi che «ciò o colui che trattiene» (il termine ricorre, senza un complemento oggetto, sia nella forma neutra che in quella maschile singolare) fosse un elemento, di cui i Tessalonicenses erano in qualche modo a conoscenza.

Noi, invece, non sappiamo proprio di che cosa si trattasse.

Mi fermerò dunque su questo passo di Paolo, per delineare alcuni aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa.

In questa sede ovviamente non potrò che procedere per accenni o suggestioni, perché l'argomento, arduo com'è, meriterebbe ben più ampia trattazione.

Molte sono state le variazioni su questo tema controverso, succedutesi sin dai tempi dei primi teologi della Chiesa, come Ireneo e Ippolito (tra la seconda metà del II e la prima metà del III secolo).

Stando alla prima lettera di Giovanni, «il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo» (1 Gv 3,8): la sua opera si compirà però solo alla fine dei tempi, al suo ritorno. Il tempo di mezzo è il tempo della Chiesa e dei suoi santi. E infatti alcuni tra i Padri hanno ritenuto che il *kathécon* fosse la Chiesa stessa; altri, invece, lo riferirono a san Pietro o a san Michele Arcangelo; altri ancora all'impero romano, e in specie al diritto naturale adottato da Roma e mantenuto fino al crollo dell'impero d'occidente.

L'interesse nei confronti di questa figura «in terra di diritto», come è noto, è stato

³ Per una panoramica della storia dell'interpretazione di 2 Ts 2,6-7 resta valido B. RIGAUX, *Saint Paul: les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 259-280. Alla bibliografia ivi citata, aggiungo almeno S. MAZZARINO, *L'impero romano*, Milano 2010 (prima ed. 1956), soprattutto 154-159.

rilanciato dagli studi di Carl Schmitt (1888-1995) e dalla pluralistica ricezione del suo pensiero.

Così scriveva Schmitt il 19 dicembre 1947 nel suo *Diario*: «Io credo nel *katéchon*; per me è l'unica possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarla sensata»⁴.

Schmitt identificava il *katéchon* con lo Stato in sé, e lo intendeva quindi alla stregua di una grandezza reale, che agisce nel mondo e arresta l'avanzare del caos.

Così, *en passant*, vorrei ricordare che – di fatto – la secolarizzazione delle dottrine teologiche è la base, spesso sottaciuta, di molti dibattiti della *jurisprudence* contemporanea. Il rischio terribile, che la tesi di Schmitt comporta, è che lo Stato giunga ad arrogarsi competenze salvifiche che non gli appartengono affatto.

Ne consegue la dottrina perversa dello «Stato totalitario», nelle realizzazioni storiche di destra e di sinistra.

Ma torniamo al nostro controverso *katéchon*.

In realtà, ciò che è più rilevante per noi, non è *chi* o *che cosa* trattiene e ritarda, ma il *fatto* del trattenere, perché questo fatto *dà tempo*. Il tempo, che ci è dato, è il tempo in cui si dispiega l'azione della giustizia divina e dell'iniziativa umana; dunque è questo il tempo e lo spazio *politico* per eccellenza: è il «tempo canonico», regolato dalle leggi di Dio e dell'uomo.

È il tempo in cui si dispiega il rapporto tra religione e diritto.

Dando tempo, la giustizia divina non rinuncia affatto a «fare giustizia», perché alla fine del tempo giungerà la pienezza della punizione e della riparazione: ma, così operando, la giustizia divina non smentisce mai la radicale libertà dell'uomo, anche quella del malvagio.

Diversi Padri della scuola antiochena hanno commentato *2Ts*, e in particolare il passo in questione: si tratta di Teodoro di Mopsuestia, di Giovanni Crisostomo, di Severiano di Gabala e di Teodoreto di Cirro.

È opportuno introdurre – a questo punto – qualche notizia sulle due più grandi «scuole teologiche» dell'antichità cristiana, quella di Alessandria e quella di Antiochia.

Occorre superare anzitutto lo stereotipo di una «teologia dei Padri» rigida e compatta come un monolite. Di fatto la varietà delle antiche «scuole» di Antiochia, di Alessandria, di Edessa, di Roma... e delle rispettive radici storico-culturali determina nei testi patristici posizioni e sensibilità differenti.

⁴ C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. v. E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, 63.

Tale fenomeno risulta più vistoso a proposito della cosiddetta «scuola» antiochena.

Chiaramente il termine «scuola» non va inteso in senso stretto, bensì come un orientamento esegetico e dottrinale che muove dalle medesime premesse antropologiche e culturali, ma che non è strettamente vincolante. Si veda al riguardo l'atteggiamento diversificato che autori come Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro assumono nei confronti della tipologia anticotestamentaria.

Sono ben noti gli orientamenti delle antiche tradizioni di Antiochia e di Alessandria.

Da una parte Antiochia sembra incarnare le caratteristiche più evidenti del cosiddetto «materialismo» asiatico, sostenitore della lettera in esegesi e dell'umanità del Figlio in cristologia; mentre Alessandria pare accogliere le due istanze, rispettivamente complementari, dell'allegoria in esegesi e della divinità del Verbo in cristologia.

Per tornare di nuovo al nostro *katéchon*, la scuola antiochena ne offre tre interpretazioni differenti: la prima lo identifica con la grazia dello Spirito; la seconda con l'impero romano; la terza con il provvidenziale decreto di Dio, che differisce la manifestazione degli ultimi eventi, fino al pieno compimento dell'evangelizzazione.

1. *Il katéchon è la grazia dello Spirito.* La quarta omelia di Giovanni Crisostomo esordisce, entrando subito nel merito del problema, ponendosi due domande: *a)* che cosa sia questo *katéchon*; *b)* perché Paolo si esprima in un modo così oscuro. Nel rispondere alla prima domanda il Crisostomo rievoca, respingendola, l'interpretazione di Severiano di Gabala, il quale identificava il *katéchon* con la grazia dello Spirito.

Anche Teodoro di Mopsuestia concorda con il Crisostomo nel respingere l'identificazione di Severiano. Sulla base delle loro obiezioni, che qui non possiamo commentare, è da supporre che Severiano identificasse in una Chiesa dei carismi il migliore e più efficace baluardo, contro la prevaricazione delle forze del male.

2. *Il katéchon è l'impero romano.* Respinta l'opinione di Severiano, il Crisostomo ne enuncia una seconda, alla quale dice di aderire lui stesso: quella che identifica il *katéchon* con l'impero romano. Paolo, secondo il Crisostomo, avrebbe usato un linguaggio oscuro ed enigmatico per evitare di esporsi troppo, proprio perché identificava nel *katéchon* l'impero romano. La venuta dell'Anticristo sarebbe avvenuta al crollo dell'impero romano, il quale, cessando di «trattenere», avrebbe aperto la strada della parusia, prima quella dell'Anticristo, e poi finalmente quella del Signore Gesù. L'impero «trattiene» attraverso la paura che incute; fintantoché durerà questa paura, nessuno potrà instaurare l'*anomia*. L'impero governa,

assicura l'ordine attraverso la paura; mantenendo lo *status quo*, rinvia l'avvento della fine.

3. *Il katéchon è un provvidenziale decreto divino.* Teodoreto di Cirro reagisce sia a Severiano di Gabala sia al Crisostomo nel *Commento a 2 Ts*, nel *Commento a Daniele* e nella sua opera più nota, *l'Haereticarum fabularum compendium*.

Teodoreto confuta il Crisostomo con un preciso richiamo all'immagine delle quattro bestie di Dn 7. La quarta bestia va identificata con l'impero romano, e – dato che, secondo la visione del profeta, si tratta dell'ultima bestia – ciò significa che all'impero romano non succederà alcun altro impero. Teodoreto, dal canto suo, ritiene che è stato Dio stesso a stabilire che la figura del figlio della perdizione si manifestasse alla fine dei tempi: è quindi *il decreto divino* che impedisce la sua manifestazione, prima del tempo fissato.

Ma allora, perché Paolo parla di *katéchon*, ossia di «qualche cosa che trattiene»? Teodoreto risponde a questa domanda riferendosi alla profezia di Gesù in Mt 24,14: «Quando questo vangelo del Regno sarà predicato in tutta la terra abitata quale testimonianza a tutte le genti, allora verrà la fine».

Paolo – è questa l'opinione di Teodoreto –, rendendosi conto che al suo tempo era ancora diffuso ampiamente il culto pagano, scrisse che era necessario sradicare la superstizione degli idoli, e che la predicazione del Vangelo raggiungesse tutte le genti, prima che si potesse manifestare l'avversario della verità. Pertanto, secondo il *decreto divino*, il permanere dell'idolatria trattiene la parusia dell'Anticristo.

Come si vede, ci troviamo di fronte a orizzonti differenti, originati dalla riflessione sull'entità problematica del *katéchon*.

Se con Severiano di Gabala ci collochiamo al livello dell'ecclesiologia *tout-court*, con Crisostomo ci muoviamo all'interno di un orizzonte più chiaramente teologico-politico; con Teodoreto, infine, ci spostiamo sul piano storico-salvifico. La storia è il luogo della manifestazione divina, il luogo in cui ha operato Gesù Cristo, che continua a offrire a tutti gli uomini un'occasione di salvezza. La missione di Gesù ha bisogno di tempo per potersi realizzare pienamente. Finché la missione evangelizzatrice non sarà completata, a tutti gli uomini sarà concessa la possibilità di abbandonare l'errore e di accedere alla verità, e così la fine dei tempi viene «trattenuta».

3. Per concludere, possiamo affermare che questi tre orizzonti, tramandati dal tesoro di sapienza dei Padri antiocheni, nella necessaria circolarità ermeneutica e nella peculiarità disciplinare in cui consiste la scienza del Diritto canonico, possano

illuminare la riflessione sul delicato tema del rapporto tra religione e diritto, che mai può essere separato dalla riflessione globale sul tempo della Chiesa.

Certamente il *katéchon*, con il suo richiamo implicito a un'antropologia personalistica, può orientare la concezione canonistica del tempo.

E chiudo citando il Papa Benedetto XVI.

Nel suo discorso ai partecipanti al Convegno di studio organizzato dal Pontificio Consiglio per i testi legislativi, in occasione del XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico (25 gennaio 2008), egli ha ricordato un'espressione «davvero incisiva – così affermava il Santo Padre – del beato Antonio Rosmini: “La persona umana è l'essenza del diritto” (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Parte I, lib. I, cap. 3). Quello che, con profonda intuizione, il grande filosofo affermava del diritto umano dobbiamo a maggior ragione ribadire per il diritto canonico: l'essenza del diritto canonico è la persona del cristiano nella Chiesa».

Alla fine di tutto, il rapporto tra religione e diritto è mediato, nel tempo della Chiesa, dalla fede della comunità, che crede in Gesù Cristo e implora il suo ritorno: «*Maranatha!* Vieni, vieni presto, Signore Gesù! Ed egli risponde: Ecco, io vengo presto!» (cfr. Ap 22,20).

ITINERARI IN RUSSIA E NELL'ORIENTE CRISTIANO

- ◆ **CAPPADOCIA e TURCHIA** (5-12 agosto)
- ◆ **UZBEKISTAN** (17-24 agosto)
- ◆ **ARMENIA** (19-27 agosto)
- ◆ **MONASTERI dei BALCANI** (3-12 settembre)
- ◆ **ROMANIA-BUCOVINA** (12-18 settembre)
- ◆ **CIPRO** (19-26 settembre)

Per altri viaggi tra ottobre e dicembre:

TURCHIA BIZANTINA
GERUSALEMME-GIORDANIA
ETIOPIA CRISTIANA
RUSSIA

consultare il sito: www.russiacristiana.org



Per informazioni contattare Giovanna Valenti:
Tel. +39 035-294021 • e-mail: rcsegr@tin.it

Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs Von Balthasar

Fernando Bellelli

Prefazione di Pierangelo Sequeri, (Divus Thomas 1 [2008]) ESD-Edizioni Studio Domenicano, 344 pp.

L'intento dello scritto, come afferma l'A., è quello di mostrare come l'uso dell'analogia, in ambito di confronto fenomenologico-metafisico-teologico, sia il principio di riabilitazione dell'evento nel suo rapporto con la storia, e perciò criterio ermeneutico per la comprensione dell'epistemologia-metodologia della cristologia di von Balthasar. L'orizzonte di fondo che ispira la ricerca è proprio quello di mettere in relazione teoretica i sentieri interrotti della filosofia moderna, segnatamente l'ermeneutica e la fenomenologia, con la svolta teologica in antropologia e la svolta antropologica in teologia.

Risultanza di questa ri-connesione è la ri-comprensione della metafisica classica a partire dalla soggettività moderna e dal primato del principio della rivelazione. La ri-costruzione teoretica di questa elaborazione, che è il percorso realizzato da von Balthasar, alla luce dell'analogia, è quanto viene perseguito nella documentata esposizione dell'opera, nella quale l'A. offre una legittima ermeneutica tra le molteplici possibili. Chiariti nel primo capitolo i presupposti metodologici, nell'ultima parte dello stesso viene fatta emergere la necessità di un approccio estetico-agapico, tramite il quale la riflessione antropologica venga affrontata proprio nell'ottica del primato della rivelazione. Il secondo capitolo chiarifica due guadagni fondamentali: condiviso con le acquisizioni elaborate da più parti, risulta decisivo il considerare l'amore come trascendentale assoluto; Gesù Cristo come universale concreto è l'archetipo-analogato *princeps* dell'amore come essenza-relazione di Dio-Trinità, a partire dal quale e verso il quale è necessario ripensare in rapporto di reciprocità tutti i tipi di analogia, nella quale è incluso il principio mariano.

Nel terzo capitolo si individua la Teodrammatica come chiave di volta e di accesso dell'elaborazione di von Balthasar, evidenziando come risulti pertinentemente proficuo focalizzare in termini di coscienza (pratica) la missione del Figlio con la

processione intratrinitaria, non in termini di immissione del divenire nell'assoluto di Dio, quanto piuttosto di affidamento alla dinamicità del mistero di Dio. Il *Logos*-Gesù di Nazareth è l'unico a manifestare l'assoluto divino nella storia e ad evidenziare il principio cristocentrico di Gesù come parabola di Dio, *unum absolutum* che è il fondamento dell'analogia d'attribuzione in reciprocità di rapporto con l'analogia di proporzionalità. L'orizzonte di tale analisi cristologica a partire dal *fenomeno Gesù di Nazaret* viene ad essere illuminato dall'amore quale «trascendentale in assoluto»: la *proportio-relatio* dell'uomo e di Dio è custodita, donata nell'immanenza dell'amore di Dio in Gesù. Il radicamento della tesi dell'*analogia (caritatis)* è *cristologico*, e ciò non significa disconoscenza bensì conferimento di piena significatività al dato antropologico-fondamentale (sia in senso filosofico, sia in senso teologico), inclusa la componente morale, anche nella prospettiva teologica fondamentale.

Nel quarto capitolo si porta, per così dire, a cristallizzazione sintetica il percorso effettuato coniando l'espressione di *analogia cristologica*, la quale si colloca, in una prospettiva di teologia fondamentale, sul crinale tra la riflessione filosofica e l'individuazione di un punto d'ingresso alla teologia, che sia nel contempo una cifra teologica a tutti gli effetti abilitata filosoficamente al dialogo teoretico della speculazione. La conclusione, alla luce dell'analogia cristologica, intende offrire alcuni spunti per ricomprendere la cristologia in rapporto alla teologia della rivelazione, alla filosofia della storia, all'antropologia, all'introduzione alla Sacra Scrittura, alla teologia trinitaria. Tali spunti mirano ad offrire un punto di vista sintetico, che potremmo prospetticamente definire *anagogico-antropologico*. Per punto di vista anagogico-antropologico si intende un approccio all'uomo che prenda coscienza della centralità della carne di Cristo in quanto assoluto trinitario di Dio nella storia, il quale è principio di interpretazione della soggettività, anche finita, tale che l'auto-comprensione della stessa avvenga nel riconoscimento della piena e totale gratuità della rivelazione, che eccede qualsiasi fondazione antropologica, e tuttavia dell'antropologia costituisce polo asimmetricamente dialettico, in una circolarità di correlazione, nella quale la piena significatività del filosofico attesta la propria sussistenza nella confessione che tale stessa sussistenza è originata da un'alterità nel contempo indispensabile e indisponibile, quale è il dato teologico.

Con questo volume, l'A. propone una lettura innovativa di von Balthasar proprio sul versante del rapporto tra teologia e antropologia alla luce di un'estetica teologica articolata cristologicamente e filosoficamente. Inoltre, per il rigore argomentativo, da un lato, come anche per la sensibilità della lettura delle opere centrali, dall'altro, questo scritto arricchisce la ricerca balthasariana. Giustamente l'A. non contrappone von Balthasar alla "svolta antropologica" nella teologia del XX secolo, ma riesce

a recuperarla proprio attraverso una lettura del teologo svizzero, dimostrando in questo modo l'unilateralità di tutti gli studi su quest'ultimo che lo schierano contro un Rahner a sua volta unilateralmente interpretato. A queste divisioni nocive alla teologia lo studio dell'A., con decisione, pone un limite.

Markus Krienke

Finito di stampare
nel mese di agosto 2012
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XVII
novembre 2012



RTLu 3/2012

Editoriale

Giovanni Ventimiglia, *Attualità della filosofia tomistica* 293

Articoli

Serge-Thomas Bonino, *C'è bisogno di una «filosofia tomistica»? 303*

Inos Biffi, *Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino 321*

Alejandro Llano, *Metafisica tommasiana e filosofia analitica del linguaggio: i sensi dell'essere 339*

Contributi

Damiano Costa, *Attualità presente contro atto d'essere. Geach interprete di Tommaso d'Aquino? 349*

Marco Damonte, *L'attualità di Tommaso per la teologia negativa in ambito analitico 361*

Miscellanea

Patrizio Alborghetti, *Diverse forme di approccio a un'unica verità 375*

Costante Marabelli, *Inos Biffi doctor ad honorem della Biblioteca Ambrosiana 385*

Giovanni Ventimiglia, *Dopo Nietzsche? Tommaso d'Aquino! Filosofia: torna di moda il pensatore medievale. Fra gli anglosassoni 389*

Recensioni

Stefan Heid – Martin Dennert (Hrsg.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten von 16. Bis zum 21. Jahrhundert* (Carlo Cattaneo). 393

Ettore Malnati (a cura di), *Paolo VI. Riflessioni sulla fede* (Antonio Tombolini). 395

Giorgio Buccellati, *«Quando in alto i cieli...». La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica* (Giorgio Paximadi) 397

Giovanni Ventimiglia, *To be o esse? La questione dell'essere
nel tomismo analitico* (Enrico Berti) 403

Pierre Vianin – François-Xavier Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue.
Comment enseigner à la suite du Maître?* (Calin Patulea) 407

Editoriale

Attualità della filosofia tomistica

Giovanni Ventimiglia

(Facoltà di Teologia di Lugano)

Come può mai essere attuale un “circolo quadrato” o una cupola “sferico quadrangolare”? Il tema di questo numero della RTLu – attualità della filosofia tomistica – potrebbe sembrare a qualcuno una domanda simile. Come può essere attuale una “filosofia tomistica”, quando il pensiero di Tommaso, secondo alcuni, fu intrinsecamente teologico e se ogni tentativo di estrapolare una filosofia dalla sua teologia equivarrebbe a sradicare una pianta dal suo terreno, costringendola alla morte¹? Come può dunque essere attuale un pensiero che per sua natura non può essere vivo come “filosofia” ma soltanto come “teologia”?

Sono cose, queste, che possono verificarsi solo nel magico mondo della poesia: «O viva morte, o diletto male – scriveva Petrarca – come puoi tanto in me, s’io nol consento?».

In effetti il dibattito stesso sulla possibilità di una “filosofia tomistica” è oggi ancora acceso².

Qualche anno fa, per esempio, padre Bonino O.P., allora Direttore della “Revue Thomiste”, aveva parlato di «difficoltà profonda che tocca il progetto stesso di una filosofia tomistica»³, e di «riserve sulla natura stessa del progetto (...) di ricostruire

¹ «La vera questione è sapere se è possibile sradicare, senza distruggerlo, un pensiero filosofico dal contesto che lo ha visto nascere e farlo vivere al di fuori delle condizioni senza le quali non sarebbe mai esistito. Se la filosofia di san Tommaso si è costituita come rivelabile, lo è sia nel rispettarne la natura sia nell’espolarla secondo l’ordine del teologo» (E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paris 1972⁶, 33; tr. it. e cura di C. Marabelli, *Il tomismo*, Milano 2011, 38, citato nell’articolo di Bonino qui pubblicato alla nota 44).

² Ne ho discusso anche in G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell’essere nel tomismo analitico*, Roma 2012, pp. 17-22, 60-74.

³ T. S. BONINO, *Thomistica IV*, in “Revue Thomiste” 105/3 (1997) 564.

un trattato tomistico di metafisica pura, proposto a tutti, credenti e non credenti»⁴.

Ebbene, il presente numero della RTLu si apre con un articolo, *C'è bisogno di una filosofia tomistica?*, proprio dello stesso Bonino (nel frattempo nominato Segretario della Commissione Teologica Internazionale), dove viene difesa non solo la *possibilità* di una «filosofia tomistica» – presente «in germe in san Tommaso d'Aquino ed esplicita dopo di lui» – ma la *necessità* oggi di essa. Riporto in proposito la bella conclusione dell'articolo di Bonino (qui pubblicato in traduzione italiana per gentile concessione della Direzione della Rivista “Nova et Vetera”):

Il secondo fenomeno importante di questi ultimi anni è la stupefacente insistenza con la quale il Magistero della Chiesa cattolica sostiene la causa di una filosofia autonoma e ambiziosa, capace di costituire per la teologia un interlocutore affidabile. Come spesso si è fatto osservare, non si tratta più oggi per il Magistero di difendere la soprannaturalità della fede contro le usurpazioni del razionalismo, ma di difendere la filosofia contro il fideismo o contro i dubbi che essa nutre rispetto a se stessa. L'enciclica *Fides et ratio* ha qui valore programmatico. Inutile insistervi.

La Chiesa dunque esprime oggi il bisogno di un'autentica filosofia tomistica (...) (che sia) una disciplina viva, strutturata secondo la natura e l'ordine che le sono propri e capace di prendere parte ai dibattiti filosofici contemporanei. La mediazione della filosofia è infatti indispensabile per evitare un confronto diretto e spesso improduttivo tra la fede e le culture contemporanee. La grazia non ha mai tratto alcun vantaggio dal far andare in cortocircuito la natura.

Il riferimento finale alla questione del rapporto fra la natura e la grazia a proposito dell'importanza accordata alla filosofia («autonoma e ambiziosa», «capace di prendere parte ai dibattiti filosofici contemporanei») – come abbiamo appena letto) è un punto centrale della riflessione di Bonino, tanto che il suo articolo si apre con queste chiare affermazioni:

Il modo in cui si considera la possibilità, la natura e le finalità di una filosofia tomistica, così come il suo rapporto rispetto alla fede e alla teologia, dipende molto direttamente dall'idea che ci si fa dell'articolazione tra la natura e la grazia. Ora, come è noto, i rapporti tra la natura e la grazia, in san Tommaso e in generale, sono oggetto, specialmente dalla metà del XX secolo, di interpretazioni contrastanti, perfino contraddittorie. Non v'è dunque da stupirsi se l'idea stessa di una filosofia tomistica autonoma, distinta dalla teologia, suscita in taluni discepoli dell'Aquinata una sorta di malessere.

A proposito dell'articolazione dei rapporti fra natura e grazia, la posizione di Bonino non lascia spazio a dubbi. Egli si mostra scettico nei confronti del «soprannaturalismo», oggi diffuso anche fra qualche interprete di Tommaso, tanto da definirlo come una «tendenza un po' monofisita a riassorbire la natura nella grazia», e, di conseguenza, si mostra scettico nei confronti di ogni «ritorno ad una forma di pensie-

⁴ Id., *Thomistica VII*, in “Revue Thomiste”, 110/2 (2002) 315.

ro dove (...) la filosofia non esiste e non deve esistere se non integrata all'*intellectus fidei*». Come dire: se la natura è riassorbita dalla grazia, la filosofia è riassorbita dalla teologia, con buona pace della necessità oggi, per il confronto con le culture contemporanee, di una filosofia autonoma.

È interessante a questo proposito il riferimento critico di Bonino alle posizioni di Gilson e di de Lubac, e il rimando favorevole a due studi recenti: quello di Feingold sul desiderio naturale di vedere Dio⁵ e quello di Long sul concetto di "natura pura"⁶, concetto, quest'ultimo, tanto criticato da de Lubac perché troppo debitore, a suo avviso, nei confronti di una idea "moderna" di natura. Lo studio di Long, in particolare, avrebbe rovesciato, sottolinea Bonino, precisamente la critica di de Lubac e dei suoi seguaci, dimostrando come sia proprio l'idea di "natura" dello stesso de Lubac ad essere invero debitrice nei confronti della modernità, proprio nella misura in cui egli non la ritiene dotata di una sua propria e intrinseca teleologicità e teocentricità e la consideri, di conseguenza, bisognosa della grazia soprannaturale già per essere quella che è. Secondo Bonino, invece, non si combatte la secolarizzazione del concetto di natura «rifugiandosi immediatamente nel soprannaturale»⁷.

Si muove, mi sembra, all'interno di un *milieu* teologico leggermente diverso l'articolo di Monsignor Inos Biffi, professore emerito alla FTL e di recente insignito del prestigioso titolo di *doctor ad honorem* della Biblioteca Ambrosiana⁸. Nell'articolo qui pubblicato, dal titolo *Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino*, Biffi risponde positivamente alla domanda se sia «possibile dalle verità razionali presenti nella scienza sacra istituire un progetto di filosofia in ogni caso razionalmente valido in se stesso», ma nota d'altronde come «la ragione sia soggetta a interruzioni e a inceppi, e quindi che l'intesa (con la fede) sia ardua. La ragione, che il peccato originale ha dissestato, ha bisogno di essere rimessa nel suo cardine e di ritrovare se stessa integralmente». Lo può fare solo se «la grazia la riporta a se stessa, alla sua purezza originale, alla sua conformità col Verbo divino». Per questo, secondo Monsignor Biffi, «per ragionar bene è indispensabile credere molto».

⁵ L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God according to St Thomas Aquinas and His Interpreters*, Naples (FI) 2010².

⁶ S. LONG, «Natura pura». *On the recovery of nature in the doctrine of grace*, New York 2010.

⁷ Ricordo in proposito la posizione del Cardinal G. Cottier O.P. che difende l'analogicità della nozione di gratuità, distinguendo una «gratuità radicale della creazione» e una «gratuità propria della grazia e del soprannaturale» (cfr. G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Paris 2002, 209-227).

⁸ Cfr. l'articolo in proposito di C. MARABELLI, *Inos Biffi doctor ad honorem della Biblioteca Ambrosiana*, pubblicato in questo numero.

Senza entrare nei dettagli della questione, che esula dai limiti ristretti di un editoriale, mi sembra che i due articoli qui pubblicati testimonino ad ogni modo come il dibattito sulla possibilità di un'autentica, rigorosa, autonoma, filosofia tomistica, indipendente dalla teologia, in dialogo con le filosofie contemporanee, sia tutt'altro che chiuso⁹.

Eppure, *dum Romae consulitur Saguntum expugnatur*. Mentre non si ferma il dibattito, soprattutto all'interno della Chiesa, sulla *possibilità* di una "filosofia tomistica", la filosofia tomistica è ritornata, inaspettatamente, ad essere un *fatto* all'interno della filosofia contemporanea, specialmente fra i filosofi laici. Anzi, è ormai senz'altro protagonista all'interno dei dibattiti filosofici contemporanei di area analitica. E si sa che *ab esse ad posse valet illatio*.

Anthony Kenny, notoriamente uno dei maggiori filosofi viventi di area anglosassone, nella sua *Nuova storia della filosofia occidentale*, del 2005, recentemente tradotta in lingua italiana, azzarda anche una datazione di tale nuova rinascita filosofica di Tommaso:

Alla svalutazione dell'Aquinato all'interno dei confini del cattolicesimo è corrisposta una sua rivalutazione nelle università secolari, in varie parti del mondo. Essa ha raggiunto dimensioni tali che, se guardiamo ai primi anni del XXI secolo, non è esagerato parlare di rinascita del tomismo. Non si tratta di un tomismo confessionale, bensì di uno studio di Tommaso che oltrepassa i limiti non solo della Chiesa cattolica, ma della stessa cristianità¹⁰.

Colpisce che molti studiosi di Tommaso, militanti all'interno della Chiesa cattolica, non se ne siano accorti o non se ne vogliano accorgere. Per esempio, nell'articolo

⁹ Di seguito qualche testo significativo sul dibattito in questione: J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez Saint Thomas*, in "Revue Thomiste" 104 (1996) 355-396 (ora in Id., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, 121-157); Id., *Saint Thomas d'Aquin – maître spirituel*, Fribourg-Suisse 1996; T. F. O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997; J.-P. TORRELL, *La "Somme de théologie" de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998, 161 ss.; Id., *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au "Super Boetium de Trinitate"*. *Essai d'une lecture théologique*, in "Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale" 10 (1999) 299-353; S.-T. BONINO, *Proposer le thomisme dans la société actuelle*, in AA.VV., *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2003, 11-15; Id., *Être thomiste*, *ibid.*, 15-26; J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des Études thomistes*, in "Recherches de Science religieuse" 91 (2003) 343-371 (ora in Id., *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris 2008, 177-202); S.-T. BONINO, *L'avvenire del progetto tomista*, in "Annales Theologici" 18/1 (2004) 199-214; R. McINERNEY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington 2006; A. OLIVA, *Postfazione*, in R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, a cura di G. Ventimiglia, Lugano 2012, 127-130 (il testo era uscito in lingua francese nel 2009). Mi permetto di avanzare l'ipotesi che nella discussione bisognerebbe distinguere con più attenzione tra "fede" e "teologia".

¹⁰ A. KENNY, *Nuova storia della filosofia occidentale*, vol. II: *Filosofia medievale*, tr. it. di L. Corti, cura di G. Garelli, Torino 2012, 82 (l'edizione originale in inglese del testo era uscita nel 2005).

di J.-P. Torrell O.P., dedicato alla situazione attuale degli studi tomistici, del 2003, mentre vengono menzionati numerosi studi sugli aspetti teologici dell'opera di Tommaso, sono appena menzionati, fra le numerosissime pubblicazioni al centro della rinascita del tomismo come filosofia di cui scrive Kenny, soltanto due studi, relegati peraltro in una nota¹¹.

La Oxford University Press è più generosa e forse più attenta di Torrell nei confronti della filosofia tomistica. Come noto in un articolo di carattere informativo pubblicato in questo numero, *Dopo Nietzsche Tommaso d'Aquino*, è proprio dell'anno appena concluso l'uscita di un monumentale volume (589 pagine!) *The Oxford Handbook of Aquinas*, in cui confluiscono saggi sulla filosofia di Tommaso d'Aquino scritti soprattutto da professori attivi in università inglesi e americane. Poco lontano da Oxford, d'altra parte, la storica rivale, Cambridge University Press, aveva dato alle stampe un testo di circa trecento pagine, *The Cambridge Companion to Aquinas*, nel 1993: un volume a più mani che ha conosciuto ben sette edizioni (di cui l'ultima nel 1999). Attualmente la Cambridge University Press ha in catalogo ben 73 titoli su e di Tommaso d'Aquino, mentre la Oxford si ferma solo, si fa per dire, a 48.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che non si può mettere a confronto uno studioso tomista ed un casa editrice, dal momento che hanno interessi molto diversi: scientifici l'uno, di marketing l'altra.

Che dire, allora, delle migliori riviste di filosofia del mondo, di certo non animate dall'idea di fare cassa a suon di articoli scientifici per addetti ai lavori?

Nell'ultima classifica ufficiale redatta da un'istituzione seria come la *European Science Foundation*, fra 363 riviste recensite, soltanto 50 sono classificate come "top" e fra queste vi sono senz'altro "Philosophy and Phenomenological Research", "Nous", "Analysis", "Mind"¹². Ebbene, già da qualche anno esse ospitano ottimi articoli sul pensiero di san Tommaso d'Aquino a firma di autori come Haldane, McDaniel e, prima ancora, Miller¹³.

A proposito di Miller, si deve ricordare che nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line*, una delle migliori e più note al mondo, edita dalle università di Stan-

¹¹ Cfr. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, cit., 190.

¹² <https://www2.esf.org/asp/ERIH/Foreword/search.asp>.

¹³ K. MCDANIEL, *A Return to the Analogy of Being*, in "Philosophy and Phenomenological Research" 81/3 (2010) 688-717; Id., *Being and Almost Nothingness*, in "Noûs" 44/4 (2010) 628-649; J. HALDANE, *Identifying privative causes*, in "Analysis" 71/4 (2011) 611-619; Id., *Privative causes*, in "Analysis" 67/3 (2007) 180-186; B. MILLER, *Negative Existential Propositions*, in "Analysis" 42 (1982) 181-188; Id., *In Defence of the Predicate 'Exists'*, in "Mind" 84 (1975) 338-354; Id., *Proper Names And Their Distinctive Sense*, in "Australasian Journal of Philosophy" 51/3 (1973) 201-210.

ford, Sidney e Amsterdam, la voce “Existence” era, fino a poco tempo fa, a sua firma. Vi si trova citato molto a favore il pensiero di Tommaso d’Aquino, a cui Miller, d’altra parte, si rifà espressamente¹⁴.

Robert Pasnau, vincitore tra l’altro del famoso premio della (laica) *American Philosophical Association* per un suo libro su Tommaso d’Aquino, spiega così il fenomeno in corso: «È in parte a causa della crescente attenzione per il suo rigore argomentativo che Tommaso ha via via conosciuto una nuova, o rinnovata popolarità fra i filosofi di professione. Mentre un tempo le sue opere si trovavano principalmente nei curricula di università cattoliche, oggi è sempre di più un luogo comune vederli studiati nei dipartimenti di filosofia senza alcuna affiliazione di questo tipo». E fra il pubblico protagonista di tale rinnovato interesse, Pasnau menziona anche «molti che non sono disposti a condividere con Tommaso una visione del mondo esclusivamente religiosa»¹⁵.

C’è di che rallegrarsi? Stupisce che non tutti i tomisti provino questa bella emozione: «i teologi religiosi – ha scritto Torrell – sanno (o dovrebbero sapere) che sarebbe gravemente equivoco voler senz’altro annettere i loro colleghi laici alla gloria del tomismo»¹⁶.

Insomma, a quanto pare solo lo studioso che vive come Tommaso, condividendone lo stato di vita religioso, sarebbe in grado di comprenderne il pensiero e avrebbe di conseguenza il diritto di essere considerato “tomista”. Viceversa, non farebbe altro che sradicare il pensiero di Tommaso dal suo *milieu vital*, auto-condannandosi a priori all’anacronismo e all’equivoco.

Ho discusso in altra sede più approfonditamente la questione se lo studio di Tommaso che parte da suggestioni provenienti dalla filosofia contemporanea sia di per sé ostacolo insuperabile per la comprensione del suo pensiero¹⁷. Qui mi permetto solo di chiedere sommessamente se il giudizio di condanna nei confronti di quegli studi che nascono dall’interesse per la filosofia di Tommaso da parte di filosofi, anche non credenti, venga formulato dai teologi tomisti prima o dopo aver letto, e possibilmente compreso, gli scritti dei condannati.

¹⁴ <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>.

¹⁵ R. PASNAU – C. SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, Boulder-Oxford 2004, VII (la traduzione, qui come altrove, è mia ove non diversamente indicato). In un recente bel volume su Tommaso d’Aquino, Pasquale Porro ha notato che una cosa del genere era successa anche ai tempi di Tommaso d’Aquino stesso, quando i professori e gli studenti della Facoltà delle arti di Parigi (pressappoco un’odierna Facoltà di Filosofia), lo consideravano, precisamente per il suo rigore filosofico, «quasi come uno di loro» (cfr. P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, 465).

¹⁶ TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, cit., 190.

¹⁷ VENTIMIGLIA, *To be o esse?*, cit., 60-74.

Se tali scritti venissero effettivamente studiati, e studiati senza pregiudizi, sono convinto che si farebbero senz'altro scoperte piacevoli. Penso ad esempio all'opera di filosofi laici (ma credenti) come Peter Geach, Elisabeth Anscombe (sua moglie), John Haldane, Alejandro Llano, di filosofi religiosi come Barry Miller (che era padre marista) o di filosofi laici non credenti come Anthony Kenny, responsabile della riscoperta della filosofia della mente di Tommaso fra i filosofi analitici.

Andando più nel dettaglio delle questioni filosofiche, al di là della “meta-filosofia”, e prendendo il caso dell'ontologia, deve essere qui ricordato il pionieristico e fondamentale saggio di Peter Geach *Form and Existence*, frutto di una conferenza tenuta il 9 maggio 1955 alla Aristotelian Society di London¹⁸. In questo scritto Geach ha instaurato un parallelo fra due sensi dell'essere: il senso di essere come *actus essendi* di Tommaso d'Aquino e il senso di essere di *Wirklichkeit* di Frege e, dall'altra parte, fra il senso di essere come *esse ut verum* di Tommaso e il senso di essere come *Es-gibt-Existenz* di Frege. Si tratta di una differenza equivalente pressappoco a quella che passa tra proposizioni esistenziali come “Esiste Pietro” (*actus essendi* / *Wirklichkeit*) e proposizioni esistenziali come “esiste la cecità (esse ut verum / Es-gibt-Existenz).

Non posso soffermarmi qui ulteriormente su questi concetti: l'ho fatto altrove¹⁹.

Ricordo soltanto che dall'articolo di Geach hanno avuto origine due correnti di pensiero: una di tipo storico-filosofico, che ha come protagonisti principali Hermann Weidemann, Christopher Martin, Brian Davies e Stephen Brock, e che ha messo mano ad una nuova interpretazione dell'ontologia di Tommaso d'Aquino, valorizzando il tema dei sensi dell'essere; un'altra, di tipo squisitamente teoretico, che annovera filosofi come Barry Miller, già menzionato, e Alejandro Llano, la quale ha fatto dell'ontologia di Tommaso la “terza via” alternativa a quelle oggi in voga, cioè quineana da una parte e neo-meinonghiana dall'altra.

Ed è proprio Alejandro Llano l'autore dell'articolo, pubblicato in esclusiva in questo numero della RTLu, dal titolo *Metafisica tommasiana e filosofia analitica del linguaggio: i sensi dell'essere*. Si tratta del testo della bella relazione tenuta dall'autore al Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di Studi Filosofici della Facoltà di Teologia di Lugano il 28 novembre 2012 (convegno al quale ha partecipato, oltre a Llano, anche Anthony Kenny).

¹⁸ P. GEACH, *Form and Existence*, in “Proceedings of the Aristotelian Society” 55 (1954-1955) 251-272. (rist. in P. T. GEACH, *God and the Soul*, London 1969, 42-64). Cfr. anche dello stesso autore: *God and the Soul*, London 1969 (specialmente il capitolo: *What Actually Exists*, 65-74).

¹⁹ VENTIMIGLIA, *To be o esse?* cit.

L'articolo si colloca chiaramente all'interno della problematica filosofica sui sensi dell'essere, un tema che, pur essendo fondamentale all'interno dell'ontologia tommasiana, è stato finora ignorato dai tomisti più importanti. Lo nota lo stesso Llano:

Si tratta di una questione centrale della metafisica d'ispirazione aristotelica e tomista, che è passata sorprendentemente quasi del tutto inosservata nel neo-tomismo contemporaneo. Non solo è assente dai manuali più usati nel XX secolo, ma non appare nemmeno in autori importanti come Gilson e Maritain, mentre solo di tanto in tanto vi si allude nel lavoro di Cornelio Fabro.

Se il lettore si chiedesse ora che cosa ha reso possibile la riscoperta di un tema, peraltro passato invano sotto gli occhi di molti tomisti per secoli, la risposta non potrebbe essere che una: le suggestioni filosofiche provenienti dalla filosofia di Frege, divenute occasioni e stimolo di una nuova lettura dell'ontologia di Tommaso ad opera di Geach.

Basterebbe già questa circostanza a risolvere da sola lo pseudo-problema menzionato sopra, se, cioè, sia possibile leggere Tommaso, e leggerlo correttamente, a partire da "pre-comprensioni" tipiche della filosofia contemporanea: anche in questo caso *ab esse ad posse valet illatio*.

Llano non è infatti solo un filosofo teoretico, che "sradicherebbe" il pensiero di Tommaso dal suo *milieu* vitale, utilizzandolo strumentalmente per risolvere questioni non sue, ma anche, nello stesso tempo e a partire dalle stesse problematiche filosofiche, uno studioso attento del pensiero di Tommaso²⁰. Lo si vede anche nell'articolo qui pubblicato, dove mostra grande finezza nella interpretazione della dottrina tommasiana di Dio come *esse ipsum subsistens* in risposta a critiche sollevate da Kenny in proposito.

D'altra parte deve essere notato che egli non è un semplice ripetitore della filosofia di Geach e della sua interpretazione dell'opera tommasiana. Per esempio denuncia «alcune ambiguità nel parallelismo fra *Es-gibt-Existenz* – l'esistenza espressa come "c'è" o *there is* di Frege – e "l'essere veritativo" di Tommaso d'Aquino». Questo ultimo, infatti, ha «uno stretto carattere di riflessione veritativa», che lo rende subordinato, a differenza di quanto avviene in Frege, rispetto all'*actus essendi*, che è dotato perciò di "trascendenza metafisica».

Se Alejandro Llano mostra qualche dubbio a proposito del parallelismo tra *Es-gibt-Existenz* di Frege ed *esse ut verum* di Tommaso, Damiano Costa, nel contributo dal titolo *Attualità presente contro atto d'essere. Geach interprete di Tommaso d'A-*

²⁰ A. LLANO, "Being as True" according to Aquinas, in "Acta philosophica" 4/1 (1995) 73-82; Id., *The different meanings of "being" according to Aristotle and Aquinas*, in "Acta philosophica" 10/1 (2001) 29-44.

quino? contesta, d'altra parte, la perfetta giustapposizione fra *Wirklichkeit* fregeana, ribattezzata da Geach come «present actuality sense», e *actus essendi* tommasiano. Attraverso un'analisi dei passi di Tommaso sui futuri contingenti, Costa ritiene di poter concludere che, mentre in Tommaso l'*actus essendi* comprende gli individui passati e futuri, in Geach il *present actuality sense* non ha la stessa estensione. Costa nota altresì che proprio la posizione di Tommaso coincide oggi con quella più accreditata fra i filosofi analitici contemporanei.

La discussione in proposito, sia sul piano dell'esegesi del pensiero tommasiano, sia su quello teoretico, merita di essere continuata, perché, se il carattere distintivo dell'attualità è, come già indicato da Platone, Aristotele e Tommaso, la capacità di causare e subire cambiamenti reali, non si capisce come questo possa accadere per gli individui futuri (a meno di non trasformare Tommaso in un eternalista *ante litteram*, cosa questa ancora tutta da dimostrare). Barry Miller, per esempio, mentre si impegnava a favore degli individui passati, non si pronunciava a favore di quelli futuri²¹. Tuttavia lo studio di Damiano Costa, ex ottimo allievo dell'Istituto di Studi Filosofici della FTL e ora dottorando all'Università di Ginevra (e collaboratore scientifico alla FTL), testimonia l'esistenza di un vivo dibattito in corso a Lugano su tematiche metafisiche classiche, aristotelico-tomistiche, e, nello stesso tempo, contemporanee – una circostanza, questa, rarissima in altri istituti e facoltà filosofiche, dove la storia della filosofia e la filosofia teoretica e, poi, la filosofia teoretica classica e quella analitica contemporanea corrono tutte su binari paralleli, senza incontrarsi mai.

Non corre questo pericolo nemmeno l'articolo di Marco Damonte dedicato all'*Attualità di Tommaso per la teologia negativa in ambito analitico*. L'autore è già noto alla comunità scientifica a motivo di un bel volume sull'argomento, pubblicato nella serie di studi "Metafisica tomistica e metafisica analitica" dell'Istituto di Studi Filosofici della FTL²². Nell'articolo qui pubblicato egli espone e analizza il reale interesse da parte dei filosofi analitici della religione, tra i quali cui spicca il nome di Alvin Plantinga, notoriamente uno dei maggiori filosofi contemporanei, nei confronti di quella parte dell'opera tommasiana nota come teologia naturale. Essa viene valorizzata, specialmente all'interno della cosiddetta epistemologia riformata, nel suo aspetto di teologia negativa, un carattere che non è sempre stato sottolineato nel tomismo fra Otto- e Novecento e che oggi trova invece la sua giusta valorizzazione, anche come base di partenza per un rinnovato dialogo con la teologia riformata.

²¹ Cfr. B. MILLER, *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002.

²² M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Roma 2011.

Nel complesso, e in conclusione, mi sembra che molti degli studi pubblicati in questo numero della RTLu dimostrino come il bisogno della Chiesa – così ben espresso da padre Bonino – «di un'autentica filosofia tomistica (...) capace di prendere parte ai dibattiti filosofici contemporanei» abbia già cominciato, a Lugano, a trovare qualche risposta.

C'è bisogno di una «filosofia tomistica»?¹

Serge-Thomas Bonino, OP

Commissione Teologica Internazionale (Città del Vaticano)

Il modo in cui si considera la possibilità, la natura e le finalità di una filosofia tomistica, così come il suo rapporto rispetto alla fede e alla teologia, dipende molto direttamente dall'idea che ci si fa dell'articolazione tra la natura e la grazia. Ora, come è noto, i rapporti tra la natura e la grazia, in san Tommaso e in generale, sono oggetto, specialmente dalla metà del XX secolo, di interpretazioni contrastanti, perfino contraddittorie. Non v'è dunque da stupirsi se l'idea stessa di una filosofia tomistica autonoma, distinta dalla teologia, suscita in taluni discepoli dell'Aquinate una sorta di malessere.

In effetti, se lo sforzo per elaborare una filosofia *juxta mentem divi Thomae* ha segnato in profondità la neoscolastica «leonina», oggi gli studi tomistici mettono piuttosto in luce la dimensione propriamente teologica dell'opera di san Tommaso². E, di fatto, sul piano della storia è innegabile che il *corpus* tommasiano costituisca anzitutto l'opera di un teologo che esercita l'*intellectus fidei*. È come tale che deve essere letto³ ed è perciò probabilmente come tale che merita di essere oggi attualizzato e

¹ Questo articolo ripropone un intervento dell'Autore tenuto a Varsavia il 1° luglio 2010 nell'ambito del colloquio *Dominicans and the Challenge of Thomism*. È stato pubblicato in francese in *Nova et Vetera* 86 (2011) 91-109, con il titolo: *Faut-il une «philosophie thomiste»?*. La presente traduzione è stata curata da Antonio Tombolini e rivista da Giovanni Ventimiglia. Si ringrazia la direzione di *Nova et Vetera* per aver autorizzato la pubblicazione dell'articolo in lingua italiana.

² Cfr. J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris 2008, 177-202 [189-190]; S.-Th. BONINO, *Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières*, in *Revista española de teología* 63 (2003) 167-181.

³ Si ha dunque ragione a insistere, *primo*, sul contesto istituzionale specificamente «teologico» nel quale san Tommaso ha elaborato la sua opera, *secundo*, sul clima spirituale, sapienziale, teologale in cui è immersa la sua riflessione (cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, 2^e édition revue et augmentée d'une Postface [Vestigia, 19], Paris-Fribourg 2002), *tertio*, sul ruolo determinante della Sacra Scrittura nel suo lavoro (cfr. W. G. B. M. VALKENBERG, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, [Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, NS

prolungato⁴. Tuttavia, questo movimento legittimo e fecondo di «ri-teologizzazione» degli studi tomistici non è privo di rischi. Come tutti i «ritorni alle fonti», è minacciato da quell'«archeologismo» contro il quale Pio XII tempo fa metteva in guardia gli *zelanti* del rinnovamento liturgico⁵. In effetti, una tale «ri-teologizzazione» non solo talvolta si accompagna a una visione catastrofista dello sviluppo posteriore della tradizione tomistica e a un ingiusto deprezzamento dei «commentatori»⁶, ma getta il sospetto sull'opportunità di far emergere una filosofia tomistica autonoma, a partire da san Tommaso.

Vorrei dunque, in questa comunicazione, operare una leggera ri-equilibratura. Senza la minima esitazione, riconosco il primato della teologia nel tomismo di san Tommaso e milito a favore del primato della teologia in ogni progetto di attualizzazione di tale pensiero, ma vorrei altresì difendere la legittimità, ed anche la necessità, di una filosofia tomistica autonoma, distinta dalla teologia. Per farlo, procederò in tre tempi. Dapprima, ricorderò brevemente che cosa era la filosofia per san Tommaso d'Aquino stesso (1). Poi, indicherò rapidamente alcuni punti di riferimento storici sul modo in cui si è costituita e sviluppata una filosofia tomistica autonoma (2). Infine, dirò una parola (critica) sulla messa in discussione, in seno al tomismo contemporaneo, della «filosofia tomistica» (3).

1. Che cosa è la filosofia per san Tommaso?

La grande sfida di Tommaso d'Aquino ai suoi tempi è stata quella di integrare la natura aristotelica, con la sua consistenza ontologica propria, in un universo che la fede cristiana crede essere stato creato da Dio liberamente e per amore, ed essere

6] Leuven 2000) e, *quarto*, sul suo radicamento nella tradizione patristica. Tanto è vero che san Tommaso d'Aquino è più letto in relazione con i Padri, di cui appare come l'erede, che in relazione ai suoi eredi putativi, ossia i commentatori classici: «Tommaso si spiega ormai molto meglio mediante ciò che lo precede che mediante ciò che lo segue» (J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, p. 190).

4 Nel 2003, nella prefazione del “manifesto” della nostra piccola scuola tomistica tolosana: *Thomistes, De l'actualité de saint Thomas*, Paris, ho scritto, per caratterizzarla, che essa «considera san Tommaso anzitutto come un maestro di sapienza cristiana. Inoltre mette l'accento sulla dimensione teologica del tomismo, nel rispetto dell'autonomia integrata dell'approccio filosofico e nell'attenzione al clima tipicamente spirituale della teologia».

5 Cfr. PIO XII, Enc. *Mediator Dei* (1947), n. 203.

6 Cfr. S.-Th. BONINO, *Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson*, in *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du Colloque du Centenaire de la «Revue thomiste»*, sous la direction du P. S.-Th. Bonino, Paris 1995, 299-313.

stato chiamato, nel suo culmine, cioè nelle creature spirituali, alla divinizzazione⁷.

Sul piano epistemologico, questa sfida portava a riarticolare la filosofia, sapienza di ordine naturale, e la *sacra doctrina*. Il primissimo articolo della *Summa theologiae* – *Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi* – attesta come il pericolo del naturalismo, che attribuisce il monopolio della razionalità alla filosofia, non fosse una chimera nella seconda metà del XIII secolo.

In effetti, la presa di coscienza della consistenza propria della natura, che si traduce con la possibilità per lo spirito umano di afferrarne scientificamente le strutture intelligibili costanti, aveva portato a un progresso senza precedenti della filosofia, come testimonia, sul piano delle istituzioni intellettuali, lo sviluppo della facoltà delle arti. Come è noto, per san Bonaventura, poiché le creature si definiscono essenzialmente mediante la loro relazione con il Verbo, che è la loro verità, il progetto filosofico di studiare le creature in loro stesse come *res*, a prescindere dal fatto che esse sono dei *signa* che rinviano alla loro sorgente esemplare, è una pericolosa follia⁸. Tommaso d'Aquino, per parte sua, condivide con il suo maestro Alberto Magno la convinzione che uno studio della natura come tale è possibile, legittimo e anche utile, sicché la filosofia è, per lui, una scienza a pieno titolo. È una conoscenza del reale attraverso le cause più alte che l'uomo possa raggiungere con la luce naturale della sua ragione⁹. Per tale motivo, essa merita anche il titolo di sapienza. Di questa sapienza filosofica san Tommaso ha definito molto nettamente i contorni epistemologici, ossia l'oggetto e i metodi. Tre brevi osservazioni su questo punto.

⁷ Vedi E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1972², 96: «È un fatto tra i più inaspettati che l'universo di san Tommaso, effetto contingente di una volontà divina sommamente libera, possiede nondimeno la stessa stabilità e la stessa perdurabilità nell'essere dei mondi di Aristotele e di Averroè, che il loro dio produce peraltro con la stessa necessità con cui una natura genera i suoi effetti». Sull'articolazione tra natura e creazione, cfr., tra gli altri, J. AERTSEN, *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21) Leiden 1988.

⁸ Per il Dottore Serafico, le creature sono l'espressione del Verbo. Questo valore «significante» non è per le creature estrinseco, aggiunto: esso definisce la loro identità fondamentale. È essenziale alle creature essere segni che rinviano al Creatore. Ne consegue che il mondo è incomprendibile se non è riferito al suo modello. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 10 (*Opera omnia*, t. V, Quaracchi, 1891, 331a): «Ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est». Bonaventura sa che non si possono considerare le creature solo come *res*, come elementi della natura, senza tener conto del loro valore di *signa*, ma, per lui, sta proprio qui l'errore della filosofia pagana, che le ha fatto mancare la vera comprensione dell'universo.

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3: «Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis»; *Sum. theol.*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2: «Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis».

Primo, tanto nel commento al *De Trinitate* di Boezio (q. 5-6), quanto nei diversi prologhi dei suoi commenti ad Aristotele, Tommaso d'Aquino propone una divisione sistematica e ragionata della filosofia, così come una valutazione dei suoi differenti metodi, che derivano dalla natura stessa dei vari oggetti su cui si esercita la luce naturale della ragione¹⁰.

Secundo, nella linea dei bilanci storici che Aristotele spesso tracciava per sbrogliare e problematizzare una questione filosofica¹¹, Tommaso d'Aquino ha schizzato a più riprese una storia, generale o settoriale, della filosofia. Si conosce, per esempio, il celebre testo della *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2, con i suoi luoghi paralleli¹², dove l'Aquinate descrive il progresso al tempo stesso storico e logico del pensiero umano nella scoperta dei principi più esplicativi del reale, fino al riconoscimento esplicito della creazione come chiave di volta di tutta la metafisica¹³.

Tertio, san Tommaso ha chiarito, a più riprese, la differenza essenziale tra il

¹⁰ Cf. J.-P. TORRELL, *Philosophie et théologie d'après le prologue de Thomas d'Aquin au 'Super Boetium De Trinitate'. Essai d'une lecture théologique*, in *Nouvelles recherches thomasiennes...*, 11-61; J.-B. ECHIVARD, *Une introduction à la philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristote*, tome V, *Un nouveau Discours de la méthode? Le commentaire du De Trinitate de Boèce (q. V et VI, a. 1 et 2) par saint Thomas d'Aquin*, Paris 2008; THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval und R. Imbach, Frankfurt am Main 1993; THOMAS D'AQUIN, *Proèmes philosophiques de saint Thomas d'Aquin à ses commentaires des oeuvres principales d'Aristote*, Présentation et traduction de J.-B. Echivard, Paris 2008.

¹¹ Cfr. per esempio ARISTOTELE, *De anima* I, 2: «La ricerca sull'anima richiede che, insieme all'esame delle difficoltà che si devono risolvere nel corso della trattazione, si raccolgano le opinioni dei predecessori che si espressero in qualche modo intorno ad essa, e ciò per accogliere quanto hanno detto correttamente ed evitare i loro eventuali errori» (tr. it. di G. Movia, in *L'anima*, Milano 1996, p. 63).

¹² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, 37 (n. 1129-1130) (ca. 1261-1262); *Q. de pot.*, q. 3, a. 5 (1265-1266); Ia, q. 44, a. 2 (1266/1268); *Sententia super Physicam*, VIII, lect. 2 (1268/1269); *De substantiis separatis*, c. 9 (dopo il 1271). Si trova un testo simile in san BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1.

¹³ Questo testo è stato oggetto di numerose interpretazioni: J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris 1930, 426; E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, I, Paris 1932, 240-242; J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris 1945, 126, nota 1; A. C. PEGIS, *A Note on St Thomas, Summa theologiae, I, 44, 1-2*, in *Mediaeval Studies* 8 (1946) 159-168; A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas*, vol. 2: *L'ordre philosophique de saint Thomas*, Paris-Louvain 1959, 38-43; E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960, «La cause de l'être», 27-44; J. AERTSEN, *Nature and creature*, Leiden 1988, 196-201; L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Paris 1995, 459-464; C. A. RIBEIRO DO NASCIMENTO, *Thomas d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. (25. bis 30. August 1997 in Erfurt)*, hrsg. von J. A. AERTSEN und A. SPEER, (Miscellanea Medievalia, 26) Berlin 1998, 293-297; R. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, Leiden 1995, cap. 8: «The progress of philosophical reason towards creation»; G. DAHAN, «*Ex imperfecto ad perfectum*»: *Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII^e siècle*, in *Progrès, réaction, décadence dans l'Occident médiéval*, Genève 2003, 171-184; R. TE VELDE, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology) Aldershot 2006, 132-138.

procedimento (o modo di procedere) filosofico e quello teologico. Per esempio, nel cap. 4 del libro II della *Summa contra gentiles: Quod aliter considerat de creaturis philosophus e theologus*¹⁴. La «filosofia umana», spiega, considera le creature in quanto tali, cioè studia la loro natura e le loro proprietà intrinseche, mentre il credente (*fidelis*) le considera anzitutto in quanto vengono da Dio e conducono a Dio. Il filosofo argomenta dunque «partendo dalle cause proprie delle cose» (*ex propriis rerum causis*), mentre il credente argomenta a partire dalla Causa prima, così come, in particolare, si fa conoscere nella Parola di Dio. La subordinazione ontologica delle cause seconde create rispetto alla Causa prima increata rende dunque ragione della gerarchia epistemologica tra la filosofia e la «sapienza divina»: «La filosofia umana è al servizio della sapienza divina, come a quello di una sapienza principale, cosicché all'occorrenza la sapienza divina procede a partire dai principi della filosofia umana. Infatti anche presso i filosofi la Filosofia prima si serve dei dati di tutte le scienze per raggiungere le sue conclusioni». Infine, questa differenza di punto di vista spiega anche «perché queste due discipline non seguono il medesimo ordine. Poiché in filosofia, la quale considera le creature in se stesse per giungere alla conoscenza di Dio, il primo oggetto da considerare sono le creature, e l'ultimo è Dio. Invece nella dottrina di fede, la quale non considera le creature che in ordine a Dio, prima va considerato Dio e poi le creature». Dio è in filosofia l'ultimo conosciuto, l'Omega, ma, in teologia, è già l'Alfa, il primo conosciuto.

Insomma, san Tommaso ha un'idea precisa, oserei dire estremamente precisa, di ciò che è la filosofia. Detto questo, egli non si è mai considerato come un filosofo.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, c. 4 (n. 871-876): «Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. [...] Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt [...]. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote super altissimam causam considerans. [...] Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur».

Come ha mostrato padre M.-D. Chenu in un articolo del 1937, la filosofia e i filosofi indicano anzitutto, per san Tommaso e i suoi contemporanei, delle realtà del passato, anteriori all'avvento del cristianesimo. I *philosophi* sono ben distinti dai *sancti*.

Philosophi sono gli uomini che affidandosi alle sole risorse della loro ragione hanno cercato di comprendere il mondo e di organizzare la vita morale umana nelle sue esigenze di perfezione e di felicità terrene [...]. Non sono uomini che, prescindendo metodologicamente dalla loro credenza, acquisiscono e stabiliscono verità razionali, sono uomini che realmente non hanno la fede, “pagani” che, privati [...] di questa luce gratuita, lasciano fuori dalla loro prospettiva problemi e realtà su cui tuttavia la ragione, a buon diritto, potrebbe esercitare la sua azione¹⁵.

E se la storia attesta che Tommaso d'Aquino seppe essere vicino agli “artisti”¹⁶, non mi risulta che abbia mai condiviso il loro ideale di vita filosofica. Al contrario, si è adoperato a mostrarne i limiti a vantaggio della beatitudine soprannaturale del cristiano. La celebre dottrina del desiderio naturale di vedere Dio non ha, a quanto sembra, altro scopo che manifestare l'insufficienza della felicità che può procurare la conoscenza filosofica e l'alta convenienza della chiamata divina alla divinizzazione.

È dunque chiaramente in quanto *doctor catholicae veritatis*, secondo l'espressione del Prologo generale della *Summa theologiae*, cioè in quanto teologo, che Tommaso «filosofa». Senza entrare nella complessa questione dei diversi usi che il teologo può e deve fare della filosofia¹⁷, noto solamente due punti.

Il primo è che il ricorso alla filosofia può assumere diverse forme. Un'argomentazione filosofica può essere integrata in un testo formalmente teologico (è il caso, per esempio, delle *quinque viae* verso l'esistenza di Dio o della dimostrazione dell'immortalità dell'anima nella *Summa theologiae*). Ma può essere anche oggetto di una

¹⁵ M.-D. CHENU, *Les 'philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 (1937) 27-40.

¹⁶ Ne abbiamo conservato testimonianze toccanti, in particolare la lettera che la Facoltà delle Arti indirizza il 2 maggio 1274, poco dopo la morte di Tommaso, al Capitolo generale dei Frati Predicatori riunito a Lione per rivendicare le reliquie del santo Dottore così come varie opere da lui scritte *ad philosophiam spectantia*. Cfr. A. BIRKENMAJER, *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, 53-72.

¹⁷ Cfr., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 5, ad 2: «Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. [...] Non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur». Nell'udienza del 16 giugno 2010, dedicata san Tommaso d'Aquino, Benedetto XVI fa riferimento su questo punto a *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

trattazione per se stessa, sebbene finalizzato quanto al *finis operantis* ad un uso teologico, come avviene nel commento di san Tommaso al *De anima*. Composto contemporaneamente alla parte antropologica della *Prima pars*, questo commento era, secondo padre Gauthier, un esercizio mirato ad affinare lo strumento filosofico aristotelico in vista della riflessione teologica sull'anima¹⁸.

Il secondo punto da notare è che l'uso teologico della filosofia non è puramente passivo. Il teologo non si accontenta di prendere in prestito alcune dottrine filosofiche già costituite, ma, nella sua ricerca dell'*intellectus fidei*, «produce» egli stesso della filosofia¹⁹. Il caso della dottrina della creazione, grazie alla quale san Tommaso opera una sintesi notevole dell'aristotelismo e del neoplatonismo e pone la chiave di volta della metafisica, ha qui valore esemplare.

2. Nascita e sviluppo di una filosofia tomistica

Nel XIII secolo l'insegnamento della filosofia si istituzionalizza, non solo nell'ambito delle università, ma anche all'interno dell'Ordine dei Predicatori²⁰. La cosa non era peraltro così naturale in un ordine (all'epoca!) piuttosto conservatore sul piano intellettuale²¹. All'inizio degli anni 1230, Giovanni di Saint-Gilles, uno dei primi maestri domenicani di Parigi, stigmatizzava i pericoli di una formazione filosofica per i futuri teologi. Quando i «filosofi» arrivano in teologia, «a stento riescono a staccarsi dalla loro scienza, come si vede chiaramente in alcuni che non possono separarsi da Aristotele in teologia, introducendo del rame, ossia le questioni e le opinioni filosofi-

¹⁸ Cfr. R.-A. GAUTHIER, Prefazione all'edizione leonina della *Sententia de anima*, t. 45/1, 288*-294*.

¹⁹ Cfr. R. IMBACH – A. OLIVA, *La philosophie de saint Thomas. Repères*, Paris 2009, 9 (tr. it. *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Lugano 2012, 10): «la sua opera teologica fa anch'essa parte della storia della razionalità umana; contiene tesi e innovazioni che sarebbero state impossibili senza impulso filosofico e che hanno avuto la funzione di stimolo a pensare all'interno stesso della tradizione filosofica».

²⁰ Cfr. M. M. MULCHAHEY, *'First the Bow is Bent in Study'. Dominican Education before 1350*, (Studies and Texts, 132) Toronto 1998, 254-263.

²¹ Le *Costituzioni primitive* (I, 28) proibivano lo studio delle scienze profane: «[Studentes] in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant (Gli studenti non devono studiare i libri degli infedeli e dei filosofi, ma possono consultarli all'occasione. Non devono imparare le scienze secolari o le arti chiamate liberali, ma i fratelli, sia i giovani che gli altri, leggano solamente opere di teologia)». Su questo testo e il suo contesto, cfr. M. M. MULCHAHEY, *'First the Bow...*, 55-59.

che, al posto dell'oro»²². Alberto Magno non ha nascosto il suo fastidio davanti a questo atteggiamento: «Vi sono degli ignoranti che vogliono combattere con ogni mezzo l'uso della filosofia, e specialmente tra i Predicatori, dove nessuno resiste a costoro, i quali sono come animali bruti che bestemmiano ciò che ignorano»²³.

Una prima evoluzione si segnala nel 1259 grazie alla commissione incaricata di preparare il dossier degli studi per il capitolo di Valenciennes e che conta come membri, tra gli altri, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia. Viene allora chiesto ad ogni provincia di aprire almeno uno *studium artium*, ossia un centro di studi destinato all'insegnamento della logica. Una seconda fase, a partire dal 1262, consisterà nell'insediamento nelle province di centri di studi dedicati allo studio della filosofia naturale (*studia naturarum*).

In un contesto tradizionalista come quello della scolastica, dove il pensiero è innanzitutto lettura e commento, questo insegnamento della filosofia necessita dei testi di riferimento. Si tratterà essenzialmente, come all'università, delle opere di Aristotele. Tuttavia la netta opzione che l'Ordine opera sin dalla fine del XIII secolo in favore della teologia tomistica va in qualche modo a influire sull'insegnamento della filosofia. In tre modi.

Primo, la filosofia aristotelica verrà insegnata alla luce dei commenti di san Tommaso su Aristotele. «Sopprimi Tommaso, ed Aristotele diventa muto», si amava dire nell'Italia del XV secolo²⁴. Ma il rischio di questo «aristotelo-tomismo» è duplice. Gli aristotelici di ieri come di oggi vi denunciano un addomesticamento cristiano e concordista di Aristotele. All'inverso, certi tomisti, come Gilson, i quali pensano che vi sia una differenza sostanziale tra il tomismo e l'aristotelismo, vedono nel primato accordato ai commenti di Aristotele e, più ampiamente, nel tropismo aristotelico dei tomisti, una regressione e la sorgente dell'oblio dell'originalità metafisica di san Tommaso.

Secundo, certe opere «filosofiche» di san Tommaso d'Aquino, autentiche o apo-

²² Cfr. M.-M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, (Etudes de philosophie médiévale, 15) Paris 1931, 292: «Quando autem tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam, qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponetes ibi aurichalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones».

²³ ALBERTO MAGNO, *Commentarius in Epistolam Dionysii VII*, § 2 (ed. Borgnet, t. 14, 910a): «Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant».

²⁴ Giovanni Pico della Mirandola mette questo adagio sulle labbra del suo avversario, il medico Antonio Cittadini. Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno (Opera omnia)*, Basilea 1557, 261): «Deum non ens, sed super ens esse tui Thomae sententia est, de quo olim solebas dicere: "Thomam aufer, mutus fiet Aristoteles"».

crife, diventano materia di insegnamento. Penso in particolare al trattato *De ente ed essentia*, che è oggetto di numerosi commenti scolastici a partire dalla prima metà del XIV secolo (Armando di Belvézer²⁵), poi lungo tutto il XV secolo e oltre (Jean Le Tourneur, Gaetano, Gerhard Tersteegen...) ²⁶.

Tertio, compaiono opere filosofiche di natura scolastica, composte a partire da testi di Tommaso d'Aquino. Per esempio, il *De modis rerum* di Remigio di Firenze, recentemente studiato da fra A. Gavric, «ha tutte le caratteristiche di un'introduzione alla filosofia fatta per gli studenti di uno degli *studia* della Provincia romana dei Frati Predicatori»²⁷. Remigio vi presenta, in quattro parti, le grandi nozioni della metafisica. La prima parte, che tratta dei trascendentali, utilizza, tra le altre, la famosa q. 1 delle *Quaestiones disputatae De veritate*²⁸.

La costituzione di una «filosofia tomistica» è cosa ormai acquisita nel XV secolo, nell'ambito di quella che si è potuta chiamare la prima neoscolastica. Il nominalismo, trionfante nella seconda metà del XIV secolo, aveva portato a una «deriva dei continenti», ossia a un crescente allontanamento tra la filosofia e la teologia, nel senso che ciascuna di queste discipline seguiva la propria via, secondo la sua logica e i suoi metodi propri, evitando accuratamente ogni interferenza. I realisti del XV secolo, tomisti in particolare, reagiscono contro questa scissione dei saperi e riaffermano l'unità organica della sapienza cristiana sotto la guida della teologia. Si fanno allora promotori di un aristotelismo «naturalmente cristiano» che sbocca senza intoppi

²⁵ ARMANDO DI BELVÉZER, *Scriptum sive expositio super libellum De ente et essentia compositum per sanctum Thomam de Aquino doctorem angelicum*, Padova 1482. Cfr. M.-H. LAURENT, *Armand de Belvézer et son Commentaire sur le 'De ente et essentia'*, in *Revue thomiste* 35 (1930) 426-436; P. GLORIEUX, *Le Commentaire d'Armand de Belvézer sur le 'De Ente et essentia'*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6 (1934) 94-96; F. STEGMÜLLER, *A propos du commentaire d'Armand de Belvézer sur le 'De ente et essentia' de s. Thomas d'Aquin*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 86-91; W. SENKO, *Les manuscrits des commentaires d'Armand de Belvézer, de Gérard de Monte et de Jean Versor sur le 'De ente et essentia' de saint Thomas d'Aquin*, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 2 (1958) 13-18; H. C. BARBOUR, *The Byzantine Thomism of Gennadios scholarios and his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, (Studi thomistici, 53) Roma 1993.

²⁶ Cfr. C. FECKES, *Das opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De ente et essentia' im Lichte seiner Kommentare*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann gewidmet*, Münster i. W. 1935, 666-681; M. GRABMANN, *Die Schrift 'De ente et essentia' und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1936, 314-331.

²⁷ A. GAVRIC, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence*, (Dokimion, 33) Fribourg 2006, 155.

²⁸ Ci si potrebbe anche riferire, per il XIV secolo, al *Tractatus de declaratione difficilium dictionum et dictionum in theologia* di Armando di Belvézer, che assegna a sua volta grande importanza al «trattato dei trascendentali».

nella fede cristiana. Per esempio, quando il maestro parigino Jean Le Tourneur, nel suo commento all'*Etica a Nicomaco*, affronta il libro X dove si parla della felicità – luogo sul quale, più di ogni altro, l'aristotelismo entra in conflitto con il cristianesimo –, inserisce nel suo commento interi articoli del trattato sulla beatitudine nella I-II della *Summa theologiae*²⁹. Così la filosofia aristotelica, grazie alla mediazione di san Tommaso, avvia la mente senza soluzione di continuità verso la fede cristiana.

È in questo contesto che fra Domenico delle Fiandre († 1479) redige in Italia la sua monumentale *Summa divinae philosophiae* (o *Quaestiones in XII libros Metaphysicorum*). Si tratta di una delle primissime sintesi di «filosofia tomistica», una sorta di antenato dei *cursus philosophici*. Anche se Domenico resta ancora troppo dipendente dalla «logica» del testo della *Metafisica*, realizza il progetto di una metafisica aristotelico-tomistica sistematica. Questa è chiaramente concepita come una propedeutica alla teologia, così come mostra il prologo generale dell'opera, ricalcato su quello della *Summa theologiae*:

Come il Dottore della verità cattolica comincia là dove si ferma il metafisico, chi non è stato formato in metafisica non riceverà mai il nome di vero teologo [...]. Considerando dunque che i novizi in teologia sono spesso penalizzati dall'ignoranza della metafisica, noi tenteremo, confidando nel soccorso divino ed a seconda che la materia lo permetta, di mostrare brevemente ciò che riguarda la metafisica, seguendo l'ordine che il glorioso dottore san Tommaso d'Aquino ha voluto seguire nella sua *Metafisica* spiegando in modo angelico il testo del Filosofo³⁰.

Superiamo alcuni secoli, nel corso dei quali i *cursus philosophici juxta mentem divi Thomae* non sono mancati (quello di Giovanni di San Tommaso, nel XVII secolo, non è che il più celebre). Il rinnovamento tomistico del XIX secolo, e specialmente il tomismo leonino, tende in particolare a mettere l'accento sulla filosofia³¹. In effetti, l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) si interessa ben poco della teologia. Il suo interesse si rivolge piuttosto alla filosofia. Il pontificato di Leone XIII ridefinisce, di fatto, il

²⁹ Cfr. JEAN LE TOURNEUR, *Quaestiones super libros ethicorum Aristotelis*, X, q. 8-14 (Colonia 1494, f. 113r-119r).

³⁰ DOMENICO DI FIANDRA, *Summa divinae philosophiae*, Prol.: «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 impediri, 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».

³¹ Cfr. S.-TH. BONINO, *Le fondement doctrinal du projet léonin: Aeterni Patris et la restauration du thomisme*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, (Collection de l'Ecole française de Rome, 368) Roma 2006, 267-274.

modo di presenza della Chiesa a un mondo moderno che non riconosce più la sua autorità soprannaturale. Spogliata anche del suo potere temporale, la Chiesa, che ha smesso dunque di essere una potenza europea tra le altre, afferma d'allora in poi il suo diritto di intervenire nella vita delle società autonome, perfino secolarizzate, secondo modalità indirette, ossia mediante le sue competenze nel campo dei fondamenti dell'ordine naturale. La Rivelazione, di cui la Chiesa è l'interprete autorizzato, riguarda direttamente le verità di ordine strettamente soprannaturale, ma, indirettamente, poiché la grazia guarisce e rafforza la natura, verte anche sui fondamenti dell'ordine naturale. Di qui la crescente insistenza della Chiesa sulla legge naturale e sulla necessità di una «sana» filosofia, due fondamenti dell'ordine naturale di cui si pone indirettamente come la garante. La filosofia di san Tommaso, che aveva già a sua volta pensato in un altro contesto questa articolazione tra natura e grazia, era quella più indicata per assicurare questa funzione di collegamento tra l'ordine soprannaturale, ecclesiale, e l'ordine naturale, politico, culturale.

Gli apostoli del tomismo leonino si applicheranno dunque ad elaborare una filosofia tomistica autonoma, ricostituita a partire da elementi filosofici sparsi nel *corpus* tommasiano ma, nel migliore dei casi, solidamente unificati dai principi stessi tratti da questo *corpus*³². Questa filosofia tommasiana ricostituita è concepita come il germe o la matrice di una filosofia tomistica viva, in grado di prendere parte ai dibattiti contemporanei. L'opera di J. Maritain ha qui valore di archetipo. Non solo Maritain ha largamente contribuito allo sviluppo della filosofia tomistica in campi come l'epistemologia, la politica o la filosofia dell'arte, ma, grazie alla sua riflessione tomistica sulla storia e sulla cultura, ha teorizzato la legittimità dell'emergere di una filosofia tomistica autonoma. Per Maritain, infatti, il progresso della cultura umana prende la forma di una esplicitazione progressiva di discipline inizialmente confuse e indistinte: vi è come una trasformazione morfologica omogenea dell'organismo del sapere. Un po' come, nell'embriogenesi, le membra del bambino che, pur presenti fin dall'origine, manifestano la loro differenziazione solo nel corso del tempo. La differenziazione tra filosofia e teologia è dunque un processo legittimo (come lo è, per

³² Ancora recentemente, J. F. Wippel ha condotto a buon fine un'operazione di questo tipo con il suo libro *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1) Washington D.C. 2000. «Il mio scopo in questo studio – annuncia Wippel – è quello di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso, sulla base dei suoi testi, in accordo con l'ordine filosofico, secondo quella modalità che egli avrebbe seguito se avesse scelto di scrivere una *Summa metaphysicae*» (XXVII; cfr. 594). Certo, Tommaso è «un teologo di professione» (*ibid.*, XVII), ma Wippel è giustamente «convinto che una metafisica molto elaborata esiste nella mente di san Tommaso e può essere trovata a partire dai suoi vari scritti» (*ibid.*).

Maritain, l'autonomizzazione del politico rispetto al religioso)³³. La filosofia, come la politica, dipende dall'ordine di questi fini infravalenti che certo non mobilitano l'uomo se non partecipando all'attrattiva del vero fine ultimo, ma che esprimono tuttavia le esigenze specifiche della sua natura e non sono dunque riducibili a puri mezzi in vista del fine soprannaturale³⁴.

Resta il fatto che, per Maritain, la legittima assunzione di autonomia da parte della filosofia rispetto alla teologia, di fatto, cioè dal punto di vista storico, non è andata a buon fine. Il dramma della modernità è che la distinzione legittima è diventata una separazione mortifera³⁵. «L'avvento di una sapienza filosofica o profana, avendo finito di costituirsi per se stessa e secondo le sue finalità proprie, e non più solamente secondo il suo ruolo ministeriale rispetto alla teologia» rispondeva a una «profonda necessità storica».

Questa differenziazione era incominciata nel Medioevo, san Tommaso ne aveva definitivamente posto le basi dottrinali; la sfortuna della storia moderna fu che essa ha finito di compiersi non più sotto il segno del cristianesimo e dell'unità, ma sotto il segno del razionalismo e della divisione. Quella che avrebbe potuto e dovuto essere una filosofia cristiana, è stata una filosofia separata³⁶.

Ma questa separazione nefasta è soltanto, come pensa Maritain, uno sfortunato incidente di percorso, oppure bisogna vedere in essa la conseguenza logica, necessaria, del riconoscimento dell'autonomia della filosofia, così come si trova già in san

³³ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1946⁴, 598 (tr. it. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia 1974, 354): «Soltanto lo sterile zelo dell'arcaismo potrebbe meravigliarsi che il progresso naturale del pensiero e della cultura abbia necessariamente portato il sapere filosofico e il sapere teologico a svilupparsi come due discipline e due tecniche speciali, non già separate ma distinte, così come più tardi accadrà per le scienze della natura. Gli organismi spirituali crescono allo stesso modo dei corpi viventi. E altrimenti come sarebbero esplicitate nel corso della storia le funzioni eterogenee, vitalmente articolate tra loro, che corrispondono ai diversi oggetti specificatori dell'attività spirituale?».

³⁴ Sulla nozione di fine infravalente, cfr., per esempio, J. MARITAIN, *Science et sagesse*, (Oeuvres complètes, 6), Fribourg 1984, 134, nota 34 (cfr. tr. it. *Scienza e saggezza*, Roma 1980, 167, nota 34).

³⁵ La separazione della filosofia dalla teologia è mortifera perché, nel concreto della storia, il legame tra la filosofia e la fede non è opzionale, come vuole esprimere l'idea di «filosofia cristiana». Senza gli apporti oggettivi e i sostegni soggettivi derivanti dallo statuto cristiano della filosofia, quest'ultima non può che snaturarsi.

³⁶ J. MARITAIN, *Science et sagesse*, cit., 133-134 (tr. it. 166). Maritain ne attribuisce una forte responsabilità a Cartesio: cfr. J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, (Oeuvres complètes, 5) Fribourg-Paris 1982, 163-164: «Con Cartesio, tutto cambia. Questa distinzione nella coerenza e nella solidarietà dinamica diventa separazione, isolamento – ben presto opposizione. La filosofia basta assolutamente a sé e solo a se stessa nell'anima: non solo il suo oggetto è di ordine naturale, ma avviene come se essa esigesse che il suo soggetto fosse come tale disgiunto da ogni vita soprannaturale, separato da se stesso come cristiano. Da qui quel mito assurdo, di cui sempre soffriamo, di un uomo che dovrebbe essere nello stato di natura pura per filosofare [...]. La rivoluzione cartesiana è stata un processo di secolarizzazione della sapienza».

Tommaso? Il verme era già nel frutto? La questione è al centro di un dibattito che nulla ha perso della sua intensità.

3. *Zurück zur Theologie?*

L'idea che la filosofia costituisca una scienza autonoma, formalmente distinta ma non separata dalla *sacra doctrina*, è stata combattuta a partire dal XIII secolo da due tipi, opposti, di avversari.

Gli uni reputano che un contatto troppo stretto con la teologia minacci la purezza della filosofia. Era già la posizione «albertinizzante» di Sigieri di Brabante o di Teodorico di Freiberg alla fine del XIII secolo. Tentando di conciliare ad ogni costo la filosofia con la teologia, si distrugge la filosofia³⁷. Una posizione analoga si ritrova, nel XX secolo, in un contesto del tutto differente, per esempio nei neo-scolastici di Lovanio, acerrimi avversari della nozione stessa di «filosofia cristiana» che, nell'esperto tentativo di dialogare con la filosofia moderna, ne hanno più o meno adottato il modello razionalistico. Ai loro occhi, la rivendicazione di una prossimità con la fede comprometterebbe il valore apologetico (sempre con il beneficio del dubbio) della filosofia tomistica.

Ma l'offensiva più temibile è venuta da coloro che denunciano nell'autonomizzazione della filosofia (in germe in san Tommaso d'Aquino ed esplicita dopo di lui) un'astuzia della modernità per sovvertire l'edificio dell'autentica sapienza cristiana. L'insistenza tomistica (o neotomistica) sull'autonomia della natura sarebbe stata il cavallo di Troia della secolarizzazione del pensiero e della società moderna. In questo caso, la salvezza può venire solamente da un abbandono di questa illusione e da un ritorno a una forma di pensiero dove la natura è assorbita dalla grazia e dove, di conseguenza, la filosofia non esiste e non deve esistere se non integrata all'*intellectus fidei*.

Questa tesi, raramente sostenuta allo stato puro, può appoggiarsi su alcune prese di posizione di Étienne Gilson³⁸. Sul piano delle essenze o degli oggetti formali, Gilson condivide con l'insieme dei tomisti la tesi secondo la quale esiste una distinzione

³⁷ Cfr. S.-Th. BONINO, *Qu'est-ce que l'antithomisme?*, in *Revue thomiste* 108 (2008) 9-38 [11-12].

³⁸ Cfr. S.-Th. BONINO, *Pluralisme et théologisme. Deux aspects doctrinaux de la correspondance Gilson-Labourdette*, in *Autour d'E. Gilson. Etudes et documents*, in *Revue thomiste* 94 (1994) 530-553 [II. Le statut de la philosophie, 545-553].

generica tra la filosofia e la teologia. Ma, sul piano concreto dell'esercizio, ossia sul piano esistenziale, lo storico quale è Gilson si è convinto a poco a poco che il pensiero medievale era interamente teologico. In una lettera del 1950 inviata a padre M.-M. Labourdette, riassume così il suo itinerario su questo punto:

[prima tappa]³⁹ Ci dicevano, all'università: gli scolastici non sono stati dei filosofi, ma dei teologi; [seconda tappa] abbiamo risposto: sì, furono dei filosofi come gli altri; [terza tappa] la verità è che furono effettivamente dei teologi ed è perché lo furono che hanno creato metafisiche nuove⁴⁰.

Gilson riconosce dunque di avere, in un primo tempo, affrontato la scolastica in qualità di «storico della filosofia», ossia da un punto di vista moderno, estrinseco all'oggetto studiato. Di conseguenza, ha «cercato spontaneamente di mettere in evidenza la “filosofia del medioevo” che i [suoi] colleghi consideravano pressoché inesistente»⁴¹. Ma fu costretto a constatare che la filosofia così come era praticata dai medievali non era esattamente dello stesso tipo di quella dei moderni. Il concetto di «filosofia cristiana» gli servì allora per caratterizzare questo modo di filosofare proprio dei pensatori cristiani del Medioevo. Questa non fu però che una tappa provvisoria poiché, in seguito, Gilson si persuase che il pensiero medievale, in ciò che ha di più fecondo, è puramente e semplicemente di natura teologica. «Lo storico che studia il pensiero scolastico del medioevo in se stesso e per se stesso, ritorna necessariamente alla teologia, la sola realtà concreta e viva che abbia sotto gli occhi»⁴². Automaticamente, la nozione di filosofia cristiana, così fermamente difesa nel contesto degli anni 1930 contro il razionalismo, se ne trova come relativizzata. A proposito della metafisica, che deve alla teologia di aver trovato la sua piena statura razionale, Gilson arriva perfino a scartarla esplicitamente: «Non è nemmeno “filosofia cristiana”, né è un punto di vista da professore di storia della filosofia su ciò che è avvenuto alla filosofia durante il medioevo – dunque, punto di vista estrinseco, estraneo all'assenza dell'argomento»⁴³.

Non solo Gilson rivisita così la natura del pensiero medievale, ma ne trae anche alcune conclusioni per il presente. Da una parte, egli pensa, bisogna evitare di

³⁹ Le parole tra parentesi quadre sono dell'autore di questo studio e non di Gilson.

⁴⁰ *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 26 septembre 1950*, in *Correspondance Etienne Gilson-Michel Labourdette*, présentée et annotée par H. DONNEAUD, in *Revue thomiste* 94 (1994) 479-529 [515].

⁴¹ *Ibid.*, 514.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 513-514.

astrarre una filosofia dal suo contesto teologico (da cui la sua scelta ne *Il Tomismo* di presentare «la filosofia di san Tommaso» secondo l'ordine teologico della *Summa theologiae*⁴⁴) e, d'altra parte, è persuaso che la salvezza della filosofia dipenda da un ritorno alla teologia. «La mia conclusione, e penso di andarlo a dire a Roma, è *Zurück zur Theologie!*»⁴⁵. «I veri filosofi scolastici saranno sempre dei teologi»⁴⁶.

Le riserve di Gilson nei confronti di una filosofia autonoma rispetto alla teologia si riallacciano all'offensiva devastante che padre H. de Lubac lancia nel dopoguerra contro il tomismo «classico». A partire da un'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio come un desiderio ontologico, innato, che manifesterebbe l'ordinamento diretto dello spirito umano al soprannaturale, H. de Lubac contesta la distinzione classica – è vero, talvolta irrigiditasi nella scolastica moderna – tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. A suo giudizio, l'idea secondo la quale vi sarebbe per l'uomo un fine (con)naturale, proporzionato alle sue capacità noetiche e distinto dalla visione beatifica, sarebbe una perversione introdotta dal tomismo moderno, più o meno infedele a san Tommaso. Questa teoria, detta talora «teoria della natura pura», rende estrinseco il soprannaturale e finisce per espellerlo dal campo delle preoccupazioni umane reali. Esaltando un ordine naturale autonomo, di cui la filosofia sarebbe la saggezza propria, la teoria della natura pura ha favorito la secolarizzazione, addirittura l'ateismo moderno, interpretazione che è oggi orchestrata con brio dalla *Radical Orthodoxy*.

Il nuovo sistema [della natura pura, opposto dai teologi a Baio] non ha realizzato una separazione della natura dal soprannaturale che alla fine doveva essere micidiale? L'autonomia relativa che accordava alla natura non era forse, stando alla sua definizione, una tentazione di indipendenza? Non incoraggiava in tal modo il movimento di "laicizzazione" scatenato fin dal Rinascimento⁴⁷?

⁴⁴ E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1972⁶, 33 (tr. it. *Il tomismo*, Milano 2011, 38): «La vera questione è sapere se è possibile sradicare, senza distruggerlo, un pensiero filosofico dal contesto che lo ha visto nascere e farlo vivere al di fuori delle condizioni senza le quali non sarebbe mai esistito. Se la filosofia di san Tommaso si è costituita come rivelabile, lo è sia nel rispettarne la natura sia nell'esplicitarla secondo l'ordine del teologo».

⁴⁵ *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 12 août 1950*, 502. Cfr. *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 26 septembre 1950*, 515: «In sintesi, sono incline a pensare che, separata dall'*intellectus fidei*, che è il suo luogo naturale, la filosofia scolastica perde una parte delle sue virtù e, per quanto mi riguarda, non mi opporrei se non cautamente alla sua tendenza a ritornarvi».

⁴⁶ E. GILSON, *Les Recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7) Roma 1951, 131-142 [142]: «È [...] ritornando al suo posto naturale che la filosofia scolastica può avere la speranza, o meglio la certezza, di portare di nuovo fiori e frutti».

⁴⁷ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, 153. Per de Lubac, il naturalismo è stato più o meno in germe in quell'«autore di transizione» che fu san Tommaso. Cfr. *ibid.*, 435: «Ovunque in

Non pretendo che il «soprannaturalismo», questa tendenza un po' monofisita a riassorbire la natura nella grazia, sia l'unica causa della diluizione, addirittura della scomparsa, dell'insegnamento di una filosofia autonoma nel mondo ecclesiastico dalla seconda metà del XX secolo. Altri fattori, più concreti, sociologici, vi hanno a loro volta concorso. Tuttavia, il sospetto gettato sul progetto di una filosofia tomistica autonoma ha contribuito largamente a privare l'*intellectus fidei* ecclesiale del rapporto con una sana filosofia aperta alla fede, con il rischio, sottolineato dalla *Fides et ratio*, sia di favorire una forma di fideismo, sia di asservire il pensiero cristiano, e in particolare la teologia, a filosofie di qualsiasi tipo, spesso implicite e sempre inappropriate⁴⁸.

Ma oggi la tendenza si inverte per due ragioni principali.

In *primo luogo*, l'analisi di de Lubac riguardo ai rapporti tra natura e grazia in san Tommaso non è più accettata all'unanimità (sempre che l'abbia mai raggiunta). Sul piano dell'esegesi dei testi di san Tommaso, uno studio come quello di Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God*, per quanto sia controverso, invita a riconsiderare lo schema interpretativo di de Lubac⁴⁹. Tutto indica, in effetti, che san Tommaso d'Aquino riconosca per ogni creatura spirituale l'esistenza di un fine naturale che consiste, per l'uomo, nella contemplazione filosofica di Dio e nella vita secondo la virtù, distinto dal fine soprannaturale, che è la visione beatifica nella comunione trinitaria. Certo, nel concreto, questo fine naturale è integrato al fine soprannaturale, ma non perde per questo né la sua consistenza propria né il suo valore. Difatti, la natura non è un essere di ragione, né l'ordine naturale un'ipotesi teorica che dunque non esisterebbe se non nello spirito, e la cui funzione sarebbe di garantire teoricamente la gratuità del soprannaturale. Al contrario, la natura è una dimensione reale e costitutiva dell'esistenza cristiana. *Gratia non tollit naturam*.

Certo, come afferma S. Long nel suo recente lavoro: «*Natura pura*». *On the re-*

san Tommaso, queste due concezioni della *natura* aristotelica e dell'*immagine* patristica si mescolano senza che si possa dire se davvero esse si combinino o si scontrino, né quale delle due alla fine riesca a sottomettere l'altra. Per quanto sia vigoroso il suo spirito di sintesi, egli non sempre riesce a fondere gli elementi ricevuti da due tradizioni diverse in una perfetta unità».

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 77: «Se il teologo si rifiutasse di avvalersi della filosofia, rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede».

⁴⁹ Cfr. L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God according to St Thomas Aquinas and His Interpreters*, (Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy) Naples (Fl.) 2010². La prima edizione di quest'opera, frutto di una tesi alla Pontificia Università della Santa Croce di Roma, risale al 2001. Tra i dibattiti suscitati dall'opera, ci si può riferire al convegno che le fu dedicato e i cui atti si trovano in *Nova et Vetera* (English edition) 5 (2007).

*covery of nature in the doctrine of grâces*⁵⁰, la reazione di padre Henri de Lubac era sana: ha avuto ragione di affermare, contro l'umanesimo ateo, la dimensione intrinsecamente teleologica e teocentrica dell'esistenza umana. Ma, paradossalmente, la sua critica non è andata abbastanza lontano. De Lubac, secondo Long, ha concesso troppo alla modernità, nella misura in cui ha adottato la visione «moderna» della natura e, di conseguenza, non ha visto che l'ordine naturale era anch'esso teleologico ed intrinsecamente teocentrico. È già sul piano naturale e in nome delle esigenze della ragione che bisogna contestare i presupposti moderni della secolarizzazione, e non rifugiandosi immediatamente nel soprannaturale.

Il secondo fenomeno importante di questi ultimi anni è la stupefacente insistenza con la quale il Magistero della Chiesa cattolica sostiene la causa di una filosofia autonoma e ambiziosa, capace di costituire per la teologia un interlocutore affidabile. Come spesso si è fatto osservare, non si tratta più oggi per il Magistero di difendere la soprannaturalità della fede contro le usurpazioni del razionalismo, ma di difendere la filosofia contro il fideismo o contro i dubbi che essa nutre rispetto a se stessa. L'enciclica *Fides et ratio* ha qui valore programmatico. Inutile insistervi⁵¹.

La Chiesa dunque esprime oggi il bisogno di un'autentica filosofia tomistica che non sia una semplice raccolta di nozioni artificialmente tratte dalla *Summa theologiae*, né un insieme di ricette già pronte, ma una disciplina viva, strutturata secondo la natura e l'ordine che le sono propri e capace di prendere parte ai dibattiti filosofici contemporanei. La mediazione della filosofia è infatti indispensabile per evitare un confronto diretto e spesso improduttivo tra la fede e le culture contemporanee. La grazia non ha mai tratto alcun vantaggio dal far andare in cortocircuito la natura.

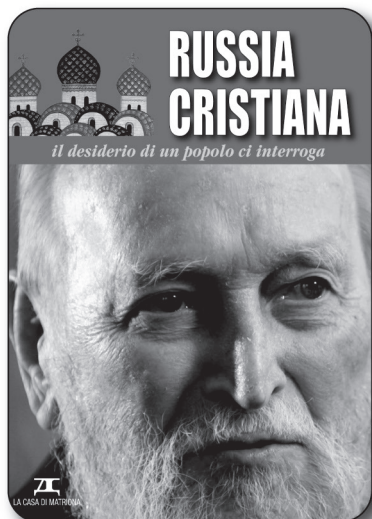
⁵⁰ S. LONG, «*Natura pura*». *On the recovery of nature in the doctrine of grace*, (Moral Philosophy and Moral Theology) New York 2010.

⁵¹ L'udienza del 16 giugno 2010 dedicata da Benedetto XVI a san Tommaso d'Aquino s'iscrive in questa prospettiva, quando il Santo Padre afferma che «Il motivo principale di questo apprezzamento [della Chiesa per Tommaso] risiede non solo nel contenuto del suo insegnamento, ma anche nel metodo da lui adottato, soprattutto la sua nuova sintesi e la distinzione tra filosofia e teologia». In realtà il Santo Padre qui insiste più sull'utilità della filosofia per la teologia che sull'autonomia della filosofia.



NOVITÀ EDITORIALI R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: +39-035-294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

LA STORIA DI RUSSIA CRISTIANA IN DVD



*Una giornata con padre Scalfi,
per ripercorrere pagine di storia
e santità del popolo russo che
si intrecciano con il lavoro svolto
da «Russia Cristiana».*



Video: PAL 16:9 colore
Audio: Italiano Dolby 2.0
Durata: 33 minuti
Prezzo: € 16,00

acquistabili on-line su www.italcalibri.it



Aleksandr Šmeman

I PASSI DELLA FEDE

Conversazioni domenicali

Teologo e pastore,
Šmeman raccoglie
l'eredità del pensiero
ortodosso russo
nell'emigrazione.

Un contributo della teologia orientale
per l'Anno della Fede

pp. 192 • € 15,00

Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il supremo interesse della teologia: Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo

Quando Tommaso d'Aquino scrive che la sacra dottrina «più che una scienza pratica è una scienza speculativa», non intende dire che la teologia si occupa di realtà astratte, non pertinenti o non connesse con la prassi dell'uomo. La ragione del carattere primariamente “speculativo” della teologia è il fatto – spiega l'Angelico – che essa «tratta più prevalentemente delle realtà divine che non degli atti umani, presi in esame in quanto mediante tali atti l'uomo viene ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna» (*Summa Theologiae*, I, 1, 4, c.)¹.

In questo senso l'affermazione del carattere speculativo della teologia equivale al riconoscimento del primato di Dio, d'altronde in conformità con la genesi stessa della teologia, consistente nell'iniziativa di Dio che rivela all'uomo la propria vita intima, ponendosi così come l'attrattiva suprema dell'uomo. Non vi è nulla che possa essere più interessante della Trinità o di più avvincente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Non è per ciò negata l'indole pratica della sacra dottrina.

Sempre Tommaso asserisce che la sacra dottrina «include in sé tanto il sapere speculativo», «quanto il sapere pratico» o morale, relativo all'azione dell'uomo². Tuttavia, il suo Soggetto – noi diremmo l'Oggetto – è Dio, o in Sé o quale principio e

¹ *Principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.*

² *Sacra doctrina comprehendit sub se utramque [ossia la scienza speculativa e la scienza pratica].*

fine (*ibid.*, a. 7)³. Tutto quanto in essa viene considerato dal profilo teo-logico, o «in relazione a Dio»⁴.

E l'Angelico precisa: anche il contenuto cristologico della scienza sacra rimanda ultimamente a Dio. Gesù Cristo non ferma e non conclude a se stesso: egli rivela la Trinità e tutto rimanda ad essa, in particolare l'umanità. A predominare è sempre «il riferimento a Dio», quasi la passione divina, anche se la nostra conoscenza non riesce a cogliere la sua essenza ma si limita ai suoi effetti «di natura o di grazia» (*ibid.*)⁵.

Senza dubbio, occorre sottolineare che il Dio che è il “soggetto” della teologia è il Dio trinitario, e che a rappresentare l'attrazione e l'interesse supremo sono le Tre persone divine, in tal modo condividendo l'attrattiva di Gesù per il Padre.

Tommaso, parlando della sua scelta di impiegare la propria vita allo “studio della sapienza”, cioè a far teologia, dichiara che «tutte le sue parole e i suoi sentimenti saranno dedicati a dire Dio» (*Summa contra Gentiles*, I, 2)⁶.

Può invece avvenire che il teologo si stanchi di dire soltanto o prevalentemente Dio e trovi più gratificante e più attuale «dire l'uomo», oltre tutto in conformità con la cosiddetta «svolta antropologica» della teologia: una svolta carica di ambiguità, se non di equivoci. Certamente la precomprensione e quindi il profilo antropologico contrassegnano qualsiasi accostamento l'uomo faccia della realtà, compresa quella divina. Senza dubbio il suo sarà sempre un linguaggio “umano”, anche quando si riferisce a Dio; ma è proprio la tensione a Dio, la passione per lui, che definisce e qualifica il discorso della sacra dottrina e lo rende inesauribile.

Nessuna novità è più accattivante della Trinità; nessuna notizia è più stupefacente ed entusiasmante di quella riguardante il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e la loro intima vita, per quello che ne possa trasparire all'intelletto del credente, che si applica all'inesauribile meditazione teologica, la cui sorgente è la fede.

Esiste una radicale improporzione tra le verità divine e la capacità umana di comprensione, ma non per questo il teologo si lascia deprimere o inibire. Scrive Tommaso: «La ragione umana nel conoscere le verità di fede, che possono essere

³ *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*

⁴ *Secundum quod [...] ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem.*

⁵ *Licet de Deo non possumus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae.*

⁶ *Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.*

evidenti solo a coloro che contemplan l'essenza di Dio, è in grado di raccoglierne certe analogie, che però non sono sufficienti a dimostrare codeste verità o a comprenderle per intuizione intellettuale. Tuttavia è proficuo per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti per quanto inadeguati, purché non si abbia la presunzione di comprendere o di dimostrare: poiché poter intendere anche poco e debolmente le cose e le realtà più sublimi procura la più grande gioia. Tale considerazione è confermata dall'autorità di S. Ilario, il quale afferma nel secondo libro del *De Trin.* [c. 10, 11], a proposito delle verità di fede: «Nella tua fede inizia, progredisci, insisti: sebbene io sappia che non arriverai alla fine, mi rallegrerò del tuo progresso. Chi, infatti, si muove con fervore verso l'infinito, anche se non arriva mai, tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero, e non ti immergere nell'arcano di una natura infinita, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile: ma cerca di capire che si tratta di realtà incomprensibili» (*ibid.*, 8)⁷.

È un programma stupendo e stimolante per il teologo, dove si intessono umiltà e audacia, e dove a muovere la ricerca non è la presunzione – «che è madre dell'errore (*ibid.*, 5)»⁸ –, ma l'amore, a cui è innato il desiderio della visione ed è quindi incitamento per l'intelletto.

Anche il più piccolo frammento di verità divina e trinitaria è più prezioso e dà più gusto della più sottile verità concernente le creature. Lo affermava san Tommaso, citando (*ibid.*, 5) quanto diceva già Aristotele, a suo modo: «Per quanto sia poca la nostra conoscenza delle nature superiori, tuttavia questo poco è più amato e desiderato di tutta la conoscenza che abbiamo delle nature inferiori [...]. Sebbene i problemi relativi ai corpi celesti non possano avere che una soluzione modesta e solo probabile, tuttavia producono in chi l'ascolta un grande godimento. Per cui appare a tutti che una conoscenza delle realtà più alte, per quanto imperfetta sia, arreca all'anima la più grande perfezione»⁹.

⁷ *Humana [...] ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficient ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.*

⁸ [*Praesumptio*] mater erroris.

⁹ [*Philosophus in xi de animal.*] dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus,

Aristotele parlava delle «nature superiori». Il teologo è invece teso alla conoscenza di Dio, meglio della Trinità, nella quale d'altronde egli incontra in luogo privilegiato l'uomo, collocato col Figlio di Dio fatto carne nel cuore della Trinità.

E allora da speculativa la teologia diventa pratica. O più esattamente: proprio in quanto speculativa e quindi fissata sulla Trinità, essa si configura come scienza pratica, o scienza dell'azione umana progettata da Dio come riflesso e continuità con l'azione dell'Unigenito del Padre fatto uomo.

Trovando il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, il «sapiente» (*sapiens*) (*Summa contra Gentiles*, I, 1) – come Tommaso definisce il teologo – sorprende l'uomo con la sua vocazione e il suo destino di grazia; ossia l'unico uomo che Dio abbia eletto dall'eternità.

2. La teologia da scienza speculativa a scienza pratica, ossia dalla Trinità a Cristo all'uomo

La sacra dottrina, dedicandosi primariamente alla considerazione di Dio, inteso come suo supremo interesse, non smarrisce le creature e in particolare non trascura l'uomo. Al contrario, proprio fissandosi su Dio, essa lo riscontra come Creatore, mentre volgendosi alla Trinità trova il disegno dell'incarnazione del Figlio di Dio predestinato dall'eternità a farsi uomo.

Dio – che professiamo «Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili» – non solo ha eternamente preceduto l'uomo nella cura degli esseri, ma, quale Essere supremo, li ha chiamati alla luce, quando ancora non c'erano, facendoli salire ed emergere dal loro nulla nativo. Noi amiamo gli esseri che ci sono; Dio li ha amati così che ci fossero e li sostiene incessantemente, perché, lasciati a se stessi, ricadrebbero nel non essere da cui sono venuti.

E risalta così l'assoluta gratuità del Creatore, la cui presenza nell'intimo delle creature non solo non le condiziona, ma le libera e le fa salire all'essere. Ecco perché, se una prossimità ci deve inquietare, è non quella di Dio, bensì quella degli uomini che, a motivo della loro costitutiva indigenza, sono esseri bisognosi, incapaci di una relazione di pura gratuità e sempre tentati di appropriarsi dell'essere altrui.

tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II cael. et mund. quod, cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

Come lucidamente scrive Tommaso d'Aquino: «Dio ama tutte le realtà esistenti [...]. Non però come le amiamo noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene che si trova nelle cose, ma al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto, per cui l'amore, con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della sua bontà, ma piuttosto la sua bontà, vera o creduta tale, provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha; e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio, invece, infonde e crea la bontà nelle cose» (*Summa Theologiae*, I, 20, 2 c)¹⁰; esso «è causa della bontà delle cose» (*ibid.*, 3, c)¹¹.

Fissandoci in Dio rinveniamo, dunque, l'Origine di tutte le cose, che stanno "fuori" di lui ma sono da lui intimamente amate al punto che le fa esistere, e tra di esse reperiamo l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio. Per quanto, poi, riguarda l'uomo, la scoperta è stupefacente, poiché lo riscontriamo collocato nell'intimo della Trinità: è l'umanità del Figlio di Dio che «si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

L'uomo rimane sempre una creatura, e, pure, un vincolo inscindibile lega la natura umana alla seconda Persona della Santissima Trinità, che la assume personalmente, rendendola esemplare. Essa rappresenta il capolavoro e il vertice della creazione, la massima riuscita dell'opera divina, il termine dell'amore divino più grande. Tommaso dirà: «Dio ama Cristo non solo più di tutto il genere umano, ma più di tutte le creature dell'universo» (*Summa Theologiae*, I, 20, 4, 1m)¹². Non che stornarlo dall'interesse per l'uomo, la contemplazione trinitaria rimanda necessariamente all'uomo e al prestigio della sua inimmaginabile dignità.

Anzi, tutte le creature acquisiscono, a motivo di Gesù Cristo, un pregio nuovo e un valore inedito: tutto quanto, infatti, appartiene al mondo terreno e a quello celeste è stato ideato e posto in atto «per mezzo di lui», «in lui» e «in vista di lui» (cfr. Col 1,16).

Come sappiamo, la scienza pratica tratta delle azioni umane (*Summa Theologiae*, I, 1, 4)¹³: ora, la teologia prende in considerazione tali azioni, ma a partire dalla

¹⁰ *Deus omnia existentia amat [...] Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.*

¹¹ *Amor Dei [est] causa bonitatis rerum.*

¹² *Deus Christum diligit non solum plusquam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum.*

¹³ *Scientia practica est de rebus operabilibus ab homine.*

Rivelazione, cioè dal profilo di Cristo, modello di condotta. In tal modo l'aspetto speculativo della sacra dottrina si estende a quello della prassi. Tuttavia non se ne distacca. Il comportamento stesso del cristiano è associato al cammino di Cristo verso il Padre, la cui visione rappresenta la somma aspirazione. Afferma ancora il Dottore Angelico: «La visione del Padre è il fine di tutti i nostri desideri e di tutte le nostre azioni, così che non si richiede nulla di più» (*Super evangelium Iohannis reportatio*, cap. 14, lectio 3, n. 1883)¹⁴.

Il teologo irenico è attento a spartire equamente in due campi distinti ciò che spetta a Dio e ciò che spetta all'uomo, con la cura di non eccedere né in un senso né nell'altro.

Il teologo, e basta, non ha questa vana preoccupazione: poiché egli sa che, proprio "salendo" a Dio, con lui "discenderà" all'uomo autentico, quello che la Trinità ha ideato e attuato attraverso l'umanità del Verbo fatto carne, ossia l'uomo plasmato e amato come figlio. Non dobbiamo impegnarci a insegnare l'umanesimo a Dio, che dell'uomo è il Creatore e per la sua redenzione ha donato il Figlio crocifisso.

Questo stesso teologo e il predicatore che gli terrà compagnia con la sua parola sono persuasi che la materia del loro studio e della loro parola non si esaurirà e non invecchierà mai; ma, al contrario, insegneranno e diranno sempre cose interessanti e originali, tali da non annoiare lettori o uditori, e semmai ne risveglieranno il gusto e il bisogno. Quando una teologia o una predicazione annoiano c'è il rischio che neppure siano vere.

3. La teologia creatrice di filosofia

I grandi teologi sono stati per lo più anche dei grandi filosofi – da Agostino ad Anselmo, da Tommaso d'Aquino a Duns Scoto e a tanti altri –. E questo non sorprende. Attratta dalla Parola di Dio, la mente umana si esercita – come afferma il Dottore Angelico – a indagare con passione sui divini misteri, a metterne in luce e raccogliervene "verosimiglianze" e analogie, a esplorare i sentimenti che essi suscitano. Mirando alla comprensione della fede, l'intelletto trova uno stimolo potente alla riflessione, all'analisi, alle connessioni e agli sviluppi logici, alla sistematicità. La ragione si sente a suo agio nel campo della sacra dottrina; non vi si trova né alterata né smarrita,

¹⁴ *Visio Patris est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ita ut nil amplius requiratur*; Ps. xv, 11.

anche se non può fruire dell'evidenza a cui aspira e che è riservata «a coloro che contemplan l'essenza di Dio», ai beati (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 8)¹⁵.

E il motivo più profondo di un tale agio per la ragione è che la teologia è il campo dell'"essere", dell'Essere supremo, che è Dio, e delle creature da lui chiamate ad esistere.

Chi è credente è perciò stesso un "realista"; non può confondere il soggetto e l'oggetto; non può essere filosoficamente un "idealista" e neppure può limitare la conoscenza umana al puro fenomeno. Il riconoscimento dell'oggettività dell'essere è implicato nella professione di fede; diversamente tutto il contenuto della Rivelazione divina si sfalderebbe, a cominciare da Dio, «l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore di tutte le cose» – come recitava il Catechismo di Pio X –, «la pienezza dell'essere e di ogni perfezione», Colui che «solo è, da sempre e per sempre», «Essere spirituale, trascendente, onnipotente, eterno, personale, perfetto» – come dichiara l'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Étienne Gilson annotava: «Quando lo spirito di un giovane cristiano si sveglia alla curiosità metafisica, la fede della sua infanzia l'ha già messo in possesso di risposte vere alla maggior parte delle domande fondamentali. Egli si può ancora chiedere come esse sono vere ed è quello che fanno i filosofi cristiani quando cercano le giustificazioni razionali di tutte le verità rivelate accessibili al lume naturale, ma quando si mettono all'opera i giochi sono già fatti da molto tempo»; e confessava: «Il *Simbolo degli Apostoli* e il *Catechismo* della diocesi di Parigi hanno occupato, sin dalla mia infanzia, tutte le posizioni chiave che dominano la conoscenza del mondo. Io credo ancora quello che credevo allora, e senza confondersi affatto con la mia fede, che rigetta qualsiasi miscuglio, la mia filosofia di oggi si trova tutt'intera all'interno di quello che credo». «Il fanciullo a sua insaputa rinnova l'esperienza dei poveri e degli ignoranti d'un tratto forniti dalla prima predicazione del cristianesimo di una visione totale del mondo più completa di quella di qualsiasi filosofia. Si pensi soltanto al *Credo* delle preghiere quotidiane [...] Esiste un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore dell'universo e suo fine ultimo...»; «Così, molto tempo prima di affrontare lo studio della filosofia propriamente detta, il cristiano si impregna di nozioni metafisiche definite»¹⁶.

Queste, nella misura in cui avvenga la riflessione sul mistero cristiano, si svilup-

¹⁵ *Fidei [veritas...] solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima.*

¹⁶ *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, 16. 16-17. 19.

peranno criticamente, comportando la formazione di tutto un fascio di concetti, anche molto sottili e rifiniti. In questo senso si può dire che l'esito di una fede, elaborata in sacra dottrina, e quindi in teologia, è tutto un sapere di natura filosofica.

Al riguardo, tuttavia, non è superfluo osservare che la funzione dei concetti, con gli enunciati che vi sono collegati, non equivarranno mai a una dimostrazione o a una comprensione «per intuizione intellettuale» – l'espressione è ancora di Tommaso –. Essi non mirano assolutamente a ridurre il mistero rivelato alle dimensioni della ragione. Sono invece espressamente a servizio del mistero, che in sé rimane incomprendibile. Si potrebbe invece dire che mirano in certo modo ad assuefarvi l'intelletto e la sensibilità, perché ne possano ricevere qualche lume o qualche impronta.

Non sono, quindi, i concetti a piegare la Parola di Dio, ma è la Parola di Dio che li suscita, li plasma e, senza deteriorarli o scioglierli, sempre però oltrepassandoli con la sua originalità incontenibile: il linguaggio e il discorso della ragione saranno sempre inadeguati all'ineffabile contenuto della Rivelazione.

Da questo profilo appare meno preciso parlare di una ragione “di fronte” o “in accordo” con la fede. Invece che di accordo ci sembra più rigoroso parlare di “inclusione”: è la fede stessa e quindi la teologia a richiedere e quasi a risvegliare la ragione e la filosofia, al fine di poter «dire Dio».

Due domande e un invito, per terminare.

È possibile dalle verità razionali presenti nella scienza sacra istituire un progetto di filosofia in ogni caso razionalmente valido in stesso? Risponderei affermativamente. Non immaginerei una reazione di san Tommaso verso chi volesse raccogliere – come è avvenuto – i dati specificamente razionali presenti nella sua opera teologica per ottenerne una sintesi filosofica.

È d'altronde vero che quei dati, negli scritti teologici di Tommaso come di Bonaventura e crederei di tutti i dottori medievali, sono presenti in atto o in esercizio teologico, quindi radicati e connessi con la Rivelazione quale oggetto della sacra dottrina. In tal caso sarebbe legittimo parlare di «filosofia cristiana» alla stregua di Gilson? Riterrei di sì, in quanto si tratta di filosofia, specificamente razionale, ma appunto operante nella sacra dottrina.

L'invito, a conclusione, è ai teologi, perché siano tenaci e illuminati nel pensare la fede: un tale impegno non può che risultare estremamente benefico alla ragione e al suo risanamento. È di questo che la nostra cultura ha somma necessità.

4. La ragione risanata dal vangelo

«Il sapiente – scrive Tommaso d’Aquino – ama e onora l’intelletto; l’intelletto, infatti, è la realtà umana a cui Dio riserva il suo amore più grande» (*Sententia Ethicorum*, lib. 10, cap. 13, n. 9)¹⁷.

Ecco perché nella tradizione cristiana è costante sia il richiamo al valore della ragione e alla razionalità della stessa fede, sia l’esercizio della ragione nella costruzione della teologia.

Lo stesso Angelico dichiara che, in mancanza di accordo sul piano religioso, «è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti sono obbligati a dare il loro assenso» (*Summa contra Gentiles*, I, 2, 4)¹⁸.

Senonché, l’esperienza storica attesta chiaramente la difficoltà di questo consenso, soprattutto quando si passi dal piano delle verità speculative a quello delle verità pratiche. Quale sia la causa di tale difficoltà non è noto al filosofo, ma appare chiara al credente, al quale la Parola di Dio ha rivelato l’esistenza del peccato originale, che si è riflesso sulla natura umana, turbandola profondamente.

Senza dubbio, l’identità umana non si trova, per questo, dissolta – «anche nei dannati, scrive Tommaso, rimane l’inclinazione naturale alla virtù; altrimenti la loro coscienza non li rimorderebbe» (*Summa Theologiae*, I-II, 85, 2, 3m)¹⁹ –. E tuttavia l’uomo è rimasto intimamente segnato. Sempre secondo l’Angelico, «tutta la natura umana è risultata ferita per la colpa dei progenitori», e «tutte le facoltà sono state in certo modo destabilizzate dal loro ordine» (*ibid.*, 3, c)²⁰; in particolare, «la ragione viene disestata nel suo orientamento alla verità» (*ibid.*)²¹.

Ora, uno dei frutti della grazia è esattamente l’assestamento della ragione, riportata a se stessa, così come viene risanata la volontà e restaurata la sua inclinazione al bene.

Per soffermarci sulla ragione: la grazia la riporta a se stessa, alla sua purezza originale, alla sua conformità col Verbo divino.

¹⁷ *Sapiens [...] diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas.*

¹⁸ *Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.*

¹⁹ *Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae.*

²⁰ *Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine.*

²¹ *Ratio destituitur suo ordine ad verum.*

Tommaso, di professione teologo, è stato filosofo non meno di Aristotele e di Platone; e, persino, più esigente e coerente ai loro stessi principi, il che ha fatto di lui uno dei più alti geni filosofici dell'umanità, purtroppo sotto questo aspetto non ancora sufficientemente studiato. In ogni caso, fu pensando nella fede e nell'esercizio teologico, che egli fu in grado di correggere i limiti e le alterazioni storiche della ragione stessa e di recuperarla nella sua piena identità.

Due, in particolare, sono gli indici evidenti e determinanti di questo recupero. Il primo riguarda l'itinerario razionale che conclude all'esistenza di Dio creatore; il secondo riguarda la dottrina sulla persona umana.

Tommaso, che da credente professa Dio «creatore del cielo e della terra», partendo dall'esperienza degli esseri mobili, limitati e precari giunge con un lucido cammino della ragione a un Essere che è «Atto puro», perfezione infinita, incomparabile, al quale l'esistenza appartiene necessariamente, e la cui essenza è il «suo stesso essere» (*S. Th.*, I, 4, c)²²: un Essere, di conseguenza, creatore, che dona a tutti gli enti di esistere – «creare è dare l'essere» (*Scriptum super libros Sententiarum*, I, 37, 1, 1)²³ –.

Non è difficile avvertire sotto il linguaggio stringato e i nessi rigorosi l'intima emozione di Tommaso che non si tratterrà dall'esclamare che questa coincidenza in Dio tra essere ed essenza, raggiunta dalla ragione e anche oggetto della Rivelazione, è «verità sublime» (*Summa contra Gentiles*, I, 22, 10)²⁴.

Ad essa Aristotele non pervenne espressamente, ma i suoi principi ontologici lo esigevano. Vi giunge l'Angelico, beneficamente illuminato dalla fede nel Dio creatore, ma dimostrando che quello era il traguardo coerente della dottrina aristotelica dell'essere. Sentiamo ancora Tommaso, che insiste nell'affermare che «non ci può essere nulla che non provenga da Dio, causa universale dell'essere nella sua totalità» (*Summa Theologiae*, I, 45, 2, c)²⁵ e che «tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio»²⁶, in quanto «l'essere di ognuna dipende a tal punto da Dio, che

²² *Est [...] Deus suum esse.*

²³ *Creare [...] est dare esse.*

²⁴ *Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui Est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.*

²⁵ *Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse.*

²⁶ *Omnes creaturae indigent divina conservatione.*

non potrebbero sussistere neppure per un istante, ma si risolverebbero nel nulla, se la forza divina non le conservasse nell'essere» (*ibid.*, 104, 1, c)²⁷.

La ragione mostra di essere corretta e integra in quanto da un lato percepisce la precarietà degli esseri, ma dall'altro non se ne lascia confondere o imprigionare, ma ne ravvisa la razionalità e il fondamento nell'Essere, cioè in Dio, che li apre e li libera attraverso la creazione. L'inevitabile smarrimento e sconforto provocati dalla fragilità e frammentarietà degli enti non connessi dalla ragione a Dio sono vinti dalla constatazione della liberalità divina, che dà loro di esistere e da cui sono custoditi e preservati dal nulla.

Una filosofia che non approdi a Dio manifesta un esercizio interrotto e fuorviato della ragione.

Ma c'è un altro segno della rettitudine della ragione, ed è il suo riconoscimento del valore della persona umana. Tale valore è affermato dalla fede cristiana, ma è nello stesso tempo una verità per sé conseguibile dalla ragione e che la filosofia antica non ha compiutamente acquisito, almeno come verità pratica.

Ecco l'insegnamento di Tommaso: «La persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura» (*Summa Theologiae*, I, 29, 3, c)²⁸; la creatura razionale, e quindi l'uomo dotato di intelligenza, esiste «per la somma perfezione dell'universo» (*Summa contra Gentiles*, II, 46, 4)²⁹; l'universo è percorso dalla ricerca e dal desiderio che mirano all'uomo³⁰; esso resterebbe inconcluso se l'uomo mancasse, (*ibid.*, III, 112,7)³¹; da parte sua l'anima intellettuale «è in qualche modo tutte le cose» (*ibid.*, III, 112, 5)³².

Tra le creature, poi, «solo quella intellettuale» «è libera» (*ibid.*, 112, 2)³³ e quindi mossa non da una pura legge a servizio della specie (*ibid.*, 113, 2)³⁴, ma da

²⁷ *Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse.*

²⁸ *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura.*

²⁹ *Oportet [...] ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimitur.*

³⁰ *Sola [...] intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.*

³¹ *Individua [...] ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam.[...] Si [...] deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.*

³² *Intellectualis substantia est quodammodo omnia.*

³³ *Sola intellectualis natura libera est.*

³⁴ *Secundum congruentiam speciei.*

una “propria” iniziativa «in quanto i suoi sono atti personali» (*ibid.*, 113, 6)³⁵. L'uomo non è un essere puramente governato, ma è un essere “governante”³⁶, che non può essere strumentalizzato o compromesso; ossia non è in funzione d'altro, mentre lo è l'universo, che è invece in funzione dello stesso uomo.

In sintesi: la riflessione razionale di Tommaso ha colto la libertà come iscritta nella natura dell'uomo, per cui la persona umana non può mai essere utilizzata come mezzo, o servire a un fine che le sia estrinseco. Anch'essa è un assoluto, a immagine dell'Assoluto divino, che non solo non si pone in alternativa o in antitesi dell'uomo, ma ne è il garante.

Nella ricerca delle verità fondamentali i «preclari ingegni» (*praeclara ingenia*) degli antichi filosofi, come li definisce l'Angelico (*ibid.*, III, 48, 12), dovettero affrontare molte «angustie»: in particolare, non sembra abbiano concluso a una affermazione evidente sia dell'esistenza di Dio Atto puro e creatore di tutti gli esseri, sia dell'ineccepibile intangibilità della persona umana sottratta a qualsiasi condizionamento o manipolazione.

La ragione, tuttavia, è in grado di pervenirvi e Tommaso l'ha provato. La «luce della fede»³⁷ non solo non ha compromesso la «luce della ragione» (*lumen rationis*)³⁸, ma ha aiutato il teologo a ragionare bene. D'altronde, il medesimo teologo non esita ad ammettere che un'affermazione razionale dell'esistenza di Dio è riservata a pochi, richiede molto tempo e si accompagna a parecchi errori. L'intelligenza del credente ne è preservata.

Ma qui vorremmo osservare che, quando lo stesso credente discorre di ragione con chi non ha la fede, non può sorprendersi che questa ragione sia soggetta a interruzioni e a inceppi e quindi che l'intesa sia ardua. La ragione, che il peccato originale ha dissestato, ha bisogno di essere rimessa nel suo cardine e di ritrovare se stessa integralmente, e solo allora ci può essere un reale accordo.

Quanto ai credenti è urgente che, invece di associarsi ai non credenti nell'indebolire la ragione e denigrare le vie che portano a Dio, avvolgendole di sospetti, la esercitino con coraggio, persuasi che nella sana filosofia si riflette il Verbo di Dio e

³⁵ *Actus [...] rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.*

³⁶ *Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare, gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia.*

³⁷ Cfr. *Sent.*, I, Prol. 1, 3, 2, 2m.

³⁸ *De veritate*, 11, 1, 9m.

che, mentre annunziano il Vangelo, preservano anche la ragione e ne rimarginano le ferite. Il facile e diffuso richiamo alla ragione sembra ignorarlo e dimenticarlo. Da qui i dialoghi e le trovate per l'intesa che sono tanti, e in conclusione tanto sterili. Per ragionare bene è indispensabile credere molto.

5. La mistica anima della teologia

La teologia è un sapere che nasce dalla grazia. Prende il suo avvio dall'iniziativa di Dio che comunica all'uomo la sua Parola e dalla fede dell'uomo che vi corrisponde.

Ma di fronte alla Parola di Dio la fede non può restare inoperosa e indolente; non può, dice san Tommaso, non «pensare» dopo aver assentito» (*Summa Theologiae*, II-II, 2, 1)³⁹.

Ora, la teologia può incominciare perché prima è Dio stesso che attira l'uomo (*S. Th.*, I-II, 26, 3, 4m)⁴⁰, e lo dispone e trae nel suo mistero, provocando in lui il desiderio di esplorarlo e di intenderlo.

La sacra dottrina si annoda sull'accondiscendenza divina e sul consenso e assenso del credente, che vi si affida. Essa si muove quindi nel campo suscitato e delineato da una relazione di amore. Se poi assegniamo a questa relazione il nome che più le si conviene, cioè quello di mistica, appare rigorosa e ineccepibile l'affermazione che la teologia nasce dalla mistica; ne è alimentata e vi si risolve. La conseguenza è il superamento della deleteria giustapposizione o separazione, se non opposizione, tra dimensione speculativa e dimensione contemplativa della sacra dottrina, tra teologia «e» spiritualità.

Questa dicotomia si può fondare soltanto su una concezione errata sia della scienza sacra sia della mistica e della spiritualità.

Anzitutto della scienza sacra, risolta in una specie di arido giuoco intellettualistico, mirante a ridurre la Rivelazione a rigorose enunciazioni razionali, e alle loro trame logiche, divelte dal rapporto di grazia e di comunione che ha iniziato la teologia, per poi esserne l'incessante risorsa.

³⁹ [*Credentis*] *cognitio non est perfecta per manifestam visionem. [...] Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.*

⁴⁰ *Magis [...] homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit.*

Ricordiamo la luminosa definizione del teologo data da Padre Marie-Dominique Chenu: «Il teologo è colui che osa parlare umanamente della Parola di Dio», e le seguenti considerazioni: avendo udito questa Parola, il teologo «la possiede; o più esattamente: essa lo possiede al punto che egli si mette a pensare attraverso e dentro tale Parola; si mette a pensarla. Il dono di Dio è talmente dono da divenire proprietà umana. [La fede] è incarnazione della verità divina nel tessuto stesso del nostro spirito. [...] Essa risiede *nella* ragione, abilitata così a teologare. [...] La fede, generando la teologia, è nella logica stessa della sua perfezione»⁴¹. D'altronde, «tutte le tecniche della ragione saranno poste in atto all'interno e a beneficio della percezione mistica del credente»⁴². Esse equivalgono all'«armatura interiore che la fede stessa si crea in tutta la sua totalmente divina e totalmente umana sanità intellettuale»⁴³, fermo restando che, mentre crea i suoi strumenti, la fede mantiene la signoria su di essi, e senza dubbio nella lucida persuasione che, di fronte alla trascendenza indomabile del mistero, le conclusioni degli strumenti speculativi sono segnate da una insuperabile precarietà.

D'altro canto, a trovarsi affatto travisate, se non si supera quella contrapposizione o quel divario, sono la stessa mistica o spiritualità, che risulterebbero inevitabilmente ridotte ad esperienza religiosa soggettiva, posta confusamente sotto l'insegna di una vita “interiore”, autonoma, e sovrapposta alla riflessione teologica. Sempre Chenu: «La teologia, la fede in esercizio di intelligenza teologica, è veramente e propriamente un fattore di vita spirituale. Non si fa teologia, aggiungendo dei *corollaria pietatis* – dei “pii corollari” – a tesi astratte, sradicate dal loro *dato* oggettivo e soggettivo, ma tenendosi nell'unità profonda dell'ordine teologico»⁴⁴. Vita spirituale e teologia non sono «due quantità eterogenee»⁴⁵.

La verità è, quindi, tutt'altra, e ne riscontriamo il modello in Tommaso d'Aquino, acuto indagatore della Parola di Dio e per questo mirabilmente contemplativo, così com'è contemplativa la sua teologia, in coerenza con la sua vocazione di predicatore, consistente nel «trasmettere agli altri le realtà contemplate» (*Summa Theologiae*,

⁴¹ M.-D. CHENU, *La théologie au Saulchoir*, in *La Parole de Dieu. 1, La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 260-261.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 263.

⁴⁴ *Ibid.*, 262.

⁴⁵ *Ibid.*, 267.

II-II, 188, 6)⁴⁶. «Non ci si avventura (o quasi più!) – scriveva lo Chenu nel 1940 – a negare a san Tommaso lo scolastico la qualifica del teologo mistico; al contrario, si vanno comunemente cercando in lui le leggi della vita spirituale o la struttura dell'esperienza mistica»⁴⁷.

Il medesimo domenicano Chenu – che fin dagli anni '30 del secolo scorso aveva denunciato con vigore come un inaccettabile e inveterato fraintendimento il divorzio tra teologia e mistica – osservava: «In san Tommaso il lavoro tecnico si sviluppa in piena coerenza all'interno della contemplazione più profondamente religiosa. [...] Il principio e il fine della sua vita – o del suo "stato" di vita, secondo la sua espressione – e della sua teologia è la contemplazione. Definendo la struttura e le leggi di questa vita contemplativa, san Tommaso sotto l'oggettivismo impersonale della dottrina ci ha lasciato il segreto della sua personalità»⁴⁸.

Come accennavamo, la grazia del mistero, amorevolmente offerta da Dio e accolta nella fede, provoca nel credente, che ne rimane conquistato e permeato, l'investigazione dell'intelletto. Questo ne ricerca la comprensione, che pure resta sempre connessa e dipendente dal sapere divino, che ne rappresenta la risorsa inesauribile, permanendo intimamente trascendente.

«Quando la volontà è ben disposta in rapporto alla fede – è la convinzione di Tommaso – ama la verità creduta, vi ritorna senza posa nel suo pensiero (*excogitat*), e abbraccia (*amplectitur*) tutte le ragioni che possa trovare a suo favore» (*S. Th.*, II-II, 2, 10, c.)⁴⁹.

Tommaso non manca di riconoscere alla teologia la qualifica della scientificità, ma definendola suggestivamente «una specie di impronta della scienza divina» (*Summa Theologiae*, I, 1, 3, 2m)⁵⁰, la concepisce intimamente segnata dal limite e dalla parzialità.

Propriamente e pienamente il sapere teologico è un sapere scientifico solo per Dio e per i beati; per noi lo è come derivazione e dipendenza. Come afferma Tommaso, commentando le *Sentenze*, la teologia è una scienza per noi non evidente, attinta per fede; una scienza "quasi subalternata" al «lumen» dell'autocontemplazione divina

⁴⁶ *Contemplata aliis tradere*.

⁴⁷ *L'équilibre de la scholastique médiévale*, in *La Parole de Dieu. I, La foi dans l'intelligence*, 239.

⁴⁸ *Id.*, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 51-52.

⁴⁹ *Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest*.

⁵⁰ *Sacra doctrina [... est] velut quaedam impressio divinae scientiae*.

e della visione dei beati⁵¹, al quale lume sono attinti i principi stessi della teologia (*Super Boetium de Trinitate*, 5, 4, 8m)⁵².

La nostra è una teologia strutturalmente sospesa e incompiuta; un assaggio, o esattamente un'“impronta”, che trova in Dio il suo modello originario attivo all'interno dell'intelligenza della fede e sempre esorbitante. Vale in modo speciale per la nostra conoscenza di Dio e quindi per la teologia che «la realtà significata è eccedente rispetto al nome che la significa» (cfr. *Summa Theologiae*, I, 13, 5, c)⁵³. E questo vuol dire che essa è intimamente e di continuo percorsa e accorata dal desiderio della visione e della comunione col mistero che l'ha avviata e che non l'abbandona mai: un desiderio che, mentre si esprime in multiformi enunciazioni, non dobbiamo esitare a chiamare “mistico”. Soprattutto se richiamiamo alcuni principi dell'insegnamento di Tommaso, come i seguenti: «la volontà e l'intelletto si includono reciprocamente» (*ibid.*, 16, 4, 1m)⁵⁴; «la conoscenza trova il suo compimento quando ciò che è conosciuto si congiunge col conoscente» (*ibid.*, I-II, 28, 1, 3m)⁵⁵; «l'amore è il termine (compimento) della conoscenza» (*ibid.*, II-II, 27, 4, 1m)⁵⁶; e infine: «grazie all'ardore della carità è data la conoscenza della verità» (*Super Evangelium Iohannis*, v, lectio 6, 812)⁵⁷.

Ora, se c'è una conoscenza a cui in maniera unica è connesso questo amore e questo ardore, questa è la conoscenza perseguita dalla teologia, incessantemente e sostanzialmente sostenuta dall'intelletto che «prorompe nell'affetto» (*ibid.*, I, 43, 5, 2m)⁵⁸. Solo che occorre dare ai termini “affetto” e “ardore” non il significato di una

⁵¹ *Sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tanquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius ea que sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua* (A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du Prologue de son commentaire des Sentences*, Paris 2006, 324).

⁵² *Fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam.*

⁵³ Tommaso parla di *res significata excedens nominis significationem*.

⁵⁴ *Voluntas et intellectus mutuo se includunt.*

⁵⁵ *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti.*

⁵⁶ *Dilectio est cognitionis terminus.*

⁵⁷ *Ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis; infra XIV, 23: si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diligit eum: et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus; infra XV, 15: vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

⁵⁸ *Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis.*

soggettiva emozione, ma quello di un'oggettiva sapienza, ottenuta quando «l'operazione dell'intelletto trova la sua perfezione e il suo compimento nella pacificazione dell'amore» (*Super secundam epistolam ad Corinthios*, XIII, lectio 3, 539)⁵⁹.

A questo punto non sarebbe assennato continuare a ritenere che, per essere mistica e religiosa, la teologia abbia bisogno, in aggiunta, di qualche esercizio di pietà. In realtà, per essere pia, le basta essere veramente teologia.

⁵⁹ *Tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus.*

La Chiesa Cattolica

Cattedra del successore di Pietro, vescovo di Roma, Arcibasilica di San Giovanni in Laterano, Roma (riproduzione)

Il duplice senso della cattolicità della Chiesa, di Maria Antonietta Crippa

La Cattolicità della Chiesa nel pensiero di von Balthasar, di Elio Guerriero

La cattolicità, unità nella molteplicità fondata cristologicamente e pneumatologicamente, di Walter Kasper

La cattolicità mediante il primato, di Jean-Philippe Goudot

La Cattolicità, di Gianni Colzani

La paradossale attualità di "Cattolismo", di Eric de Moulins-Beaufort

Divenire cattolico: Newman, di Olivier de Berranger

La Chiesa, popolo del perdono e della decisione. Note sulla cattolicità del Manzoni, di Pierluigi Fiorini

Fedele è Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, di Vojtech Novotny

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 234, ottobre-novembre-dicembre 2012

Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

www.communio.it - communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

Metafisica tommasiana e filosofia analitica del linguaggio: i sensi dell'essere¹

Alejandro Llano

Università di Navarra

Il confronto della contemporanea filosofia analitica del linguaggio con la metafisica classica è un compito che ha manifestato, nel corso degli ultimi decenni, una chiara fecondità filosofica. Per realizzarlo è necessario, insieme ad un arsenale di dati d'indole molto diversa e complessa, una rigorosa riflessione, che, evitando i falsi antagonismi, sappia anche avvertire le concordanze puramente apparenti².

La pluralità dei sensi dell'essere diventa uno dei temi più prolifici di questo confronto. Si tratta di una questione centrale della metafisica d'ispirazione aristotelica e tomistica, che è passata sorprendentemente quasi del tutto inosservata nel neotomismo contemporaneo. Non solo è assente dai manuali più usati nel XX secolo, ma non appare nemmeno in autori importanti come Gilson e Maritain, mentre solo di tanto in tanto vi si allude nel lavoro di Cornelio Fabro.

D'altra parte, il problema dei sensi dell'essere appare drasticamente impoverito nei primi rappresentanti del positivismo logico, com'è il caso di Russell e Carnap, i quali ridussero questi sensi all'elementare triade *esistenza, predicazione, identità*. A partire da una piattaforma concettuale così superficiale essi cercarono, poi, di negare radicalmente la metafisica, dimenticando che nel corso della storia della filosofia prima (o metafisica) erano già state proposte classificazioni più ricche e complesse, le quali avrebbero potuto "disattivare" quasi completamente le critiche dell'empirismo logico.

¹ Testo della relazione tenuta dall'autore al Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di Studi Filosofici della Facoltà di Teologia di Lugano il 28 novembre 2012 (la traduzione italiana è a cura di Louis Cardona e Giovanni Ventimiglia).

² Cfr. G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012. Si tratta della discussione attuale più ampia e rigorosa sul dialogo contemporaneo tra la metafisica classica e la filosofia analitica del linguaggio.

A parte l'isolato precedente di Franz Brentano, appena registrato da Heidegger, dobbiamo a Peter Geach il merito di avere lanciato un dibattito, nel corso del quale è comparsa in particolare la distinzione fondamentale tra *l'essere come atto* e *l'essere come esistenza proposizionale*. Essa ha permesso di riscattare, rendendoli disponibili per la discussione attuale, i concetti classici di *atto di essere* e di *essere come vero*. È anche merito di Geach aver scoperto che una tale distinzione era già presente in Gottlob Frege, anche se in termini non del tutto coincidenti con quelli di Tommaso d'Aquino, essendo questi ispirati a propria volta alla tradizione aristotelica.

Ricordiamo per inciso che questo tema, pur centrale, non ha impedito ulteriori possibilità di dialogo. Il confronto su altri temi, infatti, si sta dimostrando rigoroso e complesso, specie a proposito di questioni molto interessanti, come quella della modalità (nella quale si va recuperando la nozione tommasiana dell'*ens per accidens* e le nozioni aristoteliche sui sensi della possibilità, che finiscono per sfociare nella discussione sulla necessità), oppure quella del cosiddetto "essenzialismo aristotelico", discussione che ha visto implicati autori come Quine e Kripke, senza dimenticare Plantinga, Hintikka, Knuutila, Rescher, Dummett e Putnam.

Un evento fondamentale nella polemica attorno all'essere come atto e alla sua distinzione dall'essere come esistenza è stato la pubblicazione nel 2004 di un libro di Anthony Kenny intitolato *Aquinas on Being*, il quale contiene una critica molto dettagliata della nozione tommasiana di *esse*. Il culmine di questo rigoroso esame si trova, a mio avviso, nel problema implicato dalla concezione di Dio come «lo stesso essere sussistente» (*Ipsum esse subsistens*), nozione che – secondo Kenny – rivelerebbe il carattere platonico che la metafisica tommasiana avrebbe assunto in questioni capitali.

In questa discussione, nella quale sono intervenuti alcuni dei tomisti attualmente più accreditati, si sono distinte sia la difesa della posizione di Tommaso d'Aquino da parte di Stephen Brock sia l'analisi rigorosa delle posizioni di Aristotele e di Tommaso da parte di Enrico Berti. Quest'ultimo ha risolto la questione, si può dire, tanto dal punto di vista filologico quanto da quello ontologico, accettando la tesi fondamentale di Geach e individuando – nei suoi studi più recenti – una risposta soddisfacente, dal punto di vista aristotelico, alla concezione tommasiana di *esse ipsum*³.

Per parte mia mi permetto di sottolineare che, in un libro scritto insieme a Fernando Inciarte, pubblicato nel 2007 ed intitolato *Metafisica dopo la fine della me-*

³ E. BERTI, *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'"Esse ipsum"*, in *Giornale di Metafisica* 31 (2009) 5-23.

*tafisica*⁴, viene dimostrato che non esiste «l'essere stesso e come tale». Per quanto riguarda Tommaso d'Aquino – come hanno rilevato anche Brock e Berti – non è necessario né opportuno tradurre l'espressione *Ipsum esse subsistens* con «lo stesso essere sussistente», perché il suo significato è piuttosto «il suo stesso essere sussistente», e anche perché, tra l'altro, in latino non esistono gli articoli. Inoltre, Tommaso d'Aquino usa con non minore frequenza – soprattutto nella *Contra Gentiles* – l'espressione *suum esse* con lo stesso significato di *ipsum esse*. Quello che vuole esprimere con ognuna di queste due formulazioni è che Dio è il suo stesso essere: Dio si identifica con il proprio essere, cosa che non accade invece negli enti finiti.

Nella metafisica di Tommaso d'Aquino non c'è posto per «l'essere stesso e come tale», senza alcuna qualificazione; c'è posto soltanto per l'essere qualificato in ogni circostanza. Le cose finite né sono pienamente, né pienamente non sono. Tutto ciò ha senso se – come accade nella *Metafisica* di Aristotele – si passa dalla forma all'atto, in una progressiva purificazione, consistente in fasi successive, che va dai contenuti alla realtà. Come Fernando Inciarte ha detto, «la procedura sarebbe quella di eliminare progressivamente tutti i contenuti (si potrebbe dire con Kant, ogni *realitas*, ogni *Sachheit*) della sostanza, fino ad arrivare a ciò che non ha niente di contenuto, di *res*, di cosa: con ciò che, per così dire, è il risultato del processo di de-cosificazione. E questo risultato è (...) l'attualità: non l'attualità di questa o quella sostanza, ma l'attualità in cui consiste la sostanza nel senso più stretto, l'atto puro, Dio»⁵.

Non si tratta di un essere che, posteriormente, potrebbe esistere così oppure in un altro modo, con questa o quella proprietà. L'ente più alto, che è la *totalità del proprio essere*, e non *tutto l'essere*, non è paragonabile a nessuno degli altri enti.

E questi, a loro volta, non sono una parte della totalità dell'essere, per il semplice motivo che non si può essere parte di qualcosa che non esiste. Dio è tutto essere ma non è tutto l'essere.

Non mancano testi di Tommaso di Aquino che si riferiscono tematicamente alla partecipazione di ogni cosa al proprio *esse*⁶. Ora, non si intende con questo che le

⁴ F. INCIARTE – A. LLANO, *Metafisica tras el final de la metafísica*, Madrid 2007, 204 ss.

⁵ F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Barcelona 2004/1, 2011, 20.

⁶ Per esempio: «Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit (...). Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo esse, quod perfectissime est» (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1). «(...) Quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat» (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2). Vedi anche: *De spiritalibus creaturis*, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8; *Quodlibet* 12, q. 4, a. 1. Cfr. J. F. WIPPEL, *The*

cose partecipino all'*esse commune*, e ancora meno, naturalmente, all'*ipsum esse*: semplicemente esse partecipano al *suum esse* (al loro essere) in modo parziale. La qual cosa equivale a dire, insisto, che esse non sono pienamente quello che sono. L'intera realtà non forma un *tutto*, perché le creature non costituiscono gli addendi di una somma il cui risultato è Dio. Esse, infatti, non gli aggiungono nulla. Perciò non si può dire d'un solo colpo «Dio e le creature»; in questa espressione, infatti, la congiunzione copulativa «e» non ha senso. D'altra parte nemmeno alcuno degli enti limitati è in sé un tutto, perché in nessun momento realizza pienamente la realtà che gli corrisponde. Esso presenta sempre potenzialità non attualizzate, e, quando diventa atto, lo fa sempre in modo parziale. Non supera mai i margini di indeterminazione che lo accompagnano, in modo che, contrariamente a quanto affermano i sostenitori del *principio di pienezza*, quello che è gli è proprio è la *non-pienezza*⁷.

Anthony Kenny utilizza una metafora molto significativa per esprimere la sua tesi in favore dell'omogeneità dell'essere, che egli attribuisce a Tommaso d'Aquino: «Molti passaggi suggeriscono che egli concepisce l'*esse* come un immenso serbatoio di liquido, il quale prende forma e figura particolare quando viene ricevuto in vari recipienti. Tu ed io, e le formiche, e anche i pianeti siamo come piccoli recipienti di questo liquido universale; Dio è invece l'immenso oceano senza confini»⁸. Questo paragone evoca quello ancora più plastico di san Giovanni Damasceno, citato nelle *Quaestiones disputate de potentia*: «Hoc nomen Qui est, significat substantiae pelagus infinitum»⁹. Ne consegue, quindi, che Dio sarebbe una cosa senza alcun tipo di qualificazione: Dio è e basta. Ma questo – come Kenny riconosce – non avrebbe senso¹⁰.

In nessun momento Tommaso d'Aquino intende dire che Dio è soltanto l'essere, senza ulteriori aggiunte, per la ragione fondamentale che una cosa del genere non esiste. Quello che egli vuole mettere in chiaro è che l'essere di Dio non può essere determinato a partire dal suo inserimento in qualche genere, perché esso non viene qualificato e determinato da categorie diverse da sé. Esso, dunque, non può essere compreso fra le contraddizioni individuate nell'undicesima aporia di cui parla Aristotele nel terzo libro della sua *Metafisica*¹¹. Dio non è identico all'«essere in sé»;

Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, Washington (DC) 2000, 124-131.

⁷ Cfr. A. LLANO, *Aquinas and the Principle of Plenitude*, in D. GALLAGHER, *Thomas Aquinas and his Legacy*, Washington (DC) 1993.

⁸ A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford 2002, 123.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ «God isn't anything of any kind, he just is. But this is surely nonsense» (KENNY, *op. cit.*, 110).

¹¹ ARISTOTELE, *Metaph.*, III, 4, 1001 a 4-33.

egli, piuttosto, non è altro che il proprio essere. Ora, com'è quell'essere che non ammette ulteriori qualificazioni? Non lo sappiamo, perché non possiamo conoscere né l'esse né l'essentia di Dio¹². E questo non perché si tratti di un modo indeterminato di essere. Egli è la realtà più determinata, ma noi non riusciamo a cogliere la proprietà di questo essere che è Dio in se stesso.

È merito di Barry Miller aver dimostrato con impegno e rigore che la visione dell'esistenza proposta dai teorici della ridondanza, secondo cui esisterebbe l'essere in sé, può e deve essere superata da un'analisi concettuale, attenta a tutti i passaggi logici, culminante in una teoria dell'essere come esistenza di individui reali. Nel suo libro *The Fullnes of Being* egli realizza una sorta di rivoluzione copernicana che lo porta a raggiungere razionalmente la *pienezza dell'essere*, una sorta di eco – a diversi secoli di distanza – di quegli approfondimenti della metafisica classica attorno al valore dell'essere come atto.

Secondo l'impostazione di Miller, il darsi dell'esistenza di un individuo – per esempio Socrate – diventa non solo ciò in forza di cui qualcosa è invece di non essere, ma, di più, ciò in forza di cui qualcosa è umano, intelligente, saggio, coraggioso e possiede quindi tutte le sue altre proprietà reali. Ontologicamente, l'esistenza è una proprietà *molto più* ricca di qualsiasi altra proprietà non esistenziale. La pluralità di istanze che l'esistenza porta con sé, infatti, varia immensamente da un individuo ad un altro. Questo permette di prendere in considerazione il senso di questa nozione, fino al punto di parlare di un Ente che è un caso limite di ricchezza ontologica¹³.

Siamo quindi lontani da una concezione dell'essere come qualcosa di uniforme. La *ratio entis*, dice Tommaso d'Aquino, è diversificata nelle cose diverse, e per questo essa, da sola, non basta per avere una conoscenza particolare delle diverse realtà¹⁴. Inoltre, le cose che appartengono a un genere hanno in comune l'essenza di quel genere (quello che si esprime con la formula «ciò per cui una cosa è quella che è»). Esse, però, differiscono nell'essere, che in nessun modo è un genere: «non è lo stesso l'essere del cavallo e l'essere dell'uomo, né l'essere di quest'uomo è lo stesso dell'essere di quell'uomo»¹⁵.

¹² «... non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2).

¹³ B. MILLER, *The Fullness of Being. A New Paradigm of Existence*, Notre Dame (Indiana) 2002, 167-168.

¹⁴ «Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionis» (*In I Sent.*, q. 1, a. 2).

¹⁵ «Omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 5). Cfr. S. L. BROCK, *L'ipsum esse è platonismo?*, in Id. (ed.), *Tommaso d'Aquino e L'oggetto della Metafisica*, Roma 2004, 203 ss.

Per quanto riguarda la divisione in quattro parti dei sensi dell'essere di Aristotele – *Metafisica*, libro V, cap. 7, e libro VI, cap. 2 – bisogna tenere presente che lì non si distinguono quattro sensi ma quattro tipi di classificazione, quattro «gruppi di sensi». A rigor di termini, i sensi non sono dunque sommabili tra di loro, dal momento che in ciascuno dei tipi è considerato un diverso livello semantico e ontologico e, di conseguenza, si adottano quattro criteri diversi di divisione. La semplicità e lo schematicismo che mostra la triade dei positivisti logici risponde all'uso di un unico criterio di classificazione, di indole semantico-formale; questa riduzione è, allo stesso tempo, il punto di appoggio della loro critica contro la metafisica. L'aspetto diversificato che, invece, offre la trattazione classica mostra chiaramente che la metafisica non è interessata a soddisfare esigenze di metodo perfettamente formalizzato, ma cerca di cogliere la realtà così com'è e come possiamo descriverla con il nostro linguaggio. Perciò, la prospettiva ontologica prevale su quella semantica. Tuttavia i campi corrispondenti rimangono esplicitamente differenziati, instaurando così, implicitamente, un ordine di fondazione tra di loro¹⁶. In definitiva la differenza di livelli nell'essere che si registra nel linguaggio acquisisce una rilevanza ontologica soltanto quando essi trovano un diretto fondamento nella realtà.

In particolare, la «mediazione fondante» che rispetto all'*on hos alethés* o *esse ut verum* spetta all'essere reale (e, in ultima analisi, all'*essere come atto*) libera dalla cornice ristretta della predicazione univoca per collocarci nell'ambito della predicazione aperta o analogica. Più in particolare, la predicazione di esistenza nel senso in cui viene oggi intesa, cioè assimilata – non senza ragione – al quantificatore esistenziale è, in linea di principio, univoca. La predicazione dell'essere reale è invece, in se stessa e in modo diretto, analogica. Certamente, l'*analogia entis* non riguarda principalmente le diverse inflessioni logico-linguistiche del verbo "essere", ma la varietà di forme in base alle quali l'entità si dispiega nella sua realizzazione; tuttavia è anche vero che, a partire da questo ambito, il naturalmente primordiale, si può arrivare fino al livello dell'essere nelle proposizioni, nel quale s'inquadra l'essere veritativo. Anche gli stessi sensi in sé univoci sono interessati da questa analogia *latu sensu*, che chiamerei «di attribuzione», donde il principale analogato è l'essere come atto.

Preso nella sua massima ampiezza, la predicazione analogica ha la sua base principale nella trascendenza dell'essere rispetto a tutte le determinazioni formali.

¹⁶ Michael Dummett manifesta alcune riserve circa la connessione fra questi due sensi dell'essere così come viene esposta da Geach: «If this doctrine were correct, the verb 'exists' would be simply equivocal: after all, what difference of sense could be greater than one involving a difference of logical type, that between a quantifier and a first-level predicate? This is enough to show that the doctrine, as stated, cannot be correct» (M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, London 1973, 386).

In considerazione di ciò, si può parlare di una *logica analogica*, nella quale, senza escludere le nozioni categoriali, la ragione si eleva fino al livello dell'ontologia trascendentale. Bisogna dunque distinguere tra una logica categoriale, applicabile ai concetti le cui differenze sono del tutto superflue, ed una logica trascendentale, tipica dei concetti dell'astrazione incompleta. (Antonio Millán-Puelles è stato colui che per primo ha proposto questa differenziazione nel suo libro su *La struttura della soggettività*, pubblicato nel 1967¹⁷; Ralph McInerny, nel frattempo, ha affrontato la questione nel 1968¹⁸, così come ha fatto James Ross nel 1981¹⁹).

A mio avviso, la solita mancanza di prospettiva analogica ha portato a frequenti malintesi, fino alla creazione di falsi problemi, nello sviluppo del cosiddetto "tomismo analitico" e, più in generale, nel confronto della metafisica classica con la filosofia analitica del linguaggio contemporanea. Ad esempio, alcune ambiguità nel parallelismo fra *Es-gibt-existenz* – l'esistenza espressa come «c'è» o *there is* di Frege – e «l'essere veritativo» di Tommaso d'Aquino non derivano tanto dal fatto che a Tommaso mancasse un apparato strumentale logico-formale, come quello messo in atto da Frege, quanto a quella inavvertenza, tipica del pensatore tedesco, che lo ha portato a non conferire all'esistenza di secondo livello lo stretto carattere di riflessione veritativa, e a non conferire all'attualità, alla *Wirklichkeit*, la sua trascendenza metafisica.

È già piuttosto sorprendente che la tesi sostenuta da entrambi gli autori – Tommaso e Frege – a proposito della distinzione fra i due sensi fondamentali dell'essere (attualità ed essere veritativo) sia sfociata in una felice coincidenza che, tuttavia, non è stata rilevata fino a qualche anno fa. Sarebbe stato possibile rendersene conto molto prima almeno per due motivi. Da una parte, infatti, Tommaso elabora tale distinzione in un momento chiave della sua teologia metafisica (quando instaura la differenza tra essere come atto ed essere veritativo, per conciliare la tesi secondo cui in Dio s'identificano essenza ed esistenza con la tesi secondo cui l'esistenza di Dio non è evidente), un punto in cui egli ha bisogno, infatti, di varie vie di dimostrazione molto sofisticate dal punto di vista concettuale²⁰. Dall'altra parte Frege afferma che la confusione tra l'esistenza significata dalla frase «es gibt» e l'attualità reale designata dalla parola «Wirklichkeit» è quasi la più grossolana possibile (*beinahe die*

¹⁷ A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid 1967.

¹⁸ R. MCINERNY, *Studies in Analogy*, La Haye 1968.

¹⁹ J. F. ROSS, *Portraying Analogy*, Cambridge 1981.

²⁰ *S. Th.* I, q. 3, a. 4, ad 2.

größte, die überhaupt möglich ist), dal momento che essa non si verifica tra concetti dello stesso ordine, ma tra un concetto di primo livello e un altro di secondo. Insomma la confusione dei due sensi porta a trattare in modo indifferenziato una *cosa* e un *caso*²¹.

Se consideriamo l'*esse veritativum*, è ovvia la sua somiglianza con l'*Es-gibt-existenz* di Frege, ma non devono nemmeno essere ignorate le differenze. In primo luogo, l'essere veritativo di Tommaso si muove su di un piano intenzionale e si riferisce alla conoscenza che si ha della realtà di qualcosa, che, di fatto, esiste effettivamente. Dall'altra parte l'esistenza significata dal simbolo del quantificatore esistenziale, propriamente parlando, ha più un senso di "particolarità" che di "esistenza", perché tutto ciò che si afferma è che può essere registrato almeno un oggetto che cade sotto il predicato corrispondente. Il suo significato non è che esiste una cosa che soddisfi determinate condizioni, ma che esiste almeno un caso che rientra nel concetto considerato: si tratta, quindi, di un movimento del linguaggio che ha un carattere più logico che intenzionale o gnoseologico. Non si connota, né direttamente né indirettamente, la conoscenza che si ha di questo fatto, ma si rileva soltanto che così stanno le cose.

L'essere veritativo richiede un'operazione intellettuale, la *compositio* o *divisio* del giudizio, che ha un carattere riflessivo, perché, come dice san Tommaso, conosce la verità soltanto l'intelligenza che riflette su se stessa. Si tratta, pertanto, di un'operazione che supera radicalmente tutto ciò che è corporale e animale, e che suppone un certo arricchimento vitale – e, di conseguenza, ontologico – per chi lo realizza. Niente di tutto questo, invece, avviene nell'accostamento logico del corrispondente concetto con il quantificatore esistenziale. In questo caso, infatti, non si formula propriamente nessun giudizio, né il concetto in questione ha il senso forte che appare in san Tommaso (dove l'essere veritativo ha il senso di una mera rappresentazione, poiché rappresenta la cosa in sé, come reale, e non si esaurisce nel semplice ruolo di segnাপosto di uno stato di cose passeggero). Il *Begriff* di Frege costituisce piuttosto un'espressione di classificazione, che delimita l'indole dell'oggetto o degli oggetti che cadono sotto di esso.

I limiti che tale approccio di Frege implica dal punto di vista metafisico si trasformano tuttavia in vantaggi quando esso viene utilizzato nella teoria dei numeri. Essa rende evidente, a sua volta, la distinzione tra l'esistenza come predicato di secondo livello e l'esistenza come predicato di primo livello, il cui significato è equivalente a quello dell'essere come atto.

²¹ G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Hildesheim 1962, Vorwort, XXIV-XXV.

Con acume straordinario Frege si pone l'antico problema dell'uno e dei molti, applicato al caso dei numeri naturali. Per essere in grado di contare numericamente, è necessario che noi attribuiamo alle unità contate due tipi di sensi: uno secondo il quale tutte le unità sono uguali, e uno in base al quale ciascuna unità è diversa dalle altre. «Se vogliamo produrre il numero come insieme di oggetti diversi – scrive Frege nelle *Grundlagen der Arithmetik* – si ottiene un mucchio contenente gli oggetti proprio come quelle proprietà che li rendono diversi tra di loro, e questo non è il numero. Se, invece, si vuole stabilire il numero come insieme di ciò che è uguale, il risultato finisce sempre per essere l'uno, ed allora noi non raggiungeremo mai la pluralità»²².

Per risolvere questo problema, Frege ricorre alla sua teoria dei concetti, che forniscono unità adatte a contare: «La proposta che l'unità è delimitata e indivisibile può (...) essere formulata così: soltanto un concetto che delimiti chiaramente cosa si può intendere sotto di esso, e che non permetta divisioni arbitrarie può essere un'unità rispetto ad un numero finito»²³. Subito dopo Frege aggiunge:

Mi sembra, tuttavia, che "indivisibilità" abbia qui un significato speciale. Ora siamo finalmente in grado di rispondere senza difficoltà alla domanda, come risultino conciliabili fra loro l'uguaglianza e la distinguibilità delle unità. *La parola unità viene qui usata in sensi diversi*. Le unità risultano uguali fra loro, se intendiamo la parola unità nel senso ora spiegato. Si esamini per esempio la proposizione "Giove ha quattro satelliti". In essa il concetto "satellite di Giove", sotto cui cadono certi corpi celesti (che possiamo denotare come I, II, III, IV), costituisce – stando alla nostra spiegazione – l'unità. Osservando dunque che tanto il corpo celeste I, quanto il II, ecc. cadono sotto la medesima unità, se ne può concludere ovviamente che l'unità, cui è riferito I, è uguale all'unità, cui è riferito II, ecc. E resta così spiegata la proprietà dell'uguaglianza. Quando invece si afferma la distinguibilità delle unità, è perché sotto il termine unità si intendono proprio gli oggetti contati (cioè i corpi I, II, ecc.)²⁴.

È molto istruttivo assimilare l'unità del contare con l'esistenza intesa nel senso del quantificatore esistenziale. In questo primo senso, in base al quale le unità sono considerate uguali tra di loro, l'unità corrisponde all'unità categoriale – inserita nel predicato *quantità* –, sebbene non venga escluso che non la si possa usare per realtà non materiali, come ha fatto la tradizione teologica (non bisogna aspettare Leibniz per riconoscere che il numero ha – per astrazione – un certo carattere di «trascendentale nella predicazione», diverso della trascendentalità ontologica dell'*unum*). Il

²² G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematisch Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hamburg 1988, § 29, 40.

²³ *Ibid.*, § 54, 66.

²⁴ *Ibid.*, 66-67.

secondo senso – in base al quale le unità sono diverse tra di loro – si avvicina chiaramente all'unità trascendentale e ontologica. E così come il primo instaura un'analogia con l'esistenza nel senso del quantificatore esistenziale, il secondo fa riferimento all'essere reale che – secondo la metafisica d'ispirazione aristotelica – si converte con l'unità ontologica.

Ricordiamo la fondamentale distinzione di Frege tra concetti e oggetti. Nello sviluppare la sua teoria dei numeri naturali, Frege rileva un altro senso di "esistenza", diverso da quello legato ai concetti, e che si dice degli oggetti stessi che cadono sotto i concetti. Esso è l'essere delle cose uniche ed irripetibili, cioè l'essere come atto.

Attualità presente contro atto d'essere. Geach interprete di Tommaso d'Aquino?

Damiano Costa

Université de Genève

Come si deve intendere la dottrina tommasiana dell'essere, e quale interesse può avere per la filosofia contemporanea? Peter Geach, nel suo influente articolo *Form and Existence*¹ si propone di rispondere a queste due domande e sostiene, fra l'altro, le seguenti due tesi:

- (i) l'analisi semantica di certe proposizioni esistenziali evidenzia la necessità di distinguere due sensi che il verbo esistere può assumere, chiamati da lui *there is sense* e *present actuality sense*;
- (ii) questi due sensi coincidono con i tommasiani *esse ut verum* e *esse ut actus essendi*.

Nell'ambito della filosofia analitica *Form and Existence* ha aperto un interessante dibattito che prosegue fino ai giorni nostri². Il presente contributo s'inserisce in questo dibattito suggerendo che ci sono buoni motivi per dubitare che il geacheano *present actuality sense* e il tommasiano *esse ut actus essendi* coincidano. Se davvero coincidessero, dovrebbero coincidere anche il catalogo di entità a cui Geach attribuisce il *present actuality sense* e quello delle entità a cui Tommaso attribuisce l'*esse ut actus essendi*. Di contro, Geach esclude necessariamente da questo catalogo le entità passate e future, mentre Tommaso, in alcuni brani, sembra concedere ad esse l'esistenza in atto.

Nei primi due paragrafi di questo contributo mostrerò rispettivamente che per Geach le entità future e passate non esistono nel senso della *present actuality* e che invece per Tommaso esse esistono nel senso dell'*actus essendi*. Nel terzo paragrafo

¹ P. GEACH, *Form and Existence*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1955) 251-272.

² L'ultimo intervento in questo dibattito, che costituisce anche un'ottima introduzione ad esso, è G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012.

ipotizzerò tre cose: primo, che la differenza di catalogo è insanabile; secondo, che la differenza di catalogo si basa fondamentalmente su una differenza semantica significativa fra *present actuality* e *actus essendi*; terzo, che questa differenza semantica evidenzia una profonda attualità della teoria tommasiana dell'essere.

1. Le entità passate e future non esistono nel senso della *present actuality*

L'articolo *Form and Existence* di Geach non vuole essere una semplice ed irenica presentazione del pensiero di Tommaso, ma si pone anche come una critica alla teoria analitica tradizionale dell'esistenza. Secondo tale teoria, l'esistenza non sarebbe, come potrebbe sembrare di primo acchito, una proprietà d'individui. Essa sarebbe piuttosto una proprietà di proprietà. Così, affermando ad esempio che gli elettroni esistono non staremmo affermando che gli elettroni esemplificano la proprietà di esistere, ma che la proprietà di essere elettrone è esemplificata almeno una volta. Le ragioni per negare che l'esistenza sia una proprietà d'individui sono diverse, dall'idea che attribuire l'esistenza equivale a non attribuire nulla a ciò a cui l'attribuiamo, e che quindi una proprietà d'esistenza di primo ordine sarebbe una proprietà "vuota", ad alcuni presunti paradossi che genererebbero le proposizioni esistenziali negative – nella proposizione «Socrate non esiste», a chi staremmo attribuendo la proprietà di non esistere se Socrate non esiste, e quindi non può esemplificarla?³

Nel suo *Form and Existence* Peter Geach ritiene che l'analisi semantica di alcune proposizioni esistenziali mostra l'inadeguatezza di questa teoria tradizionale, e la necessità d'intendere l'esistenza in entrambi i modi: in alcuni casi come una proprietà di proprietà, e in altri casi come una proprietà di individui. Di conseguenza, per Geach il predicato d'esistenza può assumere due significati, uno che corrisponde alla proprietà di proprietà – che lui chiama *there is sense* – e un altro che corrisponde alla proprietà d'individui – che lui chiama *present actuality sense* –.

Qual è questo senso in cui il predicato d'esistenza è un predicato d'individui? Scrive Geach: «the sense of "exist" in which one says that an individual came to exist, still exists, no longer exists, etc.»⁴. Se il predicato in questione è quello che indica

³ Per un'introduzione più approfondita alla teoria analitica tradizionale, mi permetto di rimandare a B. MILLER, *Existence*, in E. N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>.

⁴ P. GEACH, *Form and Existence*, cit., 266-267.

che un individuo ha cominciato ad esistere, esiste ancora, o non esiste più, è legittimo pensare che esso non si affermi né di entità future – perché esse non esistono ancora – né di entità passate – perché esse non esistono più –, ma solo di entità presenti – quelle che cominciano o continuano ad esistere.

Gli esempi di proposizioni che dovrebbero, secondo Geach, esemplificare il *present actuality sense* confermano questa tesi. Nell'esempio principale di *Form and Existence* – «Joseph is not and Simeon is not»⁵ – si nega effettivamente l'esistenza a due individui che secondo chi parla sono nel passato, non esistono più. Nel corso del dibattito aperto dall'articolo di Geach, Anthony Kenny e Barry Miller hanno fornito altri esempi di proposizioni che farebbero uso del predicato d'esistenza nel *present actuality sense*. Si tratta ancora una volta di proposizioni esistenziali negative, come «Julius Cesar is no more», oppure di proposizioni esistenziali opposte congiunte, come «The Great Pyramid still exists, but the Library of Alexandria does not»⁶ e «Elephants exist, but dinosaurs do not»⁷. Anche questi esempi sembrano confermare l'ipotesi che il predicato d'esistenza nel *present actuality sense* si affermi unicamente di entità presenti, come la grande piramide e gli elefanti, ma non di entità passate o future, come Giulio Cesare, la Biblioteca d'Alessandria e i dinosauri.

Se l'analisi semantica di queste proposizioni esistenziali richieda davvero – come affermano Geach e Miller – l'introduzione di una proprietà d'esistenza di primo ordine e, se sì, come questa proprietà vada caratterizzata, sono questioni ancora aperte⁸. Quello che sembra certo è che l'esistenza nel senso di *present actuality* non si predica di entità passate e future.

2. Le entità passate e future esistono nel senso dell'*esse ut actus essendi*

Se da una parte Geach, Kenny e Miller ritengono che il passato e il futuro non godono della *present actuality*, dall'altra in numerosi brani Tommaso sembra concedere ad essi l'*actus essendi*.

⁵ *Ibid.*, 264.

⁶ A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford 2002, 42-43.

⁷ B. MILLER, *Existence*, cit.

⁸ Cfr. G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, cit. 129s. e 289s.

I brani in questione riguardano il tema della conoscenza divina dei futuri contingenti. Il ragionamento di Tommaso potrebbe essere schematizzato nel modo seguente: (i) Dio conosce infallibilmente i futuri contingenti; (ii) affinché Dio possa conoscere i futuri contingenti in modo infallibile, essi devono esistere in atto; di conseguenza (iii) i futuri contingenti esistono in atto.

Riguardo ad (i), Tommaso afferma più volte esplicitamente che Dio conosce in modo certo ed infallibile i futuri contingenti, come ad esempio nello *Scriptum super Sententiis*⁹, nella *Summa contra Gentiles*¹⁰, nella *Summa Theologiae*¹¹ e nell'*In Aristotelis Libros Peri Hermenias*¹².

Riguardo a (ii) si può osservare quanto segue. Secondo Tommaso, Dio può conoscere gli enti in tre modi diversi¹³: (a) in quanto da lui producibili (*in potentia Dei*), (b) nelle loro cause (*in suis causis*), ovvero per inferenza a partire dalle cause e dalle loro inclinazioni, oppure (iii) in loro stessi (*in seipsis*).

I primi due tipi di conoscenza non implicano l'esistenza in atto del conosciuto: dal fatto qualcosa sia producibile o implicato da qualcosa che è in atto non segue che questo qualcosa esista in atto. Invece, il terzo tipo di conoscenza implica l'esistenza in atto del conosciuto. Infatti, per Dio conoscere qualcosa in sé significa conoscerla in quanto creata, ovvero in quanto ne ha causato l'essere in atto (*inquantum facit ea esse in actu*). Di conseguenza, se qualcosa è conosciuto nel terzo modo, questo qualcosa esiste in atto. Ed è precisamente in questo terzo modo che, secondo Tommaso, Dio conosce i futuri contingenti.

Che Dio debba conoscere i futuri contingenti nel terzo modo lo si deduce per esclusione. Dio conosce certamente i futuri contingenti in quanto producibili, ma questa conoscenza sarebbe insufficiente, perché non gli permetterebbe di distinguere quei futuri possibili che si realizzeranno da quelli che non si realizzeranno, dato che entrambi sono altrettanto producibili da Dio. Dio conosce i futuri contingenti anche nelle loro cause, ma ancora una volta questa conoscenza non sarebbe sufficiente

⁹ «Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura» (*In Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5) e «Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit» (*In Sent.*, lib. 1, d. 35, q. 1, a. 3).

¹⁰ «Ex his autem iam aliquantulum patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit (...)» (*S.c.G.*, lib. 1, cap. 67).

¹¹ «Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur (...)» (*S. Th.* I, q. 14, a. 13).

¹² «Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore (...)» (*In Peryerm.*, lib. 1, l. 14).

¹³ *S.c.G.*, lib. 1, cap. 65; *In Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 4.

per avere di essi una conoscenza infallibile. Infatti, la conoscenza nelle cause non dà sempre esiti certi ed infallibili. In particolare, nel caso dei contingenti, essa permette solo di formulare congetture più o meno plausibili¹⁴. Di conseguenza, Dio non può conoscere i futuri contingenti solamente nelle loro cause - come afferma esplicitamente ad esempio in *In. Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5¹⁵, in *S.c.G.* lib. 1, cap. 6¹⁶, in *S. Th.* I, q. 14, a. 13¹⁷ e *In Peryerm.* lib. 1, l. 14¹⁸ - ma deve conoscerli anche in loro stessi: solo questa terza modalità di conoscenza garantisce il carattere di infallibilità della conoscenza divina.

Tommaso usa numerose espressioni differenti che aiutano a chiarire che questa modalità di conoscenza implica l'esistenza in atto di ciò che è conosciuto. Ad esempio dice che Dio conosce i futuri contingenti vedendoli *in esse naturae*¹⁹, nel loro essere determinato (*in esse suo determinato*), nel loro essere stesso (*ipsum esse rei*)²⁰, vedendo l'essere che hanno in loro stessi (*illud quod habent in seipsis*)²¹, vedendoli nel-

¹⁴ «Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt, uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis (...) prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quamdam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus» (*S. Th.* I, q. 86, a. 4).

¹⁵ «Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis (...)».

¹⁶ «non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis (...)».

¹⁷ «Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis (...)» (*S. Th.* I, q. 14, a. 13).

¹⁸ «et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque (...) non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (...)» (*In Peryerm.* lib. 1, l. 14).

¹⁹ «Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura» (*In. Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 4).

²⁰ «Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato (...). Patet enim quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur» (*In. Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5).

²¹ «Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni temporis» (*S.c.G.*, lib. 1, cap. 66).

la loro esistenza (*in sua existentia visum*)²², nella misura in cui si pone che esistano nella natura (*secundum quod ponitur esse in rerum natura*)²³, in quanto sono in atto in loro stessi (*prout unumquodque eorum est actu in seipso*)²⁴, in quanto esistenti in loro stessi (*secundum quod est in seipso existens*)²⁵, in quanto sono in atto nel loro essere (*prout sunt actu in suo esse*)²⁶.

Una difficoltà che potrebbe lasciare spiazzato il lettore di Tommaso riguarda il fatto che Tommaso sembra affermare in alcuni brani che i futuri contingenti godono dell'essere anche *se non esistono ancora*. Mi soffermerò sull'analisi di questi brani perché la loro analisi metterà in luce un aspetto interessante della teoria di Tommaso. Un testo in cui la difficoltà emerge chiaramente è un nel *Compendium theologiae*, in cui Tommaso afferma «Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse (...)»²⁷. Com'è possibile affermare assieme che i futuri contingenti (i) sono (*sunt actu in suo esse*), (ii) prima che siano (*antequam fiant*)? Non si tratta di una contraddizione? La soluzione alla difficoltà consiste, credo, nel fatto che in (ii) il verbo essere co-significa il tempo presente, mentre invece in (i) non co-significa il tempo presente. In altre parole, dire che i futuri contingenti sono prima di essere, significa che anche se essi non esistono nel presente, essi esistono *simpliciter*.

Alcune considerazioni utili nel Commento al *De Interpretatione*. Prima di tutto, indica seguendo Aristotele che il verbo consignifica un tempo (*Peryerm.*, lib. 1, l. 5).

²² «Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicitur a Deo ut iam in sua existentia visum» (*S.c.G.*, lib. 1, cap. 67). Su un'eventuale differenza fra *existentia* ed *actus essendi* si veda C. FABRO, *Per la semantica originaria dello «esse» tomistico*, in *Euntes docete* 9 (1956); E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948 e M. PAOLINI PAOLETTI, *Conoscere l'essere*, in A. ACERBI, *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Roma 2012, 170-183. Sembra comunque aporetico assumere che se una sostanza gode dell'*existentia* allora gode anche dell'*actus essendi*.

²³ «(...) contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura» (*De verit.*, q. 2, a. 12).

²⁴ «Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso» (*S. Th.* I, q. 14, a. 13).

²⁵ «[Deus] videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens» (*In Peryerm.*, lib. 1, l. 14).

²⁶ «Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse» (*Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 134).

²⁷ *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 133.

Ciò significa che il tempo verbale a cui il verbo è coniugato indica anche che l'azione indicata avviene nel passato, nel presente o nel futuro. Oltre, Tommaso spiega perché nelle affermazioni umane il verbo co-significa sempre il passato, il presente o futuro. Questo è dovuto alla nostra condizione temporale, secondo la quale abbiamo conoscenza degli istanti in maniera successiva²⁸. Ciononostante, questa necessità di conoscere solo un tempo alla volta, in maniera successiva, è un nostro limite cognitivo, che diventa particolarmente evidente se si considera il modo in cui Dio conosce i futuri contingenti. Scrive Tommaso:

[Deus] videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora (*In Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5).

Presumibilmente, quindi, quando Tommaso afferma che i futuri contingenti (i) sono (*sunt actu in suo esse*), lo fa astraendo dalla prospettiva umana, non co-significando il presente, mentre quando dice (ii) prima che siano (*antequam fiant*), sta utilizzando il verbo nella maniera comune, co-significando il tempo presente. Questa lettura è corroborata, credo, da altri passi in cui Tommaso dice che i futuri contingenti non sono ancora *per noi* (*apud nos nondum sunt*) ma sono visti da Dio nel loro essere²⁹. È importante notare che se questa lettura è corretta, Tommaso sta attribuendo l'esistenza in due modi differenti: uno che co-significa il tempo, l'altro che astraе dal tempo³⁰.

In conclusione, noto che per Tommaso la differenza fra passato, presente e futuro, non è una differenza quanto all'essere, come se il passato e futuro non esistessero in loro stessi, mentre il presente sì. Piuttosto, per Tommaso, tutto il tempo esiste in

²⁸ «Quia igitur cognitio nostra cadit sub ordine temporis, vel per se vel per accidens (unde et anima in componendo et dividendo necesse habet adiungere tempus, ut dicitur in III de anima), consequens est quod sub eius cognitione cadant res sub ratione praesentis, praeteriti et futuri. Et ideo praesentia cognoscit tanquam actu existentia et sensu aliquid perceptibilia; praeterita autem cognoscit ut memorata; futura autem non cognoscit in seipsis, quia nondum sunt, sed cognoscere ea potest in causis suis» (*In Peryerm.*, lib. 1, l. 14).

²⁹ «(...) non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni temporis» (*S.c.G.*, lib. 1, cap. 66); o anche «Sed tamen potest dici praesentia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi» (*In Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5).

³⁰ Per altri dettagli sulla distinzione in Tommaso d'Aquino fra esistere *simpliciter* ed esistere ora si vedano W. LANE CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Leiden 1988 e S. BROCK, *Thomas Aquinas and «What Actually Exists»*, in P. A. KWASNIEWSKI, *Wisdom's Apprentices*, Washington 2007.

atto, e così è conosciuto da Dio³¹. Il motivo per cui noi conosciamo solo il tempo che chiamiamo presente non è quindi da ricercare in una differenza ontologica fra esso e gli altri tempi, né dal fatto che noi siamo nel tempo mentre Dio non lo è: infatti l'essere fuori dal tempo non implica direttamente questa conoscenza totale del tempo, ed essere nel tempo non la esclude di principio, anche se la esclude di fatto³². Esso è piuttosto dovuto ad un nostro limite conoscitivo.

3. Una diagnosi del problema

Nei due paragrafi precedenti ho evidenziato una possibile differenza fra i cataloghi di ciò a cui si attribuisce la *present actuality* e ciò a cui si attribuisce l'*actus essendi*. In questo paragrafo mi propongo di compiere tre compiti: primo, mostrare che la differenza di catalogo è insanabile; secondo, ipotizzare che la differenza di catalogo si basa fondamentalmente su una differenza semantica importante fra *present actuality* e *actus essendi*; terzo, indicare che questa differenza semantica evidenzia una profonda attualità della teoria tommasiana dell'essere.

Quanto all'insanabilità della differenza di catalogo, si può osservare quanto segue. Non è la prima volta che qualcuno evidenzia una potenziale differenza di catalogo fra *present actuality* e *actus essendi*. Ad esempio Christopher Martin³³ ha osservato – sulla scorta di un brano dell'*In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*³⁴ – che nel catalogo degli enti che godono dell'*actus essendi* vadano contati non solo gli individui, ma anche le forme sostanziali ed accidentali e gli eventi. In quel caso il significato non ancora chiaramente definito di *present actuality* permette di calibrarne la sua estensione in modo da includere ad esempio gli eventi, che certamente hanno a che fare con l'aspetto di *wirklichkeit* che Geach lega al signifi-

³¹ Cfr. W. LANE CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, cit., 116s.

³² Lo si deduce da un interessante esperimento di pensiero che Tommaso propone per capire meglio il fatto che la conoscenza di Dio non avviene per tempi successivi: «Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent» (*De verit.* q. 2, a. 12).

³³ C. MARTIN, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, London, 1988, 64.

³⁴ *In Met.*, lib. V, l. 9.

cato del *present actuality sense*. In questo caso però la situazione è differente, non solo perché Geach nega esplicitamente nei suoi testi che entità passate godano della *present actuality*, ma soprattutto perché tale negazione costituisce una premessa fondamentale della critica alla teoria analitica tradizionale, e l'unica vera giustificazione della necessità di introdurre il *present actuality sense* oltre al *there is sense*. In altre parole, se si allargasse il *present actuality sense* in modo da includere nella sua estensione anche le entità passate e future, si perderebbe il motivo stesso che ha spinto Geach ad introdurre il *present actuality sense*. Il problema è ancora più evidente nel caso di Barry Miller³⁵. A suo parere, le proposizioni che evidenziano meglio la necessità di introdurre un predicato d'esistenza di primo livello sarebbero le proposizioni complesse che congiungono due esistenziali, una che afferma l'esistenza di qualcosa di presente, l'altra che nega l'esistenza di qualcosa di passato, come ad esempio: «Gli elefanti esistono ma i dinosauri no». Come spiega Giovanni Ventimiglia³⁶:

I concetti, infatti, e le proprietà sono, in quanto tali, come le figure geometriche, atemporali (dottrina questa fregeana). (...) non avrebbe senso dire «il concetto di dinosauro» non è istanziato oggi, mentre un tempo invece lo era. Il concetto di dinosauro, in quanto concetto, o è istanziato oppure non lo è.

(...) se la seconda proposizione si riferisse al concetto di dinosauro e non agli individui, allora non si capirebbe il «but» (senza contare in «not»!). L'intera frase suonerebbe pressappoco così: il concetto di elefante è istanziato almeno una volta, invece (*but*) il concetto di dinosauro è istanziato – pure lui! – almeno una volta.

Affinché la seconda proposizione abbia senso, è necessario, dunque, secondo Miller, interpretarla, a differenza che la prima, come riferita agli individui dinosauri e, di conseguenza, agli individui elefanti.

Se si allargasse quindi il catalogo di ciò che è *present actual*, affermando così l'esistenza dei dinosauri, si finirebbe per perdere l'opposizione fra le due proposizioni congiunte, ergo la necessità di interpretarle come composte da un predicato di esistenza di primo livello, ergo la giustificazione dell'introduzione di tale predicato di esistenza di primo livello. Per questa ragione la differenza di catalogo fra *esse ut actus essendi* e *present actuality sense* è insanabile.

Se c'è una differenza insanabile a livello estensionale fra *present actuality* e *actus essendi* sarà plausibilmente perché tra di essi c'è una differenza anche a livello intensionale. In altre parole, se i due cataloghi differiscono sarà plausibilmente perché i due termini hanno significati differenti. Come si è già detto, non è ancora a disposizione una definizione vera e propria di *present actuality*. Ciononostante credo

³⁵ B. MILLER, *Existence*, cit.

³⁶ G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, cit., 250.

che sia possibile notare – tenendo a mente ciò che è stato detto nel capitolo precedente – che il *present actuality sense* – a differenza dell'*esse ut actus essendi* – sembra sempre co-significare il tempo. In altre parole, il *present actuality sense* coglie quell'uso del verbo esistere che, se affermato di un'entità al tempo verbale presente, indica anche qualcosa della localizzazione temporale di questa entità, ovvero indica che quest'entità è localizzata nel tempo presente. La mia ipotesi non dovrebbe stupire, dato che a questo significato del verbo esistere Geach assegna un nome – *present actuality sense* – che include in esso il termine «presente» («*present*»).

Inoltre, si può notare che se la mia lettura di Tommaso è corretta, essa evidenzerebbe una profonda attualità della dottrina tommasiana dell'essere. Prima di tutto, da un punto di vista semantico, perché la distinzione fra usi del verbo esistere che co-significano il tempo e altri usi che non co-significano il tempo è essa stessa di profonda attualità nel dibattito contemporaneo, in cui si usa distinguere fra un esistere tensionale – che si coniuga ai diversi tempi verbali e indica semplicemente la localizzazione temporale passata, presente o futura dell'entità a cui si attribuisce – e un esistere atensionale – che non ha senso coniugare ai diversi tempi verbali e indica che una data entità fa parte, per dirla à la Quine, del nostro catalogo ontologico, che è sovratemporale³⁷. In secondo luogo, da un punto di vista metafisico, perché la teoria del tempo che sembra emergere dai testi di Tommaso, secondo la quale tutto il tempo esiste in atto, corrisponde ad una teoria del tempo molto popolare tra i metafisici contemporanei³⁸ – molto popolare perché a dire di molti sarebbe una delle conseguenze della teoria della relatività speciale³⁹ –, che viene chiamata eternalismo, secondo la quale il passato e il futuro esistono – in un senso atensionale – allo stesso titolo del presente.

In conclusione, anche se ci sono motivi di dubitare che il *present actuality sense*

³⁷ La distinzione fra esistenza tensionale ed atensionale è un tema classico della filosofia contemporanea (B. RUSSELL, *Principles of Mathematics*, London 1903; W. v. O. QUINE, *Elementary Logic*, Boston 1941; N. GOODMAN, *The Structure of Appearances*, Cambridge Mass. 1951; W. v. O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge Mass. 1960), anche se raramente è stato tematizzato in sé (si veda ad esempio T. CRISP, *On Presentism and Triviality*, in D. ZIMMERMANN, *Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1*, Oxford 2004, T. SIDER, *Writing the Book of the World*, Oxford 2011 e G. TORRENTO, *Time and Simple Existence*, in *Metaphysica* 2 [2012], di prossima pubblicazione).

³⁸ B. RUSSELL, *On the Experience of Time*, in *The Monist* 25 (1915) 212-233; W. v. O. QUINE, *Word and Object*, cit.; J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; H. MELLOR, *Real Time II*, London 1998; T. SIDER, *Four-Dimensionalism*, Oxford 2001.

³⁹ C. W. RIETDIJK, *A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity*, in *Philosophy of Science* 33 (1966) 341-344; H. PUTNAM, *Time and Physical Geometry*, in *Journal of Philosophy* 64 (1967) 240-247; T. SIDER, *Four-Dimensionalism*, cit.

combaci perfettamente con l'*esse ut actus essendi*, questi stessi motivi permettono di evidenziare una profonda attualità delle teorie semantiche e metafisiche di Tommaso d'Aquino⁴⁰.

Bibliografia

- T. AQUINAS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Roma, 1882s:
 - *In Aristotelis libros Peri hermenias*, t. I. I (editio altera retractata) 1989.
 - *Summa Theologiae*, tt. IV-XII, 1888-1906.
 - *Summa contra Gentiles*, tt. XIII-XV, 1918-1930.
 - *Quaestiones disputate de veritate*, t. XXII, 1972-1976.
 T. AQUINAS, *Opera Omnia*, Marietti, Torino-Roma, 1948s:
 - *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, ed. R. SPIAZZI, in *Opuscola philosophica*, 1954.
 - *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M. R. CATHALA, R. SPIAZZI, 1964.
 - *Scriptum super Sententis*, ed. R. P. MANDONNET, M. F. MOOS, Lethielleux, Paris, 1929-1947.
 S. BROCK, *Thomas Aquinas and «What Actually Exists»*, in P. A. KWASNIEWSKI, *Wisdom's Apprentice*, The Catholic University of America Press, Washington 2007.
 T. CRISP, *On Presentism and Triviality*, in D. ZIMMERMANN, *Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1*, Oxford University Press, Oxford 2004.
 C. FABRO, *Per la semantica originaria dell'«esse» tomistico*, in *Euntes docete* 9 (1956) 437-466.
 P. GEACH, *Form and Existence*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1955) 251-272.
 E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
 N. GOODMAN, *The Structure of Appearances*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1951.

⁴⁰ Ringrazio per il supporto il Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica (borsa dottorale FNS, parte del progetto Pro*Doc «Mind and Reality» - modulo di ricerca «Essentialism and the Mind», guidato da Kevin Mulligan e Fabrice Correia. Ringrazio anche Giovanni Ventimiglia per le nostre discussioni sul dibattito a cui questo contributo prende parte e, più in generale, per avermi introdotto al pensiero di Tommaso d'Aquino, e a Michele Paolini Paoletti, per i suoi commenti sulle versioni precedenti di questo contributo.

A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002.

W. LANE CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden 1988.

C. MARTIN, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Routledge, London, 1988.

H. MELLOR, *Real Time II*, Routledge, London 1998.

B. MILLER, *Existence*, in E. N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>.

M. PAOLINI PAOLETTI, *Conoscere l'essere*, in A. ACERBI, *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Roma 2012, 170-183.

H. PUTNAM, *Time and Physical Geometry*, in *Journal of Philosophy* 64 (1967) 240-247.

W. V. O. QUINE, *Elementary Logic*, Ginn, Boston 1941.

–, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1960.

C. W. RIETDIJK, *A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity*, in *Philosophy of Science* 33 (1966), 341-344.

B. RUSSELL, *Principles of Mathematics*, Routledge, London 1903.

–, *On the Experience of Time*, in *The Monist* 25 (1915) 212-233.

T. SIDER, *Four-Dimensionalism*, Oxford University Press, Oxford 2001.

–, *Writing the Book of the World*, Oxford University Press, Oxford 2011.

J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge, London 1963.

G. TORRENGO, *Time and Simple Existence*, in *Metaphysica* 2 (2012), di prossima pubblicazione.

G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.

L'attualità di Tommaso per la teologia negativa in ambito analitico

Marco Damonte

Università di Genova

L'interesse della filosofia analitica per la filosofia della religione si contraddistingue per una marcata attenzione ai temi della teologia naturale e per una riscoperta di autori pre-moderni, il cui contributo consenta alla teologia naturale di presentarsi come intelligenza della fede¹. Già agli albori di tale corrente, le *quinque viae* di Tommaso vennero formalizzate attraverso la logica contemporanea²; successivamente la *linguistic turn* spostò l'attenzione sulle sue intuizioni circa il linguaggio religioso³ e, negli ultimi decenni, è stata la sua epistemologia della credenza religiosa a suscitare dibattiti⁴. Al di là di questi contributi, ritengo opportuno soffermarmi sull'apprezzamento che alcuni filosofi analitici hanno dato della sua teologia negativa. Quest'ultima rappresenta un tema costante nella filosofia analitica della religione e, nonostante la letteratura secondaria non sempre la valorizzi adeguatamente, essa è utilizzata come criterio ermeneutico per valutare l'intera teologia naturale tommasiana, serve a dialogare con altre correnti di pensiero e offre importanti spunti per sviluppare il progetto del tomismo analitico.

¹ Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma 2010 e M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Roma 2011.

² Cfr. R. POUIVET, *Le Thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs*, in *Revue Internationale de Philosophie* 57 (2003) 251-270.

³ Cfr. W. P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1989.

⁴ Cfr. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000 e N. WOLTERSTORFF, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, in R. AUDI – W. J. WAINWRIGHT (eds.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Ithaca 1986, 40-56.

1. I pionieri

La possibilità di conoscere Dio è uno dei temi trattati da Preller (1931-2001), già docente alla Princeton University e sacerdote prima cattolico, poi anglicano, nel suo libro *Divine Science and the Science of God*⁵, dove attribuisce all'Aquinate la tesi secondo cui non possiamo conoscere che cosa è Dio, ma solo che cosa non è e neppure possiamo conoscere quale sia il rapporto tra Dio e il mondo. La recensione su questo libro curata dal sacerdote anglicano Mascall (1905-1993)⁶ evidenzia un'eccessiva enfasi su tale presunto agnosticismo di Tommaso, dovuta a una lettura dell'epistemologia di Tommaso influenzata da Sellars, a un'interpretazione oltremodo letterale del prologo di *Summa Theologiae* I, 3⁷ e a una bassa considerazione delle cinque vie presentate in ST I, 2,3. Mascall contesta il giudizio di Preller sulle cinque vie, che sarebbero il mero tentativo di ricordare agli studenti le tipologie argomentative a favore dell'esistenza di Dio usate nei secoli, presentandole, tra l'altro, senza originalità e con scarso interesse. Secondo Preller, Tommaso si limita a dimostrare che l'esistenza del mondo sarebbe radicalmente inintelligibile se non esistesse qualcosa che rende possibile tale esistenza di per sé non necessaria: i tentativi di definire Dio consisterebbero nel metterlo in relazione con una natura sconosciuta. Mascall denuncia tale elemento apofatico come esagerato, perché equivarrebbe ad affermare che per Tommaso non possiamo conoscere nulla di Dio in questa vita. La diffidenza di Mascall divenne sconcerto per Owen, del King's College di Londra, il quale accusò Preller di forzare Tommaso entro la preferenza barthiana dell'*analogia fidei* a scapito dell'*analogia entis*. Il testo di Preller non ebbe un grande successo editoriale. Nel commentare la vicenda, Kerr evidenzia che l'intervento di Preller era fuori tempo massimo, poiché, nel post-concilio, l'attenzione all'Aquinate andava scemando⁸. È interessante notare come Preller faccia appello alla dottrina dell'analogia, considerandola non un mezzo per conoscere Dio, ma un'analisi meta-linguistica circa lo

⁵ Cfr. V. PRELLER, *Divine Science and the Science of God: A Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton 1967.

⁶ In *Theology* 71 (1968) 467-8.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, voll. I-VI; IX-XI; XXII, Firenze 1959-1966. D'ora in poi indicata con ST.

⁸ Cfr. F. KERR, 'Real Knowledge' or 'Enlightened Ignorance', in J. STOUT - R. MACSWAIN (eds.), *Grammar and Grace. Reformulations of Aquinas and Wittgenstein*, London 2004, 103-123 e A. KENNY, *The Reception of Aeterni Patris among Non-Christian Philosophers*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Perugia 2004, 389-392.

statuto di alcune parole ed espressioni usate per nominare Dio e dichiarati in tal modo di rifarsi a Mondin, McInerny e Lyttkens. Tale presa di posizione circa l'analogia gli permette di negare che lo scopo della teologia naturale sia quello di fornire informazioni su Dio, «ma piuttosto quello di svuotare la mente da ogni pretesa di possedere concetti con i cui termini giudicare la natura dell' "intelligibilità finale" della realtà, l'intelligibilità di Dio»⁹. Questa connotazione apofatica del pensiero di Tommaso sarebbe condivisa, secondo Preller, da Sertillanges, da Rahner e, in generale, dai teologi continentali che mutuano categorie filosofiche dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia. A questa lista viene aggiunto un solo inglese, il domenicano Victor White, docente di teologia dogmatica e morale nello studio dei *Blackfriars* a Oxford tra il 1930 e il 1954. Preller, con qualche forzatura, fa propria l'interpretazione di White sulle cinque vie, attribuendogli la posizione secondo cui esse non sono argomenti per incrementare la nostra conoscenza di Dio, ma solo per asserirne l'esistenza: «le conclusioni della teologia naturale sono rilevanti per la loro completa mancanza di contenuto specifico, per la loro aforistica vacuità»¹⁰. La posizione di White distingue più acutamente tra il *Dei esse* (affermazione circa l'esistenza e l'essenza di Dio), precluso alla conoscenza umana, e il *Deum esse* (affermare che ciò che viene chiamato Dio esiste), alla portata dell'uomo. Questo autore, forte dell'affermazione tommasiana che mette in guardia dal pensare a Dio come la specie più alta nella classe di ciò che esiste¹¹, differenzia cinque posizioni: un agnosticismo completo, che consiste nel negare ogni conoscenza circa Dio; un quasi-agnosticismo associato al misticismo orientale, per cui la conoscenza del divino è proporzionata al ritrarsi delle idee umane; il simbolismo, grazie al quale abbiamo precisa coscienza dei limiti di ogni predicazione circa Dio; le teorie medievali che non attribuiscono delle qualità a Dio, ma piuttosto affermano che Dio è la causa di quelle qualità nelle creature; infine, la soluzione barthiana, secondo cui possiamo applicare a Dio solo i termini usati dalla Bibbia, senza tentare di giustificarli razionalmente.

Mascall apprezza la tipicità della teologia negativa di Tommaso e ribadisce gli aspetti tradizionali di questa dottrina, ma rifiuta di considerare il rapporto con Dio, anche quando mediato dalla rivelazione e dai sacramenti, come il rapporto con uno

⁹ PRELLER, *Divine Science and the Science of God*, cit., 30. La traduzione dall'inglese è mia, come in tutti i successivi casi, salvo diverse indicazioni.

¹⁰ *Ibid.*, 32. Il testo di riferimento è V. WHITE, *God the Unknown and Other Essays*, London 1956, in realtà Preller insiste solo sul primo articolo di questa raccolta, dove White si limita a presentare l'influenza di Giovanni Damasceno e dello Pseudo-Dionigi su san Tommaso.

¹¹ Cfr. ST I,3,5.

sconosciuto, di accettare che Dio sia sconosciuto tanto al credente quanto al non credente e di ammettere che il cristiano dovrebbe guardare a Dio come a un essere ancora più misterioso di quello indicato dalla mistica¹². La posizione di Mascall, supportata con citazioni di Maritain, Gilson e Sertillanges, si configura come una difesa della dottrina cattolica che ha sempre distinto la teologia naturale da quella rivelata, pur considerandole entrambe scienze intimamente connesse, di fronte all'attacco dell'irrazionalismo neo-protestante di Barth, invitato nel 1937/8 a tenere le *Gifford Lectures*¹³. L'attenzione slitta qui sul piano teologico; ciò che viene discusso è il ruolo della grazia: essa si sostituisce alla natura umana, impedendo qualunque conoscenza di Dio che non sia per sola fede, oppure la presuppone, la eleva e la sana, consentendo in qualche misura di fare affermazioni vere circa Dio grazie alla ragione?

A livello filosofico la principale discussione riguarda l'analogia, all'epoca oggetto di monografie da parte di Mondin e Przywara, che dovrebbe permettere di evitare la Scilla dell'agnosticismo e la Cariddi dell'antropomorfismo. Le posizioni però restano distanti; per White «la dottrina dell'analogia rende acutamente consapevole il tomismo della sua ignoranza circa Dio, meglio del suo agnosticismo; ma quest'ultimo è [...] un'ignoranza illuminata, un agnosticismo per eccesso di luce»¹⁴. Secondo Mascall il ricorso all'analogia tommasiana non avrebbe un esito apofatico, ma permetterebbe una *via eminentiae*; questa prospettiva nasce dalla riflessione sulla causalità esercitata da Dio sulle creature, causalità ontologica con valore anche gnoseologico. Rimane però aperta la domanda su quanto tale conoscenza sia *quidditativa*, cioè colga l'essenza di Dio: in quale rapporto sta una conoscenza analogica che si riferisce a una dipendenza ontologica? «Se noi facciamo esperienza degli esseri finiti come essi realmente sono, allora noi facciamo esperienza di essi come di creature di Dio e dunque abbiamo un'esperienza mediata di lui come del creatore amorevole sia di noi, sia di essi, non, certamente, *sub ratione deitatis*, ma *sub ratione creatoris*»¹⁵.

Mascall, Preller e White dibattono insomma su come conciliare le due parti dell'affermazione unitaria di Tommaso per cui *essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod rapresentatur in perfectionibus creaturarum*¹⁶, finendo per ricondurre arbitrariamente

¹² Cfr. E.L. MASCALL, *He Who is: A Study in Traditional Theism*, London 1943; nella seconda edizione edita da Longman & Todd nel 1966 Mascall aggiunge una critica a White.

¹³ Cfr. J. BARR, *Biblical faith and Natural Theology*, Oxford 1993, 6-20 e 102-137.

¹⁴ WHITE, *God the Unknown*, cit., 32.

¹⁵ MASCALL, *He Who is*, cit., 226.

¹⁶ ST I,13,2 ad 3.

l'una all'altra. Anche se condotta con sensibilità analitica, tale discussione sarebbe però rimasta una pagina di tomismo, piuttosto che una istanza di filosofia analitica della religione, se non fosse per McCabe, domenicano e allievo di White. Nell'articolo *The Logic of Mysticism* egli si impegna a mostrare come «Tommaso è un pensatore mistico in quanto ha trattato principalmente dello sconosciuto e, in un certo senso, ineffabile mistero di Dio e in quanto ha dedicato un gran numero di riflessioni e di scritti al problema conseguente di come sia possibile parlare dell'ineffabile. Voglio argomentare che dove egli è spesso frainteso come un asciutto razionalista, persino nei suoi argomenti per l'esistenza di Dio, egli in realtà si occupa di una esplorazione mistica, il che non è lo stesso di un'esperienza mistica»¹⁷. McCabe si impegna non nell'esegesi di passi tommasiani, ma in una proposta ermeneutica globale. Ancor più interessante la nozione chiave scelta per sviluppare il tema: quella di *esse*. Sia nel caso dell'esistenza (*an sit*), sia nel caso dell'essenza (*quid sit*) il verbo *essere* trascende l'esperienza, perché è frutto di un giudizio della ragione e, per questo, ha a che fare con le definizioni, le dimostrazioni e la scienza. Nel caso di Dio, di cui non abbiamo definizione, possiamo rispondere solo alla domanda circa la sua esistenza, ma dobbiamo farlo risalendo dagli effetti alla causa. Questo procedimento non coincide con la risposta alla domanda *an sit*: quest'ultima presuppone una definizione dell'oggetto di cui si vuole dimostrare l'esistenza, mentre il risalire dagli effetti alla loro causa consente di attribuire alla causa alcune definizioni delle cose, cioè degli effetti che si conoscono¹⁸. McCabe applica senza esitazione questa interpretazione alle cinque vie, sottolineando come esse non presuppongano delle definizioni di Dio, né una conoscenza della sua natura, ma siano problemi filosofici sollevati dalle caratteristiche del mondo che noi comprendiamo e che ci aprono uno spiraglio verso ciò che non possiamo capire. Ciò che esiste, esiste come un certo tipo di cosa: fin qui l'espressione di Tommaso *forma dat esse* coincide con quella di Quine secondo cui *no entity without identity*. La vera questione però consiste nel riconoscere un ulteriore livello di indagine: l'intelligibilità del mondo non si esaurisce nei giudizi di essenza ed esistenza, né nella ricerca delle cause, bensì rimanda a un qualche cosa di imperscrutabile, fonte dell'essere e fonte delle cause. Anche se la risposta non potrà mai essere esaustiva, l'intelligenza umana arriva a chiedersi radicalmente non solo perché c'è qualcosa di determinato, ma perché c'è qualcosa e non solo il nulla, meglio rimane colpita dalla gratuità dell'essere. McCabe afferma che l'*esse* di Tommaso

¹⁷ H. MCCABE, *The Logic of Mysticism*, in Id., *God Still Matters*, London 2003, 13.

¹⁸ Cfr. ST I,2 ad 2.

consiste proprio nella gratuità di ciò che da possibile si fa reale. La fonte dell'essere, delle cause e di tutte le altre perfezioni degli enti esistenti trascendono la sfera stessa dell'essere e pertanto non possiamo parlarne, proprio perché non possono essere oggetto del nostro discorso, in quanto ne sono condizione. E poiché tale fonte è ciò che tutti gli uomini chiamano Dio, Dio resta sconosciuto. Poiché alla nozione di Dio si è arrivati attraverso gli enti, è possibile parlare di Dio usando il linguaggio con cui parliamo degli enti. Questo modo di esprimersi su Dio è ammesso da Tommaso perché non è riduzionista, bensì reale, infatti non usa termini che distinguono un ente da un altro, ma termini che sono comuni a tutti gli enti, come avviene quando correttamente affermiamo che Dio è l'essere e, soprattutto, che Dio è attualità. Possiamo dunque parlare di Dio affermando che cosa Dio non è, ma possiamo farlo anche usando delle parole non secondo quello che propriamente significano e che noi comprendiamo, ma secondo la direzione a cui il loro significato rimanda e che non comprendiamo appieno. L'esempio presentato da McCabe è quello dell'intelligenza: se ciò che non è soggetto alle limitazioni della materia è intelligente, allora ci è consentito dire che Dio, che è privo di materia, è intelligente: partendo da una caratteristica negativa di Dio, possiamo fare affermazioni positive. Lo stesso vale per la benevolenza, la giustizia, la felicità, facendo attenzione, però, che quando attribuiamo tali caratteristiche a Dio non sappiamo con esattezza a che cosa si riferiscano nella sua natura. Questi termini, per noi chiari, una volta applicati a Dio diventano misteriosi: «i predicati attribuiti alla parola Dio hanno un significato diverso da quello che noi comprendiamo quando lo deriviamo dalle cose del mondo, perché a che cosa si riferiscano in Dio resta un unico mistero che ci è sconosciuto. Noi comprendiamo in parte la saggezza che Dio ha creato in noi, ma quando affermiamo che Dio è saggio non diciamo semplicemente che egli è il creatore della nostra saggezza, né che egli non è folle; diciamo piuttosto che la qualità che noi chiamiamo saggezza in noi esiste in Dio in qualche modo più alto e completamente misterioso»¹⁹. Questo approfondimento sul linguaggio religioso, destinato a diventare un filone della filosofia analitica della religione, si trova nell'ultima parte dell'articolo di McCabe dove egli distingue l'analogia dalla metafora. La prima ha una sua legittimità filosofica, l'altra è giustificata dalla narrazione biblica che fa appello a immagini molteplici, persino grottesche, volutamente contraddittorie e ironiche per riferirsi a Dio. Entrambe sono connotate da un certo agnosticismo perché «fanno parte di quell'accesso al mistero che va oltre la nostra comprensione e che non abbiamo creato, ma che ha creato noi,

¹⁹ MCCABE, *The Logic of Mysticism*, cit., 26. Il riferimento è a ST I, 13, 5. Cfr. H. MCCABE, *On Aquinas*, London 2008, 63-5.

la nostra comprensione e l'intero mondo»²⁰. L'analogia e la metafisica che essa implica, viene considerata da McCabe necessaria per una comprensione adeguata delle metafore, perché le immagini da sole potrebbero essere assottigliate per eccesso o, per difetto, svalutate come il portato di culture lontane: per questa ragione la *mistica* ha bisogno di una *logica*.

Un'ulteriore ragione che ha reso l'agnosticismo tomistico di McCabe rilevante all'interno della filosofia analitica è l'associazione tra il pensatore medievale e Wittgenstein in tre punti nodali della sua argomentazione²¹. Tutte e tre le citazioni sono dal *Tractatus*. La prima, «[una] domanda [sussiste] solo ove sussista una risposta»²², è funzionale a indicare come la domanda radicale circa l'esistenza degli enti abbia una risposta anche se non ne conosciamo la natura, cioè serve a interpretare la differenziazione tra *an sit* e *quid sit*. La seconda chiarisce la distinzione tomistica tra l'*esse* che ha permesso la creazione e che pertanto non possiamo comprendere e l'*esse* che permette la trasformazione degli enti e consiste nella causalità naturale oggetto degli studi scientifici. Wittgenstein afferma che *non* come *il mondo è, è il Mistico, ma che esso è*, affrettandosi a precisare che il Mistico non è qualcosa che può essere detto²³, bensì è qualcosa di ineffabile che si mostra. Si noti, per inciso, che McCabe non avrebbe remore nel considerare il *Mistico* del *Tractatus* ciò che *tutti gli uomini chiamano Dio*. Infine Wittgenstein viene utilizzato per separare nettamente la questione metafisica di Dio da ogni questione scientifica: «noi pensiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati»²⁴. L'ineffabilità di Dio non ha come unico esito il silenzio, bensì implica la responsabilità di essere mantenuta da parte dell'uomo e preservata dal suo orgoglio intellettualista e razionalista.

2. Indugiare sulla teologia negativa

Il valore dei *pionieri* è soprattutto strategico e va contestualizzato nell'ambito del

²⁰ *Ibid.*, 26.

²¹ Cfr. *ibid.*, 17, 21 e 24.

²² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1989 (ed. or. *Logisch-philosophische Abhandlung*, London 1922), 6.51.

²³ *Ibid.*, 6.44 e 6.53.

²⁴ *Ibid.*, 6.52.

neopositivismo verificazionista. In quella situazione la teologia negativa era l'unica possibilità sia per impostare una filosofia della religione, sia per parlare di Dio senza confonderlo tra gli oggetti di scienza. Dopo la svolta linguistica e l'attenzione a tematiche metafisiche, certe sottolineature possono apparire esagerate. Indugiare sulla teologia negativa ha perciò assunto in alcuni autori (ad esempio Braine e Putnam) un carattere più sfumato e fecondo, mentre per altri (Kerr e Davies tra gli altri) si unisce a una *vis polemica* dai contorni ambigui.

Braine si propone di «mostrare che Dio esiste partendo dalla mera esistenza delle cose come si evince dalla loro temporalità, dalla reale contingenza del futuro [...]. Stabilire l'esistenza di Dio proprio come Dio [...] cioè personale, buono e santo, proprio il Dio della Rivelazione. Mostrare che tutto ciò può essere fatto senza ricorrere a metafore»²⁵. Questo rigoroso incedere implica una dimensione apofatica, infatti «si stabilisce al contempo (1) la presenza immediata di Dio alle creature, attraverso l'immediatezza della loro dipendenza da lui per la loro esistenza, e (2) l'abisso tra le creature e Dio per la loro modalità di esistenza [...]»²⁶. All'interno del realismo ontologico ed epistemologico di Braine non c'è un principio di causalità applicato univocamente tanto a relazioni tra creature, quanto a relazioni tra Dio e creature, ma vi sono vari principi di causalità la cui applicazione a relazioni tra creature implica ogni volta l'attribuzione a Dio di un soggiacente esercizio della causalità. Solo ciò che *non è derivato e non è composto* può dare e sostenere l'esistenza, cioè *causare* il perpetuarsi nel tempo. Se Qualcosa di non composto esiste, possiede la sua esistenza in modo talmente diverso dalle cose mondane o temporali che non è semplicemente una cosa fra le altre cose comuni. Dagli effetti determinati da Dio e non dalla conoscenza della sua natura, si possono inferire il suo carattere personale, l'aseità, l'infinità, l'eternità, l'onnipresenza, la trascendenza e la contemporanea presenza nelle cose. La centralità della nozione di non-composizione mostra la necessità di una teologia apofatica che consiste nel negare a livello metafisico e ontologico la somiglianza e la comparabilità tra le creature e Dio. A questo proposito Braine predilige la definizione di Dio come *actus essendi*, interpretandolo come pura *energeia*²⁷. L'impostazione tommasiana dell'intera riflessione di Braine viene dichiarata nella voce *Negative Theology* della *Encyclopedia of Philosophy* dove la triplice possibilità di conoscere Dio attraverso le cose create, per via di eccellenza e per via di negazione

²⁵ D. BRAINE, *The Reality of Time and the Existence of God*, Oxford 1988, 1.

²⁶ *Ibid.*, 24.

²⁷ Cfr. D. BRAINE, *Aquinas, God and Being*, in C. PATERSON – M. S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot 2006, 1-24.

viene considerata un'unica modalità²⁸. Braine richiama la nozione di analogia e nega che la teologia possa essere considerata una scienza nel senso moderno, perché il suo oggetto principale, Dio, non può essere considerato un concetto: «dal punto di vista di Tommaso noi possiamo asserire la verità delle principali affermazioni circa Dio, ma non possiamo capire Dio, né il modo in cui egli esiste, vive, conosce, ama, né il modo in cui è buono, né il modo di relazionarsi e di agire attraverso le creature»²⁹.

La teologia negativa è stata scelta da Putnam per dialogare con il tomismo analitico. Il filosofo americano considera i problemi intrinseci a ogni ragionamento sugli attributi di Dio: (1) utilizzano nozioni mutate dall'antropologia dove però interagiscono tra loro in maniera del tutto diversa dall'ambito della realtà divina e (2) presuppongono una concezione trascendente di Dio, il che è un'idea religiosa e non solo metafisica. Riguardo al primo punto Tommaso e Maimonide sono ricorsi all'analogia e alla teologia negativa. Questo ha reso possibile pensare Dio attraverso un linguaggio *sui generis, medius inter puram aequivocationem et simplicem univocationem*. In conclusione: «non posso spiegare cosa voglio dire con la parola "Dio" se non mostrando come l'uso di questa parola compare nella mia vita religiosa, il che è qualcosa che non posso fare sempre e con chiunque. Certamente questo non mi impedisce di affermare che posso "dimostrare" l'esistenza di Dio a un ateista. Ma tale comportamento non esaurisce ciò che una persona religiosa dovrebbe fare»³⁰. Putnam dunque utilizza la teologia negativa non solo per legittimare la specificità e la pertinenza dell'ambito religioso rispetto a quello scientifico, ma approfondisce il tema del linguaggio religioso declinando la dimensione apofatica nel senso di una relazione necessaria con l'esperienza religiosa, nell'ambito di quello che si potrebbe definire *pragmatismo wittgensteiniano*³¹.

Il domenicano Brian Davies radicalizza la teologia negativa di Tommaso e ne esalta gli esiti agnostici. Rilevante la già menzionata semplicità di Dio: tale prerogativa sarebbe la massima espressione della teologia negativa. Essa mira a negare in Dio la composizione tra essenza ed esistenza. Ciò comporta negare che Dio abbia una causa, che in Dio ci siano potenzialità non attuate e che Dio abbia un primato

²⁸ Cfr. ST I,13,1.

²⁹ Cfr. D. BRAINE, *Negative Theology*, voce in E. CRAIG (gen. ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1988, vol. VI, 760.

³⁰ H. PUTNAM, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, in *The Monist* 80 (1997) 498. Cfr. Id., *On Negative Theology*, in *Faith and Philosophy* 14 (1997) 407-422 e Id., *God and the Philosophers*, in *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997) 175-187.

³¹ Cfr. il commento alle *Lezioni sulla credenza religiosa* di Wittgenstein nei capitoli centrali di H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia*, Milano 1998 (ed. or. *Renewing Philosophy*, Cambridge 1992).

di grado solo quantitativo sugli enti. Con una concezione discutibile della nozione di *esse* e con una disinvolta applicazione ai testi tommasiani della distinzione fregeana tra senso e riferimento, per cui gli attributi di Dio hanno il medesimo riferimento e differiscono solo per quanto concerne il senso, Davies afferma che ciascuna caratteristica di Dio non dice nulla circa Dio, ma solo circa il nostro modo di parlarne³². Adirittura la bontà di Dio e il suo essere un agente morale sarebbero solo un implicito del suo essere³³. L'insistenza sull'agnosticismo è rilevante per l'intera filosofia della religione e viene proposta come la chiave ermeneutica più adeguata per accedere al pensiero tommasiano³⁴. Il credente non ha ragioni di essere in ansia se il suo sforzo di conoscere Dio ha esiti scarsi. Nello specifico la teologia negativa e quella affermativa sono considerati due lati di una medesima medaglia fino a coincidere³⁵. L'esito apofatico di ogni teologia naturale spesso non è un semplice dato, ma il frutto di una attenta argomentazione, come indicherebbe la definizione di Dio quale *ipsum esse subsistens*. Tommaso, con questa indicazione metafisica, intenderebbe dire che Dio non è creato e risponderebbe idealmente alla domanda di Wittgenstein sul mistero del mondo che è. Mentre il filosofo austriaco si è celato dietro il silenzio del mistico, il filosofo medievale ha tentato una risposta, ricorrendo alla metafisica dell'essere. Davies ripropone l'accostamento offerto da McCabe, concludendo che la prospettiva di Tommaso è ottimistica e ambiziosa, ma ha esiti sobri e modesti³⁶.

Un altro autore che finisce con l'exasperare il valore della teologia negativa è un confratello di Davies: Fergus Kerr. Egli si impegna nel considerare forme di teologia negativa quelle argomentazioni che Tommaso usa per affermare l'esistenza di Dio. Egli si accinge ad una esegesi della *Summa theologiae*, notando come per Tommaso l'esistenza di Dio non sia autoevidente, poiché la sua natura è inintelligibile per l'intelletto umano. La natura divina infatti è semplicissima, perché in essa essenza ed esistenza coincidono. Se l'Aquinate fa dipendere la necessità di argomentare l'esistenza di Dio sulla base della natura divina, ciò significa che per lui le cinque vie non sono logicamente necessarie per legittimare la conoscenza di Dio. Le cinque vie mirano a salvaguardare la trascendenza di Dio e a distinguere gli effetti dalla

³² Cfr. B. DAVIES, *Aquinas on What God is not*, in *Revue Internationale de Philosophie* 52 (1998) 207-225.

³³ Cfr. B. DAVIES, *Is God a Moral Agent ?*, in D. Z. PHILLIPS (ed.), *Whose Gos? Which Tradition? The Nature of Belief in God*, Aldershot 2008, 97-122.

³⁴ Cfr. B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.

³⁵ Cfr. B. DAVIES, *A Modern Defence of Divine Simplicity*, in *Id.*, *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford 2000, 549-565.

³⁶ Cfr. DAVIES, *Aquinas on What God is not*, cit., 225.

loro causa, per evitare che la nozione di Dio venga assimilata a questo o quell'altro ente, cedendo alla tentazione idolatrica: «le “prove teiste” sono la prima lezione della teologia negativa di Tommaso. [...] lo scopo di argomentare l'esistenza di Dio è proteggere la sua trascendenza»³⁷. Con un'originalità non del tutto persuasiva Kerr vorrebbe spiegare le ragioni della preoccupazione di Tommaso. Il mondo medioevale era caratterizzato da una religiosità onnipresente, tendente a vedere ovunque espressioni del divino: proprio in risposta a questo clima Tommaso introdurrebbe la gradualità degli enti e proporrebbe una lettura apofatica della natura di Dio. Le cinque vie dunque non sono pre-teologiche, anzi nascono da una precomprensione teologica, cioè dalla presentazione che la Bibbia offre di Dio ai credenti. Non si deve sospettare alcun esito fideista, nonostante il primato della rivelazione sulla ragione, infatti Kerr precisa: «Tommaso sta tentando di dire come questa certezza si forma e di mostrare la sua validità»³⁸. Le cinque vie non si limitano a discutere l'esistenza di Dio, ma aiutano ad entrare nel Mistero di Dio, offrendoci cinque prospettive del suo rapporto con il mondo. La speculazione dell'Aquinate è pertanto più biblica che razionalista; in una battuta dal sapore gratuitamente provocatorio: «Tommaso è l'erede del giudaismo ellenico, non il figlio bastardo della metafisica aristotelica»³⁹. Il primato della teologia negativa è utilizzato da Kerr anche per chiarire le due principali nozioni teologiche della metafisica dell'essere tommasiana, una metafisica dinamica che approda alla semplicità divina e all'*ipsum esse subsistens*⁴⁰. Per Tommaso la semplicità divina è frutto dell'analisi logica della nozione di perfezione, di deduzione metafisica dai gradi dell'essere e di teologia negativa: tutte e tre convergono in una concezione di Dio priva di composizione, cioè diversa da tutti gli esseri materiali di cui facciamo esperienza. L'attribuzione a Dio di predicati è a rigore impropria, ma nei fatti necessaria a noi uomini per comprendere la ricchezza della semplicità divina, una semplicità che è incomprendibile in quanto pienezza assoluta e non mancanza di proprietà. Qualsiasi attributo divino non è una parte della nozione di Dio, ma gli appartiene essenzialmente: per questa ragione la conoscenza di Dio comporta il *vederlo faccia a faccia* nella visione beatifica. Per quanto riguarda la dottrina dell'*ipsum esse subsistens*, Kerr condivide la posizione di Gilson secondo cui tale dottrina ha un forte radicamento biblico. La dinamicità della dottrina tommasiana dell'essere

³⁷ F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002, 58.

³⁸ *Ibid.*, 68.

³⁹ F. KERR, *Theology in Philosophy: Revisiting the Five Ways*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 50 (2001) 130.

⁴⁰ Cfr. KERR, *After Aquinas*, cit., 73-96.

emerge con decisione quando Tommaso arriva a domandarsi se il termine *Dio* sia un nome o un verbo e quando, attingendo da Giovanni Damasceno, afferma che il termine *Dio* non designa una sostanza, quanto un'attività: Dio è l'incessabile, sussistente e totale attualizzazione dell'essere, del conoscere, dell'amare; in una formula, è *actus purus*⁴¹. La comprensione tommasiana di Dio alla luce dell'Essere non è l'approdo a un idolo costruito dalla ragione umana, ma è una svolta epocale nella storia delle idee, che ha reso possibile distinguere le creature dal creatore, mantenendo intatta la gloria di Dio e la possibilità della Rivelazione. La dottrina dell'*ipsum esse subsistens* è frutto di un'ermeneutica a partire dal testo biblico e approda a una forma sofisticata di teologia negativa.

3. Esiti fecondi

L'attenzione alla teologia negativa di Tommaso ha promosso ricerche anche a margine della ristretta cerchia analitica, ma sempre in dialogo con essa. Il progetto di ricerca che ritengo più emblematico è quello condotto presso la *Katholieke Theologische Universiteit* a Utrecht. Esso concerne la coesistenza in Tommaso di un teologo biblico, di un teologo negativo e di un teologo sistematico⁴². Per quanto concerne la teologia negativa tommasiana, la prima precisazione da fare è che essa non è propriamente una mancanza o una impossibilità di conoscenza circa Dio, come nella gran parte della teologia moderna e post-moderna, bensì la consapevolezza dell'eccedenza di Dio. La teologia negativa dell'Aquinate non nega la possibilità di fare affermazioni vere circa Dio, ma ribadisce che il nostro parlare di Lui resta sempre inadeguato⁴³. L'analisi delle prime otto questioni della *Summa Theologiae* lascia trasparire due modalità di teologia negativa. La seconda prende le mosse dall'eccellenza di Dio e nega che si possa predicare di lui ciò che caratterizza le creature, come, ad esempio, la composizione, la finitezza e il movimento. La seconda consiste nel negare ciò che non è appropriato attribuire a Dio, dimostrando che Dio non è composto di parti, non è finito, non muta, non è temporale e non è molteplice. Si badi che attribuire a Dio semplicità, infinità, immutabilità, eternità e unità, non è predi-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 187-206.

⁴² Cfr. H. M. RIKHOF, *Thomas at Utrecht*, in F. KERR (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, London 2003, 105-136.

⁴³ Cfr. ST I,1,1; I,1,7 ad I; I,3 intr.

care qualcosa di positivo, ma semplicemente rimuovere dalla nozione di Dio ciò che non la concerne. Se le si considerassero affermazioni, si rischierebbe di porre delle basi da cui fare delle deduzioni e si finirebbe con l'attribuire a Dio caratteristiche quali impassibilità, staticità e disinteresse, tipiche del deismo razionalista⁴⁴. Questo costringe a ripensare molti degli attributi di Dio: l'onnipotenza non è la capacità di fare qualsiasi cosa, ma la fonte di ogni potenza⁴⁵; l'eternità non è la durata nel tempo, ma l'essere fuori del tempo⁴⁶; l'onniscienza è il conoscere ogni cosa, non necessariamente perché si è in grado di descriverne i dettagli, ma perché si è all'origine di tutti i processi e così via. Questa svolta vede impegnata la filosofia analitica della religione con il meglio del suo apparato argomentativo e non può dunque essere considerata una forma di de-ellenizzazione, come talvolta si potrebbe pensare vista la somiglianza di alcuni esiti. Più propriamente è una forma di de-razionalizzazione particolarmente raccomandata ai teologi sistematici che, nello sforzo di comprendere Dio attraverso gli strumenti di una determinata impostazione filosofica, finiscono con il concettualizzarlo, perdendolo o idolatrandolo. Il compito della teologia razionale e della teologia *tout court* non è quello di definire le verità di fede, ma di interpretarle dove è possibile e di proteggerle dove è necessario, cioè di favorire la contemplazione. Non *spiegare* il mistero, ma *dispiegare* il *nexus mysteriorum*.

4. Orizzonti

Le differenze su come interpretare la teologia negativa di Tommaso ne testimoniano l'importanza. Ho solo accennato a discutere le diverse posizioni e ho evitato di lavorare sul livello filologico che sembra il più trascurato per lasciare emergere gli snodi intorno a cui ruota il dibattito. La fruibilità del tema riguarda diversi piani: quello culturale, sull'utilità della teologia negativa nella prospettiva interreligiosa ed ecumenica⁴⁷; quello teologico, a proposito dell'importanza di una ragionevolezza della fede; quello epistemologico circa il rapporto tra fede e ragione; quello più propriamente metafisico che riguarda il tema dell'analogia e dell'essere e che obbliga

⁴⁴ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *Lamento per un figlio*, Chieti 2002 (ed. or. *Lament for a Son*, Grand Rapids 2000²).

⁴⁵ Cfr. P. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge 1977, 3-39.

⁴⁶ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *God Everlasting*, in DAVIES, *Philosophy of Religion*, cit., 485-504.

⁴⁷ Cfr. D. BRAINE, *Aquinas, God and Being*, cit., 2.

chiunque si occupi di ontologia analitica a confrontarsi con la teologia negativa⁴⁸. L'attualità di Tommaso è confermata anche in questo ambito: ancora una volta l'Aquiniano rappresenta una sfida all'intelligenza e un'opportunità per proseguire verso la comprensione più esaustiva del reale. La sfida consiste nel concepire filosoficamente il silenzio come punto di arrivo di un'argomentazione rigorosa, senza ricondurlo al mutismo dell'esperienza mistica. L'opportunità è offerta dall'interazione tra la teologia negativa e la teologia naturale, che permette di valorizzare il mistero, evitando la padella del razionalismo ontoteologico, senza cadere nella brace del fideismo.

⁴⁸ Ne è consapevole G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma, 2012, 206-207; 230-231; 241; 273; 277; 343-350.

Diverse forme di approccio a un'unica verità¹

Patrizio Alborghetti

Facoltà di Teologia (Lugano)

In quanto deve parlare di Dio – l'Innominabile –, la scienza ebraica, fin dall'inizio, rileva la difficoltà del proprio cammino; e mette in atto tutti i possibili metodi d'indagine: la filosofia, l'esegesi e la mistica sono alcuni dei mezzi attraverso cui essa cerca di raggiungere l'obiettivo del proprio sapere.

1. La via filosofica per giungere a Dio

Già, Aristotele, nella *Fisica*, dopo aver affermato che il sapere consiste nella conoscenza dei principi, sottolinea che «il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare per natura [...] Dobbiamo pertanto procedere [...] assumendo [...] come punto di partenza le cose che sono meno note per natura, ma più chiare per noi, per giungere alle cose che sono più chiare e più conoscibili per natura»².

Ecco perché la conoscenza non può partire dalla metafisica.

Ed è quanto rileva Maimonide – così vicino ad Aristotele nel suo argomentare – nella *Guida dei perplessi*, al capitolo trentaquattresimo della prima parte, dove afferma che sono cinque i motivi per cui non si può iniziare l'insegnamento con la metafisica.

E precisamente:

¹ Testo letto alla presentazione del libro di Giuseppe LARAS, *La mistica ebraica*, presso la Biblioteca Ambrosiana.

² ARISTOTELE, *Fisica*, Milano 1995, 7.

«La prima causa è la difficoltà della cosa di per sé», infatti «nell'apprendimento non si deve iniziare con ciò che è più difficile e profondo da comprendere [...]

La seconda causa è la pochezza di tutte le menti umane ai loro inizi [...]

La terza causa è la lunghezza degli studi preliminari. Infatti, l'uomo per sua natura desidera cercare i fini, e spesso i preliminari lo stancano o egli li lascia da parte. Sappi però che egli non può raggiungere un qualche fine senza i preliminari. [...]. Dunque, è assolutamente necessario che chi vuole raggiungere la perfezione umana prima si eserciti nell'arte della logica, poi, nell'ordine, nelle matematiche, indi nelle scienze naturali e poi nella metafisica [...].

La quarta causa è rappresentata dalle predisposizioni naturali [...]. Così come «le virtù etiche sono i preliminari delle virtù dianoetiche [...].

La quinta causa è l'occuparsi delle necessità del corpo»³.

Viene, così, sottolineata la difficoltà derivante dalla cosa in sé, la quale va, quindi, posta a conclusione del percorso della ricerca.

Allo stesso tempo si prende in considerazione la persona, che è il soggetto dell'indagine, per mettere in evidenza i limiti legati alla natura e all'indole.

La ricerca, si aggiunge poi, va fatta gradualmente: si deve partire da ciò che è più semplice per progredire gradualmente verso le cose meno evidenti. Essa, infatti, deve seguire i vari momenti, che ne garantiscono la stabilità dei risultati.

Allora, è necessario esercitarsi nelle virtù etiche, perché una retta vita è fondamentale nell'esercizio della riflessione metafisica.

Né si deve trascurare la soddisfazione dei bisogni fondamentali della propria vita, perché senza di essa non vi può nemmeno essere una vita dedicata al pensiero; tuttavia non si deve permettere che tale preoccupazione diventi troppo importante.

Esattamente attraverso queste annotazioni, Maimonide fornisce una metodologia di studio e un'ammonizione a tenere accuratamente presenti tutti gli aspetti che potrebbero ostacolare la ricerca metafisica.

1.1. La dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio

Soffermeremo la nostra attenzione sulla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio nel pensatore di Cordova. Vogliamo in questo modo percorrere una prima via, che, attraverso i soli strumenti della ragione, ci porti a un primo traguardo. In questo modo potremmo anche mostrare che ragione e fede non si contraddicono, e che anzi si completano.

³ MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, Torino 2003, 144-150.

D'altra parte è lo stesso Maimonide che dedica la sua opera a mostrare la possibilità di armonizzare le due vie di ricerca.

1. Innanzitutto, Maimonide fissa il suo punto di partenza per la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

«Quanto al mio metodo, è come ti riferirò in generale, ora.

Infatti, io dico che il mondo non sfugge al fatto di essere o eterno o creato.

Se è creato, ha indubbiamente un Creatore [...].

Se però il mondo è eterno, ne deriva necessariamente con una prova o con un'altra che vi è qualcosa che esiste al di là di tutti i corpi del mondo, che non è un corpo né una potenza corporea, che è uno, che sussiste eternamente, che non ha causa e che non può alterarsi: è quindi una divinità.

Ti è ormai chiaro che le prove dell'esistenza della divinità, della sua unità e della sua incorporeità vanno assunte sulla base dell'ipotesi dell'eternità del mondo, e allora la dimostrazione sarà perfetta, sia che il mondo sia eterno, sia che sia creato»⁴.

2. Maimonide è convinto che, tramite la sola ragione, non siamo in grado di dimostrare se il mondo sia creato o eterno. Tuttavia, se proviamo che in entrambi i casi, sia il mondo creato o eterno, Dio esiste, abbiamo completato il nostro compito.

Naturalmente il filosofo di Cordova non crede nell'eternità del mondo. Il suo è solo un artificio dimostrativo. Se, nonostante l'impossibilità, tramite la ragione, a decidersi per una delle alternative, riusciamo a provare che l'esistenza di Dio, stante l'eternità del mondo, è necessaria, allora siamo giunti a una prova incontrovertibile.

Per la prima possibilità non è necessaria nessuna dimostrazione: se Dio ha creato il mondo la sua esistenza è immediatamente evidente. Si deve, dunque, mostrare che Dio esiste, anche se il mondo è eterno.

1.2. Lo sviluppo della dimostrazione

1. Concessa l'eternità del mondo, la riflessione di Maimonide inizia dalla considerazione dell'essenza delle cose. E qui i nostri sensi ci testimoniano che la realtà che noi conosciamo è contingente. Tuttavia, proprio per l'eternità del mondo:

«Se ogni ente ricadesse sotto la generazione e la corruzione, ognuno degli enti potrebbe corrompersi, e giacché ciò che è possibile per la specie deve inevitabilmente accadere, come tu sai, bisognerebbe che essi, ossia tutti gli enti, necessariamente si corrompessero; ma se tutti si corrompessero, sarebbe assurdo che qualcosa esistesse, perché non resterebbe nulla che esista, e per questo non potrebbe esservi assolutamente nulla di esistente. Ma noi vediamo che vi sono cose che esistono, e noi stessi esistiamo, pertanto, bisogna necessariamente, secondo questo studio, che, se vi sono enti generabili e corruttibili – che noi vediamo – vi sia anche qualche ente che non si genera e non si corrompe; e questo ente inge-

⁴ *Ibid.*, 257.

nerabile e incorruttibile non può corrompersi assolutamente, anzi, deve avere un'esistenza necessaria, non un'esistenza possibile»⁵.

Dobbiamo, perciò, affermare che esistono realtà sia corruttibili sia incorruttibili. L'ente incorruttibile, afferma Maimonide, «non può corrompersi assolutamente, anzi, deve avere un'esistenza necessaria, non un'esistenza possibile»: data la corruttibilità di tutti gli esseri, rilevati attraverso i nostri sensi, occorre affermare la necessità di qualcosa che non sia contingente, ma che abbia «un'esistenza necessaria».

E, questo ente, a differenza di tutto il resto – che dipende da altro per la sua esistenza – è «un ente di esistenza necessaria di per sé».

2. Proseguendo nella sua dimostrazione, Maimonide, rileva alcune caratteristiche di questo essere primo, che non ha «in sé alcuna molteplicità»⁶ – ed è quindi uno e unico –, e non è «né un corpo né una potenza corporea»⁷.

Il filosofo è in tal modo giunto, attraverso gli strumenti della ragione, ad affermare la necessità dell'esistenza di Dio, e di alcune delle sue caratteristiche fondamentali.

Ha percorso un primo fondamentale tratto della via verso la più profonda comprensione della realtà divina.

Tuttavia, nonostante gli sforzi di un pensiero che si spinge all'estremo e che in questo sforzo esaurisce le sue potenzialità, è possibile andare oltre.

Sarà il compito degli studi classici, ossia di una ricerca che faccia affidamento a una verità rivelata.

La ragione non viene ora abbandonata, ma messa a servizio di un evento che, in quanto storico, non si può presupporre a priori. Dal Dio, attinto attraverso la ragione, e non in contrapposizione con questa, si passa al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

2. La via degli studi classici per giungere a Dio

1. Per rendersi conto del mutamento di contesto, possiamo far riferimento al commento di Rashi alla Genesi, e in particolare al primo versetto. Di fronte alla que-

⁵ *Ibid.*, 323-324.

⁶ *Ibid.*, 324.

⁷ *Ibid.*

stione della creazione del mondo, così importante, come abbiamo appena visto, per la via filosofica, il rabbino di Troyes si chiede perché il testo rivelato inizi proprio da qui:

«In principio (Bereshit)». Rabbi Yitschaq disse: La Torah avrebbe dovuto avere inizio con: «Questo sarà per voi il primo dei mesi» (Es 12,2), che è il primo comandamento dato ad Israele»⁸.

Rashi prosegue il suo commento spiegando che la ragione per cui il testo inizia con questa narrazione è dovuta al fatto che, se un domani qualcuno accusasse Israele di aver tolto la terra di Canaan ai suoi proprietari, essi potranno rispondere che il vero possessore di tutta la terra, in quanto l'ha creata, è solo il Signore, e che quindi può darla a chi vuole.

Non vi è in questa spiegazione nessun accenno all'origine del mondo. Rashi è semplicemente interessato – e qui appare la differenza fondamentale del suo approccio rispetto a quello filosofico – alla questione dei precetti, per una vita in accordo alla volontà del Signore.

D'altra parte, scrive Nachmanide (1194-1270), nel suo *Discorso sulla perfezione della Torah*: «Un ragazzo tra gli ebrei conosce ciò che i popoli non conoscono: sa infatti, ciò che è stato creato il primo giorno e ciò che è stato creato nel secondo e nel terzo»⁹.

2. Possiamo, ora, attraverso il *Re dei Khàzari*, di Yehuda Halevi, delineare le linee principali di questo differente modo di avvicinamento al mistero divino.

L'autore del testo, chiamato a spiegare al re dei Khàzari le ragioni della sua fede, inizia con queste parole:

«Noi crediamo nel Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, che fece uscire i Figli d'Israele dall'Egitto con segni e con miracoli e con prove, che li nutrì nel deserto, che fece loro ereditare la terra di Canaan, dopo che li ebbe fatti passare il mare e il Giordano con grandi miracoli [...] noi crediamo, per farla breve, a tutto ciò che è scritto nel Pentateuco»¹⁰.

Di fronte alla richiesta di riassumere i contenuti della propria fede il Saggio ebreo non inizia dalla creazione del mondo, ma dagli interventi salvifici che il Dio d'Israele ha attuato per il suo popolo.

⁸ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Casale Monferrato 1985, 3.

⁹ M. IDEL – M. PERANI, *Nachmanide esegeta e cabbalista*, Firenze 1998, 254-255.

¹⁰ YEHUDAH HA-LEWI, *Il re dei Khàzari*, Torino 1991, 28.

E di fronte all'obiezione del re, che si sarebbe aspettato una risposta filosofica – «Non avresti dovuto dirmi, o ebreo, che tu credi nel Creatore del mondo, in Colui che lo ordina e lo governa»¹¹ –, Yehudah Halevi ricorre a una storia di un re indiano, e al suo popolo virtuoso. È proprio vero si chiede Halevi, criticando le prove che dalle cose che cadono sotto i sensi pretendono di risalire alla loro origine, che «la giustizia degli Indiani» debba derivare dal loro re? Non potrebbe derivare da loro stessi?

Tuttavia, nel prosieguo della parabola, tornando così alla prima risposta, continua:

«E se venissero a te i suoi ambasciatori, con regali dall'India che senza dubbio non si trovano se non in India nei palazzi reali, con lettere credenziali che manifestamente sono sue [...], saresti obbligato con ciò a obbedirlo e a venerarlo?»¹².

E data la risposta positiva del re, Halevi prosegue facendo notare che questo è proprio è quanto è accaduto al popolo di Israele:

«In questo stesso modo ti ho risposto quando mi hai interrogato.

E così cominciò Mosè a parlare con Faraone, quando gli disse: “Il Dio degli Ebrei mi inviò a te”, e cioè, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; perché la loro storia era nota fra le nazioni, e cioè che la parola di Dio era stata loro comunicata, e li aveva governati, ed aveva fatto i miracoli; e non dice “il Dio del cielo e della terra mi inviò a te, né il mio Creatore o il tuo Creatore”.

E così Dio stesso cominciò le sue parole al popolo d'Israele: “Io il Signore tuo Dio che ti trassi dalla terra d'Egitto”, e non disse Io sono il Creatore del mondo, e il vostro Creatore”¹³.

La via di Halevi, che è la via della tradizione, vuole asserire che le verità raggiunte dalla filosofia, dalla sola ragione, sono contenute per l'ebreo nel testo rivelato. Anzi, proprio perché è Dio stesso che si manifesta, è possibile trovare molte più verità di quelle ottenute dopo un lungo ragionamento. Riprendendo Nachmanide, possiamo riassumere così questa posizione: «Un ragazzo tra gli ebrei conosce ciò che i popoli non conoscono: sa infatti, ciò che è stato creato il primo giorno e ciò che è stato creato nel secondo e nel terzo»¹⁴.

Halevi elenca poi i criteri che rendono possibile la legittimità di una rivelazione. Tra questi ricordiamo la necessità di più testimoni e della tradizione ininterrotta.

¹¹ *Ibid.*, 29.

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ *Ibid.*, 30-31.

¹⁴ Vedi sopra.

L'evento del Sinai, origine del popolo ebraico, è testimoniato dalla presenza di numerose persone, che a quell'evento assistettero.

Così la tradizione è stata capace di tramandare nella storia quell'evento, che ancora oggi fonda la fede ebraica.

Se vogliamo fare un parallelo tra il percorso della filosofia e quello della fede, potremmo dire che se la prima vede nei sensi personali l'inizio della sua conoscenza, e nelle argomentazioni, partendo dai dati percepiti, il metodo per giungere alla dimostrazione; la seconda, parte dai sensi di un'esperienza comunitaria, e, in luogo delle dimostrazioni, si appoggia sulla tradizione, che trasmette l'evento iniziale a tutti i credenti.

Il vantaggio che questa seconda via inoltre garantisce è che permette di conoscere Dio – per quanto Dio possa essere conoscibile – con caratteristiche non raggiungibili dalla conoscenza filosofica. Il Dio di Israele, un Dio personale, che si preoccupa del suo popolo, che interviene per lui con atti salvifici, che è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non sarà mai raggiunto dai filosofi.

La speculazione filosofica non ci permetterà mai di comprendere che Dio è un Dio personale, ossia un Dio che si rivela con il nome di Yhwh.

3. A conclusione di questa seconda via potremmo enunciare alcune verità della fede ebraica:

Dio è uno e unico – «Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno» – (Dt 6,4).

Dio crea.

Dio è provvidente. Questo accentua l'adesione non intellettuale ma pratica. Dio crea il mondo e se ne prende cura. E se distogliesse anche per un solo attimo il suo sguardo dal creato, la sua opera finirebbe nel nulla.

Dio è trascendente, incorporeo e onnisciente.

L'uomo ha, successivamente, un ruolo fondamentale nel piano di Dio, è il collaboratore di Dio; collaborazione che si attua attraverso l'osservanza dei precetti.

Questo piano ha poi un fine che è l'attuazione del regno di Dio.

E, infine, il mondo a venire.

4. Lo stesso Maimonide, nel suo commento alla *Mishnah*, a Sanhedrin, capitolo 10, delinea 13 principi della fede ebraica:

1. Credere nell'esistenza di Dio creatore;

2. Credere nell'unità di Dio;
3. Credere che Dio è incorporeo;
4. Credere che Dio è eterno;
5. Credere che si deve servire e glorificare solamente Dio, farne conoscere la grandezza, e adempiere i suoi comandamenti;

6. Credere nella profezia;
7. Credere che Mosè è il più grande dei profeti;
8. Credere che la *Torah* proviene dal cielo [da Dio];
9. Credere che la *Torah* è completa;

10. Credere che Dio conosce i pensieri e le azioni degli uomini;
11. Credere che Dio ricompensa il giusto e punisce il malvagio;

12. Credere nella venuta del Messia;
13. Credere nella risurrezione dei morti.

3. La via della tradizione mistica per giungere a Dio

1. Una figura fondamentale, per riassumere le precedenti vie e per introdurci alla mistica ebraica medievale, è Moshè ben Nachman.

Nachmanide, sia per la sua autorevolezza, sia per il periodo in cui visse e sia per lo studio dei vari influssi delle nuove forme di riflessione sugli studi classici dell'ebraismo, può essere preso come figura di riferimento.

Il risveglio dell'esegesi secondo il senso letterale della scuola dei Tosafisti, nel nord della Francia, della lettura filosofica, nella Spagna meridionale, e degli studi mistici nella Provenza, lo solleccitarono a una nuova interpretazione del testo biblico.

2. Secondo Nachmanide la *Torah* può essere letta facendo attenzione soprattutto ai precetti oppure fornendone un'interpretazione mistica.

Vi è così una nuova comprensione della *Torah*; quella che noi possediamo non è uguale all'originaria. Si apre allora la strada all'interpretazione mistica, che mira a delineare misteri che la lettura classica non può raggiungere. Dei quattro sensi letterali l'unico in grado di garantire questa comprensione è esattamente quello misterico, ossia il *sod*. Se la filosofia aveva dato la precedenza al senso allegorico, *remez*,

e la scuola di Rashi al senso letterale, *peshat*, la mistica si sofferma soprattutto su quello misterico. Nachmanide, però, nella sua esegesi è sempre molto cauto e si affida solo a quelle spiegazioni che gli sono testimoniate dalla tradizione.

3. Interessante è anche il fatto che ora il senso mistico diventi capace di rendere più chiaro il senso letterale, il *sod* ha ora il ruolo che aveva il midrash nell'esegesi di Rashi.

Secondo Nachmanide le opere testimoniano il loro Creatore, e la stessa indagine razionale, partendo dall'esistente, è in grado di risalire al principio primo, al suo Creatore. Tuttavia, anche per il nostro autore, la Torah comunica con maggiore chiarezza e con una più grande profondità quello che il pensiero può raggiungere solo con un grande sforzo e dopo lungo tempo.

La Torah contiene tutta la verità; ed è proprio una lettura fatta su più livelli, ossia attraverso i diversi sensi della Scrittura, che ne permette la piena comprensione. Il senso mistico poi è in grado di raggiungere verità altrimenti inattingibili.

4. Conclusioni

1. Nonostante i tre percorsi siano tra loro legati da un unico fine, quello di comprendere sempre più in profondità il mistero divino, nondimeno non possono essere posti sullo stesso piano.

Così la via mistica, proprio per la sua complessità, è la più lunga e difficile da percorrere, e quella che comporta il maggior rischio. Proprio per questa ragione, è possibile intraprendere il cammino mistico, come bene sottolinea rav Giuseppe Laras, nel suo libro¹⁵, solo dopo avere acquisito tutta una serie di virtù intellettuali, morali e corporali. Inoltre bisogna essersi prima dedicati agli studi classici.

2. Ci si deve poi guardare dal rivelare a tutti le verità raggiunte. Troviamo riportate, nell'opera di Laras, diverse ammonizioni a non divulgare a tutti gli esiti della propria ricerca. Ad esempio, vediamo che come si deve usare prudenza nella trasmissione della Torah, allo stesso modo l'insegnamento mistico «deve essere trasmesso in termini sintetici e riassuntivi [...] solo a chi occupa un'altra carica religiosa

¹⁵ G. LARAS, *La mistica ebraica*, Milano 2012.

e possiede un cuore sensibile e umile»¹⁶; leggiamo inoltre che «il mistero del mondo» può essere rivelato unicamente «a chi è degno di contemplare il Re»¹⁷.

3. Il testo, di Laras, espone poi, con grande chiarezza e semplicità, temi che per l'oggetto trattato sono estremamente difficili: per di più, avendo percorso sia l'ambito degli studi classici, ossia biblici, liturgici, talmudici..., sia quello degli studi filosofici, con le sue ricerche soprattutto su Maimonide, l'autore può a buon diritto presentare l'aspetto mistico con competenza e cautela, evitando i rischi di un pensiero che non sempre è facilmente collocabile nel solco della tradizione ebraica (basterebbe pensare a quanto, nella storia ebraica, il pensiero mistico sia stato oggetto di critiche).

Avvertiamo inoltre che è la mistica, e non semplicemente la Qabbalah, l'oggetto del libro di Laras, che percorre dunque tutto quel pensiero che, dai tempi biblici all'epoca moderna, è legato alla percezione del mistero nascosto: viene così ampiamente analizzato il libro dello *Zohar*, la mistica di Safed e la diffusione del pensiero mistico in epoca moderna.

4. Alcuni capitoli sono infine dedicati a temi particolari, quali la dottrina del *gilgul*, ossia della trasmigrazione dell'anima, e a quella dell'*Ibbur* – «l'anima trasmigrante entra in un individuo adulto che già possiede una propria anima»¹⁸ –.

Con un ultimo rilievo, vogliamo ribadire che Laras, proprio per la sua molteplice competenza, è la persona più adatta per non separare i differenti ambiti degli studi ebraici, come se fossero tra loro totalmente irrelati, e per trarre da ogni via la retta sapienza.

¹⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 80.

Inos Biffi *doctor ad honorem* della Biblioteca Ambrosiana

Costante Marabelli

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il giorno 4 novembre 2012 nella solennità di San Carlo Borromeo con decreto di Sua Eminenza il cardinale Angelo Scola, arcivescovo di Milano, patrono della Veneranda Biblioteca Ambrosiana, è stato conferito al docente emerito della nostra Facoltà professore dottore monsignor Inos Biffi il titolo di *doctor ad honorem* del *Collegium* della medesima Biblioteca.

L'occasione della proclamazione fu l'apertura, durante la mattinata del 6 novembre, delle manifestazioni per celebrare i 110 anni dalla nascita del cardinale Giovanni Colombo arcivescovo che – come recita l'epigrafe tombale in Duomo composta dallo stesso Biffi – *praeclara doctrina prudentique consilio ambrosianam rexit ecclesiam* tra il 1963 e il 1979. Il professor Biffi, proprio dal cardinale Colombo era stato creato dottore aggregato della Biblioteca nel 1975, con l'incarico, felicemente concluso, di progettare, dirigere e coordinare l'edizione bilingue degli *opera omnia* di Sant'Ambrogio (Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova Editrice). Ora, il Collegio dei Dottori, fondato dal cardinale Federico Borromeo, accoglie – così nella motivazione – «tra i suoi Dottori onorari una personalità che ha dato lustro alla scienza teologica e alla ricerca in campo storico e liturgico non solo milanese». Inos Biffi ha contribuito con il suo studio e il suo lavoro in maniera determinante alla profonda e illuminata riforma liturgica ambrosiana (Messale e Liturgia delle ore) dopo il Vaticano II, durante i pontificati degli arcivescovi Colombo e Martini.

Nel corso del convegno su Colombo il cardinale Angelo Scola ha anche annunciato, come «traguardo non lontano», la creazione di un nuovo *Istituto per la storia della Chiesa ambrosiana*, cui ha fatto eco il neo-dottore onorario sottolineando l'importanza di «esplorare il grande patrimonio di memoria della Chiesa ambrosiana anche per reagire alla dimenticanza, tipico della società di oggi, legando assieme due aspetti: quello della tradizione e della novità». Il cardinale, rievocando i molteplici

interessi storico-teologici di Biffi ha poi auspicato per l'Ambrosiana un ulteriore *Istituto per l'eredità medievale moderna* «nel quale confluirebbero la ricca biblioteca e un prezioso archivio di monsignor Inos Biffi», interpretando il desiderio dello studioso di vedere continuato da altri il suo indefesso lavoro.

Indubbiamente la parte più considerevole di questo “archivio” è rappresentata dalla produzione dello stesso Biffi che in questi ultimi anni, dal 2007, la casa editrice Jaca Book sta raccogliendo, ordinando e pubblicando in *opera omnia*: a tutt'oggi sono apparsi 10 ponderosi volumi, tra cui l'ultimo uscito dedicato proprio a *Il Cardinale Giovanni Colombo* (2012) e il penultimo a *Figure e vicende della Chiesa ambrosiana* (2011), e ne sono in programma altrettanti. Già da soli una biblioteca.

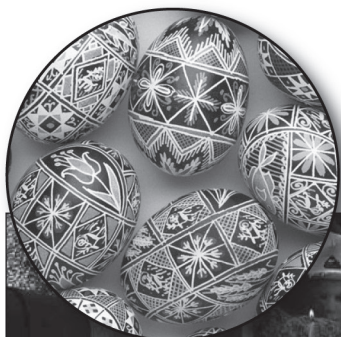
Tra questi volumi del professor Biffi, da anni attivo e prezioso accademico anche della Pontificia Accademia di San Tommaso, quelli incentrati sul pensiero dell'Aquinata già apparsi – *Alla scuola di Tommaso d'Aquino. Lumen Ecclesiae* (2007), *Sulle vie dell'Angelico* (2009) – o in programmazione (*Misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*) indicano eloquentemente quale sia la fonte sicura della sua sapienza teologica e testimoniano dell'arte intelligente con cui egli ha fatto e fa ammirare e amare i testi del maestro medievale. La tesi di dottorato in teologia *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*, che occuperà più volumi in *opera omnia*, ispirata incoraggiata e seguita con vivo interesse da studiosi come Marie-Dominique Chenu e André Hayen – come riconosce lo stesso Biffi – con «la familiarità alle questioni di Tommaso sui misteri», «è stata preziosa e benefica per tutte le ricerche nell'ambito della sacra dottrina, inducendomi e abituandomi a concepire la figura stessa della teologia sia, e primariamente, come “intelletto della fede (*intellectus fidei*)”, o intelligenza del mistero cristiano, sia come sua estetica e rappresentazione, sua esperienza e contemplazione».

La teologia elaborata nei secoli del medioevo, tanto nella sua specie scolastica quanto in quella monastica con San Bernardo al centro, che Biffi ha fatto oggetto di insegnamento sempre di prima mano, insieme con la teologia sistematica (sacramentaria), soprattutto presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale (dal 1972 al 2004) e alla Facoltà di Teologia di Lugano (dal 1998 fino all'emeritato), oltre che rappresentare una risorsa importante per la riflessione sui temi dell'attualità teologica, ha generato riconosciute iniziative per promuoverne scientificamente lo studio serio attraverso edizioni di testi (le Opere di sant'Anselmo e di San Colombano), l'apertura di collane di studi (come “Biblioteca di Cultura Medievale” con più di cento titoli, ed “Eredità medievale”) o di ricostruzioni storiografiche a collaborazione internazionale (come “Figure del pensiero medievale”).

A Lugano dal 1999 è stato creato da Inos Biffi un *Istituto di Storia della Teologia*,

dentro e a servizio della Facoltà di Teologia, che ha visto ben tre convegni internazionali sulla teologia primo-moderna, interesse che costituirà sempre più il futuro dell'impegno storico-scientifico dell'Istituto in direzione di una rilettura storiografica con il contributo degli studiosi più qualificati. Per questo Istituto luganese Biffi ha scelto un motto molto pregnante che egli trova in Tommaso e Tommaso trovava in sant'Illario: *ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* («tutte le mie parole e i miei sentimenti siano dedicati a dire Dio», *Summa contra Gentiles*, I, 2). E così, a segnare tutto il senso di una fatica non comune, anche si conclude la Presentazione dell'ultimo volume apparso dei suoi *opera omnia*: «Trovo che tutti gli studi – da quelli appunto sui misteri della vita di Cristo, a quelli sulla liturgia o sulla sacramentaria o sull'ecclesiologia o sulla poesia e teologia e su altro ancora –, alla fine si fondono e si risolvono in Colui “nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza” (Col 2,3), ossia nel cristocentrismo».

VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA



PASQUA IN RUSSIA

(S.PIETROBURGO e MOSCA)

28 marzo - 3 aprile



PASQUA IN ARMENIA

2-10 aprile



Per informazioni e altri itinerari contattare Giovanna Valenti:
Tel. +39 035-294021 • e-mail: rcsegr@tin.it

Dopo Nietzsche? Tommaso d'Aquino! Filosofia: torna di moda il pensatore medievale. Fra gli anglosassoni¹

Giovanni Ventimiglia

Facoltà di Teologia (Lugano)

“Nietzsche è morto”

«Dio è morto, Marx è morto e anche io non mi sento tanto bene!». Con una sola battuta fulminante Woody Allen è riuscito, come al solito, a riassumere perfettamente la situazione della filosofia contemporanea: fine della metafisica religiosa con Nietzsche («Dio è morto» è una sua frase famosissima), fine del marxismo e in generale fine delle ideologie; infine, senso di malattia e di debolezza diffusa di ogni pensiero. Con un'espressione divenuta famosa: domina il pensiero debole.

Non si sa bene in quale film o in quale libro Allen abbia effettivamente pronunciato quella battuta ma, in ogni caso, sembra non sia posteriore al 1977.

Ebbene, a distanza di 35 anni è il caso di chiedersi: vale ancora oggi la situazione descritta così ironicamente dal regista americano?

La risposta è no.

Il pensiero debole, nel frattempo, è diventato talmente debole da ritrovarsi praticamente moribondo. La filosofia in Europa, un po' come avviene per la sua economia, a furia di piangersi addosso (si pensi alla filosofia della “morte della filosofia”), ha finito con il diluire se stessa fino al punto da sbiadirsi del tutto e sparire dalla cartina geografica del pensiero.

Eppure, la filosofia non è morta affatto, anzi gode di ottima salute. Precisamente fuori dal vecchio “continente”, nei paesi anglofoni. Ma c'è di più: proprio quegli

¹ Articolo pubblicato parzialmente sul “Corriere del Ticino” del 24/11/2012, p. 31, in occasione del Convegno Internazionale di studi, organizzato dall'Istituto di Studi Filosofici, sul tema de “I sensi dell'essere”, che ha visto come relatori i professori Sir Anthony Kenny (Università di Oxford) e Alejandro Llano (Università di Navarra). Il testo della relazione di Llano si trova sopra in questo stesso numero.

autori “metafisici”, soprattutto medievali, che erano stati dati per spacciati e definitivamente tramontati, conoscono ai nostri giorni una inusitata, inaspettata, sorprendente rinascita. Insomma, a dispetto di ogni proclama nichilista, la metafisica è viva e vegeta. Come dire: “Dio è morto. Firmato: Nietzsche”, “Nietzsche è morto. Firmato: Dio”.

Il ritorno di Tommaso d'Aquino

Eclatante ai nostri giorni in questo contesto è il caso del teologo e filosofo medievale cristiano Tommaso d'Aquino.

Non si tratta di una operazione di “restaurazione” in casa cattolica (dove, al contrario, il suo pensiero dopo il Vaticano II è andato sempre più perdendo posizioni perché considerato non a passo con i tempi moderni). Si tratta – ecco la inattesa novità – di una riscoperta soprattutto da parte di accreditate istituzioni culturali “laiche” del mondo.

Le migliori case editrici, le migliori riviste, e molti pensatori di rilievo, ai nostri giorni riscoprono la grandezza di quel pensatore medievale latino che loro chiamano, all'inglese, “Aquinas” (sebbene fosse del Sud Italia e avesse scritto tutto in latino medievale).

Prendiamo per esempio la famosa Oxford University Press. È proprio di quest'anno l'uscita di un monumentale volume (589 pagine!) *The Oxford Handbook of Aquinas*, in cui confluiscono saggi sul pensiero di Tommaso d'Aquino scritti soprattutto da professori attivi in università inglesi e americane. Poco lontano da Oxford, d'altra parte, la storica rivale, Cambridge University Press, aveva dato alle stampe un testo di circa trecento pagine, *The Cambridge Companion to Aquinas*, nel 1993: un volume a più mani che ha conosciuto ben sette edizioni (di cui l'ultima nel 1999).

Attualmente la Cambridge University Press ha in catalogo ben 73 titoli su e di Tommaso d'Aquino, mentre la Oxford si ferma solo, si fa per dire, a 48. Sapete quanti ne ha in catalogo la famosa Einaudi italiana? Zero. E Il Mulino? Uno, tra l'altro non più disponibile. E i colossi Rizzoli e Mondadori? Rispettivamente 2 e 1.

Consideriamo adesso le migliori riviste di filosofia del mondo. Nella ultima classifica ufficiale redatta da una istituzione seria come la *European Science Foundation*, fra 363 riviste recensite, soltanto 50 sono classificate come “top” e fra queste vi sono senz'altro “Philosophy and Phenomenological Research”, “Nous”, “Analysis”, tutte riviste non certo legate a istituzioni ecclesiastiche e sicuramente accreditate a livel-

lo accademico internazionale. Ebbene, almeno dal 2010 ospitano ottimi articoli sul pensiero di san Tommaso d'Aquino a firma di autori che insegnano in Scozia o negli Stati Uniti, come Haldane e Mc Daniel.

Nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line*, una delle migliori e più note al mondo, edita dalle università di Stanford, Sidney e Amsterdam, la voce "Existence", a firma di un autore australiano Barry Miller, cita molto a favore il pensiero di Tommaso d'Aquino.

Fra i protagonisti di una tale incredibile rinascita della filosofia dell'italiano Tommaso d'Aquino nel mondo anglosassone si distinguono i nomi di Robert Pasnau, che insegna nell'Università del Colorado, John Haldane, professore a St. Andrew in Scozia, Anthony Kenny, che è stato Presidente della prestigiosa British Academy, vice Rettore dell'Università di Oxford e nominato Sir dalla Regina Elisabetta per i suoi meriti filosofici: tutti e tre filosofi non ecclesiastici.

Un credente che pensa

Robert Pasnau, vincitore tra l'altro del famoso premio dell'*American Philosophical Association* per un suo libro su Tommaso d'Aquino, spiega così il fenomeno in corso: «È in parte a causa della crescente attenzione per il suo rigore argomentativo che Tommaso ha via via conosciuto una nuova, o rinnovata popolarità fra i filosofi di professione. Mentre un tempo le sue opere si trovavano principalmente nei curricula di università cattoliche, oggi è sempre di più un luogo comune vederli studiati nei dipartimenti di filosofia senza alcuna affiliazione di questo tipo». E fra il pubblico protagonista di tale rinnovato interesse, Pasnau menziona anche «molti che non sono disposti a condividere con Tommaso una visione del mondo esclusivamente religiosa».

In un recente magnifico volume su Tommaso d'Aquino, edito guarda caso da una casa editrice laica, la Carocci di Roma, Pasquale Porro ha notato che una cosa del genere era successa anche ai tempi di Tommaso d'Aquino stesso, quando i professori e gli studenti della Facoltà delle arti di Parigi (pressappoco un'odierna Facoltà di Filosofia), lo consideravano, precisamente per il suo rigore filosofico, «quasi come uno di loro».

Perché dunque Tommaso d'Aquino? Perché era un credente che non rinunciava al rigore argomentativo, alle esigenze delle ragioni. Un credente non fanatico che, pur fra le pieghe della sua teologia, elaborò anche una filosofia, motivata non a colpi

di citazioni d'autorità, ma a suon di argomenti. Che sia nascosto proprio qui il suo fascino? Che sia il segno di una esigenza nuova, sempre più diffusa fra giovani laici e credenti? Una religione non dogmaticamente chiusa alle domande della ragione, e una ragione non dogmaticamente chiusa alle domande della religione?

“Quarant’anni per gamba”

Vorrei riassumere quanto sono andato fin qui scrivendo, raccontando un episodio di cui sono stato involontario testimone qualche tempo fa. Mi trovavo di fronte ad una Chiesa, all'uscita da una Messa, quando accanto a me dei genitori si rivolsero ai loro figli in questi termini: “Avete visto? Anche in Chiesa ascoltiamo la musica moderna!” “Ma papi – replicò perentorio uno dei figli – “Sound of Silence” di Simon & Garfunkel avrà più di quarant’anni! In un contesto del genere avrei preferito “Sadeness” degli Enigma!”. A quel punto i genitori si guardarono stupiti e desolati negli occhi – tanto più che, evidentemente, gli Enigma erano per loro un vero... enigma! Il padre, tuttavia, non si diede per vinto. Messo alle corde dalla risposta del figlio, provò ad uscire dalla situazione polemizzando con la moglie in questi termini: “ma Simon & Garfunkel non erano i cantanti preferiti di quel mangiapreti del tuo amico, il Marco?” “Scusa papi – interruppe il figlio intromettendosi nella discussione – sarà anche ateo ma ha comunque quarant’anni per gamba! Siete tutti, preti e mangiapreti, fuori dal mondo!”

Non credo che mi sarebbe potuta capitare una situazione più eloquente di questa: nella musica come nella filosofia, la lotta culturale fra laici e credenti in ogni caso “ha più di quarant’anni per gamba”!

P.S. Sapete che razza di cosa sia “Sadeness” degli Enigma? È un successo planetario – mi sono documentato in internet – rimasto in vetta alle classifiche di ben 24 paesi per mesi, la cui caratteristica principale è l’inserimento, nella solita musica pop, dance e house, di una novità. Quale? Ma è ovvio “papi!”: il canto gregoriano in latino medievale!

Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten von 16. Bis zum 21. Jahrhundert

Stefan Heid – Martin Dennert (Hrsg.)

Schnell und Steiner, Regensburg 2012, 1422 pp.

Da pochi giorni è disponibile nelle librerie il *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*, un'opera di particolare interesse che, per la prima volta, raccoglie in due volumi (corredati da oltre 700 illustrazioni) le biografie e bibliografie di più di 1.500 personaggi, legati a questa disciplina, relativamente giovane ma ormai altamente specializzata, che si occupa di tutti gli aspetti del mondo paleocristiano.

I curatori, Stefan Heid (docente del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana di Roma e direttore del Römisches Institut der Görres-Gesellschaft) e Martin Dennert (specialista in Archeologia cristiana e Storia dell'arte bizantina a Friburgo), hanno compiuto un lavoro colossale, redigendo maggior parte delle voci e coordinando un'équipe di collaboratori di varie provenienze culturali e linguistiche.

Il *Lexikon* è cronologicamente e geograficamente completo, perché traccia il profilo di soggetti attivi dal XVI al XXI secolo in oltre 30 paesi di Europa, Asia, Nord Africa e Nord America. Di ogni personaggio viene poi segnalata la bibliografia completa in materia archeologica degli studiosi recensiti, gli archivi dove recuperare gli scritti, la bibliografia sul singolo personaggio e le eventuali referenze iconografiche.

Il *Personenlexikon* non è solo uno strumento di riferimento di base, ma anche di ricerca innovativa poiché molti "archeologi" hanno coltivato questa disciplina a partire da altre attività professionali: oltre agli archeologi cristiani propriamente detti, vengono qui descritti architetti, antiquari, biblisti, medici, chimici, esploratori, politici, pontefici, prelati di curia e semplici parroci.

Una mole imponente di notizie resa fruibile da un buon apparato di indici che, attraverso la sezione di luoghi ed istituzioni, consentono anche di monitorare gli ambienti accademici e le reti di ricercatori.

Gli indici stessi permettono di passare velocemente in rassegna le voci di interesse nazionale (sull'archeologia cristiana in Svizzera si può anche consultare il recente

articolo di Hans Rudolf von Sennhauser, *Zur Geschichte der Christlichen Archäologie in der Schweiz*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 107 [2012] 1/2). Troviamo così numerosi riferimenti non solo ai centri di pensiero – Basilea, Berna, Friburgo, Ginevra, Zurigo – ma anche a coloro che hanno contribuito allo sviluppo di questa disciplina in Svizzera. Personaggi come *Titus Tobler* (1806-1877), medico e studioso della Palestina del canton Appenzello, *Johan Rudolf Rahn* (1841-1912), storico dell'arte e sovrintendente ai monumenti di Zurigo, *Joachim Berthier* (1848-1924), domenicano francese ma a lungo insegnante a Friburgo, *Emil Egli* (1848-1908), storico della Riforma, *Ernst Alfred Stückelberg* (1867-1926), storico dell'arte e sovrintendente ai monumenti di Basilea, *Marius Beson* (1876-1945), il vescovo-storico di Friburgo, torinese di nascita ma *natione et corde helvetus*, *Louis Blondel* (1885-1967), archeologo cantonale di Ginevra, *Rudolf Laur-Belart* (1898-1972), del canton Argovia, impegnato nel museo storico e nell'Università di Basilea, *Johann Peter Kirsch* (1861-1941), direttore del Pontificio Istituto di Archeologia Sacra, lussemburghese di nascita ma insegnante all'Università cattolica di Friburgo, fino all'architetto bernese Michael Stettler (1913-2003).

Un'opera redatta sulla base dei più moderni criteri storiografici, che, indubbiamente, garantisce una qualità altamente scientifica.

Carlo Cattaneo

Paolo VI. Riflessioni sulla fede

Ettore Malnati (a cura di)

Edizioni Cantagalli, Siena 2012, 280 pp.

L'anno della Fede indetto da Benedetto XVI in occasione del cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II è un invito, in tempi difficili segnati da dubbi e incertezze, a ripartire dalle fondamenta del nostro credere.

Accogliendo l'appello del Santo Padre, Ettore Malnati¹ ha raccolto e ordinato le riflessioni sulla fede che Paolo VI ha offerto lungo tutto l'arco del suo pontificato, con la speranza che possano guidare il cammino di molti credenti.

Sono preghiere, esortazioni, discorsi e omelie che hanno come tema centrale la fede e il valore di questo grande dono per la vita quotidiana di ogni cristiano. Paolo IV ci ricorda che la fede è la grande sfida posta all'uomo moderno: è la strada per conoscere Dio e ritrovare la sua presenza nel mondo, ma senza entrare in conflitto né con la scienza, né tantomeno con il progresso, anzi illuminandone il cammino. Essa è inoltre la chiave principale per comprendere in profondità gli insegnamenti del Concilio Vaticano II e per risanare le ferite causate dalle interpretazioni arbitrarie. «Ho voluto particolarmente riportare qui il cuore e il sentire di Paolo VI – afferma l'Autore nella sua Introduzione (p. 7) –, maestro, pastore e testimone di un vivere la fede in tempi in cui un non sano senso di diffidenza sia progressista sia tradizionalista mettevano a repentaglio il vero spirito del Vaticano II». Da queste riflessioni appare tutta la preoccupazione di Paolo VI affinché il vero ed efficace aggiornamento della Chiesa cattolica partisse da una profonda vita interiore, dal primato di Dio e dalla testimonianza nel mondo moderno di una fedeltà a Cristo e al Magistero per essere speranza nel mondo e del mondo.

¹ Ettore Malnati è vicario episcopale per il laicato e la cultura per la Diocesi di Trieste; docente di Teologia sistematica presso lo Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia-Udine-Trieste e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Trieste e di Udine; docente incaricato presso la Facoltà Teologica di Lugano.

Anche oggi Benedetto XVI, continua Malnati, «chiede a tutti i battezzati di non lasciarsi irretire sia dal relativismo, presente in moltissimi settori, non solo della civiltà occidentale, sia da quell'atteggiamento religioso "fai da te", bensì di porsi in "religioso ascolto" – come afferma il Concilio Vaticano II – di quella Chiesa voluta da Cristo e che è Madre e Maestra, per donare all'uomo salvezza vera e redenzione» (pp. 7-8).

Per tornare ai testi proposti nella presente raccolta, ci sembra interessante segnalare quanto meno uno, che non casualmente si trova esattamente al centro del volume, intitolato «Custodire il *Depositum fidei*» (pp. 99-102): in questa allocuzione inaugurale alla prima sessione del Sinodo dei Vescovi (29 settembre 1967) istituito dal papa in seguito ai desideri del Concilio Vaticano II, in concomitanza con il diciannovesimo centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo, papa Montini si rivolge ai Padri sinodali con parole mirabili e di un'incredibile attualità, affinché non sia dimenticata la missione di custodire ed annunciare il deposito della fede cristiana.

In questo volume dunque (la cui introduzione, tra l'altro, è firmata da Mons. Giampaolo Crepaldi, arcivescovo di Trieste), attraverso gli insegnamenti di Paolo VI «riscopriamo cosa sia la fede, quanto sia necessaria e preziosa, per i laici così come per i sacerdoti, e come essa soltanto sia in grado di trasformare completamente la vita dell'uomo diventando fonte di gioia e offrendo la forza di generare testimonianza e carità» (p. 8).

Antonio Tombolini

«Quando in alto i cieli...». La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica

Giorgio Buccellati

(*Corpus Mesopotamico 4*), Jaca Book, Milano 2012, pp. XXV-323.

Il volume di Giorgio Buccellati, uno tra i più importanti e noti archeologi dell'antica Mesopotamia, si presenta come il frutto maturo delle riflessioni di questo eminente studioso a proposito della religione mesopotamica nel suo confronto strutturale con l'esperienza religiosa testimoniata dalla tradizione biblica. È proprio la professione di archeologo a fornire all'autore gli strumenti e l'ambito della sua ricerca, dato che, come scrive Buccellati, «grazie all'archeologia, che è venuta riscoprendo questa antica Mesopotamia (...), possiamo riavvicinarvi in maniera diretta risalendo a monte della grande interruzione per riappropriarci di valori e di realtà che davano vita a quella cultura» (p. XXII). L'interesse di Buccellati non è tuttavia quello di redigere un manuale di religione mesopotamica, quanto piuttosto quello di evidenziare le differenze strutturali tra il mondo spirituale mesopotamico e quello biblico, preso in considerazione come un tutt'uno organico, a prescindere da problematiche di tipo diacronico. In effetti, a parere dell'Autore, l'esperienza spirituale testimoniata dal *corpus* biblico, inizialmente si staccò «come una scheggia» dalla Mesopotamia, ma poi ne strutturò le forme in modo totalmente diverso, pur rimanendo sempre all'ombra dell'influenza culturale della terra dei due fiumi.

Da un punto di vista metodologico, come l'Autore stesso fa notare (p. 18), è rilevante la peculiarità del punto di vista assunto nel volume: mentre è posizione tradizionale dell'esegesi veterotestamentaria ricercare parallelismi mesopotamici ad istituzioni e concetti biblici, Buccellati intende far riferimento a quella che egli ritiene essere «la struttura profonda della spiritualità biblica» per spiegare, per contrasto, quella della tradizione mesopotamica; la differenza essenziale tra queste due strutture profonde è individuata nella dicotomia tra politeismo e monoteismo. Occorre dire che, per Buccellati, la differenza tra questi due sistemi religiosi non consiste tanto nell'unicità o nella pluralità delle figure divine, quanto piuttosto in un «contra-

sto epistemologico e ontologico, tale, cioè, da riguardare la percezione della realtà e del suo essere» (p. 43). Scrive Buccellati: «nella concezione politeista l'assoluto è in effetti la somma dei relativi, e quindi una realtà sfaccettata che si fonda su una progressione indefinita che è inclusiva di tutto. Nel monoteismo, invece, l'assoluto esiste al di là del relativo. Vi è uno stacco ontologico totale, che prende forma concreta (...) nel concetto di santità» (pp. 43-44). Da ciò deriva il fatto che «nel politeismo mesopotamico, la realtà divina è concepita nell'ottica di un prolungamento indefinito nel tempo e un allungamento indefinito nello spazio. È in questo senso che le divinità sono immortali e universali» (p. 44). Così l'antropomorfismo delle divinità mesopotamiche si presenta come la cifra di questa concezione dell'assoluto, come l'aniconicità biblica lo è di quella in cui l'assoluto è concepito come trascendente. Si tratta però, a ben vedere, di un antropomorfismo che definirei «riduzionista», in cui «ogni singolo individuo si identifica con un singolo attributo ed esclude gli altri. Il dio della saggezza, Ea, si esaurisce in quella qualità, e non assomma in sé l'amore, la giustizia, e via dicendo» (p. 45), mentre, paradossalmente, il Dio monoteista della tradizione biblica non presenta una simile semplificazione di connotati, ma è antropomorfo, nel senso che presenta un «carattere» determinato, una «tensionalità psicologica ed emotiva» che si manifesta in una storia. Apparentemente antropomorfici nella loro rappresentazione iconica, gli dèi e le dee della concezione politeista, sono in realtà molto meno personali del Dio trascendente della storia biblica.

Un concetto chiave dell'analisi di Buccellati è quello di «fato». Nella percezione mesopotamica il fato (*šimtu*) non ha una valenza religiosa, non è oggetto di culto o di preghiera, ma può venir definito più appropriatamente come «il codice genetico della realtà» (p. 58), completamente spersonalizzato ed inerte, pur essendo l'elemento da cui dipendono tutti gli altri. Nella concezione politeista l'assoluto è dunque un fato ignoto ma conoscibile e frammentabile nei suoi vari aspetti – in questo Buccellati ravvisa una profonda somiglianza con l'idea moderna di scienza come scoperta sempre più profonda di aspetti ignoti del cosmo attraverso un processo di analisi e di parcellizzazione del sapere – mentre gli dèi sono concepiti come gli esseri più vicini al fine ultimo della conoscenza dell'assoluto, in grado così di aiutare gli uomini in questa scoperta, attraverso le scienze divinatorie e la magia, delle quali essi sono i massimi conoscitori ed officianti.

Fissate così le linee guida della sua ricerca, Buccellati passa in rassegna i vari campi in cui l'esperienza del politeismo mesopotamico può essere messa in rapporto con il monoteismo biblico, particolarmente nella concezione del divino in quanto tale, dove viene dettagliato ulteriormente quanto esposto sopra, e nella concezione dell'elemento umano in rapporto con quello divino, tanto dal punto di vista dell'espe-

rienza individuale, tanto da quello della realtà comunitaria. La differenza strutturale tra le due concezioni appare evidente se si esamina un aspetto centrale: quello legato alla moralità e al concetto correlato di «legge», così caratterizzante il pensiero veterotestamentario. Scrive Buccellati: «in Mesopotamia le divinità sono legate all'ordine morale come garanti della reale applicazione delle regole – regole che loro non hanno proposto e neanche immaginato», mentre, nella tradizione biblica, «non è solo che la legge trova la sua origine in Dio: è Dio stesso che come agente le [*scil.* le tavole della Legge] pone in esistenza, fisicamente. Le tavole non esistono quindi in quanto entità primordiali dotate di un intrinseco potere (come la tavola dei destini mesopotamica)» (p. 107). Esse ricevono il loro valore dal fatto che «attestano il coinvolgimento diretto di Dio». Così l'infrazione della legge, nella concezione mesopotamica, è un sovvertimento dell'ordine, mentre per il mondo biblico si caratterizza come disobbedienza alla volontà di Dio.

Negli altri capitoli l'Autore passa poi in rassegna i vari aspetti dell'esperienza religiosa mesopotamica, sempre in confronto con i paralleli biblici: le manifestazioni teofaniche ed epifaniche, la ricerca del divino a livello individuale e la sua manifestazione a livello comunitario nelle istituzioni politiche e nella modalità in cui la coscienza umana interpreta il suo rapporto con l'assoluto in chiave mitologica o storica. A questo proposito osserva Buccellati: «nei miti mesopotamici non si presume un aggancio storico, nel senso specifico che i protagonisti divini non interagiscono se non minimamente con gli esseri umani (...). Nella concezione biblica, invece, emerge subito e prepotentemente la centralità di Dio come protagonista e come interlocutore appassionato e costante delle vicende umane» (p. 205). Se da un lato quest'affermazione si trova in consonanza con quanto è già stato puntualizzato nella storia dell'esegesi, e penso soprattutto alle tesi esposte da G. von Rad, occorre però notare che Buccellati offre la possibilità di fornire all'idea della concezione storica dell'antico Israele un sostrato di carattere teoretico, basato appunto sull'individuazione delle specificità della concezione di assoluto presenti nelle due tradizioni. In effetti, per von Rad, la «storia della salvezza» è legata all'esperienza di liberazione concentrata nelle antiche professioni di fede di Israele. Indipendentemente dalla valutazione che si voglia dare riguardo all'antichità relativa dei testi su cui si basava il grande studioso tedesco per fondare le proprie analisi, occorre dire che una siffatta idea è senz'altro degna di apprezzamento, in quanto ammette che la fede di Israele si sia originata da un nucleo storico, comprendente un avvenimento reale. Per questo tipo di interpretazione, tuttavia, la concezione di Dio e dell'assoluto propria di tale esperienza religiosa sarebbe stata una conquista maturata in lunghi secoli di riflessione e sfociata in un monoteismo propriamente detto solo in epoche relativamente recenti.

L'analisi di Buccellati, in effetti, come egli stesso sottolinea (pp. 75-76), implica che Israele sia giunto all'esilio essendo già venuto a contatto con le concezioni mitologiche mesopotamiche, le quali sarebbero state veicolate dalla «memoria epica» delle tradizioni patriarcali, veicolanti ricordi storico-culturali risalenti all'epoca del collasso della civiltà urbana del medio Eufrate e della conseguente formazione del regno di Amurru (1400-1200 a.C.). Buccellati, rivalutando le tradizioni patriarcali, individua nel regno di Amurru il legame per la trasmissione degli elementi di origine mesopotamica, mentre l'inquadratura ultima, monoteistica, avrebbe avuto un'origine diversa. L'accoglimento di quest'ipotesi, basata sul forte parallelismo che si trova tra le storie patriarcali e le numerose fonti di origine Amorrea, porterebbe ad invalidare la spiegazione prevalente, secondo la quale gli elementi chiaramente mesopotamici che si trovano nella narrativa biblica deriverebbero dall'epoca esilica. Tale spiegazione sarebbe non valida in primo luogo perché proprio l'analisi delle differenze strutturali permette di vedere che «i temi mesopotamici appaiono proprio e soltanto come temi o *topoi* che sono inseriti in narrative affatto non-mesopotamiche (...). Se ciò fosse avvenuto nel periodo tardo dell'esilio, è difficile vedere come e perché questi temi (...) dovessero venir inseriti come dei fossili in un insieme che è invece profondamente dinamico e creativo». In secondo luogo, continua l'Autore, l'atteggiamento degli esuli di babilonia è polemico al massimo, come ben mostrano i versetti cruenti del salmo 137 o, aggiungerei io, la maniera stessa in cui sono presenti questi temi nel resoconto della creazione di Gn 1, nel quale la polemica antimitologica è evidente ed esplicita.

Tale idea di una possibile origine più antica del monoteismo sicuramente non è maggioritaria nell'attuale dibattito scientifico, ma Buccellati non è nemmeno isolato: già A. Schenker, in un interessante articolo del 1997¹, sosteneva che la caratteristica specifica della religione biblica, presente anche in testi preesilici, non sia tanto la monolatria o la supremazia di del Dio di Israele sugli altri dèi (tutti gli dèi nazionali esercitavano in qualche modo tale supremazia), ma il potere esercitato da YHWH sulle altre divinità. La prescrizione della monolatria, infatti, non sarebbe altro che la conseguenza dell'unicità del ruolo di YHWH in cielo. Secondo Schenker, la diversità di YHWH consiste nel fatto che egli trascende gli dèi, come gli dèi stessi trascendono il mondo degli uomini. I due autori, pur compiendo cammini indipendenti l'uno dall'altro, arrivano così a conclusioni analoghe: l'origine del monoteismo non dovrebbe essere ricercata in una purificazione del concetto del divino, che avrebbe

¹ A. SCHENKER, *Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux*, in *Bib* 78 (1997) 436-448.

man mano escluso le diverse figure celesti, riassorbite in un'unica divinità, ma sarebbe stata qualcosa di più originario, legato al momento iniziale dell'esperienza di Israele.

Questi suggerimenti permettono forse una considerazione ulteriore: la concezione della «storia della salvezza» richiamata sopra, pur facendo, e giustamente, un grande spazio all'oggettività fattuale di questo momento iniziale, finisce poi, in fondo, per adottare una prospettiva velatamente storicista ed evolucionistica: gli Israeliti avrebbero sperimentato nella loro storia l'evento salvifico di una divinità che avrebbe preteso un culto esclusivo, ma solo molto a posteriori si sarebbero accorti che questa divinità non poteva essere classificata nel numero delle altre, sia pur con un rango di preminenza, ma doveva essere intesa come un Dio unico nel senso monoteista del termine. Buccellati per un verso e Schenker per un altro permettono forse di avanzare una spiegazione diversa: fin dall'inizio il Dio che interviene nella storia del suo popolo fonda un *ethos* ed una concezione della realtà «strutturalmente» altri da quelli dei popoli vicini, cosicché il monoteismo in senso stretto potrebbe essere considerato più originariamente radicato nell'esperienza religiosa testimoniata dagli scritti biblici.

Il saggio di Buccellati si presenta dunque come un'opera di grande impegno teoretico, basata su un'erudizione sicura e copiosa. Naturalmente alcuni spunti potrebbero essere ulteriormente precisati da un punto di vista biblico, come ad esempio la trattazione sul culto, che è per certi versi sommaria e non tiene sufficiente conto delle prospettive sacerdotali a proposito del sacrificio e del valore del sacerdozio come epifania divina e non solo come tecnico del rito. Tuttavia un'ulteriore analisi di questi aspetti dal punto di vista dell'autore, non smentirebbe affatto le sue ipotesi, che anzi troverebbero in essa puntuale conferma. Ad esempio la funzione della teologia sacerdotale della purità, nella quale il vero veicolo dell'impurità non sono forze demoniache da controllare con rituali magici, ma atti umani di trasgressione della volontà di Dio, rimessi per mezzo di un sistema sacrificale che si presenta molto di più come un dono fatto da YHWH all'uomo che un mezzo per ingraziarsi la divinità, presenta, rispetto ai rituali mesopotamici, la stessa differenza «strutturale» che l'Autore mostra per altri campi dell'esperienza religiosa.

Una scelta particolare di Buccellati nella redazione del suo libro è quella di aver escluso dall'edizione cartacea tutto quell'apparato di documentazione e di approfondimento affidato di solito alle note a piè di pagina, che verranno pubblicate in formato elettronico su un sito internet dedicato. Se da un lato questa scelta è stata fatta per contenere le dimensioni e rendere il volume meno ostico ad un pubblico interessato ma non composto esclusivamente da tecnici, è certo che la comunità

scientifica attende con impazienza la pubblicazione di questo ulteriore strumento che darà ulteriore e definitivo corpo ad un volume così innovativo e stimolante.

Giorgio Paximadi

To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico

Giovanni Ventimiglia

Carocci editore, Roma 2012, 391 pp.

Il cosiddetto “tomismo analitico”, cioè il tentativo di studiare e interpretare il pensiero di Tommaso d'Aquino attraverso i metodi dell'odierna filosofia analitica anglo-americana, è un oggetto controverso tra i filosofi di oggi, specialmente tomisti. Alcuni di questi, infatti, ritengono che la filosofia analitica sia incompatibile col pensiero di Tommaso, perciò rifiutano il tomismo analitico come destinato al fallimento. Altri invece pensano che un incontro tra le due posizioni sia non solo possibile, ma anche utile, perciò lo difendono. Giovanni Ventimiglia, professore di filosofia nella Facoltà di Teologia di Lugano e incaricato nell'Università Cattolica di Milano, ha dedicato a questo tema un libro, il cui titolo, *To be o esse?*, allude precisamente ai due modi di concepire l'essere nella filosofia analitica e in Tommaso. Si tratta, come si vede, di un problema determinato, anche se fondamentale per la filosofia, sul quale l'eventuale scontro può essere estremamente interessante e denso di conseguenze. Su un altro problema infatti, quello della conoscenza, tra il tomismo e la filosofia analitica è già avvenuto un felice incontro, nel senso che uno dei maggiori rappresentanti della filosofia analitica, Anthony Kenny, ha riconosciuto la validità della dottrina della conoscenza di Tommaso (*Aquinas on Mind*, London 1993) e ciò ha determinato la nascita della stessa denominazione di “tomismo analitico” (John HALDANE, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1997).

Ventimiglia anzitutto lamenta, con ragione, la reciproca ignoranza che finora ha caratterizzato gran parte dei rappresentanti delle due posizioni: la maggior parte dei filosofi tomisti ha ignorato la filosofia analitica e la maggior parte dei filosofi analitici ha ignorato il pensiero di Tommaso. Il primo che ha messo a confronto le due posizioni sul problema dell'essere è stato l'inglese Peter T. Geach, allievo ed esecutore testamentario di Wittgenstein, che nel 1999 ha ricevuto la medaglia *Pro Ecclesia*

et Pontifice per i meriti della sua opera filosofica, alla quale Ventimiglia dedica un lungo capitolo. Nell'articolo *Form and Existence* (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955) Geach ha mostrato che in Tommaso sono presenti due significati di *esse*, la semplice esistenza, che Frege ha definito come la proprietà di un concetto, cioè di una classe, di contenere almeno un esemplare, e l'"attualità presente", cioè l'essere in atto di una forma individuale, che Tommaso chiama *actus essendi* e che, secondo Geach, sarebbe in qualche modo rintracciabile anche in Frege. Quest'ultima annotazione è importante, perché i maggiori filosofi analitici (Russell, Quine, van Inwagen) ritengono che Frege abbia ammesso solo il primo significato, e che questo sia l'unico valido, per cui l'*actus essendi* di Tommaso si ridurrebbe alla semplice esistenza che, considerata come essenza di Dio, darebbe luogo ad un'assurdità. Secondo Geach, invece, l'essenza di Dio è l'atto di una forma determinata, come per Aristotele l'essere dei viventi è il vivere, forma che nel caso di Dio è la somma di tutte le perfezioni.

La stessa distinzione tra i due significati di *esse* è stata usata dal già citato Kenny, sacerdote cattolico ridotto allo stato laicale, già presidente della British Academy e nominato baronetto dalla regina d'Inghilterra per i suoi meriti filosofici, il quale tuttavia se ne serve per confutare la concezione dell'essere di Tommaso d'Aquino, sostenendo che questi confonde continuamente i due significati, specialmente quando concepisce Dio come *Ipsum Esse subsistens*, e pertanto approda a risultati assurdi (*Aquinas on Being*, Oxford 2002). L'attacco di Kenny a Tommaso, benché di per sé sgradevole, ha avuto l'effetto benefico di richiamare finalmente l'attenzione dei tomisti sulla filosofia analitica, determinando la divisione menzionata sopra tra quanti, riducendo sostanzialmente la filosofia analitica alla posizione di Kenny, l'hanno ritenuta incompatibile col pensiero di Tommaso, e quanti invece, valorizzando maggiormente la posizione di Geach, hanno ritenuto che essa contribuisca a chiarire la stessa posizione di Tommaso.

Ventimiglia ha il merito di esporre le reazioni di tutti questi autori al dibattito tra Geach e Kenny sulla concezione dell'essere di Tommaso, fornendo in tal modo un utile e del tutto originale *status quaestionis*. Si tratta infatti di autori come Hermann Weidemann (Münster), Christopher Martin (Huston), Brian Davies (New York), Stephen Brock (Roma), David Braine (Aberdeen), Barry Miller (New England) e Alejandro Llano (Pamplona), non sempre molto noti, ma tutti esperti conoscitori sia di Tommaso d'Aquino che della filosofia analitica, e spesso anche pensatori originali. Ventimiglia non si limita, tuttavia, ad esporre con precisione documentata il loro pensiero, ma lo discute, mostrando a proposito di ciascuno di essi gli aspetti più convincenti o meno convincenti della loro posizione, e alla fine, in un capitolo intitolato "Questioni aperte", prende posizione lui stesso in merito al problema, mostran-

do sostanzialmente la validità della concezione tommasiana dell'essere come *actus essendi* e di Dio come *Ipsum Esse subsistens*.

Il suo lavoro, inoltre, porta un importante contributo di carattere storico all'interpretazione di Tommaso, mostrando che l'originalità dell'Aquinate non consistette nell'introdurre motivi neoplatonizzanti nel presunto aristotelismo della sua epoca, come per molti decenni si è ripetuto, bensì nell'introdurre spunti autenticamente aristotelici nel dominante neoplatonismo, tra i quali precisamente la concezione dell'essere come atto di una forma, che ne caso di Dio risulta essere la somma di tutte le perfezioni. A questo proposito Ventimiglia si avvale dei suoi precedenti studi su Tommaso (*Differenza e contraddizione*, Vita e pensiero 1997) per mostrare che questi concepiva l'essere come originariamente uno ed insieme molteplice, cioè diversificato, riprendendo in tal modo l'aspetto più valido della filosofia di Aristotele, ma arricchendolo con motivi desunti dalla teologia trinitaria cristiana. Egli preannuncia inoltre un altro libro su *Existence o esse?*, in cui esaminerà la questione dell'essere nel "tomismo continentale" (Maritain, Gilson, Fabro).

Personalmente non posso che esprimere il più grande apprezzamento per questo lavoro di Ventimiglia, sia per il contributo originale che esso porta alla storia della filosofia, tanto medievale quanto contemporanea, sia per l'approfondimento teoretico che egli compie del problema dell'essere, giungendo a risultati del tutto convincenti. Se posso fare anche un riferimento ai miei studi, sono lieto di dichiarare in questa occasione che io stesso avevo dubitato della validità della concezione tommasiana di Dio come *Ipsum esse*, riprendendo a questo proposito le critiche di Aristotele alla platonica Idea dell'essere, e che la lettura degli scritti di Geach e di alcuni tra i recenti critici di Kenny, in particolare di Stephen Brock, mi ha invece convinto che Tommaso, nella sua concezione di Dio, non ipostatizza, come credevo, né l'essere comune né la semplice esistenza, ma mostra che Dio è per essenza il "suo" stesso essere, cioè l'essere perfettissimo, e non solo nelle sue opere più mature, come Geach e Brock hanno mostrato, bensì anche nella sua opera giovanile *De ente et essentia*, come credo di poter mostrare in uno studio in corso di pubblicazione. Credo quindi che si debba essere tutti grati a Giovanni Ventimiglia per questo suo importante contributo.

Enrico Berti

À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?

Pierre Vianin – François-Xavier Amherdt

Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2011, 289 pp.

À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître? è il suggestivo titolo che Pierre Vianin e François-Xavier Amherdt hanno dato al loro libro. Si tratta di un tema affascinante e attuale, in linea con la vivace ricerca del nostro tempo. L'insegnamento di Gesù-Maestro continua a rappresentare il serbatoio che fornisce i metodi per una pedagogia della rigenerazione («pédagogie d'engendrement», p. 13) della comunità cristiana odierna.

Il primo capitolo è dedicato ai principi importanti che permettono la comprensione dei metodi d'insegnamento e apprendistato. Sono presentati tre approcci pedagogici, cioè quello *béavioriste*, quello umanista e quello cognitivo con lo scopo di designare una visione filosofica e spirituale dell'educazione. Quando, verso la fine del capitolo, parlano di Gesù, pur ammettendo qualche analogia con i modelli esaminati, devono constatare la sua originalità pedagogica (cfr. p. 64), visibile, ad esempio, nel sapiente utilizzo di parabole e di metafore.

Con il secondo capitolo gli autori passano all'analisi di alcuni brani evangelici, seguendo due momenti: nel primo sono considerati il contesto, il luogo, i tempi, i personaggi, la struttura, nel secondo si passa all'analisi del testo, cercando di applicare le teorie presentate nel primo capitolo.

La scelta del tredicesimo capitolo di Matteo come primo esempio esaminato è emblematica, perché ritenuto particolarmente interessante dal punto di vista pedagogico (cfr. p. 69). In esso è delineato l'itinerario che la persona deve scegliere per progredire verso il Regno del cielo. Il messaggio giunge all'ascoltatore in modo chiaro e incisivo, grazie all'utilizzo di immagini prodotte dalle parabole proposte. L'oggetto della comunicazione e l'immagine si trovano felicemente insieme, favorendo la comprensione, anzi, provocando a cercare una soluzione alle problematiche proposte (cfr. pp. 76-77). L'insegnamento di Gesù mediante le parabole offre una

risposta alle necessità di ciascuno. Permette ai destinatari di camminare nella loro fede ed entrare progressivamente nella comprensione del mistero.

Lo stile pedagogico di Gesù è anche ricco di umanità, perché attento all'altro. Il destinatario è veramente onorato come persona, sollecitata ad assumere delle responsabilità di fronte al contenuto dell'insegnamento. Il messaggio è proposto, mai imposto.

Viene poi esaminato il brano di Lc 24,13-35 che mette in relazione Gesù con i due pellegrini di Emmaus. L'episodio è esaminato nelle sue cinque parti, quelle che gli Autori interpretano come altrettante sequenze di insegnamento:

Il primo tempo (vv. 13-16) è dato da un problema, che è il momento tragico, avvolto da un'incomprensione. Gesù parte proprio da qui per aiutare i due ad aprirsi a nuovi orizzonti. Il secondo tempo (vv. 17-24) offre ai discepoli una comprensione empatica, accompagnandoli su un nuovo cammino. Il terzo momento (vv. 25-27) è caratterizzato da un insegnamento esplicito, che corrisponde perfettamente alle loro necessità e alle loro attese, perché utilizza le Scritture con le quali anch'essi sono familiarizzati (cfr. pp. 94-95). Nel quarto momento (vv. 28-32) assistiamo all'iniziativa dei discepoli, quando riprendono in mano le redini del discorso e chiedono a Gesù di restare con loro. Il quinto tempo (vv. 33-35) determina un nuovo tipo di conoscenza, una nuova esperienza che ha favorito un cambiamento spirituale ma anche un'inversione di rotta con il ritorno a Gerusalemme. Gesù ha fatto loro percorrere un cammino sia geografico sia, soprattutto, spirituale (cfr. pp. 100-101).

Il terzo brano evangelico scelto dagli Autori è il brano di Luca 19,1-10, l'incontro di Gesù con Zaccheo. In questo caso assistiamo ad un'analisi del metodo pedagogico di Gesù rivolto ad una persona. L'attenzione si concentra sui due personaggi principali, Gesù e Zaccheo. Costui è come un allievo che cerca e vuole vedere, mostrando così la volontà di comprendere e conoscere. La sua ricerca nasce probabilmente da un'insoddisfazione (cfr. p. 107). E Gesù gli viene incontro, colmando il suo desiderio al di là di ogni più entusiastica aspettativa.

Seguono altri brani evangelici, esaminati sempre dalla prospettiva pedagogica.

Il terzo capitolo offre una sintesi teologica del metodo pedagogico di Gesù. Secondo gli Autori sono otto le idee ispiratrici del suo metodo:

- 1) Gesù Cristo aggiorna sempre il suo messaggio in base al destinatario che ascolta la sua Parola.
- 2) Gesù Cristo rispetta i suoi interlocutori.
- 3) Gesù Cristo crede nei principi educativi.
- 4) Gesù Cristo parte dalla realtà di ciascuno, ponendosi in atteggiamento di ascolto e senza un preventivo giudizio di condanna.

- 5) Gesù Cristo interpella i suoi interlocutori, coinvolgendoli.
- 6) Gesù Cristo sa insegnare con autorità e con fermezza, quando è necessario, presentando pure gli errori altrui.
- 7) Gesù Cristo utilizza la schema della presenza/assenza: quest'ultima è la forma della sua discrezione per lasciare all'altro piena libertà di decisione.
- 8) Gesù Cristo è perfettamente coerente con il suo insegnamento.

Il capitolo quarto del libro è dedicato alla catechesi, prospettando vie e atteggiamenti pedagogici nell'insegnamento religioso, partendo dall'insegnamento di Gesù. Sarebbe un po' come mettersi alla sua scuola (cfr. p. 188). Gli Autori presentano otto vie per la catechesi, sempre ispirandosi alla sensibilità pedagogica di Gesù. Tra l'altro, fanno spiccare l'attenzione ai deboli e ai fragili, in modo da offrire loro una speranza di successo. Si conclude richiamando il valore della testimonianza. Alla fine, citando C. Theobald, considerano che l'arte pedagogica di Gesù ha la base la gioia della Bella Notizia e il suo "santo contagiare".

Alla fine del libro, il lettore dovrebbe aver chiaro che Gesù rappresenta l'*iniziato-re* per eccellenza dell'arte didattica e pedagogica, e trarre le debite conclusioni: ogni insegnante dovrebbe mettersi alla scuola di Gesù e imitarlo (cfr. p. 259).

Siamo riconoscenti agli Autori per il loro lavoro di sintesi che ha riproposto un tema importante qual è quello pedagogico e offerto anche validi modelli per rivedere la nostra catechesi, aggiornandola con metodi antichi e sempre nuovi.

Calin Patulea

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2013
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)