

Credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra

- 3-6 Editorialis
 Riccardo FERRI
- 7-8 *Discorso del Santo Padre Francesco alla Pontificia Accademia di Teologia*
- 9 *Saluto al Santo Padre*
 Réal TREMBLAY

STUDIA

- 11-18 Dio alla prova del «sospetto»
 PierAngelo SEQUERI
- 19-34 Pensare l'origine tra evento dell'essere e ontologia della *kenosis*.
 La proposta paradossale del pensiero debole
 Carmelo DOTOLO
- 35-47 Un'onnipotenza paterna o una paternità onnipotente?
 Paul O'CALLAGHAN
- 49-67 «Bellezza del cielo è la gloria degli astri» (Sir 43,9).
 Lo sguardo sulla creazione dei saggi d'Israele
 Luca MAZZINGHI
- 69-85 L'«onnipotenza» fraintesa dall'uomo: la manipolazione del creato
 Palma SGRECCIA
- 87-100 «A quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio»
 (Gv 1,12). La grammatica trinitaria del destino dell'uomo nel cosmo
 Piero CODA
- 101-114 «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5). La creazione
 alla luce dell'*anakefalaiôsis* in Cristo
 Manlio SODI

115-118 «Credo in Dio onnipotente». Breve conclusione del *Forum*
Réal TREMBLAY

COLLECTANEA

119-140 Creatore e creature. Nessuna sponda all'egoismo nella visione di Dio
Paolo SCARAFONI

141-162 Teologia trinitaria della creazione. Spunti per una fondazione
dell'umano ecologico
✦ *Antonio STAGLIANÒ*

163-177 Trinità e creazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino
Riccardo FERRI

179-196 Teologia liturgica bizantina
Rinaldo JACOPINO

197-205 «Sapientia Latina». Un nuovo metodo per conoscere il patrimonio
linguistico della teologia
Manlio SODI

207-220 La luce nella teologia e spiritualità cristiano-orientale
✦ *Ioannis SPITERIS*

221-229 Un itinerario teologico autobiografico. Breve sguardo
Réal TREMBLAY

231-239 Invito alla lettura di *Gaudete et exsultate*
✦ *Enrico DAL COVOLO*

EDITORIALIS

PATH 17 (2018) 3-6

Il IX *Forum Internazionale* della Pontificia Accademia di Teologia è caduto quest'anno nel trecentesimo anniversario di istituzione della stessa, avvenuta il 23 aprile 1718 col breve *Inscrutabili* di papa Clemente XI. Abbiamo già celebrato in anticipo l'evento, nel corso della seduta pubblica del 9 maggio 2017, in cui è stata presentata la pregevole opera del prof. Luigi Michele de Palma, *Studiare teologia a Roma. Origine e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, pubblicata come 12° volume della nostra collana «Itineraria» edita dalla Libreria Editrice Vaticana.

1. L'udienza papale nell'anniversario di istituzione pontificia

Nel corso del *Forum*, tuttavia, c'è stata un'ulteriore e graditissima occasione per segnare la straordinarietà dell'anniversario: l'udienza privata concessa da papa Francesco a tutti i membri dell'Accademia convenuti a Roma per il simposio. Nella Sala del Concistoro del Palazzo Apostolico, in un clima di grande cordialità e familiarità, il Santo Padre, dopo il saluto del Presidente, prof. Réal TREMBLAY, ha rivolto ai presenti e virtualmente a tutti gli Accademici le parole incoraggianti e ispiranti che sono riportate all'inizio del presente fascicolo. Dopo gli statuti e il *motu proprio* di san Giovanni Paolo II, che ha riformato l'Accademia nel 1999, il discorso di papa Francesco costituisce un punto di riferimento imprescindibile per le attività e i programmi accademici del prossimo futuro.

Proprio per essere fedeli alle indicazioni del Papa, che ha invitato i teologi a uscire da una logica autoreferenziale, il *Forum* non ha voluto guardare al passato, ripercorrendo ancora una volta la storia dell'Accademia, ma è stata l'occasione per vivere l'evento dei tre secoli di fondazione nell'im-

pegno della ricerca teologica e dell'approfondimento intellettuale di quanto Dio ha rivelato in Cristo.

2. Il tema del *Forum*

Perciò, dopo aver trattato nei precedenti *Forum* questioni metodologiche, cristologiche, ecclesiologiche e antropologiche, abbiamo dedicato il IX *Forum* alla teologia della creazione.

Un discorso sulla creazione si può affrontare da molteplici punti di vista e in diversi contesti, a cominciare da quello – ormai classico – del rapporto scienza/fede e quindi del dialogo tra i vari modelli scientifici e la concezione ebraico-cristiana sull'inizio del mondo. Senza negare l'importanza di tale dialogo e più in generale della relazione tra la teologia e le scienze "altre", abbiamo preferito scegliere una prospettiva diversa, che rifletta sul primo articolo del Simbolo niceno-costantinopolitano: *Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra*, nel contesto culturale attuale, con i suoi interrogativi, le sue istanze, i suoi dubbi, le sue sfide e i suoi problemi.

Fino a qualche secolo fa, ma già nell'epoca moderna, la concezione cristiana e le pur differenziate visioni filosofiche e scientifiche del mondo condividevano un orizzonte comune: il presupposto dell'esistenza di Dio o di un Essere supremo come artefice del mondo e della sua azione causale nei confronti della creazione. Oggi tali presupposti non possono essere più dati per scontati, particolarmente nel contesto post-metafisico che caratterizza larga parte del pensiero contemporaneo.

3. Il percorso

Abbiamo perciò ritenuto opportuno intraprendere un percorso che parta proprio dalla considerazione della temperie culturale attuale, segnata da una sorta di "sospetto" nei confronti di Dio e della sua azione nel mondo e da uno smarrimento del senso dell'essere, con quelle derive nichiliste che caratterizzano non pochi settori delle società occidentali. È questo il compito svolto dalle due prime relazioni (del prof. PierAngelo SEQUERI e del prof. Carmelo DOTOLO).

Su tale sfondo si vuole far emergere, invece, l'autentica identità del Dio creatore rivelatosi nel corso della storia della salvezza culminante in Cristo, cioè quell'identità paterna che permettere di cogliere nella sua prospettiva

più pertinente anche quel carattere di onnipotenza che è tradizionalmente associato al Padre-creatore (e questo tema centrale è affrontato nel contributo del prof. Paul O'CALLAGHAN). Tale prospettiva trova le sue radici nella rivelazione veterotestamentaria, di cui vengono indagati in particolare i testi sapienziali, dov'è sottolineata la bontà/bellezza della creazione (come illustra il testo del prof. Luca MAZZINGHI).

Di fronte al progetto originario di Dio sul mondo, qual è la risposta e l'atteggiamento dell'uomo?

Può essere duplice: o un fraintendimento dell'onnipotenza in una prospettiva antropocentrica, che diventa sfruttamento e manipolazione del creato (tema tutt'altro che marginale ai nostri giorni, come mostra la prof.ssa Palma SGRECCIA) oppure una partecipazione al disegno creativo-salvifico del Padre da parte di coloro che hanno accolto la vocazione a essere suoi figli nel Figlio per opera dello Spirito Santo (e questo è trattato dal prof. Piero CODA). Il tutto mirando al compimento escatologico della creazione, dove l'inizio è considerato alla luce del fine, di quella ricapitolazione in Cristo che dà senso rinnovato a tutte le cose (e su questa via ci conduce il prof. Manlio SODI).

Le conclusioni del Presidente, prof. Réal TREMBLAY, offrono una sintesi, seppur provvisoria, dell'itinerario compiuto.

4. Gli sviluppi

Il percorso tracciato dal *Forum* non intende delineare un sistema chiuso, ma lanciare alcuni spunti per ulteriori riflessioni e approfondimenti.

I contributi della sezione *Collectanea* su tematiche inerenti la creazione del prof. Paolo SCARAFONI, di mons. Antonio STAGLIANÒ e del prof. Riccardo FERRI vogliono porsi proprio in questa prospettiva. Ad essi si aggiungono gli altri articoli pervenuti: quelli del prof. Rinaldo JACOPINO, del prof. Manlio SODI, di mons. Ioannis SPITERIS, del prof. Réal TREMBLAY e di mons. Enrico DAL COVOLO.

Dopo l'indagine sulla comprensione cristiana dell'onnipotenza paterna di Dio nella creazione, è inoltre auspicabile un rinnovato dialogo tra filosofia, teologia e scienze della natura nel compito congiunto, seppur distinto dai presupposti epistemologici propri di ciascuna disciplina, di interrogarsi sul principio e sul fine della realtà. Si tratta di quel compito recentemente indicato da papa Francesco come peculiare degli studi ecclesiastici e di tutte le istituzioni che in qualche modo ad essi si riferiscono, compito a cui

la Pontificia Accademia di Teologia non può sottrarsi. Nella Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), infatti, il Papa spinge verso la convergenza di

una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall'evento della rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, qual è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: «In lui – scrive l'apostolo Paolo –, sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza» (Col 2,3). Questo principio teologico e antropologico, esistenziale ed epistemico riveste un peculiare significato ed è chiamato a esibire tutta la sua efficacia [...] in rapporto al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico, delle convinzioni e delle opzioni culturali (4c).

È questa la missione che la Pontificia Accademia di Teologia intende perseguire con le sue attività e le sue iniziative culturali.

RICCARDO FERRI
Prelato segretario

DISCORSO DEL SANTO PADRE FRANCESCO ALLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI TEOLOGIA

*Signori Cardinali,
venerati Fratelli nell'episcopato e nel sacerdozio,
cari fratelli e sorelle,*

sono lieto di accogliervi e ringrazio il Presidente per le parole che mi ha rivolto. La celebrazione di un anniversario è sempre un momento di gioia, di rendimento di grazie per quanto avvenuto nel passato e, nello stesso tempo, un impegno per il futuro.

Questo vale anche per la *Pontificia Accademia Theologica*, che celebra quest'anno i tre secoli di istituzione, avvenuta il 23 aprile 1718 con breve da parte del papa Clemente XI.

Tre secoli di vita costituiscono certamente un traguardo significativo, ma non devono essere l'occasione né per guardare narcisisticamente a se stessi, né per volgersi nostalgicamente al passato. Piuttosto rappresentano lo stimolo per una rinnovata consapevolezza della propria identità e per un rilancio della propria missione nella Chiesa.

La Pontificia Accademia di Teologia ha conosciuto, nella sua storia, vari cambiamenti di struttura e di organizzazione per venire incontro alle sempre nuove sfide poste dai diversi contesti sociali ed ecclesiali in cui si è trovata a operare. Essa infatti nasce, nelle intenzioni del Cardinale Cosimo de' Girolami, come luogo di formazione teologica degli ecclesiastici in un momento in cui altre istituzioni risultavano carenti e inadeguate a tale scopo. Quando però il cambiamento della situazione storica e culturale non ha più richiesto tale compito, l'Accademia ha assunto la fisionomia – che tuttora possiede – di un gruppo di studiosi chiamati a indagare e approfondire temi

teologici di particolare rilevanza. Nello stesso tempo si è delineata, nella composizione del corpo dei Soci, quell'equilibrio tra i membri operanti nell'Urbe e quelli operanti al di fuori di essa, che contraddistingue ancor oggi la peculiare dimensione cattolica e internazionale dell'Istituzione.

Al di là dei vari mutamenti, c'è però un elemento costante che caratterizza l'Accademia: essere a servizio della Chiesa con l'intento di promuovere, sollecitare e sostenere nella sue varie forme l'intelligenza della fede nel Dio rivelatosi in Cristo; fedele al magistero della Chiesa e aperta alle istanze e alle sfide della cultura, essa si pone come luogo di confronto e dialogo per la comunicazione del Vangelo in contesti sempre nuovi, lasciandosi sollecitare dalle urgenze che giungono dall'umanità sofferente per offrire il contributo di un pensiero credente, incarnato e solidale: il *Forum* sulla creazione che state attualmente tenendo vi spinge proprio in questa direzione.

C'è poi un ulteriore aspetto che fin dalla sua origine ha caratterizzato la vostra Accademia: si tratta del legame con le altre istituzioni universitarie ed educative romane, a cominciare dall'antica Università «La Sapienza», per continuare con le Scuole del Seminario Romano, fino a quelle che in seguito diventeranno le Pontificie Università dell'Urbe.

I continui contatti, in un rapporto di reciproco scambio culturale, con queste istituzioni e con molte congregazioni religiose a cui sono appartenuti e appartengono i suoi membri, hanno fatto in modo che la Pontificia Accademia di Teologia non si sia mai considerata un'entità isolata e autonoma, ma abbia svolto il proprio ruolo inserita in una trama di relazioni da cui si sono arricchiti tutti gli interlocutori. Guardando a tale passato, l'Accademia è chiamata ancor oggi a cogliere la propria identità non in una prospettiva autoreferenziale, ma come promotrice di un incontro tra teologia, filosofia e scienze umane, affinché il buon seme del Vangelo porti frutto nel vasto campo del sapere. La necessità, infine, di una sempre più stretta collaborazione tra le Istituzioni universitarie ecclesiastiche romane richiede all'Accademia Teologica che non si estranei, ma che sappia collocarsi in dialogo fecondo con ciascuna di esse per favorire un lavoro comune, coordinato e condiviso.

Con queste prospettive per il futuro, e assicurandovi la mia preghiera e la mia vicinanza, vi imparto la benedizione apostolica.

Per favore, non dimenticate di pregare per me.

Città del Vaticano, 26 gennaio 2018

SALUTO AL SANTO PADRE

Beatissimo Padre,

È per tutti noi una grande gioia essere qui stamattina alla Sua presenza.

La ringraziamo di cuore per questo segno di paterna benevolenza nei confronti della *Pontificia Accademia Theologica*, che celebra quest'anno il suo trecentesimo anniversario di fondazione.

L'occasione di questo incontro si situa nel contesto del IX *Forum Internazionale* dell'*Accademia* che quest'anno contempla il primo articolo del *Credo*: «Credo in Dio, Padre Onnipotente, Creatore del cielo e della terra», *Forum* attualmente in corso presso la Pontificia Università Lateranense. L'*Accademia* ha scelto di riflettere su questo articolo fondamentale della nostra fede per approfondirne il contenuto e facilitarne così l'accesso al popolo di Dio in considerazione delle sensibilità del mondo di oggi e dei suoi interrogativi.

L'Artefice essenziale di un buon lavoro teologico è sicuramente lo Spirito del Padre e del Figlio. Noi lo preghiamo perché continui ad assisterci in questo lavoro che la Chiesa, attraverso di Lei, ci ha affidato.

Possa la Sua benedizione apostolica, Santo Padre, essere nostro sostegno e nostro conforto.

Città del Vaticano, il 26 gennaio 2018

RÉAL TREMBLAY C.Ss.R.
Presidente

DIO ALLA PROVA DEL «SOSPETTO»

PIERANGELO SEQUERI

PATH 17 (2018) 11-18

Il passaggio di Dio attraverso la prova del sospetto dell'uomo, con ogni evidenza, non è semplicemente una cifra della condizione moderna. Dio è già passato di qui. Di più. La rivelazione biblica ci dà motivo di pensare che il sospetto di inganno e di prevaricazione, nei confronti di Dio, attecchisce nell'anima dell'uomo e della donna fin dall'origine della storia. Di qui, cercherò di trarre qualche pista di approfondimento per l'attualità di un tema tanto centrale per l'illuminazione della singolarità assoluta del cristianesimo, quanto straordinariamente sottovalutata – a mio avviso – dalla ricerca teologica corrente.

L'introduzione all'argomento, che rimette in asse la centralità del tema, può essere brevemente illustrata nel *focus* di due chiavi ermeneutiche.¹

1. La prima, consiste nell'utilizzo teologico della rivelazione medesima per stabilire che il "sospetto" nei confronti di Dio (che cosa vuole "veramente" Dio, ponendosi come interlocutore assoluto dell'uomo e della donna, che assegna loro le benedizioni del creato e la signoria della creazione?) è iscritto nella forma storica di questa stessa relazione. Ogni elabora-

¹ Dato che il tema è uno degli argomenti principali della mia ricerca teologico-fondamentale, mi permetto di rimandare a due saggi che offrono più articolato sostegno e interpretazione al sintetico approccio di queste riflessioni: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013³ (in particolare le pp. 201-260); ID., *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2010²; F. RIVA - P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009.

zione culturale ed epocale del “sospetto” a riguardo di Dio, in altri termini, è una variante dell’originario effetto senza causa che induce l’uomo e la donna a coltivarlo, all’inizio della storia del mondo. Dicendo “effetto senza causa” mi riferisco al fatto che il sospetto agitato dal serpente maligno è senza fondamento nelle evidenze disponibili: l’uomo – maschio e femmina – è già creato a immagine e somiglianza di Dio e, inoltre, ha già a disposizione tutti i beni necessari per acquisire la sapienza e il dominio del suo mondo. Il racconto di rivelazione lascia intendere, però, che il sospetto è innescato dall’interdetto. L’interdetto riguarda l’albero del bene e del male e l’albero della vita. Non riguarda il riconoscimento della differenza: riguarda piuttosto il fondamento della differenza, la sua immanenza (“mangiare il frutto”) nell’uomo. L’esperimento di questa immanenza è fallimentare e mortale: il comandamento di Dio mette dunque in guardia precisamente dal male e dalla morte. L’immaginazione, tuttavia, accetta di mettere alla prova l’inversione del rapporto con Dio: per farlo, deve proiettare su Dio la propria immagine e somiglianza.

Che farebbe un essere umano che potesse acquistare l’onnipotenza sulla vita e sulla morte, e la signoria divina sul bene e sul male? Terrebbe nascosto il suo segreto all’altro, impedendogli di accedere al principio della sua esclusività, del suo dominio, della sua differenza. Ne farebbe un principio di arbitrio, di dominio, mortificazione dell’altro.

Qui sta la radice confusionale e mortifera del «peccato d’origine», dal quale il comandamento di Dio aveva intimato all’uomo e alla donna di tenersi distanti («non cercare di impadronirti del principio del bene e del male, della vita e della morte, perché questa pretesa ti distruggerebbe»). L’elaborazione moderna del principio dell’ateismo che si basa sulla congettura di un’immagine di Dio come perfezione dell’onnipotenza alla quale l’uomo aspira è ingenua. L’uomo non proietta *ontologicamente* in “Dio” il proprio desiderio di onnipotenza assoluta, se non per il fatto che una qualche *notitia Dei* gliene anticipa l’orizzonte. Inoltre, nel momento in cui l’uomo si dispone a interpretare *eticamente* questa signoria di Dio (sul bene e sul male, sulla vita e sulla morte), è anche radicalmente indotto a proiettare su Dio la sua somiglianza: immagina che Dio sia così simile all’uomo, da custodire nella sua intimità la *ybris* che l’uomo stesso è pronto a coltivare, se fosse lui stesso onnipotente e onnisciente (sul bene e sul male, sulla vita e sulla morte). Su questa disponibilità dell’immaginazione e del desiderio

umano alla corruzione del principio dell'onnipotenza e dell'onniscienza, fa leva la tentazione del serpente maligno e ingannatore.

In questo senso, si può dire che il principio del "sospetto" su Dio, certamente antico quanto l'uomo, è un'invariante della storia: immanente al passaggio delle generazioni, incombenza all'interrogazione del senso. Esso viene ereditato eticamente e culturalmente, tramandandosi nell'immaginario e arricchendosi di esperienza. L'eredità perversa di questo "peccato" originario, che si trasmette di generazione in generazione, insidia fatalmente anche la religione.

Il sospetto, infatti, proietta il peccato della *ybris* dominatrice e mortificante su Dio stesso e "giustifica" paradossalmente la trasgressione: forse non ci vuole così bene, forse è giusto sottrarsi al suo interdetto. Il sospetto "inquina" il senso del sacro: la sua ingiunzione, la sua manifestazione. Confonde la percezione del comandamento: che indica l'inviolabile da custodire come una benedizione di Dio, destinata a proteggere l'uomo dal suo limite. Inoltre, il sospetto consegna l'uomo all'impossibile pretesa di assegnare a Dio il proprio limite, quale condizione di libertà e di emancipazione. Di fatto, questo spazio, immaginato come apertura di una migliore libertà della realizzazione di sé, viene subito dispoticamente occupato dal desiderio di assoggettamento e di prevaricazione nei confronti dell'altro. La perversione del sacro diventa un tratto della cultura: assume i contorni di un progetto di emancipazione, di liberazione, di progresso. Nella sua pretesa di impadronirsi del segreto del sacro, la volontà di potenza che scaturisce dall'intento di mettere alla prova la propria capacità di sostituire la signoria divina, finisce per assumere i tratti di una falsa imitazione dell'immagine e somiglianza divina, che può arrivare persino a giustificarsi "religiosamente" («chiunque vi ucciderà crederà di rendere onore a Dio», Gv 16,2).

2. La seconda linea di riflessione che ricavo da questa impostazione riguarda appunto l'eredità del "sacro": ossia di quella figura dell'eteronomia del principio, che la creatura umana vive come oggetto di attrazione e di timore, senza poterne decidere a priori la verità e senza poterne istituire a priori la giustizia.

Nella storia umana, di fatto, il "sacro" è l'assolutamente inviolabile e anche l'assolutamente irresistibile. Nella sfera del sacro si trovano il bene assoluto e il male assoluto, la vita assoluta e la morte assoluta. Decifrare questa ambivalenza è un compito arduo, e infine superiore alle possibilità

umane. Stabilire il rapporto di questa ambivalenza con le cose del mondo e le azioni dell'uomo è un azzardo inevitabile e doveroso: come prendere posizione nei confronti della verità e della giustizia, senza misurarsi con questa eccedenza che ne detiene il mistero? Ma è anche azzardo, rischio e pericolo, perché l'umano non domina affatto quella doppia differenza (bene-male, vita-morte): deve abitarla, a suo rischio e pericolo (come evitare questo confronto e rimanere degni della propria libertà e della propria dignità umana?). L'antica sapienza conosceva bene questa costellazione e questa sfida. La rivelazione biblica narra precisamente della progressiva rivelazione dell'unico Dio – il vero, il giusto – dentro l'esperienza esaltante e mortificante di un incontro del quale è necessario ogni volta decifrare i contorni esatti, all'interna dell'umana esperienza del sacro: in cui le tracce dell'antica manifestazione originaria si fondono insieme con l'eredità del peccato.

Dopo che la prima modernità illuministica ha tentato l'operazione fallimentare della consegna del "sacro" all'ignoranza, all'infantilismo, alla superstizione, l'antropologia culturale moderna ha imposto, per così dire, la sua ricollocazione – nel bene e nel male, non importa – al centro di ogni costellazione epocale della società e della cultura.

Il sacro protegge e annienta, porta in salvo e spinge nella perdizione. Nella storia, sacra è la patria che deve essere difesa, sacro è lo sterminio dei nemici che la minacciano. Nelle nostre lingue (come già nelle tradizioni semantiche delle origini dei linguaggi e delle pratiche rituali) questa ambivalenza semantica si lascia curiosamente occultare nella sua perfetta equivalenza lessicale. "Consacrare" e "sacrificare" sono lessicalmente identici e semanticamente opposti. Il primo termine denota il separato che va protetto, il secondo denota il separato che va distrutto: segnato da Dio e consegnato a Dio in entrambi i casi, con effetto opposto. Eppure, nelle pratiche del primo c'è un'ombra di un sequestro della vita che la separa dalla vita; così come nel secondo si accende una purificazione della perdita che fa rinascere. Nella tradizione – nelle tradizioni – del sacro questa ambivalenza è associata all'ambivalenza di Dio, trasmessa dall'uomo e dalla donna alla propria discendenza. Che cosa va consacrato, che cosa va sacrificato? E Dio, come si dispone lungo l'asse di questa opposizione che ogni volta ci interroga? Dove sta esattamente l'enigmatica differenza fra Abele e Caino, dal punto di vista della benedizione di Dio?

La ricerca di Dio deve rimanere consapevole di muoversi all'interno di questo sentiero difficile, che cerca di venire a capo dell'ambivalenza del sacro – in cui l'irradiazione dell'interdetto amorevole del Dio creatore si mescola con la stratificazione del sospettoso fraintendimento della creatura umana – con gli strumenti della ragione e della religione.

Inevitabilmente esposti al sacro, irrimediabilmente contaminato dal peccato d'origine, l'uomo e la donna devono desiderare di convertirsi al desiderio della rivelazione personale di Dio, che illumina di nuovo la giustizia del comandamento e la verità della creatura. La rivelazione biblica di Dio, in atti e parole profondamente connessi, riapre la via della conoscenza e della libertà attraverso la grazia della loro redenzione, portando infine alla luce di una destinazione impensata e inimmaginabile dell'orizzonte della vita creaturale. La strada di questa apertura, indicata dalla fede, traccia il suo solco attraverso l'ambivalenza del sacro, disinnescando progressivamente l'inerzia dei suoi fraintendimenti accumulata nella storia religiosa dell'uomo. Già da tempo l'obbedienza chiesta alla fede che custodisce l'invulnerabilità del comandamento di Dio, era stata scorporata dal "sacrificio del figlio" (Abramo). E la consegna della legge, anticipata dalla pura grazia della salvezza, è mediata dall'offerta di un'"alleanza per la vita", che chiede il consenso della libertà (Mosè). L'eccedenza della misericordia di Dio, del resto, anticipata dai segni della non revocata benedizione sulla generazione umana e sulla protezione della sua vulnerabilità (Gen 3,15), promette sin dall'inizio di riaprire la strada della storia al senso originario della creazione e della confidenza con Dio (Gen 3,21).

Questa rivelazione si attesta profeticamente, infine, nell'attesa di un compimento messianico che conferma la portata universale dell'alleanza e trascende la storia delle generazioni, introducendo la creatura nell'*eschaton* di Dio.

3. L'inaudito di questo compimento è che il luogo e il tempo dell'alleanza di Dio e dell'uomo è l'evento stesso del Figlio incarnato. Il "sacrificio" in cui la redenzione si consuma cristologicamente in Gesù sigilla la verità dell'immagine di Dio come "signoria dell'amore", nella quale è "consacrato" il Figlio stesso di Dio. Questo mistero della redenzione restituisce alla sua verità e alla sua giustizia la promessa con la quale Dio si è vincolato alla creatura umana, nella quale è impressa l'"immagine e somiglianza" di Dio, fin dall'atto creatore. Il Figlio fatto uomo, consacrato come Signore e Redentore

della creatura umana, è lo stesso che accetta di essere sacrificato per una moltitudine di fratelli e sorelle.

In questo compimento, eccedente rispetto ogni “logica” deduzione della stessa promessa di Dio, la consacrazione e il sacrificio “devono” paradossalmente sovrapporsi, perché l’ambivalenza del sacro, contaminato dal peccato, si estingue compiutamente.

L’imposizione del sacrificio d’altri/d’altro, che esporta il male da sé per salvare se stesso (uno dei pilastri del sacro equivocato dall’uomo), esce definitivamente dalla logica della giustizia che rispecchia la verità santa dell’intimità di Dio, fraintesa da Adamo. La coincidenza risolutiva degli opposti del sacro è precisamente l’incarnazione del Figlio, che sigilla la sua irrevocabilità – e la sua impensabile e inaudita dismisura – nella propria consegna alla morte di croce per la salvezza dell’uomo peccatore. La divinità che vive e si riconcilia esclusivamente nel sacrificio “d’altri” – secondo il sospetto perennemente alimentato dall’uomo, *et quidem* dall’uomo religioso – è definitivamente svuotata della sua credibilità e della sua autorevolezza.

Il “sommo sacerdote” e “l’unica vittima” accetta a Dio coincidono una volta per tutte e per sempre, come spiega perfettamente la geniale cristologia della lettera agli Ebrei. Nella vita donata e nella morte accettata del Figlio si compie l’economia divina della grazia in deroga a ogni immaginabile riserva dell’intimità divina dell’amore (Rm 5,5-10; Fil 2,5-11).

D’ora in avanti, nessuno potrà pensare che il sacrificio “d’altri” possa costituirsi come un’interpretazione salvifica del “sacro”. E tanto meno, come un’interpretazione autentica di Dio. Il sacrificio del Figlio, che un fraintendimento sempre ripetuto continuerà a cercare di rendere affine al principio di una religione sacrificale, è in realtà a distanza d’abisso dalla fede cristologica che testimonia Dio. Non può sfuggire a nessuno la radicale rilevanza antropologica di questa “decifrazione” del sacro, in cui il Figlio stesso si espone all’ambivalenza del “sacro” coltivata dagli umani, ponendosi esattamente nel luogo in cui essa confligge con se stessa, per essere infine, in se stessa, annientata. La croce di Gesù è, al tempo stesso e inestricabilmente, unione degli opposti. Da un lato, effetto del delirio di onnipotenza in cui l’uomo ha imparato a “sospettare” sistematicamente della rivelazione di Dio che non conferma la sua irresistibile inclinazione al compiuto “assoggettamento” dell’altro: fino a consegnarlo al sacrificio supremo, nella tenacia di una resistenza allo Spirito di Dio che non vuole lasciarsi convertire all’amo-

re manifestato del Figlio (è l'imperdonabile «peccato contro lo Spirito», Mt 12,32). Dall'altro lato, è la consegna del Figlio medesimo come "unica vittima" del peccato: contro la "logica" del sacrificio d'altri, e imposto ad altri, come condizione necessaria per la propria giustificazione, come conferma della propria rappresentanza di Dio, come sigillo della propria pretesa di interpretare l'inviolabile e il sacrificabile nel corpo d'altri. In questo modo ogni perversione della rappresentanza – dell'«immagine e somiglianza» – è annientata nella sua radice. Nel sacrificio "di sé", portato a compimento dal Figlio stesso di Dio fatto uomo, ogni vittima della delirante fantasia di onnipotenza dell'umano, che si proietta in Dio, come anche ogni legittimazione del sospetto su Dio – che sempre si alimenta all'inconfessata pretesa di un dominio dell'uomo sull'uomo – perde ogni verità e ogni giustizia. E deve perdere, anche culturalmente, ogni forza.

La sfida si pone oggi, proprio per noi cristiani europei, in termini inediti: e chiede un ripensamento meno generico del tema del sacro, che rimane ai margini dell'intelligenza teologica. Nell'attuale congiuntura della cultura cristiana-europea, il "sospetto" su Dio non è più un *pathos* individuale, è un *ethos* collettivo. Il sospetto circa l'affidabilità di Dio è un dubbio ambientale circa l'attendibilità della decifrazione religiosa del sacro.

Joseph Ratzinger, in un inciso del suo confronto con Jürgen Habermas, ha chiaramente riconosciuto l'opportunità di questo nuovo approccio, più profondo e dialettico:

... si impone un'altra questione su cui dovremo tornare: se il terrorismo è alimentato dal fanatismo religioso, come è evidente, la religione è una potenza salvifica e risanatrice, o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo? [...] Forse religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva?²

Nello stesso anno del confronto di Monaco con Habermas, Ratzinger è ritornato su altri aspetti del medesimo tema dell'ambivalenza del sacro:

Esistono le patologie della religione – sono sotto i nostri occhi – ed esistono le patologie della ragione anch'esse ben visibili. Entrambe le patologie costituiscono pericoli mortali per la pace e, oserei dire, per l'umanità intera [...] Dio, la divinità, possono essere trasformati nell'assolutizzazione di una

² J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 254.

determinata potenza, di un determinato interesse. Se l'immagine di Dio diventa talmente faziosa da identificare l'assolutezza di Dio con una comunità particolare o con certe sue aree di interesse, ciò distrugge il diritto e la morale: il bene, in questo quadro, è ciò che sta al servizio della mia potenza, e la differenza tra bene e male svanisce.³

Il cristianesimo è la figura storica della fede che *istituisce* la prossimità dell'uomo con l'uomo *alla stessa altezza* della prossimità di Dio con l'uomo («l'avete fatto a me»). Lo stile di questa omologazione non è ovvio: neppure religiosamente. La riscoperta della sua fecondità teologica e culturale per l'interpretazione della dialettica dell'umano e del sacro, verosimilmente, è la frontiera della nuova evangelizzazione.

³ J. RATZINGER, *Discorso per il 60° anniversario dello sbarco in Normandia, 4 giugno 2004*, in <http://www.ratzinger.us/LOccidente-lislam-e-i-fondamenti-della-pace/#more-200> (26.5.2018).

**PENSARE L'ORIGINE
TRA EVENTO DELL'ESSERE E ONTOLOGIA DELLA KENOSIS.
LA PROPOSTA PARADOSSALE DEL «PENSIERO DEBOLE»**

CARMELO DOTOLO

PATH 17 (2018) 19-34

1. Premesse al percorso di riflessione sul pensiero debole

Una delle chiavi di lettura che caratterizza l'autocomprensione teoretica della contemporaneità è una sorta di disincanto nei riguardi dei processi conoscitivi che fanno riferimento al sapere metafisico. Fin troppo coinvolta in un itinerario di razionalizzazione della realtà, così come dispiegato dalla modernità, la metafisica sembra aver pagato dazio alla tentazione di ingabbiare deduttivamente la storia e il mondo entro una logica dialettica nella quale il finito perde di spessore, nostalgicamente asservito alla (in)disponibilità dell'infinito.¹ Essa viene criticata in ragione della centralità teroretica

¹ Può essere utile quanto annota J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, 36-42. Nel delineare i caratteri del pensiero metafisico, cioè il mirare a cogliere la totalità e a stabilire identità di essere e pensiero e la sua pretesa di assolutezza insediata nella coscienza del soggetto capace di dare stabilità al suo sapere, il filosofo tedesco coglie i sintomi della sua patologia, resa evidente dall'illusorietà del poter conoscere la totalità e dall'evenienza di una prospettiva conoscitiva in cui è determinante la dimensione intersoggettiva del linguaggio a fronte di una visione coscienzialistica del conoscere. Su tali questioni e sulla conseguente *querelle* cf. *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997 e, in particolare, il saggio di E. BERTI, *Una metafisica problematica e dialettica*, [s.e. e s.l.] 1992, 41-68. In un passaggio del suo contributo, si legge che Gianni Vattimo, uno dei maggiori esponenti dell'indirizzo ermeneutico, continua, sulle tracce heideggeriane, a parlare di metafisica perché evoca «se non l'essere, l'evento (*Ereignis*), la differenza ontologica fra essere ed ente, cioè tutto ciò che interessa la metafisica» (48).

del pensiero e del suo metodo che diviene arbitro nella controllabilità dell'oggetto, delineando il movimento della conoscenza dentro i confini di un trascendentale epistemologico.²

È stata questa convinzione che ha condotto la riflessione filosofica, a partire dalla cesura operata dalla modernità nei riguardi della tradizione metafisica e delle sue *auctoritates*, a puntare sì sulla forza gnoseologica della stessa soggettività, ma con un approccio ermeneutico che sembrerebbe costituire l'itinerario conoscitivo più adeguato a pensare l'essere nella sua relazione con il mondo, la vita, la storia. Ne scaturisce la preminenza contemporanea dell'ermeneutica come *koiné* filosofica, il cui ruolo interpretativo corrisponderebbe meglio allo statuto epistemologico di un pensiero postmetafisico, capace di leggere la complessità dell'esperienza e la relativa fenomenologia del reale.³ Soprattutto, se la realtà è traccia di una storia dell'essere che va decifrata nei suoi messaggi, nei segni e parole che la tradizione-destino affida all'uomo. Tuttavia, il vivere all'interno di un paesaggio postmetafisico, mentre ha prodotto la percezione di uno spaesamento che scaturisce dall'instabilità di quadri fondativi orientativi, siano essi di tipo filosofico, antropologico, culturale, religioso, nondimeno ha posto le condizioni per una nuova consapevolezza della storicità dei paradigmi conoscitivi e, forse, dell'impossibilità teoretica di una soggettività autoreferenziale.⁴

Sta in questa impossibilità la provocazione dei saperi della postmodernità, che spinge al pensare la realtà oltre i canoni di una struttura

² F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 23, così si esprime: «Il trascendentale epistemologico esprime una rinnovata pretesa di circoscrivere e di chiudere i confini del sapere e quindi cade, per questo verso, nel vizio dell'ideologia: presumendo di assimilarsi la totalità del sapere, in effetti finisce con l'imporre la propria parzialità».

³ La problematica circa il nesso tra metafisica ed ermeneutica non risiede (o almeno non dovrebbe) nell'alternatività dei saperi, ma nella trascendentalizzazione dell'ermeneutica. Da questa angolatura, si vengono a creare contrapposizioni che non giovano alla comprensione dell'esistenza, della realtà e del mondo. In tal senso, andrebbe considerata attentamente quanto annota C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1997, 42: «Metafisica ed ermeneutica, oramai dovrebbe esser chiaro, sono opposte *solo* se l'ermeneutica viene trattata come una sorta di nuovo nome della "filosofia prima". Ma così l'ermeneutica può essere trattata *solo* se si suppone che il sapere debba restare in una permanente infondatezza». Cf. J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, in «Annuario Filosofico» 11 (1995) 23-41.

⁴ Cf. S. MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale e passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano 1996, 234-244.

saldamente fissata su di un unico fondamento, sia quello dell'essere,⁵ sia quello di una soggettività irrelata, aprendo a un ascolto dell'alterità e della differenza. Proprio l'incontro con l'orizzonte dell'alterità, spesso negata in nome di un'identità che si propone come assoluta, ha preparato il terreno conoscitivo a una diversa circolarità tra soggetto e oggetto, disponendo la riflessione a corrispondere all'esperienza della storicità e finitezza dell'esistere come condizione per un ripensamento dell'ontologia del finito. Esito questo che ha consentito una differente coappartenenza di metafisica ed ermeneutica, perché se il bisogno della metafisica è connaturato al nostro modo di esistere nella percezione della sporgenza problematica dell'*Erlebnis* e della realtà che è continua domanda, la dimensione ermeneutica attesta che la realtà umana non possiede configurazioni di senso univoche e che per illuminare l'esistenza sono talora indispensabili domande meta-empiriche, eccedenti l'acritico buon senso che sosta sugli assoluti senza aggettivi o eccezioni. Il che implica la strumentalità epistemologica dell'ermeneutica e non la sua intrascendibilità interpretativa, così come il carattere storico della metafisica la cui razionalità vive della dialetticità dell'esperienza stessa, sempre pronta a rimettere in cammino l'interpretazione della verità.

Entro tale cornice, per quanto schematica, va inquadrato il percorso teoretico che attiene alla simbolica del «pensiero debole»,⁶ la cui formulazione è oggetto di un intenso conflitto interpretativo e di critica a un approccio sbilanciato su una decostruzione *tout court* della metafisica, in virtù di una sua violenza ideologica e della pretesa univocità conoscitiva. In particolare, il teorema del pensiero debole intende indicare l'esigenza di un

⁵ Lo annota U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, quando nel ritenere il ritorno a un fondamento operazione difficile e da intendersi come orizzonte di un punto di vista, ritiene obsolete concezioni troppo piene dell'essere e del soggetto. Nella sporgenza di un'alterità che incammina il soggetto oltre e altrove, l'unica *chance* per il cammino è quella di un'ontologia della libertà come terra trovata, nella quale si fa esperienza di un indisponibile che invita al rischio, all'invenzione, alla scelta. «Al culmine di quell'itinerario che ha condotto il soggetto finito all'ontologia ermeneutica della terra trovata è proprio un andamento ritardante che mi sentirei di proporre alla filosofia, non solo come attenzione al particolare e al frammento, ma come dispiegamento e attraversamento dei fili molteplici che intessono il reale, senza introdurvi più lacerazione di quante non esistano» (116).

⁶ Scrive G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996², 25-26: «Per me l'espressione [...] significa non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell'indebolimento come carattere costitutivo dell'essere nell'epoca della fine della metafisica».

comprendere l'essere come evento che rinvia a una *differenza* che dà a pensare e che esige una diversa intelligenza, in quanto coinvolge attivamente ogni uomo nell'ermeneutica del suo darsi. Tale possibilità è offerta, paradossalmente, dalla storia del cristianesimo⁷ che, secondo il filosofo italiano, suggerisce un'inedita lettura della struttura metafisica del reale e l'ipotesi di un pensare che sappia ascoltare, nella fragilità del suo procedere, la verità che si dispiega come trasmissione di messaggi. Il nuovo pensiero, in altri termini, scaturisce dall'eredità cristiana, a partire dalla *nozione biblica di creazione* e dalla storicità contingente dell'esistenza, che urta contro le pretese di una certa metafisica oggettivistica e apre a una diversa responsabilità nel far accadere la verità.

Proprio solo in quanto erede della tradizione giudeo-cristiana, che pensa il reale come creazione e come storia della salvezza, il pensiero postmoderno si libera davvero della metafisica oggettivistica, dello scientismo, e può corrispondere all'esperienza della pluralità delle culture e della storicità contingente dell'esistere.⁸

2. Un pensare all'altezza del destino dell'essere

Nella lettura dei sentieri della filosofia occidentale è importante, secondo l'ottica di Gianni Vattimo, rilevare una curvatura teoretica che sembra disegnare una frattura interpretativa che allude all'esigenza di un oltrepassamento capace di preparare il pensare a un nuovo inizio. Tale frattura si delinea nella tematizzazione della differenza tra l'identità metafisica della modernità e lo stile postmetafisico della tarda modernità. O, in altri termini, tra la metafisica come ontologia della presenza e dell'oggettività, e l'ontologia ermeneutica intesa quale processo che si dà nelle pieghe della storicità degli invii e dei messaggi dell'essere. L'opzione postmetafisica che ne deriva confluisce in quel percorso di riflessione (*Denkweg*) che è l'*ontologia dell'attualità*, legata alla contingenza ed epocalità dell'interrogare

⁷ Per uno svolgimento di tale interpretazione cf. C. DOTOLO, *Pensiero debole/Kenosi*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. PERRELLA (edd.), *Dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2009, 927-934. Più recentemente cf. Id., *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 2017, 265-282.

⁸ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 11.

propria della finitezza dell'uomo.⁹ Non è più percorribile un filosofare che non assume il compito di preparare a corrispondere all'evento dell'essere che si dona nella finitezza dell'esistenza, nella caducità, per il motivo che è in tale situazione che l'essere stesso si dà in impronte, tracce, segni di volta in volta differenti. Proprio tale manifestarsi evidenzia che il Medesimo (*das Selbe*) dell'essere non è ripetizione dell'Uguale (*das Gleiche*), ma cenno di un non detto e non pensato che esige un risalimento inesausto alla scoperta dell'essere. In tale prospettiva, si comprende perché

l'interpretazione è un processo *in(de)finito* in cui ogni risposta, nella misura in cui tocca l'essere stesso dell'appellante come «altro» del dialogo, cambia e modifica il carattere dell'appello e, non che chiudere il discorso, fa sorgere nuove domande.¹⁰

Ora, la possibilità di un'ermeneutica indefinita come orizzonte per la riflessione filosofica è resa fattibile dalla forma teoretica del nichilismo che nella contemporaneità disegna una modalità inedita di esperienza del pensiero, soprattutto perché articola una radicale interrogazione che non retrocede dinanzi alla pretesa della realtà. Il nichilismo consente di ripercorrere e rimuovere il già stato della storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. In tal senso, metafisica e nichilismo si appartengono reciprocamente nella storia dell'essere come destino dell'essere, in virtù del quale lo stesso nichilismo costituisce un ricordo originario dell'essere nel suo ritrarsi come fondamento.

Ma è pensabile il nichilismo come fondamento dell'essere che si annuncia nella sua non fondatività e inesauribile trascendenza? Se permane il conflitto interpretativo, ciò che si profila come possibile percorso è la direzione ermeneutica del nichilismo, cioè la passione del disincanto in grado di osare la svolta oltre le forme storiche della metafisica (quale, ad esempio, il platonismo cristiano), riproponendo la domanda di salvezza. È qui che si

⁹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003, 93: «Definita come ontologia dell'attualità, la filosofia si esercita come un'interpretazione dell'epoca che mette in forma un sentire diffuso circa il senso dell'esistenza attuale in una certa società e in un certo mondo storico. Sono consapevole che qui si scopre l'acqua calda della filosofia come spirito del tempo, di hegeliana memoria. La differenza sta, però, nella parola "interpretazione": la filosofia non è espressione dell'epoca, è un'interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità».

¹⁰ G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988, 33.

salda e si differenzia al tempo stesso la lettura nietzscheana¹¹ e heideggeriana¹² del nichilismo, evento che ha inaugurato la contemporaneità come crisi e rivoluzione di un senso radicale per la vita. Con una certa dose di semplificazione, si può affermare che la sentenza su la morte di Dio imprime alla logica nichilistica un orientamento rilevante, perché porta allo scoperto l'inconsistenza di un cristianesimo ripiegato in uno spiritualismo moralistico, specie laddove la fede si maschera di astuzia nel voler giustificare la realtà nel gioco dell'illusione salvifica. L'evento della morte di Dio intende liberare il divino nella critica a una religiosità intesa come forma decadente e inadeguata alla vita, ma anche nei confronti di un pensiero che, contro l'invadenza scettico-idealistica, ha ristretto la prospettiva sul reale a un sapere anticreativo. La conseguenza, secondo la lettura heideggeriana, sta nell'assumere il massimo evento della contemporaneità, la morte di Dio, non leggendola semplicemente come forma di un ateismo della negazione, quanto piuttosto come dissoluzione di quella metafisicizzazione di Dio inteso quale Fondamento, Ragione, *Causa sui*. Pertanto, se la coincidenza di essere e Dio si è capovolta nel reciproco annullamento (oblio dell'essere e morte di Dio) causato dalla storia della metafisica, questa tragica sorte va addebitata alle modalità riflessive della filosofia occidentale che ha dimenticato la vera origine, in cui il destino della verità dell'essere è nel suo darsi che, mentre si disvela, si cela. L'unico itinerario possibile è quello di un pensiero *gott-los*, in grado di pensare Dio *senza-Dio*, vale a dire di avvicinarsi al Dio-divino senza l'ipoteca della concezione metafisico-tradizionale. Potrebbe esser questo l'invito che la sezione *Der Letzte Gott* dei *Beiträge*¹³ lascia aperto: l'ultimo dio non è essere, ma bisogno dell'essere, così come l'essere ha bisogno del divino. In ciò è celata la salvezza della verità che l'ultimo dio può assicurare nel suo transitare che sfugge a qualsiasi cattura,

¹¹ Si vedano indicativamente F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, vol. V, Adelphi, Milano 1967, n. 125, 129-130; ID., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in ID., *Opere*, vol. V /1, Adelphi, Milano 1964, n. 547, 258; ID., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in ID., *Opere*, vol. VI /1, Adelphi, Milano 1968, 7.

¹² Cf. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 191ss; ID., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 563-641; E. JÜNGER - M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.

¹³ Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, 409-417. Cf. la lettura di I. MANCINI, *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000², 191-276 (circa l'approccio vattimiano, 192-195).

perché invita l'uomo a entrare nella questione dell'essere come ricercatore, custode pronto all'ascolto e all'abbandono nell'apertura del sacro.

La lezione teoretica del nichilismo sembra, allora, disegnare modalità di pensiero e di vita capaci di liberare la ricerca di senso dalla pretesa di contenuti stabili, perentori, inconsapevoli della storicità e dell'innegabile alterità che alberga nel reale. Quando Vattimo pone l'accento sul fatto che il pensiero postmoderno non può non essere che pensiero della fruizione, della contaminazione e del risalimento a un evento più originario; o quanto evidenza che il pensiero debole¹⁴ appella all'impossibilità di una conoscenza sedotta dalla logica dell'evidenza e dal possesso esclusivo del dato, lo fa per un motivo: indicare il senso di un cammino disponibile all'ascolto dei tempi e attento a quell'esigenza di oltrepassamento di quanto ingessa il pensiero entro costrutti di senso stabili e rigidamente preordinati. Non meraviglia che entro siffatto orizzonte riemerge la *simbolica teoretica della religione* e, in particolare del cristianesimo. Essa pare disegnare un insospettato intreccio tra filosofia e teologia; o, meglio, tra l'intenzionalità del pensiero debole e la prospettiva della secolarizzazione, ermeneutiche di quell'oltre (*Verwindung*) della metafisica entro la quale, paradossalmente, debolezza e nichilismo s'incontrano «in qualche modo in braccio alla teologia».¹⁵

3. Pensiero debole, secolarizzazione, cristianesimo: il senso di una parentela teoretica

Il ritorno della religione e del cristianesimo sembra invocare una differente interpretazione del dato, giacché mette in crisi una certa consuetudine concettuale: la questione del senso, di cui la religione è traccia determinante, appartiene ed esprime la costitutiva apertura dell'uomo e

¹⁴ Va richiamato il programmatico saggio G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1987, 12-28. In anni più recenti il Nostro così si esprime: «Perciò rifiuto di ammettere che il pensiero debole, con tutto ciò che significa, sia solo una specie di predica sulla tolleranza. È l'idea di un progetto di futuro come progressiva eliminazione dei muri – muri di Berlino, muro delle leggi naturali che vengono predicate contro la libertà degli individui, muro della legge di mercato... Credo che non si possa immaginare l'ecumenismo se non come alleggerimento del peso dogmatico a favore della predicazione della carità». G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, 86-87.

¹⁵ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. X.

della storia a un'alterità ineducabile che, nel trascendere la finitudine e il limite, li dispone all'ascolto, ma anche alla verifica dell'affidabilità o meno della provenienza.¹⁶ Sarebbe fin troppo semplicistico prendere atto della presenza della religione nella contemporaneità quale fisiologico automatismo psico-sociale che si ripresenta periodicamente, indifferentemente dalle ragioni del suo apparire. Se ritorno c'è, è perché la postmodernità l'ha reso possibile, confliggendo con letture che rimangono sul piano dell'accidentalità della religione circa il senso del pensare e della sua capacità di contribuire a una diversa *Weltanschauung*. Orbene, tale visione del mondo e della realtà è, nella lettura vattimiana, rappresentata dal teorema della secolarizzazione,¹⁷ intesa quale espressione del cambio di direzione che la postmodernità imprime all'esperienza religiosa. Il processo di secolarizzazione ha reso manifesta l'impercorribilità della metafisica a favore di una discorsività filosofica procedurale, dando forma a quella disponibilità dialogica che caratterizza la riflessione ermeneutica della postmodernità. Interpretare la secolarizzazione significa, allora, intuire e proseguire l'intenzionalità propria del superamento-ripensamento della metafisica, nel riconoscimento della debolezza stessa dell'essere, così come emerge dal processo di secolarizzazione.

Non è un caso che la dinamica della secolarizzazione incrina la struttura immobile dell'origine dell'essere garante della verità e della sua evidenza; così come non è peregrina la teoria che adduce alla modernità l'aver preso inizialmente consapevolezza storica che il senso dell'essere sta nel suo

¹⁶ G. VATTIMO, *La traccia della traccia*, in J. DERRIDA - G. VATTIMO (edd.), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, 83: «Ciò non toglie però che l'esperienza della finitezza, soprattutto come inadeguatezza delle nostre risposte alla "domanda" che ci proviene dagli altri (o anche dall'Altro nel senso di Lévinas) si configuri come bisogno di un "supplemento" che non riusciamo a rappresentarci se non come trascendente».

¹⁷ La centralità della categoria della secolarizzazione nello sviluppo del pensiero vattimiano costituisce un momento topico sia sul versante della connotazione della filosofia sia nell'interpretazione dell'esperienza religiosa. Si è in presenza di una *leit-motiv* teoretico discriminante. È indicativo quanto il filosofo torinese scrive in *Dopo la cristianità*, 49: «Il senso in cui uso il termine secolarizzazione è proprio questo: una applicazione interpretativa del messaggio biblico che lo disloca su un piano strettamente sacramentale, sacrale, ecclesiale. Chi sostiene che questo spostamento di piani è un tradimento del messaggio, difende ovviamente una interpretazione letterale della dottrina cristiana, a cui si può legittimamente opporre l'idea di secolarizzazione come interpretazione "spirituale"». Sulla centralità di suddetta categoria cf. T. EBNETER, *Christliche Hoffnung im säkularen Zeitalter. Im Gespräch mit Gianni Vattimo*, Passagen Verlag, Wien 2012.

velato, nascosto nel mistero del suo declinarsi più che nell'ideale della trasparenza dei principi. In tale ottica, l'avvento del nichilismo e l'evento della morte di Dio compiono il processo di secolarizzazione attraverso un progressivo *indebolimento-declino* delle strutture forti del pensiero occidentale: dalla fede monoteista in Dio garante dell'*ordine delle cose*, alla trasmutazione etica dei valori nella loro funzionalità di scambio; dal passaggio dall'*uni-verso* di senso a una concezione plurale del vero, fino alla decodifica dei paradigmi alternativi all'impianto religioso-metafisico, quali l'ateismo ideologico e la cosiddetta morale laica. In definitiva, l'impatto del processo di secolarizzazione ha avuto l'effetto di depotenziare la violenza metafisica dell'*identità*, simboleggiata dalla centralità del soggetto, lasciando emergere la *differenza* come criterio interpretativo per la storia. In particolare, è il cristianesimo a costituirsi vettore della dinamica della secolarizzazione, a partire da una decostruzione del sacro quale presupposto inalienabile della secolarizzazione stessa. Essa comporta l'esigenza di una demistificazione da parte del cristianesimo nei riguardi della sublimazione metafisica del sacro, ma ancor di più libera il potenziale ermeneutico dei discorsi mitologici, religiosi, poetici dalle catture dell'ideale razionalistico della verità, offrendo la possibilità di entrare nella pluralità linguistica dell'esperienza religiosa. A conferma di ciò, va recuperato il dato del «nesso fra sviluppo dell'ermeneutica ed emancipazione dal dogma»¹⁸ come luogo di una libertà interpretativa della plurivocità dell'essere, il cui dirsi in molti modi è testimoniato già dal tessuto narrativo della Bibbia.

Questo elemento se coniugato con la vocazione nichilistica dell'ermeneutica, rende ragione di un «pensiero fondamentalmente amichevole nei confronti della religione»,¹⁹ in grado di recuperare, anche se parzialmente, il *valore dell'eredità cristiana* della quale l'ermeneutica costituisce un ritorno o, forse, l'unico ritorno possibile. Non meraviglia, dunque, che il bisogno diffuso di religione quale istanza di una possibile ricucitura dello strappo tra esistenza e significato e riscoperta del problema di Dio, sia strettamente legato alle aporie della modernità; e non semplicemente come fatto esterno legato a ragioni politico-sociali, ma come realtà implicita nella dissoluzione delle ideologie e dei grandi racconti della civilizzazione, del progresso, della liberazione dalle strutture di alienazione. In particolare, a partire

¹⁸ VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 54.

¹⁹ *Ibid.*, 56.

dalle principali teorie filosofiche e dai loro miti rassicurativi sulla liquidazione della religione.

In buona sostanza, se il pensiero debole, protagonista del nesso tra *superamento* della metafisica e nichilismo, indica l'indebolimento come caratteristica strutturale dell'essere nella postmodernità; se tale pensiero ha riscoperto la sua vocazione nichilista nel declino ontologico delle strutture forti e della perentorietà del reale; e, infine, se il senso del pensiero debole s'inscrive nel processo di secolarizzazione della filosofia per diventare *filosofia della secolarizzazione*, non deve meravigliare che il pensiero debole è esponenziale del processo secolarizzante del cristianesimo, e che «forse è la secolarizzazione (la fine della nozione dura, obiettiva, di realtà come presenza verificabile degli oggetti – *Gegenstande* – nello spazio-tempo) quella che riapre la via al trascendente».²⁰ Ciò fare dire a Vattimo in modo deciso:

Il senso di questo rapporto tra filosofia (pensiero debole) e messaggio cristiano, che io riesco a pensare solo in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione...²¹

La secolarizzazione, pertanto, è in grado di ripresentare la questione di Dio come *questione di senso* nella realtà contemporanea a patto, però, che non si sostituisca un altro Dio lontano dalla storia come quello metafisico, anche se più sgombro dai compromessi sacrali della religione naturali. È necessario spingere fino in fondo *la parentela secolarizzazione-ermeneutica*, fino al riconoscimento che l'ontologia della debolezza si svela nella *kenosis* di Dio, a tal punto che lo stesso pensiero debole può considerarsi trascrizione del messaggio cristiano.

Il nichilismo «somiglia» troppo alla *kenosis* perché si possa vedere in questa somiglianza solo una coincidenza, un'associazione di idee. L'ipotesi a cui siamo condotti è che l'ermeneutica stessa, come filosofia che porta «applicazione», interpretazione dei contenuti della rivelazione cristiana, primo fra tutti il dogma dell'incarnazione di Dio.²²

²⁰ G. VATTIMO, *Scienza, ontologia, etica*, in *Valori, scienza e trascendenza. 2. Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990, 88.

²¹ VATTIMO, *Credere di credere*, 27.

²² VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 65-66.

4. Ontologia della debolezza e *kenosis*: un ritrovamento dell'Essere?

Il pensiero debole nell'impegno di superamento della metafisica, cioè nella distorsione-indebolimento delle categorie oggettivanti della metafisica in senso postmetafisico, non solo amplifica il programma decostruttivo della riflessione nietzscheana-heideggeriana, ma ritrova nella sua intenzione più profonda uno dei tratti costitutivi del messaggio cristiano, lontano da una visione dogmatico-disciplinare. E che sia il cristianesimo rispetto a qualsiasi altra religione, è dovuto al fatto che il punto nodale della sua novità sta nel *principio-fatto dell'incarnazione*. È Gesù Cristo, quale espressione, segno, parabola dell'indebolimento della nozione ontoteologica di Dio, il principio che rivoluziona la stessa idea di Dio, rivelandolo non più come l'Essere in sé, ma, secondo un'interpretazione presente nell'inno della *Lettera ai Filippesi* (2,7), come colui che si è svuotato della sua assolutezza e della sua «forma di Dio».

In conformità a tali premesse, la rimeditazione del cristianesimo costituisce per il filosofo italiano l'occasione per riflettere sulle implicazioni che il pensiero dell'incarnazione può avere sulla questione ermeneutica e sulla stessa possibilità di pensare un'esperienza religiosa postmetafisica; soprattutto, nella prospettiva di un allontanamento da ipoteche fondamentalistiche che, spesso, sono il segno di un pensiero dominato dalla ragione calcolante e totalizzante. Il pensiero cristiano può aiutare a superare il mito della verità oggettiva le cui tracce sono presenti nel mondo dell'organizzazione tecnologica, perché ne mostra un volto diverso segnato dalla *carità* e dalla *libertà* quali requisiti per un'esperienza della verità. Qui sta il pensiero essenziale di una visione storica della verità che il cristianesimo suggerisce, nel momento in cui sospende la validità del sapere alla funzione dell'ascolto di quell'apertura del senso che si lascia scorgere nell'inedito dell'amore, della solidarietà, del bisogno umano di vivere in accordo con gli altri. L'evento dell'incarnazione mostra, di conseguenza, la necessità di pensare diversamente la concezione della trascendenza divina confinata in una sorta di escatologia metastorica, giacché pone all'attenzione della ragione il paradosso di un Dio²³ che ha assunto su di sé e fatto propria la condizione umana e la realtà mondana.

²³ VATTIMO, *Addio alla verità*, 65-66: «Vista in questa luce, la *kenosis* che è il senso stesso del cristianesimo significa che la salvezza consiste anzitutto nel rompere l'identità tra Dio e l'ordine del mondo reale; in definitiva, nel distinguere Dio dall'essere (metafisico) inteso come oggettività, razionalità necessaria, fondamento [...] Un Dio "diverso" dall'essere metafisico non può più esse-

Quindi, non un Dio totalmente altro o infinitamente distante, perché nella sua qualità ontologica trascendente resterebbe contrassegnato da una dialettica di antitesi tra finito e infinito. Ma, al contrario, un Dio che nel suo darsi nella storia manifesta il significato del suo coinvolgimento nelle vicende del tempo, indicando nell'esistenza e nella finitezza una chiave interpretativa per incamminarsi nella comprensione della trascendenza. Da tale angolatura, la rilettura teoretica ed etica della *kenosis* è sconvolgente rispetto ai paradigmi valutativi del vissuto religioso, in quanto, paradossalmente, non esige il sacrificio della ragione filosofica dinanzi all'incomprensibile e al mistero, ma la chiama a quello stupore che appella alla cosa stessa dell'incarnazione. Tradotto in termini cristologici, significa affermare che il carattere simbolico dell'incontro con la trascendenza e con il divino avviene in virtù dell'evento del divino stesso che si dà nelle forme dell'umano e del visibile come spazio per un suo riconoscimento.

In ultima analisi, l'appropriazione filosofica della verità della religione avviene pur sempre per una legge della filosofia, della ragione che si riconcilia con sé; la *kenosis* che accade come incarnazione di Dio e da ultimo come secolarizzazione e come indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti (fino alla dissoluzione dell'ideale di verità come oggettività) avviene invece per una «legge» della religione, almeno nel senso che non è il soggetto che decide di impegnarsi in un processo di spoliazione e di annichilamento, ma a questo impegno si trova chiamato dalla «cosa stessa».²⁴

Sta qui il senso, da ritrovare filosoficamente, dell'eredità della tradizione cristiana: nel principio dell'incarnazione intesa come de-sacralizzazione e come manifestazione *kenotica* che dice l'essere di Dio, è riposta la possibilità per la filosofia ermeneutica di raccogliere il significato e il valore evangelico dell'*amore* e della *dinamica amicale* dell'interpretazione. In altri termini, ciò sta a indicare l'urgenza di proseguire quella svolta realizzata dal cristianesimo: criticare ogni violenza metafisica e tutti quei tentativi di ritorno non amichevole dell'idea di verità depotenziati dal movimento dell'incarnazione di Cristo che «continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'educazione dell'uomo al superamento dell'origi-

re il Dio della verità definitiva e assoluta che non ammette alcuna diversità dottrinale. Per questo lo si può chiamare un Dio "relativista"».

²⁴ VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 66-67.

naria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale».²⁵ Appare ben chiaro che la specificità della storia del cristianesimo per il pensiero trova nel modello ispiratore dell'autoindebolimento del Dio incarnato e nel principio della *caritas* il fondamento per una continua invenzione della storia, un principio critico sufficientemente netto per orientarsi sulle tracce del divino. Non è, forse, il cristianesimo *la paradossale traccia di un percorso* che riapre la possibilità di un rapporto col divino, pensato non come l'essere stabile e pieno, ma come l'Evento non dominato dall'imperativo dell'autoconservazione? Non rappresenta la proposta cristiana lo spazio di riflessione e di scelte in grado di indicare una differente logica della lotta per la vita? La scoperta dell'evangelico «non vi chiamo più servi ma amici» (Gv 15,15) costituisce, allora, la traduzione interpretativa del principio dell'amore che assume il ruolo di un diverso modo di pensare la condizione umana. La sua caratteristica è quella di un'apertura ecumenica in grado di valorizzare sia i contenuti veritativi presenti nelle altre religioni e nella pluralità delle culture, sia nel riconoscere la positività di quelle esperienze dissolutive che, svuotando le certezze della metafisica, preparano l'evento della salvezza come storia dell'interpretazione.²⁶

La conclusione di tale percorso sta nell'interrogativo di quale guadagno teoretico ed etico sia possibile registrare nel riconoscimento della vicinanza tra filosofia e pensiero religioso cristiano. Se l'eredità biblica richiama la filosofia al pari riconoscimento dell'eventualità dell'essere e della violenza dell'essentialismo metafisico, ciò significa che il reciproco appartenersi di secolarizzazione, incarnazione e ontologia dell'attualità è più di un semplice ritrovamento storico della storia dell'essere. È l'indicazione di un pensiero altro, di una traccia che va percepita nel *nesso tra storia della salvezza e storia dell'interpretazione*, poiché il fatto dell'incarnazione nella sua rivelatività rivoluzionaria dice che la redenzione sta nella riscoperta-risalimento di una storia di annunci e risposte. In tal senso, *l'oltre* dell'interpretazione è nel *più* che deve accompagnare l'interpretare, in quella produttività dell'atto interpretativo il cui sentiero è abbozzato

²⁵ VATTIMO, *Credere di credere*, 42.

²⁶ *Ibid.*, 104: «La salvezza che cerco attraverso l'accettazione radicale del significato della *kenosis* non è, dunque, una salvezza che dipenda solo da me, che dimentichi il bisogno della grazia come dono che viene dall'alto [...] Che il nocciolo filosofico di tutto il discorso qui svolto sia l'ermeneutica, la filosofia dell'interpretazione, ne mostra la profonda fedeltà all'idea di grazia intesa nei due sensi, di dono che viene dall'alto, e di risposta che, mentre accetta il dono, esprime anche, inscindibilmente, la verità più propria di chi lo riceve».

nel principio dell'incarnazione e nella sua prospettiva di una verità da abitare e non da afferrare, né da possedere. In questo modo, l'ermeneutica riconosce sempre di più la sua vocazione profetica e la sua dimensione di etica della provenienza che, nella critica alla tentazione occidentale della presa concettuale dell'essere, dispone l'esperienza filosofico-religiosa ad abitare l'apertura in cui l'uomo è da sempre gettato, nel richiamo a quella stessa apertura.

5. Pensare l'origine nel segno dell'incarnazione. Un'ipotesi conclusiva

È, in definitiva, il principio dell'incarnazione quale teoria della storicità della realtà e della verità storica, a riflettersi sul pensiero dell'origine. Il pensarla diversamente è reso possibile dal cristianesimo che suggerisce una diversa comprensione, a fronte di quelle ontologie che chiudono l'origine entro una causalità predeterminante il futuro. Anzi, proprio l'eredità cristiana consente di piegare l'insignificanza a cui sembra essere destinata l'origine alla trasformazione del suo significato, in quanto sottrae il suo senso a una circolarità chiusa, intravedendone la portata di evento coinvolgente la storia. In ciò, tematizzare l'origine nel segno dell'incarnazione vuol dire smarcarsi da quelle ontologie che pensano la storia in senso negativo, come un progressivo distacco dall'origine in sé compiuta, fino a insistere apologeticamente sull'*insecuritas* umana come condizione per affermare dialetticamente un Dio tappabuchi. L'ontologia debole pensa la creazione e l'origine come espressioni della trinitarietà di Dio, nel quale il momento dell'unità è modulato nella tensione con l'alterità, fino alla mediazione dell'*essere-per-gli-altri* di Gesù.²⁷ La creazione-origine, allora, genera non

²⁷ Seppur non è questa la sede, non è incongruo individuare in questa curvatura interpretativa una prossimità intrigante con la riflessione teologica, là dove la lettura della creazione si innesta nell'orizzonte della *kenosis* e del ripensamento dell'onnipotenza come spazio proprio dell'esser Dio di Dio. Questo implica il tener aperta la questione della teodicea, ma anche il percorrere sentieri teologici che coniughino onnipotenza di Dio e dono di sé, nella compassione prossima alla storia e alla finitezza. L'ampiezza e complessità della questione esige una ricalibratura teologica della creazione secondo la forma impressa dall'evento cristologico, che rende ragione dello spazio trinitario della creazione (cf. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 247-314) e indica nella condivisione del mondo e nella responsabilità performativa un compito ineludibile (cf. C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016, 185-202). In altri termini, la creazione è relazione che scandisce i ritmi del tempo e della storia nella sua pedagogia circa l'oggettività di senso che rinvia all'eccedenza della *notitia Dei*. Annota J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 2010, 380:

una storia necessitante di cause ed effetti, a guisa di una ripetizione dell'identico, ma una relazione di libertà,²⁸ suggerendo una visione del futuro come modo di abitare la storia trasformandola, in ragione della connotazione etica della stessa origine, nel cui dispiegarsi agisce un'intenzionalità emancipativa/redentiva. Ciò è reso possibile dal cristianesimo, per il quale il fondamento della realtà e della verità è dedizione, cura, *kenosis*.

Tuttavia, emerge un limite interpretativo nella lettura operata dal pensiero debole che non lascia che l'alterità *teologica* chiami la finitezza a un percorso di liberazione dalla sua autoreferenzialità. Tale limite appare con maggior chiarezza nella pregiudiziale ipotesi nei riguardi dell'istanza metafisica che, secondo la lettura vattimiana, ingessa l'evento dell'essere che, pur mostrandosi secondo la logica della *kenosis*, sorprende l'autosufficienza della storia del senso orientandola alla differente signoria di Dio nell'onnipotenza dell'amore.²⁹ Verosimilmente, il poco peso specifico dell'evento pasquale nella filosofia del filosofo italiano non consente di cogliere la globalità dell'evento cristiano che, nell'essere di Cristo, connette la storia di Dio

«L'idea di un Dio che diviene, che si prende cura dell'altro e che soffre non è poi così impensabile se si lacera il recinto concettuale che l'idea di perfezione ha costruito intorno a Dio. Ma non sarebbe un congedo dall'idea e dal concetto di un Dio onnipotente e perfettamente libero, se questo Dio nella sua "essenza" non si potesse più distinguere da quella volontà di relazione, di essere-con, di andare-con, con cui egli "da sempre" s'identifica e che al tempo stesso identifica coloro con i quali vuole essere e andare?».

²⁸ Può essere significativo quanto scrive, in un confronto con Vattimo, C. CIANCIO, *Percorsi della libertà*, Mimesis, Milano 2012, 29: «Rivendicare il primato della religione è rivendicare il primato dell'origine, ma è importante evitare che la rivendicazione dell'origine comporti un ritorno alle sue forme oppressive, e cioè all'origine come fondamento necessario e assoluto o anche come principio che oggettivandosi in forme storiche domina il futuro privandolo di ogni libertà e facendo apparire tutto ciò che si pone oltre di esso come impoverimento o tradimento. Ora delle ontologie fondate su queste figure dell'origine l'ontologia dell'indebolimento costituisce il semplice rovesciamento».

²⁹ È fuori dubbio che la lettura vattimiana esige un confronto critico, là dove la sua ermeneutica della *kenosis* appare sbilanciata e non attenta alla differenza *teo-logica* in essa presente. In tal senso cf. G. GIORGIO, *Pensar la encarnación*, in G. VATTIMO - C. DOTOLIO, *Dios: la posibilidad buena. Un colloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Herder, Barcelona 2012, 11-29. Mi sembra utile alla riflessione quanto annota U. REGINA, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma 2001, 95: «Il problema vero della proposta di Vattimo è il ruolo di chiave ermeneutica, filosofica e teologica, conferito alla *kenosis*. Ci si deve chiedere se questa è solo indebolimento del "Dio naturale". Vattimo limita la *kenosis* alla morte del Dio di violenza prodotto dall'uomo. In questo senso essa è un parametro critico valido quando si tratta di smascherare gli idoli che si sono prodotti nel corso di duemila anni di cristianità».

con la storia dell'uomo, ma aprendo quest'ultima alla partecipazione ontologica della nuova creazione. Uno dei compiti del cristianesimo, infatti, è quello d'interpretare la storia secondo un'ottica *salvifica* che legge la ricerca della verità con una modalità attenta alle domande del senso, dell'origine e del destino, oltre i canoni di una religiosità naturale o rassicurante, o di un teismo anonimo e segnato dalla neutralità dell'essere. Con l'evento dell'incarnazione l'essere di Dio ha per noi senso e decisività nella misura della persona di Gesù Cristo, *essere-per-l'altro*, fino al dono totale della vita. Non è questa dedizione assoluta per l'altro, e soprattutto per i deboli e i vinti della storia, l'espressione della radicalità della trascendenza, condizione per rileggere l'onnipotenza e gli altri attributi tradizionali di Dio? Se l'essere di Gesù Cristo indica il senso della presenza di Dio nel mondo come verità differente circa l'essere e l'esistere, ne consegue che il cristianesimo immette nei circuiti della ricerca un appello che chiama la riflessione filosofica a una responsabilità sulla scia del paradigma dell'amore,³⁰ nel cui orizzonte si staglia il significato dell'origine e la sua tensione etica ed escatologica. Ed è questa la prospettiva che, per quanto aperta al conflitto delle interpretazioni e alla critica a una certa ermeneutica della *kenosis*, può aiutare a una lettura differente della realtà, della storia e dell'esistenza.

³⁰ VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 126-127: «Perché confidare nella certezza delle evidenze metafisiche più che nell'interpretazione che la comunità dei credenti, e ciascun credente nella propria libertà, danno della parola divina in relazione al mutevole divenire della storia? Le risposte a questa domanda possono essere due: o perché si pensa che Dio è immutabile, ma allora è il Dio della metafisica, a cui sarebbe difficile anche attribuire la creazione del mondo nel tempo, e tanto meno la creazione di esseri liberi per amore, oppure perché le evidenze metafisiche sono al sicuro da ogni eventualità della libertà».

UN'ONNIPOTENZA PATERNA O UNA PATERNITÀ ONNIPOTENTE?

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 17 (2018) 35-47

1. La logica dell'onnipotenza divina

La nozione più elementare che i cristiani hanno del Dio della Bibbia si riferisce alla sua *onnipotenza*: Dio è capace di agire in qualsiasi modo, di fare qualsiasi cosa, di superare qualsiasi ostacolo. Ovvero, tranne ciò che in sé è contraddittorio, il potere di Dio è illimitato. La Chiesa lo confessa solennemente nel Simbolo della Fede: «Credo in uno solo Dio, Padre onnipotente». Si tratta a prima vista di un articolo di fede per così dire “semplice”, condiviso sostanzialmente dagli ebrei e dai musulmani, che rimanda appunto alla semplicità di Dio, che non ha limiti o costrizioni nei confronti della finitudine dell'universo creato. Nella Scrittura Dio è chiamato «il Potente di Giacobbe» (Gen 49,24), «il Signore degli eserciti», «Forte e Potente» (Sal 24,8.10). Nulla gli è impossibile (Ger 32,18; Lc 1,37) e dispone a piacere della sua opera (Ger 27,5). «Ah, Signore Dio, con la tua grande potenza e la tua forza hai fatto il cielo e la terra; nulla ti è impossibile» (Ger 32,17). «Comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile. Chi è colui che, da ignorante, può oscurare il tuo piano» (Gb 42,2-3). Yhwh è il Signore del mondo, il Padrone della storia, il Direttore dei cuori degli uomini e degli eventi cosmici. «Tutto ciò che vuole, egli lo compie», dice il Sal 115,3. Fedele alla sua visione cristocentrica, Paolo insegna che l'espressione massima dell'onnipotenza divina si situa nella risurrezione dei morti, una dottrina con forti risonanze veterotestamentarie (Ez 37; cf. Mt

22,29-32). In effetti, dice Paolo, Dio «dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono» (Rm 4,17).

Al contempo, nel vissuto pratico del credente l'attributo divino dell'onnipotenza non è privo di complessità e ambivalenza. Spontaneamente si confonde la signoria universale di Dio con una sorte di tirannia sulle persone e sulle cose. Essa suggerisce, giustifica, fa pensare all'arbitrarietà, al volontarismo, forse alla violenza. Le parole del profeta Geremia presentano il Dio forte quasi come una minaccia per la creatura: «Ecco, io sono il Signore, Dio di ogni essere vivente; c'è forse qualcosa di impossibile per me?» (Ger 32,27).

Sappiamo che gli autori medievali distinguevano tra ciò che si chiamava la *potentia Dei absoluta*, cioè la sconfinata, anzi infinita gamma di possibili progetti e piani ai quali il Dio infinito è in grado di dare inizio, senza nessun limite, e la *potentia Dei ordinata*, che fa riferimento all'agire di Dio che si aggiusta all'ordine prestabilito nella creazione, alla sua natura.¹ In quest'ultimo caso, Dio agisce nel mondo secondo modalità consone alla natura già creata e in accordo con la rivelazione avvenuta in Cristo Gesù; si può dire che Dio si auto-vincola a ciò che ha deciso previamente. Si tratta di un paradosso, un mistero: il Dio onnipotente si auto-limita liberamente, fino al punto di “rinunciare” alla sua onnipotenza. Però ci chiediamo: quale sarebbe la logica, la regola, la misura di questa libera auto-limitazione? Basta dire con Tommaso d'Aquino che Dio agisce *sempre* secondo ciò che ha stabilito nell'ordine della natura creata e nella rivelazione definitiva, cioè secondo la *potentia Dei ordinata*? O si può pensare che Dio può liberamente “saltare” le categorie da lui stabilite, perlomeno qualche volta, secondo il pensiero della scuola francescana (Guglielmo di Ware, Duns Scoto, Guglielmo di Ockham)? E se lo fa, possiamo sapere quali sono le “regole” o i criteri con cui “applica” la sua onnipotenza al mondo e alle creature da lui fatte e salvate?

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* annota non solo che l'onnipotenza divina è *universale*, perché arriva a tutte le cose, ma anche *amante*, perché Dio è Padre nostro (Mt 6,9) e, inoltre, *misteriosa* «perché la fede soltanto la

¹ Cf. K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, F. Steiner, Wiesbaden 1975; W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition: a History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, P. Lubrina, Bergamo 1990.

può riconoscere allorché “si manifesta nella debolezza” (2Cor 12,9; cf. 1Cor 1,18)». ² In altre parole, l'agire di Dio, pur sconfinato in profondità ed estensione nei confronti della creazione, è un'onnipotenza che si manifesta come paterna e come misteriosa. In questa relazione ci soffermeremo principalmente sul primo di questi elementi qualificanti: il rapporto tra onnipotenza e paternità in Dio. In effetti, il potere senza limiti del Dio della Bibbia ci si presenta come *un'onnipotenza paterna*. Come vedremo più avanti, l'aspetto misterioso di tale onnipotenza, manifestato nell'apparente impotenza di Dio nei confronti della creatura spirituale, è un'espressione non indifferente appunto della sua paternità.

Però cosa vuole dire “onnipotenza paterna”? La “paternità” sembra qualificare l'onnipotenza, forse ridurla, indebolirla, quasi addomesticarla. ³ Ma allora sarebbe davvero ancora “onnipotenza”? Apriamo la riflessione chiedendoci come si presenta la questione del profilo paterno di Dio nelle religioni e nella Scrittura.

2. Dio come Padre nelle religioni

È interessante il fatto che Dio è considerato come padre in molte delle religioni geograficamente e storicamente vicine a Israele. Lo stesso si può dire delle forme religiose tipicamente greche e latine con cui il cristianesimo ha avuto un contatto stretto. ⁴ Così, ad esempio, il dio degli Ugarit, *El*, era chiamato «padre dell'umanità»; *Baal*, suo figlio, fecondava le coppie umane, gli animali e la terra; il dio-luna babilonese *Sin* era definito «padre e genitore degli uomini e degli dèi». Tra gli egiziani, il Faraone era considerato figlio (e immagine) di dio in senso letterale e fisico. Il fatto che dio fosse considerato Padre esprimeva, da una parte, la sua autorità assoluta sugli uomini (da cui derivava la nozione di una società patriarcale) e, dall'altra,

² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992 (CCC), 268.

³ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1990, 474-502, spiega che gli attributi divini sono presieduti in qualche modo dall'amore. «L'onnipotenza può essere pensata soltanto come la potenza dell'amore divino, non come l'auto-affermazione di qualche istanza particolare contro ciò che ad essa s'opponesse» (473). Si veda la nota 30.

⁴ Cf. G. SCHRENK - G. QUELL, *πατήρ - πατριά - ἀπάτωρ - πατρικός*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1967, 945-1022; P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di antropologia teologica*, Edusc, Roma 2013, 318-20.

la sua bontà, misericordia e cura per loro. Di conseguenza, l'atteggiamento umano nei confronti della divinità doveva essere di *riconoscenza* e di *pietà*.

Tra i greci, secondo Omero, *Zeus* è considerato padre degli uomini e dio universale. *Zeus* corrisponde al dio-padre indo-europeo *Dyaus pitar*. L'equivalente latino è *Jupiter*, nome che trova la sua radice in *pater*, «padre», e che Tito Livio definisce *pater deum hominumque*, «padre degli dèi e degli uomini». A livello filosofico, i platonici e gli stoici approfondiscono la nozione di dio come padre. Platone considera il dio che crea l'universo «padre universale» del cosmo intero.⁵ Secondo gli stoici, l'autorità paterna di dio pervade l'universo: secondo Epiteto e Cleante⁶ è lui «il creatore, il padre, il sostenitore» degli uomini, che di conseguenza sono imparentati con lui. Similmente, negli antichi culti misterici di rigenerazione e divinizzazione si dice che gli iniziati siano stati *generati* dalla divinità; perciò, il divino è invocato come «padre», in quanto impartisce all'iniziato amore, amicizia, benedizione, parola e conoscenza.⁷ Tra gli gnostici, il dio supremo è anche descritto come padre o «primo padre».⁸ In questo caso però occorre tener conto che l'uomo è da considerarsi fondamentalmente come una scintilla di luce che emana dalla divinità ed è rinchiusa nel corpo umano; la «paternità» divina è quindi qualcosa di generico, non comportando alcuna relazione «personale» tra Dio e l'uomo.⁹

A partire dall'auto-rivelazione di Dio in Gesù Cristo, l'affermazione di fede che Dio sia padre e che gli uomini siano suoi figli e fratelli fra di loro diventa palese e, da molti punti di vista, universale.¹⁰ Torneremo però alla specificità della dottrina del Nuovo Testamento più avanti.

Per ora, però, la cosa interessante da notare sta nel fatto che nell'*Antico Testamento* si parla molto della paternità *umana* ma poco di quella *divina*.¹¹ In realtà, i riferimenti che ci sono alla paternità di Dio nell'*Antico Testamento* si fanno rispetto a Israele, oppure al re d'Israele. Dio è identificato come il «Dio dei nostri padri», il Dio di Abramo, di Isacco, di

⁵ Cf. PLATONE, *Timeo* 28c; 41a.

⁶ Cf. EPITETO, *Dissert.* I, 9,7; CLEANTE, *Inno a Zeus*.

⁷ Cf. SCHRENK - QUELL, *πατήρ*, 953s.

⁸ Si veda specialmente il *Vangelo della verità* ritrovato tra i codici di Nag Hammâdi: K. GROBEL, *The Gospel of Truth: a Valentinian Meditation on the Gospel*, Black, London 1960.

⁹ Cf. SCHRENK - QUELL, *πατήρ*, 958s.

¹⁰ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 327-341.

¹¹ Cf. *ibid.*, 319-327.

Giacobbe, cioè dei patriarchi; così si esprime il fatto che le promesse messianiche si collegano alla generazione umana. Però Dio è *Yhwh*, colui che è. Appena è designato “padre”. Così, malgrado la forte presenza del motivo paterno nelle divinità delle religioni pagane, e l'ovvia centralità della paternità divina nella predicazione di Gesù, l'Antico Testamento lo menziona appena e rimane saldo nell'affermazione di Dio come Sovrano Creatore, *Yhwh*, “colui che è”, un titolo che molto ha di trascendente e misterioso e piuttosto poco di paterno.¹²

3. La priorità della creazione nell'Antico Testamento

Questo apparente contrasto va spiegato. Le divinità delle religioni sono paterne, il Dio di Gesù Cristo lo è pure; di conseguenza, gli uomini – i pagani, i cristiani – devono vivere religiosamente in un contesto filiale. Però nell'Antico Testamento le cose non sono così, o non sembrano così. Su questo fatto si possono fare due osservazioni.

Per cominciare: tratti paterni di Dio nell'Antico Testamento ci sono. Dio è buono e misericordioso, perdona i suoi figli, li tratta con affetto, richiede da loro rispetto, obbedienza e sottomissione, come farebbe qualsiasi padre. Però *poi*, al di sopra di tutto l'Antico Testamento vuole insegnare la completa trascendenza di Dio rispetto al mondo, con il rifiuto più netto possibile di ogni visione mitica e idolatrica di Dio. Mentre le religioni orientali antiche vedevano il mondo come risultato dell'incontro generativo tra dio (o gli dèi) e altre realtà, in cielo o sulla terra, il credente ebreo o cristiano vede il mondo come frutto di un atto creativo, in cui non ci sono presupposizioni materiali o ideali di nessun tipo. Si tratta, appunto, di un atto in cui si esprime appieno l'onnipotenza divina. Ovvero il rapporto tra Dio e il mondo è creativo e non generativo (o sessuale o collaborativo). Robert Hamerton-Kelly afferma:

“la teologia mosaica voleva sradicare qualsiasi traccia dell'idea mitologica, cioè che Dio fosse il progenitore del popolo... Si deve escludere categoricamente la sessualità dall'idea di Dio. Per esprimere questa visione nuova, mosaica, della teologia, lo jahvista sceglie l'immagine dell'adozione”¹³.

¹² Cf. *ibid.*, 320-327.

¹³ R. HAMERTON-KELLY, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 31s.

La teologia dell'Antico Testamento è dominata decisamente dalla creazione e, quindi, dall'onnipotenza... e solo su tale base si sviluppano le categorie di alleanza, di salvezza e di paternità. In una sua udienza il papa Benedetto XVI esprime questa priorità in poche parole: «Anzitutto Dio è nostro Padre perché è nostro Creatore».¹⁴

In realtà questa posizione trova conferma nell'insegnamento di Gesù. Dal lato dell'uomo, l'essere figlio di Dio non è una proprietà naturale od originaria. Tutti gli uomini, dice la lettera agli Efesini, «eravamo per natura meritevoli d'ira (*ousia orgēs*), come gli altri» (Ef 2,3b). Ovvero l'uomo, ogni uomo, nasce nel peccato, non come figlio di Dio. Diventa figlio di Dio, invece, per mezzo *dell'adozione*, frutto della fede e del battesimo, che apre il cuore alla redenzione, come insegna san Paolo: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio... Voi avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridano: "Abbà!, Padre"» (Rm 8,14s.; cf. 8,29; Gal 4,5-7). La filiazione nei confronti di Dio ricevuta dal credente nel battesimo non è un ulteriore sviluppo della filiazione naturale già esistente; si tratta di una realtà nettamente nuova in cui Dio, che è Padre e Creatore, comincia a occupare il primo posto nella vita dell'uomo chiedendo un'obbedienza come quella di Cristo (Lc 2,49; Fil 2,7). È significativo il fatto che la mera appartenenza a genitori battezzati non basta per potersi chiamare cristiani; bisogna ricevere il sacramento del battesimo per diventarlo.

Il filosofo Paul Ricoeur osserva che «il riserbo degli ebrei a riguardo della designazione di Dio come padre è l'equivalente opposto del loro modo positivo di comprendere Yhwh come l'eroe sovrano di una storia singolare, costellata di atti di salvezza e liberazione, di cui il popolo di Israele, considerato come un tutto, è il beneficiario e il testimone».¹⁵ Così lo spiega:

È fondamentale che Yhwh sia designato da un nome, prima ancora di essere designato come padre... perché la rivelazione del nome [*Yhwh*] è la dissoluzione di tutti gli antropomorfismi, di tutte le figure e le figurazioni, ivi compresa quella del padre: il nome contro l'idolo.¹⁶

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (23 maggio 2012).

¹⁵ P. RICOEUR, *La paternità: dal fantasma al simbolo*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 498.

¹⁶ *Ibid.*, 500.

Per questo nella preparazione alla rivelazione divina in Cristo Gesù dell'uomo caduto la priorità è occupata da Dio creatore, non da Dio padre. Prima si insiste sulla sovranità di Dio sul creato (la quale esprime l'alterità della creazione e la condizione caduta dell'uomo), e poi viene la vicinanza paterna. «Non è dunque perché è padre che è creatore», dice Ricoeur, «piuttosto, la teologia della creazione sarà la chiave della reinterpretazione della figura del padre, allorché questa farà ritorno»¹⁷... nel Nuovo Testamento, ovviamente. Detto in breve: secondo Ricoeur, né il nome di Dio né l'opera della creazione «appartengono alla sfera della parentela»,¹⁸ ovvero della paternità.

4. La priorità della paternità divina nella rivelazione cristiana

Da quanto detto possiamo provvisoriamente affermare che Dio si rivela all'uomo prima come Creatore e poi come Padre; ovvero, è fondamentalmente onnipotente e in base a ciò, così sembra, paterno. In questo senso possiamo parlare di un'*onnipotenza paterna*, un potere divino sconfinato modulato paternamente. Con questa espressione, però, sembra che sia l'onnipotenza a determinare la paternità, dandone il profilo, e non il contrario. Detto diversamente: la paternità sarebbe un'espressione dell'onnipotenza, Dio sarebbe Padre perché è Creatore.¹⁹ Così la paternità – quella di Dio e quella umana – appartiene alla sfera del dominio, di ciò che chiamiamo “padronanza”: Dio sarebbe padrone e non padre. Anzi, in base alla forte enfasi sulla paternità umana rispetto a quella divina nell'Antico Testamento, si potrebbe pensare che la “paternità in Dio” sia una semplice descrizione metaforica della vita divina impostata a partire dall'esperienza e dal linguaggio umani. Allo stesso modo che gli uomini diventano padri tramite la generazione e l'educazione dei loro figli, Dio diventerebbe sempre più padre mentre sviluppa lungo la storia il suo rapporto onnipotente, misericordioso e fiducioso con gli uomini.

Però nel Nuovo Testamento le cose non si presentano così. Nei confronti dell'Antico Testamento l'insegnamento di Gesù non si limita a raf-

¹⁷ *Ibid.*, 501.

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ Diversamente da quanto enuncia il titolo del libro di G. MASPERO - P. O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012.

forzare i tratti paterni dell'agire divino.²⁰ No, Dio si comporta come Padre perché è Padre, lo è sempre stato e lo sarà sempre, perché ha un Figlio, consustanziale a lui, il Verbo fatto uomo, Gesù Cristo, e tutto ciò indipendentemente dalla creazione. Cioè la realtà della paternità di Dio non sorge tramite l'opera della creazione e della salvezza, non si esprime in esse come l'onnipotenza, perché è presente in Dio eternamente, intrinsecamente, se si vuole, "previamente".

Consideriamo brevemente un significativo testo di Paolo agli Efesini. Paolo si indirizza ai credenti perché pieghino «le ginocchia davanti al Padre (*patēr*), dal quale ha origine ogni discendenza (*patria*) in cielo e sulla terra» (Ef 3,14). Il termine *patria* è stato tradotto tradizionalmente con «paternità», *paternitas* nella *Vulgata* e nella *Neovulgata*, anche se il suo senso letterale è più generico e sta per «discendenza» oppure «famiglia».²¹ Però oltre al fatto della tradizionale traduzione, bisogna tener conto della chiara "paronomasia" tra *patēr* e *patria*: l'uno rimanda spontaneamente all'altro. Sembra che *patria* si intenda a partire da *patēr*, e non al rovescio. *Patēr* sarebbe l'originale, *patria* la copia. Dio, quindi, sarebbe da considerarsi come padre archetipico, padre di tutti e fonte (così il greco, *ex ou*) di ogni paternità. Si tratta di un'interpretazione molto comune tra i Padri della Chiesa, presente in Clemente d'Alessandria, Atanasio, Teodoreto di Ciro, Girolamo²² e altri fino ai nostri giorni.

L'esegeta Heinrich Schlier si chiede perché ogni paternità dovrebbe rinviarsi al "Padre" in questo testo (Ef 3,15), e risponde: «Per lo stesso motivo per cui, in Ef 3,9, si parlava di lui come del creatore, cioè per controbattere l'errore gnostico».²³ Secondo Ef 3,8-9, in effetti, Paolo dice d'aver ricevuto la grazia di «illuminare tutti sulla attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio, creatore dell'universo». E così come ogni creatura riceve l'esistenza direttamente da Dio e non indirettamente attraverso il demiurgo (come pensavano gli gnostici), ogni paternità trova la sua fonte diretta nel Padre eterno. In altre parole, non ci sono paternità originarie alternative o contribuenti, al margine della paternità divina. Perciò, conclude Schlier,

²⁰ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 327-329.

²¹ Cf. *ibid.*, 338-341.

²² Cf. *ibid.*, 339s.

²³ H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1973², 262.

Dio «è *patēr* non soltanto come redentore, ma anche come creatore».²⁴ La stessa idea si trova nel capitolo seguente di Efesini, dice l'esegeta, un testo che parla di «un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6).

La lettura di Schlier trova conferma nelle parole di Gesù quando dice: «Non chiamate “padre” nessuno di voi sulla terra, perché *uno solo è il Padre vostro*, quello celeste» (Mt 23,9). Certo, il fine di questa pericope è quello di prevenire i credenti contro la vana ricerca dei titoli onorifici, specialmente quello di «maestro» nei confronti dei discepoli, così da non togliere nulla alla gloria dovuta solo a Dio (Mt 5,16). Però l'enfasi con cui la Scrittura insiste sulla paternità originaria di Dio è notevole. Ogni altra paternità deriva dalla sua, si sottomette alla sua.²⁵ In Cristo tutti possono essere chiamati a proclamare, come fece Gesù dodicenne a Maria e Giuseppe: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49).

Il filosofo Michel Henry, che riflette in profondità sul cristianesimo a livello filosofico pur senza confessarsi cristiano, è consapevole delle difficoltà odierne rispetto al dogma della verginità di Maria, e commenta che tale dogma «nasconde male, dietro al suo contenuto apparentemente assurdo, la tesi essenziale del cristianesimo, ossia che nessun uomo è figlio di un uomo, e neppure di una donna, ma solamente di Dio».²⁶ Paternità e maternità umana pure esistono, però dipendono, partecipano a quella di Dio. Da Dio, in altre parole, proviene ogni paternità. Interessante anche l'osservazione di Benedetto XVI rispetto alla paternità di Dio:

Critici della religione hanno detto che parlare del «Padre», di Dio, sarebbe una proiezione dei nostri padri al cielo. Ma è vero il contrario: nel Vangelo, Cristo ci mostra chi è padre e come è un vero padre, così che possiamo intuire la vera paternità, imparare anche la vera paternità.²⁷

Il punto è importante: la paternità di Dio non è una metafora, non è un modo meramente significativo di parlare. Certo, a partire dalla paternità umana possiamo noi comprendere elementi importanti di quella di

²⁴ *Ibid.*, 262.

²⁵ Cf. anche J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Paoline, Roma 1962.

²⁶ M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, 94.

²⁷ BENEDETTO XVI, *Udienza generale (23 maggio 2012)*.

Dio, però la paternità ontologicamente fondante è quella divina. Da ciò possiamo trarre due riflessioni. La *prima*, che si conosce cos'è la paternità guardando il comportamento di Cristo, piuttosto che quella dei genitori umani: «Chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (Gv 12,45). La *seconda*, che si tratta evidentemente di una paternità che non si esprime in un modo sessuale.

5. Una paternità onnipotente

Rivolgiamo ora l'attenzione al modo d'impostare i rapporti tra Padre e Figlio nei tempi di Ario, Atanasio e del primo Concilio di Nicea per comprendere il rapporto tra paternità e onnipotenza. Secondo Ario (e in genere nella tradizione platonica) il *Logos*/Figlio veniva generato (o creato) a motivo dell'opera della creazione (o meglio, dell'ordinamento) del mondo, il *cosmos*.²⁸ In altre parole, Dio "diventa" padre generando il *Logos*/Figlio, per poter plasmare l'universo, stabilendo l'ordine in un mondo disordinato. Ovvero, il *Logos*/Figlio esiste in funzione del mondo; la paternità in Dio sorge a causa dell'opera della creazione. Però nella visione cristiana, il fatto che Dio sia Padre non fa riferimento *a priori* al creato, perché Dio è Padre non in base al rapporto possibile o reale con il mondo (come nel pensiero platonico), ma in base al rapporto eterno con il Figlio eternamente generato da lui e amato nello Spirito Santo. In questo senso, a livello ontologico, si può dire che la paternità di Dio ha priorità sulla sua onnipotenza, perché Dio è sempre e solo Padre/Figlio, mentre lo si può chiamare "onnipotente" solo a partire dall'atto libero con cui il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo crea il mondo *ex nihilo*. Siccome il Padre esaurisce la sua paternità nel rapporto con il Figlio, non avendo il bisogno di cercare un complemento compensatorio fuori di sé stesso, la creazione del mondo si esprime come un atto interamente libero,²⁹ e quindi sovrano e, perciò, onnipotente. È un paradosso: ciò che rende possibile l'onnipotenza divina è la sua paternità.

Si tratta di un paradosso ricco in contenuti: la perfezione del rapporto Padre-Figlio (che si esprime nel fatto che lo Spirito è «adorato» e «glori-

²⁸ Per questa spiegazione, cf. MASPERO - O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre*, 44-46.

²⁹ Il «liberrimo consilio divino» di cui parla il Concilio Vaticano I a proposito dell'opera della creazione: DH 3025.

ficato» insieme al Padre e al Figlio), la perfetta trasparenza tra di loro, è precisamente ciò che rende pensabile una creazione libera da qualsiasi presupposizione (*ex nihilo*) e, quindi, di un'onnipotenza senza limiti.³⁰ Detto diversamente: la paternità divina non si presenta come un *limite* all'onnipotenza, ma in realtà è la sua condizione di possibilità. Si tratta appunto non di una paternità qualsiasi, ma di una *paternità onnipotente*. Come dice il Simbolo della fede, il Padre è onnipotente.

Possiamo riassumere ciò che è stato appena detto nella seguente affermazione: dal punto di vista dell'economia cristiana stiamo parlando di un'onnipotenza paterna (senza l'opera della creazione non avrebbe senso parlare di onnipotenza), ma da quello dell'immanenza trinitaria è più fondamentale la paternità onnipotente. Già lo diceva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La sua paternità e la sua potenza si illuminano a vicenda» (CCC 270).

6. Dove più s'impegna l'onnipotenza divina: il mistero dell'accoglienza libera della grazia

Non poche volte i credenti si domandano: dove si manifesta il potere di Dio?, dove si manifesta la sua onnipotenza? Il profeta proclama che «non è troppo corta la mano del Signore per salvare» (Is 59,1), però il credente non rimane sempre soddisfatto. In realtà ciò che più «sfida» l'agire potente di Dio nel mondo non è tanto il mondo materiale, l'universo immenso, lo spazio sconfinato, i cieli che narrano la gloria di Dio (Sal 18,2), ma la volontà della creatura spirituale, volontà spesso caduta e danneggiata. Dio vuole dalla creatura spirituale – angelo oppure uomo – una risposta

³⁰ Scrive Pannenberg: «Così si è visto, riflettendo sull'onnipotenza e onnipresenza di Dio, che la problematica connessa con tali concetti può esser risolta soltanto in chiave trinitaria, cioè in termini di espressione dell'amore divino. Soltanto la dottrina trinitaria ci consente di combinare insieme la trascendenza di Dio come Padre e la sua presenza nelle creature mediante il Figlio e lo Spirito in modo tale da conservare la differenza permanente che esiste fra Dio e la creatura. Si è visto che analogamente ciò vale anche per il modo d'intendere l'onnipotenza divina. Il potere che Dio quale Padre trascendente esercita sulla sua creazione viene portato a compimento solo attraverso l'opera del Figlio e dello Spirito, perché solo così esso è privo di qualsiasi contrapposizione unilaterale dal determinante al determinato e porta, nella sua volontà creatrice, l'identità di Dio al fine... Davvero il Dio eterno e onnipotente – sempre ammesso che esista – è misericordioso e benigno, paziente e buono? Il Dio dell'amore è davvero onnipotente, ovunque presente ed eterno, quindi vero Dio?». PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 1, 496 e 499.

convinta, libera, interiorizzata, una risposta che posso chiamare “mia”, volontaria, appunto filiale. In questa donazione divina che cerca la risposta volontaria dell'uomo, Dio impegna la sua onnipotenza fino in fondo, appunto paternamente. Agostino parla di Dio che gradualmente convince l'uomo e supera la sua inerzia spirituale mediante la grazia che descrive come *suavitas charitatis*,³¹ «la soavità dell'amore». Già san Tommaso diceva che la giustificazione – il passaggio dell'uomo da peccatore a giusto – è l'opera più grande di Dio.³² E la liturgia della Chiesa, lo stesso:

O Dio, che *riveli la tua onnipotenza soprattutto con la misericordia e il perdono*, continua a effondere su di noi la tua grazia, perché, camminando verso i beni da te promessi, diventiamo partecipi della felicità eterna.³³

L'accoglienza del cristiano della grazia di Dio e la sua obbedienza alla volontà divina non è dunque un'accoglienza o un'obbedienza forzate, che proviene dalla paura oppure dall'avarizia. Piuttosto, tramite la soave onnipotenza dell'amore paterno in cui il credente si rende conto di partecipare all'impegnativa ma volontaria obbedienza del Figlio,³⁴ lo Spirito di Dio *convince* l'uomo nel più profondo del suo essere di essere figlio (Giovanni parla dello Spirito che «convince», Gv 16,8; Paolo invece che lo «grida», Gal 4,6). Il Figlio, in effetti, donò la sua vita per i fratelli, in modo cosciente, volontario, irrevocabile, filiale, appunto in obbedienza al Padre eterno, un'obbedienza fino alla morte (Fil 2,7). «Colui che mi ha mandato è con me», dice Gesù nel Vangelo di Giovanni (8,29). «Non mi ha lasciato solo, perché faccio sempre le cose che gli sono gradite». Ovvero Cristo obbedisce virtuosamente, “filialmente”, liberamente, perché vuole, perché si identifica coscientemente con la mente del Padre, con la volontà del Padre; impegna non solo il suo agire ma anche la sua intelligenza e tutta la sua persona. E coloro che gli appartengono, coloro in cui vive il Cristo (Gal 2,20), sperimentano nello Spirito Santo lo sguardo e l'alito affettuoso, comprensivo e sereno del Padre eterno, e sono mossi a compiere fino in fondo la sua volontà: «Questi è il Figlio mio, l'amato: in lui ho posto il mio compiacimento» (Mt 3,17). Si tratta però di un processo lungo, difficile,

³¹ Cf. AGOSTINO, *Enn. in Ps. 13*; sulla questione, cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 211-18.

³² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th. I-II*, q. 113, a. 9.

³³ MESSALE ROMANO, *Colletta della 26ª Domenica del Tempo Ordinario*.

³⁴ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 427-469.

appunto *misterioso*, in cui Dio sembra rinunciare alla sua onnipotenza, e la fede dell'uomo «si manifesta nella debolezza» (1Cor 1,18).

Così l'onnipotenza paterna e la paternità onnipotente di Dio si verificano in un modo singolare nella conversione e nella vita cristiana.

7. Conclusione

Abbiamo visto in queste pagine che Dio esercita la sua onnipotenza nei confronti del creato in un modo paterno. La qualifica paterna però non costituisce né una riduzione né una addomesticazione di tale onnipotenza, come se il profilo duro di un potere senza limiti, possibilmente arbitrario e impersonale, dovesse essere mitigato da un paternalismo *light*. Il fatto è che a livello ontologico, l'immanente ed eterna paternità di Dio, che si esprime nella dottrina della Trinità e si rivela in Gesù Cristo mediante lo Spirito, precede l'onnipotenza e la rende possibile. Questo, invece, fa riferimento piuttosto all'economia. L'onnipotenza è qualificata paternamente, certo, ma l'agire del Padre eterno, in perfetta trasparenza con il Figlio mediante lo Spirito, è ciò che rende possibile l'onnipotenza nei confronti della sua libera opera di creazione senza nessun presupposto. Abbiamo applicato questa spiegazione all'opera più eccelsa dell'onnipotenza divina e paterna, quella della conversione libera dell'uomo, ovvero la giustificazione, con cui Dio stabilisce una profonda e duratura relazione con l'uomo.

«BELLEZZA DEL CIELO È LA GLORIA DEGLI ASTRİ» (Sir 43,9). LO SGUARDO SULLA CREAZIONE DEI SAGGI D'ISRAELE.

LUCA MAZZINGHI

PATH 17 (2018) 49-67

1. La bontà-bellezza del creato

«E Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco era molto buono». Il testo di Gen 1,31 ci pone, narrativamente, dal punto di vista di Dio («ed ecco»), un Dio che contempla la sua stessa opera e vede che essa è *tôb me'ôd*, molto buona e molto bella allo stesso tempo; *kalá lián*, come si esprimono i Settanta. Si tratta di una bontà-bellezza che, pur senza entrare in questioni di ontologia estranee come tali all'orizzonte dell'autore genesiaco, suscita in Dio stesso un atteggiamento di ammirazione.

Questo sguardo sulla realtà è caratteristico del mondo biblico; lo troviamo in particolare nei salmi e nei testi che chiamiamo «sapienziali». Proprio di questi ultimi ci occupiamo in questo contributo. Che cosa hanno da dire testi come questi all'umanità di oggi?¹

La sapienza biblica ha il suo punto di partenza nell'esperienza concreta della vita; la sapienza d'Israele offre ai suoi discepoli una visione del mondo che nasce certamente dalla fede nel Dio biblico, di un Dio tuttavia non raggiunto dall'alto, quanto piuttosto attraverso l'esperienza critica della realtà. La sapienza biblica è, dunque, profondamente radicata nell'umano; in questo modo, e proprio in virtù della sua dimensione esperienziale, essa è in grado di offrire riflessioni valide per ogni essere umano in ogni tempo,

¹ Cf. P. SEQUERI, *Dio alla prova del «sospetto»*, più sopra alle pp. 11-18.

al di là degli ovvi condizionamenti storici, culturali e persino religiosi che anche i saggi d'Israele hanno sperimentato.

Oggi siamo sempre più consapevoli della profondità della dimensione teologica dei testi sapienziali; in particolare del fatto che la sapienza d'Israele offre, prima di tutto, una teologia della creazione.² Una seria indagine dei testi sapienziali costituisce, pertanto, un necessario correttivo alla preminenza della storia della salvezza in campo teologico, quella preminenza che ha contribuito in buona parte a creare un certo disinteresse della teologia cristiana nei confronti della creazione.³

I limiti di questo contributo non permettono un'indagine a vasto raggio, ma solo un'analisi di alcuni testi significativi in relazione al tema della bontà-bellezza del creato; lasciamo qui da parte l'intero mondo dei salmi, per i quali occorrerebbe uno studio a sé, per concentrarci sulla letteratura sapienziale propriamente detta.

2. **Giobbe: tra creazione e anti-creazione**

Il libro di Giobbe⁴ ci offre una prima traccia di riflessione, seppure a prima vista solo in negativo. Giobbe, del resto, costituisce da sempre un enigma per tutti i suoi ascoltatori. Se nel passato si è preferito accentuare un aspetto più rassicurante, quello cioè della fede e della (pretesa) pazienza del protagonista, i lettori moderni, da Søren Kierkegaard in poi, hanno riscoperto nei testi di Giobbe una profonda dimensione drammatica: il problema di fondo del libro è, infatti, la figura stessa di Dio; è Dio stesso che viene infatti messo in questione dal protagonista umano. Ma nel dibattito su Dio che percorre l'intera opera la creazione ha certamente un ruolo di primo piano, pur se è vero che il creato interessa al poeta più in relazione a ciò che esso può dire su Dio e sull'uomo che non in una chiave direttamen-

² Cf. la ricca bibliografia citata da M. GILBERT, *L'uomo nella teologia sapienziale della creazione. Confronto con Gen 1-11*, in «Ricerche Storico-Bibliche» XXIV (1-2/2012) 101, n. 1; cf. anche L.G. PERDUE, *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Abingdon Press, Nashville (TE) 1994.

³ Per questo problema, affrontato da un punto di vista biblico, cf. ad esempio K. LÖHNING - E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1997 (tr. it. Queriniana, Brescia 2006).

⁴ Cf. J. LÉVÊQUE, *L'argument de la création dans le livre de Job*, in L. DEROUSSEAU (éd.), *La création dans l'Orient Ancien*, Cerf, Paris 1987, 261-299.

te cosmologica. E tuttavia nel libro di Giobbe appare anche la voce della terra e questa voce ha ancora qualcosa da comunicarci.

Dopo il prologo in prosa (Gb 1-2), la lunga sezione poetica (Gb 3,1-42,6) si apre con il lamento del protagonista. Nel silenzio drammatico creato dall'attesa che gli amici finalmente parlino (cf. Gb 2,13), Giobbe improvvisamente grida:

Muoia il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: «È stato concepito un maschio!». Quel giorno: divenga tenebra! Non se ne curi Dio dall'alto, né brilli mai su di esso la luce (3,3-4).

Appare qui evidente l'allusione al linguaggio di Gen 1,3-5. Il giorno della luce, ovvero quello della nascita, dovrebbe per Giobbe tramutarsi in tenebra; all'azione creatrice di Dio, Giobbe preferisce paradossalmente un'azione distruttrice; il caos delle origini è per lui migliore dell'atto creatore. I contatti con il racconto genesiaco sono profondi, anche a livello letterario. Nei vv. 3-10, ad esempio, le sette maledizioni pronunciate da Giobbe evocano per antitesi i sette giorni della creazione. Ma c'è di più: «Quella notte», dice Giobbe, «la maledicano quelli che imprecano il giorno, che sono pronti a evocare Leviatàn» (v. 8). Giobbe desidera che i mostri del caos primordiale, come appunto è il mitico Leviatàn, vengano evocati da maghi potenti cosicché l'ordine della creazione possa venire rovesciato.

La ragione di un tale modo di parlare è svelata da Giobbe stesso alla fine del suo lamento: «Perché dare la vita a un infelice [...] a un uomo la cui via è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato?» (3,20-23). Di fronte a un Dio che fa soffrire le sue creature meglio sarebbe che la creazione piombasse di nuovo nel caos dal quale è un tempo uscita.

L'autore del libro vive evidentemente immerso in un mondo mitico, e del mito utilizza quasi naturalmente le immagini; in questo capitolo, con grande forza poetica, egli pone in bocca al personaggio-Giobbe un attacco in grande stile alla teologia della creazione propria delle tradizioni d'Israele e riflessa in modo particolare in Gen 1-3. Nella terza strofa del suo lamento (Gb 3,20-26), Dio viene presentato da Giobbe come un creatore malvagio che governa in modo perverso la sua stessa opera; si tratta di un'idea che percorre anche altre parti del libro.⁵

Il richiamo di Gb 3 al caos delle origini appare come un tema di forte attualità. Giobbe, immerso nella sua sofferenza e non riuscendo a trovarvi

⁵ Cf. ad esempio Gb 7,1-3; 10,8-12; 13,15-27; 14,1-6.

un senso, attacca l'idea stessa di un Dio creatore e preferisce, per contrasto, immaginare o sperare di vivere in un universo caotico e privo di senso. Sembra così che Gb 3 evochi, appunto con un linguaggio mitico, tendenze proprie della scienza contemporanea che sottolineano nell'universo il caos e la casualità, con la significativa differenza: nel mondo mitico di Giobbe il caos è realtà del tutto negativa e mortale, nel mondo della scienza, invece, il caos è un dato privo di per sé di connotazioni valoriali; si pensi, ad esempio, al principio di indeterminazione di Werner Heisenberg. Rispondendo alle critiche fatte al suo libro del 2010,⁶ Stephen Hawking, recentemente scomparso, ha affermato che «one can't prove that God doesn't exist, but science makes God unnecessary».⁷ È pur vero che dalla scienza così intesa restano fuori tre variabili non spiegate (e verosimilmente non spiegabili), come notava il pontefice emerito Benedetto XVI nella sua risposta del settembre 2013 allo studioso italiano Piergiorgio Odifreddi: restano fuori da ogni plausibile spiegazione scientifica, infatti, la libertà, il male e l'amore.⁸ Se di amore il libro di Giobbe non parla poi molto, è proprio l'esperienza del male invece, legata anche alla convinzione che l'essere umano è libero (ma che anche Dio lo è), ciò che provoca la ribellione di Giobbe. Esiste dunque uno scarto, nel mondo reale, che impedisce di accettare *sic et simpliciter* l'idea di un Creatore buono e provvidente, o che almeno la pone in discussione.

Dio può, dunque, essere ancora chiamato «creatore»? Il poeta conclude la sua opera lasciando nel libro l'ultima parola a Dio stesso. Anche nei due discorsi di Dio in Gb 38-41 è centrale la presenza della creazione. Molti interpreti ritengono che in questi capitoli Dio non risponda affatto ai problemi posti da Giobbe; o pensano che Dio risponda con argomenti «fisici» a domande di carattere etico; oppure affermano, come voleva Ernst Bloch,⁹ che Dio si rivela a Giobbe come una sorta di faraone celeste, schiacciandolo con la sua onnipotenza e impedendogli ogni replica.

⁶ Cf. S. HAWKING, *The Grand Design*, Bantam Books, New York 2010.

⁷ Intervista rilasciata, il 7 settembre 2010, a Nick Watt per «ABC News»: N. WATT, *Stephen Hawking: Science Makes God Unnecessary*, in «ABC News website», 7 september 2010 (pagina interrotta).

⁸ Cf. l'originale tedesco della risposta di Benedetto XVI a Odifreddi: BENEDETTO XVI, *Sehr geehrter Herr Professor Odifreddi!*, von A. SCHWIBACH, in «Kath.Net», 18 oktober 2013 [http://www.kath.net/news/43292_\(26.5.2018\)](http://www.kath.net/news/43292_(26.5.2018)).

⁹ Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

Nella prima parte del discorso di Dio, in Gb 38, il poeta ci rivela l'esistenza di un mondo dinamico e costantemente curato da Dio, il quale esercita la sua provvidenza anche sulle parti più selvagge, con una libertà assoluta che l'essere umano non può arrivare a comprendere. Giobbe è invitato così a compiere un itinerario ideale e impossibile che si estende nel tempo, fin dal primo momento della creazione; in Gb 38 si riprendono temi genesiaci già usati in modo antitetico in Gb 3. Un itinerario nel tempo, ma anche nello spazio: dal cielo, sino al mondo degli inferi. Si tratta di un percorso meraviglioso e sorprendente che riporta l'essere umano di fronte a se stesso e lo aiuta a ricollocarsi davanti alla realtà, così come Dio invita Giobbe a fare sin dall'inizio del suo intervento: «cingiti i fianchi come un uomo» (Gb 38,3). L'universo non è un ammasso casuale di cose, ma è realmente "creazione", un mondo dal quale Dio non è estraneo e nel quale, anzi, egli esercita la sua provvidenza.

Nella seconda parte del discorso di Dio, quella dedicata agli animali (Gb 39), dobbiamo superare l'impressione, peraltro tutta moderna, di trovarci di fronte a una sorta di trattato di zoologia *ante litteram*. Il poeta biblico ci offre uno spaccato dell'ambiente del deserto, straordinario e inquietante insieme. Anche gli animali per noi nocivi o pericolosi hanno un loro posto nel piano di Dio. Ricordiamo qui, di passaggio, come già nel testo di Pr 30,24-28 si evocano quattro piccoli animali: le formiche, le marmotte (di per sé gli iraci), le cavallette e la lucertola e si definiscono questi animali, visti nel loro insieme, come «più saggi dei saggi» (Pr 30,24b).¹⁰ La creazione ha, dunque, una voce riconoscibile anche in quelle parti di essa che gli esseri umani tendono a non prendere in considerazione. Il brano sullo struzzo in Gb 39,13-18, è al riguardo particolarmente interessante. Il poeta non è certo molto preciso circa la biologia e l'etologia degli struzzi, ma ciò è irrilevante: il succo del discorso è che Dio si prende cura di animali che nell'immaginario comune sono del tutto privi di saggezza, com'è appunto lo struzzo.¹¹

¹⁰ Cf. N.C. HABEL, *Where Is the Voice of Earth in Wisdom Literature?*, in N.C. HABEL - S. WURST (edd.), *The Earth Story in Wisdom Traditions*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 26.

¹¹ Cf. I. SPANGENBERG, *Who Cares? Reflections on the Story of the Ostrich (Job 39,13-18)*, in HABEL - WURST, *The Earth Story*, 92-102.

Non sarà forse questa – la teologia delle formiche e dello struzzo! – una risposta indiretta ai dubbi di Giobbe, che si chiedeva perché Dio non elimina i malvagi? L'essere umano ragiona con la logica dell'antitesi: buono/cattivo, amico/nemico, giusto/ingiusto, utile/inutile, e vorrebbe applicare all'intero cosmo questa sua logica. Il Dio biblico, invece, utilizza la logica dell'essere, del crescere, del divenire: è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi paiono inutili o persino dannosi. In questo modo, il poeta ci aiuta a uscire da una visione esclusivamente antropocentrica della creazione: il Creatore ama ogni vita, il cosmo sfugge al controllo dell'umanità, che pure sul cosmo stesso intenderebbe esercitare il suo dominio. Questi testi di Giobbe ci aiutano altresì a uscire dall'eccessivo antropocentrismo che ha caratterizzato l'intero pensiero occidentale, e di riflesso anche quello cristiano, senza cadere nell'opposto di un atteggiamento biocentrico assoluto; si potrebbero al riguardo recuperare le suggestioni di quell'antropocentrismo moderato che caratterizza la *Laudato si'*.¹²

Questo percorso che Giobbe ci invita a compiere è realmente molto interessante: la conoscenza del creato (oggi diremmo: la conoscenza *scientifica* del mondo), che pure è disponibile all'umanità, sfocia nell'ammirazione per le opere meravigliose di Dio. Così, il senso del cosmo non è affatto *indisponibile* agli esseri umani, ma resta loro *inconoscibile* in tutta la sua profondità. L'essere umano scopre poi che quando intende parlare di Dio deve porsi in un atteggiamento di meraviglia e di adorazione, nella piena consapevolezza del proprio limite.¹³ È vero: Dio non risponde direttamente ai problemi posti da Giobbe, ma lascia che un altro – cioè l'universo, inteso come un «cosmo» realmente dotato di senso – parli al suo posto. Già in Gb 12,7-9 Giobbe stesso aveva immaginato di interrogare la creazione, be-

¹² FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS); cf. G. WHELAN, *La persona umana: causa o soluzione della crisi ecologica?*, in H.M. YAÑEZ (ed.), *Laudato si': linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, 97-114.

¹³ In un celebre e polemico studio che ha segnato l'inizio della contestazione, proveniente da una buona parte del mondo scientifico, della visione cristiana del mondo, Lynn White suggeriva già cinquant'anni or sono, richiamandosi tra l'altro a Francesco d'Assisi, la necessità di assumere, nei confronti della natura, un atteggiamento «artistico», piuttosto che scientifico; la natura andrebbe considerata, secondo White, nella sua dimensione sacramentale e simbolica (cf. L. WHITE, *The historical roots of our ecologic crisis*, in «Science» 155 [1967] 1203-1207).

stie della terra, uccelli, rettili e pesci, perché siano loro a istruire gli esseri umani sull'ingiustizia dell'agire di Dio.¹⁴

Oggi, almeno a livello di mentalità culturale di base, il nostro sguardo sul mondo appare per lo più condizionato dall'approccio tecnico e scientifico, spesso manipolatorio e strumentalizzante (ha valore solo ciò che è utilizzabile). In tali prospettive – delle quali comunque risentiamo tutti – il fatto che la visione del mondo possa condurre a una domanda su Dio è possibile, ma si tratta di una domanda eminentemente soggettiva, individuale, pertanto non universalizzabile, se non nella forma kantiana che riteneva questo passaggio (quello cioè dalla visione del mondo come cosmo alla domanda su Dio) come un «antropomorfismo simbolico»: ovvero, noi esseri umani siamo fatti in modo che davanti a qualcosa in cui cogliamo un ordine, immediatamente pensiamo anche a un ordinatore, ma non è detto che a tale domanda si possa dare una risposta né, tantomeno, che essa colga una realtà oggettiva.¹⁵ E tuttavia restano vere le critiche di Paul Ricoeur all'ideologia scientifico-tecnologica (che per lui è anche ideologia militare-industriale) che nasce dall'oblio del sacro e conduce solo al deserto.¹⁶

Tuttavia, c'è ancora da ricordare, in questo contesto, il secondo discorso di Dio (Gb 40,6-41,26), che tocca sia il problema del male che il grande tema della libertà. Con molta ironia Dio chiede a Giobbe, nella prima parte del suo discorso (40,6-14), di scambiarsi il posto. Giobbe viene esortato così a risolvere lui stesso il problema del male, eliminando, se ne è capace, tutti i malvagi, ponendosi, se ne è capace, al posto di Dio stesso.

Nel secondo discorso di Dio, il tema della creazione ritorna poi in modo prepotente nell'ampio passo di Gb 40,15-41,26, ovvero nelle celebri e allo stesso tempo misteriose figure di Behemôt e Leviatàn. Al di là delle tante discussioni esegetiche fatte intorno a queste figure e delle quali in questa sede non ci occupiamo, restano vere e suggestive le conclusioni di Ricoeur:

¹⁴ Si veda anche Gb 29,38-40; cf. D. PATRICK, *Divine Creative Power and the Decentering of Creation: the Subtext of the Lord's Addresses to Job*, in HABEL - WURST, *The Earth Story*, 103-115.

¹⁵ «...perché allora noi non applichiamo all'Essere supremo in se stesso nessuna delle proprietà per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti empirici ed evitiamo così l'antropomorfismo *dogmatico*: ma le riferiamo tuttavia al rapporto di questo Essere con il mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo *simbolico* che in realtà concerne solo il linguaggio e non l'oggetto stesso»; I. KANT, *Prolegomeni a ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, 231.

¹⁶ Cf. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, in «Archivio di Filosofia» 44 (1974) 57-76 (cf. p. 73).

Il Dio che si indirizza a Giobbe dalla tempesta gli mostra Behemot e Leviatan, le vestigia del caos vinto, divenute figure di una brutalità dominata e misurata dall'atto creatore; attraverso i simboli gli lascia capire che tutto è in ordine, misura e bellezza [...]. La sofferenza non è spiegata né eticamente né altrimenti; ma la contemplazione del tutto abbozza un movimento che deve essere completato con l'abbandono di una pretesa: col sacrificio dell'esigenza che era all'origine della recriminazione, cioè la pretesa di formare solo per sé un isolotto di senso nell'universo, un impero in un impero.¹⁷

È proprio l'abbandono di questa pretesa «divina» che emerge nella risposta finale di Giobbe a Dio, in Gb 42,5-6, che offro in una traduzione senz'altro meno nota ai commentatori di Giobbe:

Avevo udito di te solo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono
e per questo detesto polvere e cenere,
ma ne sono consolato.¹⁸

In questo testo senz'altro non facile, sembra che Giobbe continui a «detestare polvere e cenere», ovvero che continui a restare totalmente immerso all'interno di una condizione umana di assoluta fragilità («polvere e cenere», appunto), ma che, nonostante tutto, egli si senta «consolato» perché finalmente ha incontrato Dio nella realtà dell'universo nel quale tutti viviamo e ha compreso che questo Dio è libertà che crea; è l'onnipotente mite, non il giudice violento che Giobbe temeva. Nel momento in cui Giobbe avrebbe dovuto riconoscersi sconfitto, egli trova la sua piena vittoria. Nonostante il perdurante «perché?» di fronte alla fragilità dell'esistenza umana (di nuovo il riferimento alla «polvere e cenere») che Giobbe «detesta», egli può adesso abbandonarsi a Dio.¹⁹

¹⁷ P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1968, 298. Per una presentazione generale delle problematiche esegetiche relative a Behemot e Leviatan, cf. L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*, EDB, Bologna 2012, 122-123.

¹⁸ Cf. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, 123-124; cf. G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, PIB, Roma 1995, 82-83.

¹⁹ Per queste conclusioni, cf. lo studio di R. VIGNOLO, «Dov'è il Padre?». *Il nome di Giobbe e il suo dramma*, in «La Rivista del Clero Italiano» 92 (2011) 760-782.

3. Ben Sira: la creazione, mistero meraviglioso. Creazione e teodicea

Dal libro di Giobbe passiamo adesso ad alcuni spunti provenienti dal libro di Ben Sira, un'opera per molti aspetti più tradizionale, che tuttavia ci conduce in direzioni allo stesso tempo complementari e innovative rispetto a Giobbe, per quanto riguarda il tema della creazione e, soprattutto, della sua bellezza.

Il testo di Sir 42,15-43,33, scritto nella forma letteraria di un inno e che già è presente nella citazione che fa da titolo a questo studio («*Bellezza del cielo è la gloria degli astri*» [Sir 43,9]), offre nel suo insieme uno sguardo altamente poetico sulla bellezza della creazione.²⁰ Come già in Giobbe, e secondo una prospettiva comune a molti testi biblici da Gen 1 ai Salmi, la contemplazione della bellezza delle realtà del cosmo conduce l'essere umano a riconoscervi l'opera del Creatore.

Nel libro di Ben Sira è, tuttavia, nuovo il tentativo di riflettere su ciò che la creazione, considerata sotto questo aspetto di ordine e bellezza, ha anche da dire all'umanità in relazione al problema del rapporto tra Dio e il male. Ben Sira afferma con una certa chiarezza l'esistenza di una polarità insita nella struttura stessa della creazione (33,14-15):

Di fronte al male c'è il bene,
di fronte alla morte c'è la vita
e di fronte alla luce, le tenebre;²¹
così di fronte all'uomo pio c'è il peccatore.
Considera perciò tutte le opere dell'Altissimo:
a due a due, una di fronte all'altra.

Bene e male stanno l'uno davanti all'altro, come la luce sta di fronte alle tenebre, ma rientrano entrambi in un ordine voluto da Dio; potremo parlare di una vera e propria dottrina degli opposti. C'è dunque in Ben Sira l'idea di un equilibrio di fondo del cosmo. Ben Sira tenta in questo modo di dare una risposta all'ambivalenza che l'essere umano scopre nel creato, in particolare in relazione all'esistenza del bene e del male. In Sir 42,24-25 si afferma ancora che nella creazione non vi è nulla di incompleto. Il

²⁰ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *The Hymn to the Creation: Sir 42,15-43,33. A polemic text?*, in A. PASSARO - G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira: studies on tradition, redaction, and theology*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, 119-138 (con ulteriore bibliografia).

²¹ Stico aggiunto con l'ebraico e il siriano; assente nel greco.

testo di 42,24(ebr.) dice con chiarezza che «tutte le cose sono diverse l'una dall'altra; egli [Dio] non ne ha fatte alcuna invano»; il testo greco legge piuttosto: «Tutte le cose sono a coppia, l'una di fronte all'altra». Tutto ciò che Dio ha creato ha dunque un senso, anche quando agli occhi degli esseri umani potrebbe sembrare non averlo affatto.

In un passo precedente, Sir 39,16-35, anch'esso di carattere innico, Ben Sira apre la sua riflessione con un invito alla lode (39,12-15) e prosegue in Sir 39,16-20 affermando la bontà sostanziale del creato: «Le opere del Signore sono tutte buone...» (39,16a; cf. anche 39,33a). Nei vv. 21-27 il tema dell'inno si sposta verso il problema specifico della teodicea: ogni opera di Dio, afferma Ben Sira, ha una funzione precisa, a tempo opportuno, ma anche a seconda dell'uso che ne fanno gli uomini (cf. i vv. 26-27). L'inno prosegue elencando nove elementi della creazione dei quali Dio si serve per punire i malvagi (vv. 28-31) e si chiude con un nuovo invito alla lode (39,32-25).

È particolarmente interessante osservare come in questi testi di Ben Sira non sia assente un certo influsso della filosofia stoica, seppure valutato in diversa misura dai commentatori.²² Leggiamo nello stoico Crisippo:

Certamente niente è più stolto di chi pensa che possano esistere i beni se non ci fossero anche i mali. Ora, siccome i beni sono contrari ai mali, necessariamente devono esserci sia gli uni che gli altri in reciproca opposizione e possono sussistere solo grazie a uno sforzo, oserei dire a un tempo vicendevole e contrario...²³

Per gli stoici, dunque, la dualità è una qualità innata delle cose. Si pensi al testo di Sir 43,27 dove nel quadro dell'appena ricordato inno alla creazione Ben Sira definisce Dio: «Egli è il tutto», con un'espressione sorprendente che, presa fuori contesto, suonerebbe persino di carattere panteista.²⁴

²² Cf. l'articolo pionieristico di R. PAUTREL, *Ben Sira et le stoïcisme*, in «Recherches de Science Religieuse» 51 (4/1963) 535-549; cf. anche S.L. MATTILA, *Ben Sira and the Stoics: a Reexamination of the Evidence*, in «Journal of Biblical Literature» 119 (3/2000) 473-501; J. ASURMENDI, *De l'identité: Ben Sira et les stoïciens*, in O. ARTUS - J. FERRY (edd.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Cerf, Paris 2009, 205-225.

²³ SVF II, 1169 (= Cf. R. RADICE [ed.], *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002, 947).

²⁴ Cf. un'ottima discussione in G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, PIB, Roma 1975, 200-202.

Ben Sira non si preoccupa tanto di spiegare perché c'è il male, ma con molto realismo e con una buona dose di ottimismo, entrambe caratteristiche tipiche dei saggi d'Israele, tenta di trovare anche per il male una collocazione nell'ordine della creazione. Potremmo dedurne che per il Siracide il male non esiste se non come l'altra faccia del bene, in una sorta di *coincidentia oppositorum* che rifiuta al male uno spessore ontologico e risolve così l'opposizione tra bene e male all'interno del mistero della volontà divina. Per questa ragione, la soluzione di Ben Sira è accettabile soltanto all'interno di una visione dichiaratamente religiosa del cosmo (cf. già tutto il primo capitolo dell'opera); solo l'uomo religioso, infatti, ha per Ben Sira una piena conoscenza del creato e del suo Creatore:

Chi lo ha visto e può descriverlo?
 Chi può lodarlo come egli è?
 Oltre a questo ci sono ancora molte cose nascoste;
 solo un poco ho visto delle sue opere.
 Il Signore infatti ha creato ogni cosa
 e ha dato la sapienza ai suoi fedeli (Sir 43,31-33).

Il creato, considerato nell'ottica di Ben Sira, permette la conoscenza del Creatore, pur non esaurendola, e tale conoscenza sfocia nell'ammirazione e nella lode, che costituiscono il motivo di fondo della presentazione del creato stesso fatta dal saggio in tutto il c. 43: «Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto più potete, perché non sarà mai abbastanza» (43,30); ma non mancano nel libro descrizioni poetiche piene di meraviglia, come quella a proposito dell'arcobaleno, in 43,11. L'intero passo di Sir 42,15-43,33 mostra la convinzione di Ben Sira che l'uomo si trova a vivere in un cosmo bello e ben ordinato, un ordine che è il prodotto diretto della volontà di Dio. Più volte Ben Sira insiste sul fatto che gli elementi del cosmo passati in rassegna dal poema «ubbidiscono» alla volontà divina (cf. 42,23; 43,10.13 ecc.).²⁵

Ci chiediamo, tuttavia, se una tale visione del mondo sia oggi ancora realmente accettabile. L'attuale visione scientifica non appare forse agli opposti di una tale precomprensione religiosa del cosmo? È pur vero che Isaac Newton, nello «Scholium generale» ai suoi *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, affermava che dalla materia bruta non può nascere

²⁵ Si veda una sintetica presentazione in N. CALDUCH-BENAGES, *L'inno al creato in Ben Sira* (Sir 42,15-43,33), in «Parola Spirito e Vita» 44 (2001) 51-66.

alcun ordine e se un tale ordine c'è, esso deve essere opera di un creatore; ma si tratta in ogni caso di asserzioni non dimostrabili in alcun modo, neppure se poste in bocca a Newton.²⁶

Ora Ben Sira, come del resto anche l'autore di Giobbe, insistono sulla presentazione del creato visto come un qualcosa che è in stretta relazione con Dio, una relazione nella quale l'azione libera di Dio, come già implicito in Gen 1, lascia a sua volta «libera» la creazione nel suo stesso sviluppo. Tale libertà «relazionale» della creazione ci suggerisce pertanto di guardare all'universo come a un sistema filosoficamente aperto. Anche la risposta chiaramente «religiosa» di Ben Sira può avere dunque, se considerata in quest'ottica, una sua importanza per la filosofia e per la scienza.

Come suggerisce Giuseppe Tanzella-Nitti, pensando alla creazione intesa come «relazione»:

Non ci riferiamo qui alla particolare geometria o al valore della curvatura dello spazio-tempo che dovrebbe reggere un simile modello di universo. Vogliamo invece mettere in luce che la conoscenza che noi abbiamo di esso non può essere completamente dedotta partendo da principi *a priori*, ma deve continuamente nutrirsi dell'interazione con il reale, che si comporta appunto come un sistema aperto. La comprensione dell'universo non potrebbe essere costruita sulle basi di una logica autoreferenziale, né a livello assiomatico, né a livello fisico. In sostanza, i «perché ultimi» della realtà fisica non si possono ricavare da una meta-legge cosmica: in un universo originato dalla volontà libera di un Creatore non avrebbe alcun senso definire una «teoria empirica del tutto» e questa non rappresenterebbe affatto, come ritenuto erroneamente da alcuni autori [il riferimento è qui a Stephen Hawking; *ndr*], l'ultima porta di accesso alla mente di Dio.²⁷

²⁶ «Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono centri di analoghi sistemi, tutti questi, essendo costruiti con un identico disegno, saranno soggetti alla potenza dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della stessa natura della luce del Sole, e tutti i sistemi inviano la luce verso tutti gli altri. E affinché i sistemi delle stelle fisse non cadano, a causa della gravità, vicendevolmente l'uno sull'altro, questo stesso pose una distanza immensa fra di loro». I. NEWTON, *Scolio generale*, nella seconda edizione dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1713), tr. it. da I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino 1965, 792-793.

²⁷ Il riferimento a Hawking viene dal suo celebre testo di amplissima divulgazione, S. HAWKING, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York 1988 (tr. it.: *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Super Poket, Milano 1998, 197); la citazione è tratta invece

4. Il libro della Sapienza: creazione e salvezza

Un terzo spunto di riflessione ci viene dal libro della Sapienza, l'ultimo dei libri sapienziali dell'Antico Testamento in senso cronologico, almeno secondo il canone cattolico. La vera novità di quest'opera è la sua capacità di rileggere il messaggio biblico all'interno di un contesto marcatamente ellenistico; il libro è stato scritto ad Alessandria nell'ultima fase dell'impero di Ottaviano Augusto. L'anonimo saggio alessandrino fa questo senza mai tradire la propria fede, ma riuscendo a compiere un'opera che oggi potremmo definire di «inculturazione».²⁸

Un esempio ben noto è il testo di Sap 13,5, relativo proprio al tema della bellezza della creazione. Il passo si trova all'interno di una più ampia critica (cf. Sap 13,1-9), in realtà piuttosto moderata, all'atteggiamento di quei filosofi che dalle cose create non sono stati capaci di riconoscere il Dio biblico, «colui che è», ovvero il Dio di Es 3,14; l'autore della Sapienza ha qui in mente soprattutto gli stoici. Per giustificare la sua critica, l'autore introduce, al v. 5, un argomento tipicamente greco:

Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature, infatti,
per analogia si contempla l'autore della loro esistenza.

L'argomento qui utilizzato si fonda sul principio logico della cosiddetta analogia di proporzionalità, già noto a Platone e utilizzato proprio dagli stoici, anche se mai in riferimento a Dio prima della Sapienza. In altre parole, è proprio la logica interna allo stoicismo che avrebbe dovuto condurre tali filosofi alla scoperta di un creatore personale, ovvero di quel Dio che si rivela nelle Scritture. Il testo di Sap 13,1-9 è certamente complesso e non può essere qui commentato più a fondo.²⁹ Ma già il v. 5 è rivelatore della convinzione dell'autore circa la possibilità di una conoscenza di Dio raggiunta a partire dalla contemplazione «estetica» delle realtà del cosmo.³⁰

da G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/creazione (18.5.2018).

²⁸ Cf. L. MAZZINGHI, *Il libro della Sapienza: elementi culturali*, in R. FABRIS (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma 9-13 Settembre 1996)*, EDB, Bologna 1998, 179-198.

²⁹ Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse*, PIB, Rome 1973, 1-52.

³⁰ Cf. una interessante citazione di Sap 13,5 in LS 12.

Il tema dell'analogia avrà uno sviluppo notevole nella teologia cristiana e costituirà uno degli aspetti del pensiero teologico sul quale il pensiero filosofico e scientifico moderno punterà la sua critica, già a partire dal nominalismo tardo medievale. Il matematico italiano Alberto Strumia, nella voce *Analogia* curata per il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede* conclude così, ricollegandosi, pur senza dirlo in modo esplicito, con la prospettiva offerta dal testo di Sap 13,5:

L'analogia è una delle luci che ci fa comprendere perché essenza ed esistenza sono irriducibili. Essa costituisce in qualche modo una risposta all'incompletezza della prospettiva esistenzialista (la verità della cosa rimanda solo al suo emergere sul flusso dell'esistenza e non ad altre domande) e di quella essenzialista (la verità della cosa consisterebbe solo nello spiegare cosa essa sia, cioè la sua essenza). E costituisce anche una guida per il corretto utilizzo del simbolo e del suo linguaggio, evitando che esso termini in un continuo rimando, senza mai poggiare su un fondamento noetico.³¹

Non sfugga poi il fatto che l'argomento dell'analogia utilizzato in Sap 13,5 si fonda appunto sulla bellezza delle creature, un tema già visto in Ben Sira e ben noto alla Scrittura sin da Gen 1, come si è detto. Il tema della bellezza della natura (ma la persona credente direbbe piuttosto «del creato») non è così frequente all'interno del discorso scientifico attuale, eppure la domanda sulla bellezza non sembra essere del tutto morta, anche ai nostri giorni. Tale domanda che fu già di Newton, la cui visione di Dio non coincideva con quello biblico, continua infatti a provocare anche gli scienziati:

Da dove viene che la natura non fa nulla invano, e da dove deriva tutto l'ordine e la bellezza che vediamo nel mondo?³²

³¹ A STRUMIA, *Analogia*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/analogia (18.5.2018).

³² I. NEWTON, *Opticks*, 1730⁴, Query 28, tr. it. *Scritti di ottica*, UTET, Torino 1978, 576. Cf. il fisico e filosofo della scienza Henry Margenau: «Perché c'è tanta bellezza nella natura? Noi non crediamo che la bellezza stia solo nell'occhio dello spettatore. Alla base delle esperienze di bellezza, o almeno di alcune, ci sono dei caratteri oggettivi, come i rapporti fra le frequenze delle note di un accordo maggiore, la simmetria fra le forme geometriche, il fascino estetico della giustapposizione di colori complementari. Nessuno di questi ha un valore di sopravvivenza, ma tutti sono frequenti in natura, in una misura pressoché incompatibile col caso. [...] Noi ammiriamo l'incomparabile bellezza di una foglia d'acero in autunno, col suo rosso intenso, le nervature azzurre e i bordi dorati. Si tratta per caso di qualità utili alla sopravvivenza quando la foglia è in disfacimento?» (in H. MARGENAU, *The miracle of existence*,

Esiste, tuttavia, un altro aspetto che caratterizza la teologia della creazione nel libro della Sapienza e che vale la pena di essere ricordato. Fin dall'inizio della sua opera, in una sorta di «manifesto» programmatico del suo pensiero, l'anonimo saggio alessandrino mette in rilievo l'importanza che per lui ha il creato. Leggiamo in particolare in Sap 1,14 che «le generazioni del cosmo sono portatrici di salvezza». Con l'espressione greca *hai geneais tou kosmou* si rimanda certamente all'ebraico *toledôt* («generazioni»), un vocabolo che ritma l'intero racconto di Gen 1-11. La creazione, dunque, ha un valore attivo per quanto riguarda la salvezza; lo stesso creato è appunto *sôtêrios*, «salvifico».

Nella terza parte del libro (Sap 10-19) il libro della Sapienza offre una rilettura sapienziale degli eventi dell'esodo, e non solo di essi. L'intero testo mette bene in luce come nelle sue azioni storiche il Dio biblico si serve del creato come «alleato» (*hypérmachos*; così si afferma appunto in Sap 16,24), sia per punire che per salvare.³³ La creazione – ed è questa un'affermazione davvero rilevante in campo teologico – non è così lo sfondo sul quale si svolge la storia della salvezza, quanto ne è piuttosto la protagonista.³⁴ La ragione profonda che sta dietro a questa convinzione è esposta dall'autore nel testo di Sap 11,24-26:

Tu ami infatti tutto ciò che esiste
e non disprezzi nulla di quello che hai fatto:
se tu avessi odiato qualche cosa non l'avresti creata.
Come avrebbe potuto sussistere qualcosa, se a te non fosse piaciuto?
Potrebbe conservarsi qualcosa, se da te non fosse stato chiamato?
Tu risparmi tutte le cose, perché tutte sono tue, Sovrano, amico della vita.

Questo è l'unico passo biblico che afferma con una tale chiarezza l'amore di Dio per tutto ciò che esiste; un altro testo di grande rilevanza

Ox Box Press, Woobridge [CT] 1984; tr. it. *Il miracolo dell'esistenza*, Armando, Roma 1987, 44). Cf. anche W. DERKSE, *Bellezza*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza & Fede*, 2002, in www.disf.org/bellezza (18.5.2018).

³³ Cf. L. MAZZINGHI, *The Antithetical Pair «to punish» and «to benefit»* (κολάζω - εὐεργετέω) in the Book of Wisdom, in N. CALDUCH-BENAGES (ed.), *Wisdom for Life. Essays Offered to Honor Prof. Maurice Gilbert, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, 237-249.

³⁴ Cf. M. KOLARCIK, *Creation and Salvation in the Book of Wisdom*, in R.J. CLIFFORD - J.J. COLLINS (edd.), *Creation in the Biblical Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1992, 97-107.

teologica,³⁵ nel quale l'idea di creazione è unita a quella di provvidenza e di conservazione; la creazione esiste non come singolo momento privilegiato di una lontana azione divina, avvenuta in un remoto passato, ma come relazione continua, libera e profonda con Dio. Ci troviamo qui nel contesto di Sap 11,15-12,27, un testo che costituisce una prima digressione, all'interno di Sap 10-19, centrata sul tema della «filantropia» divina.

Poco più avanti si legge ancora che un tale amore di Dio è motivato dal fatto che «il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose» (12,1). Qui il libro della Sapienza riprende l'idea già introdotta fin da Sap 1,6, che cioè «lo spirito del Signore riempie l'universo». Con un po' di audacia, l'autore riprende, almeno a livello di linguaggio, concezioni stoiche relative allo *pneuma* cosmico e, spogliandole del panteismo proprio di quella filosofia, le adatta all'idea biblica dello spirito di Dio, accostandolo contemporaneamente alla sapienza (cf. anche Sap 7,22; 8,1). In questo modo il saggio alessandrino ottiene come risultato quello di affermare una vera presenza divina all'interno delle realtà create, salvando però la trascendenza di Dio. Per tale ragione, nulla sfugge all'amore universale di Dio. Qui raggiungiamo alcune suggestioni offerte da Francesco nella *Laudato si'*:

Noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, un comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile (LS 89).

Il libro della Sapienza ci dà la possibilità di parlare di una sorta di «anima della creazione» (lo «spirito di Dio» sopra ricordato) e offre un'ottima base biblica alle ripetute affermazioni di Francesco circa il fatto che nel cosmo tutto è connesso (cf. LS 16; 117; 138), tutto è collegato (cf. LS 91), tutto è in relazione (cf. LS 92; 120; 142).

Non è qui possibile approfondire ulteriormente una riflessione sul libro della Sapienza che sarebbe peraltro molto utile in relazione al nostro tema. In particolare, non ci è possibile affrontare in dettaglio i cc. 13-15 del libro dove l'autore ci offre la più lunga polemica di tutta la Bibbia contro l'idolatria. L'idolatria, per il nostro saggio, non è altro che l'aver posto la creatura al posto del Creatore, considerando la vita solo come un gioco e l'esistenza come un'occasione di guadagno, come si esprime in modo caustico il testo di Sap 15,12. Si tratta di un tema attualissimo, come almeno due volte ci ricorda

³⁵ Cf. la citazione di questo testo in LS 77.

la *Laudato si'* al n. 6 e, in particolare, al n. 75: è il rischio di adorare altre potenze del mondo, sino a calpestare le realtà create, senza più alcun limite.

Sarebbe ancora importante ricordare, infine, come nella visione teologica sulla creazione che ci offre il libro della Sapienza ciò che attende il mondo non è tanto la distruzione o la rovina del mondo stesso, quanto piuttosto la sua salvezza. Come si esprimono gli ultimi versetti del libro (cf. Sap 19,18-21), la salvezza del cosmo consiste infatti in una creazione rinnovata, descritta in questo testo conclusivo con una splendida analogia musicale: il creato verrà alla fine rinnovato, come accade a un musicista che cambia melodia e ritmo, pur continuando a suonare sullo stesso strumento.³⁶ Il credente nel Dio della Bibbia, proprio perché è capace di uno sguardo realistico sul mondo, è anche in grado di scorgere un «oltre» che apre alla speranza.

5. Il Cantico dei Cantici e la figura di «donna sapienza»

Due testi ancora, il Cantico dei Cantici e i poemi del libro dei Proverbi (Pr 1-9) su «donna Sapienza», ci permettono una riflessione conclusiva, in questo caso più al femminile.

«Quanto sei bella, o mia diletta, quanto sei bella!» (Ct 1,15). L'amore di coppia cantato nel Cantico dei Cantici trova una delle sue radici nella scoperta della bellezza dell'amata e dell'amato; si tratta di una bellezza che è prima di tutto bellezza del corpo. Nel descrivere il corpo di lui e soprattutto quello di lei, il Cantico utilizza una vasta galleria di immagini che fa dell'intero poema quel «giardino di metafore», di cui parlava Paul Ricoeur.³⁷ Com'è noto, la dimensione simbolica del Cantico prende la sua ispirazione in primo luogo dal mondo della natura: così il corpo dell'amata è come una palma (Ct 7,8), i suoi seni come cuccioli di gazzella (Ct 4,5), l'amato stesso è come un giovane cerbiatto che balza per le colline (Ct 2,9); potremmo continuare molto a lungo in questa rassegna.³⁸

³⁶ Cf. A. PASSARO, *L'argomento cosmologico di Sap 19,18 e la concezione della creazione nel libro della Sapienza*, in F. ARMETTA - M. NARO (edd.), *In Charitate Pax. Studi in onore del Card. Salvatore De Giorgi*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, 47-61.

³⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metafora nuziale*, in A. LAOCOQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 263-298.

³⁸ Un'ottima introduzione alla simbolica del Cantico e in particolare alla simbolica del corpo è in G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna 1992, 103-113.

Si tratta evidentemente di poesia, ma c'è senz'altro di più; o, se vogliamo, tale poesia assume una rilevanza teologica che non possiamo trascurare. È ben noto che il Cantico non parla mai direttamente di Dio; vi allude discretamente solo alla fine, in 8,6, quando scopriamo quasi all'improvviso che l'amore è «una fiamma di Yh[wh]». Il Cantico parla però, continuamente, della creazione che costituisce in gran parte lo sfondo sul quale si celebra l'amore dei due amanti: amare l'altra persona significa scoprire nella sua bellezza un riflesso della bellezza della natura, ovvero, per un lettore e un ascoltatore assiduo della Bibbia, un riflesso della bellezza del creato. Non è un caso che il Cantico alluda continuamente ai testi di Gen 1-3, che ne costituiscono lo sfondo biblico più evidente.³⁹ Ritorniamo così a quanto abbiamo osservato all'inizio di questo studio: il creato è bello perché così il Creatore l'ha voluto. Ma è possibile arrivare al Creatore anche attraverso il gustare e il godere della bellezza del corpo di colui/colei che si ama. Sessualità e corporeità non sono più un ostacolo verso la scoperta del Creatore, ma piuttosto divengono una via privilegiata da percorrere che lo stesso Creatore ha voluto offrire all'umanità. Il corpo dell'amato e il corpo dell'amata costituiscono, letti alla luce del Cantico, un riflesso della bellezza della creazione ed è nell'amore per quella persona vista nella sua corporeità che l'essere umano può apprendere ad amare l'intero creato.⁴⁰ Si tratta di una spiritualità del corpo e della creazione dalla quale il cristianesimo appare ancora, nel suo complesso, piuttosto lontano.

Un'ultima postilla, per concludere. Nel Cantico dei Cantici è ben noto come la voce principale che si ode nel poema sia quella della donna; il Cantico è dunque un testo al femminile, o almeno è un testo che mette al centro la figura di lei. Qui dovremmo aprire una nuova riflessione, che è possibile soltanto accennare. La voce della creazione, nella Bibbia, è anche una voce femminile, e non solo quella della donna del Cantico. È, in particolare, la voce di quella «donna sapienza» che prende la parola all'inizio del libro dei Proverbi (cf. Pr 1,20-32; 8; 9,1-6) e che avrà uno sviluppo notevole nella tradizione sapienziale.⁴¹ Nel secondo discorso di «donna sa-

³⁹ Cf. G. BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, Paoline, Milano 2003, 437-441.

⁴⁰ Cf. C.R. FONTAINE, «Go Forth into the Fields». *An Earth-centered Reading of the Song of Songs*, in HABEL - WURST, *The Earth Story*, 127-142.

⁴¹ Cf., ad esempio, G. BAUMANN, *A figure with many facets: the literary and theological functions of personified Wisdom in Proverbs 1-9*, in A. BRENNER - C.R. FONTAINE (edd.), *Wisdom in*

pienza» (Pr 8), in particolare nella terza strofa rappresentata da Pr 8,22-31, la sapienza personificata è descritta dal poeta come figlia di Dio, come una piccola bambina che gioca nel mondo, contemporaneamente sia con Dio che con gli uomini.⁴² Alla luce del testo di Pr 8,30-31, l'essere umano non appare affatto come il *paignion*, il giocattolo di un *deus ludens*, secondo una celebre descrizione platonica (cf. *Leggi* 803B). L'essere umano è creato libero e partecipa, assieme alla sapienza, al sublime gioco divino della creazione. Gregorio di Nazianzo applicherà questa idea al *Logos* di Dio: «Poiché il sublime *Logos* [...] gioca. Con le immagini più variopinte egli adorna, a suo piacimento e in ogni forma, il cosmo».⁴³

Una tale figura, quella di «donna sapienza», è in realtà metafora viva della presenza di Dio nel mondo, presenza che salva, allo stesso tempo, sia la trascendenza che l'immanenza di Dio. La sapienza personificata non si identifica come tale con la creazione, ma neppure si identifica direttamente con Dio, del quale è appunto «figlia». È una figura mediatrice, una figura femminile che svela all'umanità il senso profondo di una creazione che, mentre è governata da leggi proprie, rivela a un tempo la presenza del suo Creatore. Dovessimo presentare la figura di «donna sapienza» di Pr 8 ai giovani *millennials* di oggi, potremmo accostarla con un po' di fantasia al *web*, a una sorta di *link* che connette l'intera realtà. Mentre però il *web* presuppone legami del tutto artificiali e, in fondo, solo virtuali, la sapienza biblica è un legame cosmico, umano e divino insieme, un legame reale perché radicato nell'esperienza concreta della vita, un legame vivente che permette a chi l'accoglie di scoprire il senso profondo della realtà. Un senso che per i saggi d'Israele è racchiuso nella persona di Dio.

Psalms. A feminist companion to the Bible, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 44-78. Cf., per una visione generale della questione, MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, 72-83.

⁴² Cf. M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence*, in ID. (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press - Peeters, Leuven 1990², 202-218.414-415. Ripubblicato in ID., *L'antique sagesse d'Israël. Etudes sur Proverbes, Job, Qohélet, et leurs prolongements*, Peeters Pub & Booksellers, Paris 2015, 187-208. Per la lettura del difficile termine ebraico 'amôn inteso nel senso di (bambino) «lattante» o «allevato» cf. M.V. FOX, *Amon [Prov 8,30] Again*, in «Journal of Biblical Literature» 115 (1996) 699-702.

⁴³ *Carmina* I,2,2, vv. 599s: PG 17,624A. Cf. in particolare H. RAHNER, *Homo ludens*, Paideia, Brescia 2011, 24-29.

L'«ONNIPOTENZA» FRAINTESA DALL'UOMO: LA MANIPOLAZIONE DEL CREATO

PALMA SGRECCIA*

PATH 17 (2018) 69-85

1. Presentazione

La manipolazione del creato, più che essere l'esito dell'antropocentrismo, è il risultato della cultura tecnologica reificante, connessa al dualismo di matrice cartesiana, alla progressiva secolarizzazione e alla cultura evolucionista che, da una parte scarta la superiorità ontologica dell'uomo, tacciata di specismo, dall'altra muove l'intelligenza umana a orientare l'evoluzione.

La contemporaneità non è caratterizzata solo dal predominio della «razionalità strumentale», ma anche dal prevalere dell'emotività e della rivolta contro la razionalità e l'oggettività. Da questa prospettiva della post-verità si scarta l'idea della verità come fonte di autorità e si afferma la forza del potere e della volontà. Perso il riferimento alla normatività già data, l'unico criterio diventa la scelta e il desiderio che interpreta i limiti della condizione umana solo come ostacoli da superare e non come orientamenti.

Per favorire il rispetto del creato serve promuovere il pensiero realista e dialogante radicato in un'antropologia che riconosce e valorizza la nostra fragilità, che diventa occasione di cura e fonte di significato.

Il desiderio di onnipotenza urta con la vulnerabilità della condizione umana e con la realtà della sofferenza, che non è solo dolore fisico ma

* Professore straordinario di Filosofia morale e Bioetica - Preside dell'Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanitaria «Camillianum».

anche mancanza di senso. È proprio da questa intelligenza della sofferenza che possiamo trarre orientamento. La custodia del creato e la cura esprimono lo specifico dell'uomo, fragile e prezioso.

Le migliori istanze della cultura contemporanea, attente alla vulnerabilità e alla relazionalità, c'interpellano a ritrovare nelle nervature della condizione umana l'antidoto alla fraintesa onnipotenza. Con questo antidoto, le tecnologie, soprattutto quelle digitali a basso impatto ambientale, possono essere un valido supporto nella custodia del creato.

2. L'antropocentrismo come falso problema

Spesso si mette sotto accusa la Bibbia, in particolare la Genesi, a causa dell'antropocentrismo, che sarebbe l'origine della fraintesa onnipotenza con cui l'uomo tratta il creato.

L'antropocentrismo sarebbe – secondo Peter Singer¹ – uno specismo, una forma di razzismo che discrimina gli altri viventi, misconoscendo il loro dolore e la comune caducità. Questa cieca solitudine genererebbe violenza e un senso di onnipotenza in base al quale «il pianeta non è casa nostra, il pianeta è nostro».² Perciò si auspica un pensiero periferico, non più antropocentrico, ma antropo-decentrato.

In quest'ottica si benedice il darwinismo perché ridimensiona l'umano catapultandolo definitivamente fuori dall'antropocentrismo: l'uomo sarebbe il prodotto del caos, in continuità ontologica con gli animali e la natura, privo di una posizione speciale nel mondo. Saremmo tutti stranieri, migranti, nomadi, provenienti da un luogo sconosciuto (il pre-vita).

Jürgen Moltmann con la sua teologia della creazione³ ha smontato tali accuse indicando in Renato Cartesio e Francesco Bacone i veri responsabili dell'insensibilità occidentale nei confronti dell'ambiente. Infatti, secondo Cartesio l'uomo è pensiero e il creato è una semplice macchina; per Bacone il sapere è potere e la conoscenza un mezzo di dominio sulla natura.

¹ P. SINGER, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2009 (or. *Animal Liberation*, 1975); ID., *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989 (or. *Practical Ethics*, 1979); ID., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 2000 (or. *Rethinking Life*, 1994); ID., *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001 (or. *Writing on an Ethical Life*, 2000).

² L. CAFFO, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino 2017, 16.

³ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007 (or. *Gott in der Schöpfung*, 1985).

La Bibbia non dà nessuna autorizzazione al controllo dispotico e alla manipolazione del cosmo.⁴ Chiaramente nella *Laudato si'* si legge:

È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo (cf. Gen 2,15). Mentre «coltivare» significa arare o lavorare un terreno, «custodire» vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare.⁵

Nella Bibbia, vivere è con-dividere, la signoria dell'uomo sul creato si nutre di un continuo debito-credito reciproco con tutte le forme di vita. Proprio perché il “limite” è presentato nella sua positività, sappiamo che occorre fermarsi, dove andare avanti significa violenza; questo è l'unico vero e paradossale modo di progredire.⁶

3. Progressiva secolarizzazione e manipolazione della natura

La manipolazione del creato e dell'uomo si lega alla progressiva secolarizzazione della cultura.

C'è una prima secolarizzazione – secondo l'analisi di Maurizio Mori⁷ in linea con Max Weber – legata alla rivoluzione scientifica, che ha portato al cosiddetto «disincanto del mondo».

La rivoluzione scientifica conduce alla *prima secolarizzazione* perché presenta una realtà in due elementi, la *res cogitans* e la *res extensa* di Cartesio, mettendo in sordina il rimando al trascendente e la struttura gerarchica naturale. La realtà fisica è manipolabile e gli assetti civili-sociali vanno ristrutturati senza un rimando alla dimensione metafisica. La continuità con la tradizione è mantenuta attraverso la medicina e la famiglia in cui sono rimasti ancora centrali i finalismi biologici. Infatti, l'ordine della vita sembra immutabile: la nascita, la vita, la cura contro le malattie e la morte non cambia, a dispetto dei cambiamenti di superficie.

La rivoluzione biomedica del Novecento, invece, intacca i finalismi naturali, conduce alla cosiddetta *seconda secolarizzazione*: senza il rimando al trascendente si è persa la dimensione sacrale del finalismo vitale, la vita

⁴ P. TRIANNI, *Per un vegetarianesimo cristiano*, EMP, Padova 2017, 85.

⁵ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 67.

⁶ CAFFO, *Fragile umanità*, 79.

⁷ M. MORI, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010.

non è più «satura d'essere», ma «satura delle scelte umane», non è buona in sé, ma buona o cattiva a seconda della prevalenza di sensazioni positive o negative, in assenza delle quali è semplicemente indifferente. Emerge la distinzione tra la vita biologica e la vita biografica: la prima è costituita dal solo complesso dei processi metabolici e organici, e come tale non è buona né cattiva; buona o cattiva è la vita biografica, ossia quella costituita dall'insieme di sensazioni, ricordi, progetti che formano una biografia. Anche gli animali sono capaci di provare piacere e dolore, emozioni e ricordi e, quindi, il principio di uguaglianza si estende a tutte le biografie.

La rivoluzione biomedica «consente di progettare i cambiamenti biologici che sinora erano lasciati per lo più alla casualità naturale».⁸ Con toni appassionati Mori afferma che la rivoluzione biomedica ha reso

malleabile e plastica la cosiddetta «natura» che prima appariva fissa e immutabile, aprendo così nuovo spazio alla scelta: dove prima c'era un destino ineluttabile, oggi si dischiudono opzioni tra cui scegliere.⁹

Ma se tutto è in balia delle nostre decisioni, cosa rimane che possa dettare le nostre scelte? Chi diventiamo quando ogni tratto di noi stessi è qualcosa di discrezionale? Non c'è il rischio di passare dalla tirannia dei binari metafisici a quella della scelta?

Il crescente potere della tecnologia di intervenire sul corpo e sulla mente umana si presta anche a impieghi che potrebbero farci scivolare nella disumanizzazione, in ciò che Clive Staples Lewis definiva «l'abolizione dell'uomo».¹⁰

Dobbiamo sforzarci di proteggere e preservare le idee e le pratiche che ci rendono umani e per questo è necessario analizzare il fenomeno tecnico.

4. Il fenomeno tecnico

Per capire il fenomeno tecnico occorre riflettere sul rapporto tra conoscere, potere e volere. Aristotele¹¹ distingue nettamente l'*epistème* (scienza) dalla *téchne* (tecnica). La scienza è conoscenza di ciò che «non può essere diversamente da quello che è», dunque ricerca della verità; la tecnica è la

⁸ *Ibid.*, 120.

⁹ *Ibid.*, 280.

¹⁰ C.S. LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979 (or. *The Abolition of Man*, 1943).

¹¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 3-4.

produzione «accompagnata da ragionamento», dunque accrescimento e perfezione dei *mezzi* utili a migliorare la vita dell'uomo.

La chiarezza di questa distinzione si è persa nell'epoca moderna, con il metodo sperimentale attraverso il quale l'uomo potenzia la sua capacità di manipolare e trasformare. Tutto questo ha portato all'affermazione di un pensiero *unico*, di una ragione per così dire *ridotta* rispetto al suo originario e più ricco spessore semantico.

La società tecnologica ci permette di “bruciare” i limiti spazio-temporali attraverso mezzi di comunicazione sempre più sofisticati e complessi che, in tempo reale, si trasformano in *conduttori* di realtà virtuali, ma non tiene conto della sua componente spirituale. Non pone attenzione al fatto che ogni singola realtà spirituale ha la propria interiorità, una vita di coscienza.

In questione non c'è il progresso della scienza, che resta obiettivo prioritario e condiviso di una società globalizzata, ma semmai la tendenza a sovraccaricarlo di una funzione simbolica che era prima distribuita su altri vocabolari dell'umano (la teologia, la filosofia, l'arte).

In passato la tecnica riguardava settori limitati dell'attività e si tendeva a perfezionare l'uso piuttosto che l'attrezzo, mentre l'attuale fenomeno tecnico elimina proprio la variabile umana che non è controllabile. La tecnica era sempre locale e si poneva in rapporto con la civiltà del luogo, ora si caratterizza per un'estensione geografica mondiale. Ora constatiamo l'*universalismo* tecnico, che si manifesta in senso geografico e qualitativo, e l'*autonomia* della tecnica da qualsiasi costrizione diversa da sé.

La techno-scienza ci proietta in un futuro senza passato, dipendente dalla casualità delle innovazioni tecniche. Il presupposto teorico del fenomeno tecnico è l'identificazione dell'essere con ciò che è utilizzabile, misurabile, calcolabile e riproducibile, pertanto il metodo sperimentale è stato indispensabile per lo sviluppo della tecnica.

Può essere interessante esaminare come parte della filosofia del Novecento abbia interpretato il fenomeno tecnico. Il contributo che Edmund Husserl fornisce in merito alla «stanchezza della scienza» è quanto mai attuale e attualizzabile nella società tecnologica.¹² Husserl, infatti, in un saggio datato 1922/1923 e raccolto nel testo *L'idea d'Europa*, parla

¹² G. DE MITA, *Il ruolo della relazione nella società tecnologica: il contributo di Edmund Husserl*, in G. GALEAZZI - B.M. VENTURA (edd.), *Filosofia e scienza nella società tecnologica. Alcune questioni epistemologiche, etiche e didattiche*, Franco Angeli, Milano 2004, 290-300.

di una sorta di «stanchezza» che si è impadronita del nostro tempo e ha generato una «disposizione d'animo» ostile alla scienza stessa. Egli scrive:

Le scienze non ci hanno reso più saggi né ci offrono una conoscenza autentica, ci permettono di calcolare il corso della natura, ma non di comprenderlo, [...] non vi è nessuno che abbia visione dell'intero.¹³

Martin Heidegger afferma che la tecnica è la manifestazione moderna di una metafisica improntata al dominio, al controllo e al calcolo degli enti.¹⁴

Anche secondo Max Horkheimer occorre evitare di ridurre il pensiero umano ad apparato calcolante e omologante che crea un circolo perverso tra progresso, reificazione e perdita della libertà. La crisi della ragione, avverte Horkheimer, si trasforma nella crisi dell'individuo, poiché «la macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio».¹⁵

Secondo Jean Ladrière,¹⁶ nessun sistema, anche se tendenzialmente autonomo, è chiuso, dal momento che la sua sussistenza rimane grazie agli scambi che intrattiene con l'ambiente e gli altri sistemi.

Per Hans Jonas la tecnica moderna deve essere oggetto dell'etica:

Per amore dell'autonomia umana, della dignità, la quale richiede che noi possediamo noi stessi e non ci facciamo possedere dalle nostre macchine, dobbiamo porre la corsa tecnologica sotto controllo extratecnologico.¹⁷

Occorre far valere la fondamentale istanza etica come ineludibile domanda di senso, senza la quale potrebbe prevalere la cosiddetta «vergogna prometeica»¹⁸ di fronte alla difettosità di ciò che è naturale e corporeo, cioè

¹³ E. HUSSERL, *L'idea dell'Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (or. *Aufsätze und Vorträge [1922-1937]*, 1989, 126-127).

¹⁴ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976 (or. *Die Frage nach der Technik*, 1953).

¹⁵ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, 33 (or. *Eclipse of reason*, 1947). Inoltre: M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997 (or. *Dialektik der Aufklärung*, 1944).

¹⁶ J. LADRIÈRE, *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnica alla cultura*, SEI, Torino 1978 (or. *Les enjeux de la rationalité*, 1977).

¹⁷ H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 (or. *Technik, Medizin and Ethik*, 1985), 36; cf. Id., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002 (or. *Das Prinzip Verantwortung*, 1979); Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 2001 (or. *Philosophical Essays*, 1974).

¹⁸ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2007 (or. *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956).

l'onta di essere un mero e deperibile pezzo unico a differenza di un frutto che può essere conservato o di una lampadina che può essere sostituita. Günther Anders nota che quando l'uomo vuole spogliarsi della sua debolezza carnale crea nuove condizioni di asservimento, diventa a propria volta vittima dell'«inganno» al quale sottomette la natura.

L'uomo è un essere culturale, con la tecnica potrebbe voler non solo manipolare e creare, ma addirittura sostituire *in toto* il naturale con l'artificiale: dall'*homo faber, creator*, all'*homo cyborg*. Questo corrisponderebbe a una sorta di «cannibalismo post-civilizzato», che integra il disprezzo nei confronti della natura con l'esaltazione del pensiero puro, una disumanità la quale trova applicazione nel rischioso progetto (vedi eugenetica) del perfezionamento arbitrario da parte dell'intelletto dei processi naturali ritenuti in sé difettosi. Il cannibalismo di cui parla Anders porterebbe a voler sostituire l'uomo-circuito-vivente con il *cyborg*, cioè la realizzazione ultima dell'autolesionismo ontologico dell'uomo.

5. Tecnologia e natura

La tecnologia¹⁹ è quel sapere che accompagna la tecnica e ne integra la funzionalità, dandole un orientamento preciso, invece la tecnica indica semplicemente la capacità operativa dell'uomo. La tecnologia, a differenza della tecnica, non si afferma soltanto grazie alle sue capacità di trasformazione pratica, ma attraverso la sua opera di razionalizzazione e rappresentazione della vita e della realtà, e finisce con il costruire un implicito universo di senso.

La tecnologia trasforma le nostre percezioni spazio-temporali e ci permette di allargare la sfera della progettualità, della relazionalità e della stessa razionalità. La “macchina” si presenta oggi come la maggiore alleata dell'uomo e l'integrazione tra naturale e artificiale sembra persino spostare i confini della nostra costituzione organica. In quest'ottica, ogni sviluppo viene presentato come “progresso” e i limiti dell'esistenza si presentano come puri e semplici “ostacoli”, ovvero come qualcosa che dovrebbe di per sé essere superato.

La tecnologia è vissuta come un processo di liberazione dalla condizione di *limite* dell'uomo. Dalla nostra assuefazione al modello del pensare tecnologico emerge il criterio che afferma che il *possibile è doveroso*. Non

¹⁹ Cf. A. PESSINA, *Il «senso» del possibile e l'orizzonte del limite nella civiltà tecnologica*, in *Hermeneutica. Annuario di Filosofia e Teologia*, Morcelliana, Brescia 2001, 41-64; Id., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 2006².

si tratta di una forzatura, ma dell'estensione nel vissuto di tutti di un principio metodologico che sta alla base di qualsiasi scienza sperimentale: per risolvere un problema, o approfondire un'ipotesi, *si prova, si deve* provare. Per la scienza sperimentale la verità, infatti, si trova al termine del processo sperimentale e non all'inizio, questo modello teorico è oggi pervasivo.

In quest'ottica il limite è sempre pensato come ostacolo, cioè come qualcosa che deve essere superato, mentre esistono ostacoli che debbono essere assunti come limiti, poiché ci richiamano al rispetto del bene.

La difficoltà di pensare *il limite come luogo del senso* deriva dal fatto che siamo passati da una considerazione sacrale della natura biologica a un suo totale depotenziamento dapprima assiologico e poi pratico.

Fondamentale in questo processo è la nuova idea di natura, nell'ottica della scienza baconiana e galileiana, è come una realtà radicalmente neutrale rispetto ai valori e quindi come di per sé aperta a ogni tipo di indagine, ricerca e alterazione. Dal punto di vista filosofico questa concezione deriva dall'eliminazione dell'idea aristotelica di causa finale: rifiutando le essenze, e perciò escludendo che ogni cosa abbia un proprio fine, la visione meccanicistica della scienza moderna esclude dalla natura ogni base ontologica del valore. La natura diviene una realtà in sé indifferente, alla quale non si può arrecare né bene né male, mentre al contempo si crea uno iato incolmabile fra l'essere e il dovere, poiché nulla si impone come qualcosa che *ha da essere*. La scienza può quindi essere, weberianamente, «libera dai valori» perché ha reso il suo oggetto privo di valore, spogliandolo degli elementi ontologici che sostengono la relazione fra essere e dover essere.

Non è più la natura a minacciare l'uomo, ma è l'uomo con l'enorme potere che la tecnica gli conferisce a minacciare la natura. È questo per Jonas il primo cambiamento dell'agire umano da prendere in considerazione:

La sostanziale invulnerabilità della natura in quanto ordine cosmico costituiva, in passato, lo sfondo di tutti gli interventi dell'uomo in quell'ordine stesso. La sua vita si svolgeva tra il permanente e il mutevole: permanente era la natura, il mutevole erano le sue opere.²⁰

In rapporto a questa situazione tutto è decisamente mutato. A testimoniare è, drammaticamente, la scoperta della vulnerabilità della natura vivente davanti all'intervento tecnico dell'uomo, una vulnerabilità insospet-

²⁰ JONAS, *Il principio responsabilità*, 6.

tata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. È certamente una novità che la natura sia nelle mani della responsabilità umana. L'interesse da considerare non è solo quello della nostra generazione, ma quello delle generazioni future.

6. La ricerca di ogni possibile

Nella storia del pensiero occidentale, si possono indicare tre modelli epistemologici: il primo, che afferma l'equivalenza tra la verità e *l'essere delle cose*, il secondo, che indica invece in *ciò che è fatto* il luogo della verità, il terzo, che segna l'inizio della cultura tecnologica, che attribuisce al *fattibile* il connotato della verità. Ad un *modello speculativo* che riconosce la verità della realtà (l'intelligibilità appartiene al reale e non è il prodotto dell'attività conoscitiva umana), si sostituisce progressivamente un *modello operativo*, che ritiene di poter garantire valore alla conoscenza là dove l'uomo ha a che fare con qualcosa di costruito e di costruibile (l'intelligibilità è l'operazione con cui l'uomo attribuisce senso alla realtà che lo circonda perché è in grado di costruire modelli teorici e operativi che spiegano la realtà); da ultimo, l'intelligibilità viene identificata con la *progettualità* e questa non ha modelli predeterminati perché si innesta nelle possibilità che continuamente si aprono attraverso l'incremento degli esperimenti.

Questi tre approcci alla realtà possono essere anche letti secondo queste categorie: il primo appartiene alla tradizione metafisica occidentale ed è proprio della cultura ebraico-cristiana, che pone nel *creazionismo* la fonte dell'intelligibilità del reale; il secondo, ascrivibile alla *rivoluzione scientifica* moderna, appartiene alla prima stagione dello sviluppo scientifico; il terzo, invece, caratterizza l'attuale situazione scientifica, nella quale cade, almeno a livello delle *scienze sperimentali*, la netta separazione tra tecnica e scienza e si assiste a un incremento reciproco e interdipendente.

L'assorbimento della questione della verità nella prassi e quest'ultima nella prassi tecno-scientifica porta a considerare ogni approccio ulteriore e differente come puramente soggettivo, emotivo, confessionale, nel senso di frutto di pura opzione esistenziale. Lo svuotamento ontologico e assiologico della realtà, trasformata in un insieme di elementi manipolabili a piacimento dall'uomo, fa emergere il disagio esistenziale legato alla mancanza di un senso da riconoscere e da sviluppare.

Nell'orizzonte tecnologico il *possibile* è diventato il surrogato dell'*eterno*. Il possibile dice ricerca dell'infinito, ma privato di qualsiasi senso che non sia la possibilità stessa, ci conduce al *mal di vivere*, alla difficoltà di comprensione della finitezza e perciò all'impossibilità di riconoscere un *sensu* dei possibili che la tecnologia mette a disposizione.

7. L'etica della conoscenza e della scelta

Insieme all'evoluzionismo si è imposta un'etica della conoscenza e della scelta, critica nei confronti dello «sguardo contemplativo», del «rispetto dell'ordine naturale», caratteri fondamentali dell'etica dell'indisponibilità della vita legata alla metafisica classica. Secondo l'etica della conoscenza e della scelta, l'uomo non può limitarsi ad accogliere l'attuale «ordine naturale», ma è suo compito precipuo cercare di andare al di là del dato e modificare la realtà.

La contemporanea etica della conoscenza e della scelta si fonda sul nesso caso-scelta, secondo la proposta dell'*esistenzialismo biologico* di Jacques Monod:²¹ l'uomo, figlio di un'evoluzione casuale, è in grado con la sua scelta di condizionare l'evoluzione; con l'uomo, l'evoluzione delle specie smette di essere un processo acefalo e meccanico, per divenire un obiettivo consapevole dei viventi e, con l'incremento del potere distruttivo, un problema di scelte per il futuro. Lo scarto che si realizza nell'uomo, che è consapevole della propria indipendenza dalle cieche spinte meccaniche e può immaginare nuovi e imprevisi scopi per la propria azione, dipende dall'emergere, nel corso dell'evoluzione, di capacità (quali appunto l'immaginazione e l'auto-coscienza) che elevano di grado e di qualità la libertà degli organismi viventi.

L'evoluzione è legata al caso e una volta che il singolo accidente di una variazione viene iscritto negli esseri viventi, entra nel mondo della necessità, «delle certezze più implacabili». Secondo Monod, dalla consapevolezza di essere figli del caso nasce il senso di *angoscia esistenziale*, tipico dell'uomo contemporaneo, che si vede solo in un universo indifferente, e non riesce ad accettare la sua contingenza:

²¹ Cf. J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 2011 (or. *Le hasard et la nécessité*, 1970).

Se si accetta questo messaggio in tutto il suo significato, l'uomo deve distarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza. Egli ora sa che, come uno zingaro, si trova ai margini dell'universo in cui deve vivere. Universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini. Ma allora chi definisce il crimine? Chi il bene e il male? Tutti i sistemi tradizionali ponevano l'etica e i valori fuori della portata dell'uomo. I valori non gli appartenevano: essi gli si imponevano e lo possedevano. Ora invece egli sa di essere il solo a possederli, sa che finalmente li può padroneggiare.²²

Dalla fine dell'illusione antropocentrica, sempre secondo Monod, scaturisce una nuova etica, un'etica della conoscenza in grado di orientare il processo evolutivo:

Nell'uomo, ancor più che in qualsiasi altro animale, proprio a causa della sua autonomia infinitamente superiore, il *comportamento orienta la pressione selettiva*. E dal momento in cui il comportamento cessò di essere soprattutto automatico per divenire culturale, gli stessi caratteri culturali dovettero esercitare la loro pressione sull'evoluzione del genoma.²³

Il dovere della scelta scaturisce dall'origine e dal divenire casuale:

L'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il regno e le tenebre.²⁴

Questa consapevolezza fonda la scienza e rimette nelle mani dell'uomo gli immensi poteri che oggi lo arricchiscono e lo minacciano, lo liberano ma potrebbero anche renderlo schiavo.²⁵ Su questa linea si pone anche Maurizio Mori che presenta l'uomo come auto-progetto:

Invece di essere un treno che viaggia su binari prefissati, il cittadino è diventato un fuoristrada anfibio che può andare nelle direzioni più diverse e

²² *Ibid.*, 157.

²³ *Ibid.*, 148.

²⁴ *Ibid.*, 164.

²⁵ Si può mettere in relazione l'etica della conoscenza di Monod, con l'etica della responsabilità di Jonas il cui presupposto teorico si trova nella concezione della realtà, creata da un dio debole che si ritira e la lascia in balia del caso e del divenire nelle mani dell'uomo, si veda H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1989 (or. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1984).

forse anche, in futuro, un elicottero capace di librarsi nel cielo²⁶ [...] ed è libero di farlo ove la scelta aumenti la sua auto-realizzazione.²⁷

Attraverso la scienza l'uomo è in grado di passare dalla casualità alla progettualità in ambito biologico. La rivoluzione biomedica ha reso

malleabile e plastica la cosiddetta «natura» che prima appariva fissa e immutabile, aprendo così nuovo spazio alla scelta: dove prima c'era un destino ineluttabile, oggi si dischiudono opzioni tra cui scegliere.²⁸

Le affermazioni ricordano l'ottimismo ottocentesco, criticato da Giacomo Leopardi ne *La ginestra* quando biasima le «magnifiche sorti e progressive» di un tempo che rischia di essere anche un «secol superbo e sciocco».

8. La perdita del realismo e dell'interazione

La contemporanea non è solo un'epoca caratterizzata dal dominio incontrastato della scienza e della cosiddetta «razionalità strumentale», ma anche del prevalere dell'emotività e della rivolta contro la razionalità e l'oggettività. Da questa prospettiva s'impone l'idea che la verità sia una nozione inutile, potenzialmente pericolosa e autoritaria, che va sostituita con altri principi, ritenuti maggiormente tolleranti, ad esempio: flessibilità, contaminazione, ibridazione. La post-verità si lega ai capisaldi del pensiero post-moderno, sintetizzabili in tre fallacie:

La fallacia trascendentale, ossia la confusione tra l'ontologia, ciò che c'è, e l'epistemologia, ciò che sappiamo o crediamo di sapere; la fallacia del po-

²⁶ MORI, *Manuale di bioetica*, 311. La tensione retorica di Mori richiama *Il discorso di Dio all'uomo* (§ 5) dell'*Oratio de dignitate hominis* (1486) di Pico della Mirandola: «Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. / La natura agli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. / Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa. / Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente guardare attorno a quanto è nel mondo. / Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare da te stesso nella forma che avrai preferito».

²⁷ MORI, *Manuale di bioetica*, 69.

²⁸ *Ibid.*, 280.

tere-sapere (vedere nel sapere una forma di volontà di potenza e nulla più); e la fallacia dell'accettare-accertare (pensare che voler accertare la verità consista in una mera accettazione della realtà).²⁹

Ci si rende conto che l'addio alla verità ha conseguenze devastanti, viene meno l'unica possibilità di porre un freno alla volontà umana, che è infinita, e di fornire argomenti conclusivi. Quando viene meno la verità come fonte di autorità, si afferma in modo incontrastato l'*imperium*, il potere e il gusto dell'affermazione di sé. Il problema è complesso poiché il tessuto sociale appare composto da monadi: individui o micro-comunità che sono altrettanti atomi di volontà, i quali si rappresentano sul *web* attraverso la creazione e la diffusione di oggetti sociali (auto-rappresentazioni, *status*, *selfie*...).³⁰

In questa prospettiva, enunciare una verità non significa riconoscere uno stato di cose, bensì affermare la propria identità, significa produrre la post-verità, che è una verità che si «posta», prodotta e condivisa tramite la rete, la tecnologia. Questo atteggiamento costruttivista ha la radice prima che in Immanuel Kant, nel *dubbio* cartesiano che è all'origine del pensiero moderno.

Hanna Arendt, in *Vita activa*,³¹ scrive che nella filosofia e nel pensiero moderni, il *dubbio* occupa la stessa posizione centrale che prima occupava lo *thaumazein* dei greci, che è la meraviglia per tutto ciò che è in quanto è. Descartes fu il primo a concettualizzare questo dubitare moderno, che dopo di lui divenne il motore evidente e dato per scontato che ha mosso tutto il pensiero, l'asse invisibile sul quale si è incentrato ogni pensare.

La soluzione cartesiana al dubbio universale – che tutto sia sogno, che non esista alcuna realtà e che non Dio ma uno spirito maligno governi il mondo prendendosi gioco dell'uomo – si connette nel metodo e nel contenuto alla svolta dalla *verità* alla *veridicità* e dalla *realtà* alla *credibilità*. Se c'è una salvezza, deve trovarsi nell'uomo e se c'è una soluzione alla questione sollevata dal dubbio, deve venire dal dubitare. Se ogni cosa è divenuta dubitabile, allora almeno il dubitare è certo e reale. Il famoso *cogito ergo sum* fu una generalizzazione del *dubito ergo sum*.

²⁹ M. FERRARIS, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017, 35.

³⁰ *Ibid.*, 109.

³¹ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2004¹¹ (or. *The Human Condition*, 1958).

In altre parole, dalla mera certezza logica che quando dubito di qualcosa io rimango consapevole di un processo di dubbio che si svolge nella mia coscienza, Descartes concluse che i processi che si svolgono nella mente dell'uomo hanno una loro propria certezza e possono diventare oggetto di un'indagine introspettiva. L'introspezione non è la riflessione della mente dell'uomo sullo stato dell'anima o del corpo, ma è l'interesse cognitivo della coscienza per il suo contenuto. La *cogitatio* dà luogo alla certezza, perché nulla conta eccetto ciò che la mente produce da sé. L'uomo è posto di fronte a nient'altro e a nessun altro che a se stesso.

Da sempre l'uomo ha costruito apparati tecnici per sopperire alla propria costitutiva debolezza, ma è la chiusura in se stesso che lo porta a non rispettare il già dato. La perdita del realismo comporta la perdita dell'interazione, che è la condizione dello stare al mondo.

Occorre, quindi, coltivare un sapere realistico e dialogante, consapevole della condizione umana, che è compiuta nei suoi bisogni e inclinazioni. La libertà non è assoluta auto-determinazione, ma consiste in un negoziato permanente con ciò che è dato,³² con i bisogni della condizione umana. Una cosa è aumentare le proprie aspettative di vita con la scienza e la tecnica, altra cosa è sperare di diventare eterni e infinitamente potenti per dominare ogni aspetto della realtà.³³

9. La responsabilità per il creato

Papa Francesco ha auspicato l'analisi interdisciplinare delle cause del degrado ambientale, per stimolare interventi di conservazione, preservazione e cura dell'ambiente:

In questo ambito è opportuno un confronto tra le teorie biocentriche e quelle antropocentriche, alla ricerca di percorsi che riconoscano la corretta centralità dell'uomo nel rispetto degli altri esseri viventi e dell'intero ambiente, anche per aiutare a definire le condizioni irrinunciabili per la protezione delle generazioni future.³⁴

³² M.J. SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 88 (or. *The Case against Perfection*, 2007).

³³ CAFFO, *Fragile umanità*, 59.

³⁴ FRANCESCO, *Discorso* al Comitato nazionale di bioetica (28 gennaio 2016).

Proprio pensando alle generazioni future, Jonas delinea la sua etica della responsabilità. Solidale con la denuncia svolta da Horkheimer e Theodor L. Adorno, riguardo lo stravolgimento che la razionalità moderna ha prodotto nel rapporto tra mezzi e fini, in forza dell'ipertrofia della sua funzione strumentale, Jonas denuncia «il nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi».³⁵

Fino a poco tempo fa l'agire umano poteva influire solo relativamente sul corso dell'evoluzione, benché l'impatto delle forme più rudimentali di attività umana sull'evoluzione genetica sia stato troppo spesso sottovalutato. Il mutamento della natura, intervenuto con la capacità di operare una totale distruzione del pianeta, con la possibilità di una progressiva consunzione delle condizioni indispensabili alla vita e con l'accesso ai meccanismi originari della vita medesima attraverso l'ingegneria genetica, apre una dimensione inaudita della responsabilità da parte dell'uomo: «La natura come responsabilità umana – scrive Jonas – è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere».³⁶ Il suo invito è quello di allargare l'orizzonte etico oltre l'individuo e la società, alla vita non umana e proiettare lo sguardo nel futuro al fine di valutare gli effetti delle azioni, prevedendone l'impatto complessivo.

L'uomo, avendo una maggiore libertà rispetto agli altri viventi, è anche investito da una responsabilità nei confronti della natura, dato che l'evoluzione della specie non dipende più solo da processi meccanici, ma è condizionata dalle scelte che possono influire anche in misura considerevole sulla evoluzione stessa.

Su queste basi filosofiche si fonda la «macroetica» jonasiana per la civiltà tecnologica formulata nell'imperativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» o, in senso negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita».³⁷

La filosofia jonasiana fa appello a un'etica inter-specifica e inter-generazionale. Il principio responsabilità va oltre il principio di simmetria, di reciprocità, oltre la prossimità spaziale e la contemporaneità temporale. La

³⁵ JONAS, *Il principio responsabilità*, 31.

³⁶ *Ibid.*, 10.

³⁷ *Ibid.*, 16.

responsabilità significa riconoscimento del dovere di prendersi cura anche di chi o che cosa non è in grado di prendersi cura di sé, e non è in grado di ricambiare. La responsabilità per la permanenza della vita impone di assumere la cautela come legge del progresso, di moderare gli obiettivi, di riconsiderare le dinamiche dello sviluppo in un senso più realistico.

10. L'intelligenza della sofferenza

Nei paesi occidentali si può constatare quella che potremmo definire la malattia filosofica del benessere che consiste nel percepire la fragilità (vulnerabilità, fallibilità) come una forma congiunturale del vivere, un limite estrinseco e mortificante anziché connotare la condizione strutturale dell'essere. La sottolineatura dell'autonomia prevede la rimozione del fragile e il suo declassamento a proprietà accidentale e transitoria, mentre nell'essere umano il fragile e il prezioso s'incontrano. La razionalità strumentale e la logica dell'effimero sembrano aver perso di vista che non si può vivere senza essere vulnerabili. Per contrastare la nevrosi del benessere e dell'onnipotenza occorre ribadire l'«antropologia del fragile, che fa scendere il soggetto dal piedistallo dell'auto-sufficienza, esponendolo al duplice vincolo – attivo e passivo – dell'aiutare e dell'essere aiutato»,³⁸ in grado, quindi, di apprezzare i «pregi della finitudine».³⁹

Quanto più gli esseri umani vogliono controllare la vita, tanto più le precondizioni e le conseguenze delle loro azioni diventano incontrollabili.

Occorre sottolineare l'importanza delle risorse concettuali dell'antropologia filosofica ebraico-cristiana che afferma una visione unitaria dell'uomo e al tempo stesso la sua complessità. All'interno di questa visione si apprezza la capacità dell'uomo di trasformare la natura e lo sforzo di auto-trascendimento rispetto alla propria condizione attuale, ma si sottolinea anche la consapevolezza dei limiti costitutivi di questa impresa.⁴⁰

Le coordinate della condizione umana sono quelle della *vulnerabilità* e della *finitudine*, ma anche quelle dell'*apertura all'ulteriore*, della *relazione* con gli altri e con l'ambiente, della capacità di vivere il limite come occa-

³⁸ L. ALICI, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016, 37.

³⁹ L.R. KASS, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007, 375 (or. *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, 2002).

⁴⁰ Cf. A. AGUTI (ed.), *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano*, Editrice La Scuola, Brescia 2011.

sione di *condivisione*. Il limite non ha nulla in sé di disumano, ma identifica l'umano nella sua polarità irriducibile di finitezza e trascendimento, è l'appello a un'originaria reciprocità cooperativa.

Non solo il pensiero cristiano, ma anche alcune prospettive della filosofia contemporanea, che cercano di delineare un'ontologia della vulnerabilità e dell'interdipendenza,⁴¹ riconoscono la dignità non tanto nell'autonomia e nella ricerca dell'onnipotenza, ma nella fragilità stessa. Con l'espressione «siamo tutti figli»⁴², Eva F. Kittay descrive la comune vulnerabilità, il nostro bisogno di cura, un universale che fa da sfondo al pensiero e all'azione. Suggestivamente Martha Nussbaum scrive che non possiamo ignorare che

la nostra dignità è quella propria di una particolare specie di animali; è una dignità che non potrebbe essere posseduta da un essere che non fosse mortale e vulnerabile, proprio come la bellezza di un ciliegio in fiore non potrebbe essere posseduta da un diamante.⁴³

La consapevolezza della preziosità della fragilità contrasta l'impulso prometeico a voler manipolare la nostra natura e tutto il creato, orienta ad agire nel rispetto di noi stessi e delle altre forme di vita perché la vita si svolge in un unico affresco, significa mettere in discussione i metodi violenti (il superomismo in salsa tecnologica) che ci hanno portato alla deriva, significa valorizzare il bisogno e la capacità di cura.

Questa coscienza antropologica ci aiuta a conciliare «il nostro ruolo di agenti nella natura con quello di difensori della natura».⁴⁴

Le attuali tecnologie digitali, a basso impatto ambientale, possono aiutarci nella lotta contro la distruzione, l'impoverimento e la devastazione delle risorse sia umane che ambientali, se manteniamo fertile l'*humus* della cura. La responsabilità è totalmente umana.

⁴¹ J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004 (or. *Precarious Life*, 2004).

⁴² E.F. KITTAY, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 38 (or. *Love's Labour*, 1999).

⁴³ M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna 2002 (or. cap. I: *Disabled lives: Who care?*, in «The New York Review of Books» 48 [1/2001]; cap. II: *Women's capabilities and Social Justice*, in «Journal of Human Development» 1/2 [2000] 219-247; cap. III: *The Future of Feminist liberalism*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association» [2/2000] 36).

⁴⁴ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, 249.

**«A QUANTI L'HANNO ACCOLTO HA DATO
IL POTERE DI DIVENTARE FIGLI DI DIO» (Gv 1,12).
LA GRAMMATICA TRINITARIA
DEL DESTINO DELL'UOMO NEL COSMO**

PIERO CODA

PATH 17 (2018) 87-100

1. Un'inedita percezione dello *status quaestionis*

Quale il posto e quali il compito e il destino dell'essere umano nel cosmo e nella sua storia? La domanda di sempre s'impone alla coscienza contemporanea con una peculiare e, per tanti versi, inedita tonalità percettiva e affettiva. Nel decifrarla con attenzione e amore è riposta la possibilità e la responsabilità di far risuonare la parola della salvezza, con incidente pertinenza, in risposta al desiderio di verità che in ogni caso – nonostante le patenti derive – nel profondo la abita e da essa urge.

Il variegato contesto culturale nel quale siamo immersi esibisce in proposito una duplice e persino contraddittoria postura. Da un lato, se sembrano alquanto stemperati gli accenti dell'antropocentrismo risoluto e trionfalistico di un recente passato, non demordono però – tutt'altro – la fiducia spropositata e unilaterale nelle risorse rese disponibili dalle tecnoscienze in ordine alla trasformazione della realtà. D'altro lato, la constatazione dei disastrosi scacchi cui è andata incontro la razionalità moderna, nelle sue diverse declinazioni pratiche, sembra invitare al ripiegamento tattico su di un relativismo disincantato e rassegnato.

Ma dietro questo Giano bifronte si nasconde spesso – e prolifera – una medesima tacita risoluzione: quella di consegnare i destini della persona,

della società, del cosmo alla logica impersonale di «un paradigma omogeneo e unidimensionale» che finisce col dominare la cultura, l'economia, la politica, a tutto e solo vantaggio di chi ne tiene salde tra le mani le leve e ne incassa i profitti a proprio esclusivo vantaggio.¹ La sfida non è piccola: è anzi decisiva per l'umana civiltà e per la missione della Chiesa al cuore di essa. Scrive papa Francesco:

Si attende ancora lo sviluppo di una nuova sintesi che superi le false dialettiche degli ultimi secoli. Lo stesso cristianesimo, mantenendosi fedele alla sua identità e al tesoro di verità che ha ricevuto da Gesù Cristo, sempre si ripensa e si riesprime nel dialogo con le nuove situazioni storiche, lasciando sbocciare così la sua perenne novità (LS 121).²

La linea d'impegno tracciata in queste parole – cariche di un accento d'ineludibile urgenza – si colloca senza soluzione di continuità in quella già indicata dal Vaticano II nella *Gaudium et spes* (29 giugno 1966), ripresa e profeticamente coniugata dalla *Popolorum progressio* (26 marzo 1967) di Paolo VI passando attraverso la *Centesimus annus* (1 maggio 1991) di Giovanni Paolo II sino alla *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) di Benedetto XVI; un testo, quest'ultimo, che tuttora si accredita di prezioso orientamento.

2. La grammatica giovannea della rivelazione: il dono e l'*exousía*

Tenendo conto di questo contesto e del *concept* che ispira il presente *Forum* della Pontificia Accademia di Teologia vorrei offrire qualche spunto per una messa a giorno, in dialogo con la sfida che oggi interpella la coscienza umana, dell'inestimabile tesoro di grazia, di vita e di luce custodito

¹ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 106ss.

² Cf., in proposito, quanto lucidamente afferma papa Francesco nel *Proemio* della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (27 dicembre 2017): «In questo contesto, indispensabile diventa la creazione di nuovi e qualificati centri di ricerca in cui possano interagire con libertà responsabile e trasparenza reciproca – come ho auspicato nella *Laudato si'* – studiosi provenienti dai diversi universi religiosi e dalle differenti competenze scientifiche, in modo da “entrare in un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità” (n. 132). [...] In questo senso, si stanno progettando poli di eccellenza interdisciplinari e iniziative finalizzate ad accompagnare l'evoluzione delle tecnologie avanzate, la qualificazione delle risorse umane e i programmi di integrazione. Anche gli studi ecclesiastici, nello spirito di una Chiesa “in uscita”, sono chiamati a dotarsi di centri specializzati che approfondiscano il dialogo con i diversi ambiti scientifici» (n. 5).

dalla dottrina della fede. Per farlo – indicando sommariamente qualche linea appena di orientamento – prendo ispirazione dal v. 12 del *Prologo* del Vangelo di Giovanni che attesta e confessa, con pacata solennità, l'esser ormai e una volta per sempre accaduto l'evento cruciale della storia del mondo: quello di Gesù Cristo. In esso, infatti, dispiegandosi in pienezza il disegno di Dio sul creato, l'essere umano è definitivamente chiamato e abilitato a compiere la vocazione che gli è propria nel tempo per conseguirne l'eterna

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ («A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome») (Gv 1,12).

Campeggia a tutto tondo in questa stringata ma abissale professione di fede il verbo ἔδωκεν, «diede», un perfetto che indica l'evento voluto e realizzato da Dio, ὁ Θεός, mediante il suo *Lógos*/Figlio che «carne si è fatto», come subito appresso si dice (cf. 1,14), evento che produce e anzi spiega nel qui e nell'ora della storia la sua salvifica ed escatologica efficacia. L'azione di Dio in cui è compendiata l'opera della creazione e della salvezza è questa: «dare», «comunicare», «partecipare». Che cosa? L'ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Badando all'etimologia del lemma ἐξουσία,³ possiamo con pertinenza tradurre ed esplicitare: la capacità, conforme alla propria οὐσία e da essa promanente, di diventare «figli di Dio». Si tratta però d'un *dono* – si badi bene – e dunque di qualcosa che per sé non proviene né può provenire da alcunché di semplicemente umano, e che tuttavia – una volta ch'è donato – promana da dentro, dall'οὐσία ormai abitata e a ciò abilitata dal dono di grazia ricevuto.

L'esser figli di Dio – come rimarca con perseveranza il *corpus johanneum* – riveste un indubbio, roccioso e stupefacente realismo: essendo appunto l'essere generati – per dono – εκ θεοῦ, «da» Dio stesso e da nessun altri che non sia lui solo. Tutto ciò – quest'ineffabile e decisivo dono dell'onnipotenza divina – si collega a un fatto, meglio a un atto della creatura umana: e cioè all'accogliere (ἔλαβον) colui che, nei versetti precedenti, è stato solennemente presentato come il Λόγος, il quale ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν Θεόν (Gv 1,1), per mezzo del quale è stato fatto tutto ciò che esiste (Gv

³ Cf. la voce *Autorità*, in P. CODA - G. FILORAMO, *Dizionario del cristianesimo*, vol. 1, UTET, Torino 2006, 92-106.

1,2), e in cui è la vita che è luce degli uomini (Gv 1,4). Accogliere lui, venuto nel mondo tra la sua gente (cf. Gv 1,9-11), significa riceverne il dono di Dio: l'ἔξουσία di diventare anche noi figli – in lui, il Figlio. Accoglierlo in sé è, infatti, credere nel suo nome – si precisa –, e cioè entrare nell'intimità del suo stesso essere e della sua missione, divenire partecipi e attori, per la propria parte, del dispiegarsi in lui e per lui del disegno di Dio che abbraccia dal principio la creazione tutta e che nel farsi carne del *Lógos* lo porta a compimento chiedendo l'accoglienza della fede: «ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι».

Nel nostro versetto, dunque, è ricapitolata con nitidezza scultorea l'intelligenza nella fede del risolutivo significato creativo-salvifico dell'evento di Gesù il Cristo, in quanto egli è il *Lógos* e il Figlio che carne si è fatto, determinando al contempo la grazia e la responsabilità specifica che ciò rappresenta per l'essere umano nel contesto complessivo dell'*opus creationis et salutis* di Dio Creatore e Signore, in relazione alla vocazione escatologica del creato.

Ma – ecco la domanda – come può efficacemente risuonare oggi, nella percezione di una travagliata e incerta coscienza come quella contemporanea, e come può accendere l'affezione di un cuore tormentato e ferito come quello di tanti, questa sublime verità? Provo a delineare tre profili che, secondo la mia sensibilità, e dunque senz'alcuna presunzione di esautività, si possono ricavare da questa prospettiva in ascolto di alcune delle problematiche più acute e delle istanze più radicali della cultura odierna. Nell'intento di scoprire – da un lato in continuità con la *Traditio vivens*, dall'altro nel discernimento dell'oggi di Dio – quel *lógos* che innerva e ritma l'attestazione giovannea dell'evento cristologico per poterlo offrire all'umana libertà nella sua imprevedibile apprezzabilità. In adesione pensosa, e sempre in ricerca, al lascito racchiuso in queste parole di Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*:

*La verità è «lógos» che crea «diá-logos» e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel *lógos* dell'amore: è, questo, l'annuncio e la testimonianza cristiana della carità.⁴*

⁴ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) (CiV), n. 4.

Dispongo quanto vengo qui di seguito a sviluppare attorno a tre concetti che costituiscono altrettante linee guida della proposta qui articolata in un primo sguardo d'insieme: gratuità, figlità, custodia⁵.

3. Gratuità: per il ritrovamento dell'«io» nella dialogica del «noi»

Il verbo ἔδωκεν campeggia nel versetto giovanneo del *Prologo* che fa da filo conduttore della nostra riflessione e dà il “la” al nostro impegno di approfondimento, di assimilazione e di annuncio della verità della salvezza. Papa Benedetto, nella già citata *Caritas in veritate*, propone questa verità come *incipit* e chiave risolutiva della questione antropologica e sociale del nostro tempo. Occorre – scrive – «fare spazio al principio di gratuità», poiché

la *carità nella verità* pone l'uomo davanti alla *stupefacente esperienza del dono*. [...] L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime e attua la dimensione di trascendenza. [...] Essendo dono di Dio assolutamente gratuito, irrompe nella nostra vita come qualcosa di non dovuto, che trascende ogni legge di giustizia. Il dono per sua natura oltrepassa il merito, la sua regola è l'eccedenza. Esso ci precede nella nostra stessa anima quale segno della presenza di Dio in noi e della sua attesa nei nostri confronti. [...] Anche la verità di noi stessi, della nostra coscienza personale, ci è prima di tutto “data”. In ogni processo conoscitivo, in effetti, la verità non è prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta. Essa, come l'amore, «non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo si impone all'essere umano» (CiV 34).

Di particolare momento risulta per il nostro interesse l'affermazione secondo cui «la verità di noi stessi, della nostra coscienza personale, ci è prima di tutto “data”». È questo, a ben vedere, il decisivo giro di boa cui è chiamata la cultura contemporanea, dove l'acquisizione imprescindibile del valore singolare e inalienabile della coscienza personale – che ha segnato la vicenda della modernità – chiede d'essere declinato nell'orizzonte descritto

⁵ Rimando, per uno sviluppo e una documentazione del percorso qui succintamente descritto, all'ampio saggio P. CODA, *Grace, Freedom, Relation* presentato al Convegno «Determinismo e libero arbitrio alle frontiere della meccanica quantistica e alle origini del pensiero occidentale», tenuto a Milano il 13 maggio 2017, i cui *proceedings* sono in corso di pubblicazione presso Springer (Londra), in dialogo con Emanuele Severino e Gerard 't Hooft (premio Nobel 1999 per la Fisica) sul rapporto tra teologia, filosofia e fisica nell'affronto della questione cosmologica e antropologica oggi.

dall'*ontologia della verità come grazia donata alla libertà e appello, proprio in ciò, di risolutiva responsabilità*.⁶

La rappresentazione moderna dell'«io penso» di kantiana memoria – insegna Paul Ricoeur – è oggi di fatto irrimediabilmente *blesée*, ferita.⁷ È questa la cifra forse più radicale della dopo-modernità, nelle molteplici e non sempre convergenti espressioni ch'essa riveste. Si tratta di riconoscere e piegarsi, con l'intelligenza dell'amore, sulla ferita – anche tragica – che incide l'“io” nel qui e nell'ora della storia e della coscienza, per aprire proprio a partire da essa a quel nuovo cammino che è antico come il *kerýgma* del Vangelo.

Perché la ferita non è solo quella che – dall'esterno – piaga l'«io penso» a fronte delle tragiche sconfitte cui è andato incontro nella modernità, ma è anche quella che – dall'interno –, nella dopo-modernità, lo spossa della sua assolutezza e centralità e lo può aprire all'A/altro, in tutta la variegata e rischiosa gamma delle sue epifanie.

Si tratta di aiutare a pensare (e vivere) l'«io penso» nella fedeltà fenomenologica al suo stesso darsi e prodursi a partire dalla ferita che lo incide: per sperimentare in ciò la luce e la vita che si sprigionano gratuitamente dall'esperienza della parola della salvezza. Poiché essa, per natura e per vocazione, da sotto e da dentro si sintonizza e s'innesta sul movimento stesso del pensare e del vivere, offrendogli il soffio liberante della verità.

L'“io” si può così aprire alla scoperta che prima d'essere tale – un “io” appunto –, è un “tu”: prima cioè di declinarsi al nominativo (“io”) si declina al dativo (“a me”) e all'accusativo (“me”). La fede cristiana attesta: “Io sono voluto e amato *da Dio*”. “Io” sono dunque un “tu”, oggetto e destinatario del dono/parola di Dio che proprio così mi fa “io”. Solo a partire da questa coscienza posso sperimentare che nell'amore di Dio – che mi dona a me stesso come “io” – mi è insieme destinata una chiamata personale e che, dunque, il mio “io” è sé riconoscendosi risposta e responsabilità.

Di più, l'“io” – nel suo pensare e vivere – è tale in quanto pensa e vive in relazione all'altro nella consapevolezza che anch'egli è un “tu”, raggiunto

⁶ Nello svolgimento delle considerazioni che seguono m'ispiro liberamente, in particolare, all'importante opera postuma di K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998 (or. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Herder Verlag, Breiburg-Basel-Wien 1995).

⁷ Cf. J. GRIESCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble 2015.

– come lo sono “io” – anzi voluto e posto come “io” dal sì incondizionato e personale dell’amore di Dio. La mia responsabilità nei confronti dell’amore di Dio che mi dona a me stesso e mi chiama diventa così, in concreto, responsabilità nei confronti del mio prossimo. Si dischiude in tal modo, dall’interno della fenomenologia stessa dell’esperienza umana visitata dalla grazia, la verità e la bellezza del messaggio abissale del prologo del quarto vangelo (cf. Gv 1,1-4.14).

Il pensare e il vivere insieme coi fratelli e le sorelle (il *Mit-denken* e il *Mit-leben*) è l’espressione esistenziale di quest’evento di grazia – ne è la trascrizione nella carne del pensiero e della vita. Significa riconoscere nella Parola che carne si è fatta e ha issato la sua tenda in mezzo a noi l’unica Parola che, da Dio che è *Abbà*, dice “Amore” negli infiniti toni che noi siamo (e con noi tutte le creature): ciascuno essendo e divenendo se stesso, in relazione all’altro, nell’esser uno nell’unica Parola, Gesù il Cristo, il Verbo incarnato, che dice Dio dicendo Amore.⁸

Non è proprio questo la Chiesa di Cristo, «la pienezza (*pléroma*) di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose» (Ef 1,23)? Come attesta l’apostolo Paolo: «Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno (εἷς) in Cristo Gesù» (Gal 3,28). E Gesù è nel Padre e, dunque, noi – in Gesù – viviamo, pensiamo e conosciamo *dal seno del Padre*, nella luce che si sprigiona dal suo cuore, spinti e ispirati dal soffio dello Spirito (cf. Gv 17,21-23).

«Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). La verità cristiana è lo splendore irradiante della gratuità di Dio!

⁸ Scrive papa Francesco nella *Laudato si*: «Le persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un’altra cosa, in modo tale che in seno all’universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità» (LS 240).

4. Figlità: la via della libertà

L'essere Figlio, in quanto Parola del Padre, è la verità di Gesù, verità che egli attesta e comunica dando a chi crede in lui l'ἔξουσία di diventare figlio nel Figlio.⁹ La crisi e poi l'orfanezza dell'esperienza della paternità e della figlità, maturata lungo i secoli della modernità, risveglia nell'uomo e nella donna di oggi (soprattutto nei giovani) la nostalgia del Padre vero, non paternalistico, e del figlio vero, libero e insieme responsabile e capace di fraternità; e, dall'altro, invita i discepoli a rileggere con occhi nuovi la stupefacente confessione di fede: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.

Seguiamo il filo d'oro che sapientemente si dipana su questa realtà nel quarto Vangelo. Tutto ciò che dice e opera, Gesù lo dice e lo opera perché dal Padre l'ha visto fare e l'ha imparato (cf. Gv 5,19). E l'opera del Padre è far sì che la vita che è in lui sia anche nel Figlio: «Come il Padre ha la vita (ζωή) in se stesso, così ha dato (ἔδωκεν) al Figlio di avere la vita in se stesso» (Gv 5,26). L'origine inesauribile della vita è il Padre: ma, dal principio (αρχή), il Figlio/Lógos è col Padre essendo da lui generato, così che in lui è la vita che dal Padre ha ricevuto, vita che a sua volta è «luce degli uomini» (cf. Gv 1,4).

La fede della Chiesa attesta che è la pasqua di Gesù a sprigionare nella storia del mondo, in pienezza, la luce che irradia dalla vita di Dio che vive nel Figlio e che il Figlio comunica agli uomini e all'intera creazione (cf. Gv 10,17-18). Il Figlio, infatti, offre la vita, sino in fondo, εἰς τέλος, sul legno della croce. E così la riprende (cf. Gv 10,17-18). Perché la vita che ha ricevuto dal Padre è *agápe*: che si possiede, quando si dona. Così facendo il Figlio obbedisce al Padre, anzi fa ciò che ha visto fare dal Padre: il quale, avendo la vita in sé, l'ha donata al Figlio, perché il Figlio l'abbia in sé e a tutti la comunichi.

Dunque, come il Padre dona la vita che ha in sé comunicandola al Figlio, così il Figlio fatto carne nella pasqua dona la sua vita comunicandola agli uomini, nella consegna del suo Spirito (cf. Gv 19,30) e, in lui, di se stesso nel realismo di quel pane di vita eterna che, accolto, rende partecipi

⁹ Ho sviluppato questo asserto, nella sua valenza innanzi tutto onto-logica, in P. CODA, *Sulla logica trinitaria della verità*, in A. TRUPIANO (ed.), *Metafisica come orizzonte. In dialogo con Saturnino Muratore sj*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, 113-134.

della vita del Figlio: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per mezzo del Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per mezzo di me» (Gv 6,57).

Ma il male, il peccato, lo scacco, il fallimento? Nel Figlio Crocifisso/Risorto che dona lo Spirito a ogni carne la Parola della verità illumina e redime, nell'amore, i drammi e le tragedie della storia degli uomini. Il Crocifisso, che patisce persino l'abbandono (cf. Mc 15,34; Mt 27,46), rivela in sé – per la risurrezione, opera del Padre nella potenza dello Spirito – che l'onnipotenza di Dio *fa vivere i morti e chiama a essere ciò che non è* (cf. Rm 4,17). Ciò accade – è vero – nell'atto creativo originario e permanente attraverso cui la realtà altra da Dio viene all'esistere per l'onnipotenza dell'amore del Padre: *creatio ex nihilo*. Ma la pienezza di verità, per cui Paolo può dire che dall'evento pasquale del Cristo scaturisce la *καινή κτίσις* (la «nuova creazione», cf. 2Cor 5,17), sta nell'inaudito che Dio ricrea, nella sua infinita misericordia, la libertà dell'amore là dove il nulla del fallimento e del peccato ha insidiato e deturpato, per la libertà dell'uomo, l'essere della «prima» creazione: bloccandone e stornandone la trascendenza nella grazia verso il compimento del disegno divino.¹⁰

Questa la testimonianza alla verità resa dal Cristo. Senza di essa, la verità non saprebbe né potrebbe darsi, e la ricerca umana non saprebbe né potrebbe trovare la via d'accesso a colui che interiormente la sollecita a trascendersi. Il Figlio viene dal Padre e al Padre ritorna. Questa è la verità: il venire dal Padre e il ritornare al Padre. *La verità è la "figlità"*, l'accogliersi tutt'interi dal Padre e il ridonarsi tutt'interi al Padre, nel soffio di libertà e di unità dello Spirito. Quest'evento di grazia, che pulsa vivo e inesauribile nella storia del mondo mediante l'eucaristia, è il centro irradiante della verità cristiana.

In questo contesto – spendo in proposito una parola soltanto – trova adeguato spazio d'istruzione il tema forse centrale dell'antropologia moderna nel suo confronto col tesoro della verità cristiana: *la libertà*. Il rapporto oggi cruciale tra le neuroscienze, la filosofia e la teologia invita a rileggere la *quaestio de libertate* non solo nella prospettiva della distinzione dei suoi vari livelli d'espressione (biologico, antropologico, sociale, teologale), ma anche in quella del profilarsi di ciascuno di essi nella storia concreta dello

¹⁰ Cf. su tutto questo l'ampio affresco storico-dogmatico di S. MAZZER, «*Li amò fino alla fine*». *Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

sviluppo dell'universo creato.¹¹ Diventa così concretamente verificabile la straordinaria spinta all'autocoscienza e all'autoconfigurazione dell'autentica libertà, a livello personale e sociale, impressa alla storia dell'uomo dall'evento di Cristo. Come attesta non solo la tradizione cristiana nel suo significato più specifico, ma anche la vicenda complessa e ancipite della modernità.

Ma c'è di più. L'impatto di Gesù Cristo sulla storia dell'uomo (e del mondo) costituisce un vero e proprio rovesciamento di prospettiva, che come tale non può non essere offerto oggi con *parresia* alla coscienza moderna per salvarla dalle sue pericolose derive. Nel senso che invita senz'altro a guardare la libertà "dal basso" della sua emergenza biologica e antropologica e della sua concreta pratica sociale – nella consapevolezza, però, che mai la libertà può trovare ragione di sé nelle sue condizioni di possibilità a livello biologico e sociale –, ma insieme e prima (ontologicamente) "dall'alto": nell'intercettazione della gratuità del dipanarsi del disegno di Dio sulla creazione in Cristo Gesù quale libera corrispondenza all'evento stesso del Dio che, essendo *Agápe*, e cioè dedizione reciproca e aperta di sé a sé in sé, è – come attesta la fede cristiana – Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

È chiaro che questa logica è propriamente teo-logica. Ma essa, in virtù della sua intrinseca natura, non destituisce di valore e di significato le conquiste scientifiche frutto dei cammini del pensiero che ascendono dal basso verso l'alto. Semmai, le giustifica nella loro specificità, proprio grazie al riconoscimento del loro esser fondate, ultimamente, nella logica stessa dello squadernarsi storico del disegno di Dio sulla creazione. Infatti, la rivelazione, in Cristo Gesù, della co-originaria dignità, in Dio, di identità e alterità dischiude il pertinente spazio teor-etico d'intelligenza del dispiegarsi del creato *da* Dio, secondo la vocazione del suo gratuito e libero compiersi *in* Dio nella forma specifica della relazione *con* Dio che come tale lo istituisce: diventare figli nel Figlio. Siffatta ermeneutica ontologica in chiave trinitaria esprime l'intrinseco significato di libertà dell'essere di Dio e dell'essere dell'uomo, creato «a immagine e somiglianza» di Dio (cf. Gen 1,26).¹²

¹¹ Cf. L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012; ID., *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017.

¹² È questa la prospettiva determinante messa in gioco dalle diverse espressioni di un'ontologia trinitaria: cf. L. ŽAK, *Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in «Path»

Ci troviamo così di fronte al guado del Rubicone che – al dire di Hans Urs von Balthasar – il pensiero ha oggi da attraversare per il fatto stesso che si nutre dell'*humus* dell'evento di Cristo: il guado che dall'individualismo del soggetto monade conduce all'incontro e alla comunione dialogica delle persone. La libertà non è soltanto – nella delineazione delle sue condizioni trascendentali – com-possibilità, ma è *in actu* reciprocità effusiva e reciprocante.¹³ Nel senso che definisce l'essere personale in quanto esso, nell'esercizio di riconoscimento dell'alterità, è restituito a se stesso dal riconoscimento che l'altrui libertà compie nei suoi confronti: con ciò apprendo, dall'interno, ogni autentica relazione all'accoglienza e alla promozione di ogni altra libertà.

Tutto ciò è portato grazioso ed escatologico dell'evento di Gesù Cristo. Ed è *kairós* impellente e promettente dell'oggi.

5. Custodia: la dignità delle differenze nella comunione

La terza e ultima parola, *custodia*, esprime, in sintesi bella e performativa, il senso, nella luce di Cristo, del rapporto dell'essere uomo con il mondo che Dio ha creato. Il verbo *custodire*, come noto, ricorre sin dal racconto della Genesi, insieme al verbo *coltivare*: «Il Signore Dio fece l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 3,16). Ora, se *coltivare* esprime l'impegno dell'uomo a ordinare e far fruttificare il giardino in cui Dio lo ha posto, *custodire* indica, allo stesso tempo, la finalit  e lo stile di quest'impegno da parte dell'uomo, la custodia essendo il prendersi cura del giardino del creato nella coscienza, sempre di nuovo stupita e grata, che esso   stato affidato all'uomo da Dio stesso.

Ci  – sottolinea papa Francesco – «implica una relazione di *reciprocit  responsabile tra essere umano e natura*» (LS 67). Tanto che «trascurare l'impegno di coltivare e mantenere una relazione corretta con il prossimo, verso il quale ho il dovere della cura e della custodia, distrugge la mia

11 (2012) 439-464; P. CODA, *Ontologia trinitaria: che cos' ?*, in «Sophia» IV (2/2012) 159-170; E. PILI, *L'ontologia trinitaria: che cosa «non»  ?*, in «Sophia» IX (1/2017) 47-57; il recente P. CODA, *La Trinit  come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (1/2017) 9-17.

¹³ Sul concetto di «reciprocit  reciprocante», mi permetto di rinviare a P. CODA, *Dalla Trinit . L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Citt  Nuova, Roma 2011, parte V, 511-588, in particolare pp. 566-567; cf., per uno sviluppo, A. BERGAMO, *Identit  reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Citt  Nuova, Roma 2016.

relazione interiore con me stesso, con gli altri, con Dio e con la terra» (LS 70). In realtà, sono ancora parole di papa Francesco che riprende in ciò l'insegnamento di san Giovanni Paolo II (cf. LS 132):

L'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come strumento di Dio per aiutare a far emergere le potenzialità che egli stesso ha inscritto nelle cose (LS 124).

Oggi, quest'impegno tenero e forte della custodia ha senz'altro da dilatare il suo sguardo sull'intero della "casa comune" come l'unico ecosistema che ci accoglie e di cui siamo responsabili nel momento in cui esso è gravemente ferito e minacciato. Ma al tempo stesso è chiamato *innanzi tutto* a esprimersi nella custodia della differenza e della relazione di reciprocità più originaria: *quella tra il maschile e il femminile*. È essa che garantisce ed esprime la verità e la bellezza del disegno di Dio sull'umanità e, per essa, sul cosmo. Occorre dunque – come ha sottolineato incisivamente papa Francesco – «affinare l'intimità della comunione e custodire la dignità della differenza».¹⁴ Un'ingannevole contraddizione insidia infatti – col pericolo di devastanti conseguenze – la coscienza contemporanea: se infatti la cultura moderna ha dato un apporto significativo alla riscoperta della dignità della differenza sessuale, essa è oggi attraversata dalla tendenza massiccia a «cancellare la differenza invece che a risolvere i problemi che la mortificano».¹⁵

Dunque, la prima custodia cui siamo chiamati è proprio questa. È qui in gioco – ripeto – l'attuarsi stesso del disegno divino della creazione e della salvezza. A partire di qui, senz'altro, la dignità della differenza va insieme custodita e promossa sul livello del rapporto tra le diverse culture ed espressioni dell'uomo, non nel registro piatto, banale e in definitiva distruttivo dell'in-differenza a fronte della verità, della libertà, della giustizia e della solidarietà, ma su quello forte della «cultura dell'incontro» e del cammino insieme nella ricerca, appunto, e nella pratica della verità, della libertà, della giustizia e della solidarietà.

¹⁴ FRANCESCO, *Udienza generale* (15 e 22 aprile 2015).

¹⁵ FRANCESCO, *Discorso* alla comunità accademica del Pontificio Istituto «Giovanni Paolo II» per studi su matrimonio e famiglia (27 ottobre 2016).

Cenni soltanto, su questioni di enorme rilevanza e di stringente attualità... Mi basta, prima di chiudere, collegare l'idea della custodia con un'altra straordinaria idea biblica, e in specie neotestamentaria: quella dell'essere fatti, in Cristo e con Cristo, *eredi e co-eredi*. Un'idea, penso, che può mostrarsi oggi di interpellante significato e impatto.

Se, ad esempio, la lettera agli Ebrei parla del Figlio come colui che il Padre ha costituito erede di tutte le cose (cf. Eb 1,2), perché la sua filiazione comporta il diritto all'eredità infine concessa da Dio per libera e gratuita iniziativa escatologica; le lettere ai Galati e ai Romani rimarcano che la grazia della filiazione divina partecipata mediante lo Spirito Santo comporta, «per volontà di Dio», il diventare co-eredi di Dio in Cristo (cf. Gal 4,7; Rm 8,17). Il che invita e abilita a con-patire con lui per essere con lui con-glorificati: espressione sintetica che esprime la libera e responsabile partecipazione, mediante l'assunzione della grazia del mistero pasquale nella propria vita, della custodia e della trasfigurazione del mondo – in tutte le sue espressioni – secondo il disegno di Dio escatologicamente realizzato in Cristo e, mediante la Chiesa, nel mondo. Come bellamente scrive la *Gaudium et spes*:

Quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace (GS 39).

6. «Generare Dio»

Quelli che ho offerto non sono che degli spunti. Spero tuttavia possano essere utili a documentare che l'impegno ad articolare nuove narrazioni teologicamente argomentate del *depositum fidei* non solo è cosa urgente ma feconda, e ricca di fascino.

Non posso tacere, sia pur solo con un fuggevole cenno, quella presenza che permette d'inscrivere nella grammatica e nella sintassi risolutiva dell'uomo e del creaturale tutto le coordinate della gratuità, della filietà, della custodia che la parola di Dio ci illumina: *Maria*. Lei, la «piena di grazia» (cf. Lc 1,28), la Madre di Dio nel Figlio, primogenito *in multis fratribus* (cf.

Rm 8,29), lei custodiente, nel meditarli nel suo cuore, le parole e gli eventi della salvezza (cf. Lc 2,19). Il cammino sin qui compiuto si potrebbe, a questo punto, ripercorrere all'inverso – dalla custodia alla figlità alla gratuità – guardando a lei.

Un filosofo laico come Massimo Cacciari termina un suo recente e suggestivo libretto dedicato alla rappresentazione iconografica di Maria, significativamente intitolato *Generare Dio*, con queste parole: «In Maria il mondo celeste *bacia* quello terreno» e la vita intradivina del *Deus Trinitas* accoglie in sé, per il Figlio fatto carne, «tutto il creaturale e il terreno, trasfigurandolo nella sua luce».¹⁶ È di questa luce – ne sono convinto – che è assetata, per lo più senza saperlo, la coscienza dell'uomo di oggi.

¹⁶ M. CACCIARI, *Generare Dio*, il Mulino, Bologna 2017, 95.

**«ECCO, IO FACCIO NUOVE TUTTE LE COSE» (Ap 21,5).
LA CREAZIONE ALLA LUCE DELL'ANAKEPHALAIOSIS IN CRISTO**

MANLIO SODI

PATH 17 (2018) 101-114

«Deus, qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti,
et mirabilis reformasti...».
«... mirabiliter creasti hominem
et mirabilis redemisti...».¹

Viviamo in un tempo in cui lo sguardo dell'uomo su tutte le realtà create si è fatto molto penetrante, sia in ordine all'infinitamente grande che all'infinitamente piccolo. Il cammino della scienza in tutti i campi del sapere sta permettendo al ricercatore di percepire gli sconfinati orizzonti di un universo di cui non si riesce a delineare il benché minimo termine di confine.

Le pubblicazioni che si affollano tra la fine del II e l'inizio del III millennio, se da una parte ci lasciano sbigottiti per i traguardi raggiunti, dall'altra permettono di percepire che il mistero della creazione permane sempre più oscuro per alcuni o avvincente per altri; in ogni modo costituisce uno stimolo alla ricerca in numerosi ambiti, compreso quello teologico.²

¹ MISSALE ROMANUM, *In Nativitate Domini, ad missam in die, collecta*; e *Vigilia paschalis: orationes post lectiones* (De creatione). Nel *Missale* il termine *mirabiliter* è presente venti volte per evidenziare il modo di operare di Dio nella salvezza per l'uomo e per la creazione. Solo tre volte il termine *mirabilis* è usato con riferimento all'uomo (*reformasti, redemisti*) e alla redenzione rispetto alla creazione (Veglia pasquale).

² Si osservi, per esempio, l'opera di L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012. A quest'opera si farà specifico riferimento nel presente studio.

Alcuni titoli di volumi apparsi recentemente invitano a pensare in ordine alla realtà del creato che per la fede cristiana ha origine e compimento in Dio creatore:³

- Nell'infinitamente grande troviamo: *Il Big Bang e l'origine dell'Universo: la teoria più ambiziosa mai pensata - Il sistema solare: un punto particolare della Via Lattea - Gli esopianeti. Altre terre attorno ad altri soli - L'evoluzione stellare: la nostra origine nelle stelle - Il freddo assoluto. L'assenza di movimento nell'Universo - Osservazione della Terra dallo spazio. Una finestra per conoscere il mondo in cui viviamo - Le galassie: com'è strutturato l'universo - Grandi strutture dell'Universo: il Cosmo a grande scala - Universi paralleli: realtà multiple e dimensioni nascoste - La teoria del caos: le leggi dell'imprevedibile - Le supernove: la fine brillante di una stella ...*
- Nell'infinitamente piccolo troviamo: *Le particelle elementari: il cuore della materia - Il modello standard delle particelle. I pilastri della materia - Il vuoto e il nulla: cosa c'era prima del Big Bang? - Dalla semplicità alla complessità: proprietà emergenti nei sistemi complessi - Stringhe e superstringhe: la natura microscopica delle particelle e dello spazio-tempo - La materia estrema: stati singolari della materia nel cosmo e in laboratorio - Quark e gluoni: nel cuore delle particelle elementari - La nucleosintesi: l'origine degli elementi chimici - Il bosone di Higgs: la particella che dà sostanza a tutte le cose - I neutrini: le particelle elementari che attraversano tutto - La nanotecnologia: esplorando il cosmo in miniatura ...*
- Nella prospettiva di alcune sintesi: *Scienza e coscienza. L'interazione tra mente e materia - La biofisica: la scienza interdisciplinare della vita - Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla? L'origine di un Universo di materia su un fondo di radiazione - L'osservazione del cosmo: alla scoperta dell'Universo attraverso la luce - Il fondo cosmico di microonde: osservazione dell'origine dell'universo - Grandi esperimenti della fisica: il metodo scientifico portato al limite - Lo spazio-tempo quantistico: alla ricerca di una teoria del tutto - Simmetria e supersimmetria: ordine ed equilibrio nelle leggi che descrivono l'Universo ...*

³ Riprendo alcuni titoli da una serie di pubblicazioni periodiche della RBA Italia (Verona), iniziate nel 2016 e tuttora in corso: «Una passeggiata nel cosmo. Dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande».

- Altre problematiche: *La presenza umana al di là del sistema solare: i primi passi verso l'esodo interstellare - Informazione ed entropia: misurare l'inosservabile - Il principio antropico. La nostra esistenza può determinare le leggi del cosmo? - Evoluzione dell'universo. I primi sette milioni di miliardi di minuti - Evoluzione: il fenomeno più complesso dell'Universo - La materia oscura: l'elemento più misterioso dell'Universo - L'origine della vita sulla Terra: la più grande sfida della biologia - La vita non terrestre: siamo soli nell'Universo? - La fine dell'universo. Quale destino attende il cosmo? ...*

La sola lettura di questi titoli non lascia indifferenti. Se da una parte l'intelligenza umana rimane colpita dal percorso che la scienza sta facendo, dall'altra interpella la dimensione della fede che – nell'essenzialità delle sue formulazioni – riconosce l'artefice di tutto ciò in Dio *creatore onnipotente*.⁴ Di conseguenza, la fede cristiana continua a proclamare in ogni sua celebrazione: «Credo in Dio Padre onnipotente creatore del cielo e della terra...». E in maniera ancora orante così si esprime nella Preghiera eucaristica IV: «... alle sue mani operose hai affidato l'universo perché nell'obbedienza a te, suo creatore, esercitasse il dominio su tutto il creato...».⁵

In questo orizzonte di fede e di scienza si colloca la visione dell'apostolo Paolo che nel contesto della lode a Dio per la redenzione in Cristo, in Ef 1,9-10 scrive:

... egli ci ha fatto conoscere il mistero (*mystêrion - sacramentum*) della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza (*oikonomían - dispensatio*) aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi (*plêrômatôn kairôn*): il disegno cioè di *ricapitolare* in Cristo tutte le cose (*anakephalaiôsthai tà pánta en tô Kristô*), quelle del cielo come quelle della terra...

«Ricapitolare»: un termine che appare nel testo della precedente traduzione della Bibbia da parte della Conferenza episcopale italiana, mentre la

⁴ Attorno al termine *creator* la *Vulgata* racchiude undici occorrenze di cui due nel Nuovo Testamento; mentre *creatio* ricorre solo in Eb 9,11, per *creatura* abbiamo quaranta occorrenze. Per il termine *omnipotens* abbiamo ottantuno referenze. Per completezza, il *Missale Romanum* usa il termine *creator* in tutte le sue specificazioni (verbo e sostantivo) ben sessantotto volte, mentre il termine *omnipotens* è frequentissimo con le sue 366 occorrenze. Cf. al riguardo M. SODI - A. TONIOLO, *Concordantia et Indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, LEV, Città del Vaticano 2002.

⁵ MISSALE ROMANUM, *Prex Eucharistica IV*.

nuova versione la corregge e la sostituisce più esattamente così: «... ricondurre a Cristo, unico capo, tutte le cose». In effetti il verbo greco *anakephalaióō* richiama l'idea di *kephalê*, «capo», quale sarà espressa poco dopo in 1,22: Dio «lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose». Il verbo equivale quindi all'italiano «intestare» cioè «attribuire a un (unico) capo». Nel contesto questa sua funzione è *eis oikonomian tou...* = «per il governo della [non: per realizzarlo nella] pienezza dei tempi», cioè per la conduzione, guida, gestione dell'insieme del tempo che va dalla sua risurrezione alla parusia.

Perciò in gioco non c'è tanto l'idea della conformazione a Cristo quanto quella del riconoscimento credente che egli è stato posto al di sopra di tutte le cose, come “punto omega”, non nel senso dell'ultimo punto di arrivo temporale,⁶ ma nel senso del massimo punto verticale; egli cioè non sta tanto davanti a noi per raggiungerlo quanto piuttosto egli sta in alto⁷ per confessarlo e venerarlo come *Kyrios* di portata universale. In questo risiede la conoscenza del mistero della volontà di Dio, di cui al precedente v. 9.⁸

La prospettiva di Paolo è ripresa da Ap 21,5 quando si delinea la Gerusalemme futura: «Colui che sedeva sul trono disse: “Ecco, io faccio nuove tutte le cose...” (*kainà poiô pánta*)». Siamo al culmine di quel dialogo omiletico-liturgico così peculiare qual è costituito dal testo dell'Apocalisse tra il IV e il XXII capitolo.

La Gerusalemme nuova è davvero il punto di arrivo di tutto lo sviluppo della storia: con un'arditezza senza precedenti l'autore supera la barriera della trascendenza che, adesso, separa Dio dagli uomini. La Gerusalemme nuova sarà, nello stesso tempo, la città di Dio, di Cristo e degli uomini, che vivranno insieme, come sotto la stessa tenda...

L'abbondanza ramificata con cui la liturgia ci presenta, in varie forme, l'Apocalisse è significativa; a monte sta la concezione che questo libro rappresenta una specie di *vademecum* della Chiesa nel suo cammino verso la meta escatologica.⁹

⁶ Cf. al riguardo la visione di Teilhard de Chardin.

⁷ Cf. il v. 21: *hyperánō*, «al di sopra...».

⁸ Sono grato all'amico e collega accademico Romano Penna per l'attenta rilettura del mio testo e per i preziosi suggerimenti qui accolti *ad litteram*! Il rimando alla sua ampia bibliografia soprattutto attorno alla figura e al pensiero di Paolo costituisce un punto obbligato per un'attenta ricerca anche in questa peculiare tematica.

⁹ U. VANNI, *Apocalisse (Libro dell')*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Ldc-Velaz, Torino-Bergamo 2013, 98 e 102; tutto il contributo è da tener presente in vista di una lettura dell'Apocalisse in chiave liturgica e soprattutto omiletica (con bibliografia).

Nella dialettica tra fede e scienza si muove un percorso che intende cogliere l'impegno di Paolo nel condurre il cristiano a realizzare l'obiettivo di progressiva identificazione della propria vita a quel progetto divino che parte dalla creazione, attraversa tutto il mistero della redenzione, per proiettarsi verso quel compimento futuro individuato dal termine *anakephalaiôsis*, in Cristo.

Da questa prospettiva, pertanto, risulta utile – a conclusione del percorso offerto dal *Forum* – osservare il linguaggio (verbi e sostantivi) con cui Paolo, in circostanze diverse, individua la progressiva conformazione a Cristo, per una divinizzazione piena del credente.¹⁰ Si tratta di numerosi termini, qui esaminati secondo un itinerario di crescita spirituale in vista del traguardo e del compimento definitivo *en Kristô*.

1. Dall'*eis* al *syn*- per giungere all'*en tô Kristô*: tra cristificazione e divinizzazione

Un aspetto peculiare della teologia di Paolo «è il motivo “con Cristo”». La vera forza di tale espressione, che Paolo usa 184 volte,

è costituita dall'impressionante serie di [...] composti col prefisso «con»,¹¹ che rappresenta un'altra caratteristica peculiare dello stile di Paolo. L'apostolo li usa sia per descrivere il privilegio, l'esperienza e il compito che i credenti hanno in comune, sia per descrivere una partecipazione alla morte e vita di Cristo. I due usi sono senz'altro uniti nella mente di Paolo, come nel caso della formula «in Cristo», per esprimere il medesimo senso di una solida comunanza dei credenti conseguente alla loro comune esperienza di partecipazione in Cristo.¹²

¹⁰ Cf., al riguardo, B. PETRÀ, *Divinizzazione*, in SODI - TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, s.v.

¹¹ Nel Nuovo Testamento sono circa una quarantina, di cui quasi la metà negli scritti di Paolo; qui sono considerati solo quei termini che Paolo usa per evidenziare il rapporto tra il fedele e Cristo.

¹² Circa la presente riflessione si veda una sintesi essenziale in J.D.G. DUNN, *La teologia di san Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 400-402 (§ 15.3. «Con Cristo»); qui p. 401. Quanto all'uso della preposizione *syn* nella sua valenza cristologica, il prof. Penna invita a distinguere il Paolo della lettera ai Romani dal “Paolo” pseudo-epigrafico della lettera agli Efesini, e non solo perché in Efesini si parla di una già effettiva condivisione della risurrezione di Cristo (cf. Ef 2,6 che riprende il deuterio-Paolo di Col 2,1; 3,1), mentre in Romani essa è riservata solo al futuro (cf. Rm 6,5b: «... lo saremo anche della risurrezione»; e 8,17 dove all'indicativo, indice

Seguendo il pensiero e lo stile di Paolo,¹³ e lasciandoci guidare dalla terminologia che egli usa, appare una linea di pensiero in cui il cristiano *con* e *per* Cristo è:¹⁴

- *compaginato e connesso*. In Ef 4,15-16 Paolo sta completando il proprio appello all'unità, e scrive: «... cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso (*synarmologóúmenon* kai *syμβιβάζómenon* - compactum et connexum) ... riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità».¹⁵
- *con-socio*. Il contesto offerto dal cap. XI della lettera ai Romani richiama l'attenzione sul resto d'Israele. Al v. 17 troviamo l'espressione: «Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo... (*synkoinônòs* tês rízês... - insertus es in illis et socius radices et pinguedinis olivae factus es)». In 1 Cor 9,23 Paolo scrive: «Tutto io faccio per il Vangelo, per diventarne partecipe (*synkoinônòs* - particeps) con loro», e in particolare per il «consolidamento del Vangelo (toû euangeliou *synkoinônoús* - confirmatione evangelii)» (Fil 1,7).
- *con-naturato*. Sempre nel contesto di Rm 6 al v. 5 troviamo l'espressione: «Se infatti siamo stati completamente uniti a lui (*syμφυτοί* - complanctati facti sumus) con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione».¹⁶

di realtà, «prendiamo parte alle sue sofferenze», segue il congiuntivo, indice di una possibilità, «perché partecipiamo anche alla sua gloria»).

¹³ Cf. J. HERIBAN, *Paolo di Tarso*, in SODI - TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, s.v.

¹⁴ Di per sé, in un contesto di specifica esegesi dovremmo articolare la successione dei vari termini distinguendoli in blocchi diversi, secondo una linea cristologica, ecclesiologica e cosmologica.

¹⁵ Il concetto di *connessione-congiunzione* di tutti i cuori in Cristo e per Cristo è presente anche in Col 2,2: «... i loro cuori vengano consolati e così, strettamente congiunti nell'amore (*syμβιβασθέντες* en agápê - instructi in caritate), essi acquistino...». Lo stesso concetto espresso sotto altra forma ritroviamo in Col 2,19 quando Paolo accenna «al capo dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione (*syndésmon* - per nexus et coniunctiones) per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio». Lo stesso termine *syndésmos* anche in Ef 4,3 (*vinculum*), e in Col 3,14 (*vinculum*).

¹⁶ La traduzione «concresciuto» usata durante la relazione al *Forum* è parzialmente ambigua. Risulterebbe infatti una sorta di contraddizione: l'esatta versione italiana «siamo stati completamente uniti a lui» viene in parte contraddetta dal rimando alla *Vulgata* «complanctati facti sumus». La proposta di «concresciuto» poteva essere vista in accordo più con la *Vulgata*

- *combattente* | *collaborante*. In Fil 1,27 nel contesto della propria situazione personale e dell'esortazione a lottare per la fede e a mantenere l'unità, Paolo spera di sapere – anche da lontano – che i Filippesi sono «saldi in un solo spirito» e che combattono «unanimes (miâ psychê *synathloûntes* – unanimes collaborantes...) per la fede del Vangelo», senza lasciarsi intimidire «in nulla dagli avversari». Sulla stessa linea in 4,3 si trova il riferimento a Evòdia e a Sintiche che «hanno combattuto per il vangelo insieme con me (*synêthlêsan* moi... - mecum laboraverunt in evangelio)».¹⁷
- *con-sofferente*. In Rm 8,17, nel contesto della vita del cristiano nello Spirito, Paolo sottolinea la realtà del cristiano di essere figlio di Dio grazie allo Spirito. Eredi di Dio e coeredi di Cristo «se veramente partecipiamo alle sue sofferenze (*synpâskomen* - compatimur) per partecipare anche alla sua gloria».¹⁸
- *con-crocifisso*. Il cap. VI della lettera ai Romani tratta del battesimo come luogo e mezzo di liberazione dal peccato; in esso infatti «il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui (*synestaurôthê* - simul crucifixus), perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato» (Rm 6,6). Nella lettera ai Galati (2,20) presentando il proprio vangelo Paolo scrive: «Sono stato crocifisso con Cristo... (*Christô synestaurômai* - Christo confixus sum cruci...)».
- *con-morto*. Due testi di Paolo sottolineano questa realtà: Rm 6,8 nel contesto di ciò che si attua col battesimo afferma: «... se siamo morti con Cristo (*apethánomen syn Kristô* - mortui sumus cum Christo), crediamo che anche vivremo con lui...». In 2Tm 2,11 a proposito delle sofferenze dell'apostolo cristiano Paolo scrive: «Se moriamo con lui (*synapethánomen* - commortui sumus), vivremo anche con lui...».

che con la versione proposta. In effetti l'aggettivo greco *sýmfytoi* (che deriva, non dal verbo *symfyteúein*, «piantare insieme», ma dal verbo *symfyéin*, «essere uniti - connaturati» e anche «crescere insieme») allude a un'ontologica partecipazione “mistica” all'identità di Cristo.

¹⁷ Il concetto di *collaborazione* è ben chiaro in Ef 6,1 quando Paolo scrive: «E poiché siamo suoi collaboratori (*synergoûntes* - adiuvantes), vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio». Il termine *synergós* ricorre ben dodici volte negli scritti di Paolo (e una in 3Gv 8); in particolare *toû theoû* (1Cor 3,9; 1Tm 3,2) e *en Kristô* (Rm 16,3,9).

¹⁸ Il concetto è ripreso anche in 1Cor 12,26 quando Paolo scrive: «... se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme (*sympâschei* - compatiuntur omnia membra); e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui (*synchaírei* - congaudent omnia membra); quest'ultimo termine è presente anche in 1Cor 13,6.

- *con-sepolto*. Sempre nel contesto del battesimo, in Rm 6,4 Paolo scrive: «Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte (*synetáphêmen* oûn autô - consepulti enim sumus cum illo), perché come Cristo fu risuscitato dai morti...». Lo stesso concetto in Col 2,12 quando Paolo scrive: «Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo... (*syntaphéntes* autô en tô baptísmati - consepulti ei in baptismo...)».
- *con-risuscitato*. Nel contesto del discorso della gratuità della salvezza nel Cristo, in Ef 2,6 Paolo afferma: «Con lui ci ha anche risuscitati (*synêgeiren* - conresuscitavit) e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù...». Lo stesso concetto Paolo lo esprime anche in Col 2,12 (*synêgérthête* - in quo et resurrexistis) e 3,1 (... si consurrexistis cum Christo...).
- *con-vivificato*. Nello stesso contesto, il v. precedente (5) afferma: «... da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo (*synezôopoiêsen* tô Kristô - convivificavit nos in Christo ...». Un concetto simile è espresso in Col 2,13 quando Paolo parla di Cristo unico vero capo degli uomini e degli angeli, e scrive: «Con lui Dio ha dato vita anche a voi... - *synezôopoiêsen* ymâs syn autô - convivificavit cum illo...)».
- *con-vivente*. Sempre attorno alla realtà del battesimo, in Rm 6,8 leggiamo: «Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui... (*syzêsomen* autô - vivemus cum Christo». Lo stesso termine lo ritroviamo anche in 2Tm 2,11: «Se moriamo con lui, vivremo anche con lui (*syzêsomen* - convivemus)».
- *con-glorificato*. Il contesto di Rm 8,17 è ancora quello della consapevolezza di essere figli di Dio grazie allo Spirito; da qui la conseguenza: «Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria (*syndoxasthômen* - conglorificemur)».
- *co-erede*. Nello stesso v. 17 di Rm 8 leggiamo: «E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo (*synklêronómoi* de Kristoû... - coheredes autem Christi)». La stessa terminologia è presente in Ef 3,6 dove Paolo scrive «che i Gentili sono chiamati in Cristo Gesù a partecipare alla stessa eredità (*éthnê synklêronóma* - conparticipes promissionis...), a formare lo stesso corpo...».
- *con-cittadino*. Nel secondo capitolo della lettera agli Efesini Paolo tratta della riconciliazione dei Giudei e dei pagani fra di loro e con Dio; e

nel v. 19 scrive: «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi (*sympolítai tôn agíôn* - cives sanctorum) e familiari di Dio...».

- *con-partecipe*. Nel contesto del cap. terzo della lettera agli Efesini Paolo accenna al fatto di essere ministro del mistero del Cristo, e al v. 6 – già più volte citato – accenna ai Gentili chiamati «a essere partecipi della promessa del Vangelo (*ethnê... symmétocha* - conparticipes promissionis eius...)».
- *con-sedente*. In Ef 2,6 nel contesto della gratuità della salvezza nel Cristo, Paolo scrive: «Con lui ... ci ha fatti sedere nei cieli in Cristo Gesù... (*synekáthisen* - consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu)».
- *con-regnante*. In 2Tm 2,11-12 nel contesto di un insegnamento offerto da Paolo circa il senso delle sofferenze che deve affrontare l'apostolo cristiano, si legge: «Se moriamo con lui, vivremo anche con lui; se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo (*symbasileúsomen* - conregnabimus) ...».
- *con-corporale*. Per la terza volta il v. 6 del cap. terzo della lettera agli Efesini torna di attualità; si tratta del termine in questione quando Paolo scrive che anche i Gentili sono chiamati «a formare lo stesso corpo...» (*syssôma* - concorporales) in Cristo Gesù.
- *unanime* (!). Tra il primo e il secondo capitolo della lettera ai Filippesi, Paolo sta presentando la propria situazione personale mentre esorta a lottare per la fede e a mantenere l'unità; nello specifico di questo obiettivo, in 2,2 scrive: «... rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti (*sympsychoi* - unanimes), con la stessa carità, con i medesimi sentimenti». Nella lingua italiana non esiste un termine che esprima il concetto e che inizi come gli altri con il prefisso *con-*.
- *con-figurato* | *con-formato*. Nel cap. terzo della lettera ai Filippesi Paolo tratta della vera via della salvezza cristiana che ha Cristo come compimento ultimo, e per questo bisogna conseguire la sua stessa «forma» (cf. Rm 8,29); ed è lui che «trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso (*symmorphon tô sômati tês doxês autoû* - configuratum...), in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose» (v. 21). Precedentemente, nel v. 10 Paolo accenna alla partecipazione piena alle sofferenze di Cristo «diventandogli conforme nella morte (*symmorphizómenos tô thanátô autoû* - configuratus morti eius...)».

- *co-edificato*. A conclusione di quanto Paolo sta scrivendo a proposito della riconciliazione dei Giudei e dei pagani fra di loro e con Dio, in Ef 2,22 così si legge: «... in lui [il Signore] anche voi insieme con gli altri venite edificati (*synoikodomeîsthe* - coaedificamini) per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito».
- *con-testimone*. Ancora nel cap. ottavo della lettera ai Romani quando Paolo tratta dell'essere figli di Dio grazie allo Spirito, afferma: «Lo Spirito stesso attesta (*symmartyreî* - testimonium reddit...) al nostro spirito che siamo figli di Dio» (v. 16).

Il lungo percorso terminologico lascia intravedere l'obiettivo di Paolo teso a far comprendere come la vita del cristiano consista in un itinerario di conformazione sempre più piena al Cristo Signore. I termini possono essere letti anche in ben altra successione, diversa da quella prospettata; qualunque sia la logica dell'approccio, essi racchiudono e rilanciano un percorso situato nel concetto che la teologia occidentale ha espresso con il termine «cristificazione», mentre la teologia orientale preferisce il termine «divinizzazione». Nel *syn-* comunque è racchiuso il percorso della divinizzazione del fedele in Cristo.

2. Tra cristificazione e divinizzazione si configura il progetto di Ap 21,5

I primi otto versetti del cap. XXI dell'Apocalisse aprono uno squarcio di speranza e di certezza sulla Gerusalemme celeste:

Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più [...]. E colui che sedeva sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (*kainà poiô pânta* - ecce nova facio omnia); e soggiunse: «Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci. Ecco sono compiute! Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine (è archê kai tò télos ...).».

Questa rinnovazione di tutte le realtà in Cristo era stata prefigurata già nell'antica alleanza da Isaia in 43,19, in 65,17, e in 66,22, e poi ripresa in 2Pt 3,13:

E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo *nuovi* cieli e una terra *nuova* (*kainoùs* dè ouranoùs kai gên *kainên*), nei quali avrà stabile dimora la giustizia.

In attesa di questa *novitas* è sempre Paolo che in Rm 8,22 ci dà la chiave per comprendere la realtà della creazione che continua; una “creazione” affidata all’uomo di scienza: «Tutta la creazione geme (*systemázei* - in/ congemiscit) e soffre (*synôdínei* - comparturit) fino ad oggi nelle doglie del parto...». Il traguardo è la “nascita” di quell’uomo “nuovo” di cui ha posto il seme il mistero della redenzione.

Nella tensione verso la *novitas*, la creazione continua il suo percorso; una tensione affidata alle mani operose dell’uomo, come ricorda anche il linguaggio liturgico. Una *novitas* cui dà il proprio contributo la visione prospettata dalla *Laudato si'* con cui papa Francesco richiama il valore della custodia del creato. Riportare l’insieme della ricerca umana in quest’ottica permette di cogliere quella prospettiva di sintesi ultima di cui il termine *anakephalaiôsis* costituisce come un richiamo denso di realtà e insieme di mistero.

Riprendendo ancora alcune espressioni di James D.G. Dunn già sopra citato, si può concludere questa visione sottolineando il grande senso di “appartenenza solidale” implicito ed esplicito nel linguaggio di Paolo, dove «la dimensione più mistica si rivela primariamente nei decisivi eventi salvifici della morte e risurrezione di Cristo».

Il linguaggio di Paolo indica piuttosto un senso veramente profondo di partecipazione con gli altri in un grande e cosmico movimento di Dio centrato in Cristo e realizzato mediante lo Spirito. Anche qui un termine come «mistica» non è che un tentativo per indicare questa profondità e per segnalare che qui vi sono abissi e risonanze che non si è in grado di esplorare totalmente, ma alle quali bisogna tendere un orecchio attento.¹⁹

Nel frattempo risalta l’intreccio tra l’*eis* e il *syn* – già evidenziato sopra – per giungere all’*en Kristô Iêsoû*; a questo richiama la rilettura della prospettiva battesimale di Rm 6, 3-11 in cui l’uso di tre fondamentali preposizioni coordinate l’una all’altra conduce alla sintesi più alta e illuminante il percorso di vita del fedele in Cristo e nel suo mistero di salvezza:

O non sapete che quanti siamo stati battezzati in (*eis*) Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella (*eis*) sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui (*synetáphêmen*) nella (*eis*) morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così

¹⁹ DUNN, *La teologia di san Paolo*, 402.

anche noi possiamo camminare in (*en*) una vita nuova. Se infatti siamo stati completamente uniti a lui (*symphytoi*) con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione. Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui (*synestaurôthê*), perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. Ma se siamo morti con (*syn*) Cristo, crediamo che anche vivremo con lui (*syzêsomen*), sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù (*en Kristô Iêsoû*).

3. Conclusioni

Attraverso gli interventi del *Forum* siamo stati guidati da un percorso che ha richiamato la nostra attenzione su Dio *omnipotens* e *creator*.²⁰ Il teologo è messo di fronte a questa realtà della fede cristiana e deve declinarne il significato tenendo presente anche il dialogo con la scienza.

Il teologo non si sostituisce allo scienziato; anzi, il dialogo che si instaura è all'insegna di un rispetto assoluto per la ricerca quando questa è condotta alla luce di una coscienza retta, consapevole di non poter o dover dire mai l'ultima parola. Il teologo ricorda sempre l'apoftegma di Alberico Gentili († 1608): «Silete theologi in munere alieno».²¹ Ma il teologo è anche ben consapevole che deve illuminare e dare senso alla ricerca con prospettive di sintesi quali quelle offerte dal trattato di Leo Scheffczyk sulla creazione come apertura alla salvezza.²² Con una documentazione esemplare,

²⁰ Una prospettiva tematica, alternativa e complementare, poteva avere questa articolazione: *Quale dialogo tra fede e scienza?* Con uno sviluppo di risposta tale da trattare alcuni percorsi come questi: 1. Il mistero-enigma della creazione visto dalla ricerca scientifica; 2. «E Dio vide che era cosa buona...»: una rilettura delle realtà create alla luce della teologia biblica; 3. I Padri della Chiesa come osservano e invitano a contemplare le realtà create? 4. «... mirabiliter condidisti...»: la creazione alla luce dell'*anakephalaiôsis* in Cristo; 5. Il trattato teologico «De Deo creante...» alla luce della *Laudato si'*: le sfide che oggi la teologia deve affrontare; 6. Tra retta ecologia e manipolazione del creato; 7. «... alle sue mani operose hai affidato l'universo...»: una spiritualità celebrata e vissuta alla luce delle realtà create.

²¹ Per un'esplicitazione dell'affermazione e per le implicanze (soprattutto in teologia morale), cf. *sub eodem titulo* F. COMPAGNONI, in M. SODI (ed.), *Theo-loghía. Risorsa dell'Universitas scientiarum*, LUP, Città del Vaticano 2011, 87-98.

²² Cf. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza*.

l'autore muovendosi nel contesto della storia della salvezza pone la visione dell'uomo nella creazione di Dio giungendo a sottolineare il «senso della concreaturalità» e quindi il suo compito nella creazione come costruzione del mondo.

I titoli delle opere cui si è fatto cenno nella parte introduttiva aprono gli orizzonti su un'infinità di prospettive che direttamente o indirettamente chiamano in causa il "mistero" della creazione. Un "mistero" che tale rimarrà per il limite della mente umana. Lo spirito, però, ha un orizzonte tale da saper cogliere non i confini del mistero ma la sua logica, qualora questa sia accolta entro quella prospettiva di fede di cui il popolo dell'antica e della nuova alleanza possiede le chiavi.

In questa pagina di dialogo e di ricerca tra scienza e fede, la creazione – con tutto ciò che il termine comporta – rimane come un libro aperto su cui l'uomo ha appena iniziato a scrivere una delle prime lettere... Saprà portare avanti l'opera se manterrà il coraggio di avere dinanzi a sé sempre e solo lo sviluppo della persona umana, destinata a un eminente traguardo: il raggiungimento di quella divinizzazione per cui era stata predestinata fin dall'inizio della creazione, e che nel tempo può raggiungere con la sua progressiva configurazione a Cristo, l'Uomo nuovo, colui che possiede la *password* di quell'Alfa e Omega che tutto permette di ricapitolare in lui. In lui, infatti, la nuova creazione riprende da principio il suo cammino e il suo sviluppo: in quei cieli nuovi e terra nuova che hanno nella Trinità Santissima il proprio inizio e il vero e pieno compimento.

Lì sarà trasfigurato ogni sforzo dell'intelligenza umana, teso a raggiungere il compimento di ciò che è stato messo a frutto valorizzando quelle scintille di eternità che sono proprie dell'intelletto, di quella *voluntas* che spinge all'*intus legere* ogni realtà: da quella infinitamente piccola a quella che la scienza intravede in quell'infinitamente grande di cui l'uomo nel nostro tempo ha appena varcato la prima soglia, come le colonne d'Ercole per l'antico navigante!

Tra il Concilio di Nicea (325: *Pisteúomen eis éna Theòn patéra pantokrátora, pántôn oratôn te kai aoratôn poiêtên*)²³ e il Costantinopolitano I (381: *Pisteúomen eis éna Theòn patéra pantokrátora, poiêtên ouranoû kai gês*

²³ CONCILIO DI NICEA I, *Professione di fede dei 318 Padri* (*Pisteúomen eis éna Theòn patéra pantokrátora, pántôn oratôn te kai aoratôn poiêtên* - «Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem»...).

oratôn te pántôn kai aorátôn)²⁴ si stabilisce una *professio fidei* in cui risuona: *Pisteúomen...* Una *pistis* che invita nel tempo della Chiesa a leggere e a incoraggiare le conquiste della scienza oggi e sicuramente anche quelle di domani.

In tal modo la ricerca scientifica appare come autentico contributo a quella «nuova creazione», a quei cieli e terra nuova di cui la Parola rivelata traccia un percorso emblematico. Educare a questa visione è cogliere con l'occhio del Creatore il vero senso di ciò che ci è stato dato in dono con l'immensità e varietà della creazione.

Ci viene incontro l'azione liturgica che con il suo linguaggio contribuisce a cogliere la sintesi di un'impronta di cui solo con il tempo si delineano le tracce: dal *condidisti* al *reformasti*, dal *creasti* al *redemisti...* è l'uomo al centro di tutto.

²⁴ CONCILIO COSTANTINOPOLITANO I, *Professione di fede dei 150 Padri* (*Pisteúomen eis éna Theòn patéra pantokrátora, poiêtên ouranoû kai gês oratôn te pántôn kai aorátôn* - «Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium»...).

**«CREDO IN DIO PADRE ONNIPOTENTE».
BREVE CONCLUSIONE DEL *FORUM***

RÉAL TREMBLAY

PATH 17 (2018) 115-118

Riconoscete che solo il Signore è Dio:
egli ci ha fatti e noi siamo suoi,
suo popolo e gregge del suo pascolo
(Sal 99,3).

Al centro del progetto di *Forum* della *Pontificia Accademia di Teologia* del 2018, c'era la persona del Padre, Creatore dell'universo visibile e invisibile. Come comprendere questa affermazione posta all'inizio del *Credo* cristiano?

Si sa che esistono molteplici interpretazioni di questo dato essenziale della fede della Chiesa. Una di queste interpretazioni spesso presente nella riflessione filosofica e persino teologica di oggi è quella che identifica l'"onnipotenza" divina con un "dominio" e con gli atteggiamenti connessi. Dio, origine di tutto ciò che esiste, sarebbe indice di potere, di intransigenza, di imposizione, di impermeabilità o indifferenza al diverso, di isolamento, di promotore di identità con una consistenza ontologica fissa che porterebbe a una schiavitù del pensiero (penso qui in particolare al filosofo italiano Gianni Vattimo e altri). In queste condizioni, è naturale voler rifiutare un dio simile, doversi liberare da questo rappresentante del dispotismo, del fessismo, dell'eterno "medesimo", anche se imponente, ma senza connessione, senza relazione con la realtà di questo mondo, come accadeva con colui che sedeva in cima al cielo della mitologia greca e di altre mitologie antiche e moderne con sapore gnostico.

Per contro, se cerchiamo – e questa era la nostra prospettiva – di ricollocare l’affermazione dell’“onnipotenza” del Padre Creatore della fede cristiana in relazione agli altri articoli del *Credo*, in particolare quelli della cristologia, emerge una percezione completamente diversa di Dio. Attraverso questi articoli apprendiamo che l’“onnipotenza” del Padre Creatore è quella che non si lascia vincere dalla forza del peccato dell’uomo. Attraverso questi articoli, impariamo ancora che l’“onnipotenza” divina non esaurisce le sue risorse di fronte all’impatto distruttivo della colpa della coppia delle origini. Essa può infatti trarre da sé un impulso, un movimento di amore che, per l’uomo caduto, va fino al dono di colui che è l’intimo del Padre, l’«impronta della sua sostanza» (cf. Eb 1,3), il suo Figlio «primogenito». «Dio infatti – scrive san Giovanni –, ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). In questa luce, l’“onnipotenza” del Padre appare come una potenza ferita, esplosa, in uno stato di “uscita-da-sé”, di “esodo”, che comporta la consegna, l’offerta all’umanità della sua “sommiglianza” filiale. In una parola, l’onnipotenza del Creatore è paterna.

A questa paternità aperta corrisponde una filiazione aperta. Infatti, il Padre può donarsi mediante il Figlio solo se il Figlio accetta di essere donato dal Padre. Appare così il «fare la volontà del Padre», tanto centrale nella cristologia giovannea e tanto decisivo per comprenderne tutta la profondità e la portata. Tale relazione integra, senza difetti, del Padre e del Figlio in favore dell’umanità peccatrice è compiuta, consumata nello Spirito che annoda indefettibilmente questo rapporto e rende così possibile uno straripamento dell’amore divino che si diffonde, si riversa sull’umanità per prendersene cura e compiere il *pro nobis* voluto dal Padre e dal Figlio.

È così che lo Spirito invade il cosmo dei cuori e il cosmo terreno che porta i cuori. Si impianta per trasformare l’uno e l’altro.

Iniziamo con il primo. Con l’accoglienza battesimale dello Spirito, il credente si vede “accresciuto”, “perfezionato”, elevato al livello del *divinum*, «reso figlio» nel Figlio, senza tuttavia perdere, contrariamente alle tesi del transumanesimo contemporaneo, la sua “propria natura”. Ciò è stato recentemente dimostrato dal patrologo francese di fede ortodossa Jean-Claude Larcher, alla luce del pensiero di Massimo il Confessore († 662). Nel suo ampio studio¹ che unisce e illumina attraverso la grande tradizione della

¹ J.-C. LARCHER, *La divinisation comme projet et modèle chrétien du perfectionnement et de l’augmentation de l’homme*, in «Revue d’éthique et de théologie morale» 286 (2015) 181-197.

Chiesa molti aspetti della bioetica (riportati nel contributo della professoressa Palma Sgreccia), il Creatore non rinnega la consistenza della sua creazione elevandola fino alla «natura divina» (2Pt 1,4). La supera, certamente, ma in continuità con le aspirazioni o le “predisposizioni” che vi ha inserito. Quindi non vi è qui alcuna rottura di tipo marcionita tra il Creatore e il Ricreatore. L’inedito “più” portato dal Ricreatore ha delle fondamenta, degli addentellati, nel lavoro del Creatore.

La stessa osservazione vale per il secondo cosmo, quello materiale. La seconda “mano” di Dio (Ireneo), cioè lo Spirito, l’“Architetto” e l’Artista che struttura e organizza la creazione, la adorna anche (cf. Pr 8,30) e le dà una bellezza capace di risvegliare nel cuore degli uomini il presentimento dell’esistenza del suo autore e portarli a riconoscerlo (cf. Is 40,26-28; Sap 13,1-9; Rm 1,18-20).

Nella sua *Lettera agli Efesini* (1,9-10), Paolo e, dopo di lui, Giustino, Ireneo e altri, parlano della «ricapitolazione». In questo caso, si tratta di un processo in cui tutti gli elementi costitutivi della creazione «riprendono un’unità organica in funzione di Cristo» (Chantal Reynier). Va notato che, secondo l’esegesi più recente del testo paolino, la «ricapitolazione» – ciò che i Padri non avrebbero certamente contraddetto – non dipende dalla redenzione come sua riparazione, ma dalla struttura del mondo come fin dall’inizio il Creatore l’ha voluta.

Il progetto iniziale di questo *Forum* non era principalmente quello di proporre una “teologia sistematica” della figura del Padre “Onnipotente” Creatore del cielo e della terra², ma di facilitarne la percezione e approfondirla, tenendo anche conto delle sensibilità dei credenti di oggi e delle questioni sollevate da situazioni in cui il Padre Creatore è implicato. In breve, si trattava di liberare la riflessione dagli ostacoli che potevano frapporsi nella strada di accesso al Padre (pensiamo, per esempio, a un’“onnipotenza” rigida, tagliente, senza la *souplesse* dell’*agapè*) e far quindi avanzare la ricerca.

² Com’è il caso, ad esempio, nel recente lavoro di Giorgio Inguscio sulla figura del Padre secondo il grande teologo francese François-Xavier Durrwell: G. INGUSCIO, *Dio è Padre. La riflessione teologica e morale di François-Xavier Durrwell*, Aracne Editrice, Roma 2018.

Questo desiderio di spianare la strada al Padre per meglio scrutarne e comprenderne il mistero è ciò che deve inquietare ogni vera teologia, in quanto è *da* lui che tutto parte ed è *in* lui che tutto si compie. È infatti nelle sue mani paterne che il Figlio si offrirà con tutto ciò che gli è stato sottoposto «affinché Dio (il Padre) sia tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Per il momento, mi preme ringraziare ognuno dei relatori che ha portato un contributo di qualità per mantenere viva questa “inquietudine” teologica riguardo alla persona del Padre. Gli Atti del nostro *Forum* ci consentiranno di ritornarvi per trarne un ulteriore profitto e prolungare la nostra riflessione.

COLLECTANEA

CREATORE E CREATURE. NESSUNA SPONDA ALL'EGOISMO NELLA VISIONE DI DIO

PAOLO SCARAFONI

PATH 17 (2018) 119-140

Lo sforzo della teologia attuale deve essere quello di vincere ogni riferimento individualistico ed egoistico nella presentazione di Dio di fronte alle creature, che possa giustificare una persistenza dell'egoismo e dell'individualismo nelle creature stesse.¹

Questo articolo non pretende di offrire novità. Ha lo scopo di richiamare l'attenzione di tutti, non soltanto degli esperti. Vuole esporre con chiarezza e semplicità alcuni punti che guidano la Chiesa nel travaglio che attualmente patisce.

1. Dio invita alla relazionalità

Tre i motivi nascosti e profondi che inducono alla concezione sbagliata di Dio dominatore ed egoista: giustificare i privilegi di alcuni gruppi umani rispetto agli altri che sono esclusi, come oggi diremmo insieme a papa Francesco «la cultura dello scarto»; il timore che il male prevalga e che non si riesca a toglierlo con la collaborazione e il dialogo, cioè «i sentimenti

¹ Ho realizzato questa ricerca in collaborazione con la Prof.ssa Filomena Rizzo.

della diffidenza e della paura»;² la pigrizia e il «pessimismo sterile» nel non volersi prendere la responsabilità dei fratelli e delle altre creature perché è troppo complesso e difficile, anzi impossibile.

Privilegio, paura e pigrizia impediscono di pensare a un pieno sviluppo e a un compimento di tutto il genere umano reale esistente e di tutto il creato e impediscono di avviare percorsi e processi che con fatica lo possano favorire.

Lo sguardo e l'amore di Dio sono sempre rivolti a tutti gli esseri umani reali e a tutte le creature, e cercano il loro pieno sviluppo. Dio invita alla relazionalità perché tutti possano partecipare con sempre maggiore coscienza al compimento totale.

2. L'onnipotenza divina e la creazione

Il *Credo* professa: «Credo in un solo Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra»; «Io credo in Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra». La creazione è la prima espressione della potenza divina, come ha rilevato la Scrittura.³ Il libro della Genesi, il primo della Bibbia, comincia con la dichiarazione della creazione (Gen 1,1): «In principio Dio creò il cielo e la terra». Dio si compiace della bontà e della bellezza della sua creazione: «Dio vide che era cosa buona» (Gen 1,10.12.18.21.25.31). La creazione è frutto della conoscenza e dell'amore di Dio che la realizza bene e ne intravede il compimento futuro. «Tutta la differenza tra costruzione e creazione è esattamente questa: una cosa costruita si può amare solo dopo che è stata costruita; ma una cosa creata si ama prima di farla esistere».⁴ La creazione «già vede il profilo del futuro ancora inesistente, lo delinea e lo ama».⁵

L'onnipotenza divina si riferisce anche al rapporto costante di Dio con tutte le creature e alla loro finalizzazione al compimento pieno, frutto dell'azione sollecitata di Dio nei confronti di tutto ciò che esiste:

² Espressione usata nel 2017 da un esponente della politica italiana per commentare il fascino esercitato dai populisti conservatori.

³ P. SCARAFONI, *Il Dio presente*, Giappichelli Editore, Torino 2013, 58-60. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, 25. *De Potentia Dei*, qq. 1-6.

⁴ G.K. CHESTERTON, *Prefazione*, in C. DICKENS, *Il Circolo Pickwick*, Einaudi, Torino 2017.

⁵ G. RAVASI, *Costruzione e creazione*, in «Avvenire», mercoledì 24 agosto 2005 (https://www.avvenire.it/rubriche/pagine/costruzione-e-creazione_20050824 [3.6.2018]).

Tu infatti ami tutte le cose che esistono / e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato; / se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure formata. / Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non l'avessi voluta? / Potrebbe conservarsi ciò che da te non fu chiamato all'esistenza? / Tu sei indulgente con tutte le cose, perché sono tue, / Signore, amante della vita (Sap 11,24-27).

La costante relazione con il Creatore è rivelata senza parole da tutte le creature e la mente umana è in grado di coglierla:

I cieli narrano la gloria di Dio, / l'opera delle sue mani annuncia il firmamento. / Il giorno al giorno ne affida il racconto / e la notte alla notte ne trasmette notizia. / Senza linguaggio, senza parole, / senza che si oda la loro voce, / per tutta la terra si diffonde il loro annuncio / e ai confini del mondo il loro messaggio (Sal 19,2-5).

La mentalità funzionale e riduttiva della ragione che studia le creature per usarle, con lo sguardo piegato soltanto sul proprio fare, impedisce di percepire il loro annuncio: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia, si contempla il loro autore» (Sap 13,5). Qui per analogia si intende “passo dopo passo”, “scalino dopo scalino”, cioè la capacità di cogliere la relazionalità delle creature fra loro e con il Creatore. Mostrano questo con la loro fisicità. San Paolo (Rm 1,20) si ispira a questo testo della Sapienza e specifica che le creature rivelano all'uomo la potenza e la divinità di Dio: «Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute». Qui si allude a una creazione in divenire.⁶

La lettura sulla creazione nella liturgia della Veglia pasquale conferma questa visione della creazione in divenire:

Con ciò la liturgia vuole dirci che anche il racconto della creazione è una profezia. [...] Nella tradizione liturgica tutte queste letture [della Veglia pasquale] venivano chiamate profezie. Anche quando non sono direttamente preannunci di avvenimenti futuri, esse hanno un carattere profetico, ci

⁶ Cf. BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (14 novembre 2012): «Penso che dobbiamo recuperare e far recuperare all'uomo d'oggi la capacità di contemplare la creazione, la sua bellezza, la sua struttura. Il mondo non è un magma informe, ma più lo conosciamo e più ne scopriamo i meravigliosi meccanismi, più vediamo un disegno, vediamo che c'è un'intelligenza creatrice» (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/bf_ben-xvi_aud_20121114.html [3.6.2018]).

mostrano l'intimo fondamento e l'orientamento della storia. Esse fanno in modo che la creazione e la storia diventino trasparenti all'essenziale. Così prendono per mano e ci conducono verso Cristo, ci mostrano la vera luce.⁷

San Paolo inquadra la relazione fra Creatore e creature nel cristocentrismo della salvezza per il compimento dell'umanità e di tutto il creato (Rm 8,19-22):

L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi.

Si coglie bene un divenire, una prospettiva, un'incompiutezza («caducità») che va verso la compiutezza, laddove Dio attira tutto verso Gesù Cristo, e che richiede una risposta libera e una collaborazione con lui. Tutto il creato tende a Dio e geme di poter essere in grado di esprimere la risposta libera a Dio. Tutto il creato aspetta e chiede fortemente una liberazione dalla propria insufficienza.

3. La risposta del creato è affidata all'uomo

Il testo biblico di riferimento per cogliere la risposta libera dell'uomo si trova in san Luca, nell'evento dell'annunciazione dell'angelo a Maria. Leggiamo il commento di Joseph Ratzinger:

Segue la risposta essenziale di Maria: il suo semplice «sì». Si dichiara serva del Signore. «Avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1,38). Bernardo di Chiaravalle, in una sua omelia di Avvento, ha illustrato in modo drammatico l'aspetto emozionante di questo momento. Dopo il fallimento dei progenitori, tutto il mondo è oscurato, sotto il dominio della morte. Ora Dio cerca un nuovo ingresso nel mondo. Bussa alla porta di Maria. Ha bisogno della libertà umana. Non può redimere l'uomo, creato libero, senza un libero «sì» alla sua volontà. Creando la libertà, Dio, in un certo modo, si è reso dipendente dall'uomo. Il suo potere è legato al «sì» non forzato di una persona umana. Così Bernardo mostra come, nel momento della

⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia pasquale* (23 aprile 2011) (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2011/documents/bf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html [3.6.2018]).

domanda a Maria, il cielo e la terra, per così dire, trattengono il respiro. Dirà «sì»?⁸

C'è come un blocco a causa del fallimento della risposta dell'uomo. Cristo, Dio che si fa uomo, darà questa risposta piena come uomo, e Maria, la donna che lo riceve nel mondo, lo precede con il suo «sì» proprio per introdurre nel mondo la possibilità di questa risposta piena.⁹

4. Ambiguità del concetto di potenza

Il concetto di potenza è ambiguo perché spesso ha un forte legame con l'egoismo. Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento si parla dei potenti frequentemente in senso negativo, come coloro che esercitano soprasi nei confronti dei deboli. La potenza di Dio è invocata per ripristinare la giustizia e la difesa dei deboli.

Il testo biblico di riferimento, con tutti i rimandi alla tradizione veterotestamentaria di cui si nutre, è il *Magnificat* di Maria (Lc 1,46-55). L'Onnipotente che opera con il suo braccio pieno di misericordia e bontà è contrapposto ai potenti, ai ricchi e ai superbi che opprimono i deboli, i poveri e gli umili. Così dice Benedetto XVI:

In questo settenario di opere divine [elencate nel *Magnificat*] è evidente lo «stile» a cui il Signore della storia ispira il suo comportamento: egli si schiera dalla parte degli ultimi. Il suo è un progetto che è spesso nascosto sotto il terreno opaco delle vicende umane, che vedono trionfare «i superbi, i potenti e i ricchi». Eppure la sua forza segreta è destinata alla fine a svelarsi, per mostrare chi sono i veri prediletti di Dio: «Coloro che lo temono», fedeli alla sua parola; «gli umili, gli affamati, Israele suo servo», ossia la comunità del popolo di Dio che, come Maria, è costituita da coloro che sono «poveri», puri e semplici di cuore.¹⁰

L'idea di potenza porta a un'interpretazione egoistica anche nel senso di un esercizio incontrastato della propria volontà. Quanto più potente, tanto più capace di fare da solo; il potente esclude gli altri e non dipende

⁸ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli, Milano 2012, 46-47.

⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Omelie sulla Madonna*, 4,8-9, in *Opera Omnia*, vol. 4, Ed. Cistercensi, Roma 1966, 53-54.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (15 febbraio 2006), n. 3 (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2006/documents/bf_ben-xvi_aud_20060215.html [3.6.2018]).

dagli altri; ha il dominio sugli altri; determina la volontà degli altri; fa operare gli altri in funzione del proprio bene; autorizza l'azione degli altri in funzione del suo volere; determina il destino degli altri in funzione di sé fin dall'inizio, nel primo istante. Il potente non si lascia mai diminuire da nessuno, mai offendere, e se questo accadesse esercita con ira la vendetta e la distruzione.¹¹ La dimensione fondamentale del potente è lo spazio: domina tutto, possiede tutto, occupa tutto all'istante, determina tutto nel presente. Teme il tempo e le mutazioni che esso porta; cerca di eliminarlo fissando il suo dominio, non permettendo che ci siano cambiamenti.

Quando l'onnipotenza divina è pensata in questo modo, non si tiene conto della specificità che soltanto Gesù Cristo rivela pienamente: l'onnipotenza è la discesa di Dio in mezzo a noi per cercare la nostra piena collaborazione, per soccorrerci e per camminare con noi verso il pieno compimento nell'amore.

Nell'antichità cristiana riscontriamo limiti nel concepire l'onnipotenza divina. Essa è vista come un'azione di totale impronta e determinazione sulla creazione, con la preoccupazione di sottolineare la piena capacità divina e l'assenza di ogni condizionamento. Nel contrastare il politeismo si evidenzia l'unica potenza dell'unico Dio, che non condivide con altri il proprio volere.¹² Il raggiungimento del compimento della creazione o il fallimento, dipendono dalla risposta morale dell'uomo di fronte a Dio, che lo giudicherà, in un senso troppo individuale, senza cogliere il valore relazionale e sociale. Così insegna san Cirillo di Gerusalemme:

Ancor prima che gli esseri esistessero Dio li vedeva come già creati dalla sua potenza che supera ogni altra, poiché egli è onnisciente e onnipotente, non soggetto alla successione degli eventi e delle nascite, alla fortuna o al destino. È perfetto in tutto e per tutto, e possiede tutte le specie di virtù senza diminuzione e senza accrescimento. Sempre identico a se stesso e immutabile nel suo essere, prepara supplizi per i malvagi e corone per i giusti.¹³

¹¹ L'antropomorfismo dell'«ira del Signore che si accende contro Israele» peccatore (ad esempio Gdc 3,8); «il giorno dell'ira» è una metafora per designare il giudizio divino (Ez 7,10; Sof 1,15.18; Mt 3,7; 1Ts 1,10; Rm 2,5; 12,19).

¹² Nei primi secoli il cristianesimo deve contrastare i grandi problemi posti dalla cultura complessa del tardo impero romano: politeismo, manicheismo, monoteismo ebraico, gnosticismo.

¹³ CIRILLO DI GERUSALEMME, *IV Catechesi battesimale*, I, 4.

Nella riflessione dei grandi teologi medievali l'idea della potenza divina come esercizio solitario e incontrastato della propria volontà è espressa in modo chiaro. Per esempio san Tommaso nella sua predicazione popolare così presenta il concetto di provvidenza e di governo divino della creazione:

Il fatto poi che questo Dio disponga e governi tutte le cose, ci obbliga a credere che egli sia unico. Ed eccone il motivo: le cose umane sono ben ordinate quando, nonostante la loro molteplicità, è un solo uomo a governarle e a disporle, perché il pluralismo nel governo crea spesso disaccordo. A maggior ragione, essendo il governo divino superiore a quello umano, appare chiaramente che il governo del mondo non è affidato a più dei ma a un unico Dio.¹⁴

Si intravede la paura di un Dio debole se relazionale e collaborativo; Dio debole se non compie tutto il bene in un unico momento e in un atto unico; Dio debole se crea senza portare tutto a compimento immediatamente e se è costretto a camminare insieme agli altri nel tempo. Da qui l'interpretazione che la creazione fu portata a compimento da Dio nei sei giorni per riposare definitivamente nel settimo giorno, cioè non dovendo aggiungere niente altro.

Questo modo di pensare tende a escludere il tempo e la relazionalità nel raggiungimento del compimento di tutte le creature, di quelle già create e di quelle che Dio continua a creare.

Per lo stesso motivo, con la venuta di Cristo e la sua promessa di compimento, si invoca l'imminenza dell'evento escatologico, e si interiorizza la risposta umana sul piano morale, come se l'accesso al compimento escatologico dipendesse soltanto dal peccato o dall'innocenza della creatura libera, escludendo la complessità di un cammino relazionale che coinvolge tutte le creature.

5. L'amore di sé e l'egoismo

Sono state sviluppate indagini metafisiche, psicologiche e sociologiche che considerano l'amore di sé come immediato e istintivo; l'amore degli altri come riflessivo e volontario. Ciò che è stabile e certo nell'essere è l'amore di sé. Ciò che è insicuro e debole è l'amore per gli altri. L'amore di sé riguarda l'ordine fondamentale; l'amore degli altri riguarda l'aggiunta

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*, ESD, Bologna 2012.

positiva opzionale. In queste indagini si conclude di fatto che l'amore per gli altri non costituisce l'ordine fondamentale e la base dell'esistenza e della vita, dagli esseri inanimati a quelli animati e a quelli spirituali.¹⁵

Anche Dio è visto come un essere che naturalmente ricerca il proprio bene, lo effonde come il migliore e impone a tutti di ricercarlo.¹⁶ Da questa impostazione si comprende come Dio resti immutabile di fronte alle creature, e non possa condividere con altri alcuna decisione che riguarda se stesso e le creature e il bene da stabilire per le creature.

L'essere divino è infinito, e Dio è il richiamo sicuro e costante verso il bene vero da perseguire: ma dobbiamo mettere al centro della visione di Dio la relazionalità, la condivisione, la reale collaborazione nelle decisioni e nell'azione, il suo calarsi nel tempo e nella storia; questo sforzo impedisce ogni sponda culturale all'egoismo umano.

La definizione di egoismo assomiglia alla descrizione dell'amore di sé, e vi aggiunge il possesso; non possiamo permettere che si pensi Dio in questo modo.

Egoismo s. m. [der. del lat. *ĕgo* «io»]: Atteggiamento di chi si preoccupa unicamente di se stesso, del proprio benessere e della propria utilità, tendendo a escludere chiunque altro dalla partecipazione ai beni materiali o spirituali ch'egli possiede e a cui è gelosamente attaccato.¹⁷

Nella Scrittura si parla di egoismo. San Paolo esprime il significato dell'egoismo nel concetto di «carne»¹⁸, come un potere, una forza che domina sull'uomo. Il testo più chiaro è Gal 5,18-25:

Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge. Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il

¹⁵ C. GENNARO, *Egoismo*, in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 2, Città Nuova, Roma 1995, 874-875.

¹⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.19, a.3: «Così dunque Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine e le altre cose come mezzi al fine, poiché si addice particolarmente alla bontà divina di venire partecipata anche da altri esseri».

¹⁷ *Egoismo*, in *Vocabolario Treccani on line*, in <http://www.treccani.it/vocabolario/egoismo/> (3.6.2018).

¹⁸ E. SCHWEIZER, σάρξ, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XI, Paideia, Brescia 1977, 1330-1398.

frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è Legge. Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri. Perciò se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito.

Le opere della «carne» sono espressione di chi si separa e si allontana da Dio e dagli altri uomini, e mantiene sbagliati rapporti con le altre creature e vive nella dimensione del possesso. I frutti dello Spirito sono le espressioni di chi vive non più in sé ma in Cristo, di chi si dona e riceve tutto come dono. Lo Spirito è del Padre e del Figlio, è di Dio ed è nostro. La sua presenza in noi introduce una nuova capacità di relazione perché Dio è condivisione.

6. Insufficiente avversione all'egoismo nella teologia

Il problema dell'egoismo dei cristiani è presente nei Padri. Clemente Alessandrino affronta più volte la questione del persistere del peccato dopo il battesimo e della necessità di una crescita interiore nel tempo con la grazia e la misericordia di Dio, per sanare la radice interiore dell'egoismo e l'attaccamento delle passioni alle ricchezze del mondo. Diceva che «l'egoismo è sempre per ciascuno la causa di tutti i peccati».¹⁹

Per tanto tempo il termine egoismo è stato bandito dalla teologia e dalla filosofia. Nella mentalità comune si dà per scontato e inevitabile che l'uomo sia egoista per natura e si traspone alla visione di Dio ciò che si pensa dell'uomo.

Descriviamo ora due concezioni di vita e di organizzazione sociale e culturale piene di egoismo e giustificate da una visione sbagliata di Dio.

6.1. *L'egoismo dei borghesi*

Questa concezione è approfondita dallo studio di Henri de Lubac, *Proudhon e il cristianesimo*.²⁰ Egli descrive la visione sbagliata di Dio dif-

¹⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, VI, 7, 56, 2, Paoline, Milano 2006, 460, 13-14; cf. ID., *Quale ricco si salverà?*, Città Nuova, Roma 1999; ID., *Il pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005.

²⁰ H. DE LUBAC, *Proudhon e il cristianesimo*, Jaka Book, Milano 1985, 187-249 (*Antiteismo sociale*).

fusa nel XVIII e XIX secolo, di cui si è appropriata la borghesia egoista. Questa visione supporta, copre e giustifica l'egoismo dei borghesi, che detengono la proprietà e i mezzi di produzione, e si considerano prescelti e predestinati da Dio a possedere i beni del mondo.

Attribuiscono alla volontà di Dio che loro abbiano il privilegio della proprietà rispetto ai poveri proletari e agli operai. A loro Dio concede l'istruzione e la luce, agli altri l'ignoranza e l'esercizio delle attività fisiche. L'eccesso di disparità è attenuato grazie alla pratica della carità dei borghesi, concepita come elemosina esercitata nei momenti di estrema indigenza degli esclusi dalla proprietà. I borghesi sono coloro che collaborano direttamente con la Provvidenza divina nell'uso dei beni e nel soccorso ai bisognosi.

È una visione mostruosa di Dio e della sua bontà, che serve soltanto a mascherare un egoismo atroce. Essa ha contribuito ad alimentare un odio contro Dio e contro la Chiesa, che in molti casi ha assecondato questo modo di pensare. Ha portato a un disprezzo diffuso nei confronti della carità e della misericordia, bandite da ogni ricerca di soluzione per i problemi sociali. Con pazienza la dottrina pontificia sta cercando di riproporre ai cristiani e al mondo l'autentica visione della carità,²¹ sulla scia del Concilio Vaticano II.

Le ideologie sociali (il socialismo, il comunismo e l'anarchia; ma anche il fascismo e il nazismo) basate sul proletariato e sui poveri, hanno eliminato ogni riferimento religioso e morale, proprio in contrapposizione all'ipocrisia di quelli che mettono Dio a supporto del loro egoismo di parte. Invece di carità e misericordia hanno preferito parlare di giustizia e di legge, imposte anche per mezzo dello scontro. Così di fatto l'egoismo è rimasto fortemente presente nei metodi e nelle organizzazioni sociali provenienti dalla classe operaia, dai proletari e dai poveri.

6.2. *L'egoismo dei conservatori fondamentalisti*

La seconda concezione egoistica che presentiamo è il «fondamentalismo evangelico», che nasce negli Stati Uniti negli anni 1910-1915,²² e at-

²¹ Un lavoro paziente nel riproporre la carità come vero modo di affrontare i problemi umani e sociali è stato svolto dagli ultimi tre papi: Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco.

²² Per questo argomento cf. A. SPADARO - M. FIGUEROA, *Il fondamentalismo politico-religioso*, in «La Civiltà Cattolica» 4010 (2017) 105-113.

tualmente gode di grande considerazione. È caratterizzato da una mentalità manichea che divide tra buoni e cattivi; per distruggere questi ultimi si giustifica la violenza. La loro ispirazione biblica invece di porre l'attenzione sull'amore di Gesù, predilige la lotta veterotestamentaria per il possesso e la difesa delle «terra promessa». Tra i buoni privilegiati da Dio vi sono i bianchi nordici, tra i cattivi vi sono tutti gli altri. Nei vari momenti storici sono segnalati di volta in volta i gruppi di nemici da combattere (gli schiavi neri, le femministe, gli immigrati cattolici, i musulmani, ecc.).

Il rapporto con il creato è di dominio. I disastri naturali, i cambiamenti climatici e la crisi ecologica invece di portare al ripensamento dei loro dogmi, funzionano come segni di accelerazione dell'apocalisse finale, con la comparsa di «cieli nuovi e terra nuova». Queste idee confuse sono interpretate nel senso che agli eletti spettano queste realtà che stanno per venire, nella prospettiva di una resa dei conti finale fra bene e male, nella quale i loro nemici saranno completamente distrutti. La sottomissione dello stato civile a questa interpretazione della Bibbia spinge verso il fondamentalismo dello scontro tra civiltà. Questa è la chiave di lettura del conflitto con l'islam. L'attuale amministrazione politica americana cavalca ampiamente queste idee, contro lo sforzo di porre rimedio alla crisi ecologica e di cercare la pace.

Il fondamentalismo annuncia il «vangelo della prosperità», secondo il quale «Dio desidera che i credenti siano fisicamente in salute, materialmente ricchi e personalmente felici».

Il connubio tra fondamentalisti evangelici ed esponenti politici americani ha spinto molti gruppi tradizionalisti cattolici europei e americani a prendere contatti tra loro e a collaborare in una specie di «ecumenismo» fondamentalista per intraprendere una «guerra spirituale».

Ciò che accomuna tutti questi gruppi è la paura che l'ordine costituito in cui essi godono il privilegio sia sconvolto dall'immensa massa di coloro che sono sfavoriti, e che si entri in una fase di caos. Dio diventa il difensore dell'ordine stabilito, non certo dei pezzenti. Non può essere colui che permette che tutto sfugga di mano. La narrativa della paura è il grande punto di forza mediatico che essi usano. Ma in realtà invece di impegnarsi a risolvere i problemi di tanti esseri umani non fanno altro che difendere i loro privilegi.

Per questo motivo lo sforzo di papa Francesco è di non dare sponda alla retorica dello scontro e di contrapporre una narrativa della speranza e dell'ottimismo a quella della paura.

7. La condiscendenza verso l'egoismo nella Chiesa cattolica

Nella Chiesa cattolica si è evitato di parlare di egoismo. In questo modo si è permesso di lasciare sullo sfondo la presenza reale e scontata dell'egoismo. La logica del ragionamento teologico e filosofico e la forma della predicazione sono stati impostati molte volte sulla presentazione dei misteri cristiani e delle grandi novità del Vangelo in modo da farne vedere i vantaggi che apportano all'egoismo umano (scienza, ricchezza, potenza, prestigio). Si è preferito dare importanza alle istituzioni, alla legislazione, alla protezione e al mantenimento dell'autorità, invece di affrontare chiaramente la forte presenza dell'egoismo all'interno della Chiesa, che ha procurato dolore a tante persone innocenti e in non pochi casi ha trasformato quelle istituzioni e quelle leggi in maschere e apparenze.

Oggi si usa finalmente il termine «egoismo» con chiarezza soprattutto nel magistero e nella predicazione, talvolta in articoli di riviste teologiche, e si fa vedere che dentro e fuori la Chiesa c'è un elemento culturale profondo, una mentalità diffusa e uno stile di vita intrisi di egoismo, che condizionano la visione di Dio e dell'uomo e distruggono le relazioni autentiche all'interno della Chiesa. Ma si incomincia a pensare che possono essere cambiati, che non è tutto così scontato e ineludibile, che bisogna superare le apparenze. In mezzo a molte resistenze è iniziato un cammino reale di purificazione nella Chiesa, specialmente con il pontificato di Benedetto XVI, sulla linea del Concilio Vaticano II. Questa chiarezza permette di tornare a mostrare il vero significato della carità come motore profondo del cammino dell'uomo e del mondo intero.

8. Il cammino della chiarezza nel magistero attuale

8.1. *Il Concilio Vaticano II e Paolo VI*

Nel Concilio Vaticano II, specialmente nella *Gaudium et spes*²³ si ritorna alla visione di Dio carità e si riconosce nell'uomo e in tutta la creazione la legge fondamentale della carità come motore di ogni trasformazione e perfezione e come principio per l'uso dei beni e il rapporto con le creature (GS 38). A ogni essere umano è aperta la via della carità. Si tratta di un chiaro invito ad aprire gli occhi, a cambiare a partire dalla visione di Dio

²³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS).

(GS 24-26). L'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande dei comandamenti. Il mondo di fatto va verso l'unificazione: Dio ha voluto che tutti siano una «cosa sola» (Gv 17,22), stabilendo una certa similitudine con l'unione delle persone divine. Per questo l'uomo ritrova sé stesso soltanto con il dono di sé.

L'egoismo è un atteggiamento spirituale che con atti concreti, rompe e contrasta la relazionalità esistente; impedisce il progresso e il cammino verso la relazionalità piena per il bene di tutta la famiglia umana.

Sulla scia del Concilio, Paolo VI nella *Populorum progressio*²⁴ avverte sulla necessità di guardare a tutti gli uomini realmente esistenti perché ciascuno è chiamato a una piena realizzazione; di considerare la destinazione universale dei beni non riservati soltanto ad alcuni; troppi uomini soffrono e per questo lo sviluppo è un'opera urgente: il passaggio da condizioni meno umane a condizioni più umane (PP 21-22); la promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo (PP 14). La Chiesa vuole continuare l'opera di Cristo che è venuto a servire e non a essere servito.

8.2. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI affrontano il problema dell'egoismo

Giovanni Paolo II parla di strutture di peccato nella *Sollicitudo rei socialis*.²⁵ Esse fanno sembrare normale e inevitabile il male inflitto ai deboli e ai poveri, ma c'è una liberazione nel nome di Cristo:

È tuttavia un fatto incontrovertibile, come più volte ho avuto modo di ribadire, che l'interdipendenza dei sistemi sociali, economici e politici, crea nel mondo di oggi molteplici strutture di peccato. Esiste una spaventosa forza di attrazione del male che fa giudicare «normali» e «inevitabili» molti atteggiamenti. Il male si accresce e preme con effetti devastanti sulle coscienze, che rimangono disorientate e non sono neppure in grado di discernere. Se si pensa poi alle strutture di peccato che frenano lo sviluppo dei popoli più svantaggiati sotto il profilo economico e politico, verrebbe quasi da arrendersi di fronte a un male morale che sembra ineluttabile. Tante persone avvertono l'impotenza e lo smarrimento di fronte a una situazione schiacciante che appare senza via d'uscita. Ma l'annuncio della vittoria di

²⁴ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967) (PP).

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) (SrS).

Cristo sul male ci dà la certezza che anche le strutture più consolidate dal male possono essere vinte e sostituite da «strutture di bene».²⁶

Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* affronta il tema della collaborazione della famiglia umana.²⁷ Il mondo attuale ha una reale opportunità di vincere l'isolamento e il sottosviluppo. L'isolamento causa sottosviluppo e sofferenza. Non si usa il termine «egoismo», ma il senso dell'espressione «isolamento» lo descrive bene. Il cristianesimo autentico contiene in sé la relazionalità inclusiva di tutti i popoli, di tutte le persone nella loro autonomia. Grande è la luce apportata dalla visione della Trinità per comprendere la condizione umana nella sua totalità.

Lo sforzo di papa Benedetto è la purificazione dell'egoismo presente nella Chiesa. Dalla sua posizione privilegiata prima alla guida della Congregazione della dottrina della fede e poi come Pontefice ha potuto conoscere e analizzare in profondità l'atroce egoismo che attanaglia persone, istituzioni e spazi vitali della Chiesa cattolica. Il suo sguardo è sempre stato di misericordia, ma anche di fermezza.

8.3. La chiarezza di papa Francesco sull'egoismo umano

Papa Francesco prosegue con maggiore chiarezza e franchezza la lotta contro l'egoismo nel mondo e nella Chiesa. Il suo impegno porta a rivalutare la novità di Cristo: l'amore, la misericordia, la tenerezza. Nel messaggio alla Fao del 3 luglio 2017 papa Francesco denuncia i problemi del mondo:

Uno sguardo sulla situazione del mondo non fornisce immagini confortanti. [...] La fame e la malnutrizione non sono soltanto fenomeni naturali o strutturali di determinate aree geografiche, ma sono piuttosto la risultante di una più complessa condizione di sottosviluppo, causata dall'inerzia di molti e dall'egoismo di pochi.²⁸

Nel messaggio per la Giornata della pace del 1° gennaio 2014 papa Francesco riprendeva il tema di Benedetto XVI sulla grande opportunità

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* (25 agosto 1999) (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_25081999.html [3.6.2018]).

²⁷ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) (CiV), n. 53ss.

²⁸ FRANCESCO, *Messaggio alla Fao* (3 luglio 2017), n. 2 (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170703_messaggio-fao.html [3.6.2018]).

del mondo attuale di realizzare una maggiore fratellanza e unione fra i popoli,²⁹ ma evidenziava i rischi provenienti dall'egoismo presente nella cultura della globalizzazione, che fa sembrare normale il fatto che molti restino scartati dai benefici.

Nell'Udienza generale del 23 aprile 2017 papa Francesco pensava alla vita dei cristiani nel mondo di oggi e la descriveva come un cammino, nel quale c'è sempre la presenza di Dio per vincere l'egoismo:

Certo, se facessimo affidamento solo sulle nostre forze, avremmo ragione di sentirci delusi e sconfitti, perché il mondo spesso si dimostra refrattario alle leggi dell'amore. Preferisce, tante volte, le leggi dell'egoismo. [...] Non c'è parte del mondo che sfugga alla vittoria di Cristo risorto. E qual è la vittoria di Cristo risorto? La vittoria dell'amore.³⁰

Nell'omelia del 1° gennaio 2017 papa Francesco diceva che l'egoismo distrugge le relazioni e rende tutti orfani; la Chiesa deve contrastare questo fenomeno mostrando la maternità e la tenerezza, immagine di Dio Padre.

Nell'Udienza generale del 22 febbraio 2017 il Papa denunciava con forza anche l'atteggiamento di egoismo che rovina il rapporto dell'uomo con la creazione, la quale è molto penalizzata. Invitava a sentire i suoi gemiti, a tornare alla contemplazione della sua bellezza. Invitava a sperare in una vittoria sul nostro egoismo.

Espressioni molto chiare di papa Francesco sull'egoismo da debellare dentro e fuori la Chiesa si trovano nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.³¹

9. La creazione *in statu viae*. Osservare che il mondo cambia

Il magistero pontificio è stato in grado di registrare con chiarezza mutamenti essenziali che si realizzano nel mondo, entrando nella logica dei «segni dei tempi». È necessario coglierli alla luce di Cristo e saperli ac-

²⁹ FRANCESCO, *Messaggio per la Giornata della pace* (1 gennaio 2014) (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html [3.6.2018]).

³⁰ FRANCESCO, *Udienza generale* (26 aprile 2017) (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170426_udienza-generale.html [3.6.2018]).

³¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG).

compagnare con le azioni opportune verso il vero sviluppo, che è contenuto potenzialmente in loro, ma non è scontato.³²

Al tempo del Concilio Vaticano II Paolo VI poté viaggiare per la prima volta in altre zone del mondo, e poté rendersi conto delle immense necessità di sviluppo e di crescita umana di tante popolazioni. È come se la Chiesa avesse capito che non è possibile che Dio voglia che i popoli vivano in modo misero. Poté percepire le aspirazioni provenienti da tanti popoli, che chiamavano a non lasciare lo stato delle cose immutato, ma a promuovere lo sviluppo mondiale; a collaborare con le risorse disponibili per ordinarle e rendere la vita sulla terra migliore.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II, e grazie anche al grande sforzo di tanti cristiani, abbiamo assistito a un reale cambiamento mondiale: la caduta, in modo sostanzialmente pacifico (evento di una rilevanza estrema), dei “blocchi” che paralizzavano o riducevano lo sviluppo umano nel mondo.³³ Quel grande pontefice ha promosso e implorato un dialogo fra i popoli per discernere lo sviluppo in modo autentico e con pari opportunità, ma ha ottenuto risultati molto parziali. Ha invitato anche i popoli più sviluppati a offrire opportunità a quelli meno sviluppati, nella logica della solidarietà, anche appellando alla logica di un egoismo attenuato: lo sviluppo dei paesi europei del blocco comunista avrebbe favorito l’economia dei popoli sviluppati occidentali. In alcuni casi c’è stata una risposta, ma per lo più è prevalso l’egoismo di guardare soltanto ai propri vantaggi immediati. Quel Papa santo ha anche posto il grande problema del rapporto con il creato, direttamente connesso allo sviluppo mondiale. Lo sviluppo umano è autentico e duraturo se considera anche il rispetto e la promozione del creato ed evita il suo sfruttamento. Su questo aspetto c’è stata un’attenzione mondiale crescente, ma ancora insufficiente.

Benedetto XVI ha colto molto bene il grande cambiamento attuale,³⁴ che è stato possibile dopo la rottura dei blocchi: l’interconnessione reale

³² Cf. P. SCARAFONI, *I segni dei tempi, segni dell’amore*, Paoline, Milano 2002, 74-80. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam auctositatem* (18 novembre 1965), n. 29; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), n. 10.

³³ Il problema è stato affrontato nella SrS.

³⁴ Il tema è trattato ampiamente nella CiV.

di tutti gli uomini della terra. Si tratta di un cambiamento ancora in atto, grazie alla tecnologia.

Egli ha chiarito che la tecnologia di connessione manifesta e favorisce un anelito, ma non assicura la comunione e la fratellanza dei popoli. Quindi, da una parte assistiamo a un fattore positivo di cambiamento verso l'unione di tutti gli uomini, ma dall'altra parte si sviluppano meccanismi negativi causati dall'egoismo di chi domina la tecnologia: escludere gli altri, usarli per i propri vantaggi, impedire a molti l'accesso allo sviluppo. Queste esclusioni non sono più fra zone della terra ben identificate, ma fra gruppi umani all'interno delle varie zone del mondo. Sono le nuove contraddizioni del mondo globalizzato. Il mondo privilegiato e il mondo emarginato si trovano spesso a poche centinaia di metri di distanza.

In mezzo a tali cambiamenti, Benedetto XVI ha colto che non stiamo registrando un salto di qualità umano nella Chiesa e nel mondo: la vittoria del vecchio egoismo umano sembra prevalere. Tutti danno per scontato che l'egoismo sia la logica vera del mondo. Benedetto XVI non ha cessato di invitare alla speranza e a guardare alla vittoria di Cristo, cioè a quel salto di qualità che già è avvenuto nel mondo in germe. Ma ha dovuto prendere atto di una situazione di vittoria momentanea dell'egoismo.

In questo contesto si inserisce il pontificato di Francesco. Egli mette in evidenza il cambiamento del mondo attuale con le grandi opportunità per una vera fraternità fra gli uomini; ma mette in guardia di fronte alle grandi difficoltà dell'egoismo di coloro che vogliono scartare tanti altri ed essere privilegiati, per appropriarsi dei beni e delle risorse. Invita ad avere una visione di speranza per la presenza di Cristo nel mondo. Il vero punto nuovo di Francesco rispetto ai predecessori, è che sono i «poveri», «le periferie» a indicare il cammino da seguire, sono loro stessi la novità alla quale il mondo si deve aprire per compiere il vero cambio nel bene. Fra i poveri troviamo nuove aperture, sono il luogo dov'è possibile il salto di qualità umano, che Cristo ha già inaugurato e che è stato respinto. Ci obbligano a guardare la speranza, a proiettarci in avanti, a non bloccare il tempo sul benessere egoistico da proteggere (sconvolgono le nostre vacanze, i nostri momenti di comodità ...), come se loro fossero l'antidoto vero all'egoismo che distrugge la novità di ogni cambiamento. I poveri impediscono di “fissare”, di “circoscrivere”, di “scartare”, di “impossessarsi”.

Indicano Dio creatore che si prende cura di tutte le sue creature, che non le scarta e non le abbandona, che le fa crescere e le porta a pienezza.

Tantissime persone restano perplesse di fronte alla proposta di papa Francesco, a partire dalla maggioranza dei cattolici, nei quali prevale la mentalità egoistica, espressa dal clericalismo e dai privilegi della ricchezza, dall'ossessione ottusa di spartirsi con litigi e cattiverie quei pochi resti di fastigio, dominio e importanza rimasti alla Chiesa, e addirittura dall'uso dei poveri per i propri vantaggi.

Le emigrazioni di massa sono la vera connessione tra gli uomini, non prevista dai popoli sviluppati, connessione reale e non virtuale soltanto, "tragica" e non "idealizzata". Si sta realizzando una mescolanza di popoli in modo non previsto e non auspicato da chi non vuole condividere ma sfruttare. Tutto questo, insiste papa Francesco, è irreversibile. È come una forzatura contro l'egoismo umano.

Ma l'ostinazione è tanta e non si è ancora allontanata l'ipotesi di una terza guerra mondiale, per stabilire nuovi "limiti" e "recinti", nuove "distanze", nuovi "vincitori" e "vinti", nuovi "privilegiati" e "scartati", come è successo già altre volte: con le guerre, con la limitazione delle nascite e l'uccisione degli innocenti non nati o appena nati, con l'uccisione degli anziani e dei malati, con «l'inequità planetaria» e il debito estero dei paesi poveri.³⁵

Esiste, secondo papa Francesco il grande pericolo del paradigma tecnocratico, che ha una logica di dominio totale, in cui alcuni pretendono il dominio completo del mondo umano, l'eliminazione della libertà e l'autonomia del mondo naturale (cf. LS 108-109).

Papa Francesco ribadisce «in tutta la sua forza, *l'opzione preferenziale per i poveri*»,³⁶ e sembra ricordare la tradizione della Chiesa che, a partire dal Vangelo, considera i poveri direttamente connessi con il compimento finale della creazione, con l'avvento definitivo del regno di Dio: i poveri entrano direttamente nel regno, in paradiso, senza passare per il travaglio del giudizio divino, e siedono accanto a Cristo nell'esercizio del giudizio per tutti coloro che devono essere vagliati. I poveri sono già liberati da tutti

³⁵ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 48-52.

³⁶ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE (ed.), *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 182; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 2445: «L'amore per i poveri è certamente "inconciliabile con lo smodato amore per le ricchezze o con il loro uso egoistico"».

gli impedimenti per la piena relazionalità. Invece tutti gli altri, che hanno una qualche forma di ricchezza, sono chiusi in qualche forma di egoismo, che potrebbe impedire la piena relazionalità.³⁷

Papa Francesco invita a pensare a una creazione in movimento in cui tutte le creature tendono verso Dio in una relazionalità che arricchisce verso il compimento; invita a guardare alla grande complessità di relazioni fra le creature. La complessità sembra essere un rimedio e un limite al nostro egoismo. Per questo non teme di riferirsi al contributo di Pierre Teilhard de Chardin:

Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. In tal modo aggiungiamo un ulteriore argomento per rifiutare qualsiasi dominio dispotico e irresponsabile dell'essere umano sulle altre creature. Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo risorto abbraccia e illumina tutto. L'essere umano, infatti, dotato di intelligenza e di amore, e attratto dalla pienezza di Cristo, è chiamato a ricondurre tutte le creature al loro Creatore (LS 83).

Sembra molto opportuna la piena riabilitazione del teologo gesuita francese, come espresso dalla petizione avanzata dall'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura del 18 novembre 2017 allo stesso papa Francesco.

Un altro aspetto che va sottolineato, quindi, è la finalizzazione della creazione verso il bene nell'amore. Papa Francesco sottolinea l'autonomia della creazione nel suo cammino e la collaborazione libera dell'uomo. Il cammino non è determinato in tutto, ma è deciso in parte insieme alle creature:

La creazione è andata avanti per secoli e secoli, millenni e millenni finché è diventata quella che conosciamo oggi, proprio perché Dio non è un demiurgo o un mago, ma il Creatore che dà l'essere a tutti gli enti. L'inizio del mondo non è opera del caos che deve a un altro la sua origine, ma deriva direttamente da un Principio supremo che crea per amore. Il *Big-Bang*, che oggi si pone all'origine del mondo, non contraddice l'intervento creatore

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento*, 81-82; cf. FRANCESCO, *Omelia* nella Giornata mondiale dei poveri (19 novembre 2017): i «poveri passaporto per il paradiso» (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171119_omelia-giornata-mondiale-poveri.html [3.6.2018]).

divino ma lo esige. L'evoluzione nella natura non contrasta con la nozione di creazione, perché l'evoluzione presuppone la creazione degli esseri che si evolvono. [...] Dio dà all'essere umano un'altra autonomia, un'autonomia diversa da quella della natura, che è la libertà. E dice all'uomo di dare il nome a tutte le cose e di andare avanti nel corso della storia. Lo rende responsabile della creazione, anche perché domini il creato, perché lo sviluppi e così fino alla fine dei tempi.³⁸

La creazione dal nulla non ci deve far pensare che si è conclusa all'inizio, proprio perché è frutto dell'intelligenza e dell'amore di Dio: l'ha fatta *in statu viae*, in vista di una meta ultima da raggiungere; dobbiamo pensare a una creazione in divenire, che cammina verso un compimento pieno.

Il dialogo divino con l'uomo e con la creazione intera si avvia con l'atto di creare e non si interrompe mai fino al suo compimento. L'aveva già colto l'antico adagio: *Conservatio est continua creatio*.

10. Il modo divino di interpellare la libertà umana e l'autonomia delle creature

Com'è possibile realizzare la collaborazione della creazione con il Creatore? Papa Francesco indica la strada seguita da Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento: pochi principi chiari («gerarchia delle verità») in cui il centro è occupato dall'amore salvifico), come binari sui quali si costruisce insieme. «Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale».³⁹ Nel campo morale le indicazioni del Signore sono state essenziali: il comandamento dell'amore, i dieci comandamenti.

In questo quadro di riferimento di collaborazione fra Creatore e creature acquista valore il «discernimento»,⁴⁰ nel quale non soltanto si deve evitare il male, ma soprattutto si cerca il bene svelando e portando

³⁸ FRANCESCO, *Discorso all'accademia delle Scienze* (27 ottobre 2014) (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html [3.6.2018]); cf. BENEDETTO XVI, *Omelia* (23 aprile 2011), cit.

³⁹ EG 36-37; cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 11.

⁴⁰ «Gli elementi fondativi del discernimento, dal punto di vista ecclesologico, si trovano in *Evangelii gaudium*; la sua declinazione pastorale, nella prospettiva della teologia morale, è reperibile in *Amoris laetitia*», M. GRONCHI, *L'esercizio del discernimento: indicazioni dottrinali recenti*, in «L'Osservatore Romano», 13 marzo 2017 (<http://www.osservatoreromano.va/it/news/lesercizio-del-discernimento-indicazioni-dottrinal> [3.6.2018]).

a compimento tutto il bene contenuto nel progetto di Dio e presente nella creazione. Nel cambiamento, nel tempo, l'uomo è chiamato a esercitare il discernimento e insieme al Creatore a prendere le decisioni per il bene. Sono tante le possibilità, e molte portano al bene, non soltanto una. L'uomo si trova in condizione di determinare il bene da prendere fra i molti possibili, con l'aiuto di Dio che è presente, che l'accompagna e lo aiuta nella direzione che l'uomo ha intrapreso.

Anche nella lotta contro il male bisogna andare all'essenziale. La radice del male sta nel cuore dell'uomo, nell'egoismo, che determina la rottura della relazionalità con Dio, con gli uomini e con le altre creature. Le verità centrali della fede e i precetti morali essenziali sono direttamente contrari all'egoismo, sono espressione di una struttura di essere che è votata alla relazionalità, alla donazione e al servizio: la Trinità, la creazione, l'incarnazione e la redenzione, la comunione ecclesiale, il giudizio finale e il regno definitivo; l'amore per Dio al di sopra di tutto, l'amore per il prossimo, la misericordia e il perdono, la fedeltà, la responsabilità.

L'egoismo rappresenta «la linea oscura che attraversa la creazione», che si inserisce «attraverso la struttura dell'universo e attraverso la natura dell'uomo». Ma sappiamo che «non rimane per sempre»,⁴¹ perché quel mondo può essere rinnovato, e di fatto è stato rinnovato con la risurrezione di Cristo. Il rinnovamento è già presente, il germe di bene è ancora più forte e aspetta di manifestarsi pienamente.

11. «Centrazione in Cristo»

Un ulteriore elemento da sottolineare è la presenza di Cristo nella creazione, che conferisce chiarezza alla sua finalizzazione. È ormai un fatto che Cristo è il centro e la creazione nel suo sviluppo non prescinde più da lui. Il tempo è scandito da questa centralità:

Sì, credo in Dio, Creatore del cielo e della terra. E celebriamo il Dio che si è fatto uomo, ha patito, è morto ed è stato sepolto ed è risorto. Celebriamo la vittoria definitiva del Creatore e della sua creazione. Celebriamo questo giorno come origine e, al tempo stesso, come meta della nostra vita. Lo celebriamo perché ora, grazie al Risorto, vale in modo definitivo che la ragione è più forte dell'irrazionalità, la verità più forte della menzogna, l'amore più forte della

⁴¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia* (23 aprile 2011), cit.

morte. Celebriamo il primo giorno, perché sappiamo che la linea oscura che attraversa la creazione non rimane per sempre. Lo celebriamo, perché sappiamo che ora vale definitivamente ciò che è detto alla fine del racconto della creazione: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31).⁴²

Da questa rinascita possiamo anche vedere che Cristo rappresenta il compimento, la finalizzazione: la «centrazione» progressiva in Cristo dell'universo.⁴³ Si tratta dell'atto cosmico di personalizzazione universale: l'unità finale della creazione sta nella persona, non intesa come individuo ma come relazionalità. Il compimento della persona è la relazione fra tutte le persone e tutte le creature. La finalizzazione è espressione dell'amore, che unisce accettando la complessità e la molteplicità; che valorizza tutto e tutti. L'egoismo rifiuta la finalizzazione e preferisce il caos nel quale nulla ha valore nella relazione con gli altri: tutti restano a disposizione dello sfruttamento.

Alla luce della finalizzazione nella relazionalità e nella complessità, si comprende bene la prevalenza della categoria del tempo sullo spazio. È uno dei grandi punti del magistero di papa Francesco. Chi occupa tutti gli spazi e non concede tempo, rinuncia ad avviare processi di vera crescita; uccide le generazioni future prima che arrivino, impedendo di fare posto per loro; elimina tutto quello che può essere d'intralcio e scomodo; esaspera il conflitto non accettando le differenze e la complessità.

Al principio che «il tempo è superiore allo spazio» si uniscono gli altri tre principi che completano la visione della relazionalità e della complessità: «L'unità prevale sul conflitto»; «la realtà è più importante dell'idea»; «il tutto è superiore alla parte» (EG 222-225).

Il criterio del tempo superiore allo spazio «è molto appropriato anche per l'evangelizzazione, che richiede di tener presente l'orizzonte, di adottare i processi possibili e la strada lunga».

Molti pensano l'evoluzione senza il futuro. Il loro egoismo prende per sé tutto e subito. L'amore del Creatore ha pensato il futuro e ha avviato l'evoluzione. Egli si preoccupa con tenerezza di ogni creatura, ispira il senso di responsabilità per assicurare il futuro per tutti.

⁴² Cf. *ibid.*

⁴³ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'uomo, l'universo e Cristo*, Jaka Book, Milano 2012.

TEOLOGIA TRINITARIA DELLA CREAZIONE. SPUNTI PER UNA FONDAZIONE DELL'UMANO ECOLOGICO

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

PATH 17 (2018) 141-162

La tecnologia va sempre più lacerando e sradicando l'uomo dalla terra [...] L'uomo è già stato sradicato. I nostri rapporti sono puramente tecnici [...] Lo sradicamento dell'uomo oggi è ormai al suo compimento, a meno che una volta ancora il pensiero e l'attività poetica non risalgano alla luce e riacquistino un potere, ma un potere senza violenza (Martin Heidegger).

Chi è l'uomo? Un essere posto nel travaglio, ma che ha i sogni e i disegni di Dio; il sogno di Dio di un mondo redento, della riconciliazione di cielo e terra, di un'umanità che sia veramente la sua immagine, che rispecchi la sua saggezza, giustizia, misericordia. Sogno di Dio è di non essere solo, ma di avere il genere umano a compagno del dramma della continua creazione (Abraham Joshua Heschel).

1. La *pop Theology* e la crisi ecologica

L'attuale crisi ecologica è veramente drammatica: si pensi ai mutamenti climatici che, secondo *Laudato si'* di papa Francesco «sono un problema globale con gravi implicazioni ambientali, sociali, economiche, distributive e politiche, e costituiscono una delle principali sfide attuali per l'umanità».¹ E chi paga di più sono i poveri e si pensi all'acqua: «L'accesso all'acqua potabile

¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 25.

e sicura è un diritto umano essenziale, fondamentale e universale, perché determina la sopravvivenza delle persone e per questo è condizione per l'esercizio degli altri diritti umani». Privare i poveri dell'accesso all'acqua significa negare «il diritto alla vita radicato nella loro inalienabile dignità» (LS 30). «L'acqua è come l'oro, l'oro dei potenti», canta Arisa in *Gaia*².

La sfida educativa comporta che si cambi davvero mentalità, si esca dalle logiche perverse delle società dei consumi e si cresca in umanità, avendo occhi per il dolore e la sofferenza dei fratelli, acquisendo nuova sensibilità per il dolore e la sofferenza della terra, di Gaia, la nostra casa comune, il nostro paradiso terrestre. La difesa dell'ambiente non è un fatto “estetico” ma “morale”. È prima di tutto l'uomo, in quanto figlio di Dio, a dover essere tutelato nella sua dignità, perché è dal rispetto dell'«ecologia umana» che deriva il rispetto di quella ambientale.

La parola «creato» aggiunge alla natura la ricchezza dell'essere opera creata da Dio, donata all'umanità. Un dono da non sprecare, ma da valorizzare con ordine, verità e giustizia: l'uomo è collaboratore di Dio, amministratore e usufruttuario della terra, non il padrone assoluto. Dio stesso, fin dall'inizio, gli affida la missione di custodire saggiamente e di portare a compimento la sua creazione. Una profonda consapevolezza accompagna dunque l'uomo credente: *la terra è un dono*.

Da ciò scaturisce una conseguenza impegnativa ed esigente: la terra è di Dio e quindi è di tutti; di conseguenza né singoli uomini, né gruppi di uomini possono arrogarsi il diritto di esserne possessori esclusivi.

Qui, interessa mettere in evidenza come della questione ecologica si interessano anche le canzoni dei “nostri” cantanti, facendo anche molto bene, con profondità di analisi e di orientamenti, anche se con un linguaggio popolare. *Kleines Lied* (Karl Rahner), la canzonetta, può diventare spazio d'indagine teologica. Una *pop Theology* potrebbe configurarsi come un'investigazione non negligente capace di confrontarsi con la cultura popolare per poter “criticamente” (come solo la teologia sa e deve fare) parlare di Dio al popolo.³

Il testo di Arisa (*Gaia*) parla chiaro: la terra è devastata; l'impatto antropico – espressione nobile per dire quello che l'uomo sta facendo sulla

² ARISA, *Gaia*, album *Guardando il cielo*, Warner Music Italia s.r.l. 2016, tracks 9, 4:03.

³ Cf. A. STAGLIANÒ, *Pop-Theology per i giovani. Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2018.

terra, sfruttandola a più non posso –, la sta facendo morire. Perciò, «speriamo solo che lei che è Gaia, si riprenda e la perdoni questa civiltà». È una canzone, ma la denuncia sociale e politica è delle più forti: «L’Africa non c’è più. Davvero. L’Africa non c’è più. Lo giuro. Speriamo solo che lei non muoia. Assediata da quello che resta dell’umanità». E cosa resta dell’umano, oltre che dell’umanità? È una speranza aleatoria, quella di Arisa? No, solo a una condizione: nell’umanità che resta permanga «un resto di umanità», quello che potrà perdonare questa «strana civiltà».

Anche Renato Zero, nella sua bella canzone intitolata *Gesù*,⁴ invoca il perdono di Dio. «Aiutaci fratello se un’altra volta puoi, perché questo fardello è insopportabile». Il fratello a cui si rivolge è Gesù, al quale si dice che noi uomini siamo colpevoli, perché abbiamo profanato la terra: «Fiumi ormai interdetti, discariche laggìù, ciò che credevi un orto, è un deserto che avanza». Deforestazione, buco dell’ozono, scioglimento dei ghiacciai e surriscaldamento della terra, mentre nei rapporti sociali c’è tanta solitudine, i cuori sono freddi, indifferenti, insensibili: «Ora, odore di guerra, la terra in ginocchio sta, soli più soli di sempre, il cuore non ce la fa». E Arisa:

La Lapponia è meta del turista, con temperature tropicali tipo Hawaii.
Il Sahara arriva fino all’Austria. L’Amazzonia è un ettaro di terra ormai.
L’acqua è come l’oro, l’oro dei potenti. Quattro i continenti. L’Africa non c’è più. Davvero.

Ci si può solo meravigliare nel trovare dentro i testi dei “nuovi poeti dell’età presente” tanta profondità di pensiero. La *pop Theology* non può non accogliere (e gustarsi, anche) la motivazione, secondo la quale, per Renato Zero, sta accadendo tutto questo: «L’arca si è arenata pure lei, la speranza non ci basta più, poveri uomini, poveri». La ragione è “teologica”. Sì, per Renato Zero il motivo di questo disastro è “teologico”. Il perché è gridato senza vergogna: «Gesù non ti somigliamo più». Tutto questo accade perché gli uomini e le donne di questo nostro tempo non assomigliano più a Gesù.

1.1. Così la *pop Theology* si trasforma subito in *pop Chistology*

L’umanità di Gesù è il modello che porterebbe gli uomini a vivere nella pace, nella giustizia, nella fraternità e questo comporterebbe un ri-

⁴ RENATO ZERO, *Gesù*, album *Alt*, *Tattica S.r.l.* 2016, tracks 8.

spetto maggiore per la terra, per l'ambiente, per la natura, poiché il legame ambiente-terra-cosmo e uomo è indelebile, perché fondante, originario. Quando la relazione umana si frantuma, la prima a farne le spese è Gaia. Una *pop Cristology*, investigando su cosa si dice di Gesù nelle canzoni o nei *films* o nell'arte, potrebbe meglio evidenziare che cosa si dice dell'uomo, fatto a «immagine e somiglianza di Dio», proprio in Gesù che è da sempre – teologicamente – l'*imago Dei*. L'uomo è creato in Gesù. Questo la fede cristiana lo sa e la teologia deve criticamente declinarlo rispetto alle domande che gli uomini di tutti i tempi si pongono dappertutto e secondo diverse modalità. In molte canzoni, ad esempio, emerge il bisogno di riscoprire il senso dell'umanità, la bellezza dell'essere umano, nell'amore, nella pace, nella solidarietà.

In verità noi siamo i frutti di un amore che come onda universale attraversa l'universo in espansione da miliardi di anni, fino ad oggi e ancora dopo per altri miliardi di anni. Tutto è collegato nel cosmo e – in *La terra è il pane*⁵ –, Amara insiste nel dire che gli esseri umani sono «come arcobaleno tra nuvole e fiori, scolpito nel cielo dai sette colori». Distruggere l'armonia della terra (la capacità di Gaia) di servire l'uomo significa far male anzitutto all'essere umano fino a farlo soffocare: «Tu mi stai togliendo il fiato e non ti accorgi che è un reato». Il ritmo di Gaia è perché tutto aiuti l'uomo a vivere, respirando a pieni polmoni: «Una doccia di pioggia purifica il vento, l'ossigeno arriva, respiro, lo sento».

2. *L'intentio theologica* di papa Francesco nella *Laudato si'*

Risultati della cultura popolare che papa Francesco ha ascoltato e accolto nella sua bella enciclica *Laudato si'*, che prende il nome dall'invocazione di san Francesco: «Laudato si', mi' Signore». A partire dal *Cantico delle creature*, il Papa ricorda che la terra, la nostra casa comune, «è anche come una sorella, con la quale condividiamo l'esistenza, e come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia» (LS 1). Noi stessi «siamo terra (cf. Gen 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora» (LS 2). Quello di papa Francesco è un grande invito a sperare nella possibilità di cambiare stili di vita, ascoltando il grido della creazione, per «trasforma-

⁵ AMARA, *La terra è il pane*, album *Pace, Isola degli Artisti* 2017, tracks 3, 3:22.

re in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare» (LS 19).

All'enciclica di papa Francesco «sulla cura della casa comune» va attribuito il merito di aver riportato al centro dell'attenzione teologica il tema della creazione. Diventa sempre più urgente riservare al creato la generale dedizione di quanti, a vario titolo, in un dialogo fecondo tra istituzioni sociali, culturali e religiose, avvertono l'appello alla causa comune, da cui derivano effetti positivi sotto il profilo sia politico sia economico, all'insegna di un'ecologia *integrale*, capace di reggere le sorti di una più vivibile e umana condizione ambientale, economica, sociale e culturale.

Desiderio profondo di papa Francesco, grazie all'incentivo offerto dal tema ecologico, è quello dunque di portare avanti *un progetto di autentico dialogo e d'interscambio* con le culture altre, con i saperi altri, con i linguaggi altri, nel continuo impegno di una Chiesa che, vivendo *nel mondo*, non può non essere *per il mondo*.⁶ Ma questo dialogo volto alla salvaguardia del creato, per parte cristiana, muove da una convinzione decisiva che il Papa fonda nel mistero trinitario:

Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria (LS 239).

Risulta estremamente interessante, in questo scenario magisteriale, la fondazione teologico-trinitaria del sistema *mondo creato*, il cui nesso relazionale "ontologico" non può non concludere in un percorso di *solidarietà globale* anche a livello orizzontale. Così continua il Papa:

Le persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che s'intrecciano segretamente [cf. Tommaso d'Aquino, *STh* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3]. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti, la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da se stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e

⁶ Cf. A. MINARDO, *Il dialogo con l'altro per umanizzare il mondo*, in «Horeb» 75 (3/2016) 76-81.

con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità (LS 240).

In maniera inequivocabile emerge chiara l'*intentio theologica* del Papa. Non si può pensare alla tutela della casa comune, ovvero della creazione, senza il suo riferimento costitutivo-teologico originario. È vero che la pista teorica di detto rapporto è stata percorsa in questi ultimi decenni con particolare attenzione. C'è da notare positivamente che, dopo secoli di assoluto immobilismo, la teologia della creazione si è vista impegnata in un compito d'intenso dinamismo. Per spiegare questa rinascita d'interesse, accenniamo soltanto all'evoluzione degli studi esegetici che hanno soppiantato una visione letteralista dei testi di Genesi, dove il tema della creazione era ridotto soltanto alla questione della sua origine naturalistica. Negli ultimi decenni del secolo scorso, ci si è così orientati a una rilettura della creazione sotto il *paradigma cristocentrico*: Cristo come alfa e omega, come principio e fine di un mondo che trova in lui il suo orizzonte di senso.⁷

Attualmente, però, in concomitanza con il crescente interesse da più parti del tema ecologico, gli studi sulla creazione tentano di superare la prospettiva antropocentrica indicando una possibile etica ecologica cristiana a partire esattamente – come segnala il Papa – dal paradigma trinitario.⁸

Non si sottolinea forse mai abbastanza quanto l'*impasse* di certe interpretazioni cristiane sull'invito rivolto da Dio all'uomo di «soggiogare e dominare la terra» (Gen 1,28) sia tra le cause alla base dell'attuale crisi ecologica:⁹ una distorta lettura in senso antropocentrico che avrebbe inaugurato una lunghissima “storia degli effetti” per cui l'uomo moderno è arrivato a esercitare, attraverso la tecnica, il proprio dominio incondizionato sulla natura al punto da determinare nel tempo gli attuali squilibri ecologici. I movimenti religiosi che cadono sotto il grande ombrello sincretistico del *new age* predicano una divinità *soft*, più *materna* che *paterna*, alla quale affidare le speranze di un

⁷ Cf. A. STAGLIANÒ (ed.), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, EMP, Padova 1992, in particolare il mio contributo alle pp. 29-66: *Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?*.

⁸ Cf. L. BOFF, *Ecologia, mondialità, mistica. L'emergenza di un nuovo paradigma*, Cittadella, Assisi 1993.

⁹ Su questo cf. M. KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, 120 ss.

recupero ecologico, al di là del disastro causato direttamente dal Dio *troppo violento* e maschile del cristianesimo. In questa stessa direzione – ecologicamente motivata – va anche il movimento femminista, con le sue puntuali rivendicazioni circa l'urgenza di una doverosa lettura teologica al femminile della storia della salvezza e della realtà di Dio. La natura non potrebbe più sperare nella salvezza del cristianesimo e del suo Dio, poiché la scienza e la tecnologia odierne «sono talmente imbevute di arroganza ortodosso-cristiana nei confronti della natura, da non poter attendersi da esse sole nessuna soluzione della crisi ecologica». ¹⁰ Così è parso possibile parlare della «fine della provvidenza. Le disgraziate conseguenze del cristianesimo», secondo il titolo significativo e provocante di Carl Amery. ¹¹

Si comprende, dunque, l'urgenza di una convergenza di visioni del mondo che tenga conto degli apporti specialistici delle molte branche del sapere, secondo un più ottimista atteggiamento di accostamento interdisciplinare che, sul piano del contenuto, Jürgen Moltmann chiama «comunio-nale» ¹² e sul piano metodologico Alexandre Ganoczy chiama «dialogico». ¹³ Occorre tornare a evidenziare e sviluppare quello che a nostro avviso risulta essere un aspetto teologico centrale: il *rapporto inscindibile Trinità-creazione*. Solo da questa fondazione trinitario-teologica sarà possibile scorgere il risvolto antropologico, nei termini di un vero e proprio *principio di responsabilità*, senza il quale vi sarebbe grave danno per una *pratica* dell'ecologia a misura di uomo e di mondo. ¹⁴ Ed è quanto ci prefiggiamo illustrare nelle prossime pagine.

¹⁰ L. WHITE, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in «Science» 155 (1976) 1203-1207.

¹¹ C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1972. Al di là dell'unilateralità di queste posizioni interpretative, è certo che la fede cristiana nella creazione «ominizza il mondo» (Johann Baptist Metz). Infatti: «Intervenire in modo creativo e formativo sul mondo, rendere la realtà mondana disponibile all'uomo riesce impossibile a un pensiero che ignora i confini che esistono fra Dio e mondo, che confonde il divino con l'umano, intende il mondo come emanazione della divinità, si orienta esclusivamente verso il mondo, mondanizza il divino e divinizza il mondano» (H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 235).

¹² Cf. J. MOLTMAN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 14 (or. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, München 1985).

¹³ Cf. A. GANOCZY, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia 1997, 25-27.

¹⁴ Cf. A. STAGLIANÒ, *OIKOS. Per una ecologia umana e integrale. Verso un decalogo teologico*, Santocono, Rosolini 2017.

3. Una premessa metodologica per una svolta necessaria

La premessa metodologica che segue rientra nel piano dell'ipotesi di lavoro: solo in un rapporto gnoseologico di reciproca fiducia, le discipline cosiddette umanistiche e scientifiche potranno convergere verso un'ecologia che mostra rispetto del creato, cura dell'ambiente, intelligenza riguardo all'origine del cosmo, profezia del suo futuro. Questo reciproco accostamento, in realtà, sembra ormai pacifico: non sempre è stato però così, preceduto da un non del tutto superato *clima di sospetto*.

La produzione teologica sulla creazione del secolo scorso si era inizialmente concentrata mettendo da parte ogni descrizione scientifica del mondo. La teologia aveva recepito il concetto di creazione quale categoria che godeva di una sua propria originalità, rispetto per esempio a quello di cosmo, di universo, di natura. Ciò implicava pensare il concetto di creazione come diverso e alternativo rispetto alle categorie in uso presso le scienze empiriche, dipendendo esse da un linguaggio *altro*. Una riprova di questa metodologia sistematica si nota in un'affermazione sintomatica di Gerhard Ebeling:

L'affermazione della creazione ha così poco a vedere con la natura scientificamente indagabile, che già nella nomenclatura stessa si esprime la prospettiva del tutto diversa: la teologia non parla di natura ma di creazione.¹⁵

Il sostrato teologico di questa impostazione, tipica della prima metà del XX secolo, lo possiamo riconoscere in Karl Barth,¹⁶ il quale, considerando la creazione come il presupposto dell'alleanza definitiva in Cristo, indicava il fondamento ultimo di ogni realtà storica nell'alterità divina, nel suo essere dialetticamente altro rispetto alla contingenza del mondo. Non deve sorprendere come questa impostazione potesse in qualche modo giustapporre, se non proprio contrapporre, la visione cristiana alla visione scientifica del mondo secondo un paradigma epistemologico non bisognoso delle certezze riscontrate in campo sperimentale.

Oggi, nonostante la permanenza della diversità riguardo all'oggetto e al metodo di queste discipline tra loro, posizioni così marcate d'incomunicabilità non hanno più ragione di esistere. Ci si muove verso un sapere

¹⁵ G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana. I. Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Marietti, Genova 1990, 327.

¹⁶ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. III. Die Lehre von der Schöpfung*, Evangelischer Verlag, Zürich 1945, 103-377.

integrato che non può trincerarsi dietro l'insistenza sulla diversità epistemologica delle discipline. Come scrive Gianni Colzani:

Non si tratta di riproporre il vecchio argomento di convenienza volto a inglobare la scienza al servizio della fede: sarebbe un assumerla apologeticamente, ricadendo nel concordismo o nell'indebita ingerenza nel campo scientifico; non si tratta neppure di introdurre un discorso valoriale all'interno dell'osservazione scientifica. Si tratta, invece, di attenersi al livello epistemologico della problematica e di chiedersi se il dono della fede non ha una funzione illuminante anche per lo scienziato e per la cultura scientifica: l'accesso al punto di vista altrui non fa perdere la propria specificità ma conduce ad arricchire la propria, originale capacità di osservazione e di sintesi.¹⁷

Ciò significa che una ben ponderata riflessione teologico-trinitaria sulla creazione, oggi, deve partire non tanto da una sterile autoaffermazione apologetica, quanto da un ritrovato fondamento originario che sappia inserirsi nel dibattito attuale interdisciplinare circa le sorti del mondo, con la sua specifica connotazione epistemologica: quella del principio e della fine della storia e, dunque, del mondo sotto il profilo dell'insuperabile questione del senso. Ma questa direzione di senso può partire soltanto dal suo principio originario: il Dio trinitario che ha *volut*o questa creazione.

3. Jürgen Moltmann e la creazione come espressione dell'amore trinitario di Dio

Jürgen Moltmann è stato uno dei primi teologi a offrire una riflessione sistematica sul rapporto Trinità-creazione-ecologia, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Nel saggio del 1985 *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (tradotto in italiano nel 1986), che segue tema-

¹⁷ G. COLZANI, *Il futuro del mondo tra processi evolutivi e compimento in Cristo. Per un dialogo tra fede e scienza*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, EMP, Padova 1997, 295-296. Sulla questione generale del dialogo tra fede e teorie scientifiche sulla creazione cf. anche A. STAGLIANÒ, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2005. D'altra parte, il rapporto tra fede e cultura (anche scientifica) può costituire una prospettiva ermeneutica interessante per rileggere l'intera storia della teologia trinitaria, come ho cercato di dimostrare in A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996 (2002²).

ticamente il suo precedente studio sulla Trinità,¹⁸ il teologo di Tübingen, prende le mosse dalla crisi ecologica, per avviare una riflessione più ampia in termini gnoseologici:

Il problema della dottrina della creazione era il problema della *conoscenza di Dio*. Oggi il problema della dottrina di Dio è quello della *conoscenza della creazione*.¹⁹

Questa linea di demarcazione consente di limitare gli effetti di una certa volontà di potenza umana che avrebbe abusato del suo predominio soggiogando il mondo. Per risolvere teologicamente il problema di questa egemonia, cosificata e prepotente, Moltmann intende sviluppare una forma di pensiero partecipativa e integrativa, che guardi alla logica delle relazioni esistenti nel mondo. Per assumere questo nuovo sguardo il teologo si distacca dalla coppia natura-grazia che, a suo parere, conferma una dialettica estrinseca fra antropologia e creazione, e si propone di esporre una concezione trinitaria della creazione, sviluppando in particolare l'azione dello Spirito.²⁰ Abbandonando ogni dialettica tra Dio e il mondo, il mondo diventa la dimora, la *shekinah* di Dio:

Partiamo dal presupposto che tutti i rapporti, che abbiano un'analogia con quelli che si verificano in Dio, rispecchino l'inabitazione originaria reciproca e la reciproca compenetrazione della *pericorese* trinitaria: Dio *nel* mondo e il mondo *in* Dio.²¹

Per Moltmann, in altre parole, il concetto trinitario di pericorese, è l'elemento caratterizzante della dottrina ecologica della creazione.

Dio va compreso non in senso rigidamente monoteistico, come soggetto assoluto, ma come il Dio Uno-Trino, come comunione perfetta di Padre, Figlio e Spirito, che assume la forma comunione-partecipativa anche in seno alla creazione. Questo inevitabilmente deciderà del rapporto con il mondo da lui creato, secondo un fondamento trinitario che non può non avere conseguenze anche sul piano sociale e politico. Detta immanenza non

¹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983; inoltre, cf. ID., *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 1993.

¹⁹ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 7.

²⁰ *Ibid.*, 21 ss.

²¹ *Ibid.*, 30.

panteistica di Dio nel mondo, assicurata mediante il suo Spirito cosmico, dice in fondo la logica di una serie infinita di relazioni reciproche tra Dio-Spirito e creature che si esprimono non solo nella decisione creativa del Dio comunione personale, dato come *input* iniziale, ma anche in quella continuativa di inabitazione e di glorificazione del creato in un chiaro senso escatologico. Escatologia e protologia sono il risvolto della stessa medaglia.

Da qui l'esposizione di una nuova teologia della creazione: questa deriva direttamente dall'espressione della vita di Dio che è vita d'amore.²² Il Padre

Crea il mondo in virtù del suo amore eterno per il Figlio, per cui il mondo è determinato dalla sua volontà eterna di bene e altro non è che l'espressione del suo amore.²³

È questa ragione teologica che spinge Moltmann ad abbandonare il concetto di causa dalla dottrina della creazione, per cui il mondo sarebbe solo *opus trinitatis indivisum ad extra* di un Dio aristotelicamente inteso come *causa prima* e come l'unico ente *causa sui* senza relazione né con sé né con il mondo. Come spiega Moltmann:

Se prendiamo invece come punto di partenza le relazioni trinitarie delle persone divine, vedremo chiaramente che il Padre crea l'Altro da sé in forza dell'amore che ha per il Figlio, e che la creazione non risponde soltanto alla volontà ma pure all'amore eterno di Dio. L'opera della creazione non sarà quindi «appropriata» – contro la tradizione agostiniana – esclusivamente al Padre, benché essa sia opera dell'intera Trinità. È vero invece che la creazione è un prodotto dell'amore del Padre, opera poi ascritta all'intera Trinità.²⁴

Detta visione consente di non cadere nel panteismo e, inoltre, illustra come il Dio che trascende il mondo è al contempo il Dio che è immanente.

Il concetto trinitario di creazione combina tra loro la *trascendenza* di Dio sul mondo e la sua *immanenza* ad esso. L'accentuazione unilaterale della trascendenza sul mondo porterebbe al deismo, come si è visto in Newton. L'accentuazione unilaterale dell'immanenza porterebbe al panteismo, come in Spinoza.²⁵

²² *Ibid.*, 103.

²³ MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio*, 124.

²⁴ *Ibid.*, 124.

²⁵ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 122.

È dunque propriamente nell'*opus creationis* che Dio si può riconoscere come Dio in sé e allo stesso tempo fuori di sé; questa è l'unica maniera per potersi comunicare all'uomo, manifestando se stesso nell'altro da sé della creazione, senza per questo confondersi con la creazione.

Questo dato teologico è fedele alla prospettiva biblica, secondo la quale la creazione non è un'emanazione necessaria della natura divina. Dio si autodistingue rispetto al creato, rimanendo quest'ultimo nella sua caratteristica della contingenza. Appunto, la categoria teologica e filosofica della contingenza è ciò che esprime la dottrina classica della *creatio ex nihilo*. Essa sottolinea sia l'assenza di una necessità dell'atto creativo di Dio, sia una realtà extradivina che potrebbe pensarsi come un principio opposto a Dio stesso. Ora, per Moltmann, la creazione dal nulla si spiega ulteriormente alla luce della dottrina cabalistica dello *zimzum*, come autoumiliazione divina.²⁶ Dio si ritrae da se stesso in sé per rendere possibile la creazione. Ma questa ritrazione è antecedente alla creazione, al punto che si può affermare che l'amore creatore di Dio «è fondato sul suo *amore che si umilia, si abbassa*».²⁷ È l'inizio della *kenosi* cristologica di Fil 2.

Secondo Moltmann questa ritrazione intradivina che si esprime successivamente nella creazione è resa da due grandi concetti teologici: dalla dottrina rabbinica della *shekinah* e dalla dottrina cristiana della Trinità.

La *shekinah* indica la presenza di Dio nel mondo degli uomini, il suo venire ad abitare in mezzo a loro: «Ciò che vale per la *shekinah*, che abita in Israele e lo accompagna nel pellegrinaggio dell'esilio, vale anche per la *shekinah* del Creatore nella sua creazione».²⁸ Rappresenta una contiguità che a partire dalla rivelazione cristiana sarà intesa come l'inabitazione di Dio nel cuore degli stessi uomini. Detta inabitazione viene interpretata come il libero movimento che conclude, nel suo orientamento escatologico, l'atto creativo. Dio si ritrae per creare, ma quando *am-mette* nell'esistenza l'altro da sé, intende glorificare la sua creazione per mezzo del Figlio e nella forza dello Spirito. Moltmann può, così, interpretare l'incarnazione del Figlio, per mezzo del quale il mondo è stato fatto, come la modalità teologica per entrare nel mondo e dividerne fino in fondo il destino creaturale.

²⁶ Cf. *ibid.*, 111 ss.

²⁷ *Ibid.*, 112.

²⁸ *Ibid.*, 121.

È in questa scelta irrevocabile dell'autoritrazione divina che si manifesta la sua essenza trinitaria. Quello che è abbozzato in termini "singolari" nella tradizione ebraica, viene poi compiutamente armonizzato nella visione cristiana come unico atto creativo del Dio trinitario.

Il Padre crea per amore del Figlio e mantiene nello Spirito l'universo da lui voluto. Se il Padre crea, lo fa *attraverso* il Figlio, il *Logos* che è ragione e senso verso cui si dirige tutto ciò che è creato. Ora, in questo quadro in cui protologia ed escatologia si congiungono, si intende come il Figlio «sarà destinato a essere il "centro" dell'umanità libera, a incarnarsi quindi, a diventare il capo e Signore del regno della libertà».²⁹ L'umanità e con essa la creazione giunge alla sua verità prima e ultima allorquando corrisponderà a questa dedizione amorosa del Figlio nei confronti del Padre. Questo annichilimento per discendere nel mondo finito (il Figlio) comporta l'attraversamento della fragilità e della morte, di cui la creazione porterà per sempre le tracce che la trasfigurazione messianica e la glorificazione escatologica (lo Spirito) risolverà. Coerentemente con la sua teologia, Moltmann legge la morte di Cristo in croce come l'ingresso di Dio in quello spazio primordiale di nulla che egli aveva originariamente realizzato con la sua autoritrazione. Così Dio stesso rende trinitariamente l'abbandono³⁰ del Figlio parte della propria vita eterna, legandosi in maniera assoluta al mondo quale altro da sé, raggiungendolo nella sua finitezza e caducità.

È in questo compimento, aperto alla risurrezione, che si fonda la caratteristica "ecologica" che lega Dio al mondo e così pure l'uomo all'intera creazione. I nuovi cieli e la nuova terra di cui parla l'Apocalisse (21,1-8) sono, pertanto, la prefigurazione di una creazione compiuta che ha attraversato la fine (nell'attraversamento dell'abbandono divino in croce) e giunge, trasfigurata nello Spirito, al suo vero fine. La risurrezione di ogni carne è il compimento della storia trinitaria di Dio:

Solo con la risurrezione dei morti, degli assassinati e dei gassati; solo con la guarigione degli angosciati e martoriati in vita; solo con la demolizione di ogni potere e dominio, con l'annientamento della morte, il Figlio consegnerà il regno al Padre [...]. È in questi termini che si annunciano il

²⁹ MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio*, 124.

³⁰ «Sulla croce il Padre e il Figlio sono separati nel modo più profondo nell'abbandono e al medesimo tempo uniti nel modo più intimo nella consegna» (J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973, 285).

compimento della storia trinitaria di Dio e la fine della storia del mondo, il superamento della sofferenza e l'adempimento della storia di speranze dell'umanità. Dio in Auschwitz e Auschwitz in Dio: è questo il fondamento di una speranza reale, che abbraccia la realtà del mondo e su di essa trionfa, ed è anche la ragione di un amore che è più forte della morte.³¹

Se il Padre, dunque, crea attraverso il Figlio, è vero pure che crea in virtù dello Spirito Santo. Qui Moltmann, precisando che la creazione non è una generazione filiale al pari della seconda persona della Trinità, sostiene che lo Spirito, in quanto effuso dal Padre nell'atto creativo, è il *respiro divino* che riempie ogni cosa. Se, in questo senso, viene superata la differenza apparentemente priva di relazioni tra Creatore e creatura e si supera altresì la dialettica trascendenza-immanenza, si comprende pure una partecipazione attiva di Dio nel mondo, che può essere intesa anche come la *kenosi* dello Spirito «cosmico».³² Così storicamente avviene tale partecipazione:

Mediante la presenza del proprio Spirito, però, Dio partecipa anche al destino dell'opera da lui creata. Per mezzo dello Spirito egli soffre i dolori delle sue creature. Nel suo Spirito egli fa esperienza dei loro annichilimenti. Nel suo Spirito egli geme con la creatura asservita e attende redenzione e libertà.³³

Inoltre, è attraverso lo Spirito cosmico che si realizza la *creatio continua* o *nova*. L'attività creatrice continua di Dio si manifesta, dunque, con un'azione che mantiene la creazione nell'esistenza e la dirige pneumaticamente verso la sua trasfigurazione escatologica.

Per Moltmann, dunque, la dottrina cristiana della creazione è connotata cristologicamente e pneumatologicamente, ma secondo un'indissolubile dinamica trinitaria, che vede sempre l'amorevole iniziativa del Padre:

Colui che invia il Figlio e lo Spirito è il Creatore: *il Padre*. Colui che riassume sotto la propria signoria di libertà il mondo e lo redime è il Verbo della creazione: *il Figlio*. Colui che vivifica il mondo e lo fa partecipare alla vita eterna di Dio è la forza creatrice: *lo Spirito*. Il Padre è la causa creante, il Figlio la causa configurante, lo Spirito la causa vivificante del creato.³⁴

³¹ *Ibid.*, 326.

³² Cf. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 122 ss.

³³ *Ibid.*, 121.

³⁴ *Ibid.*, 122.

Soltanto a partire da tale concezione della Trinità è possibile formalizzare una teologia ecologica della creazione:

Il concetto trinitario di vita, di compenetrazione reciproca, di «pericoresi», caratterizza quindi la nostra *dottrina ecologica della creazione*.³⁵

In altre parole, la dottrina ecologica della creazione trova il suo fondamento nell'originaria pericoresi trinitaria. Dal momento che la pericoresi trinitaria si esprime nella pericoresi creaturale (le scienze empiriche rilevano che tutto ciò che vive, vive in relazione ad altro, nell'altro e per l'altro), esemplarmente quest'ultima non può non generare rapporti con l'altro da sé e con il resto del creato, all'insegna della reciproca dedizione e compenetrazione tipica del Figlio nei confronti del Padre (cf. Gv 10,30; 14,11) nella prospettiva di una comunione creaturale come anticipazione del regno futuro.

4. Alexandre Ganoczy: la sinergia trinitaria e la concreatività umana come fondamento della *communio* ecologica

Un altro teologo, degno di attenzione, che ha dedicato anni di studio ai temi della teologia della natura e della teologia della grazia, e che ha ripreso l'argomento delle relazioni intratrinitarie come motivo della creazione, è Alexandre Ganoczy. Il suo libro *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, pubblicato in Germania nel 2001³⁶ si affaccia nel campo della letteratura teologica con una particolare angolazione e prospettiva teorica: ripensare il mistero trinitario di Dio a partire dal paradigma della «sinergia» quale concetto chiave in grado di aprire e svelare la struttura ontologica del mondo, ossia la struttura del reale in quanto tale. Preso dalle scienze naturali,³⁷ il concetto della sinergia, con tutti i limiti di ogni

³⁵ *Ibid.*, 30.

³⁶ A. GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001 (tr. it. *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003).

³⁷ «La teoria della relatività, la meccanica quantistica e la cosiddetta teoria del caos nel campo della fisica, la biologia molecolare, la zoologia e la fisiologia del cervello nel campo organico hanno messo in luce un mondo variopinto di reciproche relazioni, interazioni, reazioni, ramificazioni, meccanismi di reciproco potenziamento e causalità circolari. Quasi tutti i processi energetici vi si presentano come processi sin-ergetici» (GANOCZY, *Il Creatore trinitario*, 7).

analogia, risulta utile a raccontare la dinamica trinitaria dell'amore di Dio in ordine alla creazione. Quanto sia importante questo modello sinergico in campo antropologico lo dimostra la convinzione che

al di là della modernità e postmodernità si rafforza [...] la coscienza di appartenere a un destino planetario comune, il cui futuro dipende in larga misura dall'accettazione o dal rifiuto di strutture coordinate e cooperative.³⁸

Alla luce di questa considerazione la scommessa del teologo ungherese è quello di applicare il modello della sinergia alla dottrina trinitaria.³⁹ La scommessa parte dalla questione se l'idea cristiana di Dio ha di per sé qualcosa a che fare con la coesistenza e con la cooperazione che si riscontra in natura. Secondo il teologo, infatti, l'espressione del *Credo* che parla del «Padre onnipotente» lascia nell'indeterminatezza, in ordine alla creazione, il ruolo del Figlio e soprattutto dello Spirito Santo, quasi spettasse loro solo un compito subordinato e per così dire strumentale nell'azione divina. Se così fosse, si domanda Ganoczy,

le tre persone si presentano davvero come consustanziali? Creano con la stessa potenza creatrice e comunionalmente il processo del mondo? Oppure la loro attività creatrice segue un ordine per così dire gerarchicamente stabilito? [...] Nella dottrina genuinamente cristiana su Dio e sulla creazione domina un patrocristianesimo assoluto?⁴⁰

Una riflessione teologico-trinitaria dovrà, dunque, affrontare non solo il rapporto tra unità e pluralità in Dio, ma anche confrontarsi con la tematica del rapporto tra la consustanzialità delle tre persone e la monarchia del Padre, ovvero conciliare la verità della comunione con il paradigma delle relazioni di origine. In realtà, l'interpretazione della cooperazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è fondamentale per comprendere altresì il rapporto singolare di Dio con il mondo, oltre che per leggere nella realizzazione della storia della creazione una storia di salvezza. Se la rivelazione manifesta Dio come *agápe*, quale dimensione ontologica essenziale, detto amore potrà non solo costituire la chiave ermeneutica per illustrare l'unità e la molteplicità in Dio sul piano dell'essere, ma anche indicare

³⁸ *Ibid.*, 6.

³⁹ Ne ha approfondito le implicazioni teologiche J.P. LIEGGI, *Il paradigma della syn-taxis. La riscoperta di un concetto chiave per la teologia trinitaria*, in «Path» 11 (2/2012) 417-438.

⁴⁰ GANOCZY, *Il Creatore trinitario*, 6.

qualcosa sul piano dell'economia, ossia dell'azione *ad extra* di Dio. Quindi è solo alla luce della «sinontia» immanente che è possibile cogliere quella «sinergia» economica «che rende incessantemente e creativamente possibile tutto il creato».⁴¹

Passando in rassegna i grandi teologi della storia del pensiero cristiano (da Basilio di Cesarea a Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Didimo di Alessandria e Mario Vittorino, da Agostino a Riccardo di San Vittore, Bonaventura e Nicola Cusano), e confrontandosi con la filosofia di Heinrich Rombach e la fisica di Hermann Haken, Ganoczy segue questa illustre tradizione per confermare la plausibilità della sua proposta. Ovviamente Ganoczy propende verso una realtà sinergico-comunionale che prende spunto da Gisbert Greshake,⁴² con l'esplicito intento di approfondirne le intuizioni.⁴³ Il sostegno di questo compatto impianto permette al teologo ungherese di derivare la relazione tra il Dio creatore e la creazione, esattamente nel passaggio non necessario⁴⁴ dall'ontologia trinitaria (fatte salve l'unità, la pluralità e le relazioni d'origine) e dall'agire salvifico del Dio unitrino all'opera della creazione. Dunque la consostanzialità si riverbera nella concreatività e la concreatività è prova di consostanzialità. La creazione, per estensione, vivrà di un riflesso ontologico pericoretico già immanente nella realtà divina. Quanto la creazione mostra, in ordine alla sua struttura ontologica, non può che trovare il suo fondamento nel paradigma sinergico tra comunione immanente e cooperazione *ad extra*. Per Ganoczy, la teologia

può ribadire la denominazione patristica antica del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come di «*coomnipotentes personae*» e dimostrare così che l'idea della concreatività è un'idea che ha la sua origine nella teologia trinitaria.⁴⁵

Padre, Figlio e Spirito sono co-autori dell'opera divina della creazione, concreatori senza gerarchie subordinanti. Ma questa sin-ergia intradivina

⁴¹ *Ibid.*, 10.

⁴² Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000.

⁴³ Cf. GANOCZY, *Il Creatore trinitario*, 10.

⁴⁴ Sebbene l'equiparazione tra creazione e causalità abbisognerebbe nell'opera di Ganoczy un'ulteriore chiarificazione, il teologo ha il merito di riconoscere che detta creazione non deriva da una causalità necessaria: «Dal seno stesso della sua eternità, Dio fa scaturire la condizione di possibilità di essere, tempo, spazio, energia, materia, *antimateria* e *deflagrazione originaria*» (GANOCZY, *Teologia della natura*, 255).

⁴⁵ Cf. GANOCZY, *Il Creatore trinitario*, 235.

– e qui si inserisce la novità della riflessione di Ganoczy – coinvolge inevitabilmente la creazione stessa nella dinamica che la teologia conosce come *creatio continua*; in particolare, al di là dell’atto creativo *ex nihilo*, l’uomo stesso ne è reso partecipe in una maniera pur derivata. Come afferma Ganoczy, la somiglianza dell’uomo con Dio

deve attuarsi in una sinergia concreativa libera con Dio, deve «prendere possesso» in questo senso della terra, «riempirla» ed esercitare responsabilmente il proprio «dominio» sugli esseri viventi in veste di «pastore». ⁴⁶

Da questa responsabilità “pastorale” deriva l’aspetto ecologico della sistematica trinitaria del teologo ungherese. All’uomo non viene data alcuna carta bianca per sfruttare a piacimento la terra e l’intero creato. Qui si determina la sua responsabilità *concreativa* con Dio. È evidente che il termine veterotestamentario *bara’* designa l’atto divino del creare che, nella tradizione sacerdotale, viene impiegato esclusivamente per la creazione divina; questa si distingue dal fare umano che viene, invece, designato col verbo *asah*. Eppure – sostiene A. Ganoczy – il modo in cui la creatività divina si attua, si presenta presto come un modo relazionale e strutturale, che vede il coinvolgimento attivo dell’uomo. Ovviamente si deve rispettare un’analogia “dall’alto”, in virtù della quale la creatività divina specifica il discorso dell’uomo “creatore” perché creato a immagine di Dio. ⁴⁷ Ciò implica il fatto che l’*impegno* ecologico dell’uomo, cioè come rapporto concreativo responsabile degli uomini tra di loro e degli uomini con il resto del creato, è inscritto nella stessa natura dell’uomo. Questa, pertanto, si traduce in un’attenzione responsabile, volta a salvaguardare la coesistenza tra sinergia e comunione anche verso la creazione, ferma restando la differenza tra *creatio* creatrice e *creativitas* creata. ⁴⁸ Solo riscoprendo questa responsabilità concreativa l’uomo può meglio risalire alla logica gratuita dell’amore sinergico che Dio vive in sé e per sé. Quindi il rapporto di Dio con il creato, come espressione della sinergia intradivina fra Padre, Figlio e Spirito, diventa il modello di un’ecologia fondamentale, che vede l’uomo un deuteroagonista in grado di prendersi cura dell’ambiente vitale dove, in

⁴⁶ *Ibid.*, 237; cf. anche A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Queriniana, Brescia 1992, 26-28.

⁴⁷ Cf. GANOCZY, *Il Creatore trinitario*, 239 ss.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 241.

relazione strutturale con il resto della natura, vive come immagine e secondo la somiglianza divina.

5. Conclusione con una ripresa tomista

Abbiamo scelto di riprendere le riflessioni teologiche di J. Moltmann e A. Ganoczy perché ci sembra che, nell'attuale panorama teologico, offrano una versione originale del rapporto tra trinitaria, creazione ed ecologia impegnata nel dialogo con le scienze della natura.⁴⁹

Rileggendo J. Moltmann, possiamo appurare che, per il teologo tedesco, il rapporto fra Trinità economica e Trinità immanente si risolve pensando quest'ultima in base a una storia trinitaria dove il mondo è decisamente coinvolto. Senza cadere nel panteismo, e propendendo per un panenteismo trinitario,⁵⁰ Moltmann tuttavia non sembra sottolineare a sufficienza il carattere di gratuità della creazione, lasciando pensare un compimento escatologico nella storia quale esclusivo perfezionamento della realtà divina. Inoltre, l'elaborazione di questa teologia potrebbe meglio sviluppare il tema dell'analogia, ricordando il dettato del Concilio Lateranense IV secondo cui «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). Resta comunque, per il nostro tema, la rilevanza d'intuizioni che, nel rapporto pur autonomo della creatura dinanzi a un Creatore che si ritrae per lasciar essere, rimandano l'uomo a un'opzione ecologica fondamentale che si fonda nel riconoscimento dell'unità tensiva tra protologia ed escatologia.

Rileggendo la versione cattolica di A. Ganoczy, ci siamo persuasi che l'assunzione del paradigma della sinergia quale cooperazione personale intradivina nella comunione gerarchica, rende ragione di quel passaggio dall'immanenza all'economia, secondo quella logica di correlazione originaria che il Creatore ha poi voluto inscrivere nell'ordine della creazione. Da qui, la conseguente concreatività antropologica, nella riflessione di Ganoczy, rappresenta quel compimento responsabile che rende l'uomo non despota assoluto, ma pastore attento della realtà creata.

⁴⁹ Per approfondire cf. M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, in particolare le pp. 399-415: *Fede nella creazione ed etica ecologica*.

⁵⁰ Cf. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 122 ss.

Ora, l'attuale attenzione "pastorale" per la tematica ecologica⁵¹ risente, da quanto emerso sopra, della sensibilità teologica contemporanea. Sembrano però lontani i tempi in cui si rifletteva a partire da categorie filosofiche determinanti (causa, sostanza, ecc.). Anzi, una sorta di pregiudizio antimetafisico ha relegato monumenti del pensiero cristiano come Tommaso d'Aquino, in un angolo speculativo che non ha più nulla da offrire alla riflessione contemporanea. Di conseguenza, quella di Tommaso verrebbe a configurarsi come lettura naturale pre-cristiana della realtà, della sua relazione con il Creatore e dell'evento stesso della creazione. Eppure, a suo tempo, la proposta dell'Aquinata, si è misurata in campo teologico con un nuovo modo di intendere e utilizzare la facoltà di ragione, operazione ermeneutica che anche i teologi contemporanei conducono nei confronti del sapere scientifico odierno. Sarebbe, tuttavia, utile verificare se un'eventuale riflessione circa la dimensione trinitaria della creazione nell'opera di Tommaso⁵² è ancora proponibile come sostegno fondamentale della sensibilità ecologica contemporanea.

Tommaso, pur partendo dalla sua analisi circa l'essenza unitaria di Dio, è convinto che la realtà trinitaria è la chiave di volta per comprendere tutto ciò che Dio compie liberamente nella storia. Così si esprime nella *Summa theologiae*:

La conoscenza delle persone divine ci è necessaria per due motivi. Anzitutto, per comprendere correttamente la creazione. Infatti, dicendo che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di coloro i quali dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con l'ammettere in Dio la processione dell'amore, s'indica che non ha fatto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa estrinseca; ma solo per amore della sua bontà.⁵³

Fatta salva la gratuita e amorevole iniziativa divina nell'atto di creare, Tommaso ritiene dunque che le azioni divine non possono non riflettere il dinamismo del suo essere eterno. E così scrive:

⁵¹ Cf. S. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999.

⁵² Cf. GH. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Cerf, Paris 1969, 141-146; G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990; G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1995, 249- 515.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 3um.

Creare propriamente è causare o produrre l'essere delle cose. Ora, siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: infatti è il fuoco che genera il fuoco. E perciò creare conviene a Dio secondo il proprio essere; e questo non è che la sua essenza, comune alle tre persone. E così il creare non è proprietà di una sola persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia, le persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni [...] Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto quest'aspetto, le processioni delle persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà.⁵⁴

Stabilito che l'azione creatrice vede il coinvolgimento, differenziato ma cooperante, delle tre persone divine, occorre capire se la creazione vive in un abisso ontologico che rende incomunicabili le creature con il Creatore oppure se esiste una qualche analogia che consente alla creatura di poter vivere secondo un proprio dinamismo naturale. Senza poter approfondire la questione, ci limitiamo a ricordare che, per Tommaso, esiste tra creatura e Creatore una *relazione reale* che s'intravede, nel caso dell'uomo, nell'*imago Trinitatis*.⁵⁵

Da questa considerazione possiamo concludere che nella teologia tomista, benché con altro linguaggio, la creatura intelligente può comprendere la struttura della realtà esistente e, di conseguenza, riscoprire l'invito ricevuto da Genesi a chiamare per nome gli altri esseri creati come la vocazione a custodire e curare ogni essere verso la sua perfettibilità fino alla consumazione dei secoli.

È solo un esempio dell'importanza che la teologia contemporanea "ritorni" a riscoprire – rileggendoli in modo nuovo e attualizzante – le riflessioni teologiche dei grandi del passato. Non solo Tommaso andrebbe ricompreso in questa direzione, ma, per quanto ci riguarda, sicuramente Antonio Rosmini e, in particolare, Gioacchino da Fiore.⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*, I, q. 45, a. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, I, q. 45, a. 7.

⁵⁶ Cf. A. STAGLIANÒ, *La "Teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistematica - critica - interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988; Cf. ID., *L'Abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, LEV, Città del Vaticano 2013.

Si potrà riscoprire e meglio evidenziare, nella tradizione teologica cattolica, quel filone di pensiero che ha mantenuto intatto la dottrina del dato biblico sul rapporto uomo-creato: un rapporto che non sia di dominio assoluto e d'incondizionato sfruttamento, ma di partecipazione, responsabilità e tutela nei confronti delle altre creature. Una "teologia ecologica della creazione", infatti, ci pare possa valere come il primo dei fondamenti che giustifichi e motivi un impegno comune all'umanità intera verso il rispetto della casa comune che è la terra. Quando la tematica ecologica metterà al centro delle sue attenzioni antropologiche l'interrelazione reciproca tra il saper vivere, il saper conoscere e il saper credere si potrà affermare che *il mondo esprimerà al meglio la sua vocazione originaria a essere un riflesso ancora più vivido della profonda verità trinitaria, l'amore-agapè.*

TRINITÀ E CREAZIONE NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

RICCARDO FERRI

PATH 17 (2018) 163-177

Il sospetto di parte della teologia trinitaria contemporanea nei confronti della riflessione su Dio compiuta da Tommaso d'Aquino (nonostante recenti studi abbiano mostrato che la separazione manualistica dei due trattati *De Deo uno* e *De Deo Trino* non rispecchi l'intenzionalità profonda dell'Aquinate)¹ risiede in gran parte nel fatto che l'Angelico nella *Summa Theologiae* imposta il suo *De Deo* non partendo immediatamente dalla Trinità, e quindi dalla rivelazione o comunicazione di Dio nella storia della salvezza, ma dall'unità divina, elemento certamente costitutivo della fede cristiana (che è un monoteismo trinitario), ma eventualmente raggiungibile anche dalla sola ragione naturale. Le conseguenze più evidenti di tale approccio apparirebbero nella teologia della creazione: sembrerebbe infatti che la creazione, grazie alla cui considerazione è possibile risalire razionalmente alla conoscenza dell'unico Creatore, si dispieghi

¹ Cf. F. BOURASSA, *Note sur le traité de la Trinité de la Somme Théologique de saint Thomas*, in «Science et Esprit» 27 (1975) 187-207; P. CODA, *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della Teologia in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014; G. EMERY, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004; W.J. HANKEY, *God in Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford 1987; H. JORISSEN, *Zur Struktur des Traktates De Deo in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, in M. BÖHNKE - H. HEINZ (edd.), *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 231-257; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1996²; T.L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology: a Study in Theological Method*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003.

come opera di Dio nella sua unità e che l'azione delle persone divine non vi si manifesti, se non in maniera estremamente enigmatica. In realtà, un esame attento dei testi dell'Aquinate ha spinto molti studiosi a rivedere tale approccio pregiudiziale e a riscontrare, specialmente in alcuni scritti tommasiani, l'idea esplicitamente tematizzata di un agire trinitario di Dio nella creazione.²

Per cogliere il luogo in cui più evidentemente emerge tale impostazione, prendiamo in considerazione in particolare lo *Scriptum super libros Sententiarum* (d'ora in poi *Sent.*), per poi confrontare brevemente alcune tesi lì presenti con le *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (*De Pot.*) e la *Summa Theologiae* (*STh*).³

1. Lo *Scriptum super libros Sententiarum*

1.1. *Trinità e creazione nell'impianto generale di exitus/reditus*

Il rapporto tra Trinità e creazione emerge nell'impianto stesso di *Sent.*, che non segue la distinzione *uti/frui* che strutturava il testo di Pietro Lombardo (distinzione ripresa solo in *I Sent.*, d. 1, ma senza reale funzione nel corso del lavoro),⁴ ma lo schema, tratto da Alessandro di Hales, dell'*exitus/reditus*.⁵

² Cf. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990; G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.

³ Il percorso indicato, almeno fino alle *De Pot.*, si trova più articolato e approfondito in R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010. Qui ne viene presentata una sintesi, che costituisce il testo della relazione tenuta il 14 marzo 2018 all'interno del Seminario: *La creazione nel pensiero di San Tommaso d'Aquino. Approccio filosofico e teologico*, organizzato dalla Cattedra «S. Tommaso e il pensiero contemporaneo» della Pontificia Università Lateranense. I testi di Tommaso sono tratti dalle seguenti edizioni bilingue: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Libros Sententiarum)*, I (Libro I, dd.1-21) e II (Libro I, dd. 22-48), ESD, Bologna 2000-2001; *Le Questioni disputate. La potenza divina (Quaestiones disputatae de potentia Dei)*, voll. 8-9, ESD, Bologna 2003; *La Somma Teologica (Summa Theologiae)*, 35 voll., ESD, Bologna 1985.

⁴ Il Lombardo ripartisce la materia in quattro libri, secondo il seguente ordine: 1) Dio Trinità, nella sua essenza e nelle sue persone; 2) Dio creatore e la sua opera; 3) l'incarnazione del Verbo e la sua opera redentrice (in cui si comprende lo studio delle virtù, dei doni dello Spirito e dei dieci comandamenti); 4) i sacramenti e le realtà ultime. Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires - Cerf, Fribourg (Suisse) - Paris 1993 (tr. it. *Amico della verità. Vita e opera di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, 72-73).

⁵ Cf. J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday & Co., New York 1974 (tr. it. *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, 75); sulla struttura del prologo, cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*

Già nel *Prologo* dell'opera, dove ancora non compare esplicitamente lo schema *exitus/reditus*, sebbene ne vengano poste tutte le premesse, Tommaso considera il rapporto tra Trinità e creazione a partire dalle opere della Sapienza. Infatti, in base all'esergo, tratto dal libro del *Siracide* («Io, la sapienza, versai dei fiumi...»)⁶ e appropriando (grazie a 1Cor 1,24-30) la sapienza al Figlio,⁷ Tommaso prende in esame le quattro opere compiute dalla Sapienza/Figlio: la manifestazione della Trinità; la creazione; la restaurazione dell'universo; il perfezionamento dell'universo condotto al proprio fine (in particolare, la seconda opera, quella della creazione, è considerata nel senso che le creature procedono nel tempo da Dio secondo quell'ordine che è proprio delle processioni intradivine, *causa et ratio* della *processio creaturarum*).⁸

Nella *divisio textus* di *I Sent.*, d. 2 tale quadripartizione è ricondotta allo schema dell'*exitus/reditus*. Infatti, poiché la teologia tratta di Dio e di ogni realtà nella sua relazione a Dio, principio e fine, *Alpha* e *Omega* di tutte le cose (Ap 22,13), la materia di *Sent.* può essere divisa in due parti: la prima considera le cose divine secondo l'uscita dal principio (*exitus*) e comprende i primi due libri (Dio e la creazione); la seconda tratta le cose divine secondo il loro ritorno al fine (*reditus*) e include il terzo e quarto libro (Cristo, i sacramenti e la risurrezione). A sua volta, la prima parte può essere distinta in due sezioni: si può infatti considerare le cose divine secondo l'*exitus* dal principio nell'unità d'essenza (le processioni trinitarie

et sa conception de la «sacra doctrina»: avec l'édition du prologue de son commentaire des «Sentences», Vrin, Paris 2006; A. PATFOORT, *Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'œuvre de S. Thomas, des prologues du Super Libros Sententiarum et de la Somme Théologique*, in «*Angelicum*» 54 (1977) 459-488; F. RUELLO, *Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin*, in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *San Tommaso: fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi*, Città Nuova, Roma 1974, 176-209.

⁶ Sir/Eccl 24,40: «Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum».

⁷ EMERY, *La Trinité créatrice*, 255. Tommaso applica qui il metodo dell'appropriazione, presupponendolo come comunemente noto; la dottrina dell'appropriazione sarà oggetto di *I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2 e d. 34, q. 2.

⁸ Cf. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974, 265-273; G. EMERY, *Trinité et création. Le principe trinitaire de la création dans les commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les Sentences*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 79 (1995) 405-430.

che rimangono immanenti all'essenza divina, e questo è l'oggetto del primo libro) e secondo l'*exitus* dal principio nella diversità d'essenza (la creazione, oggetto del secondo libro). L'articolazione di *exitus/reditus* costituisce così il principio architettonico che dà unità e organicità a tutta la materia trattata in *Sent.* e, in particolare, riesce a connettere strettamente tra di loro la riflessione sull'unità e Trinità di Dio e le operazioni divine *ad extra*, a cominciare proprio dalla creazione.⁹

Per quanto riguarda poi il primo libro, viene immediatamente prospettata un'ulteriore ripartizione:

Il primo libro poi si divide in due parti: infatti l'uscita delle persone nell'unità dell'essenza è la causa dell'uscita delle creature nella diversità dell'essenza; per cui nella prima parte si parla della Trinità delle persone nell'unità dell'essenza, che si distingue secondo l'uscita di una persona dall'altra; nella seconda vengono determinati alcuni attributi in base ai quali si compie la causalità nelle divine persone rispetto alla produzione delle creature, cioè la scienza, la potenza, la volontà.¹⁰

È interessante notare che il rapporto tra Trinità e creazione serve a illuminare la stessa intelligenza del mistero di Dio, considerato sia sotto l'aspetto della sua distinzione personale, sia sotto quello della sua unità essenziale. Infatti, la riflessione sulla Trinità delle persone si fonda sul principio che l'uscita di una persona dall'altra nell'unità d'essenza è la causa dell'uscita delle creature nella diversità d'essenza; parallelamente, la riflessione sugli attributi divini essenziali è basata sul fatto che è attraverso di essi che si compie l'azione causale delle persone divine nella produzione delle creature.¹¹

⁹ EMERY, *La Trinité créatrice*, 323 ss., in cui vengono esaminati gli influssi di Dionigi l'Areopagita, Alessandro di Hales e Alberto Magno. Cf. anche P. ROEM, «*Procession and Return*» in *Thomas Aquinas and His Predecessors*, in «*The Princeton Seminary Bulletin*» 13 (1992) 147-163.

¹⁰ *I Sent.*, d. 2, div. tex.: «Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate».

¹¹ Sulle processioni immanenti come *causa et ratio* della processione delle creature, cf. EMERY, *La Trinité créatrice*, 273-285. In queste pagine viene inoltre mostrato come Tommaso affermi chiaramente che tale causalità sia stata manifestata solo dopo e in virtù della rivelazio-

È dunque evidente che sia l'esame della distinzione delle persone in Dio, sia l'esame dell'unità divina nei suoi attributi essenziali sono svolti a partire dall'azione creatrice del Dio Trino e Uno.

1.2. Somiglianze della Trinità nella creazione

Inoltriamoci in modo più dettagliato nello studio di questo rapporto di causalità tra Trinità e creazione, che costituisce il presupposto per l'illustrazione della stessa Trinità di Dio. Nella *divisio textus* di *I Sent.*, d. 3 Tommaso spiega che il Lombardo mostra l'unità dell'essenza divina e la Trinità delle persone mediante certe ragioni e somiglianze:¹² l'unità d'essenza è mostrata mediante argomenti naturali (*per rationes naturales*), mentre la Trinità delle persone è mostrata mediante similitudini che si riscontrano nelle creature.¹³

Volgendoci direttamente a considerare le similitudini creaturali, Tommaso premette che attraverso di esse la teologia non intende dimostrare, ma solamente argomentare le verità di fede, comunicate all'uomo per divina rivelazione. Su tali premesse l'Aquinate sviluppa la sua dottrina del vestigio e dell'immagine.

In *I Sent.*, d. 3, q. 2 comincia col vestigio, il quale consiste in

una certa impressione conducente alla conoscenza di qualcuno in modo confuso, dato che non lo rappresenta che secondo una parte [...]. Quindi nel concetto di vestigio vengono considerate tre cose, cioè la somiglianza, l'imperfezione della somiglianza e il fatto che dal vestigio si giunge alla realtà di cui esso è il vestigio.¹⁴

Le creature possono essere considerate vestigio della Trinità in quanto troviamo impressa in esse la somiglianza del Creatore, cioè della Trinità,

ne trinitaria di Dio in Cristo, a prescindere dalla quale la conoscenza della Trinità non avrebbe potuto essere in alcun modo dedotta dalla creazione. Cf. anche F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, PUL - Vrin, Roma - Paris 1969, 97-102.

¹² *I Sent.*, d. 3, div. tex.: «In parte ista ostendit Magister unitatem essentiae et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam».

¹³ *Ivi.*: «Dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum».

¹⁴ *Ibid.*, q. 2, a. 1, sol.: «Vestigium est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem [...]. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur».

che è causa esemplare di tutto ciò che è stato creato.¹⁵ Le creature, però, costituiscono una somiglianza imperfetta, in quanto sono una rappresentazione confusa della causa. Per questo motivo Tommaso sottolinea il valore limitato del vestigio per la conoscenza della Trinità.

Un passo ulteriore, seppur sempre molto modesto, nella nostra conoscenza di Dio viene compiuto con la dottrina dell'immagine (sviluppata in *I Sent.*, d. 3, qq. 3-5).

L'immagine differisce dal vestigio in quanto il vestigio è una somiglianza confusa e imperfetta di qualcosa, mentre l'immagine rappresenta la cosa in modo più determinato secondo tutte le parti e le disposizioni delle parti, in base alle quali si può percepire qualche aspetto anche dell'interiorità della cosa.¹⁶

Rispetto al vestigio, allora, l'immagine conduce a una conoscenza più determinata, meno confusa, ma di sicuro non ancora perfetta. Se dunque è possibile cogliere la cosa rappresentata secondo le sue parti e nel loro ordine, se è possibile percepire anche qualche elemento (*aliquid*) della struttura interiore della cosa, tuttavia l'immagine non permette ancora di giungere a una compiuta conoscenza della stessa. Questo vale per quell'immagine della Trinità che è la creatura, anche quando si tratta di quella particolare creatura (oltre all'angelo) che rappresenta Dio in modo più perfetto (l'uomo) e di quella parte dell'uomo che è più nobile (lo spirito).¹⁷ Emerge dunque il limitato valore conoscitivo che, in *Sent.*, l'Aquinata attribuisce all'immagine per poter avere un'intelligenza della tripersonalità di Dio.

Infatti, nonostante l'approfondimento che Tommaso compie in *I Sent.*, d. 3, qq. 4 e 5 (dove, tra le varie triadi psicologiche agostiniane, viene sviluppata sul piano ontologico quella di memoria, intelligenza, volontà),¹⁸ la dottrina dell'immagine non costituisce lo strumento privilegiato dall'Aquinata per elaborare sistematicamente la sua teologia trinitaria. A differenza delle opere successive, l'analisi delle processioni spirituali del verbo

¹⁵ Cf. EMERY, *La Trinité créatrice*, 352.

¹⁶ *I Sent.*, q. 3, a. 1, sol.: «Imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest».

¹⁷ *Ivi*: «Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius».

¹⁸ Cf. EMERY, *La Trinité créatrice*, 355-358.

e dell'amore non ha un posto privilegiato per indagare teologicamente le processioni del Figlio e dello Spirito. Come nota Gilles Emery, anche se il tema dell'immagine ricorre abbastanza frequentemente in *Sent.*, l'esplicito e sistematico uso della dottrina dell'immagine per lo studio della Trinità immanente è molto meno presente (ce ne sono riferimenti nelle questioni relative alla processione dello Spirito Santo e – a livello economico – nella dottrina delle missioni divine).¹⁹ Una ragione di tale diffidenza può essere rintracciata proprio nell'approccio tommasiano a Dio-Trinità. L'identità trinitaria di Dio può essere conosciuta unicamente grazie alla rivelazione che egli ha fatto di se stesso e che l'uomo accoglie per fede. L'immagine di Dio nell'uomo, nell'articolazione di memoria-intelletto-volontà, non rappresenta perciò una ragione necessaria che “dimostri” la Trinità delle persone. Per questo motivo, un suo utilizzo avrebbe potuto mettere in ombra il primato della rivelazione e della fede nella conoscenza di Dio-Trinità. Tommaso evita, allora, di utilizzare le analogie psicologiche come via preferenziale per indagare teologicamente le processioni divine: a partire da *I Sent.*, d. 4 la processione o generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo saranno esaminate seguendo altri schemi interpretativi, integrati solo sporadicamente con alcune tematiche tratte dalla dottrina dell'immagine.

1.3. *Il rapporto tra Trinità e creazione nell'illustrazione della generazione del Figlio*

L'impostazione della trattazione sulla generazione in *I Sent.* costituisce un testo di estremo interesse all'interno dell'opera teologica di Tommaso. Ribadito che la generazione del Figlio non può essere dimostrata dalla ragione, ma può essere unicamente accolta per fede, resta da indagare quale sia il significato di “generazione” *in divinis*. Ora, dato che, come è emerso in *I Sent.*, d. 3, Tommaso ha attribuito scarso valore conoscitivo alle analogie psicologiche per illustrare la vita trinitaria, la sua ricerca sulla generazione divina non potrà avvalersi di tale strumento; viene allora basata sull'analisi del termine “generazione”, analisi condotta secondo la modalità analogica con cui si studiano tutti i nomi divini. Perciò, nel confronto tra l'attribuzione di un nome alle creature e a Dio, è possibile riferire a Dio quanto si trova di perfezione in quel nome, escludendo invece quei caratteri di imperfezione che segnano inevitabilmente la realtà creata. Così, nel caso

¹⁹ *Ibid.*, 358-359.

che il genere di un nome dica imperfezione, tale nome va riferito a Dio solo in virtù di quella differenza specifica che, eventualmente, dice perfezione.²⁰

Ora, se consideriamo il termine “generazione” nel mondo creato, esso appartiene al genere del mutamento, che implica potenzialità e materialità; tuttavia, secondo la sua differenza specifica (da cui deriva la *ratio* di generazione) non vi è alcuna imperfezione:

Infatti [la generazione] presa passivamente dice accettazione dell'essenza nella perfetta somiglianza; e dice la comunicazione di essa se viene presa attivamente; ora, nessuna di queste due cose dice imperfezione: infatti la comunicazione segue al carattere dell'atto, per cui ogni forma, per quanto è in essa, è comunicabile; e così la comunicazione appartiene alla nobiltà.²¹

Quindi “generazione” designa in senso passivo la proprietà del Figlio (filiazione) e in senso attivo la proprietà del Padre (paternità).²² A questo punto Tommaso può addirittura concludere che «presa in questo modo la generazione è innanzitutto in Dio, e ogni generazione nelle creature discende da essa, e la imita per quanto può, sebbene sia manchevole. Per cui si legge: “Dal quale ogni paternità in cielo e in terra prende nome” (Ef 3,15)».²³

Dunque la nozione di generazione, sebbene sia tratta dalle creature quanto al *modus significandi* (con tutte le imperfezioni che ne conseguono), quanto alla sua *ratio propria* esprime la comunicazione (o ricezione nella

²⁰ *Ivi*: «Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectio. Si autem nomen imponitur ab eo quod perfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem. Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis: sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum».

²¹ *Ivi*: «Passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine; cujus communicationem dicit, si sumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, comunicabilis est; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem».

²² *Ibid.*, ad 4.

²³ *Ibid.*, d. 4, q. 1, a. 1, sol.: «Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: “Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur”».

perfetta somiglianza) dell'essenza. Tale *ratio* si trova *per prius* e in modo perfetto in Dio, mentre nelle creature è presente solo per partecipazione e imitazione (seppure imperfetta) della prima.

1.4. *Il rapporto tra Trinità e creazione nell'illustrazione della processione dello Spirito Santo*

In linea con l'impostazione generale di *I Sent.*, anche la processione dello Spirito Santo viene indagata a partire dalla considerazione della causalità della *processio personarum* nella *processio creaturarum*. La questione è affrontata in *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, dove Tommaso, sebbene cominci a proporre nel *sed contra* un argomento basato sull'analogia psicologica, formula poi nella *solutio* una risposta che è assolutamente coerente con quanto fin qui delineato e che parte dall'esame della processione delle creature.

Riaffermato preliminarmente che anche la processione dello Spirito Santo è oggetto di fede, Tommaso enuncia il principio su cui ne compie l'approfondimento teologico: la processione delle persone è *causa et ratio* della processione delle creature. Il nesso, a livello linguistico e ontologico, tra creazione e vita divina immanente è costituito allora dalla nozione di *processio*: infatti la creazione è intesa come la processione delle creature dal creatore, la quale trova la propria *ratio* nell'*exitus* di una persona divina dall'altra. Dunque, una volta accolta per fede la Trinità delle persone, cioè la processione di una persona dall'altra, è possibile considerare la processione delle creature come opera del Creatore trinitario. Tale opera implica due dimensioni: la natura, grazie alla quale sono prodotte e modellate tutte le perfezioni delle creature, e la liberalità con cui tali perfezioni sono conferite. Ora, la processione delle creature, per quanto riguarda la rappresentazione (seppure imperfetta) delle perfezioni della natura divina, è ricondotta²⁴ al Figlio (come principio e causa esemplare): la generazione è stata, infatti, interpretata proprio come quella comunicazione della natura divina *ad intra*, che costituisce la *causa et ratio* della processione delle creature *ad*

²⁴ Tommaso usa qui la nozione di *reductio* e non di appropriazione. Come nota Emery (*La Trinité créatrice*, 373), l'Aquinate stabilisce un rapporto di causalità tra le persone divine e la creazione, cosa che non è possibile fare in base alla dottrina delle appropriazioni. Le processioni del Figlio e dello Spirito Santo sono infatti la ragione della processione delle creature e, conseguentemente, la processione delle creature può essere "ridotta" o ricondotta al proprio principio ed esemplare.

extra secondo l'imitazione della natura. Allo stesso modo, la processione delle creature, in quanto derivanti dalla liberalità divina, può essere ricondotta all'Amore (come *causa et ratio* di tale liberale *collatio*).²⁵ «Quindi ci deve essere in Dio qualche persona procedente a modo di amore, e questa è lo Spirito Santo»²⁶.

È dunque evidente che, anche per indagare la processione dello Spirito Santo, Tommaso non fa ricorso all'analogia psicologica, ma illustra il dato di fede attraverso l'esame delle azioni divine *ad extra*, il cui fondamento viene rinvenuto nelle processioni divine *ad intra*.

2. Le *Quaestiones disputatae de potentia Dei*

Il nesso tra Trinità e creazione è evidente anche nelle *De Pot.* A differenza di *Sent.* e della di poco successiva *STh*, le *De Pot.* non sono un'opera sistematica, ma la pubblicazione di alcune dispute tenute da Tommaso a Roma nel 1265. Non sono state perciò composte con un'*intentio* unitaria, in modo da trattare organicamente la *quaestio de Deo*, nella sua unità e Trinità, e della creazione, ma intendono piuttosto approfondire analiticamente i singoli problemi considerati.²⁷ Tuttavia, dato l'ordine con cui sono state pubblicate, sembra poco probabile che l'Angelico abbia semplicemente giustapposto le singole questioni o le abbia disposte secondo la mera contiguità cronologica della loro discussione.

È allora possibile rintracciare almeno un orientamento generale che dovrebbe aver guidato Tommaso nell'abbinamento scelto: in particolare, sia il titolo generale, sia quello della q. 1 (*De potentia Dei absolute*), sia l'inserzione della q. 2 (*De potentia generativa in divinis*) prima delle questioni sulla creazione (qq. 3-5), sembrano suggerire di poter individuare nella nozione di *potentia* l'elemento unificatore tra i temi trinitari (ripresi nelle qq. 8-10) e quelli sulla creazione. Infatti, se l'Aquinate avesse inteso accostare semplicemente le due trattazioni su Dio-Trinità e sulla creazione, senza cercarne un nesso, non avrebbe avuto senso la peculiare collocazione della

²⁵ Per *collatio* Tommaso intende l'atto col quale Dio conferisce qualcosa. Cf. EMERY, *La Trinité créatrice*, 372.

²⁶ *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol.: «Et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est spiritus sanctus». Per un esame analitico di questo testo, con le relative fonti e riferimenti bibliografici, cf. EMERY, *La Trinité créatrice*, 368-383.

²⁷ Cf. FERRI, *Il Dio Unitrino*, 138-144.

questione sulla potenza generativa *in divinis* tra la considerazione della potenza divina in generale (q. 1) e quella sulla creazione (q. 3), intesa come effetto della prima. Al contrario, tale posizione costituisce l'indicazione di una probabile intenzionalità dell'Angelico: assumere la *potentia Dei*, in generale, come chiave interpretativa sia del dinamismo intratrinitario, sia dell'opera creatrice di Dio e, in particolare, come strumento per indagare il rapporto tra i due piani, *ad intra* e *ad extra*.²⁸

Rilevata la funzione strategica della q. 2 all'interno delle *De pot.* (e senza compierne un'analisi dettagliata),²⁹ ci limitiamo a coglierne gli aspetti più rilevanti rispetto all'oggetto della nostra indagine. Il primo e principale consiste proprio nel fatto che attraverso l'idea di *potentia generativa* si articolano unità e Trinità, vita divina immanente e creazione: dato che *potentia*, in assoluto, indica l'attitudine della natura divina a comunicarsi (*De pot.*, q. 2, a. 1), Tommaso si chiede infatti se la *potentia generativa* vada intesa in senso nozionale (cioè personale) o essenziale.³⁰ La risposta è che bisogna tenere insieme le due dimensioni: la *potentia generandi*, come principio operativo, coincide con l'essenza divina, ma è posta in atto da un soggetto agente, il Padre, il quale – distinto dalle altre persone in virtù della relazione di paternità – è colui al quale essa appartiene personalmente:

Dunque nella generazione agisce un duplice principio: un *principium quo*, l'essenza, di carattere operativo, che viene assunto e determinato dal *principium quod*, personale, il Padre, per il quale l'unica operatività divina acquista una sua singolare specificazione, nel caso in esame la generazione.³¹

Questa distinzione riguarda non solo la vita divina immanente, ma anche la creazione, che va intesa come opera di Dio nella sua unità e Trinità: anche l'azione creatrice, infatti, necessita di un *principium quo* e di un *principium quod* e l'essenza divina non può ricoprire questa duplice funzione. La natura o essenza divina costituisce il *principium quo*, che è posse-

²⁸ Cf. MARENGO, *Trinità e creazione*, 87-88.

²⁹ Rimandiamo all'attenta analisi compiuta da Marengo in MARENGO, *Trinità e creazione*, 96-122.

³⁰ *De pot.*, q. 2, a. 2. Cf. P. VANIER, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin: évolution du concept d'action notionnelle*, Vrin, Paris 1953 e A. MALET, *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas*, in «Revue Thomiste» 54 (1954) 483-522 e 55 (1955) 43-84.

³¹ MARENGO, *Trinità e creazione*, 105. Cf. anche A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, 77-78.

duto da un *principium quod* o soggetto personale. Se l'atto della creazione è considerato un atto essenziale, ciò non va inteso nel senso che esclude le persone, ma nel senso che esprime un agire comune dei tre, che realizzano un unico effetto.³²

Bastino queste rapide osservazioni per renderci conto di quanto sia centrale, in *De pot.*, q. 2, il nesso tra vita trinitaria e creazione. La *potentia generandi* è infatti studiata proprio nella sua relazione/distinzione con l'atto creativo.³³ L'analogia con *I Sent.* è evidente, sebbene sia possibile evidenziare un progresso rispetto alla prima opera. Lì infatti il legame tra la vita divina *ad intra* e creazione era espresso dall'ormai nota formula *processio personarum est causa et ratio processionis creaturarum*, mentre la distinzione era marcata dall'idea di *processio* nell'unità o diversità d'essenza. La riflessione sulla nozione di *potentia*, sulla natura degli atti essenziali e nozionali, sulla differenza tra *principium quod* e *principium quo* hanno invece spinto Tommaso, in *De pot.*, q. 2, non a separare ma ad articolare in maniera epistemologicamente più consapevole le processioni *ad intra* e l'azione di Dio-Trinità nella creazione.

3. La *Summa Theologiae*

Nella *STh*, seppure in una prospettiva diversa rispetto a quanto esaminato nelle opere precedenti, il rapporto tra il dinamismo della vita trinitaria (qui maggiormente improntato a una concezione relazionale rispetto all'impianto di *Sent.*, centrato sull'idea di *processio*) e la creazione è comunque affermato. Basti pensare a quanto espresso il *STh* I, q. 37, a. 2, dove, a proposito di una questione squisitamente trinitaria (se il Padre e il Figlio

³² Cf. MARENGO, *Trinità e creazione*, 106. In *De pot.*, q. 10, a. 2 ad 19 Tommaso specifica il ruolo del Figlio e dello Spirito Santo nell'attività creatrice, riprendendo, pur con una diversa formulazione, l'idea di *I Sent.* della processione delle persone come *causa et ratio* della processione delle creature: «Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod Spiritus Sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor. Sicut enim dicitur Sap. IX, 1, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sap. XI, 25; quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; et Dionysius dicit (*De div. nom.* 4), quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse».

³³ In *De pot.*, q. 2, aa. 3 e 5 si sviluppa tale confronto sia per quanto riguarda l'aspetto della volontarietà (nella generazione e nella creazione), sia per quanto riguarda l'onnipotenza. Cf. MARENGO, *Trinità e creazione*, 96-99; 111-122.

si amino per lo Spirito Santo), Tommaso dà una risposta in cui inserisce anche “noi”, cioè le creature:

A quel modo dunque che diciamo che l'albero fiorisce per i fiori, così diciamo che il Padre per il Verbo, o per il Figlio, dice se stesso e noi, e che il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo, cioè per l'Amore precedente.³⁴

Attraverso il Figlio, il Padre non solo dice se stesso, ma anche “noi” e, similmente, attraverso lo Spirito Santo, il Padre e il Figlio amano non solo se stessi, ma anche “noi”. Le persone divine, dunque, agiscono nella creazione in base alle loro proprietà personali (il Padre come principio ingenerato, il Figlio come Verbo generato dal Padre e lo Spirito Santo come Amore precedente dal Padre e dal Figlio). Tuttavia in *STh*, Tommaso precisa che esse non si rapportano alle creature direttamente, cioè secondo quelle relazioni reciproche che le identificano e le costituiscono nella Trinità immanente:

Il nome di una persona divina in quanto esprime relazione personale non include un rapporto alle creature: ma lo include per il fatto che indica anche la natura. Ora nulla impedisce che [la persona] in quanto implica l'essenza, includa un rapporto alle creature; perché, come è proprio del Figlio di essere Figlio, così gli è proprio di essere Dio generato, ovvero Creatore generato. E in questo modo il termine Verbo include un rapporto alle creature.³⁵

Infatti ciascuna persona divina, in quanto relazione sussistente, implica sia una relazione con le altre persone (diversa a seconda della rispettiva processione), sia l'identificazione reale con l'essere dell'unica essenza divina.³⁶ Ora, rispetto alle creature le persone non si rapportano tanto secondo quell'aspetto delle relazioni intradivine che le distingue e costituisce

³⁴ *STh* I, q. 37, a. 2: «Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio, se et creaturam, et pater et filius dicuntur diligentes spiritu sancto, vel amore precedente, et se et nos». Cf. anche *STh* I, q. 37, a. 2, ad 3.

³⁵ *STh* I, q. 34, a. 3, ad 1: «In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam, sicut enim proprium est filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi».

³⁶ Cf. *STh* I, q. 28, a. 2.

reciprocamente (le persone non si distinguono come tali in virtù del loro rapporto con le creature), ma secondo quell'aspetto che include l'essenza divina e in virtù del quale ciascuna persona possiede lo stesso essere dell'essenza divina (che è causa delle creature secondo le operazioni dell'intelletto e della volontà).³⁷ Tale precisazione però non va intesa nel senso che solamente l'essenza opera nella creazione, ma vuole semmai evitare d'intendere la creazione come opera esclusiva di una persona divina in particolare.

Questo problema è esplicitamente tematizzato in *STh* I, q. 45, a. 6 e la risposta, evidentemente, non può che essere negativa: «Il creare non è proprietà di una sola persona, ma opera comune di tutta la Trinità».³⁸ Infatti,

siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: difatti a produrre il fuoco non sarà che il fuoco. Quindi a Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere: è questo non è che la di lui essenza, comune alle tre persone.³⁹

Troviamo qui chiaramente sottolineato il ruolo dell'essenza divina nell'atto creativo, seppure tale essenza non sia mai considerata in sé e per sé (ovvero in modo assoluto), ma sempre e comunque come essenza *comune* alle tre persone divine. E proprio il ruolo delle persone è altrettanto decisamente evidenziato: «Tuttavia le persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni».⁴⁰ Dunque, nella creazione, l'azione causale di ciascuna persona avviene in base alla *ratio* delle rispettive processioni. Ne consegue che

come abbiamo dimostrato sopra, quando si trattava della scienza e della volontà divina, Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo,

³⁷ Cf. EMERY, *La théologie trinitaire*, 400-404.

³⁸ *STh* I, q. 45, a. 6: «Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati».

³⁹ *Ivi*: «Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis».

⁴⁰ *Ivi*: «Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum».

che è il Figliuolo; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto quest'aspetto le processioni delle persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà.⁴¹

Dunque, le tre persone agiscono inseparabilmente, in virtù della comune essenza divina (Dio è il Creatore e non una singola persona indipendentemente dalle altre), ma in tale agire comune ciascuna persona agisce sia secondo quegli attributi essenziale ad essa appropriati (la scienza e la volontà), sia in base alle sue proprietà personali, cioè al modo distinto con cui si relaziona con le altre persone divine. Il modo di agire nella creazione delle persone divine, allora, riflette le relative proprietà personali, cioè il rapporto che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno vicendevolmente a livello intratrinitario.⁴²

Ancora una volta il principio: *processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum*, seppure approfondito e declinato in modo diverso rispetto alle precedenti prospettive esaminate, rimane un caposaldo che attraversa i diversi momenti della produzione tommasiana per esprimere il rapporto tra Dio-Trinità e la creazione.

⁴¹ *Ivi*: «Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas».

⁴² Cf. EMERY, *La théologie trinitaire*, 412-419.

TEOLOGIA LITURGICA BIZANTINA

RINALDO JACOPINO

PATH 17 (2018) 179-196

Una bella immagine dall'intenso sapore teologico, e appartenente alla più antica tradizione teologica, ci può bene introdurre nel tema che qui ci interessa. Essa ci è offerta da Ireneo di Lione, Padre della Chiesa della fine del II secolo. Nella sua celebre opera *Adversus haereses* egli dice che la liturgia è la «coppa della sintesi».¹ La suggestiva espressione di Ireneo è assai densa di significato e di particolare valore, poiché nel capitolo terzo del suo *Adversus haereses* sta svolgendo il tema della presenza del mistero salvifico del Cristo nella Chiesa. E la liturgia, cioè la celebrazione di quel mistero affidata alla Chiesa, intesa come «coppa della sintesi» conduce Ireneo a intendere la celebrazione liturgica come il luogo dove il mistero divino della salvezza continua a compiersi e a essere presente.

È interessante notare come l'idea simbolo di Ireneo ritorni sviluppata teologicamente – anche se non citata letteralmente – alcuni secoli dopo, quando il “fatto” liturgico ha già assunto precise connotazioni rituali, nel pensiero teologico di san Giovanni Crisostomo, il grande maestro della Chiesa bizantina che segnerà tutta la tradizione teologica seguente. Egli osserva che «non si può andare più in là» della celebrazione liturgica, che in essa tutto è contenuto, che la forma interiore e il luogo proprio in cui l'essenza della Chiesa si esprime è appunto la liturgia.²

¹ *Adversus Haereses* 3,16: PG 7/1, 926. Studio specifico in D. SINGLES, *Le Temps du Salut chez saint Irénée. Essai d'interprétation symbolique*, Profac, Lyon 1980.

² Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe*, Cerf, Paris 1969, 127 ss.

Se non si tiene presente questa continua linea di pensiero, sfuggirebbe ogni comprensione dell'Oriente cristiano, non sarebbe possibile entrare adeguatamente nel suo più profondo, e anzi sfuggirebbe la coscienza teologicamente profonda che la Chiesa d'Oriente ha in se stessa.

Una felice e provvidenziale coincidenza, che potrebbe essere terreno di feconde realtà ecumeniche in avvenire, tra il concetto orientale di liturgia come «coppa della sintesi» e una rinnovata coscienza della liturgia nella Chiesa d'Occidente è forse presente nella Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia del Vaticano II al n. 10, dove appare l'ormai celebre definizione di liturgia come «culmen et fons» della vita della Chiesa. La formula rappresenta l'esito del lungo travaglio di riflessione e di prassi ecclesiale iniziato un secolo prima con l'avviarsi del movimento liturgico. Ma, in seguito, essa ha aperto un ampio dibattito teologico non scevro di critiche severe tese a impedirne un'interpretazione che conduca a un "liturgismo" o "panliturgismo" pericoloso. Tuttavia, sia pure sottoposto a varie critiche e circoscritto nel suo significato, il principio conserva la sua pregnanza teologica che, sebbene espressa in stile di pensiero e terminologia occidentali, lo ravvicina singolarmente alla coscienza che la Chiesa d'Oriente ha della liturgia.³

Può sembrare strano che in Oriente, data la centralità della liturgia sino ad affermare che Chiesa e liturgia si identificano, non si sia mai formata una "teologia liturgica" intesa come un vero e proprio trattato teologico specifico. Teologi e spirituali orientali fanno notare che proprio per quel motivo non poteva neppure affacciarsi l'idea di costruire un trattato teologico: la Chiesa – osservano – è liturgia, e la liturgia è la Chiesa al massimo della sua espressione. Una "teologia liturgica" consiste nel celebrare, vivere, penetrare intensamente ciò che si celebra.

1. Teologia come dossologia

D'altra parte i teologi sottolineano fortemente che già la teologia per se stessa deve essere, se è vera teologia, allo stesso tempo «scienza» e «dosso-

³ La questione è puntualmente esposta da R. FALSINI, *La liturgia come «culmen et fons»: genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in *Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Fermo (AP), 25-30 agosto 1991*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1992, 27-49 e da G. CAVAGNOLI, *La Liturgia come «culmen et fons»: significato e sviluppi di un tema conciliare*, in *ibid.*, 52-70.

logia».⁴ Dopo aver affermato – sulla scorta di esempi probandi – che i Padri greci (contro l'opinione diffusa) non si sono mai identificati con il pensiero greco classico e non hanno mai fatto della metafisica sistematica partendo da un sistema filosofico particolare, Nikos Nissiotis annota che essi pur conoscendo bene quella filosofia, in realtà se ne sono serviti piuttosto come disciplina di pensiero, preparazione e terminologia per precisare il loro pensiero dogmatico, e soprattutto per introdursi alla σοφία cristiana.⁵

È del tutto falso qualificare la teologia dei Padri greci di platonismo a causa di una sorta di eclettismo tipologico e di ammirazione formale per quella filosofia, il che è presente in alcuni Padri. Ma vi sono troppi elementi presso i Padri che non soltanto sono estranei a quel pensiero ma persino contrari. E ciò dipende dall'elemento dossologico, fondato da una parte sulla relazione con Cristo mediante la Chiesa, e dall'altra sulla santità del teologo cristiano, cose che riducono al nulla la possibilità di una mescolanza diretta con il pensiero pagano. L'elemento dossologico spezza ogni continuità di questo pensiero, evitando così di trasformare il sistema in una specie di apologetica cristiana. Per i Padri greci, la teologia, sebbene sia pensiero nel senso più profondo del termine e quindi presupponendo una preparazione filosofica approfondita (cosa necessaria e inevitabile per ogni pensare umano), non è una preoccupazione filosofica o scientifica, ma è un pensiero orante, un'esposizione della realtà, già vissuta nella Chiesa, della relazione tra Dio e l'uomo. Si tratta di un pensiero *dossologico ed eucaristico* dell'uomo che si trova già impegnato dalla forza dello Spirito Santo sul cammino della santità. Questo fa sì che la teologia ha un aspetto inferiore, quello scientifico, e un aspetto superiore: quello dossologico [...] La vera teologia, nel senso patristico greco, ci mostra che il suo inizio è anteriore a ogni epistemonismo, benché questo sia visto come punto di partenza necessario. La vera teologia in questo ambito della fede personale vissuta non ha, in senso scientifico, un criterio oggettivo valido per tutti, e le sue teorie non possono essere provate come conformi alle esigenze della ragione umana e della realtà sensibile immediata. A questa teologia mancano la proposizione e la dimostrazione, l'inizio e la fine, perché appartengono esclusivamente alla relazione personale del teologo con Dio. Certamente tutte le creature manifestano la gloria di Dio. Ma questa gloria non è il tema centrale nella teologia dei Padri, perché questa gloria è statica ed estetica, mentre la ragione umana, in quanto è trasformata in pensiero e concepita a immagine del *Logos* divino incarnato, è chiamata da Dio a essere il luogo per eccellenza

⁴ N. NISSIOTIS, *La Théologie en tant que science et en tant que doxologie*, in «Irenikon» 33 (1960) 291-310.

⁵ *Ibid.*, 293.

della teologia [...] Questa teologia diviene poi ragionamento profondo sulla gloria di Dio, il *Logos* della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ τοῦ Θεοῦ; perché Dio si rivela come gloria nella carne e si rivela continuamente ormai nel *Logos* di ogni carne che è anche in unità con lo Spirito di Dio [...] La teologia dossologica è l'apice sommo del pensiero umano che vuole seguire il *Logos* divino, che cerca di identificarsi con la sua gloria rivelata in Cristo e si manifesta come presenza reale nella vita del teologo. La teologia è un pensiero di vita e una vita pensante. Non vi è più una sapienza astratta, ma un verbo incarnato nella forma vivente della trasformazione esistenziale del teologo. Incarnazione significa rivelazione della gloriosa coesistenza di Dio e dell'uomo; la teologia è l'espressione della energia divina come gloria, glorificata nella persona di Gesù, completa e accettata mediante la fede, interpretata dal pensiero, sul piano ontologico. Nel teologo è la forza di trasfigurazione operante esistenzialmente [...] L'elemento dossologico della teologia ha un duplice movimento di ammirazione: anzitutto quello del pensiero umano umiliato dinanzi al mistero nascosto, anche dopo la rivelazione in Cristo dell'essere divino; e poi il movimento della possibilità della sua conoscenza mediante la comunione ai doni santi di Dio che derivano da una trasfigurazione personale all'immagine della santità rivelata.⁶

Nel processo dell'idea patristica di teologia come dossologia, s'intravede già bene nei diversi passaggi uno sfociare della teologia nella liturgia, e cioè l'itinerario dall'incarnazione alla trasfigurazione partecipando alla realtà del mistero divino nella dossologia liturgica. Ci troviamo dunque innanzi alla radice stessa di una teologia liturgica che attraversa tutta la teologia dei Padri e la prassi liturgica continua della Chiesa orientale. In questo senso Nissiotis annota come «questa gloria mediante la santificazione è la co-glorificazione dell'uomo in Cristo e diviene la luce della conoscenza in comunione con il mistero rivelato. Così la base gnoseologica della teologia mistica trova la sua espressione completa nell'elemento dossologico». Perciò

la teologia dossologica, in quanto offerta eucaristica della comunità della Chiesa, non può limitarsi a un dialogo tra Dio e il teologo. Sebbene sia un'offerta personale, essa è al tempo stesso il culto razionale della Chiesa intera, che riconosce in questa teologia l'espressione suprema della gloria divina. La voce della teologia personale (propria, anche se in gradazioni diverse di coscienza personale, di ogni fedele) diventa così la voce eucaristica di tutte le membra del corpo mistico: è qui il fondamento della tradizione dinamica della ortodossia [...] La teologia come pensiero orante nella co-

⁶ *Ibid.*, 294-295.

munione dei santi e come eucaristia è il coronamento supremo del pensiero umano, e allo stesso tempo è una diaconia alla gloria di Dio.⁷

Nissiotis, teologo ortodosso, delinea con forza sintetica le linee fondamentali di una teologia liturgica che però non ha trovato modo di esprimersi in forma “scientifica” come invece recentemente è andata configurandosi nella Chiesa latina d’Occidente.⁸ Ciò non dipende da mancanza di metodo o carenza di riflessione teologica, ma al contrario esprime chiaramente come l’Oriente cristiano abbia sempre inteso teologia, dossologia, liturgia, come un *unicum*: vivere l’uno è immergersi nell’altro e viceversa. E chi abbia conoscenza della pratica quotidiana liturgica di comunità cristiane sparse in Oriente, molte volte in condizioni miserrime di ogni tipo (persino di adeguata cura pastorale) sa quanto questa realtà sia ancora viva.

2. Le fonti patristiche orientali

Se è caratteristica del pensiero teologico orientale intendere la teologia come “dossologia”, cioè come teologia in visione liturgica, altrettanto caratteristica è l’idea di liturgia intesa come teologia: le due cose sono strettamente connesse tra di loro.

Quasi a cerniera tra le due visioni, è utile soffermarsi sulle fonti che hanno favorito o meglio nutrito questo tipico pensiero, e ancor più hanno *forgiato una sensibilità* tutt’oggi viva.⁹

Come abbiamo già osservato, non troviamo sintesi specifiche, intese come la tipica *Summa* di teologia occidentale, ma possiamo trovare grandi opere significative dove teologia e liturgia sono reciprocamente implicate. Anche se i Padri non hanno scritto “summe”, ciò non significa che non siano arrivati a una concezione teologica generale più o meno sintetica di tutte le cose, concezione che si può rilevare dalle loro opere e nella quale la liturgia ha il suo posto più o meno segnato. È certo che presso i Padri

⁷ *Ibid.*, 304, 309.

⁸ L’opera che meglio documenta questa relativamente recente ricerca è quella di A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, EMP, Padova 1999. La sintesi di Grillo, che pone allo stesso tempo feconde premesse per una riflessione ulteriore nonché preziosi presupposti anche per la prassi liturgica-pastorale, è stata in un certo senso preparata dalla grande opera di C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma 1965.

⁹ J. MEYENDORFF, *L’Eglise Orthodoxe hier et aujourd’hui*, Seuil, Paris 1960, 63 ss.

è presente una teologia liturgica notevolmente sviluppata sotto un duplice aspetto: quello irenico espositivo della fede ai credenti, e quello polemico della difesa e prova della stessa fede contro i non credenti. Nel primo si espone al credente la ricchezza teologica della liturgia; nel secondo si fa ricorso alla liturgia per provare la fondatezza e l'obbligatorietà di un punto della fede contro le negazioni o le obiezioni che le si muovono contro. In ogni caso, è sorprendente come l'ago della bilancia sia proprio la liturgia.

L'attenzione che nella letteratura patristica è data alla liturgia è, dunque, anzitutto teologica, irenica, espositiva, con forte caratterizzazione catechetica e parenetica, ascetica e mistica (mistagogica), diretta pertanto ai credenti, non in cerca di prove che la dottrina della Chiesa è veramente nelle fonti, ma anzitutto in cerca di penetrazione, per così dire, contemplativa di questa dottrina, della sua presenza attiva e salvatrice, della sua comprensività e anche della sua bellezza.¹⁰

Ma qual è la natura intrinseca di tale teologia?

Alla base di essa vi è un grande concetto che la determina totalmente: il concetto di *mysterion*, *mysterium*. La liturgia è vista dai Padri nel quadro dei *mystiria* che, per essi, dominano tutta la rivelazione.¹¹ A cominciare dal III-IV secolo, il concetto di *mysterion* appare nettamente la chiave di tutta la visione teologica espositiva della liturgia nella letteratura patristica. È la radice ultima da cui proviene il concetto e il nocciolo stesso della dottrina scritturistica, che include una certa visione del mondo che può essere definita "storia sacra" e "storia salvifica", i cui punti maggiori sono i seguenti: tutto è visto come economia di Dio nel mondo partendo dai suoi interventi nel cosmo e dagli effetti che provocano nella storia, che in tal modo è storia di comunicazione di vita divina e di salvezza. Essa si sviluppa in fasi successive sino all'avvento di Cristo nella carne e gli eventi della sua vita mortale come centro a cui tutto prima converge come preparazione e prefigurazione, e da cui tutto deriva, dopo di lui, come partecipazione. In modo particolare, la fase attuale, quella ecclesiale, come realizzazione partecipata negli uomini, fino alla fine del mondo, in seno alla Chiesa, delle realtà divine di

¹⁰ Cf. K. FEDERER, *Liturgie und Glaube. «Legem credendi lex statuat supplicandi» (Tiro Prosper von Aquitanien): eine theologieggeschichtliche Untersuchung*, Paulusverlag, Freiburg (CH) 1950.

¹¹ P. VISENTIN, *Mysterion-Sacramentum dai Padri alla scolastica*, in «Studia Patavina» 4 (1957) 394-414.

Cristo, preparate e prefigurate prima di Cristo, realizzate in radice e pienamente in Cristo stesso nella sua vita terrena; realizzazione prefigurante e preparante a sua volta le realtà escatologiche e celesti future.¹²

Dall'epoca apostolica sino a Origene († 253) la terminologia di *mysterion*, con i termini connessi di “immagine”, “tipo”, “ombra”, “figura”, ecc., è passata largamente nel vocabolario dei formulari liturgici delle liturgie storiche e di quelle attualmente in uso in Oriente, che sono evidentemente e sostanzialmente il frutto della creatività liturgica dell'epoca patristica.

Ma ciò che è più importante è che la grande maggioranza delle composizioni liturgiche, anche se non hanno esplicitamente la parola *mysterion*, sono fondamentalmente strutturate nella prospettiva dell'ideologia che questa espressione presuppone, ossia l'idea di *mysterion* nel senso di storia sacra e segno efficace con le sue diverse dimensioni, costituendo lo sfondo naturale e la trama non solo delle composizioni stesse ma evidentemente delle convinzioni che hanno presieduto alla loro composizione.

È una trama di pensiero di fondo, che si suppone, che si ricorda e riemerge più o meno completamente, insomma un *clima culturale* d'insieme che costituisce il punto di partenza della preghiera in tutte le sue forme di lode, adorazione, supplica, pentimento, nonché degli insegnamenti, degli ammonimenti, delle aspirazioni; la stessa trama presiede alla scelta delle letture bibliche nella liturgia o, comunque, di criterio d'interpretazione di esse. Si può dunque asserire che le composizioni liturgiche d'epoca patristica hanno sempre come sfondo il *mysterion* nel senso largo sopra spiegato e secondo tutte le sue dimensioni sempre presupposte o anche più o meno completamente ricordate. Queste dimensioni del *mysterion* diventano dimensioni intrinseche del “segno liturgico”, inteso in questo ampio senso, e che è andato sempre più affermandosi, contemplando un arco assai vasto: il riferimento alle realtà passate dell'Antico Testamento; agli avvenimenti storici della vita di Cristo; alle realtà divine della grazia che comunicano i riti liturgici; alle disposizioni di culto nell'animo dei fedeli con l'impegno morale e ascetico che comportano; alle realtà escatologiche e celesti future.

Da tutto ciò è facile capire come nella letteratura patristica (e anche in epoche assai posteriori) la spiegazione teologica della liturgia coincida di fatto con la spiegazione dei “misteri”, del *sacramentum* (da notare che nella lingua

¹² Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris 1950.

greca teologica e liturgica non esistono due termini distinti come in latino, ma il termine univoco (*mysterion*) che contiene la liturgia nel suo insieme e nelle sue singole parti. È un'attività che ha riempito quasi totalmente la grande produzione patristica bizantina, ma che ha avuto particolare vigore in Oriente tra i siriani: la caratteristica dei loro trattati sui "misteri della Chiesa" è la preoccupazione di chiedersi per ogni rito, gesto o oggetto liturgico, cosa esso "significa", perché e in quale senso esso è un "mistero". Ma questo è semplicemente estensibile a tutta la letteratura patristica e post-patristica in riferimento alla spiegazione della liturgia.

In questo compito si rintracciano naturalmente sfumature e tendenze diverse, a seconda dell'insistenza maggiore o minore sopra uno o l'altro dei diversi aspetti del mistero.

Ciò non è mancato presso i Padri latini, che però sono più attenti a considerare il *mysterium* o *sacramentum* nei suoi rapporti con le realtà dell'Antico Testamento, e di Cristo stesso, con l'insegnamento e l'impegno morale. Così è in Tertulliano, Ambrogio, Agostino, Leone Magno, Zeno di Verona, Gaudenzio di Brescia. Tra essi Agostino abbraccia più completamente i diversi aspetti dell'intero *mysterium* anche liturgico, dove, tra l'altro, rileva con forza e insistenza la dottrina del corpo mistico. Ma, in genere, i latini sembrano attenersi assai da vicino ai grandi schemi della stessa storia sacra in quello che hanno di più dogmaticamente certo. Presso i greci è più caratteristico e sottolineato che il *mysterion* della liturgia stabilisce un rapporto vivente, oggettivo, tra le realtà liturgiche con l'Antico Testamento e Cristo stesso. Tuttavia, questa tendenza che intende la liturgia come *mysterion* in azione, relega un po' in secondo piano i suoi rapporti con l'Antico Testamento (non a caso sin da epoca antica non si proclamano letture dell'Antico Testamento nella *Divina Liturgia*, ma soltanto l'*Apostolos* e l'*Evangelion*).

E, in genere, vi è la tendenza a non enfatizzare l'aspetto temporale e storico della rivelazione, considerando invece anzitutto il suo valore d'immagine rispetto ai rapporti dell'uomo con Dio, visti su un piano quasi trascendente e più metafisico, con qualche coloritura neoplatonica. È il Dio trascendente, più che il Dio della storia sacra che si considera operante e che si cerca di raggiungere attraverso i segni della liturgia. Una tendenza che è stata chiamata "teurgica".

Volendo stilare rapidamente una linea nel crearsi di questa "teologia" che abbraccia poi il concetto di *teologia come dossologia* e di *liturgia come teologia*, possiamo solo accennare ad alcuni nodi fondamentali.

È anzitutto Origene († 253) che, lasciando da parte certe sue teorie spurie e pericolose, dal punto di vista della teologia liturgica ha influito fortemente sull'Oriente; sebbene alessandrino, le sue opere ebbero (per via della lingua greca) un'enorme diffusione, e ne sono testimoni i numerosi codici origeniani.

Origene, cercando di determinare il significato fondamentale e generalissimo di *mysterion* arriva a stabilire che esso è una cosa sensibile che contiene in qualche modo nascosto in sé il valore intimo e segreto del *mysterion*, che diviene manifesto a chi ha i sensi per percepirlo e comunica a chi vi è disposto una realtà divina in rapporto all'economia di Dio nel mondo. Il *mysterion* primordiale è Cristo stesso nella sua persona concreta, uomo e Dio. In lui, massimamente, si verifica il caso di una realtà sensibile che contiene realmente in sé nascosta, manifesta al credente e comunica a chi è disposto, una realtà sacra e divina di salvezza. Questa realtà sacra, in Cristo, è Dio, il Verbo stesso, la vita divina.¹³

Da questo principio è chiaro come possa avvenire il passaggio tra *mysterion* nel suo senso primordiale sino al *mysterion* in senso di “segno liturgico”, e quindi la radice di una possibile teologia liturgica e, a sua volta, della concezione della liturgia come teologia, cioè scienza divina. È spiegabile come le intuizioni origeniane abbiano avuto un'eco nella liturgia alessandrina, e soprattutto nella vasta letteratura mistagogica che essa ha prodotto, e da Alessandria, attraverso il ramo “melkita” alessandrino abbia influenzato i commentari mistagogici greci.¹⁴

Il nucleo origeniano trova il suo grande sviluppo soprattutto nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, in particolare nelle due opere la *Gerarchia celeste* e la *Gerarchia ecclesiastica*, ma con ampie riprese nella *Teologia mistica*. Dionigi arriva a costruire una *summa* di teologia liturgica in cui nel *mysterion* le realtà divine, di cui esso è segno sensibile e simbolo sono essenzialmente: l'azione di purificazione, di illuminazione e di perfeziona-

¹³ Si veda J. LAPORTE, *Teologia liturgica di Filone d'Alessandria e Origene*, Paoline, Milano 1998; L. PERRONE, *La dinamica dell'atto orante secondo Origene: la preghiera come ascesa, colloquio e conoscenza di Dio*, in M. RIZZI - L. PIZZOLATO (edd.), *Origene Maestro di vita spirituale*, Vita & Pensiero, Milano 2001, 123-140.

¹⁴ Per l'influsso origeniano su tutta la spiritualità orientale si veda: H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Paris 1960; ID., *Teologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956.

mento che Dio, la somma *Tearchia*, esercita attraverso i diversi gradi della gerarchia celeste e terrestre.¹⁵

Quello che è stato definito “l’universo dionisiano” influenzerà fortemente, suscitando ulteriori sviluppi, Massimo il Confessore († 662), il grande teologo-martire del VII secolo. Il tema centrale del suo pensiero è la divinizzazione dell’uomo intesa come “progetto divino” sull’uomo, che si realizza nel *Logos* divino e lo Spirito Santo operatore e donatore della divinizzazione; che però si può compiere soltanto nell’incorporazione alla Chiesa, corpo di Cristo, mediante l’azione *divinizzante* della liturgia.¹⁶

Tutta la tradizione bizantina posteriore dipende a sua volta da Massimo il Confessore sino a Nicola Cabàsilas con le due grandi opere di vera e propria *teologia liturgica* e allo stesso tempo *teologia spirituale*: *La vita in Cristo* e la *Spiegazione della Divina Liturgia*.¹⁷ Cabàsilas inaugura un genere nuovo che avrà una fortuna e un influsso determinanti nella Chiesa bizantina, tutt’oggi non ancora spenti,¹⁸ e cioè il “genere letterario” della *spiegazione* o *meditazione* sulla Divina Liturgia. Di fatto, circa un secolo dopo il Cabàsilas emerge la figura di Simeone († 1439), anch’egli di Tessalonica come il Cabàsilas, che sviluppa una vasta opera liturgica, soprattutto sul simbolismo liturgico, portando così alla più alta espressione gli iniziali abbozzi patristici sviluppatisi sino al VII secolo.¹⁹

¹⁵ Per la teologia liturgica di Dionigi, le sue fonti, il suo inquadramento, i suoi influssi: R. ROQUES, *L’univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1954; cf. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, EDB, Bologna 1990, 353 ss.

¹⁶ Due opere fondamentali delineano il pensiero teologico di san Massimo il Confessore: H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L’immagine dell’universo in Massimo il Confessore*, AVE, Roma 1976. E la grande opera di J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, soprattutto le pp. 399-464: *Les fondements ecclésiologique et sacramentels de la divinisation*.

¹⁷ C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in C. GIRAUDO (ed.), *Liturgia e spiritualità nell’Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, San Paolo, Milano 1997, 55-84. L’opera principale del Cabasilas riguardante il tema è senz’altro *La spiegazione della divina Liturgia - Ἐρμηνεία τῆς θείας ἱεουργίας* [var.: λειτουργίας]. L’edizione tutt’oggi più accurata e accessibile rimane la seconda edizione nelle «Sources Chrétienne», con testo greco originale stabilito sul *cod. Parisinus gr. 1213* che offre la redazione rivista dal Cabàsilas stesso.

¹⁸ Famosa, ad esempio, è l’opera di N. GOGOL, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, Oriente Cristiano, Palermo 1973 e, recentemente, IEROMONACO GREGORIO (CHATZIEMMANOUIL), *La Divina Liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002.

¹⁹ J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1975, 254 ss.

Nel frattempo però la letteratura mistagogica, man mano nutrita dai Padri e poi dai grandi autori, si era enormemente sviluppata, diffusa capillarmente non solo nei monasteri e scuole teologiche o comunque in ambienti intellettuali, ma anche nei ceti più popolari.

Dall'VIII secolo sino al Cabàsilas gli autori si rifanno moltissimo alla predicazione "mistagogica" dei Padri, per lo più riferita ai sacramenti dell'iniziazione, ma ampliandola man mano a tutte le espressioni liturgiche, quasi come una catechesi continua su tutti gli aspetti cultuali. L'opera del Cabàsilas, per la sua densità e struttura è come la sintesi di tutto questo lavoro secolare, e rimarrà il classico della teologia liturgica bizantina, ma anche di tutta la spiritualità bizantina seguente.

L'opera di René Bornert, classica oramai per la ricchezza di informazioni e confronti, lascia tuttavia ancora aperte numerose piste di ricerca, non solo per il rinvenimento di ulteriori autori (oltre alle decine da lui recensite) ma evidentemente per lo studio e l'approfondimento della loro dottrina.²⁰

Frattanto, nel lungo arco di tempo che abbiamo delineato, necessariamente a volo d'uccello, risalta un pensiero che ha talmente penetrato, intriso la Chiesa bizantina, così che senza tenerlo presente, sarebbe impossibile comprenderne la storia, la sensibilità, l'anima e, in parte almeno, anche alcune debolezze o unilateralità.

3. Liturgia come teologia

Abbiamo già notato la sorprendente definizione dell'uomo come «essere liturgico».²¹ Prima ancora che fonte di pensiero teologico, la liturgia è intesa come la sorgente dell'esperienza di fede e della vita spirituale, e dunque il suo ruolo è fondamentale nella concezione orientale del cristianesimo. Da qui una visione che diviene anche regola fondamentale nell'accostarsi al pensiero, o meglio all'"anima" del cristiano orientale: poiché per natura sua la liturgia è l'espressione della vita in Dio, essa è il *luogo teologico delle teofanie* in cui il cristiano è introdotto nella luce divina mediante la partecipazione ai misteri di Cristo. Come si vede, si tratta di un vero e proprio principio ermeneutico ed epistemologico.

²⁰ R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1966.

²¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 77 ss.

Uno studio attento anche dei grandi trattati teologici classificati tra le opere teologiche “scientifiche”, e cioè nel genere del “trattato”, in realtà rivela sempre una fonte, un clima, un atteggiamento che riconduce alla primaria fonte liturgica.²²

Di fatto, la liturgia è il cuore della Chiesa d'Oriente, sino al punto da sconcertare un cristiano occidentale, soprattutto se è teologo di professione, o se è particolarmente sensibile oggi alla funzione missionaria, sociale, caritativa quale si è andata sempre più affermando nella Chiesa d'Occidente.

Che la liturgia sia il cuore della Chiesa d'Oriente non è una convinzione di un remoto passato “glorioso”: è tuttora presente, anche se non chiaramente dichiarata, sia negli ambienti intellettuali-teologici che negli strati anche più umili di vaste popolazioni.

Anni fa, un visitatore dell'Europa occidentale chiese a sua Santità Alesksij I († 1970), patriarca di Mosca e di tutte le Russie, come avrebbe definito la Chiesa ortodossa. Il Patriarca rispose: «È una Chiesa che celebra la divina liturgia». Risposta che fu sicuramente sconcertante per l'interlocutore, abituato a considerare come più caratteristici della vita della Chiesa compiti più attivi: la preghiera e la catechesi, le missioni, le opere di carità, le scuole, gli ospedali, l'apostolato sociale. Eppure la replica del Patriarca non avrebbe per nulla sorpreso i cristiani orientali. Indica semplicemente il ruolo sovrastante svolto dalla liturgia nella vita dell'Oriente cristiano: la Chiesa orientale è anzitutto una Chiesa che veglia davanti a Dio, celebrando i misteri del suo Figlio negli antichi riti trasmessi dai padri nella fede.²³

In questo senso

i cristiani orientali non troverebbero nulla di rivoluzionario nei paragrafi introduttivi della Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II: *È attraverso la liturgia che è esercitata l'opera della nostra redenzione. La liturgia è così il mezzo preminente con cui i fedeli possono esprimere nella loro vita, e manifestare agli altri, il mistero di Cristo e la reale natura della vera Chiesa.*²⁴

²² Tra i molti esempi che si potrebbero addurre, esemplare è quello di san Basilio il Grande: P. SCAZZOSO, *Introduzione all'ecclesiologia di san Basilio*, Vita e Pensiero, Milano 1975, soprattutto i capitoli secondo (*Scrittura e liturgia*) e terzo (*Il mistero della Chiesa*) dove svolge temi strettamente legati ai nostri interessi: *La Chiesa «luogo» della dossologia; La Chiesa sacramentale; L'Anafora di san Basilio.*

²³ R.F. TAFT, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, LIPA, Roma 1999, 153.

²⁴ *Ibid.*, 155.

È forse, tra i testi “ecumenici” conciliari, quello più “ecumenico”, nel senso che trova piena adesione da parte di un cristiano d’Oriente, come quando all’inizio stesso della Costituzione, e nel primo testo approvato dal Concilio, è detto che

Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli [...] di favorire ciò che può contribuire all’unione di tutti i credenti in Cristo, di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della Chiesa. Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia.

Dichiarazione che ha colpito felicemente teologi e gerarchi dell’Oriente, ad esempio Ioannis Zizioulas, metropolita ortodosso di Pergamo, uno dei teologi più originali e profondi della nostra epoca, come lo definì Yves Congar.

Ciò che poi accadde nella Chiesa d’Occidente, dovuto forse a una non piena comprensione della Costituzione conciliare e a una cattiva traduzione dei successivi interventi di riforma, ha addolorato profondamente i cristiani orientali, e certamente non ha contribuito alle speranze “ecumeniche” dichiarate dal Concilio proprio sulla soglia del suo impegno.

La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* è permeata della classica dottrina dei Padri, e dunque per se stessa rimane un testo “ecumenico” ancora oggi, poiché «la maggior parte delle Chiese orientali è rimasta fedele allo spirito liturgico dell’età d’oro dei Padri, quando la società pagana divenne cristiana per il potere salvifico della Parola e del sacramento celebrati nell’assemblea liturgica. In un senso davvero reale l’intera vita della Chiesa nel periodo patristico era “liturgica”». ²⁵ E *la liturgia era per se stessa*, per il solo fatto d’essere celebrata, *teologia vissuta*.

Non c’erano scuole cristiane o classi di catechismo, né missioni popolari o ritiri. Ma c’erano assemblee quotidiane per la preghiera del mattino e della sera, in cui le Scritture erano abbondantemente lette e commentate. Nel giorno del Signore c’era la veglia e la sinassi eucaristica, con letture e omelie. E c’era la Quaresima, quando il Vescovo preparava i candidati della comunità per il battesimo pasquale con lunghe omelie catechetiche, come ci è stato tramandato da Giovanni Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme e Teodoro di Mopsuestia. Anche i ministeri più ordinari erano parte dell’assemblea liturgica. Le offerte per l’ammalato e il povero erano portate là e

²⁵ *Ivi*.

date ai diaconi che provvedevano alla loro distribuzione; era lì che i catecumeni erano istruiti e battezzati, i penitenti riconciliati [...] Così, dire che l'intera vita della Chiesa era liturgica non significa che la Chiesa non facesse niente se non «dire messa».²⁶

La cosa va vista in modo diverso: la «compartimentalizzazione contemporanea della vita in categorie chiaramente definite e reciprocamente esclusive, e anche la più recente limitazione della vita liturgica parrocchiale alla eucaristia»²⁷ erano estranee sia alla Chiesa primitiva che, per lunghi secoli alle Chiese d'Oriente. Per esse, la vita liturgica consisteva nel fatto che la vita di una comunità si svolgeva così che ogni attività era concepita come *λεειτουργία*, cioè azione pubblica dell'unico corpo di Cristo.

Ora per quanto possa sembrare inaudito, è innegabile che «questo spirito pervade ancora oggi le Chiese orientali. Attraverso tutte le vicissitudini della sua storia, l'Oriente cristiano ha preservato una continuità di fede e culto che ha sostenuto i suoi fedeli durante i tempi bui delle diverse oppressioni»,²⁸ da quelle islamiche sino a quelle comuniste.

Circostanze politiche hanno spesso privato i cristiani orientali della possibilità di sviluppare più attive opere apostoliche, così integranti della vita della Chiesa e dell'organizzazione in Occidente. Ma finché sono liberi di partecipare alla liturgia della loro Chiesa locale, i cristiani orientali possono sopravvivere. Finché i *misteri* possono essere celebrati, la Chiesa vive, tenuta assieme non dall'organizzazione, né dall'autorità, né dall'educazione, ma dalla comunione anno dopo anno nel ciclo regolare della festa e del digiuno. Questo è il segreto della sopravvivenza dell'Ortodossia russa nell'URSS.²⁹

Il regime comunista lasciò alla Chiesa l'unica libertà, quella di *celebrare*, che essa stessa avrebbe scelto di proteggere più di ogni altra. I persecutori ritenevano innocuo ciò che si svolgeva nelle chiese, anzi usavano questa libertà per sbandierarla davanti ai turisti come prova della libertà di coscienza e di religione concessa dal regime. Non conoscevano evidentemente il valore della liturgia, e si coltivarono un "serpente in seno". Aveva piena-

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ibid.*, 155-156.

²⁸ *Ibid.*, 156.

²⁹ *Ivi.*

mente ragione il metropolita Nikodim di Leningrado quando disse: «La nostra salvezza si fonda sulla nostra fedeltà alle nostre forme culturali».³⁰

È una realtà che risale ai tempi antichi, ai lunghi secoli di formazione di una coscienza collettiva e personale dei cristiani d'Oriente; ciò che rimane è assai superiore a quanto si è disperso, e anche alle debolezze e deficienze del presente. Concludendo il suo intervento alla «Consultazione internazionale delle Scuole di teologia ortodossa» del 3-9 febbraio 1986 a Leningrado, Jean Meyendorff osservava:

Attualmente i nostri centri di formazione teologica ortodossa continuano la loro missione in società diversissime tra di loro. Un osservatore venuto dall'estero potrebbe facilmente avere l'impressione che esiste tra di essi poca unità e poca ispirazione comune. In realtà, nonostante le nostre debolezze e malgrado tutte le barriere che ci separano, malgrado le differenze socio-linguistiche, l'unità di tradizione e, in fondo, uno stesso approccio dei principali elementi della *teologia* e dell'*esperienza* ortodossa (*teologia esperienza* intese come un'unica realtà) restano un fatto che scopro continuamente quando ho l'occasione di visitare scuole in diversi paesi ortodossi. In termini umani, quantitativamente e persino qualitativamente, la nostra letteratura teologica non è così forte come dovrebbe esserlo. E tuttavia, il suo radicamento fortissimo nella tradizione patristica, il fatto che sia conforme alla predicazione della Chiesa primitiva, il suo messaggio riguardante il destino dell'uomo chiamato alla comunione con Dio, tutto ciò è sufficiente a realizzare una unità profonda e a rendere la testimonianza ortodossa talmente preziosa agli occhi di molti. Insomma, tutta la nostra teologia sgorga dalla liturgia come luogo fontale, ad essa riconduce, ne assume lo stile, le parole, la finalità, in essa è costantemente immersa, convinti che la liturgia non è soltanto «fonte» della teologia, ma è per sé stessa teologia vivente.³¹

La riflessione di Meyendorff fa eco alla famosa espressione del grande teologo e padre Cipriano Kern:

Il cuore della liturgia è una inesauribile scuola di teologia; se un cuore è vivente, non ha necessità di essere rifatto: è sufficiente entrare in sintonia con esso. La vera teologia è sintonizzata sulle lunghezze d'onda della liturgia.³²

³⁰ *Ivi.*

³¹ J. MEYENDORFF, *La formation théologique aux époques patristique et byzantine. Sa signification aujourd'hui*, in «Contacts-Revue française de l'Orthodoxie» XXXIX (1987) 51-60.

³² *La Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIIIe Semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin - 3 juillet 1981*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1982, 336 ss.

Questo può spiegare una cosa che può sorprendere un teologo universitario quando visita una delle scuole di teologia di cui parla Meyendorff: la centralità, anche fisica, conferisce alla chiesa universitaria, la cura attenta della liturgia cui partecipa tutto il corpo insegnante e studentesco, così che una chiesa di scuola teologica assume la dignità e splendore di una chiesa cattedrale. E non a caso si fa di tutto perché il rettore sia possibilmente un vescovo affinché sia assicurata una liturgia corretta e più ricca anche dal punto di vista rituale e musicale.

È suggestivo confrontare tutto ciò con quanto in Occidente Romano Guardini esprimeva nel 1940 quando scoppiò la crisi tra i protagonisti del movimento liturgico e coloro che lo tacciavano di indebito panliturgismo. Guardini, sollecitato dal vescovo di Mainz, Albert Stohr che intendeva calmare gli animi e contribuire a maggiore chiarezza, scrive al vescovo una lettera veramente impressionante che lo stesso vescovo pubblicò; in essa dice, tra l'altro Guardini:

La liturgia non è affatto un capriccio storico o estetico, ma una realtà semplicemente essenziale, nata e sviluppatasi dal nucleo stesso della fede cristiana; essa è la «legge della preghiera» poiché è in una connessione indissolubile con la «legge della fede».³³

Ora, pur facendo le debite differenze e precisazioni sia storiche che socio-culturali, mai in Oriente si sarebbe sentito il bisogno di simili precisazioni. Infatti, come osserva Robert F. Taft:

La liturgia è un oggetto d'indagine teologica perché è altrettanto un'espressione del credere quanto lo sono i monumenti letterari della tradizione (scritti patristici, trattati teologici, decreti conciliari, persino la Bibbia). Pensare che un'omelia di Giovanni Crisostomo o Giovanni Calvino, o un libro di Karl Rahner o di Karl Barth, siano degni di attenzione teologica, e non riuscire a capire come i modi e le preghiere con cui questi stessi signori, insieme con altri milioni di persone, hanno adorato Dio sia degno della stessa cosa, è il pregiudizio di chi ha un concetto così limitato dell'espressione da pensare che solo le parole comunichino qualcosa di teologico. La fede cristiana non è un insieme di proposizioni verbali. E se anche lo fosse, perché le proposizioni espresse nei testi liturgici usate da innumerevoli milioni di persone per innumerevoli anni non dovrebbero essere una fonte teologica degna di con-

³³ R. GUARDINI, *Ein Wort zur liturgische Frage*, in ID., *Liturgie und liturgische Bildung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1966, 193-213.

siderazione? Così anche se la liturgia non fosse nient'altro che uno dei nostri principali mezzi di espressione teologica, sarebbe sicuramente un oggetto essenziale dell'indagine teologica. Ma la liturgia è molto di più che un'espressione della fede. È prima e anzitutto un'attività di Dio in Cristo.³⁴

Ma si può andare oltre: non solo la liturgia è un oggetto della teologia – come tende a fare di preferenza l'Occidente – così da poter costruire una teologia della liturgia. Ma vi è anche un altro senso assai reale: tutta la vera teologia cristiana deve essere “liturgica”, cioè “dossologica” (come abbiamo già visto, coinvolta con l'attività salvifica incessante di Dio e la risposta dell'uomo) altrimenti la teologia non sarebbe lo studio di come Dio salva l'uomo. Ora, «questa è la dialettica della storia della salvezza e della preghiera nella Bibbia. È la dialettica che chiamiamo *liturgia*».³⁵ Del resto, che la liturgia sia *già per se stessa teologia* è chiarito dal fatto che

molto della stessa Sacra Scrittura è un prodotto del culto, e non precedente ad esso. E la Bibbia è il primo libro liturgico della Chiesa, le cui ricchezze sono più propriamente rivelate nell'assemblea dell'alleanza radunata per l'ascolto della Parola. E anche questo è liturgia. La Parola raduna la comunità, e dunque è precedente. Ma è la comunità radunata che ha fatto il libro che porta quella Parola. Quindi, la teologia studia l'attività salvifica di Dio in Cristo, allora la liturgia è un oggetto della teologia.³⁶

Ma tra teologia e liturgia si verifica un'*osmosi simbiotica*, sino al punto che la seconda si sovrappone alla prima: mentre la liturgia crea un clima ottimale e un ambiente al *mysterium* che essa fa vivere *mediante* l'azione dei fedeli e celebra *con* i fedeli, la teologia rende servizio alla liturgia. Essa chiarifica il cammino progressivo della fede che la liturgia celebra. In tal modo la teologia si specifica come *mystagogia*, come abbiamo già rilevato a proposito della tradizione patristica. Ma, come ha efficacemente sintetizzato lo studioso francese dei commentatori della *Divina Liturgia*, Bornert,³⁷ la complessità delle forme e dei contenuti della mistagogia si raccolgono attorno a due significati principali.

In primo luogo la mistagogia è il compimento di un'azione sacra; dunque la mistagogia è anzitutto un'azione, è il “compimento dell'azione sacra”.

³⁴ TAFT, *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, 254-255.

³⁵ *Ibid.*, 256.

³⁶ *Ivi.*

³⁷ BORNERT, *Les commentaires byzantins*, 29 ss.

In altri termini, per i Padri la celebrazione dei misteri è già in se stessa iniziazione ai misteri: dunque la stessa celebrazione liturgica è “teologia”. Detto altrimenti: la liturgia inizia al mistero, celebrando il mistero. Il mistero, quando è celebrato, si rivela, si comunica, si dà da conoscere.³⁸ Questo significa riconoscere alla liturgia la prerogativa di essere azione teologale, cioè azione di Dio stesso, e per questo di realizzare ciò che significa.

Un secondo significato della mistagogia: essa è la spiegazione orale o scritta del mistero nascosto nella Scrittura e celebrato nella liturgia. La mistagogia è al tempo stesso conoscenza del mistero contenuto nelle Scritture, e conoscenza del mistero celebrato dalla liturgia.³⁹ Ma vi è una forma scritta che però è vista come preparazione a una forma del tutto particolare della mistagogia orale, e cioè l’innografia che assume nelle liturgie orientali, compresa quella bizantina, un’ampiezza straordinaria, sia poetico-letteraria che musicale.

Gli studi relativi a questo immenso *corpus* poetico-liturgico sono appena agli inizi, date le difficoltà e i costi per reperire, studiare, realizzare edizioni critiche di codici dispersi non solo nelle biblioteche dislocate in Oriente e difficilmente raggiungibili, ma anche nelle biblioteche nel mondo.

Ciò che risulta da questo *corpus* nel suo insieme è la volontà di immergersi nella celebrazione dell’“economia della salvezza”, nella sua presenza reale compiuta nel “mistero” della celebrazione liturgica. Ciò che è essenzialmente rievocato e la cui grazia salvifica si realizza nella *Divina Liturgia*, l’*Ufficio* festivo lo rumina in continuazione, approfondendolo. E in questo senso i grandi *canoni* poetici dell’ufficiatura realizzano capillarmente il senso e la realtà della *liturgia come teologia*.

³⁸ Cf. l’ampio sviluppo del tema offerto da P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L’insegnamento patristico liturgico e iconografico*, Paoline, Roma 1983, soprattutto le pp. 101-115: *La conoscenza di Dio nella tradizione liturgica*.

³⁹ Tema ampiamente sviluppato dal sacerdote melchita J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003.

«SAPIENTIA LATINA».
UN NUOVO METODO PER CONOSCERE
IL PATRIMONIO LINGUISTICO DELLA TEOLOGIA

MANLIO SODI

PATH 17 (2018) 197-205

È appena apparsa in libreria una nuova “grammatica” per accostarsi al patrimonio immateriale dell’umanità costituito dalla lingua latina. C. Calvano, «Sapientia Latina». Un nuovo metodo per conoscere il patrimonio linguistico romano-cristiano (pp. 420). L’opera – con prefazione dell’illustre linguista Tullio DE MAURO recentemente scomparso – costituisce il 4° volume della collana «Veritatem Inquirere» edita dalla Lateran University Press (2018). Riteniamo utile riprenderne l’Introduzione a utilità anche dei lettori di «Path».

Ciò che hai ereditato dai padri,
conquistalo per possederlo
(J.W. Goethe)

Il presente non basta. La lezione del latino (Mondadori 2016). Con questo titolo il prof. Ivano Dionigi, già rettore dell’Università di Bologna e ora presidente della *Pontificia Academia Latinitatis*, ha offerto a un vasto pubblico di lettori un insieme di riflessioni all’insegna di curiosi passaggi dai titoli accattivanti.

Si va dall’interrogativo: «Il latino è di destra o di sinistra?» per giungere alla «scuola, dove passa il futuro», ma includendo riflessioni attorno al «primato della parola», alla «centralità del tempo», alla «nobiltà della politica», alla «lingua dell’Europa», per toccare il tema del «latino al tempo di Twitter». La provocazione del titolo diventa pertanto motivo per cogliere il valore della tradizione che è più attuale di quanto non si creda, e comun-

que da guardare – con riferimento alla cultura – come «salvaguardia del fuoco, non adorazione delle ceneri» (G. Mahler).

1. Una riformulazione della grammatica tradizionale suggerita dall'illustre maestro Tullio De Mauro

Nel 2016 Corrado Calvano – autore dell'opera – mi confidò che il suo «risveglio dal sonno dogmatico» nell'ambito degli studi linguistici era stato provocato particolarmente dalla lettura dell'articolo *Accusativo, transitivo, intransitivo* pubblicato nel 1959 da Tullio De Mauro († 5 gennaio 2017) nei «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», in cui l'illustre linguista, dopo un'acuta e ben documentata disamina critica, proponeva, nel fervore dell'indagine giovanile, la rinuncia alla distinzione tra verbi transitivi e verbi intransitivi. Ebbi allora l'idea di contattare l'illustre linguista, della cui amicizia mi fregiavo, e di chiedergli qualche pagina come presentazione del nuovo metodo per lo studio del latino che Calvano aveva proposto e che la Lateran University Press intendeva inserire nella collana intitolata «Veritatem inquirere». De Mauro accolse con entusiasmo la mia richiesta e trovò anche pertinente la collocazione dell'opera di Calvano in una collana con un titolo che, com'è stato spiegato in altra sede, riporta le parole adoperate da Niccolò Copernico nell'introduzione al suo volume *De revolutionibus orbium caelestium*, dedicato nel 1543 dal grande scienziato a Paolo III.

Il latinista di oggi effettivamente non può limitarsi a “ricercare la verità” soltanto attraverso i metodi collaudati della filologia, ma deve anche servirsi dei metodi della linguistica teorica moderna per l'interpretazione dei fenomeni grammaticali. L'inserimento del trattato di Calvano nella collana «Veritatem inquirere» ha dunque un duplice valore perché esso intende non soltanto riaffermare l'importanza della conoscenza del latino come requisito indispensabile per accedere alla ricerca scientifica in molti ambiti della nostra cultura, ma anche costituire, nei limiti della sua finalità applicativa, un momento di sintesi della complessa e multiforme indagine linguistica del secolo scorso, in cui Tullio De Mauro ha svolto, non solo in Italia, un compito molto importante.

2. Accostarsi a un patrimonio “immateriale” dell'umanità

La lingua che si parlava a Roma nel I secolo a.C., ha svolto, in modi più o meno artificiali, anche dopo la dissoluzione dell'impero romano nel V se-

colo d.C., un ruolo decisivo come strumento di comunicazione tra i popoli europei, ed è quindi rimasta per quasi due millenni la lingua ufficiale della cultura occidentale.

Quando tale ruolo è stato assunto da lingue moderne neolatine, e quando la Chiesa cattolica, nella seconda metà del secolo XX, ha cominciato a ridimensionare l'uso del latino al suo interno, chiarendo, anche con il contributo di eccellenti teologi come Karl Rahner, che il latino non era una lingua "sacrale" (*Il latino, lingua della Chiesa*, 1963), è sorto, negli studiosi e nei politici attenti agli aspetti culturali, un importante interrogativo sul valore dell'immenso patrimonio in lingua latina conservato nelle biblioteche, nelle terminologie di vari settori delle scienze e in tante espressioni correnti del linguaggio ordinario.

È stata riconsiderata ancora una volta la questione della validità delle traduzioni dei testi classici in lingua moderna. Non è stato difficile però a una schiera di studiosi – in particolare a coloro che, seguendo le tracce di maestri come Eduard Norden e Jules Marouzeau, hanno approfondito l'analisi stilistica delle opere letterarie antiche – chiarire immediatamente, anche con il robusto sostegno delle osservazioni e delle proposte critiche moderne relative al formalismo e allo strutturalismo, le ragioni delle proprie perplessità, insistendo sull'importanza di proporre il rapporto diretto con il testo originale.

Personalità ecclesiastiche e laiche sono intervenute per dissolvere equivoci, sia riguardo alla tradizione liturgica, sia rispetto alla necessità di formare esperti nella storia della filosofia e teologia cristiana – come pure della letteratura –, capaci di accedere alle fonti (leggere, per esempio, direttamente la *Vulgata* e le opere dei Padri), sia sull'opportunità di proseguire nella secolare tradizione mantenendo in vita un certo grado di conoscenza della lingua latina come strumento di comunicazione ufficiale soprattutto nell'ambito liturgico e giuridico-canonico. Un accostamento, dunque, a un patrimonio "immateriale" dell'umanità, la cui salvaguardia è garantita anche dall'UNESCO.

3. Conoscere la tradizione

In un itinerario formativo morale d'alto livello, non si può prescindere da un'adeguata informazione sul percorso della propria civiltà. Nel mondo occidentale vi sono, al riguardo, quattro apporti particolarmente rilevanti: quello

greco e quello giudaico, quello romano e quello cristiano. L'esame di questi orientamenti del pensiero etico-sociale non richiede in modo esplicito la conoscenza diretta delle lingue antiche. Eliminare lo studio del latino nelle scuole non porta nessun danno in questo senso, se la traduzione di testi importanti di Cicerone e di Seneca – per esempio – che hanno attinenza con problemi etici attuali, non vengono ignorati e continuano a offrire spunti di riflessione. Resta però il vuoto di fronte al bisogno del contatto diretto con i testi originali quando viene a mancare la conoscenza della lingua in cui sono stati scritti.

La massa delle notizie sul passato è enorme. Il latino, in quanto sistema linguistico antecedente a quello di lingue come l'italiano, lo spagnolo, il portoghese, il francese, il romeno, rientra nelle conoscenze di carattere storico. La politica educativa può decidere di ridurre a pochi cenni, per la massa degli studenti, la conoscenza della storia della lingua e di proporre soltanto le etimologie essenziali nello studio delle lingue moderne. Poiché però sono state trasmesse opere letterarie in lingua latina con particolari pregi formali che tuttavia si perdono nelle traduzioni, lo studio del latino può presentare aspetti formativi che vanno ben al di là delle nozioni storiche, perché può rientrare in programmi di formazione letteraria raffinata.

Nel secolo XX si è diffusa una mentalità materialistica e utilitaristica che ha portato – di fatto – a una svalutazione della cultura greco-latina, concentrando troppo l'attenzione o su dati storico-biografici degli scrittori o su opere che non rappresentano il filone più rilevante della letteratura latina, forse per una malintesa neutralità ideologica.

Non si può vivere in modo adeguato e critico il momento culturale presente senza una conoscenza approfondita del passato (percorso del pensiero filosofico-scientifico, valutazione delle vicende storiche, evoluzione delle lingue e dei costumi sociali, ecc.); lo studio del latino, pertanto, rientra per il mondo occidentale nell'ambito di tale conoscenza. In occasione del lancio del progetto *Bibbia* da parte del MIUR lo stesso De Mauro scrisse che «non si capisce la nostra storia né l'arte senza la Bibbia», accostata, ovviamente, nei testi originali (aramaico, ebraico e greco).

Alla luce di tutto questo si deve esigere quindi, con il dovuto rigore, che nel bagaglio formativo di alcuni professionisti (insegnanti di lingua e letteratura, di filosofia, di religione, giuristi, giornalisti, ecc.) sia acquisito un livello culturale superiore e quindi anche il possesso di un certo grado di conoscenza della lingua ufficiale antica dell'Europa.

Considerato che il raggiungimento di un tale grado di conoscenza del latino comporta comunque un impegno considerevole, da vari decenni è emersa l'esigenza di precisare meglio gli obiettivi formativi e si è aperto il dibattito concreto sui metodi didattici.

4. La questione del metodo didattico

Esiste un problema che riguarda il metodo di insegnamento negli istituti scolastici in cui si studia il latino perché vi è stata una forzata concentrazione dello studio di questa lingua in un numero di ore piuttosto limitato.

Se vi sono dei percorsi formativi a livello universitario in cui è inserito uno studio non superficiale della lingua latina per poter affrontare la lettura nella lingua originale di opere come, ad esempio, le *Tusculanae disputationes* di Cicerone o le *Institutiones* di Gaio, le citazioni dal *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano o dalla *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino, o testi degli antichi sacramentari (*Veronense*, *Gelasianum* e *Gregorianum*) presenti anche nell'attuale *Missale Romanum*, cioè testi latini fondamentali nello studio della storia della filosofia, della liturgia, della teologia e del diritto, e se occorre seguire il suggerimento dell'esperienza e della psicolinguistica e quindi stimolare non soltanto la funzione mnemonica del "riconoscimento" (parola latina > parola italiana; fenomeno linguistico > norma), ma anche quella della "rievocazione" (parola italiana > parola latina; applicazione automatica della norma), allora risulta necessario trattare il latino come una lingua viva e quindi – pur mantenendo ormai con ferma coerenza come obiettivo fondamentale quello della competenza recettiva – assumere metodologicamente una prospettiva produttiva, proprio come se gli allievi dovessero imparare a esprimersi nella lingua antica.

Apparentemente la conclusione operativa di ciò sembra riportare al metodo didattico del passato, in cui, proprio a causa dell'obiettivo di sviluppo di una certa competenza produttiva, si appesantiva lo studio con la memorizzazione di un'enorme massa di regole specifiche ed eccezioni, non di rado senza un'adeguata pratica che consentisse effettivamente di imparare a scrivere *fluently calamo* un messaggio in latino. In realtà, se il docente oggi riesce ad aver chiara la finalità del suo corso nell'ambito specifico in cui opera, se lavora in classe senza incutere in modo continuo e assillante la preoccupazione per le minuzie grammaticali, e soprattutto per l'errore, la teoria da apprendere può essere semplificata e la pratica può consistere

nelle indispensabili lunghe serie di esercizi gradualmente che sviluppano gli automatismi e rafforzano la memorizzazione del lessico fondamentale.

Nel presente manuale viene proposta un'esercitazione linguistica modellata sui metodi con cui oggi si studiano le lingue moderne, e quindi non vengono richiesti all'allievo soltanto traduzioni, ma anche esercizi di integrazione e trasformazione morfologica o sintattica che, proprio attraverso i processi della rievocazione mnemonica, consolidano l'apprendimento della lingua. In questo modo l'allievo gradualmente apprende il lessico fondamentale del latino e ha modo di osservare concretamente come le regole di morfologia e di sintassi vengono applicate. La memorizzazione sia dei vocaboli che delle norme, quindi, avviene quasi inconsapevolmente, cioè in modo più naturale.

Questo manuale intende preparare alla lettura di testi latini impegnativi sotto il profilo linguistico, letterario, giuridico, filosofico e teologico. Rimane ovvio che, una volta imparate le regole principali della grammatica e appreso il lessico fondamentale, cioè superato il primo livello di apprendimento del latino, lo studio dovrà proseguire con letture di testi latini, scelti secondo gli interessi e le preferenze, sempre però con l'aiuto di traduzioni e commenti, perché rimane assodato comunque che affaticarsi per interpretare un brano latino non giova molto all'apprendimento della lingua.

Fortunatamente esistono molte edizioni di testi latini con traduzioni a fronte e con note di commento di esperti. Il ruolo del docente in questo secondo livello dello studio è quello di guidare gli alunni in modo tale che sia seguito il criterio della gradualità molto più rigorosamente di quanto non si sia fatto in passato. Si potrà tentare così di correggere un'altra stortura non rara nella didattica tradizionale, quella "antologica", evitando di proporre agli alunni soltanto alcuni brani delle opere e non la lettura integrale di esse.

Studiare con metodo adeguato le lingue classiche permette, dunque, il confronto con un sistema linguistico e culturale distante e insieme vicino. Scrive Luca Serianni: «Riformare l'insegnamento significa rivitalizzare il dialogo» con culture lontane ma che appartengono al perenne oggi dell'umanità.

5. La novità dell'opera

In venti capitoli l'Autore colloca un percorso pressoché completo per un primo corretto approccio alla lingua latina. Partendo dalla fonologia, si snoda l'ampio *iter* che va dalla *prima declinatio nominum* alle *sententiae supercompositae*.

Un simile orizzonte di proposta formativa che a un primo sguardo potrebbe apparire vicino ad altri testi, offre invece l'opportunità di un costante confronto con quel «contesto della civiltà romano-cristiana» promesso nel sottotitolo dell'opera.

6. Studiare latino (e greco): per quale formazione culturale?

Di tanto in tanto sui *media* appaiono notizie di vario genere che richiamano l'attenzione su una lingua che si dice essere «morta» ma che dalla discussione e dall'uso si presenta più viva che mai. Si parla naturalmente del latino e del greco, anche se il latino riscuote la maggior attenzione.

Proviamo a focalizzare alcune sfide che si pongono dinanzi alla competenza e alla responsabilità di professori e studenti. Il ricorso a due interrogativi può costituire non solo la premessa per un ascolto, ma anche l'inizio di un confronto per educare ad accostare il latino e il greco come le lingue che permettono di cogliere il linguaggio e i contenuti della tradizione.

– *Perché è importante studiare il latino?* Non si può vivere staccati dalla cultura in cui si è nati e si è sviluppato un insieme di elementi che fanno della persona la sua essenza. E la lingua è un elemento determinante di questa realtà. Osservando le lingue “neo-latine” non possiamo trascurare l'origine “latina”, appunto, di un certo nostro modo di parlare. Ma questo sarebbe di poco conto se dimenticassimo che la maggior parte del patrimonio culturale dell'antichità – sviluppatosi attorno al bacino del Mediterraneo – è giunto fino a noi in lingua latina e greca. Conoscere il latino, pertanto, costituisce la chiave per poter accedere a questo immenso patrimonio cui guardano con interesse anche popoli lontani dall'ambito geoculturale europeo, affascinati da una lingua che racchiude tesori di cultura che inondano l'umanità ma solo attraverso le traduzioni.

– *È possibile che il latino rinasca?* Di per sé non ha bisogno di rinascere, perché il latino non è mai venuto meno soprattutto nelle istituzioni della Chiesa. Lo testimoniano tutti i documenti ufficiali, e il suo costante uso nel linguaggio canonico, ecclesiastico e liturgico in particolare. Fu Giovanni XXIII – che nel 1962 firmò la Costituzione apostolica *Veterum Sapientia* – a rilanciare questa attenzione. Successivamente, nel 1964, sarà Paolo VI con il «motu proprio» *Studia Latinitatis* a istituire il *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis* per preparare docenti ed esperti in lingue classiche per i Seminari, per le Facoltà e per tutte quelle Istituzioni che hanno bisogno di

esperti per “decifrare” i tesori di cultura che sono spesso racchiusi nella storia delle singole Chiese locali, nei documenti, nelle epigrafi, nei musei, ecc.

L'attenzione da dare al latino è una responsabilità culturale enorme; ed è quella che risiede nella Chiesa “latina”, soprattutto in considerazione del fatto che i suoi documenti sono emanati in questa lingua, ed è codificata in lingua latina la sua liturgia.

7. «Latina lingua...»

In occasione dell'istituzione della *Pontificia Academia Latinitatis* – presente nel panorama culturale con la rivista «Latinitas», *series nova* 1, 2013... (Palombi, Roma), e con la collana «Studia Humanitatis» 1, 2017... (Viella, Roma) – Benedetto XVI nel 2012 ha scritto (*Latina Lingua*, nn. 1-4) tra l'altro:

1. La lingua latina è sempre stata tenuta in altissima considerazione dalla Chiesa Cattolica e dai Romani Pontefici, i quali ne hanno assiduamente promosso la conoscenza e la diffusione, avendone fatta la propria lingua, capace di trasmettere universalmente il messaggio del Vangelo [...]. In realtà, sin dalla Pentecoste la Chiesa ha parlato e ha pregato in tutte le lingue degli uomini. Tuttavia, le Comunità cristiane dei primi secoli usarono ampiamente il greco e il latino, lingue di comunicazione universale del mondo in cui vivevano, grazie alle quali la novità della Parola di Cristo incontrava l'eredità della cultura ellenistico-romana. Dopo la scomparsa dell'Impero romano d'Occidente, la Chiesa di Roma non solo continuò ad avvalersi della lingua latina, ma se ne fece in certo modo custode e promotrice, sia in ambito teologico e liturgico, sia in quello della formazione e della trasmissione del sapere.
2. Anche ai nostri tempi, la conoscenza della lingua e della cultura latina risulta quanto mai necessaria per lo studio delle fonti a cui attingono, tra le altre, numerose discipline ecclesiastiche quali, ad esempio, la Teologia, la Liturgia, la Patristica ed il Diritto Canonico. Inoltre, in tale lingua sono redatti, nella loro forma tipica, proprio per evidenziare l'indole universale della Chiesa, i libri liturgici del Rito romano, i più importanti documenti del Magistero pontificio e gli Atti ufficiali più solenni dei Romani Pontefici.
3. Nella cultura contemporanea si nota tuttavia, nel contesto di un generalizzato affievolimento degli studi umanistici, il pericolo di una conoscenza sempre più superficiale della lingua latina, riscontrabile anche nell'ambito degli studi filosofici e teologici dei futuri sacerdoti. D'altro canto, proprio nel nostro mondo, nel quale tanta parte hanno la scienza e la tecnologia, si

riscontra un rinnovato interesse per la cultura e la lingua latina, non solo in quei Continenti che hanno le proprie radici culturali nell'eredità greco-romana. Tale attenzione appare tanto più significativa in quanto non coinvolge solo ambienti accademici e istituzionali, ma riguarda anche giovani e studiosi provenienti da nazioni e tradizioni assai diverse.

4. Appare perciò urgente sostenere l'impegno per una maggiore conoscenza e un più competente uso della lingua latina, tanto nell'ambito ecclesiale, quanto nel più vasto mondo della cultura. Per dare rilievo e risonanza a tale sforzo, risultano quanto mai opportune l'*adozione di metodi didattici adeguati alle nuove condizioni* e la *promozione di una rete di rapporti* fra Istituzioni accademiche e fra studiosi, al fine di valorizzare il ricco e multiforme patrimonio della civiltà latina [...].

In precedenza, con la pubblicazione del *Codice di Diritto Canonico* al can. 249 si ribadiva: «Institutionis sacerdotalis ratione provideatur ut alumni non tantum accurate linguam patriam edoceantur, sed etiam linguam latinam bene calleant...».

Auspici e prospettive che trovano echi incoraggianti nell'attualità di una saggistica che vede oggi due opere "curiose" per il modo con cui invitano ad accostarsi al mondo del latino e del greco:

– *Viva il latino. Storie e bellezza di una lingua inutile* (Garzanti 2016). Così Nicola Gardini provoca il lettore invitandolo a trascorrere ben ventidue aspetti del latino con uno stile ironico e insieme autobiografico, per cogliere – sempre con linguaggio giornalistico – i valori del latino, per immergersi e continuare a elaborare cultura.

– *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco* (Laterza 2016). È l'invito di Andrea Marcolongo ad accostarsi al greco antico con un modo di vedere il mondo ancor oggi utile e geniale. Tra suoni, accenti e spiriti, tra generi (tre) e numeri (tre) si snoda un'ordinata anarchia delle parole che, nel loro insieme, offrono aspetti nuovi di una cultura che sta all'origine anche di quella latina.

Esempi e inviti, dunque, che invitano alla lettura e che la incoraggiano sapendo che in gioco sono i valori del patrimonio della cultura latina (e greca) e di tutte le culture che in qualche modo e misura da esse dipendono e a cui sono debitorici.

LA LUCE NELLA TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ CRISTIANO-ORIENTALE

✠ IOANNIS SPITERIS

PATH 17 (2018) 207-220

La teologia della luce ha un posto importante nella vita della Chiesa d'Oriente. Nella liturgia, tutto è luce: la chiesa intera è illuminata, ogni icona ha la sua lampada; sull'altare brillano le sette luci del candelabro. L'ingresso, e la lettura del Vangelo, sono sempre preceduti da un cero e, quando officia il vescovo, dal *trichirion*: tre ceri riuniti in un'unica fiamma, simbolo delle tre persone divine nella Santa Trinità unite in una sola natura, e dal *dichirion*: due ceri uniti in una sola luce, simbolo delle due nature di Cristo in una sola persona. L'oro e l'argento dei paramenti riflettono tutte queste luci. Il più antico inno conosciuto della Chiesa d'Oriente è il *Phos Hilaron*, «Radiosa Luce...» (IV sec.), cantato nella liturgia dei Vespri; la festa più solenne dell'anno è la Pasqua, in cui simbolicamente si accentua la luce della risurrezione:

Si è fatto notare che, mentre la teologia mistica occidentale mette l'accento sulle «notti oscure» (san Giovanni della Croce), quella dell'Oriente insiste sull'«illuminazione». La festa della Trasfigurazione in Oriente è una delle feste più solenni dell'anno liturgico, si tratta di un tema fondamentale della spiritualità e della mentalità cristiana orientale. I santi orientali non ricevono le stigmate, ma la grazia della trasfigurazione fin nell'aspetto del loro volto; si è persino giunti a usare il termine di «fotofania» per indicare questo fenomeno mistico. Infatti, la luce spirituale e interiore qualche volta può diventare, in maniera carismatica, visibile sui volti degli uomini di Dio.

Il grande Pavel A. Florenskij – una delle figure più singolari ed eccezionali del pensiero religioso russo dei primi decenni del Novecento – scrive:

L'ascetica crea non l'uomo «buono», ma l'uomo *bello*, e il tratto distintivo dei santi non è affatto la «bontà», che può essere presente anche in persone carnali molto peccatrici, bensì la *bellezza* spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luce-ferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale. «Nessuno è più bello di Cristo», scriveva sant'Ignazio d'Antiochia.¹

Questa bellezza spirituale, resa visibile in maniera carismatica in alcuni amici di Dio con il fenomeno della «fotofania», non è altro che un'irradiazione di Cristo morto e risorto così com'è apparso alla trasfigurazione.

Di questo fenomeno mistico si fa parola già nei Padri, ma poi diventerà un vero e proprio capitolo della teologia e spiritualità dell'*esicamo* nel secolo XIV. Di questa teologia della luce faremo riferimento in seguito. Qui riportiamo alcuni di questi episodi di «fotofania» che si leggono nei *Detti e fatti dei Padri del deserto*:

Dell'abba Pambo dicevano: come Mosè ricevette l'immagine della gloria di Adamo quando fu glorificato il suo volto (*Esodo* 34, 29), così anche il volto di *Pambo risplendeva come folgore* ed egli era come un re assiso sul trono. Così anche l'abba Siluan e l'abba Sisoe. Di questo abba *Sisoe* raccontavano: prima della morte, quando sedevano al suo capezzale i padri, *il suo volto risplendette come il sole* ed egli disse ai padri: «È venuto l'abate Antonio». Poco dopo disse: «È venuto il coro dei Profeti», e *il suo viso divenne ancora più luminoso*. Poi disse: «Vedo il coro degli apostoli»; *la luce del suo volto raddoppiò...* ed egli si mise a parlare con qualcuno. Allora i vecchi padri cominciarono a interrogarlo: «Padre, con chi parli? ». Egli rispose: «Sono venuti gli angeli a prendermi e io prego che mi lascino un certo tempo per far penitenza». I vecchi padri gli dissero: «Tu padre, non hai bisogno di penitenza». Egli rispose: «Sono persuaso di non avere nemmeno incominciato la penitenza». E tutti sapevano che era perfetto. Improvvisamente *il suo volto risplendette come sole*. Tutti si spaventarono ed egli disse loro: «Ecco il Signore... mi dice: Portatemi il vaso eletto del deserto», e subito *rese lo spirito ed era luminoso come lampo*. Tutta la stanza si riempì di *profumo*.

¹ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, Piemme, Casale M. (AL) 1999, 237. La citazione di sant'Ignazio si trova alla *Lettera ai fedeli di Magnesia*, 7/1.

Uno dei padri raccontava che un uomo incontrò l'abba *Siluan* e vedendo che risplendeva nel *volto* e nel *corpo* come un angelo, cadde bocconi. Ed egli diceva che anche *altri padri spirituali avevano questo dono*.

Un fratello venuto all'eremo nella cella dell'abba Arsenio guardò attraverso la porta e vide che *il padre era come fosse tutto infuocato*. Questo fratello fu degno di tale visione. Quando bussò alla porta, Arsenio uscì e vedendo il fratello come spaventato gli domandò: «Hai bussato a lungo? Hai visto qualcosa?». Il fratello rispose: «No». Dopo aver parlato con lui, il padre lo congedò.²

Serafino di Sarov (1757-1833) è il santo più amato e venerato dai cristiani russi, il santo chiamato «somigliantissimo» al Cristo e costituisce una specie di parallelo con san Francesco d'Assisi.

In un colloquio con un suo figlio spirituale, il nobile Motovilov, il suo volto si trasfigura. Il suo interlocutore confessa: «Padre, dei lampi brillano nei tuoi occhi, il tuo volto è diventato più luminoso del sole». Poi spiega: «Provate a immaginare un uomo che vi parla mentre il suo volto è come in mezzo al sole di mezzogiorno». Poi il Padre domanda al suo figlio spirituale:

- «Cosa provi ancora, amico di Dio?».
- «Un calore straordinario».
- «E l'odore è lo stesso?».
- «Oh no! Niente può essere paragonabile a questo profumo».

Padre Serafino sorride.

– «Hai proprio ragione, disse, nessun profumo sulla terra è paragonabile a quello che stiamo respirando adesso; è il soave profumo dello Spirito Santo... Il calore non è nell'aria bensì in noi. È il calore che lo Spirito Santo ci fa chiedere nella preghiera: "Che il tuo Spirito Santo ci riscaldi!"». E continuando il santo dice: «Questo calore permetteva agli eremiti, uomini e donne, di non temere il freddo dell'inverno, avvolti com'erano in un abito tessuto dallo Spirito Santo, simile a un manto di pelliccia».³

Il grande scrittore greco Nikos Kasantzakis racconta che quando era giovane visitò il Monte Athos insieme a un altro scrittore greco, Anghelos Sikelianos. Gli accompagnava un monaco malaticcio, dal volto scarno, dai grandi occhi, ma tutto il volto era illuminato.

² Cf. L. MORTARI (ed.), *Vita e detti dei Padri del deserto*. 2, Città Nuova, Roma 1986², 165-166.

³ J. GORAINOFF, *Serafino di Sarov*, Gribaudi, Torino 1981, 177-178.

«Sarà pazzo», ha detto il mio amico.
 «Sarà santo», ho detto io. Non vedi il suo volto come splende? Come se
 cadesse sopra di lui un sole».⁴

Si tratta di una trasfigurazione del corpo, partecipazione di quella luce che avvolse Cristo trasfigurato sul Monte Tabor. Perciò questa luce dai teologi esicasti fu chiamata «luce taborica». La «luce del Tabor» è un tema molto familiare nel linguaggio della mistica orientale specialmente di quella corrente chiamata *esicasmo*. La luce della trasfigurazione, prefigurata al Sinai sul volto di Mosè, irradiata in tutto il suo splendore sul Tabor nella persona di Gesù, annuncia la *parusia*, la risurrezione, il mondo nuovo. Questa realtà deificante è già presente per il cristiano nella vita sacramentale e nell'esperienza spirituale. Il monaco esicasta, trasfigurato dalla «preghiera di Gesù», sente la sensazione qualche volta anche fisica di una luce (la «luce taborica») che lo avvolge. Questa luce è un segno esterno della divinizzazione dell'uomo attraverso Cristo.

Colui che ha costruito un'intera teologia basata sulla luce, a carattere soteriologico e cristologico, fu il teologo e mistico bizantino Gregorio Palamas (1296-1359). Egli nacque a Costantinopoli e dopo splendidi studi umanistici si fece monaco, prima nella città natale e poi sul Monte Athos dove ebbe come maestro, tra l'altro, il grande esicasta Gregorio Sinaita. Nel 1347 fu consacrato metropolita di Tessalonica. Morì il 14 novembre 1359. Fu canonizzato nel 1368 dal suo amico e ammiratore il Patriarca di Costantinopoli Filoteo Kokkinos.⁵

Passò gran parte della sua vita a scrivere opere in difesa della spiritualità esicasta, che in quel periodo sulla Santa Montagna si presentava con alcune caratteristiche inconfondibili. Gli esicasti avevano come scopo ultimo di contemplare la «luce divina». Per arrivare a ciò l'esicasta, ritirato nel silenzio e nella penitenza, doveva ripetere la preghiera di Gesù («Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me»). Diceva la prima parte ispirando e la seconda espirando. Si insegnavano anche dei metodi di auto-concentrazione di tipo orientali, come quello di tenere fisso lo sguardo sull'ombelico. A poco a poco l'esicasta aveva la sensazione di una beatitudine e si sentiva

⁴ N. KASANTZAKIS, Αναφορά στον Γκρέκο, Atene 2007, 201 (ed. it. *Rapporto al Greco*, Crocetti Editore, Milano 2015 [ndr]).

⁵ Su Gregorio Palamas cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996.

circondato dai raggi di una ineffabile luce divina, di quella stessa luce increata che aveva illuminato gli apostoli sul Monte Tabor. Questo modo di vivere e questo insegnamento non era accetto ad alcuni intellettuali bizantini. Uno di questi era Baarlam il Calabro (ca. 1290-1348), un monaco di origine calabrese, al quale più tardi si aggiunse Gregorio Akindynos (ca. 1300-1348) e Niceforo Gregoras (ca. 1295-1360). Questi accusava gli esicasti d'essere messaliani,⁶ ma poi la polemica si spostò sulla distinzione che facevano gli esicasti tra essenza di Dio incomunicabile ed energie divine increate comunicabili.⁷

⁶ Sul messalianismo cf. I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, in «Orientalia Christiana Periodica» 1 (1935) 328-360.

⁷ Per quanto riguarda questa importante distinzione di Gregorio Palamas e di una gran parte della teologia ortodossa, è collegato al suo insegnamento da una parte dell'assoluto apofatismo nella teologia e dell'affermazione che l'uomo è veramente divinizzato. Per lui l'apofatismo possiede un aspetto negativo e uno positivo. Da una parte, sottolineava la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che «nessun uomo ha mai visto, né può vedere», d'altra proclamava la possibilità di un incontro faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, di un'unione diretta con l'Inaccessibile. Per esprimere questa duplice verità che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa, a cominciare da Palamas, fa una distinzione tra l'essenza divina e le energie divine. L'essenza (ουσια) è Dio come egli è in se stesso, le energie (ενεργειαι) sono Dio in azione, Dio in quanto rivela se stesso. L'essenza resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza in questo secolo come in quello futuro; essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre divine persone. Ma le energie divine *che sono Dio stesso* riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio, incomprendibile «essenzialmente», è rivelato «esistenzialmente», ovvero attraverso le sue «energie». Queste energie sono «Dio in noi». Quindi le energie non sono un'emanazione impersonale dell'essenza di Dio, esse sono una comunicazione personale della vita divina nel tempo. Oggi i teologi ortodossi definisce così le energie divine eterne e increate: «Esse sono l'apparizione di Dio alle sue creature "nel tempo"». Palamas usa due immagini per spiegare la natura delle energie e il loro rapporto con l'essenza divina: quella del sole e dei raggi e quella appunto della vita diffusa agli altri. Le energie sono come i raggi del sole: questi sono distinti dal sole e tuttavia sono inseparabili dalla loro sorgente al punto di renderlo presente. La stessa cosa avviene con le energie divine increate. Esse sono l'azione di Dio che lo rendono presente e partecipabile, sono la parte accessibile dell'essere divino, l'aspetto di Dio rivolto verso le sue creature. Queste energie, tuttavia, sono eterne e increate come eterno e increato è Dio. Esse sono la vita di Dio in noi, sono lo zampillare della stessa vita divina comune alle tre ipostasi. Questo sgorgare dell'energia è distinto dall'essenza e dalle ipostasi divine, benché sia assolutamente inseparabile da esse. In altri termini esiste una continuità tra la vita di Dio in sé e la vita di Dio in noi, tuttavia esiste anche una distinzione tra Dio in sé e Dio in noi. Si tratta dell'economia della salvezza dove Dio diventa dono di vita vivificante per quelli che si lasciano trasformare dalla sua azione divinizzante.

1. La «visione» di Dio

La tematica della visione di Dio costituisce in Palamas e nel palamismo una delle costanti più peculiari. Per il nostro teologo la deificazione s'identifica, in un certo senso, con la visione di Dio, l'uomo può «vedere» Dio solo trasformandosi in lui. L'unione è «visione, sensazione, conoscenza, illuminazione».⁸ È evidente che quando in questo contesto si parla di «visione», di «conoscenza» s'intende superare il semplice ambito intellettualistico e ci si riferisce a un modo di conoscere Dio totalmente differente dalla conoscenza comune, si tratta di una conoscenza sopra-intellettuale (ὑπερ νοερᾶν), che trascende ogni conoscenza discorsiva. Infatti il cristiano, divenuto spirituale, ormai può vedere le cose di Dio «nello Spirito», o «nella luce di Dio». È proprio a questo punto che Palamas introduce la sua teoria della conoscenza delle cose divine attraverso lo Spirito. Si tratta di quell'«intelligenza spirituale» che non si oppone al materiale, ma alla «carne» in quanto creazione decaduta. I santi sono coloro che, trasformati dalla potenza dello Spirito, ricevono una facoltà che prima non possedevano, essi diventano Spirito e vedono nello Spirito. Non si può vedere Dio se non in Dio, solo l'uomo deificato può «vederlo». Insomma questa visione è il sommo della grazia che l'uomo può ricevere da Dio:

Infatti, senza la venuta della divina grazia, il *nous*⁹ che ha trovato la sensazione divina, non potrebbe vedere e mettersi in azione da se stesso, così come succede con l'occhio, il quale non potrebbe vedere senza la luce. Per quelli che hanno raggiunto l'eternità, cioè quelli che sono diventati come Dio, Dio stesso è la luce e niente possono vedere fuori di lui. Come la vista quando agisce diventa essa stessa luce ed è congenita con la luce e vede insieme alla luce..., esattamente nella stessa maniera succede per chi, sotto l'azione dell'energia divina, è trasformato in Dio, allora tutto il suo essere diventa come luce e insieme alla luce e attraverso la luce vede e conosce quelle cose che agli altri rimangono ignote senza la grazia assoluta di Dio.¹⁰

⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, vol. 2, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1959², 3, 452.

⁹ Si tratta dell'organo spirituale, dove si concentra la «visione di Dio».

¹⁰ *Omelia* 53, 60, in P. CHRISTOU, *Tutte le opere di Gregorio Palamas* [in greco], Tessalonica, XI, 1981, 338-340.

Questa visione è concessa ai santi «grazie a un'altra potenza che non è quella dei sensi»¹¹ e che viene fruita attraverso una trasformazione della facoltà dei loro sensi, prodotta in essi dallo Spirito. Coloro che sono uniti a Dio, afferma Palamas,

vedono attraverso i loro sensi ciò che oltrepassa i sensi, e con la loro intelligenza ciò che oltrepassa l'intelligenza, poiché la potenza dello Spirito penetra le loro facoltà umane e permette loro di vedere ciò che ci supera.¹²

Quindi, secondo il nostro teologo, anche nella visione di Dio il corpo, in questo caso i sensi giocano un ruolo importante: Lo Spirito agisce sui sensi corporali attraverso i sensi spirituali, cioè gli occhi dell'anima. Infatti, solo «la potenza dell'anima razionale... può ricevere la potenza dello Spirito».¹³ Tuttavia, ciò non minimizza la partecipazione del corpo alla visione della luce divina¹⁴ e ciò porta il nostro teologo a parlare della «luce increata» vista con gli occhi del corpo trasformati dallo Spirito.

2. La luce increata nella dottrina di Gregorio Palamas

La teoria della luce increata è strettamente collegata con l'insegnamento palamita sulla deificazione reale dell'uomo, a cui prende parte anche il corpo. «La teoria della luce increata – afferma il teologo greco G. Mantzaridis – costituisce il cuore dell'insegnamento palamita e fu al centro della disputa esicasta nel secolo XIV».¹⁵ Infatti non c'è confessione di fede

¹¹ *Triadi*, I, 3, 28 (MEYENDORFF, *Triades*, 171).

¹² *Triadi*, II, 3, 10 (MEYENDORFF, *Triades*, 714).

¹³ *Triadi*, I, 3, 35 (MEYENDORFF, *Triades*, 186).

¹⁴ Cf. J. LISON, *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Cerf, Paris 1994, 242. Anche se gli occhi del corpo vedono questa luce, ciò succede solo «per poco tempo», ma attraverso i «sensi spirituali» quella luce può essere scorta quando lo Spirito lo concede: «Questa visione non è inferiore alla mente, ma è di molto superiore e più elevata, perché si verifica grazie allo Spirito divino. La luce della trasfigurazione del Signore, quindi, non comincia per poi svanire, né è circoscritta, né cade sotto i sensi, anche se è vista dagli occhi corporei, per poco tempo e sulla stretta sommità del monte. Ma “gli iniziati del Signore” com'è stato detto, grazie al mutamento dei sensi che lo Spirito operò in loro, passarono allora dalla carne allo spirito” [MASSIMO, *Ambigua*: PG 91, 1125-1128] e videro così quella luce indicibile nella misura in cui fu accordato dalla potenza dello Spirito divino». *Omelia* 34, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 364-366, per la tr. it. di queste omelie ci riferiamo a GREGORIO PALAMAS, *Omelia sulla trasfigurazione*, a cura di A. RIGO, Qiqajon, Magnano (BI) 1993, qui 19.

¹⁵ G.I. MANTZARIDIS, *Παλαμικά* (Studi palamiti), Tessalonica 1983, 234, testo di riferimento per l'esposizione della teoria palamita sulla luce increata.

o sinodo di quell'epoca, opera polemica di Palamas o dei suoi sostenitori che non parli della «luce taborica», ossia di quella luce che avvolse il corpo di Cristo nell'episodio evangelico della trasfigurazione. Si può dire che intercorre una profonda analogia tra la disputa sulla natura umana e divina di Cristo e la loro mutua relazione al tempo dei grandi concili e la controversia sulla natura di questa luce nelle dispute palamite. La distinzione tra essenza ed energie derivò, in fondo, da quella polemica. Dall'accanimento con cui si affrontò questo problema – ognuno chiamava il suo avversario eretico e ateo – si può avere un'idea della natura della teologia bizantina di quell'epoca. Un esegeta biblico di oggi, che leggesse le interpretazioni date da Palamas e dai suoi sostenitori alla descrizione evangelica della trasfigurazione e del significato teologico di questa luce, resterebbe sbalordito. Eppure la teologia bizantina del secolo XIV ruota attorno al significato di questa luce.

Storicamente la contesa ebbe uno sfondo storico-ideologico ben individuabile. I mistici orientali parlavano spesso della luce come di una specie di percezione di Dio.

Essa è la realtà stessa dell'esperienza mistica, di cui san Simeone il Nuovo Teologo aveva parlato con tanta insistenza tre secoli prima: è la percezione della grazia nella quale Dio si fa conoscere a quelli che entrano in unione con lui, trascendendo i limiti dell'essere creato.¹⁶

Anche i monaci esicasti del Monte Athos, che praticavano la preghiera pura, sostenevano, come abbiamo già accennato, di vedere la luce increata di Dio. Barlaam contestò per l'uomo questa possibilità, che gli esicasti pretendevano per se stessi e per gli apostoli, i quali avrebbero visto sul Tabor la luce increata della divinità di Cristo che avvolgeva il suo corpo. Tutt'al più, affermava Barlaam, questa luce poteva essere un simbolo della sua divinità, non la divinità stessa.¹⁷ Palamas distingue due specie di simboli: quello che

¹⁶ V. LOSSKY, *La visione di Dio*, in Id., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, 392.

¹⁷ Il *Tomos sinodale* del luglio 1341 riporta un passo del *contro i Messaliani* di Barlaam che recita: «La luce della divinità che splendette sul Tabor non era inaccessibile né era veramente la luce della divinità, né era più sacra o divina degli angeli, ma era anzi inferiore al nostro stesso pensiero. Infatti tutti i pensieri e concetti sono più venerandi di questa luce che è visibile per mezzo dell'aria, che è compresa dai sensi, che mostra a quanti la vedono soltanto cose sensibili, essendo materiale e provvista di forma, apparendo in un luogo e in un tempo determinati, colorando l'aria, ora producendosi e apparendo, ora svanendo nel nulla,

è collegato con l'oggetto simboleggiato, come il calore o la luce in rapporto al fuoco, e quello che ha solo un rapporto soggettivo e convenzionale in rapporto alla cosa simboleggiata. La luce divina è collegata essenzialmente con la natura divina, è una reale irradiazione della sostanza di Dio. Egli difende la realtà dell'esperienza mistica dei monaci athoniti che, attraverso la purificazione dei sensi e la costante preghiera pura, arrivavano per grazia a vedere questa luce divina e così partecipavano realmente alla comunione con la divinità. Questa luce increata non è altro che il dono divinizzante dello Spirito Santo.¹⁸ Essa non è soltanto visibile, ma anche comunicabile all'uomo e attraverso di essa il fedele viene divinizzato.¹⁹

Questa luce, intesa come *gloria* del Padre, come *regno di Cristo* o come energia della divina sostanza, è infinita e incontenibile.

Il Signore disse: «Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo», e aggiunse: «Vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno», chiamando «gloria del Padre» e «suo regno» la luce della propria trasfigurazione.²⁰

E che bisogno si avrebbe della potenza dello Spirito e, grazie ad essa, dell'ampliamento o della trasformazione della vista per vedere questa luce, se si trattava di una luce sensibile e creata? La gloria sensibile sarà forse gloria e regno del Padre e dello Spirito?²¹

Tuttavia, come Dio infinito si è limitato, prendendo in Cristo un corpo umano, così anche la luce infinita di Dio si è concretizzata nello stesso corpo umano di Gesù, pur mantenendo la sua divina infinità e il suo essere increato.

operando queste cose sull'immaginazione, essendo divisibile e limitata». *Tomos Sinodale*, 8, in A. RIGO (ed.), *L'amore della quiete (I Padri esicasti). L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo*, Qiqajon, Magnano (BI) 1993, 159-160.

¹⁸ Cf. *Lettera ad Atanasio di Cyzico*, in P. CHRISTOU, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα [Scritti di Gregorio Palamas], II, Tessaonica 1964, 421, 426, 434, 439.

¹⁹ Cf. *Dialogo d'un ortodosso e di un barlaamita*, in CHRISTOU, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, II, 193.

²⁰ *Omelia 34*, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 364; *Il Synodikon dell'Ortodossia* così inneggia questa luce: «A coloro che confessano che la luce che ha brillato indicibilmente sulla montagna della trasfigurazione del Signore è inaccessibile, luce infinita, effusione inconcepibile dello splendore divino, gloria ineffabile, gloria suprema della divinità, gloria primordiale e atemporale del Figlio, regno di Dio, bellezza vera e amabile della divina e beata natura, gloria naturale di Dio e della divinità del Padre e dello Spirito, risplendente nell'unico Figlio..., eterna la loro memoria». *Synodikon dell'Ortodossia*, in RIGO, *Amore delle quiete*, 173.

²¹ *Omelia 34*, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 374 (tr. it. *Omelia sulla trasfigurazione*, 24 -25).

Ma forse non ce lo ha indicato con chiarezza lo stesso Gesù, che ora si è divinamente trasfigurato sul Tabor? Egli ha il suo corpo come una lampada, e, al posto della luce, la gloria della divinità rivelata sul monte a quelli che erano saliti con lui.²²

Gli apostoli sul monte Tabor videro proprio questa luce divina increata, si trattava dello splendore naturale della divinità.²³ In sostanza, si tratterebbe della divinità che ridonda sull'umanità di Cristo:

Poiché il Signore trasfigurato risplendette e mostrò la gloria, lo splendore e quella luce, e verrà di nuovo nelle sembianze viste dai discepoli sul monte, acquistò forse allora una nuova luce che da allora in poi conserva per l'eternità, ma che non possedeva in precedenza? Lungi da me questa bestemmia! Chi sostiene ciò crede, infatti, che Cristo abbia tre nature: la divinità, l'umanità e quella di questa luce. Cristo pertanto non ha manifestato un altro splendore, ma quello che deteneva invisibilmente: egli possedeva, nascosto nella carne, lo splendore della divinità. Quindi quella luce è la luce della divinità ed è una luce increata.²⁴

Il problema posto a Palamas dagli avversari verteva sulla possibilità per l'uomo di vedere con i propri occhi carnali questa luce, che è increata. Non aveva forse ragione Barlaam quando affermava che questa luce era il semplice simbolo di una teofania? Il teologo athonita rispondeva dicendo che gli occhi dell'uomo di per sé, in quanto naturali, sono incapaci di cogliere questa luce. È lo Spirito Santo che trasfigura gli occhi, come trasfigura tutto il corpo divinizzandolo in Cristo e concede loro per grazia questa visione. Nell'*Omelia XXXIV sulla trasfigurazione* il teologo esicasta cita prima un testo del Damasceno e poi tira le sue conclusioni:

Quando «Cristo si trasfigurò – secondo i teologi – non acquistò quello che non era, né si tramutò in quello che non era, ma si mostrò ai suoi discepoli quale era, aprendo loro gli occhi e facendo vedere ai ciechi».²⁵ Vedi come gli occhi, che vedono in modo naturale, sono ciechi di fronte a questa luce? Questa luce allora non è sensibile e coloro che la vedono non la contempla-

²² *Ibid.*, 376 (tr. it. *ibid.*, 25).

²³ Cf. *Tomo Agbioritico*: PG 150, 433 AB.

²⁴ *Omelia* 34, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 327 (tr. it. *Omellerie sulla trasfigurazione*, 23).

²⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *Homelia in Transfigurationem Domini*, 12: PG 96, 564 C.

no solo e soltanto con gli occhi sensibili, ma con gli occhi trasformati dalla potenza dello Spirito divino.²⁶

Si tratta, quindi, di un «avvenimento spirituale», cioè, vissuto nella potenza dello Spirito.²⁷ Quest'esperienza mistica la percepisce prima la mente, che si eleva con la preghiera fino alla mente suprema, e poi i sensi, che vengono «spiritualizzati» per grazia. Si tratta, evidentemente, della tematica costante nel pensiero palamita secondo la quale la grazia ha una dimensione storico-corporale collegata con la santificazione del corpo e la sua partecipazione al corpo di Cristo glorioso, pregustazione di ciò che diverrà nella risurrezione. Ecco il testo caratteristico di Palamas, in cui si mette in evidenza la parte «corporale» dell'esperienza mistica:

L'anima non è la sola a godere delle promesse future, anche il corpo compie unito ad essa la corsa evangelica verso quelle promesse. Colui che nega ciò nega anche la vita dei corpi nel secolo a venire. Se il corpo potrà partecipare ai beni segreti, significa che lo può fare sin d'ora, in conformità alla sua natura, quando Dio gli dona la sua grazia. Per questo motivo noi diciamo che le grazie ricevute vengono percepite dai sensi, ma aggiungiamo il termine «spirituali», perché essi trascendono quelli naturali, dal momento che prima li riceve la nostra mente: essa si eleva, infatti, sino alla mente suprema in maniera più divina. Essa si trasforma e trasforma il corpo che le è unito per renderlo più divino, mostrando ed enunciando in questo modo l'assorbimento della carne per opera dello Spirito, come si verificherà nel secolo futuro. Non sono gli occhi del corpo, ma quelli dell'anima che ricevono la potenza dello Spirito, la quale permette loro di vedere simili cose. Questa potenza noi la chiamiamo «spirituale», sebbene sia superiore allo spirito umano.²⁸

La teologia palamita della luce taborica s'identifica con la teologia della sostanza e delle energie, anzi essa non è altro che il modo «monastico» di esprimerla, cioè a partire dall'esperienza dei monaci athoniti. Quindi anche qui troviamo la distinzione tra essenza incomunicabile e luce increata comunicabile. La luce taborica, benché increata, non è l'essenza di

²⁶ *Omelia* 34, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 372-374 (tr. it. *Omellerie sulla trasfigurazione*, 23-24).

²⁷ «Ho parlato di occhi spirituali, perché in essi sopravviene la potenza dello Spirito che permette di vedere: tuttavia tutta questa santa visione della divinissima luce più che luminosa trascende gli stessi occhi spirituali». *Triadi*, I, 3, 34 (MEYENDORFF, *Triades*, 184).

²⁸ *Triadi*, I, 3, 33 (MEYENDORFF, *Triades*, 183).

Dio, perché, oltre che a Cristo, è donata ai santi secondo il loro grado di purificazione:

Questa divina luce è donata in modo proporzionale ed è ricevuta in misura maggiore o minore, a seconda della condizione di chi la riceve, dividendosi senza divisione. Eccone la dimostrazione: il volto del Signore brillò più del sole e le sue vesti divennero splendenti e bianche come la neve, Mosè ed Elia furono visti nella stessa gloria, ma nessuno di loro risplendette allora come il sole, e gli stessi discepoli videro quella luce, ma non poterono fissarla. In questo modo dunque questa luce è misurata; essa è divisa senza divisione, è ricevuta in misura maggiore o minore, ed è conosciuta in parte ora, in parte nel futuro... L'essenza è assolutamente indivisibile e incomprensibile, e nessuna essenza è ricevuta in misura maggiore o minore. È proprio dei messaliani sostenere che l'essenza di Dio è vista da quelli che, tra di loro sono degni. Noi, rigettando gli eretici passati e presenti, e credendo, come ci è stato insegnato, che i santi vedono e partecipano al regno, alla gloria, allo splendore, alla luce ineffabile e alla grazia divina (ma non all'essenza di Dio) camminiamo verso l'illuminazione della luce della grazia.²⁹

Il discorso sulla luce taborica con le sue varie distinzioni e specialmente l'insistere sulla percezione «corporale» della luce divina trasfigurata e trasfigurante, collegata con l'idea della *theôsis* fisica del cristiano attraverso la «luce taborica», induce ancor oggi alcuni studiosi cattolici a formulare delle accuse precise contro questa teologia palamita.³⁰ Sebbene si riconoscano in essa dei tratti positivi come l'unità e la continuità tra la natura di Dio e la storia della salvezza (Dio è luce, Cristo è luce, il cristiano diventa luce), il fatto di mettere in evidenza la dimensione escatologica, di sottolineare la profondità dell'esperienza mistica, di rivalutare l'unità inseparabile tra anima e corpo e la partecipazione di tutto l'uomo alla grazia redentrice e trasfigurante apportata da Cristo,³¹ tuttavia questa dottrina tradisce l'influsso messaliano dello Pseudo-Macario, secondo il quale la spiritualizzazione dell'uomo consiste nella trasformazione in una sostanza luminosa, sottile ma ancora materiale. Inoltre, Palamas sarebbe influenzato dall'emanazionismo dello Pseudo-Dionigi. L'insistenza sull'«entitativo», che impre-

²⁹ Omelia 35, in CHRISTOU, *Tutte le opere*, X, 404 (tr. it. *Omèlie sulla trasfigurazione*, 41-42).

³⁰ Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation*, in «Istina» 19 (1974) 329-337; ID., *Remarques sur la notion macarienne de «subtilité»*, in *ibid.*, 339-341.

³¹ Cf. LE GUILLOU, *Lumière et charité*, 331-332.

gna tutto l'insegnamento palamita sulla divinizzazione, sarebbe sospetto di una specie di fisicismo e di determinismo. A questo sistema sarebbe da preferire la tradizione, secondo la quale la grazia s'identifica con la carità presente nel redento come *habitus*, insegnamento convalidato, tra l'altro, da Massimo il Confessore, a cui tanto spesso fa riferimento Palamas. Questa sarebbe la tesi di Jean Miguel Garrigues,³² il quale nei suoi studi, a cominciare dalla sua tesi di laurea,³³ ha sostenuto che Massimo non avrebbe mai insegnato la dottrina della divinizzazione nel suo significato entitativo, ma che si sarebbe riferito sempre a un concetto di divinizzazione intenzionale e morale, che ricorda la dottrina tomista della grazia come abito creato. Palamas, sempre secondo Garrigues, sebbene citi continuamente Massimo il Confessore, lo interpreterebbe male, influenzato a questo dalle categorie neoplatoniche degli alessandrini, specialmente di Cirillo d'Alessandria. Di questo stesso parere è anche Alain Riou.³⁴ Parlando della tesi di questi autori, François Brune, scrive:

Disgraziatamente tutti questi studi sono stati guidati dal medesimo desiderio di ridare un po' di credibilità alla teologia di san Tommaso d'Aquino apportando a lui il sostegno anticipato della teologia bizantina.³⁵

Sia in campo cattolico che ortodosso ci sono state forti reazioni a queste tesi che non possono essere provate scientificamente.³⁶ Ma la risposta più convincente fu data da Jean-Claude Larchet in un recente e poderoso lavoro sulla divinizzazione dell'uomo secondo Massimo il Confessore.³⁷ In esso si può seguire tutto lo sviluppo della divinizzazione come personalmente lo svilup-

³² Cf. J.-M. GARRIGUES, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, in «Istina» 19 (1974) 272-296.

³³ J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris 1976.

³⁴ Cf. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1973.

³⁵ P.F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, Ymca-Press, Paris 1983, 409 (1992² Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 419).

³⁶ Cf. tra gli altri A. DE HALLEUX, *Palamisme e Tradition*, in «Irénikon» 48 (1975) 479-493; G. BARROIS, *Palamism Revisited*, in «St Vladimir's Theological Quarterly» 19 (1975) 215-217; CH. YANNARAS, *The distinction between essence and energie and its importance for theology*, in *ibid.*, 232-245; F. BRUNE, *La rédemption chez saint Maxime le Confesseur*, in «Contacts» 102 (1978) 141-171; M. DOUCET, *Vues récentes sur le «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur*, in «Science et Esprit» 31 (1979) 269-302.

³⁷ J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996.

priamo in questo studio: il fondamento antropologico, cristologico, pneumatologico, ecclesiologico e ascetico-mistico della divinizzazione. L'importanza di Palamas è di aver fatto la sintesi di questa grande tradizione patristica greca.

Siamo del parere che l'affrontare il problema del palamismo con categorie intellettuali, dato che vedremo anche per la disputa sulla famosa distinzione palamita tra essenza ed energie divine, non costituisca la migliore ermeneutica. Palamas si è trovato nella necessità, e lo ha fatto in modo polemico, di difendere un fenomeno *mistico* tipico della tradizione orientale: quello della «fotofania», cioè, della luce emanata da Cristo risorto, che coinvolge visibilmente il corpo redento del cristiano.³⁸ Si tratta di un fenomeno che, nel suo significato cristologico (come partecipazione carismatica ma reale al corpo di Cristo), corrisponde alla stigmatizzazione di certi mistici della tradizione occidentale. Questi fenomeni non sono puri simboli, ma indicano la nostra reale vita in Cristo, morto e risorto, riguardante la totalità dell'essere umano.

A nostro parere lo sbaglio di Palamas e dei suoi avversari antichi e moderni è di voler concettualizzare questi fenomeni, inserendoli dentro categorie astratte di principi generalizzati sulla *natura* di Dio e della *grazia*. Si è voluto, cioè, *spiegare come* e in che misura si partecipa al mistero ineffabile di Dio (grazia creata e increata). Il vero apofatismo, in questo caso, è quello biblico in cui si costata, come fa Paolo, l'ineffabile mistero di Dio che ci fa partecipi delle sue ricchezze divine e questa constatazione diventa ringraziamento, adorazione e benedizione (Rm 11,33-35; Ef 1,3-14).

³⁸ Per tali fenomeni nella vita dei Padri del deserto cf. il cit. MORTARI (ed.), *Vita e detti dei Padri del deserto*, 2, 165-166, e più recentemente l'episodio riguardante Serafino di Sarov in GORAINOFF, *Serafino di Sarov*, 177-181.

UN ITINERARIO TEOLOGICO AUTOBIOGRAFICO. BREVE SGUARDO

RÉAL TREMBLAY

PATH 17 (2018) 221-229

L'ultimo Adamo è veramente il primo,
come ha detto lui stesso:
«Io sono il Primo e l'Ultimo»
(Pietro Crisologo)

La prima fase della mia ricerca teologica si è concentrata intorno alla teologia di sant'Ireneo di Lione († 202?) considerata sotto la prospettiva della *manifestazione e della visione di Dio*. Da questa ricerca, è scaturito un libro intitolato *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*¹ oltre ad alcuni articoli i cui argomenti erano più o meno collegati all'argomento della mia tesi di dottorato,² ripresi poi in un libro pubblicato per la casa editrice Edacalf di Roma.³

Prima di redigere la mia tesi di dottorato e durante i miei primi studi teologici, mi ero interessato alla patrologia redigendo di mia iniziativa diversi lavori su Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Metodio di

¹ R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Aschen-dorff, Münster 1975, 185 p., inserito nella collana «Münsterische Beiträge zur Theologie», n. 41. La mia intera bibliografia è accessibile sul sito www.realtremblay.org (13.6.2018).

² Cf., ad esempio, R. TREMBLAY, *La libertà secondo sant'Ireneo di Lione*, in P. BERETTA (ed.), *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring*, Paoline, Roma 1980, 305-331.

³ R. TREMBLAY, *Irénée de Lyon. «L'impronta dei dita di Dio»*, Edacalf, Roma 1979, 126 p.

Olimpo.⁴ Questi lavori furono riconosciuti successivamente dall'Università di Ratisbona dove ottenni il mio dottorato in teologia nel 1975.⁵ Questo profondo contatto con la patrologia mi ha in seguito aiutato a fare teologia senza mai perdere di vista il riflesso del pensiero dei Padri, che sono come l'espressione della presenza dell'opera dello Spirito nel pensiero della Chiesa, assistenza promessa dal Signore prima di lasciare i suoi la sera dell'ultima cena (cf. Gv 14,16s).

Dopo questa prima *tranche* della mia vita di teologo, sono stato chiamato presso l'«Accademia Alfonsiana» di Roma per occuparmi della morale fondamentale. In questo vasto campo di ricerca, i miei superiori mi hanno affidato il compito di approfondire il fondamento cristologico della morale cristiana in conformità ai desideri del Vaticano II⁶ e alla tradizione dell'Accademia Alfonsiana rappresentata allora dai professori Bernhard Häring, C.Ss.R. († 1998), e Domenico Capone, C.Ss.R. († 1995).

Era l'epoca dell'autonomia in morale, falsamente ispirata dall'autonomia delle realtà terrene riconosciuta dal Vaticano II.⁷ In diversi modi e in particolare per l'influenza di Immanuel Kant, si tentava di marginalizzare il ruolo di Cristo per affidare alle sole mani dell'uomo il progetto del suo compimento etico e così rendere la morale accessibile a tutti.⁸ Per il giovane teologo che ero, la sfida era di mostrare che, lungi dall'essere una minaccia per l'uomo e la sua realizzazione, Gesù ne era il *fondamento*, il *centro* e il *compimento*. Ma, per evitare la dispersione, in quale ottica accostare questo Gesù che possiede, nella Scrittura, una sessantina di titoli? Il contatto con

⁴ I titoli: *Basile de Césarée et les canons 487-488. Étude historique; L'inclusion de l'humanité dans le Christ selon Grégoire de Nysse; La virginité dans la tradition de l'Église. Synthèse autour du Banquet de Méthode d'Olympe* (cf. <http://www.realtremblay.org/G-Testi%20redati%20prima%20del%20dottorato.htm> [13.6.2018], scatola d'archivio 12).

⁵ Ai lavori menzionati bisogna aggiungere un lavoro su sant'Ignazio di Antiochia redatto in tedesco e presentato a un seminario diretto dal prof. Joseph Ratzinger all'Università di Ratisbona. Attualmente questo lavoro è introvabile.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 36, 2.

⁸ Cf. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1984² ed epigoni.

l'opera del prof. Joseph Ratzinger e di altri teologi come i prof. Martin Hengel (1926-2009) e Walter Kasper, per esempio, mi aveva dimostrato che il titolo biblico di «Figlio» applicato al Cristo era come il basamento degli altri titoli cristologici.⁹ Questa scoperta è stata per me liberatrice e determinante per tutto il resto della mia riflessione teologica.

Stabilito questo dato, rimaneva aperta una questione: come fare per attribuire a Gesù «Figlio di Dio» il ruolo centrale che volevo assegnargli in antropologia e nella vita morale?

Per giustificare questo ruolo fondatore del «Figlio», bisognava stabilire un rapporto forte di tipo *ontologico* (l'ontologia all'epoca era diventata sospetta) tra lui e l'uomo in modo che l'uomo appaia come un *essere-per-la-filiazione*, creato per essa e da essa compiuto. Pertanto, il dono della filiazione adottiva doveva avere la solidità dell'ontologia divina e godere di una base o di un fondamento dello *stesso ordine* a livello dell'identità o della costituzione originaria dell'uomo su cui la filiazione adottiva venisse a impiantarsi organicamente, in modo da non essere compresa come un'aggiunta artificiale che la riducesse di fatto a un *optional* senza che, rifiutandola o rigettandola, la realizzazione dell'uomo sia messa in questione.

Ma come arrivare alla dimostrazione di questo dato, soprattutto in ciò che riguarda la “base”? Il solo cammino praticabile e possibile anche in cristologia, in ciò che esprimeva di meglio intorno al 1975 e negli anni successivi (le cristologie di Alois Grillmeier, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar, François-Xavier Durrwell, ecc.), era di dimostrare che la persona del Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto era *solidale* con l'uomo, *raggiungeva* l'uomo e questo ai quattro livelli corrispondenti alla sua incarnazione e al suo mistero pasquale di morte e di vita. Mediante la sua venuta nella nostra carne, il Figlio di Dio *assumeva in sé* tutta l'umanità (solidarietà *per somiglianza*), non un'umanità neutra, ma un'umanità *deformata* e *in stato di debolezza* dovuta al peccato delle origini (Albert Vanhoye) (solidarietà *per ricapitolazione*) e un'umanità nella sua *costitutiva apertura alla trascendenza divina* (persona) senza che essa fosse capace di raggiungerla da sé con le sue sole forze (solidarietà *per eccellenza*). Di fatto, la persona divina del Figlio morto e risorto («Omega») era la sola capace di colmare questa attesa, questa apertura (la persona umana) uscita dalle sue “mani”

⁹ Cf. R. TREMBLAY, «Ma io vi dico». *L'agire eccellente specifico de la morale cristiana*, EDB, Bologna 2005, 68-71.

creatrici («Alfa») (solidarietà *di artista con la sua opera*) purificandola, inoltre, dal peccato e rendendola capace di comunione *effettiva* con il Padre e di fraternità con tutti. Mediante queste quattro *solidarietà* del Figlio morto e risorto con l'uomo, ogni uomo si vedeva connesso al Cristo «Omega» (ri-creazione) ed «Alfa» (creazione) così da *escludere nei fatti l'autonomia* nel suo senso radicale.¹⁰

Una volta stabilita la parentela dell'uomo e di Dio dovuta all'iniziativa divina dell'amore del Figlio morto e risorto (*assunzione, purificazione, superamento, predisposizione*), l'identità filiale dell'uomo diveniva effettivamente possibile mediante la fede e il battesimo.

Tutti gli avvenimenti della vita e dell'insegnamento di Gesù sono qui implicati, soprattutto gli avvenimenti che si riferiscono alla seconda solidarietà, quella a modo di «ricapitolazione» (purificazione) e, dunque, l'agonia e la morte di Gesù in croce.

Presa in considerazione fin dai primi momenti della mia riflessione teologica, ma senza arrivare a una spiegazione pienamente soddisfacente del mistero a motivo della mancanza di categorie teologiche capaci di rendere conto chiaramente della mia intuizione,¹¹ ripresi la questione alla fine del mio percorso teologico con l'aiuto della riflessione di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI. Attingendo al contributo fondamentale di san Massimo il Confessore († 662), che rifiuta l'eresia monotelita,¹² ho compreso che la mia prima intuizione era corretta. È mediante la volontà filiale della persona divina di Gesù che la sua volontà umana, esitante a motivo dell'assunzione della carne di peccato («Padre, se è possibile allontana da me questo calice», Mc 14,36a), fu rimpiazzata sul suo asse naturale di adesione a Dio per fare *una sola volontà* di accettazione della volontà del Padre: «Padre, non

¹⁰ Questo non equivale a promuovere un'«etica della fede», come se escludere l'«autonomia radicale» significasse togliere l'apporto indispensabile della ragione in teologia morale. Per ulteriori approfondimenti cf. R. TREMBLAY, *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 83-93. Per la descrizione più dettagliata delle quattro *solidarietà* menzionate cf. R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio. Une teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2016², 151-164.

¹¹ Cf. R. TREMBLAY, *Chiamati a riprodurre l'immagine del Figlio nel mondo. Gesù il Cristo come fondamento ultimo della morale*, t. I, Accademia Alfonsiana, Roma 1977, 31s (dispensa riedita e aumentata nel 2009).

¹² Questione risolta nel Concilio Costantinopolitano III (680-681).

la mia, ma la tua volontà», Mc 14,36b).¹³ Viste le *solidarietà* già menzionate, è tutta l'umanità che si trovava così liberata e compiuta nella risurrezione. Il sì del Figlio incarnato alla volontà paterna al Getsemani e al Calvario diventava così un «laboratorio di libertà» (Ratzinger) per tutta l'umanità.

Da questa inclusione di tutti nel Figlio morto e risorto, scaturisce nel mondo una *forza di attrazione*, d'attrattiva, avvertita, *in certo modo* da tutti, verso la persona di Cristo. Sarebbe interessante studiare nelle diverse componenti culturali e religiose dell'*humanum* le espressioni più o meno evidenti, più o meno coscienti e visibili di questa attrazione.

Ma questa attrazione non dà ancora accesso al Figlio sebbene vi prepari in modo remoto (= il Cristo «Alfa» perché «Omega») e immediato (= il Cristo glorificato assiso presso il Padre). Per questo occorreranno, come già detto, la fede e i sacramenti, in particolare il battesimo. Questo sacramento è la porta che apre alla partecipazione *effettiva e ontologica* alla filiazione divina, partecipazione che può essere perduta a causa del peccato grave, ma che può essere ritrovata mediante il sacramento della riconciliazione sulla base del «carattere» battesimale, che mantiene viva la chiamata alla filiazione. L'eucaristia, punto culminante dell'iniziazione cristiana, viene a perfezionare il legame battesimale del credente mediante l'unione con la *persona* del Risorto, al punto di poter parlare di un'«unione di carne e di sangue» del comunicando con lui.

Da qui emerge una vita morale costituita principalmente da un *culto* reso al Padre nella potenza dello Spirito, culto che *s'incarna nella carità fraterna* forte fino all'effusione del sangue, se necessario.

Questa importante fase della mia attività teologica che ha riguardato i fondamenti cristologici dei credenti e l'agire morale corrispondente non poteva non ricorrere massicciamente alla Scrittura, ricevuta mediante le grandi tradizioni patristiche e teologiche più recenti, poiché il dono ontologico della

¹³ R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 97-102; TREMBLAY, *Chiamati alla comunione*, 17-31.

filiazione adottiva nel Figlio non può che scaturire dalla parola di Dio, che sola è capace di rivelare l'esistenza e la portata di questo dono divino.

Rivelandoci questo dono, la Scrittura non si limita al mondo di quaggiù, ma eleva lo sguardo fino al progetto eterno di Dio di creare l'uomo per *filializzarlo* in modo da non concepire questa filiazione come dipendente dal peccato, ma come *precedente* il peccato. Ciò che è *primo* nel pensiero di Dio non è di riparare il peccato mediante la croce del Figlio suo, ma di *filializzare l'uomo*, filializzazione che a causa del peccato non potrà, tuttavia, aver luogo senza passare attraverso la croce gloriosa.¹⁴ L'eucaristia, presenza del Cristo pasquale dato da «mangiare» e da «bere», viene a rafforzare, a consolidare ancora questo legame in modo da creare tra lui e il comunicando una «consanguineità» (Benedetto XVI) che compie l'unione battesimale di cui si è parlato sopra e che riceverà la sua piena e definitiva realizzazione nella «visione». Il credente prenderà allora coscienza della sua «somialtanza», quaggiù ancora velata, ma molto reale, con il Padre.

Da questa forte unione del credente con il Figlio si origina una vita morale i cui tratti principali sono essenzialmente, come già suggerito, di due ordini.

Il primo ha *Dio come oggetto*. Nel Figlio e per la forza dello Spirito, si tratta di rendere gloria al Padre (*soli Patri gloria*), di fare in modo che il suo regno venga. Le imprese o la glorificazione dell'uomo qui non contano. Importa solo il riflesso o la manifestazione di Dio nella vita dell'uomo.

L'altro tratto ha *come oggetto il servizio illimitato ai fratelli* sul modello del servizio radicale della croce di cui la lavanda dei piedi è un'espressione concreta anticipata.¹⁵

Ecco dunque tratteggiata una vita morale di tipo filiale profondamente radicata nella persona del Figlio morto e risorto che coinvolge tutta la Trinità. È intorno a questo nucleo che vengono a innestarsi altri elementi

¹⁴ Cf. R. TREMBLAY, *La filiazione adottiva alla luce della Lettera agli Efesini*, in ID., *Chiamati alla comunione*, 123-133; ID., *Essere figlio di Dio. Un «tesoro» da conoscere e far crescere*, in *ibid.*, 111-121.

¹⁵ R. TREMBLAY, *La «lavanda dei piedi» di Gv 13,1-20, paradigma della morale cristiana?*, in ID., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, 125-140.

della storia della vita dei credenti, che emergono a seconda del tempo e dello spazio.

Durante l'elaborazione di questo *corpus* dottrinale, molti avvenimenti si sono succeduti nella Chiesa. Nel 1993, è apparsa l'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*, primo testo magisteriale nella storia della Chiesa che tratta esplicitamente ed esclusivamente di questioni morali. Questo testo pontificio offriva parametri importanti per giudicare la pertinenza o meno del *corpus* dottrinale di cui ho appena parlato. Altri documenti pontifici di tenore più o meno analogo precedettero o seguirono questa enciclica. Ricordiamo, tra gli altri, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), l'enciclica *Evangelium vitae* (1995) di Giovanni Paolo II, le istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede: *Donum vitae* su questioni discusse di bioetica (1987) (cf. anche il suo *pendant* di aggiornamento: *Dignitas personae* del 2005) e *Donum veritatis* (1990) sulla vocazione ecclesiale del teologo. Ho studiato quasi tutti questi documenti e altri di minore importanza, prestando attenzione soprattutto alla parte riservata al Figlio e alla nostra identità filiale.¹⁶

A questi studi e altri analoghi ha fatto seguito, come espressione della mia intenzione di comunione con il pensiero della Chiesa, una serie di studi sulla croce di Gesù come tappa privilegiata del mistero pasquale (cf. *sopra*). Da qui si imponeva, perciò, una riflessione sul ruolo svolto dal Padre in una morale cristocentrica.¹⁷ Più tardi, si imporrà un'analogha riflessione sul ruolo svolto dallo Spirito nel compimento di questo tipo di morale e l'im-

¹⁶ Molti di questi studi sono raccolti in R. TREMBLAY, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996. Cf. anche ID., «*Donum Veritatis*» un documento che fa riflettere, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Donum Veritatis*». Istruzione e commenti, LEV, Città del Vaticano 1993, 161-183 e ID., *I criteri della fede esaltano quelli della ragione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione «Dignitas personae» su alcune questioni di bioetica*, LEV, Città del Vaticano 2010, 95-99.

¹⁷ Cf. R. TREMBLAY, *Il Padre, chiave di volta dell'agire morale*, in ID., *L'«Innalzamento» del Figlio. Fulcro della vita morale*, Lateran University Press - Mursia, Città del Vaticano - Milano 2001, 79-94.

patto sull'uomo e sul suo agire.¹⁸ Questi studi mostrano bene che, quando agisce Cristo, non agisce mai in modo isolato; tutte le persone della Trinità operano secondo i loro ruoli specifici. Così, dunque, la forte radice filiale di tutto richiede necessariamente l'azione di tutta la Trinità.

A mo' di complemento si aggiungono una serie di studi su diversi teologi antichi, come Ignazio di Antiochia, Ireneo di Lione, Gregorio di Nissa, Leone Magno, e moderni, come Alfonso Maria de' Liguori, pittori come il Caravaggio, musicisti compositori come Johann Sebastian Bach, nuovi dottori della Chiesa come Teresa di Lisieux, teologi contemporanei come Joseph Ratzinger, Wolfhart Pannenberg, François-Xavier Durrwell e altri.¹⁹

Una volta divenuto Papa, Joseph Ratzinger/Benedetto XVI è stato oggetto di un'attenzione particolare al momento della pubblicazione della sua prima enciclica *Deus caritas est* (2005), ripercorsa soprattutto nella prospettiva della contemplazione del Crocifisso, fonte della Chiesa.²⁰ Sono stati poi studiati altri suoi testi magisteriali, senza trascurare il senso e la portata della sua rinuncia al pontificato dell'11 febbraio 2013.²¹

Nel campo della morale sono stati privilegiati alcuni aspetti come le questioni dell'antropologia filiale e dello specifico cristiano, la comprensione cristologica della legge naturale, la libertà, la preghiera, il martirio, ordinariamente legato all'eucaristia.²²

L'ostensione della santa Sindone di Torino del 2015, e altri avvenimenti connessi, sono stati l'occasione per una riflessione approfondita sull'agonia e la morte di Gesù, che ha approfondito quelle già pubblicate all'inizio del

¹⁸ Cf. R. TREMBLAY, *Lo Spirito, artefice dell'imprevedibile*, in Id., *Voi, luce del mondo. La vita morale dei cristiani: Dio tra gli uomini*, EDB, Bologna 2003, 97-116.

¹⁹ Per aver accesso ai lavori che studiano gli autori sopra menzionati, cf. la mia bibliografia sul sito www.realtremblay.org (13.6.2018).

²⁰ Cf. R. TREMBLAY, *Deus caritas est. Per una teologia ed etica dell'amore*, in «Rivista di Teologia Morale» 45 (2013) n. 178, 177-181.

²¹ Cf. R. TREMBLAY, *Ce que Joseph Ratzinger/Benoît XVI lègue à la postérité*, in «Rivista Teologica di Lugano» 17 (2/2013) 189-202.

²² Per le indicazioni bibliografiche di questi contributi cf. la mia bibliografia sul sito www.realtremblay.org (13.6.2018).

mio insegnamento.²³ Anche il recente giubileo straordinario della misericordia (2015-2016) voluto da papa Francesco è stato l'occasione per qualche riflessione in merito.²⁴

Il percorso teologico qui descritto si limita, per il momento, alle grandi linee così da mostrare come il mio lavoro teologico è stato legato al tempo e allo spazio in cui ho esercitato il mio ministero di insegnamento teologico. È normale. Il teologo non vive fuori del suo tempo. Vive e pensa in rapporto con gli eventi dell'epoca e cerca di rischiararli per aiutare il popolo di Dio a vivere meglio la propria fede.

Delineare un percorso teologico di questo tipo chiederebbe di scendere nei dettagli per offrire una visione più esaustiva e meglio articolata del materiale in questione. Ma è un lavoro che supera i limiti di un articolo.²⁵

²³ TREMBLAY, *Chiamati alla comunione*, 17-31; 51-64; ID., *L'uomo della Sindone. La chiamata di un «amore più grande» (Meditatio brevis)*, (in stampa).

²⁴ R. TREMBLAY, *Expérimenter la miséricorde divine*, in «Path» 15 (2/2016) 391-402.

²⁵ Per completare, cf. R. TREMBLAY, *Fonder la morale des croyants dans le Fils. Quelques éléments d'histoire et vision d'ensemble*, in J. MIMÉAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 36-41.

INVITO ALLA LETTURA DI GAUDETE ET EXSULTATE

✠ ENRICO DAL COVOLO

PATH 17 (2018) 231-239

Gaudete et exsultate (Mt 5,12) è il titolo della terza Esortazione apostolica di papa Francesco, dopo *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia*.¹

Come si vede, il tema della *gioia* è il filo rosso che lega tutte e tre le Esortazioni apostoliche. Fin dall'esordio di *Gaudete et exsultate* il Papa afferma: quello che il Signore ci offre è «la felicità per la quale siamo stati chiamati» (n. 1). E aggiunge:

Non ci si deve aspettare qui un trattato sulla santità, con tante definizioni e distinzioni che potrebbero arricchire questo importante tema, o con analisi che si potrebbero fare circa i mezzi di santificazione. Il mio umile obiettivo è far risuonare ancora una volta la chiamata alla santità, cercando di incarnarla nel contesto attuale, con i suoi rischi, le sue sfide e le sue opportunità. Perché il Signore ha scelto ciascuno di noi «per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (Ef 1,4) (GE 2).

1. L'articolazione dell'Esortazione apostolica

Gaudete et exsultate – che ha come sottotitolo *Sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo* – si articola in cinque capitoli. Il primo si intitola

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018) (GS); ID., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG); ID., Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL).

La chiamata alla santità (nn. 3-34), e si conclude con questa citazione di Léon Bloy: «Non c'è che una tristezza... Quella di non essere santi».² Il secondo capitolo tratta di *Due sottili nemici della santità* (nn. 35-62), che sono lo gnosticismo e il pelagianesimo attuali: vale a dire, la tentazione di risolvere la santità in forme elitarie, intellettualistiche o volontaristiche. Il terzo capitolo, intitolato *Alla luce del Maestro* (nn. 63-109), illustra le beatitudini evangeliche (cf. Mt 5,3-12; Lc 6,20-23) come via concreta della santità. Il quarto capitolo descrive *Alcune caratteristiche della santità nel mondo attuale* (nn. 110-157). Esse sono la sopportazione, la pazienza, la mitezza, la gioia e il senso dell'umorismo, l'audacia e il fervore. Infine, l'ultimo capitolo parla di *Combattimento, vigilanza e discernimento* (nn. 158-177).

2. Il discernimento

Proprio su quest'ultimo punto – il discernimento – il Papa spende alcune parole importanti, che illuminano il significato dell'intera Esortazione apostolica. È il discernimento spirituale che ci fa «trovare nel tesoro della Chiesa ciò che può essere più fecondo per l'oggi della salvezza» (GE 173).

Scopriamo così che nel «tesoro della Chiesa» ci sono tanti santi. Per esempio, io sono convinto che il mio papà e la mia mamma – che ormai non ci sono più – sono dei santi. Di per sé, tutti quelli che ricevono il battesimo sono dei santi. La santità è la vita di Dio, e la vita di Dio ci è donata nel sacramento del battesimo. Purtroppo, però, molti battezzati rinunciano a lottare contro il demonio e contro il peccato, e così perdono la santità...

Nonostante tutto, io credo che i santi siano molto più numerosi di quello che noi pensiamo di solito. È sempre vero, però, che «fa più rumore un albero che cade, di una foresta (di santità) che cresce»... In ogni caso, questa foresta di santità esiste, e molto abbondante, anche tra i ragazzi e le ragazze di oggi.

Esiste pure una santità *convocata* in serie A, o meglio riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa. Per questi *convocati*, di solito si procede prima alla *beatificazione*, e poi alla loro *canonizzazione*, che è il riconoscimento pieno di un nuovo santo nella Chiesa.

Senza svalutare per nulla questa santità canonizzata, papa Francesco ci esorta a vedere la santità «della porta accanto» (GE 6-9), di quelli che vivo-

² L. BLOY, *La donna povera*, Citta Armoniosa, Reggio Emilia 1978, 375.

no vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio (GE 7). Francesco si riferisce a una «santità piccolina»,³ che va ricercata umilmente nel quotidiano. E a cinque mesi dalla sua elezione in un'intervista a «La Civiltà Cattolica» ebbe a dire: «Io vedo la santità nel popolo di Dio paziente». Vedo la santità – diceva Francesco nell'intervista – in

una donna che fa crescere i figli, un uomo che lavora per portare a casa il pane, gli ammalati, i preti anziani che hanno tante ferite ma che hanno anche il sorriso perché hanno servito il Signore, le suore che lavorano tanto e che vivono una santità nascosta. Questa per me è la santità comune. La santità io la associo spesso alla pazienza: non solo la pazienza come *hypomoné*, il farsi carico degli avvenimenti e delle circostanze della vita, ma anche come costanza nell'andare avanti, giorno per giorno. Questa è la santità della *Iglesia militante* di cui parla anche sant'Ignazio. Questa è stata la santità dei miei genitori: di mio papà, di mia mamma, di mia nonna Rosa, che mi ha fatto tanto bene. Nel breviario io ho il testamento di mia nonna Rosa, e lo leggo spesso: per me è come una preghiera. Lei è una santa che ha tanto sofferto, anche moralmente, ed è sempre andata avanti con coraggio.⁴

3. Chiamati alla santità

Francesco cita esplicitamente il celebre passaggio della *Lumen gentium* che, riferendosi a numerosi brani dell'Antico e del Nuovo Testamento, recita:

Tutti nella Chiesa [...] sono chiamati alla santità, secondo le parole dell'Apóstolo: «Sì, ciò che Dio vuole è la vostra santificazione».⁵

Esiste, tuttavia, un rischio, e il papa Francesco ne è ben consapevole. Succede talvolta che contemplando una realtà molto grande e molto bella, noi ci lasciamo prendere sì dall'ammirazione, ma anche da un certo senso – talvolta inconfessato – di smarrimento, di impotenza, o addirittura di scoraggiamento. Così è di una montagna molto bella, ma tanto difficile

³ FRANCESCO, *Omelia* nella cappella di Santa Marta (9 giugno 2016), in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160609_santita-del-negoziato.html (25.6.2018).

⁴ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» III (2013) n. 3918, 449-477; anche in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (25.6.2018). Cf. GE 7.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 39.

da raggiungere, o di un modello di santità affascinante, ma così arduo da realizzare. E talvolta la coscienza del nostro limite si fa così forte, da paralizzare addirittura il nostro agire. Credo che esista una sola via per superare questo rischio di fronte al cammino della santità. Consiste nel far scendere in noi una profonda persuasione di fede, che è questa: la santità è la vita stessa di Dio; e in Gesù Cristo la vita di Dio, cioè la sua santità, raggiunge – se lo vogliamo – ciascuno di noi, non per un nostro merito speciale, ma per un dono (grazia) di Dio.

Spesso noi soffriamo di protagonismo nella nostra vita spirituale (è il pelagianesimo attuale, di cui parla il papa Francesco). Crediamo di doverci costruire da noi la nostra santità. E invece la santità è la vita stessa di Dio, che egli gratuitamente ci dona. Solo Dio è santo («Tu solo il Santo», recitiamo nel *Gloria* della Messa): ma la sua santità anziché ripiegarsi su se stessa si diffonde su tutti quelli che credono in lui. Come recita l'inno della lettera agli Efesini, egli ci ha scelti «per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (Ef 1,4). Così la santità di Dio è l'origine, la mèta e il sostegno perennemente efficace e vittorioso di ogni cammino individuale di santità.

Umanamente parlando, nessuno di noi potrebbe sperare di attingere alla vita di Dio. C'è una chiara sproporzione ontologica – direbbero i filosofi – tra la creatura e il Creatore. Ma l'incarnazione del Verbo, la sua morte e risurrezione hanno creato un ponte sicuro tra il figlio dell'uomo e il figlio di Dio, e hanno colmato, in qualche modo, la sproporzione. Scrive un Padre anonimo del IV secolo:

Per ogni uomo, per ciascuno di noi, il principio della vita è questo: il fatto che Cristo è stato immolato per noi. Ma Cristo è immolato per noi nel momento in cui noi stessi ci rendiamo coscienti della vita procurataci da quell'immolazione.⁶

Ecco il segreto della santità: “conoscere” l'amore di Cristo, e vivere nella tranquilla consapevolezza di “essere” figlio di Dio. È come se io dicessi: «Guardami, Padre! Io sono tuo figlio. Sono io il tuo Cristo: egli vive in me, io vivo in lui...». Sono figlio di Dio: la santità di Dio mi ha raggiunto e continua a vivere in me.

Credo che una delle parabole più efficaci di questa sublime realtà di fede si possa ricavare da un episodio della vita di Michelangelo Buonarroti

⁶ *Omelia pasquale dell'anno 387*, in P. NAUTIN (éd.), *Homélie pascales II*, Cerf, Paris 1953.

narrata dal Vasari.⁷ Michelangelo si recava un giorno per le Alpi Apuane, alla ricerca della materia prima per le sue sculture. Quand'ècco, vede un blocco di marmo imponente, praticamente già squadrato. Lo contempla ammirato, e mormora tra sé: «Che bell'angelo!». Aveva già intravisto il lavoro che lo attendeva, l'opera paziente dello scalpello, per liberare la statua prigioniera di quel masso informe. Un po' allo stesso modo potremmo ripetere a ogni cristiano: «Libera l'angelo che è in te!». O meglio: «In te abita il Figlio di Dio: vivi dunque da figlio di Dio! Libera il progetto di santità che Dio stesso ha inscritto nel tuo cuore!...».

Così il nostro impegno morale non dovrebbe somigliare alla pretesa di aumentare la santità di Dio, sforzo superiore alle nostre forze e, in ultima analisi, blasfemo. Piuttosto, il nostro impegno dovrebbe essere quello di distruggere i tanti “muri” o “muretti”, che impediscono il passaggio alla grazia di Dio, imprigionando la santità. Allora il nostro cuore canta la speranza, canta il *Magnificat* di Maria (Lc 1,46-55): perché anche per noi, umili servi, la santità è a portata di mano. Essa mi sta davanti, e guida e sostiene il mio cammino.

Lo ripetiamo ancora, perché questa è la novità dell'annuncio cristiano. La santità non è, in primo luogo, l'esito di una fedele osservanza delle norme morali. È vero piuttosto il contrario. Io posso essere fedele alla legge perché Dio mi ha chiamato alla santità, e mi illumina con la sua grazia: nell'umile impegno di una risposta fedele al suo amore, che sempre mi precede, si compie la mia felicità.

Il cristiano non è uno che è infelice di qua, per essere felice di là. Il cristiano è uno chiamato alla santità – cioè alla felicità perfetta – sia nell'aldiquà, sia nell'aldilà. Il cristiano è uno che «rinascere dall'alto» (cf. Gv 3,3) configurandosi a Cristo, l'uomo perfetto, in ogni giorno della sua vita.

Già qui, oggi, io mi preparo all'eternità. «Il paradiso», diceva Archibald J. Cronin, «è nel cavo della mia mano».⁸ Già qui è il tuo paradiso, se scegli la strada della santità; e già qui è il tuo inferno, se scegli la strada del peccato.

⁷ Cf. GIORGIO VASARI, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue, insino ai tempi nostri. Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550*, vol. II, Einaudi, Torino 1991.

⁸ Cf. A.J. CRONIN, *Le chiavi del regno*, Bompiani, Milano 1997².

4. Santità e Padri della Chiesa

Le riflessioni svolte fin qui rappresentano una sorta di parafrasi del messaggio centrale dell'Esortazione apostolica. C'è, però, un paragrafo di *Gaudete et exsultate* che vorrei commentare, ampliandolo un poco in base ai miei studi precedenti. Scrive il Papa:

La Chiesa ha insegnato numerose volte che non siamo giustificati dalle nostre opere o dai nostri sforzi, ma dalla grazia del Signore che prende l'iniziativa. I Padri della Chiesa, anche prima di sant'Agostino, hanno espresso con chiarezza questa convinzione primaria. San Giovanni Crisostomo affermava che Dio versa in noi la fonte stessa di tutti i doni «prima che noi siamo entrati nel combattimento». San Basilio Magno rimarcava che il fedele si gloria solo di Dio, perché «riconosce di essere privo della vera giustizia e giustificato unicamente mediante la fede in Cristo» (GE 52).

Possiamo vedere tutto questo negli scritti di due Padri, che considero in qualche modo paradigmatici: mi riferirò brevemente a Origene, in Oriente, e a Bernardo di Chiaravalle, in Occidente. Il primo ancora agli inizi della storia della Chiesa, il secondo al termine ormai dell'età patristica.

Complessivamente la via che Origene prospetta per la santità dipende dal relativo "codice di accesso", e dalla corrispondente raccomandazione a trascorrere dalla lettera allo spirito delle Scritture per progredire nella conoscenza di Dio: una conoscenza che porta all'unione e, anzi, è l'unione. Così l'Alessandrino propone un itinerario di santità in cui conoscenza delle Scritture, contemplazione ed esperienza mistica di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano tra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione.

Il più alto livello della conoscenza di Dio, secondo Origene, è l'amore. Per dimostrare questo egli si fonda su un significato ebraico del verbo «conoscere», utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: «Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì». Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono «due in una sola carne», così Dio e il credente diventano «due in uno stesso spirito».

Questa dottrina della conoscenza di Dio e della santità (poiché esse sono come le due facce di una stessa medaglia) è senz'altro di natura mistica. Ebbene, quando si parla di Origene mistico è obbligatorio il riferimento

alle sue *Omèlie sul Cantico dei Cantici*. Al riguardo si cita in particolare un passaggio della prima omelia, dove Origene confessa:

Spesso – Dio me ne è testimone – ho sentito che lo Sposo si accostava a me in massimo grado; dopo egli se ne andava all'improvviso, e io non potei trovare quello che cercavo. Nuovamente mi prende il desiderio della sua venuta, e talvolta egli torna, e quando mi è apparso, quando lo tengo tra le mani, ecco che ancora mi sfugge, e una volta che è svanito mi metto ancora a cercarlo...⁹

Un altro illustre commentatore del *Cantico dei Cantici*, Bernardo di Chiaravalle, invita a varcare i secoli e a considerare la conclusione dell'età patristica in Occidente. Nel suo commento l'abate di Chiaravalle non si stanca di ripetere che uno solo è il nome che conta, quello di Gesù Nazareno.

Arido è ogni cibo dell'anima, se non è condito con questo olio; insipido, se non è condito con questo sale. Quello che scrivi non ha sapore per me, se non vi avrò letto *Gesù*. Quando discuti o parli, nulla ha sapore per me, se non vi avrò sentito risuonare il nome di Gesù. Gesù, miele nella bocca, canto nell'orecchio, giubilo nel cuore (*mel in ore, in aure melos, in corde iubilus*).¹⁰

Come si giustifica questo inno appassionato del santo abate? La verità è che Bernardo resta affascinato da una profonda certezza di fede. Grazie al sacrificio di Cristo, egli si sente raggiunto dalla santità di Dio: «Quello che io non posso ottenere da me stesso», cioè la santità, scrive in un altro *Sermone sul Cantico dei Cantici*, «io me lo approprio (*usurpo!*) con fiducia dal costato trafitto del Signore». ¹¹ Ecco il “colpo di mano” della santità! Secondo i nostri Padri, Maria e i santi sono quelli che hanno fatto in modo esemplare questo “colpo di mano”, rendendosi «coscienti della vita procurataci da quell'immolazione». ¹²

In questa stessa prospettiva possiamo leggere un celebre passo di Nicola Cabasilas, il grande mistico del XIV secolo: rispetto a Bernardo, egli ci fa respirare con “l'altro polmone”, quello orientale, della Chiesa cattolica. Ma la sua dottrina sulla santità coincide in modo sorprendente con quella di Bernardo. Si legge, infatti, nel secondo libro della sua *Vita in Cristo*:

⁹ ORIGENE, *Omèlia sul Cantico dei Cantici* 1,7, in Id., *Homèlies sur le Cantique des cantiques*, éd. O. ROUSSEAU, Cerf, Paris 1966², 94-96.

¹⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermone sul Cantico dei Cantici* 15,6: in PL 183, 847A.

¹¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermone sul Cantico dei Cantici* 61, 4-5: PL 183, 1072.

¹² *Omèlia pasquale dell'anno 387*, 59 s.

Dal momento in cui Gesù salì sulla croce, morì e risorse, la libertà degli uomini fu reintegrata, fu ricomposta la forma e la bellezza, furono formate le nuove membra. Ora si deve solo venire avanti e accedere ai doni... Il prezzo del riscatto è già stato pagato, ora si tratta soltanto di essere liberati; il profumo è già stato versato, e la sua fragranza ha riempito l'universo: non ci resta che respirarlo; anzi, nemmeno questo, poiché anche il potere di respirare ci è stato dato dal Salvatore, come quello di essere liberati e illuminati... Dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono liberato, ha lasciato che anche noi portassimo qualche contributo alla nostra liberazione: quello di credere che nel battesimo è la santità, e di volervi accedere.¹³

Davvero, osserva con arguzia quel grande studioso dei Padri che è Raniero Cantalamessa, «non si pensa mai alla cosa più semplice!»! Ebbene, la cosa più semplice che i nostri Padri continuano a ripetere lungo i secoli è questa: per ogni battezzato, per ciascuno di noi, la santità è «a portata di mano». Ma perché essa ci raggiunga davvero, deve maturare in noi una profonda persuasione di fede: la santità è la vita stessa di Dio, e in Gesù Cristo la vita di Dio, cioè la sua santità, arriva a ciascuno di noi. Occorre rendersi consapevoli di questo, e corrispondere con la vita ai doni della grazia.

Pertanto, scriveva Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*, il programma della santità «è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva tradizione [... è] Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare».¹⁴

Gesù Cristo è andato a morire sulla croce perché noi diventassimo santi: «Onoriamo dunque – esclama il Crisostomo – il suo trofeo, che è la croce... Facciamo nostre quelle ferite e quella morte!».¹⁵

5. Conclusione

È questa «la logica del dono e della croce» (GE 174-177).

Come diceva san Bonaventura riferendosi alla croce: «Questa è la nostra logica». Se uno assume questa dinamica, allora non lascia anestetizzare la propria coscienza e si apre generosamente al discernimento [e, in definitiva, alla santità]. «Quando scrutiamo davanti a Dio le strade della vita, non ci sono spazi che restino esclusi. In tutti gli aspetti dell'esistenza possiamo continuare a crescere e offrire a Dio qualcosa di più, perfino in quelli nei

¹³ N. CABASILAS, *Vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2005⁴, lib. 2, c. IV, 123-124.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 29.

¹⁵ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De coemeterio et de cruce*: PG 49, 393-398.

quali sperimentiamo le difficoltà più forti. Ma occorre chiedere allo Spirito Santo che ci liberi e che scacci quella paura che ci porta a vietargli l'ingresso in alcuni aspetti della nostra vita. Colui che chiede tutto dà anche tutto, e non vuole entrare in noi per mutilare o indebolire, ma per dare in pienezza. Questo ci fa vedere che il discernimento non è un'autoanalisi presuntuosa, una introspezione egoista, ma una vera uscita da noi stessi verso il mistero di Dio, che ci aiuta a vivere la missione alla quale ci ha chiamato per il bene dei fratelli (GE 174-175).

Così conclude il Papa e così concludiamo anche noi:

Desidero che Maria coroni queste riflessioni perché lei ha vissuto come nessun altro le beatitudini di Gesù. Ella è colei che trasaliva di gioia alla presenza di Dio, colei che conservava tutto nel suo cuore e che si è lasciata attraversare dalla spada. È la santa tra i santi, la più benedetta, colei che ci mostra la via della santità e ci accompagna. Lei non accetta che quando cadiamo rimaniamo a terra e a volte ci porta in braccio senza giudicarci. Conversare con lei ci consola, ci libera e ci santifica. La Madre non ha bisogno di tante parole, non le serve che ci sforziamo troppo per spiegarle quello che ci succede. Basta sussurrare ancora e ancora: «Ave o Maria» (GE 176).

