

Per un nuovo incontro tra fede e logos

- 3-8 Editoriale
Marcello Bordoni
- 9-23 Il significato e il percorso del Forum alla luce della *lectio magistralis* di Benedetto XVI a Regensburg
Piero Coda
- 25-52 Wortoffenbarung und Weisheitssuche: Erbe und Aktualität des Alten Testaments
Franz Sedlmeier
- 53-67 «Il Logos carne divenne»: la radicale novità del Nuovo Testamento
Romano Penna
- 69-86 *Verbum Patris spirans amorem*: sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e ragione
Paul O'Callaghan
- 87-97 L'incontro tra fede e logos durante l'età patristica (secc. I-III)
Enrico dal Covolo
- 99-123 Conoscenza e amore nella teologia della croce, della luce e della carne del Verbo secondo Sant'Anselmo, San Tommaso e Santa Caterina
François-Marie Léthel
- 125-143 Per una rilettura del rapporto fede-ragione nella modernità a partire dalla lezione di Tommaso d'Aquino
Juvénal Ilunga Muya
- 145-167 *Auditus culturae*: le sfide antropologiche della postmodernità
† *Ignazio Sanna*
- 169-178 Der Logos wird neu geschenkt im Glauben an Jesus Christus. Einige Beobachtungen zu Glaube und Vernunft bei Klaus Hemmerle
Bernhard Körner
- 179-188 Nella *logiké latréia* il *Dabar-Logos* si fa carne. La perenne novità nel tempo della Chiesa
Manlio Sodi

- 189-191 Conclusioni
Marcello Bordoni
- 193-200 Nota: Per un rinnovamento della fede trinitaria e della teologia alla luce del pensiero di Agostino
Marcello Bordoni
- 201-224 Nota: H.U. von Balthasar e il confronto col neoplatonismo
Mario Imperatori

RECENSIONES

- BONIFACIO HONINGS, *Iter Fidei et Rationis*, Lateran University Press, Roma 2004, 3 volumi: I. *Theologica. Miscellanea 1960-2001*, 664 pp.; II. *Moralia. Miscellanea 1960-2000*, 910 pp.; III. *Iura. Miscellanea 1967-2000*, 461 pp. (Piero Coda – Mauro Cozzoli), pp. 225-230
- MARIO MARITANO – ENRICO DAL COVOLO (edd.), *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 181, LAS, Roma 2003; IDEM, *Omellie sui Numeri. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 186, LAS, Roma 2004 (Cristoforo Charamsa), pp. 230-233
- PIERO CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, seconda edizione riveduta e ampliata, Lateran University Press, Roma 2004² (Giovanni Ancona), pp. 233-235.

VITA ACADEMIAE

- IV Forum Internazionale, pp. 237-263
- Cronaca del Forum, pp. 237-240
 - Telegramma del Santo Padre Benedetto XVI, p. 240
 - Indirizzo di saluto di S.E. Mons. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, pp. 241-242
 - Omelia di S.E.R. Card. Paul Poupard, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per la Cultura, pp. 242-244
 - Emeritato del Rev. Don Donato Valentini, S.D.B., pp. 244-245
 - Diploma di emeritato, p. 245
 - *Laudatio* del Rev. Don Pascual Chàvez, S.D.B., pp. 245-255
 - *Lectio magistralis* di Don Donato Valentini, S.D.B., pp. 255-263

EDITORIALE

PATH 7 (2008) 3-8

Le motivazioni del tema del IV Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia sono molteplici. Da alcuni anni s'impone infatti la questione del metodo teologico che la Pontificia Accademia di Teologia ha iniziato ad affrontare sin dal I Forum (2002) grazie a una rilettura della *Dominus Jesus* quale preziosa guida al cammino della teologia verso Colui che è insieme, personalmente, la "Verità rivelata" e la "Via della Verità".

Di qui l'assunto tematico del II Forum (2004) con l'approfondimento del *Metodo teologico fra tradizione e innovazione* nella coscienza che il cammino dell'intelligenza della fede si muove tra "anamnesi" (*Gv* 14, 26) e "prognosi" (*Gv* 16, 13), con l'attenzione, riemersa a chiare lettere grazie all'enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, all'istanza metafisica per sé inerente al discorso teologico.

Il III Forum (2006) proseguiva su questa linea incentrandosi sul tema *Comunione in Cristo tra memoria e dialogo* e ricordando come Benedetto XVI, nel saluto ai membri della Commissione Teologica Internazionale¹, abbia affermato che la «teologia non può nascere se non dall'obbedienza all'impulso della Verità e dell'Amore che desidera conoscere sempre meglio Colui che ama» e che essa «si esercita sempre nella Chiesa e per la Chiesa, Corpo di Cristo, unico soggetto con Cristo, e così anche nella fedeltà alla Tradizione apostolica». Di qui il «ruolo profetico della teologia» in una ricerca dell'intelligenza della verità rivelata che è distinta dal ministero specifico del Magistero, al quale si riconosce però obbligata nel servizio comune alla Verità di fede e al popolo di Dio².

¹ Cf. "L'Osservatore Romano", 2 dicembre 2005, 12, dove Benedetto XVI richiama l'Istruzione *Donum Veritatis*, n. 7.

² Cf. M. SECKLER, *Una svolta nella comprensione magisteriale della teologia*, in ID., *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia, 1988, 261-263 ss.

Proprio a partire da quest'istanza profetica nel dialogo con la ragione e le culture, si è profilato il tema di questo IV Forum. Esso, a dieci anni dalla *Fides et Ratio* (1998) e in consonanza con gli indirizzi dell'attuale pontificato, espressi in particolare nella *lectio magistralis* di Regensburg (12 sett. 2006), intende accogliere l'invito alla riflessione su un «nuovo incontro tra fede e *lógos*».

È stato detto – e giustamente – che fin dall'inizio il tema del *lógos* è centrale nel pensiero di J. Ratzinger, ora Benedetto XVI. Nella sua teologia, alla quale la nostra Accademia ha dedicato un apprezzato fascicolo della rivista PATH³, il riferimento al *lógos* costituisce il cardine dell'interpretazione del cristianesimo, ma anche della cultura occidentale e dell'identità europea, e quindi dell'identità dell'uomo moderno abitante il nostro mondo globalizzato⁴, ma costituisce anche una base dialogica meta-culturale per l'umanità intera.

Oggi il tema del *lógos* richiama alla ragione umana come via per rintracciare nelle culture i segni di Gesù Cristo che direttamente o indirettamente mostrano come Egli sia la Luce vera per ogni uomo che viene nel mondo, greco o giudeo, occidentale o orientale, credente o non⁵. Fin dagli inizi della storia del pensiero umano vi è stata un'attesa e una ricerca appassionata del divino *Lógos*, il principio dell'universo in cui tutte le cose sono state fatte, la fonte e la luce di ogni vera Sapienza. Come afferma la *Fides et Ratio*, «le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza» (n. 70). Si può perciò parlare di un cammino delle culture verso il *Lógos* di Dio che in Gesù Cristo si è fatto carne⁶, e di una ricerca in esse della Verità come presagio e preparazione della rivelazione del *Lógos* divino attestata dal quarto evangelo.

³ Cf. PATH 6 (2007/1): *Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger*.

⁴ Cf. F. D'AGOSTINO, *Fede, Ragione, Università. Riflettendo sulla Lectio magistralis di Regensburg*, in AA.VV., *L'Archetipo dell'amore fra gli uomini. "Deus caritas est": riflessione a più voci sull'enciclica di Benedetto XVI*, Studium, Roma 2007, 176.

⁵ Cf. G. MURA, *Cristo come "Logos" nella filosofia antica e medioevale*, in *Il Cristo della ragione. Itinerari filosofici verso Cristo*, a cura di G. Di Luca, Edizioni ISSRA, L'Aquila 2004, 23-49.

⁶ J. RATZINGER, *Conferenza svolta in S. Giovanni in Laterano*, in AA.VV., *Per una lettura dell'Enciclica "Fides et Ratio"*, LEV, Città del Vaticano 1999, 247-259.

D'altra parte, non si possono ignorare l'originalità e la rilevanza che la dottrina giovannea del *Lógos* ha avuto per la filosofia. L'autentico pensiero cristiano si è caratterizzato fin dall'inizio come un umanesimo, e cioè come una difesa integrale del valore di tutto ciò che è dell'uomo e quindi anche della ragione e della filosofia. Cristo non annulla l'uomo, ma lo esalta; non abolisce la natura umana, ma la eleva; non distrugge la ragione e la filosofia, ma le potenzia e le conduce in orizzonti sconfinati, dove non avrebbero potuto presumere di giungere con le proprie forze. E ciò fa promuovendo la ragione e la filosofia nella pienezza della loro natura, e quindi della loro legittima autonomia e libertà.

Benedetto XVI afferma che alla luce della logica della rivelazione cristiana «il primato del *Lógos* e il primato dell'*Amore* si rivelano identici». Il *Lógos* non appare più soltanto come la ragione matematica che è alla base di tutte le cose, ma come l'amore creatore che si fa compassione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera il Creatore nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale che anela alla redenzione, si compenetrano e diventano una cosa sola. Sottolinea Benedetto XVI:

«Il tentativo di ridare, in questa crisi dell'umanità, un senso comprensibile alla nozione di cristianesimo come *religio vera* deve, per così dire, puntare ugualmente sull'ortoprassi e sull'ortodossia. A livello più profondo del suo contenuto, dovrà consistere oggi – come sempre in ultima analisi – nel fatto che *l'amore e la ragione* coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale. *La ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera*. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e lo scopo di tutto il reale»⁷.

In realtà,

«è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito una bella parola: *fare la verità nella carità*, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. *In Cristo coincidono verità e carità*. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza la verità sarebbe cieca; la verità senza la carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1 Cor 13, 1)»⁸.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J. RATZINGER, *Omilia pro eligendo Pontefice*, Basilica di San Pietro, 18 aprile 2005.

In consonanza con San Bonaventura – caro al teologo Ratzinger non meno di Sant’Agostino – l’attuale Pontefice riprende l’icona dei due Cherubini:

«Il primo fissa lo sguardo, innanzi tutto e principalmente, sull’Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è “Colui che è”. Il secondo fissa lo sguardo sul Bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare il Vecchio Testamento, il quale proclama soprattutto l’unità dell’essenza divina, per cui fu detto a Mosè: “Io sono Colui che sono”. Il secondo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la pluralità delle Persone divine, battezzando “nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”»⁹.

Nell’enciclica *Deus Caritas est* Benedetto XVI sviluppa il pensiero decisivo secondo il quale, mentre non si nega il valore profondo del pensiero aristotelico, si marca però la differenza teologica del messaggio biblico:

«La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì, per ogni essere, oggetto del desiderio e dell’ amore – come realtà amata questa divinità muove il mondo – ma essa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. *L’unico Dio in cui Israele crede*, invece, *ama personalmente*. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo: tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama, con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l’intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz’altro come *eros*, che tuttavia è anche totalmente *agape*» (n. 9).

Il Dio che si è rivelato ai cristiani è *Lógos*, Parola, Ragione, Comunicazione. Noi uomini non siamo il *lógos*, *ma siamo nel Lógos* e la nostra identità, con la dignità che l’accompagna, dipende da questo. Vivendo *nel Lógos* dobbiamo affidare a esso la nostra identità. La *Lettera di Pietro* esorta i discepoli con la celebre ammonizione: «siate sempre pronti a rendere ragione della speranza che è in voi» (3, 15). Un’ammonizione – ha scritto Benedetto XVI – sulla quale si radica tutta la teologia cristiana e alla quale ancor oggi ci si riferisce per fondare non solo la teologia, ma la stessa possibilità di comunicazione tra gli uomini al di là di ciò che li differenzia, in termini di credenze e di visioni del mondo. Nella lettera del testo greco

⁹ SAN BONAVENTURA, *Itinerarium*, V, 2.

prima citato si legge: «siate sempre pronti all'apologia (a rendere ragione) nei confronti di coloro che vi chiedono il *lógos* (le vostre ragioni)». Due volte emerge qui il riferimento al *lógos*.

A ben vedere, troviamo anticipato questo tema nell'Antico Testamento quando Mosè chiede a Dio il suo nome. Nell'insistenza di questa domanda a Dio di rivelargli il suo *unico nome*, e non uno dei mille possibili e irrilevanti con cui il divino viene denominato nella sua impersonalità dalle religioni politeistiche, emerge l'istanza cardine del monoteismo: c'è un solo Dio, che quindi ha e non può avere che un unico nome. E infatti Dio risponde a Mosè: «Io sono Colui che sono», rivelando in questa risposta come la verità filosofica coincida con la verità teologica: Dio è l'Essere e l'Essere è una Persona. *Haec sublimis veritas!* – esclama San Tommaso.

Ciò richiama un punto decisivo per la teologia. Essa è infatti un momento di “critica credente” in quanto, mediante essa, la fede evolve riflessivamente la dimensione della sua intrinseca intelligibilità. E pertanto ogni asservimento della teologia a una funzione razionale concepita come estrinseca o addirittura estranea alla fede stessa, come pure ogni forma di svalutazione dell'intelligibilità della fede, determinano inevitabilmente non solo una perdita del valore della teologia, ma compromettono il significato della fede provocando un'oscillazione tra rigurgiti di razionalismo e di fideismo.

«Il tratto peculiare della teologia – sottolinea Benedetto XVI – è che essa si dedica a ciò che non abbiamo scoperto da noi stessi e che può essere per noi fondamento della vita perchè ci precede e ci sostiene, è cioè più grande del nostro stesso pensiero»¹⁰. Pertanto, il tratto particolare della teologia, riassunto nel detto: “*credo ut intelligam*”, vuole esprimere che nella teologia io accetto un dono che mi precede, per trovare, a partire da esso e in esso, l'accesso alla vita vera. È per la risposta a questo dono che si spezza il circolo chiuso del proprio pensare, perchè al pensiero viene tesa, per così dire, una mano che lo solleva verso l'alto, al di là delle sue forze. Ma questa mano è l'autorità di una Parola. «Riconoscere il senso di questa Parola, comprendere questa Parola – è questo il fondamento originario

¹⁰ J. RATZINGER, *Discorso in occasione del conferimento del titolo di dottore “bonoris causa”*, Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, Pamplona, Spagna, 31 gennaio 1998; cf. J. RATZINGER, *Che cos'è la teologia?*, in ID., *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 23-32, qui 25.

della teologia, che non può mancare del tutto, nemmeno nel cammino di fede del più semplice dei fedeli»¹¹.

Ciò comporta, per il teologo, evolvere la dimensione intellettuale della fede partendo dall'orizzonte epistemico della fede stessa. Riconoscere infatti la verità del *lógos* cristiano ed elaborarne un'intelligenza dipende dalla posizione di fede del teologo nella sua attitudine rispetto a Dio. È per la fede, infatti, che riconosciamo come reale il dono dell'amore personale di Dio e per la stessa fede interpretiamo questo dono come una realtà significativa che supera ogni comprensione naturale. Il che conduce all'elaborazione di uno statuto epistemico della teologia a partire dalla teologia stessa, dalle sue esigenze, dal suo metodo, dai suoi propri compiti, quale peculiare e pertinente forma del sapere.

Così è superata la dicotomia moderna che ha infranto l'unità tra fede e ragione. Il che diventa concretamente praticabile con una ripresa consapevole e creativa di quella forma esemplare di unità nella differenza tra pensiero metafisico e pensiero teologico che si ritrova nell'opera di Tommaso d'Aquino: la quale, benché sia opera teologica, mai sacrifica il rigore metafisico, anche perché il pensiero dell'essere che sviluppa è intimamente determinato dalla rivelazione stessa¹².

MARCELLO BORDONI

¹¹ *Ibid.*, 26.

¹² È proprio per il suo pensare l'essere come *similitudo Dei* (cf. *In Libr. De causis expositio*, prop. 4, l.4), che Tommaso sviluppa la metafisica verso profondità insospettabili per i filosofi greci (cf. G. SIEWERT, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958). Interessante l'affermazione di K. RAHNER (*Schriften zur Theologie*, I, 93; VI, 100, 102) secondo cui ogni filosofia è "circondata" da un a priori teologico anche se la conoscenza esplicita, nella fede, della divina rivelazione scopre profondità nuove al pensiero filosofico.

IL SIGNIFICATO E IL PERCORSO DEL FORUM ALLA LUCE DELLA *LECTIO MAGISTRALIS* DI BENEDETTO XVI A REGENSBURG

PIERO CODA

PATH 7 (2008) 9-23

Il presente intervento intende rispondere a un duplice obiettivo: in primo luogo, esplicitare ulteriormente – sulla scia di quanto detto dal Presidente, Mons. Bordoni – la *mens* che ha guidato la progettazione del Forum, per articolarne il percorso ed evidenziarne le finalità; in secondo luogo, quasi in parallelo, offrire una chiave di lettura della *lectio magistralis* di Papa Benedetto XVI all'Università di Regensburg, il 12 settembre 2006¹.

1. L'ipotesi di lavoro che ha preso forma nel nostro programma si è infatti stagliata facendo riferimento non solo a quanto emerso nei due precedenti *Forum* concernenti il metodo teologico², ma anche alle piste di ricerca proposte dal Santo Padre Benedetto XVI nella *lectio* di Regensburg su *Fede, ragione e università*, sullo sfondo della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.

Il titolo del Forum, facendo eco alla chiusa della *lectio*, è stato formulato in questi termini: *Per un nuovo incontro tra fede e lógos*. Seguendo il filo rosso della *lectio*, esso prevede quattro sessioni con altrettante relazioni

¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg, 12 settembre 2006. Salvo diversa indicazione, le citazioni da noi fatte sono tratte da questo discorso.

² Si tratta del II Forum su *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione* (22-24 gennaio 2004) e del III Forum su *Il metodo teologico oggi – II. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo* (26-28 gennaio 2006), i cui Atti sono pubblicati rispettivamente in PATH 3 (2004/1) e PATH 5 (2006/1).

di fondo: 1. *La Parola rivelata e la ricerca della Sapienza: eredità e attualità dell'Antico Testamento* affidata al Prof. Franz Sedlmeier di Augsburg; 2. *E il Dabar/Logos carne si è fatto: la radicale novità del Nuovo Testamento* dell'Accademico Prof. Romano Penna; 3. *Verbum Patris spirans Amorem: sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e lógos* dell'Accademico Prof. Paul O'Callaghan; 4. *Auditus culturae: sfide e prospettive dell'ora presente* dell'Accademico Mons. Ignazio Sanna.

Il *Forum* intende offrire in tal modo una prima piattaforma circa lo *status quaestionis* del tema, per poi possibilmente sviluppare, nel *Forum* successivo, le prospettive attuali di “un nuovo incontro tra fede e lógos”. Il suo percorso ambisce altresì calibrarsi sugli apporti acquisiti nei due precedenti Forum, con il voluto capovolgimento metodologico dell'ordine spesso oggi seguito in teologia, che muove dall'*auditus culturae* per giungere solo alla fine all'*auditus fidei*.

Ai relatori si è chiesto di evidenziare le diverse modalità che il concetto, per sé plastico e pregnante, di lógos ha esibito storicamente e teoreticamente, richiamando altresì la qualità originaria dell'intelligenza specifica e insieme universale che è intrinseca alla fede cristiana, il cui significato spesso sfugge – quando non è rimosso – nella cultura moderna e contemporanea.

In particolare, il titolo previsto per la seconda relazione: *E il Dabar/Lógos carne si è fatto: la radicale novità del Nuovo Testamento*, intende richiamare la ricchezza teologica della dialettica esistente, a livello semantico e concettuale, tra il *dabar* biblico e il lógos greco rimarcando appunto al contempo la novità evangelica.

Il titolo della terza relazione, *Verbum Patris spirans Amorem: sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e ragione*, riprendendo la straordinaria lezione di Tommaso d'Aquino, vuole programmaticamente evitare, nello scandaglio della tradizione cristiana, il pericolo di una riduzione monologica del concetto di ragione, aprendolo invece alla molteplice gamma dei suoi significati e delle sue relazioni. Ciò sono chiamati a evidenziare, nella medesima sessione, gli interventi proposti dall'Accademico Prof. Don Enrico dal Covolo per l'età patristica; dall'Accademico Prof. P. François-Marie L  thel per l'età medioevale; e dal Socio corrispondente Prof. Don Juv  nal Ilunga per l'età moderna.

Si    infine voluto fare esplicito richiamo alla dimensione culturale dell'intelligenza della fede, in quanto espressione della mediazione vivente

tra la rivelazione e l'esercizio concreto e storicamente situato della ragione: non solo come elemento trasversale ai vari momenti del percorso ma, in modo puntuale, come elemento qualificante l'ultimo momento, dedicato a una prima ricognizione delle sfide e prospettive dell'ora presente.

La conclusione del Forum prevede il conferimento dell'emeritato all'illustre Accademico Don Donato Valentini, salesiano, con una sua breve *lectio* e con la *laudatio* svolta dal Rev. Don Pascual Chávez, Rettor Maggiore della Società Salesiana di S. Giovanni Bosco.

Vi sarà poi adeguato spazio per tirare le fila dell'intero percorso, oltre che per un aggiornamento sulla vita e le attività in cantiere dell'Accademia e per un dialogo a tutto campo tra gli Accademici e i partecipanti al Forum.

2. Veniamo così al secondo punto dell'intervento: l'importante significato, per la nostra riflessione, della *lectio* di Benedetto XVI a Regensburg.

2.1. In realtà, l'impatto sul mondo islamico da essa registrato ha amplificato e alla fine distorto il tenore di un dettaglio del discorso, mettendone in ombra il contenuto centrale e la reale intenzionalità. I quali vanno rinvenuti nell'invito a un approfondimento e a un rilancio dell'incontro e del confronto tra fede e ragione, per sé costitutivi dell'esperienza cristiana e decisamente urgenti nel contesto culturale odierno: sia per il destino della cultura occidentale sia per l'esito, a più vasto raggio, del dialogo tra le culture e le religioni.

Il Papa affronta infatti nella *lectio* il tema del rapporto tra fede e ragione in una prospettiva che articola tre momenti: (1) l'identità cristiana in rapporto a tale intrinseca correlazione, muovendo dal canone normativo della Sacra Scrittura; (2) l'evoluzione storica di questa correlazione nella cultura dell'Occidente, soprattutto in riferimento agli esiti della modernità; (3) l'orizzonte di una ripresa fondata e ineludibile della stessa correlazione nel *kairós* contemporaneo.

Benedetto XVI persegue quest'obiettivo – come noto – introducendo una citazione tratta dal dialogo tra il dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo e «un persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue», citazione che lo ha «affascinato» e che intende riproporre come «punto di partenza» per le sue riflessioni: «non agire secondo la ragione,

σὺν λόγῳ, è contrario alla natura di Dio». È questo il “punto di partenza” della successiva riflessione che da qui prende a svolgersi con una certa ampiezza e con significativi dettagli e puntualizzazioni³.

È precisamente a partire dal rapporto tra la ragione umana e l'intelligenza della natura e dell'agire di Dio che – sottolinea il Papa –

«si apre nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?».

La questione, dunque, è quella del valore teoretico e del significato pratico della connessione tra fede in Dio e λόγος o *ratio*. Il Papa introduce in merito una breve ma intensa riflessione che, da un lato, guarda al significato dell'evento cristologico e alla sua attestazione e comprensione nel Nuovo Testamento e, dall'altro, richiama qualche dato essenziale circa la preparazione di esso nell'Antico Testamento.

2.2. Ci troviamo così di fronte al primo momento della riflessione proposta nella *lectio*: quello concernente l'identità cristiana, nei suoi testi fondatori, in rapporto all'intrinseca correlazione tra fede e ragione.

Benedetto XVI sottolinea con vigore, in proposito, che «l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso», e rimanda al passo degli *Atti degli Apostoli* narrante la visione in sogno dell'apostolo Paolo che decide del suo venire in Grecia (cf. *Atti* 16, 6-10). Di fatto è proprio da questo incontro che nasce quel fenomeno peculiare della cultura cristiana che è la “teologia”, e cioè l'intelligenza della fede come dimensione intrinseca dell'esprimersi storico e culturale della fede stessa⁴.

³ In nota alla versione definitiva della *lectio* il Papa precisa: «Solamente per questa affermazione ho citato il dialogo tra Manuele e il suo interlocutore persiano. È in quest'affermazione che emerge il tema delle mie successive riflessioni».

⁴ Lo sottolinea in modo magistrale W. Pannenberg nel suo *Epistemologia e teologia* ed è merito della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II aver richiamato l'attenzione sul significato profondo di questo decisivo momento della storia del cristianesimo (cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; tr. it., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975; mi permetto rinviare anche al mio *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004², 83-130, in particolare: *L'originalità della teologia cristiana nel contesto delle altre religioni*, 76-78). Scrive Pannenberg: «Tale connessione di una tradizione religiosa col generale pensiero filosofico,

Benedetto XVI, d'altra parte, richiama la radice biblica – esprime l'intenzionalità stessa dell'evento di rivelazione di Dio all'umanità culminante in Cristo – di tale fatto. Egli appunta innanzi tutto lo sguardo su di un testo senz'altro centrale nel configurare l'incontro tra pensiero greco e fede cristiana: il prologo del quarto Vangelo. In tale contesto sottolinea che, ponendo l'affermazione «in principio era il *Lógos* e il *Lógos* era Dio» a esergo del suo vangelo, con evidente richiamo al primo versetto della Scrittura riletto alla luce dell'evento cristologico, Giovanni «ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio».

Che cosa significa quest'affermazione così netta e precisa, in sé e in riferimento all'incontro “necessario” tra *lógos* greco e fede cristiana? Sono

quale si era configurato in Grecia, ha dato luogo al carattere affatto singolare di ciò che nel cristianesimo si è sviluppato come teologia; [...] la storia del concetto indicato dal termine “teologia” in seno al cristianesimo costituisce anche una prova della stretta connessione del pensiero cristiano con la filosofia [...]. Nello sfondo si nota l'interesse costitutivo del pensiero cristiano inteso a raggiungere la piena consapevolezza della sua verità sul piano del pensiero in generale» (tr. it., 17-19). Per quanto concerne la *Fides et ratio*, così viene descritto, nel cap. IV: *Il rapporto tra la fede e la ragione*, il significato duraturo e universale dell'incontro tra filosofia greca e fede cristiana: «Uno degli sforzi maggiori che i filosofi del pensiero classico operarono fu quello di purificare la concezione che gli uomini avevano di Dio da forme mitologiche. [...] Fu compito dei padri della filosofia far emergere il legame tra la ragione e la religione. Allargando lo sguardo verso i principi universali, essi non si accontentarono più dei miti antichi, ma vollero giungere a dare fondamento razionale alla loro credenza nella divinità. Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale. Il fine verso cui tale sviluppo tendeva era la consapevolezza critica di ciò in cui si credeva. [...] Fu su questa base che i Padri della Chiesa avviarono un dialogo fecondo con i filosofi antichi, aprendo la strada all'annuncio e alla comprensione del Dio di Gesù Cristo» (n. 36). Giovanni Paolo II giunge con ciò a sottolineare «la novità operata dai Padri»: «essi accolsero in pieno la ragione aperta all'assoluto e in essa innestaron la ricchezza proveniente dalla Rivelazione» (n. 41). Proprio questa conclusione permette peraltro di trarre anche la seguente conseguenza: «il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci» (n. 72), in quanto «le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza» (n. 70): apertura che è appunto la conquista critica decisiva della filosofia greca che per questo risulta non esclusiva ma paradigmatica. Per un approfondimento di questo tema si può vedere l'importante saggio dello stesso J. RATZINGER, *Fede, religione e cultura*, in *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 57-82, che riprende una conferenza fatta in diverse occasioni; e il nostro *La fede stessa è cultura*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, PUL-Mursia, Roma 2001, 51-60.

da evidenziare *in primis* due significati che si evincono dal testo. Il primo concerne la conformità di fondo tra il concetto greco di *lógos* e il concetto tipicamente cristologico di *Lógos* di cui nel prologo. Non entriamo qui nel merito della complessa questione esegetica ed ermeneutica del senso da attribuire all'uso di questo lemma da parte del quarto evangelista: ce ne dirà qualcosa, con la sua riconosciuta competenza, il Prof. Penna. È chiaro, in ogni caso, che l'affermazione di tale conformità è calibrata dalla consapevolezza che, da una parte, il *lógos* di cui qui si parla se attinge all'*humus* filosofico greco-ellenistico ancor di più richiama la specifica poliedricità dell'ebraico *dabar*; e che, dall'altra, la semantica di tale lemma va derivata dall'interezza dell'evento cristologico che si consuma nella pasqua di morte/risurrezione del Signore.

Tenendo conto di ciò, la sottolineatura di Benedetto XVI intende evidentemente richiamare l'attenzione su di una peculiare dimensione della conformità qui in oggetto: quella tra la spinta positiva che è per sé insita nell'esperienza e nella teoria greca del *lógos* e il contenuto di verità circa la natura di Dio e la sua corrispondenza al *lógos* dell'uomo che per sé è esibita dall'evento cristologico.

Ed è precisamente questo il secondo e più specifico significato che va rinvenuto nell'affermazione secondo cui «Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio». L'affermazione non va intesa nella direzione dell'identità pura e semplice tra il *lógos* della filosofia greca e l'accesso nella fede all'immagine di Dio offerta nel *Logos-sárx*, Gesù Cristo: ma piuttosto in quella che coglie proprio in Gesù crocifisso e risorto l'attestazione escatologica della natura di Dio come per sé al massimo grado conforme, nella sua gratuita eccedenza, all'istanza di razionalità fatta valere dal *lógos* greco.

Senza che ciò venga a significare la riduzione dell'immagine di Dio alla misura del *lógos* umano. Al contrario! Perché è l'"icona" di Dio offerta al mondo nel *Lógos* incarnato e crocifisso/risorto che, spingendo a inedito compimento l'apertura al trascendente inscritta nel *lógos* umano, proprio così ne propizia l'indefinito autosuperarsi nella grazia, impedendone il fatale ripiegamento su di sé. Il *lógos* umano, infatti, aprendosi nella fede al *Lógos* divino che "carne si è fatto", si può in ciò stesso aprire alla contemplazione dell'infinita ricchezza di quel *Lógos* nel quale, dal quale e in vista del quale (cf. *Col* 1, 16) sono state create

tutte le cose secondo l'impronta della sua stessa, trascendente intelligibilità divina⁵.

2.3. Proseguendo la *lectio*, Benedetto XVI introduce un'importante precisazione, che trae dalla preparazione veterotestamentaria dell'icastica affermazione giovannea. Egli sottolinea così che l'"avvicinamento" tra la rivelazione che si compie in Gesù Cristo e la filosofia greca, attestato dal quarto vangelo, «era avviato da molto tempo». Di tale "processo" indica quattro tappe: 1) la rivelazione del nome misterioso di Dio dal rovetto ardente; 2) il periodo esilico e immediatamente postesilico con la "nuova maturità" attestata in merito dalla profezia; 3) l'epoca ellenistica e in particolare la tarda letteratura sapienziale; 4) la traduzione della "Settanta". Ci troviamo qui di fronte a una sintesi ambiziosa, meticolosamente guadagnata e consapevolmente proposta.

A proposito del "rovetto ardente", si annota che il "nome misterioso" ivi rivelato,

«che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo "Io sono", il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso».

Tale affermazione è in sintonia con una tradizione più che robusta nella storia dell'autocoscienza cristiana: dai Padri della Chiesa al grande Medioevo. Solo in epoca moderna essa viene anche duramente contestata.

⁵ Ciò si può ricavare agevolmente, ad esempio, mettendo in relazione la *lectio* di Regensburg con la prima enciclica di BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* (2005). In quest'ultima si afferma, ad esempio, che l'immagine biblica di Dio che giunge a compimento in Gesù è al contempo «un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *Lógos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore» (n. 10). In quel movimento che appunto si compie in Cristo: «nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cf. 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: "Dio è amore" (1 Gv 4, 8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore» (n. 12).

Ma l'affermazione del Papa non porta a sottovalutare la differenza tra l'approccio al mistero di Dio attestato, da un lato, dalla fede mosaica e quello propiziato, dall'altro, dalla filosofia greca. Tutt'altro. Quando parla del nome di Dio rivelato a Mosè, infatti, la testimonianza biblica – già lo notava il teologo Ratzinger nel suo *Einführung in das Christentum* – «persegue qualcosa di ben diverso dallo scopo che si prefigge il filosofo, quando va in cerca del concetto esprimente l'essere supremo»⁶. Anche se occorre al tempo stesso riconoscere che

«Il tono paradossale della fede biblica di Dio sta proprio nell'amalgama unitario, in cui risultano combinati i due elementi da noi descritti; sta quindi nel fatto che l'Essere vien creduto Persona e la Persona vien creduta Essere, ritenendo per vero che solo il Remoto è il Vicinissimo, che solo l'Inaccessibile è l'Accessibile, che solo l'Unico è l'Universale, buono per tutti e per cui tutti sussistono»⁷.

Quest'acquisizione basilare matura progressivamente nel cammino della fede e della corrispettiva intelligenza attestato dall'Antico Testamento. Innanzi tutto, ciò avviene – argomenta il Papa – grazie alla “nuova maturità” acquisita durante l'esilio babilonese, quando «il Dio d'Israele, ora

⁶ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (1968), tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 1979⁶, 95. «Penso che le mie affermazioni in quel libro, nonostante l'ulteriore sviluppo della discussione, restino tuttora valide» – sottolinea Benedetto XVI (cf. nota 8 della *lectio*). Un altro testo di riferimento dello stesso Ratzinger su questo tema è la prolusione tenuta all'Università di Bonn nel 1959, recentemente tradotta in italiano: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis*, hrsgb. und mit einem Nachwort versehen von Heino Sonnemans, dritte Auflage Paulinus Verlag, Trier 2006; ed. it. *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, prolusione a Bonn nuovamente pubblicata e commentata da H. Sonnemans, Marcianum Press, Venezia 2007. Nella prefazione alla riedizione della prolusione del 2004, Ratzinger sottolinea: «Quando ho riletto questa prolusione [...] mi sono reso conto pienamente, per la prima volta, in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi, per così dire, il filo conduttore del mio pensiero. Queste domande ritornano nella mia *Einführung in das Christentum* (1968), ma specialmente nella conferenza da me tenuta nel 1999 a Parigi, alla Sorbona, sotto il titolo *Das Christentum – die wahre Religion?* (pubblicata nel mio libro *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 2003, 131-147) [trad. italiana: *Fede – verità – tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, op. cit.], naturalmente aggiornate e opportunamente presentate nei nuovi contesti dei rispettivi tempi» (*ibidem*, 7-8). Tali domande, in effetti, sono riassumibili nella questione: “quale tipo di razionalità è adatto alla fede cristiana?”» (*ibidem*, 8).

⁷ *Ibidem*, 96-97.

privo della Terra e del culto, si annuncia come il Dio del cielo e della terra, presentandosi con una semplice formula che prolunga la parola del rovetto: “Io sono”». Ciò che in proposito Benedetto XVI sottolinea è il fatto che

«con questa nuova conoscenza di Dio va di pari passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo (cf. *Sal* 115)».

Tale “illuminismo”, coerente sviluppo intellettuale della fede ebraica nella rivelazione di Dio, si mostra per ciò stesso in consonanza con l’“illuminismo” di cui è testimone la filosofia greca⁸. I Padri della Chiesa, in una forma che può apparire ingenua, ma con indubbio intuito, giungeranno a ipotizzare una qualche via di contatto tra Mosè e Platone, e cioè tra la rivelazione del nome di Dio e l’ascensione dialettica al primo principio.

Di questo “vicendevole contatto” Benedetto XVI ricorda due fondamentali attestazioni: la tarda letteratura sapienziale e la tradizione greca dell’Antico Testamento realizzata in Alessandria d’Egitto, la “Settanta”. Quanto alla letteratura sapienziale è interessante notare il ruolo privilegiato che ad essa riconosce anche la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II. Si tratta del cap. II dell’Enciclica: *Credo ut intelligam*, dove si sottolinea che

⁸ Su questa tesi costante nel pensiero di Ratzinger, si veda il nostro *Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura*, in *PATH* 6 (2007/1), 239-253. Si potrebbe del resto accostare questa tesi, per alcuni versi e con tutte le necessarie distinzioni, a quella di K. Jaspers a proposito dell’“epoca assiale” (cf. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich 1949, tr. it., *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965) di cui, penso non del tutto a caso, si avverte un’eco nel n. 1 della *Fides et ratio*: «Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei *Veda* non meno che negli *Avesta*; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza».

«Israele con la sua riflessione ha saputo aprire alla ragione la via verso il mistero. Nella rivelazione di Dio ha potuto scandagliare in profondità quanto con la ragione cercava di raggiungere senza riuscirvi» (n. 18).

A proposito invece della “Settanta”, Papa Ratzinger precisa che essa

«è più di una semplice [...] traduzione del testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo»⁹.

Il Papa introduce così un'interpretazione precisa del significato del connubio che viene a realizzarsi, sulla base approntata dall'Antico Testamento, tra l'annuncio del vangelo di Gesù Cristo e la sua intelligenza, da un lato, e la razionalità filosofica greca dall'altro. Tale connubio attesta una scelta capitale per il futuro della fede evangelica, non solo, ma anche per il prosieguo della civiltà occidentale che progressivamente si forgia nel crogiuolo dell'incontro tra fede ebraica, filosofia greca e diritto romano, entro lo spazio di luce dischiuso dall'evento cristologico. Ciò viene in piena evidenza a partire dalla considerazione della frattura che sempre più si allarga, nel

⁹ In nota la *lectio* rimanda a A. SCHENKER, *L'Écriture sainte subsiste en plusieus formes canoniques simultanées*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, LEV, Città del Vaticano 2001, 178-186. Ciò merita una sia pur rapida puntualizzazione. La traduzione della Scrittura, quando – come nel caso della *Settanta* o della *Vulgata* di San Girolamo – è recepita dalla *Traditio vivens* della Chiesa ha un valore teologico specifico, nel senso che è oggetto di una peculiare assistenza dello Spirito Santo in ordine alla funzione ecclesiale che la traduzione del testo sacro è chiamata a svolgere nel processo vivo della tradizione. Così, ad esempio, le scelte lessicali e semantiche operate della *Settanta* sono spesso alla base del linguaggio teologico utilizzato in greco dal Nuovo Testamento e in latino dalla *Vulgata*. Per quanto concerne, in particolare, la *Settanta*, è evidente che la resa in greco dell'originale testo ebraico ha implicato delle precise opzioni ermeneutiche che tengono conto, spesso, della pre-comprensione offerta dal pensiero greco, dischiudendola nel contempo a nuovi orizzonti illuminati dalla rivelazione. Senza dire che alcuni degli ultimi testi dell'AT sono scritti in greco. Tutto ciò attesta, da un lato, e ulteriormente propizia, dall'altro, l'incontro tra l'esperienza di fede aperta alla ragione maturata in Israele e l'esperienza del *lógos* aperto all'universalità della verità maturata nella filosofia greca. Incontro che offre lo spazio alla novità, persino dirompente, del messaggio evangelico che annuncia il *lógos* che è Dio e che carne si è fatto (cf. *Gv* 1, 1.14).

mondo ellenistico, tra la fede religiosa che sopravvive a livello popolare nella vita della *pólis*¹⁰ e l'illuminismo critico che ha preso definitivamente piede in filosofia.

2.4. A questo punto della *lectio*, Benedetto XVI tira le fila, per una prima volta, del discorso sin qui svolto, dando inizio al secondo momento della sua riflessione. Lo fa, da un lato, riconoscendo che, a partire dal tardo Medioevo, «si sono sviluppate nella teologia delle tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano»; dall'altro, evidenziando invece il guadagno acquisito una volta per tutte proprio grazie a tale creativa sintesi, da cui ci si vuole emancipare nella modernità. Per evidenziare il filo rosso del discorso, iniziamo dal secondo punto, limitandoci a citare quanto afferma in proposito il Papa:

«Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" (ὑπερ-βάλλειν) la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cf. Ef 3, 19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-Logos, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo, "λογικὴ λατρεία" – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cf. Rm 12, 1)»¹¹.

Si dà, dunque, una trascendenza dell'*agápe* sul *lógos*, ma – possiamo dire – solo dal punto di vista della percezione soggettiva, *in statu viae*, che noi ne possiamo avere: perché in sé, e cioè nell'oggettività dell'essere di Dio alla cui fruizione è destinato per grazia l'uomo, *agápe* e *lógos* si coappartengono originariamente e infinitamente. Come attesta luminosamente la dottrina trinitaria.

2.5. Per quanto riguarda le linee di pensiero che, sin dagli albori della modernità, tendono a incrinare e poi a infrangere la sintesi tra spirito greco e spirito cristiano, Benedetto XVI richiama la scelta capitale che sta

¹⁰ Val la pena richiamare – come fa del resto, in più di un'occasione, Ratzinger stesso – la distinzione tra teologia mitica o favolosa, teologia naturale o fisica e teologia civile e politica che Agostino, nel *De Civitate Dei*, riprende dalle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Varrone (cf. *De Civitate Dei*, VI, 5, 1-3; testo e tr. it. in *La Città di Dio*, Città Nuova, Roma 1978, vol. I, 423-424).

¹¹ Il Papa rinvia in proposito, alla nota 10 della *lectio*, al suo *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i.B. 2000, 38-42; tr. it., *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

all'origine di tutto: quella tra il conoscere Dio nel suo dir-Si escatologico attraverso il *Lógos* che «carne si è fatto» – il che presuppone l'esercizio del *lógos* umano, purificato e trasceso in virtù della fede –, e il volerlo invece conoscere prescindendo o al di là della sua rivelazione come, appunto, il Dio «veramente divino» (Heidegger), inoltrandosi così su un terreno estremamente insidioso e alla fine senz'uscita.

La posta in gioco nella modernità, infatti, è lo scardinamento della gratuita corrispondenza tra la rivelazione di Dio nel *Lógos* che «carne si è fatto» e l'intrinseca apertura tensionale del *lógos* umano al mistero di Dio. Questo giudizio apre una questione di peso dal punto di vista dell'ermeneutica storiografica e teoretica del pensiero moderno. Ciò su cui varrebbe la pena ulteriormente riflettere concerne la pertinenza di quell'istanza che, lungo strade anche molto diverse, attraversa la teologia e più ancora la filosofia della modernità: l'*istanza della libertà*, in rapporto a Dio e in rapporto all'uomo. Gli esiti di questo filone di pensiero – da Bonaventura a Duns Scoto (citato dal Papa), da Friedrich Wilhelm Schelling ad Antonio Rosmini, da Karl Barth a Hans Urs von Balthasar, per fare soltanto qualche esempio¹² – possono senz'altro non essere del tutto soddisfacenti, ma bisogna riconoscere che i tentativi da cui derivano si studiano di rispondere appunto a quest'istanza ineludibile: collegare il *lógos* – e la fede che con esso si articola – alla libertà. Con ciò approfondendo l'intelligenza stessa del rapporto tra *lógos* e *agápe*. Lo aveva intuito con lucidità il filosofo Cornelio Fabro¹³.

¹² Cf. dello stesso Ratzinger, a proposito della tradizione del pensiero che si sviluppa a partire da Francesco d'Assisi, l'illuminante saggio, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München – Zürich 1959, tr. it., *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it., Nardini Editore, Firenze 1991; e a proposito di Schelling, il volume di W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Matthias Gruenewald Verlag, Mainz 1965, tr. it., *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986.

¹³ Di lui cf. *Riflessioni sulla Libertà*, Maggioli, Rimini 1983; *Appunti di un itinerario-Ringraziamento: L'intesa e l'attesa*, in *Essere e libertà*, fs. Cornelio Fabro, Maggioli, Perugia 1984, 17-70, 535-545; *Orizzontalità e verticalità della libertà*, (Prolusione tenuta nella Pontificia Università S. Thomae Aq. in Urbe nella tornata accademica dell'11 marzo 1971), in "Angelicum", XLVIII (1971/3-4), 302-354; *La libertà in Hegel e S. Tommaso*, in "Sacra doctrina", 66 (1972), 165-186; *La Libertà in S. Bonaventura* (atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, Roma 1976), tomo II, 507-537; *Atto esistenziale e impegno della libertà*, in "Divus Thomas", LXXXVI (1983/2-3), 125-161.

Il Papa non entra – né del resto lo poteva – in questa delicata questione storiografica e teoretica. L'obiettivo della *lectio* lo porta piuttosto a sottolineare che

«alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica».

In proposito egli evidenzia «tre onde nel programma di deellenizzazione», le quali, «pur collegate tra loro, tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra»¹⁴: 1) la prima onda è quella che «emerge in connessione con i postulati della Riforma del XVI secolo»; 2) la seconda, a ben vedere di più ampia portata tant'è che su di essa il Papa si sofferma assai più che sulle altre due, si esplicita su due versanti: quello della forma di razionalità che riduce la fede cristiana a semplice *ethos* propugnata dalla teologia liberale, e quello della forma di razionalità esibita programmaticamente dalle scienze naturali; 3) una parola soltanto, infine, il Papa dedica alla «terza onda della deellenizzazione che si diffonde attualmente»:

«In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarlo poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di

¹⁴ Il Papa rinvia per tutti, nella nota 11 della *lectio*, al classico studio di A. GRILLMEIER, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 423-488.

fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura».

2.6. Giungiamo così alle conclusioni alle quali «mira tutto questo ragionamento». Ad esse opportunamente Papa Ratzinger premette un'importante precisazione. Il tentativo da lui fatto, a grandi linee, di «critica della ragione moderna dal suo interno non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna».

Dunque, l'intenzione che anima la *lectio* non è quella della "critica negativa", bensì quella «di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa». Di questa positiva intenzione il Papa esplicita, nelle ultime battute della *lectio*, due direttrici.

Innanzitutto, formula l'invito alla ragione e alla fede affinché si sappiano incontrare «*in un modo nuovo*». In che cosa ha propriamente da consistere tale novità? Senz'altro, da parte della ragione, nell'impegno a superare «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento», dischiudendo ad essa «nuovamente tutta la sua ampiezza». In questo senso,

«la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze».

Ma la novità va vista anche, correlativamente, in un'apertura sempre nuova, sotto la guida dello Spirito Santo (cf. *Gv* 16, 13) e del Magistero, dell'intelligenza della fede alla verità della rivelazione, in fedeltà alla Parola scritta e trasmessa, nella sua comprensione ed espressione oggi.

La seconda direttrice – strettamente collegata alla precedente – è introdotta con queste parole: «solo così diventiamo anche capaci di un *vero dialogo delle culture e delle religioni* – dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno». Importante senz'altro questo duplice richiamo: da un lato al *dialogo*, quale urgente necessità del nostro tempo; dall'altro, alla sua *verità*: e cioè a una sua comprensione e a un suo esercizio che ne facciano effettivo strumento di apertura alla verità e alla sua comunicazione. Il Papa – in questo caso – non guarda in primo luogo alle condizioni di verità del dialogo in ambito ecclesiale, ma in quello culturale e accademico. E perciò

sottolinea che la riduttiva concezione moderna della ragione risulta, per definizione, inetta a tale compito: poiché «le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime». Al contrario,

«per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, *l'ascoltare* le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, *specialmente quella della fede cristiana*, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere».

Concludendo: in modo sintetico, ma inequivocabile, il Papa indica dunque nella capacità di *ascolto*, da parte della ragione, «delle grandi esperienze e convinzioni religiose dell'umanità, *specialmente quella della fede cristiana*», l'imprescindibile luogo di verità dell'identità e dell'esercizio della ragione *qua talis*. È ciò che la teologia e la cultura cristiana possono e debbono oggi offrire, come esperienza vissuta e come argomentata convinzione, alla ragione moderna e post-moderna invitata ad aprirsi all'orizzonte inesauribile della verità che a noi s'è fatta prossima «una volta per tutte» e «per sempre» in Gesù Cristo: «Der Dialog sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den *Logos* werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt»¹⁵.

¹⁵ J. RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in "Internationale katholische Zeitschrift Communio", 26 (1997), 419-429; tr. it., *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani*, in ID., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 57-74: «il dialogo dovrebbe diventare sempre più un ascolto del *Logos*, che ci indica l'unità in mezzo alle nostre divisioni e contraddizioni» (74).

WORTOFFENBARUNG UND WEISHEITSSUCHE: ERBE UND AKTUALITÄT DES ALTEN TESTAMENTS

FRANZ SEDLMEIER

PATH 7 (2008) 25-52

Das Thema des ersten Beitrages dieser Tagung ist sehr anspruchsvoll und umfanglich. Um der Komplexität der Fragestellung einigermaßen zu entsprechen, seien zunächst beispielhaft einige mögliche Wege aufgezeigt, sich dem Thema zu nähern (1.). Der zweite Teil soll dann einen Aspekt der Thematik vertiefen, nämlich die Frage von Transzendenz und Präsenz Gottes im Horizont der Schöpfung (2.1) und der Weisheit (2.2). Ein kurzer dritter Teil (3.) will nicht mehr denn einen Schlusspunkt setzen.

1. Offenbarung und Weisheit: Suchbewegungen

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst gesprochen zu den Vätern [...]“ (*Hebr* 1, 1). Mit diesen Worten umschreibt der Hebräerbrief das vielfältige Sich Mitteilen Gottes im ersten Teil unserer christlichen Bibel. Dieser biblisch bezeugte Reichtum in der Rede über den sich offenbarenden Gott – „*la Parola rivelata*“ findet sich gleichermaßen, wenn wir den vielfältigen Ausgestaltungen und Suchbewegungen der Weisheit in der Schrift nachspüren – „*la ricerca della sapienza*“.

Es seien deshalb in einem ersten Schritt beispielhaft drei Möglichkeiten vorgestellt, wie das komplexe Verhältnis von Offenbarung und Weisheitssuche angegangen werden könnte.

1.1 Die Hauptströmungen der Weisheit und Ihre Entwicklung

Ausgehend von den Hauptströmungen der Weisheit ließe sich deren Bezug zur göttlichen Offenbarung sowie beider Aktualität und Relevanz aufzeigen.

Die älteste Weisheitsüberlieferung Israels, die z.T. bis in die vorstaatliche Zeit zurückreicht, die sog. „*Sippenweisheit*“ oder „*Volksweisheit*“, vertritt die großen Ideale der „Solidarität“ und „Gerechtigkeit“. Als nach der Staatengründung in Israel die städtische Klassengesellschaft entstand, die neue Unrechtsstrukturen hervorbrachte, wurde die Sippenweisheit die Hüterin dieser für das JHWH-Volk bleibend gültigen Werte und erhob vehement Einspruch gegen sich breit machendes Unrecht in der Gesellschaft. Die Sozialkritik der Propheten Amos und Micha sowie die Sozialgesetzgebung des Dekalogs wurzeln in diesem Ethos der Sippenweisheit. Beide, die prophetischen Stimmen wie der Dekalog, verkünden die Ideale von „Solidarität“ und „Gerechtigkeit“ ausdrücklich als JHWH-Wort. Diese uralten Werte haben sich im Laufe der alttestamentlichen Überlieferung so sehr in das Leben des JHWH-Volkes eingeschrieben, dass sie wirksam bleiben, als sich in spätalttestamentlicher Zeit angesichts schreiender, im Diesseits nicht mehr auflösbarer Ungerechtigkeiten, die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod Gehör verschafft. Dass dieses biblisch-alttestamentliche Erbe auch heute seine bleibende Gültigkeit hat, braucht nicht eigens betont zu werden¹.

Die „*höfisch-städtische Weisheit*“ bzw. „*Schulweisheit*“ setzt mit der Monarchie ein und wird in den Städten in eigens eingerichteten Schulen unterrichtet. In kunstvoller Sprache reflektiert sie komplexe Sachverhalte, besonders Lebens- und Erfahrungswissen für den Umgang mit einem komplizierten Verwaltungsapparat, für internationale diplomatische Beziehungen; sie fördert wirtschaftliche und juristische Kompetenz, die für den internationalen Verkehr vonnöten war. Diese Weisheit dient der Stabilisierung der bestehenden staatlichen Ordnung durch ein loyales Verhalten zur Obrigkeit. Für unseren Zusammenhang interessiert vor allem, dass die höfisch-städtische Weisheit Israels ausgesprochen interkulturell geprägt ist und darin einen bereits bestehenden Grundzug der allgemeinen Weisheit verstärkt. Die Weisheitstraditionen der Nachbarvölker, besonders Ägyptens², werden aufgegriffen. Eine Stärke dieser Weisheitstradition liegt

¹ Vgl. dazu u.a. die neue Enzyklika von Papst BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Nr. 43: „Es gibt Gerechtigkeit. [...] Es gibt den ‚Widerruf‘ des vergangenen Leidens, die Gutmachung, die das Recht herstellt [...]. Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist“.

² So stellen z.B. *Spr* 22, 17-23, 11 eine Übertragung der ägyptischen Weisheitslehre des Amenemope dar.

demnach darin, dass sie das allen Menschen Gemeinsame herauszustellen vermag. In ihr lebt eine interkulturelle Offenheit, die für den Dialog von Glaube und Kultur erhellend ist.

Die „*theologisierte Weisheit*“ oder „*Offenbarungsweisheit*“ gewinnt besondere Bedeutung in der exilisch-nachexilischen Zeit. Dies bedeutet keinesfalls, dass die Weisheitsüberlieferung vor dem Exil „gott-los“ gewesen wäre, im Gegenteil. Wie seine Umwelt geht auch Israel seit frühester Zeit selbstverständlich davon aus, dass die dem Leben innewohnenden Strukturen von Gott gehalten und getragen sind. Der sog. „Tun-Ergehen-Zusammenhang“, der zum guten Handeln motiviert, setzt ein Grundwissen um Gut und Böse und um die guten und lebensförderlichen Lebensordnungen voraus – für den Einzelnen, die Familie und die Sippe, für den Staat und den ganzen Kosmos. Der Ausgangspunkt dieser vorexilischen weisheitlichen Wahrnehmung von Welt liegt aber nicht bei einer Offenbarung Gottes, sondern bei der Vernunft und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Diese erlauben es ihm, aus Erfahrungswissen sein Leben zu verstehen und zu bestehen. Dass die Weisheit in Israel wie auch in der Umwelt Israels keinesfalls gott-los ist, erklärt sich von ihrem Grund her. Die Weisheit gründet in der „Gottesfurcht“³. Gemeint ist damit das Vertrauen darauf, dass Gott trotz aller Störungen und Gefährdungen das Ganze des Lebens und der Welt durchwaltet; dass er das Leben der Menschen gelingen lässt, die sich an den Lebensordnungen orientieren, ihnen entsprechend handeln und sie anderen weitergeben. Gottesfurcht als vertrauensvolles Wissen um Gott, den Schöpfer der Welt, der das Gute fördert und das Böse bekämpft, bildet somit die Basis dieser weisheitlichen Lebensgestaltung. Sie sucht ihre Einsicht in die Lebenszusammenhänge mit Hilfe der Vernunft. Ihr erkenntnisleitendes Ziel ist nicht in erster Linie theoretisches Wissen, sondern die gute Lebenspraxis, die das Leben gelingen lässt, es im Extremfall zu bestehen hilft.

In nachexilischer Zeit setzt eine zunehmende Theologisierung der Weisheit ein. Dabei verdienen zwei Aspekte besondere Beachtung:

(a) Während die ältere Weisheit die Menschen ermuntert hatte, Weisheit zu suchen und zu lernen, kehrt die jüngere, nachexilische Weisheit die Perspektive um. Die in der Schöpfung und Geschichte innewohnende

³ Mehrfach wird ausdrücklich gesagt: „Die Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit“, vgl. *Spr* 1, 7; 9, 10; 15, 32; *Ijob* 28, 28 usw.

Ordnung erscheint nun als jene „Weisheit“, die eine Gabe Gottes ist. Mit ihr offenbart sich JHWH selbst. Die Weisheit wirbt „in eigener Person“ um Annahme und Aufnahme bei den Menschen. Sie wird personifiziert. Es bildet sich – sowohl unter ägyptischem Einfluss, aber auch in Fortführung israelitischer Theologumena – die Vorstellung von der *Frau Weisheit* heraus. Als die menschenfreundliche und lebensfördernde Seite des Gottes Israels sucht sie die Menschen auf, sie liebt, nährt und tröstet sie (vgl. besonders *Spr* 8, 22-31; *Sir* 24; *Weisb* 6, 22-11, 1). Die Weisheit ist hier zu einer göttlichen Gabe geworden. Sie ist Offenbarungsweisheit.

(b) Eine Theologisierung geschieht in der nachexilischen Zeit auch dahingehend, dass sich die Weisheitsüberlieferung mit der Torafrömmigkeit verbindet. Der mit der *Tora* gegebene konkrete Lebensvollzug und die mit der späten Weisheit verknüpfte Reflexion über den göttlichen Weltenplan gehen eine fruchtbare Synthese ein. Die Tora erscheint damit als die größte und kostbarste, ja die eigentliche Weisheitsgabe Gottes (vgl. *Dtn* 4, 6-8; *Bar* 3, 9-4, 4; *Ps* 1). In der rabbinischen Theologie führt dies zur Vorstellung, dass die Tora selbst das erste, der übrigen Schöpfung vorausgehende Schöpfungswerk Gottes sei und den Bauplan der gesamten Welt in sich trage⁴.

1.2 Die Weisheit – zwischen Gelingen und Scheitern des Lebens

Eine zweite Weise der Annäherung an das Thema könnte in etwa so aussehen, wie sie der ehemalige Joseph Kardinal Ratzinger in seiner Theologischen Prinzipienlehre durchgeführt hat⁵. In einer als unübersichtlich und undurchschaubar erfahrenen Welt versucht die Weisheit durch Erfahrungswissen, das zu Sinnsprüchen geronnen ist, einen Weg aufzuzeigen, der Orientierung ermöglicht. Die zunächst praktische Fähigkeit und Fertigkeit, in der die Weisheit schult, später dann auch

⁴ Nach rabbinischer Auffassung war nach der Tora, der unbestritten eine Vorrangstellung zukommt, auch der göttliche Thron schon vor der Erschaffung der Welt existent. Die Erzväter und Israel, das Heiligtum, der Messias bzw. sein Name und die Buße gab es zwar bereits im Plane Gottes, sie konnten aber erst nach der Schöpfung konkret verwirklicht werden. Vorstufen der rabbinischen Literatur und die spätere jüdische Mystik (*Kabbala*) sind auch von der Präexistenz der Seele überzeugt.

⁵ J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, hier 372-382.

die intellektuelle Einsicht in komplexere Lebenszusammenhänge, zielen auf das Gelingen menschlicher Lebensprojekte, auf Erfolg im Leben. Dass es der Weisheit in besonderer Weise bedarf, wenn Führungs- und Leitungsaufgaben zu erfüllen sind, zeigt die Schrift dadurch, dass sie diese Gabe mit König Salomo in Verbindung bringt, dessen Weisheit sprichwörtlich geworden ist.

Nun ist dieses auf den Erfolg ausgerichtete Verständnis von Weisheit im Alten Orient generell, aber auch in Israel in Krise geraten, da der Maßstab des Erfolges sich aus verschiedenen Gründen nicht durchhalten ließ. Nicht zuletzt das Scheitern der Könige Israels und Judas, die zwar Macht und Erfolg anstrebten, gerade dadurch aber ihre eigentliche Aufgabe als Hirten des Volkes verfehlten, manifestiert diesen Bruch und führt zugleich eine radikale Umorientierung im Verständnis der Weisheit herbei. Ratzinger weist in der erwähnten Publikation auf *Jes 11, 1-5* hin: „Im Bereich des Alten Testaments wird eine entscheidende Stufe des Durchbruchs zu neuer Einsicht erkennbar in *Jes 11, 1-5* [...]“⁶. Der abgehauene „Baumstumpf Isais“, Zeichen des gescheiterten Königtums, öffnet sich auf eine zukünftige messianische Hoffnungsgestalt hin, die am Willen Gottes Maß nimmt und eben deshalb in der Lage sein wird, das Recht, die Gerechtigkeit und den Frieden im Sinne Gottes zu verwirklichen.

„Das Entscheidende an dem neuen König ist, daß er nicht einfach im eigenen Interesse und im eigenen Namen handelt, wie die absoluten Monarchen aller Zeiten dies tun. Er handelt nicht für sich und auf den eigenen Erfolg hin, sondern er steht im Raum der Gesinnung Gottes, vor der er mit seinem eigenen Willen zurückzutreten hat“.

Und weiter:

„Weisheit bleibt also auch hier Urteilsfähigkeit, aber sie ist radikaler verstanden: Sie ist das Teilhaben an Gottes Vermögen, die Dinge so zu sehen und so zu entscheiden, wie sie wirklich sind“.

„Weisheit“ – so Ratzinger – „ist Teilhaben an dieser Sehweise Gottes auf die Wirklichkeit hin“⁷.

⁶ *Ebd.* 373.

⁷ *Ebd.* 374.

Diese Transformation im Verständnis der Weisheit zeigt der Beginn des vierten Gottesknechtliedes auf ganz radikale Weise an. Von diesem Knecht heißt es in *Jes 52, 13*, dass er „Erfolg“ haben wird: „Seht, mein Knecht hat Erfolg (יִשְׁכַּל), er wird groß sein und hoch erhaben“. Sein „erfolgreiches“ Handeln geschieht jedoch gerade durch sein abgründiges stellvertretendes Leiden, das, da es dem geheimnisvollen göttlichen Ratschluss entspricht, der gesamten Völkerwelt zum Heil dient.

Jes 11 und *Jes 52, 13-53, 12* werden im Neuen Testament und in der christlichen Tradition auf Jesus Christus bezogen, um das Geheimnis seiner Person zu erschließen. Beide Texte intonieren bereits, was im Corpus Paulinum mit dem Begriffspaar „Weisheit“ und „Kreuz“ erschlossen und die christliche Theologie und Frömmigkeit entscheidend prägen wird⁸.

1.3 Das „Wort“ דְבַר, die „Weisheit“ הַכְמָה – und die Einheit Gottes

Es gibt bekanntlich die Vorstellung von „Zwischeninstanzen“, welche die Transzendenz Gottes in der Welt repräsentieren und so zwischen Transzendenz und Immanenz vermitteln. Auch das „Wort“ und die „Weisheit“ sind in diesem Zusammenhang zu nennen.

Ein dritter vielversprechender Weg, sich das vorgegebene Thema zu erschließen, könnte dahin führen, dem „Wort“ der Offenbarung als dem göttlichen דְבַר *dābār* einerseits, und der הַכְמָה *hokmāh*, der „Weisheit“ andererseits vor dem Hintergrund der Frage nach der Einheit Gottes nachzuspüren. Diese Einheit zeigt sich in biblisch alttestamentlicher Zeit als eine sehr komplexe Realität, der die Bezeichnung „Monotheismus“ nur begrenzt gerecht wird⁹. Zwei Textbeispiele mögen diese Komplexität belegen¹⁰.

⁸ Vgl. dazu W. KASPER, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, in W. BAIER / ST. OTTO HORN u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd. 1* (FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag), St. Ottilien 1987, 311-328, hier 324: „Eine der wichtigsten Aufgaben wird sein, eine Kreuzestheologie, d.h. eine Kenosis-Christologie zu entwerfen, die zugleich eine Theologie der Weisheit des Kreuzes ist, und so ganz im Sinn des Apostels Paulus das (von Ostern nicht zu trennende) Kreuz Christi neu als Inbegriff der Offenbarung Weisheit Gottes zu begreifen“.

⁹ Vgl. dazu J. MOLTMANN, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, in „Evangelische Theologie“ 62/2 (2002), 112-122.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden bes. TH. KRÜGER, *Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament*, in W. HÄRLE / R. PREUL (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie X*.

Nach *Hos* 11 antwortet Ephraim-Israel auf die werbende Liebe JHWHs (VV. 1.4) mit beständiger Untreue, die sich im Götzendienst ausdrückt (V. 2). Die sachgemäße Reaktion JHWHs auf diese Verweigerung ist sein glühender „Zorn“¹¹. Diesem steht jedoch das göttliche „Ich“ gegenüber, das sich vom Zorn unterscheidet und diesen gerade nicht vollstreckt. Statt des Zornes kommt eine andere göttliche Kraft zur Wirkung, Gottes *נְחֻמַּי* *niḥumaj*. Die präzise Bedeutung des Ausdrucks *נְחֻמַּי* *niḥumaj* ist umstritten: „meine Reue“, „mein Erbarmen“. Jedenfalls setzt sich diese Kraft, das Entbrennen der *נְחֻמַּי* *niḥumaj*, gegenüber dem göttlichen „Zorn“ durch. Der Sinneswandel, der sich im Innern JHWHs vollzieht, wird schließlich in das Bild vom „Umsturz“ des göttlichen Herzens gekleidet: *נְהַפְךָ עָלַי לְבִי* „mein Herz hat sich gegen mich gekehrt“ oder „mein Herz wendet sich gegen mich“. Das Herz, Ort der Einsicht und der Willensentscheidung wie die Personenmitte, erscheint hier als eine vom „Ich“ JHWHs unterschiedene Instanz. Der kurze Textabschnitt *Hos* 11, 8-9 gewährt gleichsam einen Einblick in das Innere des göttlichen Persongeheimnisses und zeigt einen im Inneren der Gottheit selbst stattfindenden Konflikt, der aus JHWHs Bindung an Israel erwächst. Die Zukunft Israels wird dadurch garantiert, dass sich im „Sich Umkehren des göttlichen Herzens“ nicht Gottes „Zorn“, sondern seine „Reue“, sein „Erbarmen“ durchsetzt. Darin erweist sich Gott zugleich auch als der Heilige inmitten seines Volkes.

Dieses in Gott selbst sich vollziehende Ringen um die Zukunft seines Volkes wird in *Ez* 36, 16-32 um die Völkerperspektive erweitert. Gottes Gerichtszorn hat nach *Ez* 36, 16-20 dazu geführt, dass JHWH sein eigenes Volk zerstreuen musste. Dies aber hat zur Folge, dass JHWHs Ansehen, *שְׁמִי קָדְשִׁי* „mein heiliger Name“ (V. 20f), in der Völkerwelt beschädigt wird, erscheint doch die Zerstreung unter die Völker als Schwäche JHWHs. Lagen nach *Hos* 11 verschiedene Kräfte innerhalb Gottes selbst miteinander im Widerstreit, so thematisiert der Ezechieltext einen Konflikt zwischen

Trinität („Marburger Theologische Studien“ 49), Marburg 1998, 15-50, hier 15-24; CH. MARKSCHIES, *Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie*, in M. WELKER / M. VOLF (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, Gütersloh 2006, 199-214.

¹¹ J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24.1), Göttingen 1983, 145: Gottes glühender Zorn ist „die primäre Reaktion in Gott, die sogleich und nahezu mechanisch aufflammt, wo immer menschliche Schuld geschieht (5, 10; 8, 5). Sie drängt unaufhaltsam auf die Tat hin: auf Vernichtung Israels, auf Revozierung der Erwählung“.

der Selbstwahrnehmung Gottes und seinem „Namen“, seinem Ansehen vor dem Forum der Weltöffentlichkeit, also einer Außenwahrnehmung.

Die theologisch gewagte Differenzierung in „Selbstverständnis“ und „Außenwahrnehmung“ Gottes weist auf das Problem hin, dass das im Gericht sich offenbarende Handeln Gottes mißverstanden werden kann. Gott selbst, so die Reflexion in *Ez* 36, 22ff, wird diesem Mißverstehen durch ein neues Heilshandeln entgegenwirken, das ausdrücklich לַשֵּׁם-קָדְשִׁי „auf meinen heiligen Namen hin“ (V. 22) geschieht. Dieses neue göttliche Handeln schließt sowohl die äußere Wiederherstellung wie die innere Erneuerung des JHWH-Volkes und seiner einzelnen Glieder mit ein. Dazu gehört die Gabe „eines neuen Herzens wie eines neuen Geistes“ – לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה (V. 26) –, also die gottgewirkte Befähigung der JHWH-Gläubigen, dem göttlichen Willen zu entsprechen. Dies kommt im Grunde einer Neuschöpfung gleich (vgl. *Ps* 51, 12-14), die sachlich in einen neuen Bund einmündet, wie die Bundesformel in *Ez* 36, 28 anzeigt. Die Selbstmitteilung Gottes in seinem Wirken in der Welt ist somit vor dem Forum der Völkerwelt dem Mißverständnis preisgegeben. Diese Fehlinterpretation des göttlichen Offenbarungshandelns wird von Innen heraus durch eine gottgewirkte Erneuerung des JHWH-Volkes überwunden, die ganz und gar Wirken Gottes (VV. 27-30) ist. Dieses göttliche Erneuerungshandeln schließt jedoch zugleich die Erneuerung der JHWH-Gläubigen in der Weise mit ein (V. 26.31f.), dass diese zum authentischen Ort werden, an dem Selbstoffenbarung Gottes und Außenwahrnehmung seiner Wirklichkeit zur Übereinstimmung gelangen. Nach *Ez* 36, 26f kommt dabei der Realität des „Geistes“ eine besondere Bedeutung zu. Als רוּחַ חֲדָשָׁה „neuer Geist“ umschreibt er zusammen mit לֵב חָדָשׁ „einem neuen Herzen“ – so V. 26 – die gottgewirkte menschliche Disposition für die göttliche Offenbarung. Als רוּחִי „mein [Gottes] Geist“ (V. 27) repräsentiert er zugleich die göttliche Gabe, die nunmehr von den zuvor erneuerten Gläubigen empfangen werden kann. Die göttliche Selbstmitteilung gilt nicht nur Israel, sie hat zugleich die gesamte Völkerwelt im Blick. Damit letztere zur Gotteserkenntnis kommt, bedarf es der Zurüstung und Erneuerung des einzelnen JHWH-Gläubigen wie des gesamten JHWH-Volkes. Dabei artikuliert sich das sich offenbarende göttliche Persongehemnis neben dem handelnden „Ich“ Gottes, das sich

zunächst im „Zorn“ des Gerichtes mitteilt, besonders in den Größen קָרַשׁי-שׁ „mein heiliger Name“ und רוּחִי „mein Geist“.

Beide Textbeispiele weisen auf das komplexe Verhältnis von Einheit und Vielfalt Gottes im Zusammenhang seiner Selbstoffenbarung und im begrenzten Horizont menschlicher Gotteserfahrung und Gotteswahrnehmung hin. Dabei kommen Realitäten und Instanzen in den Blick, in denen sich die Gottheit gleichsam auf verdichtete Weise vergegenwärtigt. In *Ez* 36 sind dies der „Name“ (שֵׁם) Gottes und sein „Geist“ רוּחִי. Anderweitig erscheinen die göttliche „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד) oder der göttliche „Bote“ (מַלְאָךְ). Das Tempelweihgebet Salomos in *1 Kön* 8 nennt mehrere dieser „Instanzen“, etwa „die Lade“ (הָאָרוֹן: V. 1ff) mit den am Horeb beschriebenen „beiden Steintafeln“ (VV. 9.21), das „Zelt der Begegnung und alle heiligen Geräte“ (V. 4), die „Wolke“ (הָעֶנָן: V. 10f), die „Herrlichkeit JHWHs“ (כְּבוֹד־יְהוָה: V. 11). Zugleich unterstreicht dieses Gebet aber auch die Transzendenz Gottes, den weder „dieses Haus“, der Tempel also, noch „die Erde“, noch „die Himmel“ und nicht einmal „die Himmel der Himmel“ (V. 27) zu fassen vermögen.

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Fragestellung von Einheit und Vielfalt des göttlichen Persongheimnisses wie der Selbstmitteilung Gottes durch besondere Instanzen unter Wahrung seiner Transzendenz wäre auch über die Stellung und Funktion des göttlichen „Wortes“, der דְּבָר , und der „Weisheit“, der חֵכְמָה, nachzusinnen. In seinem lesenswerten Beitrag „Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie“ hat der evangelische Patrologe Christoph Marksches das „häufig ungefragt vorausgesetzte Bild eines strengen jüdischen Monotheismus problematisiert“ und auf eine Vielzahl von „Mittlergestalten“ hingewiesen, „die besonders eng an den einen einzigen Gott herangerückt werden“¹². Dabei zeige sich,

¹² CH. MARKSCHIES, *Jüdische Mittlergestalten* (s.o. Anm. 10), 204f. Marksches verweist dabei besonders auf die Studien des amerikanischen Judaisten DANIEL BOYARIN, *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarism and the Prologue to John*, in HTHR 94 (2001), 243-284; DERS., *Sparks of the Logos. Essays in Rabbinic Hermeneutics* (The Brill Reference Library of Ancient Judaism 11), Leiden 2003; DERS., *Two Powers in Heaven, or, The making of a Heresy*, in H. NAJMAN u.a. (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJ.S 83), Leiden 2003, 331-370.

„dass neben der schon in den Spätschriften des Alten Testaments prominenten Figur der göttlichen Weisheit offenbar auch das Wort Gottes als personalisierte Gestalt neben Gott verbreiteter war, als man bisher angenommen hat, als dem jedenfalls nicht auf das gebildete städtische Judentum beschränkt war“¹³.

Diese drei aufgezeigten Möglichkeiten, das vorgegebene Thema zu erörtern, seien im Folgenden nicht weiter vertieft¹⁴. Statt dessen soll im zweiten Teil als dem Hauptteil dieses Vortrages ein anderer Zugang versucht werden, der die Weisheitssuche im Horizont der Schöpfungstheologie ansiedelt.

2. Die Weisheit im Horizont der Schöpfungstheologie¹⁵

Schon vor Jahren hat Walter Kardinal Kasper in einem Festschriftbeitrag für den damaligen Joseph Kardinal Ratzinger folgende „drängende theologische Aufgabe“ angemahnt:

„Der oft vergessene Zusammenhang von Schöpfung und Christologie wird zu einem vorrangigen Thema gegenwärtiger Theologie [...]. Es geht dabei um nichts weniger als um das Verhältnis von christlichem Glauben und menschlicher Kultur. Die Bibel hat dieses Thema vor allem in ihrer Weisheitstradition behandelt. Es dürfte deutlich sein, daß es sich dabei um kein rein akademisch-theologisches Problem handelt; es geht um den Ort

¹³ Chr. MARKSCHIES, *Jüdische Mittlergestalten* (s.o. Anm. 10), 209.

¹⁴ Weitere mögliche Arbeitsfelder aus bibeltheologisch-alttestamentlicher Perspektive führt die diese Publikation eröffnende programmatische Skizze von P. CODA, *Significato e percorso del Forum* unter Bezugnahme auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt an. Siehe v.a. Nr. 2.3., S. {*}.

¹⁵ Von den zentralen alttestamentlichen Themen wie Erwählung und Bund, von Israel und seinem Weg mit JHWH, von prophetischer Gerichts- und Heilsbotschaft, vom Kult und den Kultordnungen – von all diesen Themen schweigt die Weisheitsliteratur. Allein das Thema Schöpfung begegnet bereits in der älteren Weisheit und gewinnt in der jüngeren Weisheit zunehmend an Bedeutung. Vgl. dazu W. ZIMMERLI, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, in DERS., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (THB 19), München 1969², 300-315, hier 302: „Die Weisheit des Alten Testaments hält sich ganz entschlossen im Horizont der Schöpfung. Ihre Theologie ist Schöpfungstheologie. Das bestätigt sich darin, daß Gott [...] nie als der Gott Israels, als der Gott der Väter oder als Jahwe Zebaoth auftritt, wohl aber gelegentlich als der Schöpfer erwähnt werden kann“.

des Christlichen in der Welt von heute, um die Frage, wo und wie heute Gottes Gegenwart erfahrbar ist“¹⁶.

Diesem Zusammenhang von Weisheit und Schöpfung sei im Folgenden nachgegangen. Dabei soll vor allem auf die priesterliche Tradition (P) zurückgegriffen werden, die dem Pentateuch als dem Basisdokument des Alten Testaments ganz entscheidend ihr Gepräge gegeben hat. In der priesterlichen Theologie kommt dem göttlichen „Wort“ sowohl in der Schöpfung wie in der Geschichte eine ganz besondere Bedeutung zu¹⁷.

2.1 Die Erschaffung der Welt und der Ort Israels nach P

Es war eine Zeit der Zusammenbrüche, in der die priesterlichen Autoren ihr Werk verfassten. Was über Jahrhunderte hin, seit den Tagen Davids und Salomos, Halt und Orientierung gegeben hatte, lag danieder. Perspektiven gab es nicht. Die großen Hoffnungen waren dahin. Das Land war verwüstet, fremde Völker hatten es okkupiert. Der Tempel, der Ort der göttlichen Gegenwart, lag in Schutt und Asche. Teile der Bevölkerung waren verschleppt. Sie lebten in der Fremde, fern der Heimat. Ein Chaos war hereingebrochen über die Menschen damals. Es schien, als hätte Gott sein Gesicht verborgen. Dieser zeitgeschichtliche Hintergrund prägt die Wahrnehmung Gottes und die Weise über ihn zu sprechen entscheidend mit.

2.1.1 Gott – Schöpfer des Himmels und der Erde

Damals – in der Zeit des sogenannten babylonischen Exils – wurde der erste große Text der Bibel geschrieben, *Gen* 1, 1-2, 4a. Nach diesem „Schöpfungsbericht“ baut Gott aus dem lebensfeindlichen Chaos (*Gen* 1, 2) durch sein wirkmächtiges und lebensschaffendes Wort einen Lebensraum. Während die Art der Darstellung des Chaotischen ganz der altorientalischen Tradition verhaftet bleibt, formulieren die priesterlichen Autoren die Überschrift von V. 1 ganz neu:

¹⁶ W. KASPER, *Gottes Gegenwart* (s.o. Anm. 8), 313f.

¹⁷ Der priesterliche Schöpfungsbericht gebraucht allerdings nicht das Nomen דָּבָר *dābār* „Wort“, sondern formuliert verbal: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים „und Elohim sprach“.

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.

Nach dieser singulären Aussage, in der jedes Wort bedeutsam ist, ersteht aus dem göttlichen Anfangs- oder Ursprungshandeln – בְּרֵאשִׁית „als Anfang“ – ein Zueinander und Miteinander von Gott und Schöpfung. Die Rede vom Anfang ist dabei als Qualitätsaussage über das, was existiert, zu verstehen: Alles, was ist, existiert abkünftig von Gott. *Abkünftig von Gott* bedeutet nicht nur, von ihm als dem Ursprung hervorgebracht und von ihm als dem Ursprung abhängig, sondern zugleich bleibend auf ihn bezogen und verwiesen¹⁸.

Zur Umschreibung der Schöpfertätigkeit kann die hebräische Bibel unterschiedliche Verben verwenden: Etwa das Allerweltswort עָשָׂה *‘āsāh* „machen, tun“, das dann in einem analogen Sinne auf das Schöpfungshandeln Gottes übertragen wird. Es findet sich auch im ersten Schöpfungsbericht mehrmals. Oder das aus dem Handwerk des Töpfers kommende יָצַר *jāsar* „formen, bilden“; oder das Verbum יָסַד *jāsad* „gründen“, das gerne für die Gründung einer Stadt gebraucht wird und auf die Festigkeit und Stabilität abhebt. Diesen und weiteren Ausdrücken ist es eigen, dass sie, ausgehend von menschlicher Tätigkeit, das göttliche Handeln analog zum menschlichen Tun beschreiben. Davon unterscheidet sich nun das in *Gen* 1, 1 verwendete Verbum בָּרָא *bārā’* grundlegend. Das Verb בָּרָא *bārā’* hat immer nur Gott als Subjekt und bedeutet soviel wie „Neues, Wunderbares schaffen“ oder „auf wunderbare (analogielose) Weise schaffen“¹⁹, so dass es Staunen und Bewunderung hervorruft. Indem der Verfasser dieses Wort verwendet, das ausschließlich von Gott ausgesagt wird, unterstreicht er: Gottes Wirken als Schöpfer ist ohne Analogie. Es ist einmalig gegenüber aller menschlichen Erfahrung und unvergleichlich. Die Tatsache, dass dieses Verbum in *Gen* 1, 1-2, 4a insgesamt siebenmal Verwendung findet, unterstreicht die Transzendenz Gottes gegenüber seiner Schöpfung und sein analogieloses schöpferisches Wirken.

¹⁸ Vgl. dazu O.H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1981², 227: „Genau genommen redet P in 1, 1 [...] nicht von dem Anfang, den die Welt hat, sondern von dem Anfang, der die ein für allemal erfolgte Schöpfung der Welt ist – wann und wie immer sie geschehen ist!“

¹⁹ So A. ANGERSTORFER, *Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutung des hebräischen Terminus bara’ „schaffen“* („Regensburger Studien zur Theologie“ 20), Frankfurt 1979.

Die souveräne Schöpfermacht Gottes zeigt sich in der Art und Weise seines Erschaffens. Alles entsteht und erstet aus seinem gebieterisch machtvollen Sprechen: Durch seine zehn wirkmächtigen Schöpfungsworte baut Gott aus dem lebensfeindlichen Chaos (*Gen* 1, 2) zunächst einen Lebensraum (VV. 3-13), um diesen sodann auszustatten (VV. 14-31). Jedem Geschöpf wird in dieser von Gott her entworfenen Welt der ihm eigene Lebensraum zugewiesen, so dass keines auf Kosten des anderen leben muss.

2.1.2 Der Mensch als Repräsentant Gottes in der Schöpfung

Die Erschaffung des Menschen, von Mann und Frau, stellt einen Höhepunkt in der Schöpfungserzählung dar (*Gen* 1, 26-31). Gott geht eigens mit sich selbst zu Rate: *נַעֲשֶׂה אָדָם* „lasst uns Menschen machen“. Es ist eine bewusste und überlegte Entscheidung für den Menschen. Wie auch immer der Mensch entwicklungsgeschichtlich entstanden sein mag, von ihm gilt: Du bist von Gott gewollt. Über deinem Leben steht ein großes Ja-Wort. Es ist das Ja-Wort Gottes – von allem Anfang an.

Zugleich ist dieser von Gott bejahte Mensch ganz und gar Teil der Schöpfung. Von Gott gewollt und bejaht lebt der Mensch in einer Schicksalsgemeinschaft mit der gesamten Schöpfung. Zusammen mit ihr ist er auf Gott verwiesen und von ihm abhängig.

Der Mensch – Abbild Gottes

„Lasst uns Menschen machen, als unser Abbild (*בְּצַלְמֵנוּ*), uns ähnlich (*בְּדְמוּתֵנוּ*)“. Im Alten Orient, der Welt, aus der die Bibel kommt, verstanden sich die Herrscher häufig als Abbild ihrer Gottheit. So etwa die Großkönige von Assyrien und Babylon oder die Pharaonen von Ägypten²⁰. Sie verbanden damit die Vorstellung, dass etwas vom göttlichen Glanz, von der göttlichen Herrlichkeit auf ihnen ruhte. Was in der Umwelt Israels nur die ganz Großen und Mächtigen meinen, von sich sagen zu können, das gilt nach dem biblischen Zeugnis für alle und für jeden Menschen. Wohl gemerkt: Es ist hier noch nicht von Israel die Rede, sondern von der Menschheit. Ein

²⁰ Die Belege hierfür sind zahlreich. So erhalten die Pharaonen besonders des Neuen Reiches Titel wie „Abbild des Re“, „Abbild des Amun und Re“, „Abbild der Götter“ usw. Zu Ramses II. wird gesagt: „Du bist das auf Erden lebende Abbild deines Vaters Atum von Heliopolis“. Ähnliches gilt für das Zweistromland.

jeder Mensch, ob stark oder schwach, gesund oder krank, ob Mann oder Frau, klein oder groß: ein jeder Mensch trägt in sich eine königliche Würde. Der Glanz des göttlichen Lichtes ruht auf ihm. Ein jeder Mensch ist gerufen und berufen, Lichtträger zu sein und das ihm gewährte göttliche Licht zu verbreiten.

Auf einen weiteren Brauch aus der Welt der Bibel sei hingewiesen. Könige, die ein großes Reich beherrschten, ließen nicht selten in den verschiedenen Provinzen ihres Reiches Bilder von sich aufstellen²¹. Dadurch brachten sie zum Ausdruck: In diesem Bild – einer Statue, einem Relief – bin ich selbst anwesend. Das Bild repräsentierte den Herrscher, es vergegenwärtigte ihn.

Übertragen auf die Aussage, der Mensch sei Abbild Gottes, bedeutet dies: Im Menschen wird Gott auf besondere Weise in seiner Schöpfung gegenwärtig und wirksam. Gott will durch ihn in der Welt anwesend sein. Der Mensch ist gleichsam Gottes „An-Wesen“ in der Schöpfung, d.h. der Ort, an dem Gott und Schöpfung einander in besonderer Weise gegenwärtig werden können.

Der Herrschaftsauftrag

Die Berufung, Abbild Gottes zu sein, schließt eine besondere Verantwortung mit ein. Deshalb erhält der Mensch den Auftrag zu „herrschen“, ein missverständlicher und häufig auch missverstandener und missbrauchter Auftrag. „Herrschen“ bedeutet nicht Willkür und Unterdrückung, nicht Machtausübung um jeden Preis oder rücksichtslose Ausbeutung vorhandener Ressourcen, sei in der Natur, sei es beim Menschen. Das Gegenteil ist der Fall! „Herrschen“ ist im Alten Orient ein sehr positiv besetzter Ausdruck. Der Herrscher ist vor allem der Hirte. Ihm ist es aufgegeben, den Frieden zu schützen, den Lebensraum und seine Ordnung zu bewahren und zu gestalten, Recht und Gerechtigkeit durchzusetzen, damit ein gelingendes Zusammenleben möglich wird. Nach der biblischen Schöpfungserzählung kann der Mensch diesen ihm übertragenen Herrschaftsauftrag nicht selbstmäch-

²¹ Bei seinem vierten Feldzug gegen Damaskus im Jahre 842 v. Chr. lässt Salmanassar III. schriftlich festhalten: „In meinem 18. Regierungsjahre überschritt ich zum 16. Male den Euphrat... Bis zum Gebirge *Bá' lirá' si*, einem Vorgebirge, zog ich. Ein Bild meiner Majestät stellte ich dort auf. Damals empfieng ich die Abgabe der Tyrer, der Sidonier und des Jehu von Israel [*Iaua* von *Bít Ĥumri*]“ (TGI Nr. 20).

tig oder willkürlich wahrnehmen. Er ist ihm von Gott selbst anvertraut. Er ist deshalb auch in Verantwortung vor Gott und in seinem Sinne auszuüben. Der Mensch handelt als Abbild Gottes, wenn er sich an der göttlichen Weisung, am göttlichen Willen orientiert. Das machtvoll wirkende Wort Gottes, das ihn selbst ins Dasein gerufen hat, soll auch in seinem Leben Raum gewinnen, ihn erneuern, ihm die in der Schöpfung grundgelegte Ordnung verstehen lassen und ihm für seinem Weltauftrag den Weg weisen. Dass hier schöpfungstheologische Aussagen und weisheitliche Weltansicht nahe beieinander liegen, hat W. Zimmerli pointiert so formuliert:

„Die Legitimität des Weisheitsfragens hat sich von 1. Mose 1, 26.28 her ergeben. Es ist die Würde des Geschöpfes Mensch, daß er ausgehen darf, das Leben zu erkunden und sich die Schöpfung dienstbar zu machen. ‚Weisheit‘ ist das erste Stadium dieses Ausgehens in die dem Menschen unmittelbar vor der Hand liegenden Bereiche. In der Lebenskunde, in welche dann der ältere Mensch den jüngeren kraft seiner Lebenserfahrung einzuführen weiß, greift der Mensch als Gottes Ebenbild nach den sich ihm bietenden Möglichkeiten“.

Dabei – so Zimmerli weiter – handle es sich nicht um ein

„gottlos-eigenmächtiges Greifen nach Glück und Erfolg, sondern um das Zugehen auf den Segen, den Gott dem wahrhaft weisen, und d.h. nach *Prov.* 1, 7 vorab dem gottesfürchtigen Verhalten des Menschen zugeordnet hat“²².

²² W. ZIMMERLI, *Ort...*, (s.o. Anm. 15), 308. C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1985², 86 geht noch einen Schritt weiter und wohl zu weit, wenn er Schöpfung auf die creatio prima, also einen einmaligen Anfangsakt reduziert, mit dem „der Schöpfer dem Menschen das Vermögen gab, sich selbst in seiner Welt zurechtzufinden, sich selbst in seiner Welt zu verstehen, und der ihm gestellten alltäglichen Aufgaben Herr zu werden. Dazu ist weder Offenbarung erforderlich noch theologische Reflexion. Die Weisheit ist profan ... Im Gewinnen und Bewahren von Erfahrung, Erkenntnis und Wissen hat der Schöpfer sein Geschöpf sich selbst überlassen, er will, daß er darin selbständig sei“. Zum einen ist im biblisch-alttestamentlichen Denken die Vorstellung einer creatio prima immer mit der dominierenden creatio continua zu verknüpfen, mit der Gott im Sinne einer gubernatio mundi die Schöpfung am Dasein erhält (vgl. den weisheitlich geprägten Schöpfungpsalm 104, bes. VV. 27-30). Zum anderen übersieht Westermann, dass schon die ältere Weisheit in ihren wenigen Schöpfungsaussagen theo-logisch denkt und argumentiert. Vgl. *Spr* 16, 1: „Dem Menschen gehören die Entwürfe des Herzens, aber von JHWH kommt

Das verratene Abbild

Doch wie sieht die Welt des Menschen tatsächlich aus? Neben die Schöpfungsgeschichte stellt die Priesterschrift die Erzählung von der Sintflut. Der Mensch verrät seine Bestimmung, Abbild Gottes zu sein. Er verübt חַמָּס *hāmās* „Gewalttat“ – das Gegenteil von „Herrschaft“ – und löst so das Chaos aus, das in das kosmische Bild der großen Flut gekleidet ist. Das ist die Situation des Menschen – immer wieder. Die beiden großen Erzählungen von Schöpfung und Flut wollen nicht ein „Vorher“ – „Nachher“ darstellen, sondern sie zeigen die Welt, wie sie von Gott her gedacht ist (der Mensch als Abbild) und wie sie vom Menschen her immer wieder wird (das verratene Abbild). Dem Realbild der Welt („Gott sah, und siehe, sie [die Erde] war verderbt“ [Gen 6, 12]) wird das Idealbild einer Welt im Sinne Gottes entgegengesetzt: „und Gott sah alles, was er gemacht, uns siehe, es war sehr gut“ (Gen 1, 31). In dieser widersprüchlichen Welt, die einerseits durch Zerstörung und Chaos erschüttert wird, die aber zugleich so entworfen ist, dass sie Gottes verwandelnde und erneuernde Gegenwart zulassen und aufnehmen kann, leben Menschen wie „Henoch“ (Gen 5, 21-24) und Noach (Gen 5, 32-9, 29*), die – obwohl nicht zu Israel gehörig – ihren Weg mit Gott gehen, die Gott bei sich haben will. In dieser so widersprüchlichen Welt lebt auch Israel, lebt die Kirche.

Wenn es aber schon die Berufung eines jeden Menschen ist, die Gegenwart Gottes in dieser Welt der Widersprüche zu repräsentieren, wozu gibt es dann Israel? Und wozu braucht es eine Kirche, die nach Ausweis der neutestamentlichen Schriften ihr Selbstverständnis unter Rückgriff auf alttestamentliche Texte profiliert? Wozu also spricht die Bibel noch von einem auserwählten Volk, wenn doch jeder Mensch in der Schöpfung gerufen ist, Ort der besonderen Gegenwart Gottes zu sein?

die Antwort der Zunge“. Schließlich wäre noch zu beachten, dass der priesterliche Schöpfungsbericht bereits in die spätexilische bzw. früh-nachexilische Zeit weist, die weisheitliche Reflexion also sich bereits in einem fortgeschrittenerem Stadium befindet. Vgl. H. DELKURT, *Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit*, in „Verkündigung und Forschung“ 36/1 (1991), 38-71, hier 51-55.

2.1.3 Gottes Zelt unter den Menschen

Kehren wir zurück zum ersten „Schöpfungsbericht“. Am siebten Tag ruht Gott von all seinem Werk, das er getan hatte. Dies ist eine sehr hintergründige Aussage. Der siebte Tag, der dem gesamten Sechstagerwerk gegenübersteht, ist der Tag der Vollendung und der Lebensfülle (*Gen* 2, 1-4a). Gottes Ruhen ist Zeichen dieser Vollendung. Freilich ist ausdrücklich nur von der Ruhe Gottes die Rede, nicht hingegen von der des Menschen. Bei Gott, in ihm und nur bei ihm ist die Schöpfung vollendet. Wie aber kommt diese Fülle zu den Menschen, wie in ihre Welt? Die Beschreibung dieses siebten Tages in *Gen* 2, 1-4a weist unter Verwendung gezielter Stichworte wie „siebter Tag“ – „segnen“ – „heiligen“ – „Werk“ – „vollenden“ über den ersten „Schöpfungsbericht“ hinaus. Sie führt uns hin zur P-Fassung der Sinaiperikope *Ex* 19-40* und mit ihr hinein in die Freiheitsgeschichte des JHWH-Volkes Israel.

Israel – Träger des göttlichen Lichts

Nach den Ereignissen der Befreiung und Rettung aus der Hand des Pharaos (*Ex* 1- 15) kommt Israel über die Wüste (*Ex* 15-18) hin zum Sinai (*Ex* 19ff.)²³. Sechs Tage, so heißt es in *Ex* 24, 15ff, ist der Berg von „der Wolke“ (הֶעָנָן) bedeckt. Es geschieht nichts. Die Wolke ist Zeichen der göttlichen Gegenwart. Gott erscheint als der Unverfügbare und der Unnahbare. Am „siebten Tag“ hingegen steigt Mose auf das Geheiß JHWHs hin auf den Berg und tritt ein in die Wolke. Er erfährt den gegenwärtigen Gott. Die Herrlichkeit Gottes offenbart sich dem ganzen Volk. Israel darf Anteil nehmen an der Vollendung und an der Herrlichkeit, die bei Gott ist. Dieser siebte Tag ist eben der Tag, an dem nach *Gen* 2, 1-4 die Welt bei Gott vollendet ist.

„¹⁵Dann stieg Mose auf den Berg, und die Wolke bedeckte den Berg. ¹⁶Die Herrlichkeit des HERRN nahm Wohnung auf dem Berg Sinai, und die

²³ Es ist auffällig, dass die Priesterschrift am Sinai weder einen Dekalog noch einen Bundesschluss überliefert, sondern sich auf nur eine Botschaft konzentriert, auf ihr zentrales Anliegen: die Vision des himmlischen und den Bau des irdischen Heiligtums. Dieses Heiligtum ist freilich ganz im Horizont des Exodusgeschehens zu deuten, wie umgekehrt der Exodus in die Heiligtumstheologie einmündet.

Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang. Am siebten Tag rief der HERR mitten aus der Wolke Mose herbei. ¹⁷Die Erscheinung der Herrlichkeit des HERRN war wie verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Israeliten. ¹⁸Mose ging mitten in die Wolke hinein und stieg auf den Berg hinauf. Und Mose war vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berg“. (Ex 24, 15-18)

Dies bedeutet doch: Gottes Herrlichkeit, Gottes Sabbat will Israel „wie verzehrendes Feuer“ anstecken und durch Israel die Welt berühren und anrühren. In Israel soll etwas von der Vollendung und vom Abglanz Gottes aufscheinen und so in der Welt sichtbar werden.

Warum und wozu also gibt es Israel und die Kirche? In einer als zwiespältig und zerrissenen erfahrenen Welt soll durch Gottes erwähltes Volk etwas von der Vollendung, von dem Ganzen ansichtig werden, das Gott geschaffen hat und das zu verwirklichen er beabsichtigt. Israel wird auserwählt, weil Gott etwas vom Abglanz der Vollendung in der Welt zeigen will. Von diesem Licht Gottes her kommt die Würde und Größe des Menschen als Abbild Gottes, als Ort der besonderen Gottesnähe, je neu in den Blick. Deshalb ist es Israel und der Kirche in besonderer Weise aufgetragen, die dem Menschen von Gott zugesprochene Würde zu schützen und sie immer neu, ja unermüdlich ins Licht zu halten.

Wie im Himmel, so auf Erden

Was geschieht auf dem Berg? Mose schaut das himmlische Heiligtum, Gottes himmlische Wohnung. Zugleich wird ihm aufgetragen, dieses in der Vision geschaut Heiligtum mit den Israeliten auf Erden zu bauen.

¹Der HERR sprach zu Mose: ⁸Macht mir ein Heiligtum, dass ich in ihrer Mitte wohne. ⁹Genau nach dem Muster der Wohnstätte und dem Muster aller ihrer Gegenstände, das ich dir zeige, sollt ihr es herstellen. (Ex 25,1.8-9)

Wie im Himmel, dem „Ort“ der Transzendenz, so will auch Gott auf Erden wohnen. In Israel selbst soll Gottes Heiligtum existieren. Gott will in seinem Volk Israel und durch dieses der Welt gegenwärtig sein. Dazu also gibt es Israel, das auserwählte Volk, und dazu gibt es auch die Kirche: damit Gott in ihrer Mitte wohnen und etwas von der Vollendung, die bei Gott ist, der Welt mitteilen kann.

Gottes verwandelnde Gegenwart

Der Abschnitt *Ex* 29, 43-46 handelt vom heiligen Zelt, dem „Zelt der Begegnung“, und spricht unter Verwendung des Wortes „heiligen“ von der verwandelnden Kraft der göttlichen Gegenwart.

„⁴³Ich werde mich dort den Israeliten offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen. ⁴⁴Ich werde das Offenbarungszelt und den Altar heiligen, Aaron und seine Söhne werde ich für meinen Priesterdienst heiligen. ⁴⁵Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein. ⁴⁶Sie sollen erkennen, daß ich der HERR, ihr Gott bin, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich, der HERR, ihr Gott“. (*Ex* 29, 43-46)

Gottes Gegenwart inmitten seines Volkes führt nicht nur dazu, dass Israel seinen Gott neu wahrnimmt. Israel wird bei dieser Begegnung selbst erneuert und geheiligt. Gottes Gegenwart lässt Israel auch seine eigene Freiheitsgeschichte in einem neuen Lichte sehen und als Weg mit Gott verstehen. Gottes Weg mit seinem Volk als Weg in die Freiheit ist auf dieses Ziel ausgerichtet: Gott eine Wohnung zu bereiten²⁴.

Der Wesenskern Israels und der Sinn seiner Freiheitsgeschichte, seines Weges mit JHWH besteht somit darin: Israel soll ein Ort, ein Gefäß für die Gegenwart Gottes in der Welt sein und zugleich werden. Israel in all und mit all seinen Grenzen ermöglicht Gott, seine Herrlichkeit in der Welt aufscheinen zu lassen. Die verwandelnde Kraft der göttlichen Gegenwart wird so zur Botschaft für die Welt.

²⁴ Die Tatsache, dass sich die Präsenz Gottes am Sinai und damit im Horizont der Freiheitsgeschichte Israels mitteilt, ist für das Verständnis dieser Präsenz wesentlich. Vgl. dazu W. KASPER, *Gottes Gegenwart* (s.o. Anm. 8), 325: „Nach Schelling verstand das Altertum Offenbarung als Darstellung und Epiphanie des Göttlichen im Endlichen. Nicht erst die Moderne, schon das Christentum hat diese antike Gotteswelt zerstört. Das Christentum versteht nämlich das Universum nicht im Zeichen der Natur, sondern im Zeichen der Freiheit und der Freiheitspraxis, d.h. der Geschichte“. Die Offenbarung in Jesus Christus ist von diesem biblisch-alttestamentlichen Hintergrund nicht zu lösen, wengleich sie diesen in einem neuen Exodusgeschehen transzendiert: „Damit sucht Schelling die Gegenwart Gottes nicht in der Natur, sondern in der Freiheit und in ihrem Vollzug zu denken und das Kreuz als Wunder der Liebe zu verstehen [...] Jesus Christus ist damit zugleich Höhepunkt der alten Götterwelt wie der Anfang einer neuen Welt. Auch er verendlicht das Göttliche, aber er nimmt die Menschheit nicht in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an“ (ebd.).

Vom Sabbat Gottes zum irdischen Heiligtum

In den beiden abschließenden Kapiteln der Buches Exodus tauchen die Signalwörter vom Sabbat Gottes aus *Gen 2, 1-4a* besonders gehäuft auf, bezogen auf den Bau des Heiligtums. „So wurde das ganze Werk für die Wohnstätte des Offenbarungszeltes *vollendet*“ (*Ex 39, 32*). „Und Mose *segnete sie*“ (die Israeliten) (*Ex 39, 43b*). *Ex 40* spricht mehrfach von der Weihe und der damit verbundenen *Heiligkeit* des Heiligtums sowie von der *Vollendung* des *Werkes*.

„^{33b} So vollendete Mose das Werk. ³⁴Da bedeckte die Wolke das Offenbarungzelt, und die Herrlichkeit des HERRN erfüllte die Wohnung. ³⁵Mose konnte nicht in das Offenbarungzelt eintreten, weil die Wolke sich dort niedergelassen hatte und die Herrlichkeit des HERRN die Wohnung erfüllte“. (*Ex 40, 33b-35*)

Die Vollendung der Schöpfung in der Transzendenz (*Gen 2, 1-4a*) und die Vollendung des Heiligtums in der Immanenz (*Ex 40, 33b-35*) werden somit gezielt aufeinander bezogen. Mit der Vollendung des irdischen Heiligtums wird der transzendente Schöpfungssabbat erinnert. Dies aber bedeutet doch, dass im heiligen Zelt als dem Ort der Gegenwart Gottes der Sabbat Gottes, d.h. die beim transzendenten Gott vollendete Schöpfung, weltimmanent anteilhaft präsent wird. Das von Gott am siebten Tag geschenkte Heiligtum ist mit dem Geschenk der göttlichen Gegenwart zugleich Angeld auf die Teilhabe am Sabbat Gottes, ist Tor zur Lebensfülle Gottes. An diesem siebten Tag kommen somit nicht nur die Schöpfungsgeschichte und in ihr der Weg der Menschheit (*Gen 2, 1-4a*), sondern auch der Weg Israels und seine Freiheitsgeschichte mit Gott zur Erfüllung. Für beides steht die Vollendung des Heiligtums. Die Heilsgeschichte Israels wie die Schöpfungsgeschichte zielen darauf, Gott eine Wohnung zu bereiten. Wo Gott gegenwärtig wird, finden Schöpfungs- und Heilswirklichkeit zueinander und erschließen sich gegenseitig.

Mit dieser Welt- und Geschichtsschau der Priesterschrift bewegen wir uns jedoch bereits dort, wo das „Herz“ der Weisheit schlägt.

2.2 Die Weisheit und ihr Ort in der Schöpfung

Während die ältere Weisheit eher selten von Schöpfer und Geschöpf spricht²⁵, verknüpft die jüngere, theologisch bestimmte Weisheit ihre eigene Reflexion mit der Schöpfungstheologie. Als dem menschlichen Suchen und Zugriff verborgene Weisheit (vgl. *Ijob* 28; *Bar* 3, 37) ist sie eine Gabe Gottes. Sie war vor Anbeginn der Schöpfung bei Gott (*Spr* 8, 22-31) und lebt in all seinen Werken (*Sir* 1). Durch das literarische Mittel der Personifikation wird die Weisheit als eigenständige Größe profiliert und nimmt eine Art Mittelstellung zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt ein, wengleich sie als Gottes Geschöpf zu gelten hat, aber eben „als Anfang seiner Wege“ (רֵאשִׁית הַדָּבָר)²⁶. Gerhard von Rad spricht in diesem Zusammenhang von einer „Uroffenbarung“ und „Selbstoffenbarung der Schöpfung“, die dem Menschen in der Weisheit ihre eigene Urordnung, gleichsam ihr Schöpfungsgeheimnis mitteilt²⁷ und um den Menschen und um seine Antwort wirbt²⁸.

Die Weisheit wird in diesen späten Lehrreden und Gedichten zum theologischen Ort, an dem die Weisheit Gottes und die Weisheit der Menschen ihre Übereinstimmung finden. Aus den einschlägigen Texten seien im Folgenden einige Aussagen aus *Sir* 24 aufgegriffen. Die Stellung dieses Textes in der Mitte des Buches weist bereits auf seine besondere Bedeutung hin. Schon zu Beginn seines Werkes hatte der Schriftgelehrte in Kap. 1 die

²⁵ Die wenigen Belege *Spr* 14, 31; 16, 4.11; 17, 5; 20, 12; 22, 2; 29, 13 werfen die Frage auf, ob hier überhaupt von einer eigenständigen „Schöpfungstheologie“ gesprochen werden kann und nicht vielmehr die schöpfungsgemäße Gleichheit aller Menschen thematisiert ist.

²⁶ Vgl. dazu G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1985³, 200: „Obwohl deutlich von der ganzen Schöpfung abgehoben, ist sie eine innerweltliche Größe, wenn auch als Erstling der Schöpfungswerke, das Geschöpf über allen Geschöpfen“. Die Aussage aus *Spr* 8, 22 nimmt wohl ausdrücklich an *Gen* 1, 1 Bezug: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים „als Anfang schuf Gott [...]“.

²⁷ G. VON RAD, *Weisheit* (s.o. Anm. 26), 227: „Einen Beitrag, gewiß nicht den unwichtigsten, zur Bewältigung der anstehenden Fragen lieferten die Weisen in der Lehre von der Selbstoffenbarung der Schöpfung. Bei ihrem Versuch einer Aufhellung der den Menschen umgebenden Wirklichkeit waren sie in der Tiefe der Schöpfung auf ein Phänomen gestoßen, dem eine eminente Aussagekraft zu eigen war. Die Schöpfung entlässt nicht nur ein Sein, sie entlässt auch Wahrheit“.

²⁸ G. VON RAD, *Weisheit* (s.o. Anm. 26), 228: „Die letzte Antwort, die Israel zu geben vermochte, ist die Lehre von der Urordnung. Es fand ein Weltgeheimnis, das ihm helfend zugekehrt ist, das sich schon auf dem Weg zu ihm findet, ja schon vor seiner Türe auf ihn wartet“.

Weisheit als ewige Gabe Gottes vorgestellt (V. 1: *πάσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα*), die vor allen anderen Werken erschaffen ward (V. 4: *προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος*) und die von Gott „über alle seine Werke ausgegossen ist“ (V. 9: *καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*). Diese *Sapientia creata*²⁹ lebt in der gesamten Schöpfung und durchwaltet alle Schöpfungswerke Gottes.

Sir 24 hebt nun – wohl unter dem Einfluss von *Spr* 8, 22ff und der alttestamentlichen Erwählungstradition – den personalen Charakter der Weisheit hervor, die nicht nur im gesamten Kosmos gegenwärtig ist, sondern ihren besonderen Ort der Ruhe in Israel findet³⁰. Dabei kann der schriftgelehrte Weise auf die priesterliche Schöpfungs- und Geschichtstheologie zurückgreifen und Offenbarungs- und Weisheitstheologie in eine originelle Synthese zusammenführen.

Der erste Abschnitt *Sir* 24, 3-8 lässt eine Dynamik der Konzentration vom Kosmos hin zu Israel sichtbar werden. Aus dem „Munde des Höchsten hervorgegangen“ (V. 3a: *ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*), wohl ein Hinweis auf die Geschöpflichkeit der Weisheit in Anspielung auf *Gen* 1, 1-3, wohnt die Weisheit „in den Höhen“, also in der unmittelbaren Nähe Gottes (V. 4a: *ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα*), im Raum der Transzendenz. Sie durchmisst den gesamten Kosmos, veranschaulicht durch eine vertikale (V. 5: „Himmel“ – „Abgrund“) und eine horizontale Bewegung (V. 6: „Meer“ – „Land“ – „jedes Volk“ / „jede Nation“), wobei mit dem Durchschreiten der Räume zugleich ein Herrschaftsanspruch verbunden sein dürfte³¹.

Gleichzeitig ist die Weisheit in Vollmacht der „Wolkensäule“ zuge-

²⁹ In *Sir* 24, 4 ist mit Sicherheit von einer *Sapientia creata* die Rede. *Spr* 8, 22 formuliert unter Verwendung des in seinem Bedeutungsgehalt umstrittenen Verbums *קָנַח qānāh* „erwerben, erzeugen, gehören“ enigmatischer.

³⁰ Das Vokabular von *Sir* 24 ist durch die Verben der Bewegung und der Ruhe wie durch die Kategorien von Raum und Zeit bestimmt, wie M. GILBERT, *L'Eloge de la Sagesse (Siracide 24)*, in *RTL* 5 (1974), 326-348 schön aufgezeigt hat. Vgl. auch J. Marböck, *Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie*, in *DERS., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6), hg. v. I. Fischer, Freiburg, Basel, Wien 1995, 73-87, hier 78: „Die Rede der Weisheit ist stark durch Ausdrücke von Bewegung und Ruhe geprägt: ausgehen (V. 3), umschreiten, wandeln (V. 5), wohnen/Zelt aufschlagen (V. 4.8.2x.10); Ruhe suchen (V. 7), verweilen (7b); ruhen lassen (8.11); festigen, verwurzeln (V. 10.12); ebenso durch die Dimension des Raumes: vom Kosmos zum Erbteil (V. 7.8.12.20.23), Zelt und Heiligtum in Jerusalem und Israel. Was dieses Vokabular bereits andeutet, findet in der Gesamtbewegung der Weisheit seine Bestätigung“.

³¹ Vgl. G. VON RAD, *Weisheit* (s.o. Anm. 26), 209.

ordnet, auf der sie thronend aufruht (V. 4b: καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης), eine klare Anspielung auf die Präsenz Gottes in seinem Volk, wie diese durch die Wolkensäule beim Exodus (*Ex* 13, 21; 14, 19), im heiligen Zelt bei der Wüstenwanderung (*Ex* 33, 9; 40, 34) und später im Tempel Salomos (*1 Kön* 8, 10) bezeugt ist. Die nicht zu übersiehenden Hinweise auf das von Mose geschaut himmlische Urbild des Heiligtums in *Ex* 25, 8-10 und 26, 30 sprechen dafür, dass die „vor aller Zeit“ (*Sir* 24, 9: πρὸ τοῦ αἰῶνος) geschaffene Weisheit auch in jenem himmlischen Modell Wohnung hatte. Damit wird die im Bereich Gottes wohnende Weisheit zu steten Begleiterin der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes. M.a.W.: Die im Laufe der Geschichte sich offenbarende göttliche Herrlichkeit geschieht im Horizont und im Lichte der Weisheit.

Sir 24, 7 führt erstmals das Motiv der „Ruhe“ ein, erinnert damit an das Ruhen Elohims am siebten Tag in *Gen* 2, 2f (V. 2: καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν) und verbindet das Motiv des „Ruhens“ mit dem des „Erbbesitzes“³². Auf das ausdrückliche Geheiß Gottes hin erhält die Weisheit in der Schöpfung und inmitten der Völkerwelt ihren besonderen Ort, ihr „Zelt“ zugewiesen (V. 8). Die Anspielungen auf *Ex* 29, 42-46; 33, 7-11 und 40, 34-35 legen nahe, dass die Weisheit mit der Herrlichkeit Gottes im Zelt der Begegnung unterwegs war. Sie, die im Raum der Transzendenz ihr „Zelt“ aufgeschlagen hatte (V. 4), die zugegen war auf Israels Wüstenwegen, sie schlägt nun gleichermaßen ihr Zelt in Jakob und Israel im Heiligtum auf dem Zion auf (V. 8).

Die Einwohnung und die Entfaltung der Weisheit in Israel wird so dann in zeitlicher und räumlicher Dimension (VV. 9-12) entfaltet. Seit Anbeginn der Schöpfung (*Sir* 1, 1; 24, 3-8; *Spr* 8, 22) bis zur Gegenwart und in alle Zukunft hinein (ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω) durchdringt sie die Zeiten. Das Gegenwärtigwerden der Weisheit in Israel erscheint als dynamischer Wachstumsprozess: beginnend im heiligen Zelt auf dem Zion (V. 10), über die Stadt, der Gottes besondere Liebe gilt (V. 11) bis hin zum Volk, in dem die Weisheit ihre Wurzeln schlägt. Mit der Verwurzelung „im Volk, dem Herrlichkeit zuteil wurde“ (V. 12: ἐν λαῷ δεδοξαμένῳ) wird nicht nur die

³² *Sir* 24, 7 greift mit der Verbindung der Motive „Ruhe“ (ἀνάπαυσις) und „Erbbesitz“ (κληρονομία) die Erwählungstradition des Buches *Dtn* auf (vgl. *Dtn* 12, 9f; 25, 19), ohne sich auf diese zu beschränken.

Frage zu Beginn des Buches in *Sir* 1,6 beantwortet³³, sondern zugleich die Brücke zum nächsten Abschnitt geschlagen.

Nach VV. 13-17 erfüllt die Weisheit das ganze Land, das als fruchtbarer Garten paradiesische Züge erhält (VV. 13f.16f). Die Bilder des Wachstums und der Fruchtbarkeit evozieren zudem prophetische Texte, die neben der Erwählung auch um das Gericht und den Neubeginn nach dem Gericht wissen. Die Mitte des Gartens jedoch – so V. 15 – bildet der mit Zelt und Tempel assoziierte Wohlgeruch, der von der Weisheit ausgeht, eine hintergründige Aussage, die an die Liebesmetaphorik des Hoseabuches wie v. a. des Hohenliedes denken lässt³⁴ und *Ex* 30, 22-38 paraphrasiert. *Ex* 30, 22-38 beschreibt die Herstellung des heiligen Salböls und des heiligen Weihrauchs für das Innere des Heiligtums. Beide – Salböl und Räucherwerk – sind Manifestationen der Gegenwart Gottes. Entsprechendes gilt in *Sir* 24, 15 von der Weisheit. Der von ihr ausgehende Duft ist eine Manifestation der Präsenz Gottes³⁵.

Mit der Einladung, sich doch von ihr und an ihr zu nähren, schließt die Weisheit ihre Rede ab (VV. 19-22). Dass dieses sich Nähren an der Weisheit neuen Hunger und neuen Durst mit sich bringt, impliziert die Verheißung, dass die Weisheit „immer neues, bleibendes, tieferes Verlangen weckt“³⁶. Unterwegs zu sein auf dem Weg der Weisheit schließt umgekehrt den Weg der Sünde positiv aus (V. 22b: οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἀμαρτήσουσιν).

Der zweite Teil von *Sir* 24 bringt im Anschluss an die Lehrrede der Weisheit (VV. 1-22) eine Reflexion des Weisen. Dieser beginnt seine Rede mit der Verknüpfung von Weisheit und Tora (V. 23). Der Weg der Weisheit, wie er bislang beschrieben worden war, mündet ein in die Tora. Diese wird damit zum privilegierten Ort der Weisheit:

ταῦτα πάντα
βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου

³³ *Sir* 1, 6 stellt die Frage: ῥίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη καὶ τὰ πανουργήματα αὐτῆς τίς ἔγνω „Die Wurzel der Weisheit – wem wurde sie enthüllt, ihre Pläne – wer hat sie durchschaut?“

³⁴ Vgl. dazu *Hos* 14, 6-8 und *Hld* 4, 12-16; 6, 10f.; 7, 8.13.

³⁵ Die Metapher vom „Duft“ bzw. „Wohlgeruch“ greift Paulus in *2 Kor* 2, 14f auf. Ausführlicher dazu M. GRUBER, *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14-6,13* (FzB 89), Würzburg 1998, 124-139.

³⁶ J. MARBÖCK, *Gottes Weisheit* (s.o. Anm. 30), 82.

νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς
κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακωβ

„Dies alles ist
(das Buch des Bundes des höchsten Gottes)³⁷,
das Gesetz, das uns Mose gebot,
als Erbteil für die Gemeinde Jakobs“.

V. 23 zitiert *Dtn* 33, 4 und spielt damit, nachdem V. 3 bereits auf den Anfang des Pentateuchs (*Gen* 1,1-3) Bezug genommen hatte, auch dessen Ende ein. In der vorliegenden Tora, so die Reflexion des schriftgelehrten Ben Sira, ist die Weisheit ganz konkret fassbar und verortet. Freilich wird damit die Tora umgekehrt auch in jenen universalen Horizont gestellt, der der Weisheit eigen ist. Nur dann vermag sie sich im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus als ebenbürtige, ja überlegene Alternative zu den hellenistischen Weltdeutungen zu bewähren und durchzusetzen³⁸.

Wie zuvor die Vitalität der Weisheit im Bild des fruchtbringenden Landes veranschaulicht wurde (VV. 13f.16f), so geschieht es nun entsprechend mit der im Gesetz verorteten Weisheit bzw. mit dem im Horizont der Weisheit gedeuteten Gesetz: Dieses ist Quelle neuen Lebens, einer paradisi-schen Lebensfülle (VV. 25-29)³⁹, die jegliches Fassungsvermögen übersteigt (V. 28f).

³⁷ Die Formulierung βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου „das Buch des Bundes des höchsten Gottes“ wird heute vielfach als von *Bar* 4, 1 bestimmte Erweiterung angesehen.

³⁸ Vgl. dazu J. MARBÖCK, *Gottes Weisheit* (s.o. Anm. 30), 83: „Der schriftgelehrte Weise antwortet damit ... auf die Herausforderung hellenistischer Weisheit und Bildung für Israel an der Wende von 3./2. Jh. v.Chr., indem er Israels Erbe der Tora ebenbürtig als Weisheit in diese Welt hineinstellt“. Vgl. ferner J. MARBÖCK, *Gesetz und Weisheit*, in DERS., *Gottes Weisheit unter uns* (HBS 6) (s.o. Anm. 30), 52-72. Hierher gehört auch der spätalttestamentliche *Psalm* 1, der mit seiner „Torafrömmigkeit“ (*Ps* 1, 2) eine Alternative gegenüber dem „Lebensprojekt der Frevler“ (בְּעֵצַת רְשָׁעִים) entwirft, die deren Lebensentwurf überlegen ist. Vgl. dazu J. MARBÖCK, *Zur frühen Wirkungsgeschichte von Psalm 1*, in: DERS., *Gottes Weisheit unter uns* (HBS 6) (s.o. Anm. 30), 88-100. Zur Auseinandersetzung von *Ps* 1 mit hellenistischen Welt- und Lebensentwürfen vgl. ferner E. HAAG, *Psalm 1. Lebensgestaltung nach dem alttestamentlichen Menschenbild*, in R. MOSIS / L. RUPPERT (Hg.), *Der Weg zum Menschen. FS A. Deissler*, Freiburg 1989, 153-172.

³⁹ Die beiden Paradieseströme Pischon und Gihon (vv. 25a.27b; vgl. *Gen* 2, 11-13) verlangen nach diesem Bezug zu *Gen* 2, 10-14; die beiden Ströme aus dem Zweistromland Euftrat und Tigris (vv. 25b.26a; vgl. *Gen* 2, 14) bestätigen diesen Bezug. *Sir* 24, 26b.27a

Im Schlussabschnitt VV. 30-34 vergleicht sich der Weise Ben Sira selbst mit einem Fluss, mit der Tempelquelle (vgl. *Ez* 47, 1-9), die zu einem reißenden Strom wird⁴⁰. Mit dem vom Heiligtum ausgehenden Lebensstrom kommt am Ende des großen Gedichtes wieder die zentrifugale Kraft zur Wirkung, die von der Mitte ausgehend in die Weite führt, nicht nur zu den zerstreuten Diasporagemeinden, sondern „bis in weite Ferne“ (ἕως εἰς μακράν), ja bis in die ferne Zukunft (V. 33b: καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων) und sie wird für alle erreichbar sein, die die Weisheit suchen (V. 34b: ἅπασιν τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτήν).

Die Tatsache, dass die Weisheit neben der *Tora* (V. 23) in V. 33 zudem noch mit der Prophetie verknüpft wird⁴¹, zeigt überdeutlich, dass die theologische Weisheit, über die Ben Sira reflektiert, ganz im Dienst an einer theologischen Synthese des biblisch-alttestamentlichen Offenbarungsglaubens steht.

3. Offenbarung im Horizont der Weisheit

Abschließend noch einmal die Frage: Wer oder was ist nun diese Weisheit? Wie ist sie zu bestimmen? – Gerhard von Rad hatte in ihr den Ausdruck der Schöpfungsordnung, eine Art Ur-Ordnung der Welt erkannt. Wenngleich sie unstrittig Geschöpf ist, so gehört die Weisheit, wie *Spr* 8, 22-31 und *Sir* 24 sie charakterisieren, dennoch eindeutig in den Raum der Transzendenz. Existiert sie doch bereits vor der Erschaffung der Welt und ihrer Ordnung. Wenn diese transzendente, im Bereich Gottes beheimatete Weisheit zugleich ihren präzisen Ort in der Welt zugewiesen

erwähnt zudem Jordan und Nil, die sich in *Gen* 2, 10-14 nicht finden. Auffällig ist, dass die beiden für den Bezug zu *Gen* 2, 10-14 entscheidenden Bezeichnungen Pischon und Gihon die Namen der übrigen Flüsse rahmen.

⁴⁰ Die für den Weisen stehende Tempelquelle, die von einem Kanal zu einem Strom und zu einem Meer anwächst (V. 30f) wird somit zum insgesamt siebten Strom, der die vorausgehenden sechs noch einmal überbieten dürfte. Die aus dem Heiligtum, dem Ort der Gottespräsenz kommende Weisheit macht die Weisen als ihre Diener zu Trägern neuen Lebens und neuer Hoffnung.

⁴¹ Ausführlicher dazu J. MARBÖCK, *Sir* 38, 24-39, 11: Der *schriftgelehrte Weise*. Ein Beitrag zur Gestalt Ben Siras, in M. GILBERT (Hg.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL 51), Leuven 1979, 293-316; M. HENGEL, *Jesus als messianischer Lehrer und die Anfänge der Christologie*, in E. JACOB (Hg.), *Sagesse et Religion. Colloque du Strasbourg*, Paris 1979, 147-181, hier 166-177.

erhält, dass sie konkret Wohnung in Israel nimmt, ja sich in der Schrift, der *Tora*, verleibt, dann ist die Weisheit bei aller Transzendenz zugleich auch radikale Immanenz, radikale Präsenz, ohne mit ihrer Verwurzelung in einer konkreten Gestalt ihre gleichermaßen radikale Verankerung in der Transzendenz zu verlieren. Eine Charakterisierung dieser Weisheit lediglich als Ur-Ordnung der Schöpfung wird ihrem transzendenten Charakter somit nicht gerecht. Hier scheint der ebenfalls von Gerhard von Rad gebrauchte unschärfere Begriff des „Schöpfungsgeheimnisses“ insofern treffender zu sein, als er eine letzte Tiefendimension der Weisheit nicht ausschließt.

Mit Blick auf *Spr* 8, 22-31 hat Aletti die Weisheit mit folgenden Worten umschrieben: „de toute éternité Dieu a conçu et prévu l'organisation du monde en vue de sa rencontre avec l'homme“⁴². Ähnlich ließe sich mit Marböck die Weisheit in *Sir* 24 als göttlicher Heilsplan und Heilswille gegenüber der Schöpfung verstehen, besonders aber gegenüber Israel, dem Ort, wo sie ihr Zelt aufschlägt.

Die Tatsache, dass in *Sir* 24 zentrale alttestamentliche Traditionen aufgegriffen sind, wie der Pentateuch mit den großen Themen der *Schöpfung* und der *Erwählung*, des *Exodus* und der *göttlichen Gegenwart im Kult*, der *Tora*, der *Zionstradition* sowie die Prophetie, macht aus der hier sich vorstellenden Weisheit mehr als nur ein Theologumenon unter vielen. Die Weisheit wird zum Interpretationsschlüssel für das göttliche Heilshandeln in Schöpfung und Geschichte und vereint in sich die Vielfalt der *Vestigia Dei* und der *Semina Verbi*, ohne sie zu vereinnahmen. „Sirach“ – so Johannes Marböck –

„versucht eine große Systematisierung alttestamentlicher Traditionen über Gottes Gegenwart in der Schöpfung und in Israel im Begriff der Weisheit, den man geradezu als Kurzformel für ‚Offenbarung‘ im AT in ihrer Vielfalt ansprechen könnte“⁴³.

Diese im Horizont weisheitlicher Reflexion vollzogene theologische Konzentration ist kein „l'art pour l'art“ – Spiel. Sie geschieht vielmehr als notwendige Selbstvergewisserung der JHWH-Gläubigen in

⁴² J.-N. ALETTI, *Proverbes 8, 22-31: Étude de structure*, in „Bib“ 57 (1976), 25-37, hier 36.

⁴³ J. MARBÖCK, *Gottes Weisheit* (s.o. Anm. 30), 86.

Auseinandersetzung mit einer sich verästelnden, bis in das Diffuse und Gestaltlose hinein sich verlierenden hellenistischen Kultur im 3. und 2. Jh. v.Chr. Angesichts der bestehenden Gefahr von Auflösungserscheinungen in eine amorphe Vielfalt versucht Sirach mit seiner weisheitlich-theologischen Wahrnehmung und Interpretation der Offenbarung in Schöpfung und Heilsgeschichte die unerlässliche Integration und Konzentration der Wirklichkeit im Sinn- und Gestalthorizont der eigenen Glaubenstradition mit der nötigen Öffnung und Weitung dieses Horizontes auf den Gott Israels als Geheimnis der Schöpfung zu verbinden.

Dass der neutestamentliche Johannesprolog *Joh* 1,1-18 auf dieses großartige Loblied der Weisheit von *Sir* 24 zurückgegriffen hat, spricht für die theologische Qualität des Evangelisten. Dass er angesichts der faszinierenden Schau seiner weisheitlich-theologischen Vorgabe jedoch nicht in die fertigen Fußstapfen trat, sondern seinen eigenen Weg ging, ist ein untrügliches Zeugnis dafür, dass sich ihm das Geheimnis des sich offenbarenden Gottes als Licht der Weisheit auf neue Weise erschlossen hatte.

«IL LOGOS CARNE DIVENNE»: LA RADICALE NOVITÀ DEL NUOVO TESTAMENTO

ROMANO PENNA

PATH 7 (2008) 53-67

L'intreccio tra fede e parola, se già è caratteristico della tradizione israelitica, diventa essenziale e distintivo nella prospettiva neotestamentaria.

Ma diciamo subito, a mò di premessa, che a questo livello avviene un netto distanziamento rispetto alla gremità classica ed ellenistica, la quale non conosce il concetto biblico di rivelazione, alla cui assenza corrisponde quella di testi sacri universalmente validi¹. Il concetto stesso di *fede*, perciò, acquista altre semantiche². In Grecia, infatti, la fede di cui eventualmente si discorre ha come oggetto non una superiore parola riguardante un piano divino sulla storia umana, ma tutt'al più la semplice constatazione dell'ordine cosmico costituito. Così per esempio leggiamo in Platone:

«Due sono le strade che conducono ad avere fede negli dèi (περὶ θεῶν εἰς πίστιν): [...] l'una riguarda l'anima, che è la realtà più antica e più divina [...]; l'altra riguarda l'ordine che assume il movimento degli astri [...] guidato dall'intelletto che ordina e amministra il tutto» (*Leg.* 966d-e)³.

¹ Si tramanda che già Numa Pompilio, secondo re di Roma dopo Romolo, pur avendo ricevuto rivelazioni dalla ninfa Egeria e dalle Muse, volle che i libri sacri da lui scritti fossero seppelliti con lui, «come se non convenisse che i misteri fossero custoditi da lettere morte» (PLUTARCO, *Numa* 22; cf. anche 4 e 8). Vedi E. CORSINI, *Da Esiodo al neoplatonismo: una religione in cerca del libro*, in *Vangelo Religioni Cultura. Miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano*, R. PENNA (ed.), Cinisello Balsamo 1993, 25-41.

² Cf. in particolare G. BARTH, *Pistis in hellenistischer Religiosität*, in *ZNW* 73 (1982), 110-126; e anche C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria* II, Brescia 1994, 388-395.

³ In qualche modo si anticipa qui la distinzione illuministica poi operata da Kant circa il cielo stellato sopra di noi e la coscienza morale dentro di noi.

Al massimo gli antichi possono prestare attenzione ad avvisi di vario genere, che si possono scoprire negli accadimenti della vita, a cui però bisogna porre alcuni limiti, come scrive Plutarco:

«Quanto sono terribili l'incredulità (ἀπιστία) e il dispregio degli avvertimenti che gli dèi ci mandano, altrettanto lo è la superstizione, un'acqua che inonda sempre le zone più basse del nostro spirito» (*Aless.* 75)⁴;

oppure si può prestare fede ai responsi occasionali del dio di qualche santuario oracolare⁵, i quali però sono messi in discussione, come attesta lo stesso Plutarco contemporaneo delle origini cristiane:

«Ciò che milita contro la fede nell'oracolo (πρὸς τὴν τοῦ χρηστηρίου πίστιν ἀντιβαίνων) è ciò che si dice affermando una di queste due cose: o la Pizia non giunge fino alla regione in cui abita il divino, oppure il suo spirito è completamente spento e le sue forze l'hanno abbandonata» (*De Pythiae oraculis* 17 = *Mor.* 402b)⁶.

Diamo qui per sostanzialmente scontata la corrispettiva trattazione del tema nell'Antico Testamento, dove la fede è un atteggiamento assolutamente fondamentale di affidamento da parte dell'uomo al Dio d'Israele e la parola può variamente assumere la connotazione di legge, di profezia, e di sapienza⁷.

⁴ Vedi in merito la diffusa pratica della divinazione (a cui Cicerone consacrò un intero trattato, il *De divinatione*), consistente nella interpretazione dei sogni, del volo degli uccelli, delle viscere degli animali sacrificati, del corso degli astri, di vari fenomeni della natura, e persino degli starnuti (cf. R. BLOCH, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma 1977).

⁵ È classico il caso riferito da Erodoto nel contesto delle guerre persiane (cf. *Storie* 7, 140-143): la Pizia, interpellata dagli Ateniesi su come opporsi all'esercito di Serse, disse di erigere un muro di legno; esso però fu oggetto di interpretazioni contrastanti, finché a quella pur autorevole ma pessimistica degli specialisti oracolari (= nessun muro avrebbe potuto fermare l'invasione di Serse) si contrappose l'interpretazione ottimistica di Temistocle (= il muro di legno doveva consistere in una flotta potente che avrebbe sconfitto Serse, come infatti avvenne nel 480 a.C.).

⁶ Già Eschilo si riferiva agli oracoli in forma condizionata, se non dubitativa: «[...] se pur bisogna credere (*pisteúsai*) ai pronunciamenti degli dèi» (*Pers.* 800-801).

⁷ Sul concetto di fede nell'AT, cf. A. WEISER, in GLNT X, 359-400 (quanto al giudaismo, cf. R. BULTMANN, in *Ibidem* X, 400-415). Sul concetto di parola, cf. O. PROCKSCH, in *Ibidem*, VI, 260-284 (quanto a Filone, cf. H. KLEINKNECHT, in *Ibidem* VI, 252-256).

Prendiamo invece in considerazione il Nuovo Testamento, le cui affermazioni in materia hanno qualcosa di irriducibile ai diversi *background* greco ed ebraico. Ciò appare soprattutto nella dichiarazione basilare della incarnazione del *Logos* (I.); alla sua luce si spiegano poi anche le specifiche modalità delle parole del Gesù terreno (II.) e della parola del *kerygma* pasquale (III.).

1. Il *Logos*-carne (*Gv* 1, 14)

Benché il Quarto Vangelo si debba datare verso la fine del secolo I^o, l'affermazione che leggiamo in *Gv* 1, 14 ha valore di compendio dell'intera fede cristiana in materia di cristologia. Già Paolo, infatti, negli anni 50 aveva scritto per primo che «Dio inviò il proprio Figlio nella condivisione della carne del peccato» (*Rm* 8, 3). Certo il testo paolino differisce da quello giovanneo in almeno due punti: nel fatto che propriamente vi si parla di Figlio e non di *Logos*, e nel fatto che il concetto paolino di carne, implicando una allusione al peccato, è molto più negativo di quello giovanneo, che invece si limita a significare la condizione creaturale e perciò mortale dell'uomo (sicché ad esso è più vicino il testo prepaolino di *Fil* 2, 7-8). Resta il fatto che entrambi connettono contestualmente l'idea di incarnazione con quello di fede, come si legge tanto in *Gv* 1, 12 («A quanti lo accolsero diede loro la possibilità di diventare figli di Dio, a quanti credono nel suo nome») quanto anche in *Rm* 9, 33 («Chi crede in lui non sarà confuso»).

Insistiamo però sul testo giovanneo, che va ben compreso anche nelle sue sfumature. Esso afferma testualmente e letteralmente che «il *Logos* carne divenne» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο).

È necessario notare l'ossimoro risultante dalla costruzione grammaticale del sintagma, consistente nell'accostamento diretto e immediato dei due termini contrastanti di *Logos* e di *carne*. L'evangelista, infatti, non dice propriamente che «il *Logos* divenne carne», come abitualmente si traduce distaccando i due sostantivi con l'interposizione del verbo, ma anticipa il predicato prima del verbo stesso evidenziando con maggior forza il predicato come modalità del soggetto⁸. È dunque il concetto di carne che risulta

⁸ Diverso per esempio è il caso di *1 Cor* 1, 30, dove si legge che «Gesù Cristo [...] divenne sapienza per noi» (ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν); cf. anche *Fil* 2, 8: «divenuto obbediente» (γενόμενος ὑπήκοος); *Ebr* 11, 7: «Noè ... divenne erede» (ἐγένετο κληρονόμος).

essere in posizione enfatica, sicché su di esso cade l'accento semantico della frase. Per rendersi conto di quanto sia stridente la dissonanza concettuale dei due termini, il testo suppone che sia noto il rispettivo significato di *Logos* e di carne, poiché essi, sulla base di una precomprensione semitica, sono vicendevolmente incompatibili.

1. Quanto al *Logos*, *Gv* ha detto fin nell'*incipit* del suo vangelo alcune cose fondamentali (cf. 1, 1-3a), che sintetizziamo così: esso era già fin dal principio (ἐν ἀρχῇ), cioè già esisteva quando tutte le cose ebbero inizio; esso era da sempre relazionato verso Dio (πρὸς τὸν θεόν), cioè sussisteva con una sua personalità distinta; esso addirittura era dio (θεὸς ἦν), cioè condivideva la divinità di Dio stesso⁹; e mediante esso tutte le cose sono state fatte (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο), così da attribuirgli perciò un ruolo attivo, sia pur strumentale, nella creazione del mondo. In più, lo aveva connesso con i concetti forti di vita e di luce (cf. 1, 4-5). *Gv* aveva persino detto in 1, 10 che questo *Logos* da tempo «era nel mondo» (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), ma che «il mondo non lo conobbe» (ὁ κόσμος αὐτόν οὐκ ἔγνω), cioè subì una sorte drammatica di noncurante disattenzione se non proprio di disconoscimento e di rifiuto.

Ebbene, queste varie caratteristiche del *Logos* si ritrovano già sia nella tradizione greca sia in quella ebraica. È addirittura del presocratico Eraclito (di Efeso) la distinzione tra la natura altissima del *Logos* (per cui esiste un «*logos* comune [...] che sempre è [...] che governa tutte le cose [...] sicché è saggio convenire che tutto è uno»: frammenti 2.1.72.50), e il suo destino di incompienza (per cui «di questo *logos* [...] gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato, sia subito dopo averlo ascoltato [...] ma vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza»: frr. 1.2)¹⁰. Anche il celebre *Inno a Zeus* di Cleante canta «un *logos* comune di tutte le cose, sempre esistente [...] legge universale di dio» (vv. 21.24), di cui però si constata che «lo fuggono quanti mortali

⁹ *Gv* distingue tra «il Dio» (ὁ θεός) e «dio» (θεός), sia pure ponendo questo in posizione enfatica addirittura prima del soggetto (= «e dio era il *Logos*»), esattamente come prima di lui aveva già esplicitamente fatto Filone Al. precisando che Mosè «designa il vero Dio con l'articolo, dicendo "Io solo il Dio" (ὁ θεός) [...] e chiama "dio" (θεός) il suo *Logos* più venerabile» (*Somm.* 1, 229-230, con riferimento a *Gen* 31, 13).

¹⁰ Cf. R. RADICE (ed.), *I presocratici*, Milano 2006, 341, 359, 353.

sono malvagi» (v. 22)¹¹. È lo stoicismo a teorizzare la portata universale e unificante del Logos¹², e da questa visione dipenderà quella concezione ecumenica di un logos spermatikós/seminale, che Giustino attribuirà anche ai grandi geni della grecità pagana¹³. In questo ambito greco il logos resta una forza impersonale e immanente.

Da parte sua, la tradizione israelitica addirittura personifica la parola (ebraico *dābār*; aramaico *memrāb*) con cui Dio creò il cielo e la terra (cf. *Sal* 33, 6: «Dalla parola del Signore (LXX τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου) furono fatti i cieli [...]»; *Is* 55, 11; *Sap* 9, 1; e *Tg N* su *Gen* 1, 1), tanto che il *Targum* Palestinese, a proposito della tenebra primordiale diffusa sulla faccia dell'abisso, giunge a dire che «la parola del Signore (*memrāb yhwḥ*) era la luce e risplendeva» (PTg su *Es* 12, 42). In specie il *Targum* di Isaia tematizza ampiamente il *Memrāb* del Signore, non solo in rapporto alla creazione (cf. 45, 12) ma anche all'esistenza storica di Israele e del giusto (cf. 41, 10.13.14.16; 43, 5; 45, 2; ecc.). Tuttavia va osservato che su questo versante, a differenza della grecità, la Parola non ricorre in forma assoluta, ma è normalmente specificata come «del Signore, sua, mia». Solo in Filone Alessandrino si parla esplicitamente di un Logos divino personificato, che viene addirittura gratificato della qualifica di «primogenito»¹⁴ e che assolve a una doppia funzione: una è di tipo cosmologico, secondo cui egli agisce doppiamente come mediatore nella creazione del mondo¹⁵ e come vincolo universale di tutte le cose¹⁶, mentre l'altra è a dimensione etico-antropologica, in quanto il Logos «inabita e circola in coloro che onorano la vita dell'anima»¹⁷ tanto che «bisogna affrettarsi a mettersi in ordine secondo il Logos»¹⁸.

¹¹ Cf. J.C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*, STAC 33, Tübingen 2005.

¹² Cf. ZENONE, in LATTANZIO, *Inst.* 4, 9 (*rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis logon praedicat*); CRISIPPO, in *Diogene Laerzio* 7, 88

¹³ Cf. GIUSTINO, *I Apol.* 5.45; *II Apol.* 7.10.13.

¹⁴ *Conf.* 146.

¹⁵ Cf. *Opif.* 20; *Cber.* 127. Vedi J. LEONHARDT-BALZER, *Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Opif. 20-25) und im Johannesprolog (Job. 1, 1-18)*, in J. FREY und U. SCHNELLE (edd.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, WUNT 175, Tübingen 2004.

¹⁶ Cf. *Fug.* 112.

¹⁷ *Post.C.* 122.

¹⁸ *Conf.* 146. Vedi A. JAUBERT, *Approches de l'Évangile de Jean: paroles de Dieu*, Paris 1976, specie 168-174.

Oltre al concetto di parola, si dovrebbe tener conto dell'analogia nozione di sapienza *Hokmāb/σοφία*, di cui le Scritture dicono, sia che è di origine divina ed eterna (cf. *Pr* 8, 22-30), sia altresì che ha trovato posto tra gli uomini (cf. *Pr* 8, 31; *Sir* 24, 8: ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον (cf. *Gv* 1, 14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν).

2. Quanto poi invece al concetto di carne, esso è tipicamente biblico-semitico¹⁹. La sua semantica è ben espressa in *Is* 40, 6b-8:

«Ogni carne (TM *bāšar*; LXX σάρξ) è come l'erba e tutta la sua gloria è come un fiore del campo: secca l'erba, appassisce il fiore [...] ma la parola (TM *dabar*; LXX ῥῆμα) del nostro Dio dura per sempre».

Analogamente si legge in alcune considerazioni pessimistiche del Salterio (cf. *Sal* 78, 39: «Essi sono carne, un soffio che va e non ritorna») e di *Sir* 14, 17-18:

«Ogni carne invecchia come un abito, è una legge da sempre: "Certo si muore!". Come foglie verdi su di un albero frondoso: [...] lo stesso avviene per le generazioni di carne e sangue: le une muoiono, altre ne nascono».

Come si può ben intuire, non si tratta di una componente antropologica, come se fosse in gioco una contrapposizione dualistica con anima *nefeš/ψυχή* ma di una connotazione olistica dell'uomo tutto intero in quanto creatura fragile e precaria.

«Solo eccezionalmente si tratta di una valutazione positiva, come in *Ez* 11, 19 e 36, 26, dove la sostituzione di un cuore di carne a quello di pietra fa parte del rinnovamento religioso. Più spesso appare una valutazione negativa, quando cioè la carne, ossia l'umanità, a causa della sua caducità e debolezza viene distinta qualitativamente dalla realtà divina in quanto

¹⁹ Cf. F. BAUMGÄRTEL, E. SCHWEIZER, R. MEYER, in GLNT XI, 1283-1327; cf. 1327: «Per principio l'uomo è visto nel suo rapporto con Dio. Quale creatura di Dio egli è carne, in ogni momento esposto alla morte [...]. L'uomo è interpretato partendo non dalla sua natura, ma dal suo rapporto. Egli è ciò che è in questo rapporto. Carne allora definisce la sua situazione davanti a Dio». Vedi anche A. SAND, *Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen*, BU 2, Regensburg 1967, 219-287 («Der Begriff „Fleisch“ im Alten Testament und im Judentum, in der griechischen Philosophie und im Hellenismus»).

spirito (*Gen* 6, 3.12; *Is* 31, 3; *Ger* 17, 5; *Sal* 56, 5; 78, 39; *Giob* 10, 4; 2 *Cron* 32, 8)»²⁰.

3. Su questo vario sfondo²¹ si staglia l'affermazione giovannea, secondo cui «il *Logos* carne divenne». Date le premesse esposte sopra, queste parole non possono che apparire scandalose, da qualunque versante, greco o ebraico, le si consideri. Non per nulla S. Agostino confesserà di avere già trovato in altri libri che il Verbo era Dio, che il mondo fu fatto per mezzo suo, e che egli illumina ogni uomo, ecc.,

«ma che egli venne a casa sua [...] e a tutti quelli che lo accolsero diede il potere di diventare figli di Dio, a coloro che avevano creduto nel suo nome, non ve lo lessi (*non ibi legi*), e [...] che la Parola fu fatta carne e abitò in noi non ve lo lessi (*non ibi legi*)»²².

Si tratta infatti, come dicevamo sopra, di uno stridente ossimoro, che dal punto di vista retorico è la forma estrema del paradosso. In linea di principio il *Logos* e la carne non potrebbero coesistere, poiché si escludono a vicenda, essendo l'uno l'esatta antitesi dell'altro, come lo sono il cielo e la terra (cf. *Qo* 5, 1: «Dio è in cielo e tu sei sulla terra»), l'oriente e l'occidente (cf. *Sal* 103, 12: «Come dista l'oriente dall'occidente[...]»).

Ma proprio qui sta la singolarità della fede cristiana: nella conciliazione degli opposti, nel dire che le distanze sono annullate e che gli estremi si toccano. La stessa collocazione dei termini in *Gv* 1, 14, posti l'uno a immediato ridosso dell'altro, senza alcuna separazione grammaticale o sintattica, evidenzia appunto l'avvenuto accostamento dei contrari, anzi la loro fusione, visto che si tratta di un divenire e perciò di un mutamento dello stesso soggetto. Sicuramente il contrario non sarebbe possibile, poiché di un abbassamento qui si tratta, non certo di un innalzamento,

²⁰ C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* I, Torino 1978, 328. Vedi anche R. PENNA, *Corpo e storia, luoghi della rivelazione biblica*, in "Hermeneutica" (2007), 201-223.

²¹ Tralasciamo di accennare alle successive speculazioni del *Corpus Hermeticum* e dello gnosticismo.

²² *Confes.* 7, 9,13-14: [...] *sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi!*

e, come si sa, è più facile scendere per chi sta in alto che non salire per chi sta in basso²³.

Per comprendere appieno l'affermazione giovannea, è necessario riferirla non all'atto limitato della nascita terrena del *Logos* increato, della quale peraltro il Quarto Vangelo non parla, ma all'insieme di tutto l'arco della sua vita terrena. È in tutta l'esperienza storica di Gesù che il *Logos* è divenuto carne, cioè fragile e debole: lo si constata visivamente quando egli si siede stanco sull'orlo di un pozzo e chiede da bere a una donna (cf. *Gv* 4, 6-7), quando piange sulla tomba di un amico (cf. 9, 35), quando lava umilmente i piedi ai suoi discepoli (cf. 13, 4-9), quando viene arrestato, processato, flagellato, deriso e crocifisso, quando muore e viene sepolto (cf. 18-19). È in tutti questi momenti e in ciascuno di essi che «il *Logos* carne divenne»! Davvero il credere in un *Logos* del genere non viene né da sangue né da naturale volontà umana, ma occorre essere generati da Dio (cf. 1, 13). Ed è nel sopportare questo scandalo, anzi nell'erigerlo a insegna tipica della propria identità, che sta tutta la diversità e insieme la grandezza del cristianesimo. D'altronde, proprio l'opacità della "carne" ha paradossalmente permesso la percezione del *Logos*: dire che «abbiamo visto la sua gloria» (1, 14b) è possibile solo perché lo spessore fosco della carne non è stato e non poteva essere tale da oscurare totalmente il suo dirompente splendore. Proprio perché egli è più grande della carne, non poteva non tralucere attraverso di essa, la quale è diventata, ancora paradossalmente, non solo nascondimento ma anche rivelazione di lui.

Ciò che abbiamo appena detto sulla dimensione carnale-terrena del *Logos* ci porta inevitabilmente a concentrare la nostra attenzione sulla sua manifestazione storica e in particolare sulle parole da lui pronunciate.

²³ In un papiro si legge l'impossibile domanda: «Cosa mai facendo, qualcuno potrebbe diventare Dio?» (*P Berl* 13044, col. III, 28 ss: $\tau\acute{\iota}$ ποιῶν ἄν τις γένοιτο θεός; [citato da F.W. DANKER, W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago-London 2000, s.v. γίνομαι 5.a]). Anche Filone Al., opponendosi alla pretesa di Caligola di farsi dio, afferma: «È più facile che Dio si trasformi in uomo che non un uomo in Dio», poiché «la trasformazione della natura umana creata e distruttibile nella natura increata e indistruttibile di Dio è considerata (dalla nazione ebraica) come la più orrenda empietà» (FILONE ALESSANDRINO, *Leg. ad C.* 118).

2. I *logoi* di Gesù

Il ministero di Gesù è stato costituito in gran parte, oltre che da azioni, dall'annuncio di un messaggio, fatto di un insieme di pronunciamenti orali²⁴. Possiamo intravedere un valore programmatico per questo ministero nella frase seguente: «Molti si radunarono ed egli annunciava loro la parola» (Mc 2, 2: καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον).

Ed è come dire che la parola di Gesù è destinata a un grande pubblico, pur senza sminuire la sua portata di interpellazione rivolta ai singoli. Certo non si devono intendere parola e azione come due funzioni separate, essendo entrambe fondamentali e integrantisi a vicenda. Però i «detti del Signore» λόγοι κυριακοί, sono stati ben presto oggetto di spiegazioni specifiche, come si vede già sia in Papia di Gerapoli sia poi in Ireneo di Lione²⁵. Del resto, la critica odierna ha fondatamente ipotizzato una primitiva raccolta di sole parole di Gesù, siglata Q²⁶, che sta a monte dei Vangeli attribuiti a Matteo e a Luca, per non dire dell'apocrifo *Vangelo di Tommaso* costruito soltanto su 114 detti attribuiti a Gesù²⁷. Evidentemente le prime generazioni cristiane hanno avuto un vero culto delle parole da lui pronunciate. A questo proposito, bisognerebbe distinguere tra le parole della tradizione sinottica e quelle del vangelo giovanneo, dato che esse non concordano né per la forma né per il contenuto. Per quanto mi riguarda, ritengo che i detti sinottici siano molto più consoni con il Gesù storico che non le parole che egli pronuncia nel *Quarto Vangelo*. In ogni caso, si tratta di tradizioni ecclesiali diverse che fanno da mediazione tra il Gesù terreno e la loro ricezione redazionale. Se le parole del Gesù giovanneo sono più omogenee tra loro, quelle sinottiche rivelano tipologie molto varie, e la *Formengeschichte* ci ha abituati a distinguerle appunto in forme o generi diversi, che qui non stiamo ad elencare²⁸.

²⁴ Cf. G. KITTEL, in GLNT VI, 295-307 e 335-343.

²⁵ Cf. PAPIA in EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3, 39,1; e IRENEO, *Adv. haer.* 1, 8,1.

²⁶ Cf. per esempio J.S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000.

²⁷ Cf. A.D. DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation. With a Commentary*, LNTS 287, London-New York 2006.

²⁸ È R. Bultmann che le ha classificate in modo magistrale (cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Göttingen 1931, 1964⁶); egli divide i *logoi* di Gesù in cinque gruppi: (1) parole profetiche e apocalittiche, (2) parole normative per la comunità, (3) parole alla prima persona singolare (*Icb-Worte*), (4) le parabole, (5) i

Va comunque precisato, per inciso, che la rivelazione legata a Gesù non si fonda solo sulle sue parole, come invece pretendevano le varie forme di gnosticismo con la loro svalutazione della storia e in particolare della dimensione soteriologica della passione e morte di Gesù stesso (cf. per esempio il *Vangelo di Giuda*, recentemente scoperto).

In ogni caso, è in bocca a Gesù che troviamo una solenne dichiarazione come la seguente: «Il cielo e la terra passeranno, ma i miei *lógoi* non passeranno» (*Mt* 24, 35), da cui si evince una autoconsapevolezza almeno singolare²⁹. Perciò si comprende anche ciò leggiamo in *Gv* 4, 23: «Chi mi ama conserva/osserva la mia parola». È vero che l'affermazione dello stesso Gesù, secondo cui le sue parole sono «spirito e vita» (*Gv* 6, 63), e la confessione di Pietro, secondo cui egli ha «parole di vita eterna» (*Gv* 6, 68), sono formulate con l'impiego del vocabolo greco *ῥήματα*; esso però è sinonimo di *lógoi*, a cui aggiunge semmai una più concreta sfumatura di riferimento al singolo detto³⁰.

In particolare, alle parole di Gesù è connessa una specifica autorevolezza. Di esse ci si può stupire (cf. *Lc* 4, 22), se ne può trarre scandalo (cf. *Mt* 15, 12) e anche esserne scontenti (cf. *Mc* 10, 2), ma poi è “sulla sua parola” che Pietro getta le reti (cf. *Lc* 5, 5) ed è a una sua parola che Marta crede (cf. *Gv* 11, 27). In definitiva, credere alle sue parole non significa altro che credere in lui: «Di soltanto una parola e il mio servo sarà guarito» (*Mt* 8, 8); «L'uomo credette alla parola che Gesù gli disse» (*Gv* 4, 50). Certo è che le sue parole sono percepite come cariche di una potenza/ἐξουσία, che le differenzia da quelle degli scribi (cf. *Mt* 7, 28-29). Ecco perché «gli avversari cercano proprio di coglierlo ἐν λόγῳ (*Mt* 22, 15; *Mc* 2, 13; *Lc* 20, 20, cf. v. 26: ῥήματος), perché proprio nel *lógos* appare ciò ch'egli pretende, e quindi il pericolo che rappresenta»³¹.

Gesù giunge persino a formulare un rimprovero verso chi confida solo in segni e prodigi (cf. *Gv* 4, 48), poiché è la sua parola che ha già il potere

detti sapienziali; di questi gruppi si individuano ulteriormente delle sotto specificazioni. Vedi anche R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo – I. Gli inizi*, SBA 1, Cinisello Balsamo 1997², 92-101.

²⁹ La questione posta dalle parole di Gesù va quindi a toccare quella della coscienza che egli aveva della propria identità messianica, se non proprio divina.

³⁰ Per esempio, Pietro riflette sulla “parola” ῥήμα detta da Gesù circa il canto del gallo (cf. *Mc* 14, 72). Cf. anche W. RADL, in DENT II, 1252-1255.

³¹ G. KITTEL, in GLNT VI, 299.

di rendere “puri” quanti la accolgono (cf. *Gv* 15, 3). Del resto, nei molti racconti di miracolo è semplicemente la sua parola che mette in azione la sua potenza risanatrice (cf. *Mc* 2, 10 ss), che fa risorgere i morti (cf. *Lc* 7, 14 ss), che sottomette sia i demoni (cf. *Mc* 1, 25 ss) sia gli elementi della natura (cf. *Mc* 4, 39).

Naturalmente la parola è sua, non solo quando si esprime in prima persona con la formula solenne «In verità, in verità, (io) vi dico» (*Mc* 3, 28; ecc.), ma anche quando egli rimanda a una parola che non proviene da lui ma da Dio stesso, come quando dice che «sono beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono» (*Lc* 11, 28).

In sostanza, la parola di Gesù corrisponde al suo evangelo, e di questo era ben cosciente la chiesa primitiva. Infatti, la cosiddetta parabola del seminatore, che meglio si intitolerebbe “della semina”, riceve una spiegazione, probabilmente di timbro redazionale/ecclesiale, che incentra tutto sull’idea della parola annunciata: «Il seminatore semina la parola» (*Mc* 4, 14). Stante il fatto che in una lettura allegorica il seminatore, benché si possa riferire a qualunque annunciatore, in prima battuta si identifica con Gesù stesso, è appunto il ministero della parola da lui annunciata che si trova in primo piano. E se essa va a cadere in parte sulla strada, in parte sul terreno sassoso, in parte tra le spine, e in buona parte su un terreno fecondo, ciò significa che è innanzitutto la *sua* parola a conoscere esiti diversi. Ricondata al suo nucleo portante, essa è semplicemente la parola o evangelo del Regno (di Dio) in quanto annuncio della regalità di Dio indirizzata ai poveri e ai peccatori (pubblicani e prostitute) e da essi accolta come liberazione e promozione radicale (cf. *Lc* 7, 22)³².

3. Il *logos* pasquale della croce

È di Luca la bella espressione «*diakonía* del *logos*» (*At* 6, 4; cf. 6, 2; *Lc* 1, 2), e con ciò egli si riferisce a una parola che non è più del Gesù storico, ma è quella della chiesa su Gesù, cioè quella che esprime la fede della comunità pasquale nei confronti del Crocifisso-Risorto. Di questa Parola egli scrive come ritornello che “cresceva” (*At* 6, 7; 12, 24; 19, 20), cioè si diffondeva a largo raggio. Ma il genitivo con cui è formulato il sintagma

³² A questo proposito, rimando almeno a J.D.G. DUNN, *Agli albori del cristianesimo* – I. *La memoria di Gesù* / 2. *La missione di Gesù*, Brescia 2006, 424-580.

sta a significare che il servizio nei confronti della Parola si può intendere in un doppio senso: sia in quanto essa è superiore a noi e noi perciò siamo al suo servizio, così come si serve un padrone, sia in quanto essa è a nostra disposizione e noi dobbiamo servirla agli altri, così come si serve una portata (appetitosa). Secondo lo stesso Luca, ciò vale anzitutto per i Dodici, ma poi questo compito è riconosciuto in particolare al ministero di Paolo, il quale «si dedicava tutto alla parola» (*At* 18, 5: συνέχειτο τῷ λόγῳ), cioè alla predicazione, all'annuncio dell'evangelo. Il verbo usato qui da Luca, συνέχω, è interessante: è lo stesso che Paolo impiega in *2 Cor* 5, 14 attribuendogli come soggetto l'agàpe di Cristo (e che la *Volgata* traduce: *charitas Christi urget nos*); propriamente però esso all'attivo significa "tenere, trattenere, contenere" (e in *2 Cor* 5, 14 il senso è che «l'amore di Cristo ci tiene in pugno, cioè in suo potere»), mentre al medio-passivo vale «tenersi/essere tenuto, trattenersi/essere trattenuto, racchiudersi/essere racchiuso o contenuto» (e in *At* 18, 5 significa che «Paolo era vincolato alla parola, cioè avvolto e condizionato da essa, sicché essa era tutta la sua ragion d'essere»)³³. Se poi consideriamo che tra Parola ed Evangelo finisce per darsi una vera e propria sinonimia³⁴, comprendiamo l'enfasi posta dal Paolo storico sul proprio impegno di evangelizzatore: «Guai a me se non evangelizzassi!» (*1 Cor* 9, 16); cioè: la Parola è tutta la sua vita.

In effetti, una vera riflessione sulla parola in connessione con la fede si trova solo nelle lettere dell'Apostolo. Un testo fondamentale a questo proposito è quello che leggiamo in *1 Tes* 2, 13:

«Ringraziamo incessantemente Dio, poiché, avendo ricevuto da noi l'ascolto della parola di Dio (παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ), avete accolto non una parola di uomini, ma come veramente è una parola di Dio, che è anche in grado di operare in voi che credete (ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν)».

Questa dichiarazione contiene né più né meno l'interessante e originale concetto della sacramentalità della parola, che purtroppo è stato spesso trascurato in teologia; infatti, vi si possono discernere i tre elementi che si

³³ Inoltre, la forma verbale all'imperfetto (durativo) suggerisce l'idea di una continuità costante nell'impegno svolto. Cf. anche C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* II, ICC, Edinburgh 1998, 866.

³⁴ Cf. G. KITTEL, in GLNT VI, 327 e 342.

ritrovano addirittura nella triplice distinzione scolastica circa la definizione del sacramento, e cioè il semplice segno verbale-umano («parola di uomini»: *sacramentum tantum*), la combinazione fra questo segno in quanto rimando a una dimensione superiore («una parola di Dio»: *res et sacramentum*), e l'esplicita menzione della sua efficacia salvifica («è in grado di operare in voi in quanto credenti»: *res tantum*)³⁵. In particolare va notata la connessione tra parola e fede; anzi, come suggerisce il participio presente τοῖς πιστεύουσιν, proprio la fede è intesa, non certo come condizione previa, ma doppiamente come risultato dell'efficacia della parola annunciata e insieme come condizione e costitutivo di risultati della vita cristiana ulteriormente prodotti. Certo è che il tema della Parola/*dābār*/*logos* in quanto considerata dinamica ed efficace corrisponde a tutta la tradizione biblica, la quale, com'è noto, insiste molto sull'operatività endogena della Parola stessa in quanto, uscita da Dio, non ritorna a lui senza aver compiuto la sua opera: essa infatti ha in sé la straordinaria capacità di rinnovare ogni cosa, persino il creato, e comunque di trasformare radicalmente colui che l'accoglie (cf. *Ger* 23, 29; *Is* 55, 10-11; *Am* 8, 11; *Ef* 6, 17; *Eb* 4, 12)³⁶.

A ciò si aggiunge un altro testo forte della riflessione paolina, che troviamo là dove la Parola viene specificata mediante il suo congiungimento con la croce: «Infatti la parola della croce (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) per coloro che si perdono è stoltezza, ma per coloro che si salvano, per noi, è potenza di Dio» (*1 Cor* 1, 18).

Oltre a tutto quanto si può dire a commento di questo testo (e del suo contesto: cf. *1 Cor* 1, 17-25)³⁷, è importante rilevare alcune cose di fondo molto importanti. La prima è che si tratta di una parola annunciata dal vivo, cioè consiste in un evento di comunicazione, tanto che subito prima Paolo ebbe ad affermare paradossalmente: «Cristo non mi mandò a battezzare, ma a predicare/evangelizzare» (v.17), riconoscendo così alla parola

³⁵ Cf. R. PENNA, *La predicazione come sacramento di salvezza in Paolo e nel Nuovo Testamento*, in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 369-378.

³⁶ Cf. P. IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, SOC 13, Bologna 1992, 141 ss; T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII, Zürich-Neukirchen 1986, 98-99.

³⁷ In merito, oltre ai Commenti, vedi R. PENNA, *Il vangelo come potenza di Dio in 1 Cor 1, 18-25*, in *L'Apostolo Paolo*, op. cit., 200-212; ID., *Logos paolino della croce e sapienza umana (1 Cor 1, 18-2,16)*, in *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 2001, 461-483.

dell'annuncio un ruolo assolutamente primario e comunque decisivo nella genesi della fede e dell'identità cristiana (cf. sopra: *1 Tes* 2, 13). In secondo luogo, va considerata la specificazione di una tale parola annunciata³⁸, in quanto essa è costitutivamente incentrata sulla croce: ma, si noti bene, non sulla croce come eventuale sinonimo o cifra della sofferenza in generale nella dimensione di una esperienza antropologica, bensì sulla sola e precisa croce di Cristo, nel senso storico e salvifico che appartiene soltanto ad essa (cf. *Gal* 6, 14: «A me non avvenga di gloriarmi, se non nella croce del Signore nostro Gesù Cristo»)³⁹. In terzo luogo, si deve notare la portata dialettica di una tale Parola, in quanto essa può avere due esiti contrapposti, la perdizione e la salvezza, a seconda dell'accoglienza che le si riserva, sia pur constatando che non la perdizione, ma la salvezza sola è detta “di Dio” e cioè prodotta da lui! A questo proposito si potrebbe addirittura concordare con Filone Alessandrino, quando definisce il *Logos* divino *τομεύς*, cioè “divisore, separatore”, non solo delle cose create in senso cosmologico ma anche degli animi in senso antropologico⁴⁰.

Ci misuriamo così, ancora una volta, con l'idea di uno scandalo, cioè almeno di uno spiazzamento, che un simile concetto inevitabilmente produce nella nostra logica. Da questo punto di vista il tema paolino della “croce-stoltezza” si salda con quello giovanneo del “*Logos*-carne”. Ma è Paolo che parla esplicitamente di “scandalo” (*1 Cor* 1, 23), e di uno scandalo che non va affatto attutito e tantomeno “annullato” (cf. *Gal* 5, 11). Il concetto di *kénosi*/“svuotamento, abbassamento”, che troviamo in *Fil* 2, 7, non è contestualmente collegato con la Parola, ma la sua semantica si trova su questa stessa linea, quella cioè di un annuncio-*shock*, che inevitabilmente si trova in rotta di collisione con le naturali precomprensioni pagane della razionalità umana. Davvero, come si esprimeva Lutero, il Dio della fede cristiana si rivela *sub contraria specie*, cioè manifesta la sua potenza nella debolezza, la sua sapienza nella stoltezza, la sua gloria nell'ignominia⁴¹; potremmo anche dire: la sua Parola inesauribile nella pochezza delle nostre parole. Tocca ap-

³⁸ Il genitivo del sintagma è di tipo oggettivo, in quanto la parola annunciata verte sulla croce, cioè ha per oggetto di annuncio proprio la croce.

³⁹ Certamente il *loghion* sinottico circa il “portare la propria croce” al seguito di Gesù (cf. *Mc* 8, 34/*Mt* 16, 24/*Lc* 9, 23) non è paolino.

⁴⁰ *Quis divinarum rerum heres sit* 130-140 e 215.

⁴¹ Cf. B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità luterana nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 38-45.

punto alla parola dell'annuncio lasciar trasparire questa struttura primordiale e basilare; lo sa bene Paolo, quando assegna all'annunciatore la medesima sorte dell'annuncio stesso: «[...] siamo diventati la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi» (1 Cor 4, 13b), anche se in realtà si tratta di un rovesciamento: «Siamo ritenuti impostori, eppure siamo veritieri; [...] afflitti ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto» (2 Cor 6, 8-10).

4. Conclusione

Questa dunque è la conformazione della Parola. Dio costruisce la sua opera servendosi di ciò che c'è di più diverso da lui: della "carne" (cioè, potremmo dire con un concetto moderno, servendosi della storicità), e ad essa appartiene né più né meno anche la parola umana. Come infatti l'una sta sotto il segno della relatività (cf. *Gen* 6, 3: «Il Signore disse: Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne»), così anche l'altra può essere addirittura rifiutata (cf. *Ger* 8, 9: «Hanno rigettato la parola del Signore»). Ma proprio sul loro filo corre la rivelazione: nella carne del *Logos* umanizzato e nelle parole di Gesù e della sua chiesa.

Ed esattamente con la debolezza della parola, cioè con il soffio della bocca dell'uomo, avviene sempre di nuovo ciò che è previsto per l'*éschaton* a venire, quando, secondo la tradizione paolina, «il Signore Gesù con il soffio della sua bocca distruggerà l'empio, la cui venuta avverrà nella potenza di satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri» (2 *Tes* 2, 8-9). Il Veggente dell'*Apocalisse*, richiamando esplicitamente la stessa immagine a proposito del cavaliere bianco (cf. *Ap* 19, 15: «Dalla bocca gli esce una spada affilata per colpire con essa le genti») dirà addirittura che «il suo nome è "Parola di Dio"» (*Ap* 19, 13). Nulla infatti resiste al soffio della Parola di Dio: è con essa che egli creò il cielo e la terra (cf. *Sal* 33, 6), è con essa che sempre rinnova la faccia della terra, cioè della storia (cf. *Sal* 104, 30), ed è con essa che assegna all'umile credente un destino eterno (cf. *Rm* 1, 16).

**VERBUM PATRIS SPIRANS AMOREM
SVILUPPI E QUESTIONI DELL'INCONTRO
TRA FEDE E RAGIONE**

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 7 (2008) 69-86

«*It is not reason that is against us,
but imagination*» (J.H. Newman)

In questa relazione vorrei considerare tre questioni, o meglio, tre momenti chiave della storia della comprensione della *razionalità*, più concretamente nel contesto dei suoi confronti con la fede religiosa. In *primo* luogo, il momento più vicino a noi, la modernità, quando la razionalità umana ha conosciuto il suo massimo splendore, perlomeno in apparenza. *Secondo*, possiamo considerare alcuni aspetti della comprensione classica – principalmente quella greca – della ragione, il *Lógos*, i suoi legami con la Divinità e i suoi riflessi nel mondo. In *terzo* luogo, infine, ci soffermeremo sulla comprensione cristiana del *Lógos*, Parola-Ragione, considerando il suo intrinseco rapporto sia con la fede che con l'amore. Tenendo conto del discorso che il Santo Padre Benedetto XVI pronunciò a Regensburg nel 2006 sul rapporto fede e ragione, e della sua recente (seppur mancata) allocuzione all'Università *La Sapienza* di Roma, aggiungeremo alla fine qualche riflessione per comprendere quale sia il contributo della *fede* cristiana affinché la ragione umana diventi "ragione" nel senso più pieno della parola¹.

Prima di procedere, mi sembra utile distinguere tra due impieghi comuni del termine "razionalità". Quando si dice che l'uomo è razionale, in

¹ Cf. BENEDETTO XVI, Discorso all'Università di Regensburg, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (12.9.2006); Allocuzione all'Università degli Studi di Roma *La Sapienza* (16.1.2008).

primo luogo ci si riferisce alla *capacità del singolo* di arrivare, a partire da alcune premesse, mediante la deduzione o il calcolo, ad una conclusione. Tuttavia, poiché nel processo di ragionare il singolo non parte dal nulla, in quanto comincia a riflettere a partire da premesse recepite da altre istanze, la razionalità si deve intendere anche in un senso collettivo, come ragione comune, condivisa, comunicabile. Si verifica la seguente dinamica: un “sistema razionale” (chiamiamolo “cultura”), plasmato da un gruppo di persone, viene accolto criticamente da altre, e poi trasmesso ancora ad un terzo gruppo. La “razionalità” quindi si presenta con due significati: in quanto individuale e in quanto condivisa².

1. L’“espansione” e lo “sgonfiamento” della ragione umana nei tempi moderni

Detto in modo semplicistico, l’epoca moderna (diciamo a partire da Cartesio, † 1650) è caratterizzata da un’impostazione secondo cui la ragione è considerata superiore all’intelletto. Può sembrare che si tratti di un gioco di parole. Però non lo è. Secondo il pensiero classico, l’intelletto (*noûs*), illuminato dal divino e vissuto come intuizione, è superiore alla ragione, intesa come capacità discorsiva o deduttiva, appartenente in esclusiva all’uomo nella sua individualità. Nella modernità è successo il contrario: la ragione, la ragione umana, è considerata superiore all’intelletto nel cammino verso la conoscenza, perché è più affidabile e i suoi frutti sono più chiari. Detto diversamente, si arriverebbe con più fondatezza alla verità tramite la ragione che tramite l’intuizione o la contemplazione intellettuale. È vero sì che, nel percorso della modernità, ragione e intelletto sono inestricabilmente legati tra di loro; però la via di accesso alla conoscenza è rimasta chiaramente dalla parte della ragione umana.

Uno degli autori più rilevanti al riguardo è Thomas Hobbes († 1679)³, secondo cui la ragione umana è da considerarsi la facoltà suprema del conoscere. Mentre l’intelletto si identifica semplicemente con la capacità di comprendere le volontà e i pensieri altrui, la ragione permette il “calcolo” rigoroso, consistente in operazioni deduttive compiute su termini univer-

² Per quanto riguarda quest’ultimo, si parla oggi ad esempio del cosiddetto “quoziente d’intelligenza culturale” (*cultural IQ*).

³ Cf. specialmente T. HOBBS, *De corpore I*.

sali. «Con ragionamento io intendo il calcolo», sentenza Hobbes⁴. È ciò che apre la via verso una conoscenza veramente scientifica, afferma. La ragione è esclusivamente umana, secondo Hobbes, perché richiede l'uso di un linguaggio articolato per giungere agli universali. All'interno di questo processo vanno escluse l'intuizione, la fede e la conoscenza empirica, ovvero tutto ciò che ci si comunica tramite l'esperienza.

Questa opposizione fra la chiarezza della ragione e l'oscurità dell'esperienza si trova spesso nel corso della modernità. Ben conosciuta è la contrapposizione di David Hume († 1776) fra le “relazioni di idee” e le “materie di fatto”. Da tener ancora più in conto è l'opposizione che Gottfried Leibniz († 1716) stabilisce fra ciò che chiama le “verità di ragione” e le “verità di fatto”, perché fondate su principi diversi: quelli rispettivamente della “non contraddizione” e della “ragione sufficiente”⁵. Anzi, si ha l'impressione che il processo razionale (o deduttivo), tipico della modernità, ha voluto proprio *prendere il posto* della conoscenza intellettuale o intuitiva, perché in ogni singola tappa della catena deduttiva che lega premesse e conclusioni, si cerca *l'evidenza*, s'è possibile, quella matematica. Con la ragione si vuole raggiungere chiaramente e distintamente la connessione fra le idee universali. Il razionalismo vuole estendere la conoscenza matematico-razionale a tutti i campi del sapere. Certo, il razionalismo viene criticato sia dall'empirismo inglese, sia da Kant († 1804). Al contempo, viene ampliato ed arricchito da diverse forme di illuminismo e empirismo e in particolare da Hegel († 1831), che assegna proprio alla ragione umana la possibilità di raggiungere il “sapere assoluto”.

Tuttavia qui troviamo uno strano paradosso della modernità: nel momento in cui nella vita politica si voleva superare il sistema unico e centrista di tipo monarchico per andare verso un regime democratico di *checks and balances*, si intendeva attribuire alla ragione un'autonomia sempre più completa, e con essa una riflessione etica sempre più individualista. Certo, con le guerre di religione e le controversie intorno alle scienze l'istanza razionale esterna, quella religiosa in particolare, aveva perso prestigio. Ci si poteva affidare solo alla ragione. Però si trattava di una situazione che non poteva durare. I grandi vantaggi per la scienza e il progresso umano provenienti dall'innalzamento della ragione a principio assoluto correvano

⁴ *Ibidem*, I, 1,2.

⁵ Cf. G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 4.

il rischio sempre maggiore di andare contro essi stessi. La pura ragione senza nutrimento esterno morirebbe estenuata.

Lungo il XX secolo il razionalismo moderno ha dato frutti buoni, certamente, però anche amari. Da un ottimismo smisurato nei confronti delle capacità della ragione umana si è andato all'estremo opposto, sia con il neopositivismo logico che con il pensiero post-moderno. Si parla della “disseminazione”, del “pensiero debole”, della negazione di ogni “metanarrativa” e via dicendo⁶. Al contempo, si può comprovare che tutte le categorie che si voleva rendere superflue mediante la ragione – l'esperienza, la metafisica, il mito, la fede, la religione – richiamano di nuovo insistentemente l'attenzione.

Passiamo ora alla comprensione della ragione nell'antichità.

2. Le basi teologiche della razionalità greca

Sembra giusto affermare che la comprensione moderna della ragione umana autonoma non abbia precedenti consistenti nella storia della filosofia antica. Anzi, secondo la filosofia classica, quella platonica, aristotelica e stoica, la *ratio* (così traduce Cicerone il termine greco *lógos*) è un concetto ampio, che implica apertura all'altro, apertura anche al divino. Da un lato esprime la *capacità discorsiva* della ragione umana in senso stretto (la *dianoia*), e dall'altra designa la *parola* in quanto proferita all'esterno. Però soprattutto il *lógos* greco esprime una razionalità che trova la sua origine nel divino; anzi, per alcuni autori (ad esempio Filone e Plotino) si tratta proprio di un essere unico e divino.

Dal canto suo, Platone (m. 347 a.C.) insegna la superiorità dell'intelletto (*noûs*) sulla ragione (*dianoia*), poiché è l'intelletto che recepisce intuitivamente, tramite l'illuminazione, le idee divine⁷. Si tratta di un elemento strutturale nel pensiero platonico, che cerca la verità a partire dal divino e non nel mondo finito e caduco. La nozione della superiorità della via intuitiva (o intellettuale), come cammino verso la verità distinto da quello della ragione, è stata tramandata attraverso il neo-platonismo al pensiero cristiano, anche a quello di Agostino e Tommaso. L'impiego della ragione,

⁶ Cf. lo studio di I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, e la sua relazione in questo *Forum*.

⁷ Cf. specialmente PLATONE, *Teeteto e Repubblica*.

invece, nei confronti dell'intelletto, era percepito come segno di finitezza, dell'inferiorità dell'uomo nei confronti di Dio.

La posizione di Platone viene condivisa in certo qual modo, pur *indirettamente*, da Aristotele (m. 322 aC)⁸. Certo, lo Stagirita dà più credito al mondo fisico, alla conoscenza empirica, di quanto non lo facesse Platone⁹. Inoltre, dice Aristotele, l'uomo conosce in base ad un processo di "astrazione" compiuta a partire dalle cose esistenti, che contengono in partenza una intrinseca intelligibilità che l'uomo può scoprire. Ciò che nell'uomo recepisce l'intelligibilità insita alle cose è chiamato da Aristotele *intelletto agente*. Però non è detto – e qui c'è un punto critico – che l'intelletto si individualizzi in ciascun uomo. Anzi, secondo alcuni dei maggiori commentatori di Aristotele, ad esempio Alessandro di Afrodisia (II-III sec.) ed Averroè (XII sec.), l'intelletto agente sarebbe comune a tutti gli uomini, e identificato in qualche modo con Dio stesso¹⁰. Si tratta certamente di un tema complesso.

Possiamo dire, però, che per Platone (e fino ad un certo punto per Aristotele) la conoscenza umana deriva più o meno immediatamente da Dio, che illumina l'intelletto. Da ciò si deduce sia il carattere *comune/condiviso* della conoscenza umana, sia la sua *certezza*. In fin dei conti, è Dio che illumina l'intelletto umano, con modalità diverse, mentre la ragione umana svolge un ruolo non irrilevante ma certamente subordinato nell'intero processo della conoscenza.

Tuttavia è interessante notare che per Platone l'apertura umana all'illuminazione divina non si limita al mero processo interiore intuitivo, quando l'uomo ricorda la primitiva visione del "mondo delle idee". Egli comprende la realtà, conosce la propria identità, anche mediante l'assimilazione del patrimonio mitico in cui viene plasmata l'identità religiosa del

⁸ Cf. specialmente ARISTOTELE, *Analytica posteriora* e *Metaphysica*.

⁹ Non sorprende quindi che uno storico della filosofia come Étienne Gilson abbia detto che fra l'epistemologia di Aristotele e quella di Platone non c'è tanta differenza a livello sostanziale. Cf. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age" 1 (1926), 5-127, qui 118 ss.

¹⁰ Bisogna notare che in Aristotele rimane la tesi della superiorità della conoscenza immediata rispetto al conoscere mediato, ma con l'importante differenza, dipendente dal rifiuto della teoria platonica delle Idee, che il *noûs* non coglie contenuti concettuali determinati, bensì soltanto "principi", a cominciare dal principio supremo di tutto il conoscere, quello di non contraddizione.

proprio popolo¹¹. In linea di massima, incombe allo Stato il sacro dovere di custodire tale patrimonio – base per l'identità del popolo – e tramandarlo di generazione in generazione. Socrate è morto, in qualche modo, come “martire della verità”, perché, pur riconoscendo la necessità di un'assimilazione razionale del mito, ha denunciato la dannosa strumentalizzazione dei miti portata avanti dalle autorità politiche per fini poco nobili. La trasmissione del mito si verificava, afferma apertamente Platone, *ex akoes* «mediante l'ascolto»¹², ovvero con l'accoglienza razionale da parte dei cittadini delle tradizioni orali mitiche.

Tuttavia, poiché il patrimonio mitico è da considerarsi come una sorta di “storia delle origini” con dei protagonisti divini, occorre concludere che per Platone l'uomo può conoscere la verità proveniente da Dio attraverso due momenti o cammini, convergenti tra di loro: mediante l'illuminazione diretta di Dio (l'intelletto), e tramite l'accettazione critica dei miti, che in modo povero e inadeguato vorrebbero esprimere l'agire di Dio nei confronti degli uomini (la “fede”).

Ex akoes, “mediante l'ascolto”, disse Platone... proprio ciò che Paolo dice ai Romani, quando parla de «la fede che viene dall'ascolto» (*Rom* 10, 17). Infatti, in questo senso la dinamica cristiana della rivelazione divina non è dissimile da quella greca, anche se il contenuto e la modalità sono ben diversi: in effetti, come abbiamo spiegato altrove, l'imprescindibile posto del mito nella vita umana, sia per la conoscenza che per la vita religiosa, viene occupato in qualche modo nel cristianesimo dalla “storia della salvezza”¹³. Torneremo più avanti su questa affermazione.

Tra gli antichi, il filosofo che più ha contribuito al chiarimento della nozione di *lógos*, o ragione, è stato Eraclito (m. ca 480 aC). Secondo lui, il *Lógos* è ciò che mette tutto in moto, ciò che dirige tutto, ciò che unifica

¹¹ Ho considerato la questione nel mio studio *Il cristianesimo e la dimensione antropologica della religione: violenza, mito, testimonianza*, in G. TANZELLA-NITTI – G. MASPERO (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 203-234, specialmente nella nota 70. Sulla questione, cf. J. PIEPER, *Über die platonischen Mythen*, Kösel, München 1965, specialmente il cap. 5; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. 2, Vita e pensiero, Milano ⁸1988, in particolare la sezione intitolata *Mito e logos*, 47-52.

¹² PLATONE, *Phaedo* 61d.

¹³ Cf. il mio studio *Il cristianesimo e la dimensione antropologica della religione*, op. cit., 220 ss.

la diversità, ciò che assicura la continuità del mondo e dà ordine al tutto. Esso fornisce la legge universale del cosmo, ed esprime sia ragione che necessità, come dice Leucippo, un contemporaneo di Eraclito: «nessuna cosa viene per caso, ma tutto secondo *lógos* e necessità»¹⁴. In breve, il *Lógos* è il principio di intelligibilità unitaria di tutte le cose. Nei nostri tempi Heidegger ha recuperato l'intuizione di Eraclito per quanto riguarda la funzione unificatrice del *lógos*¹⁵. Tuttavia, Eraclito insegna che la maggior parte delle persone vivono dalla propria *phronesis* (o sapienza privata, frutto della propria ragione), mentre i veri saggi attingono al *Lógos*, comune a tutto e a tutti¹⁶, allo stesso modo in cui la città dipende dalla legge dello Stato, e la legge a sua volta dalla legge divina¹⁷. Perciò, consiglia ai suoi lettori di «dare ascolto al *Lógos*, e non a me»¹⁸.

Data la priorità accordata all'intelletto da Platone (e indirettamente da Aristotele), non desta tanta sorpresa il fatto che, a quanto sembra, entrambi non abbiano saputo accogliere la ricca dottrina eraclitea sul *lógos*¹⁹. Sono stati invece gli stoici a dare espressione durevole ad essa. Cleante (m. 232 a.C.), nel suo *Commento ai IV libri* di Eraclito, identifica la legge divina e universale con il *lógos spermatikós*, cioè le “ragioni seminali” (o principi attivi) presenti nel cosmo. Esse fecondano la materia inerte, dandole la capacità di generare. Nel suo *Inno a Zeus* Cleante afferma che il *lógos* «attraversa tutte le cose, mescolandosi ai grandi come ai piccoli lumi»²⁰. La sua presenza garantisce l'unità e la “simpatia” tra le diverse parti del cosmo. Esso diventa la base dell'agire etico, cioè dell'obbligo di “vivere secondo la natura”. Lo stoico Seneca (m. 65 d.C.) descrive il *lógos* come «lo spirito divino presente in tutte le cose, piccole e grandi, che forma la materia, governa, e dà la legge universale»²¹.

¹⁴ Cf. ERACLITO, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. DIELS, n. 2.

¹⁵ Cf. M. HEIDEGGER – E. FINK, *Heraklit*, Frankfurt a M. 1970.

¹⁶ Cf. ERACLITO, *Die Fragmente*, op. cit., n. 1.

¹⁷ Cf. *ibidem*, n. 114.

¹⁸ *Ibidem*, n. 50.

¹⁹ Sulle diverse comprensioni del *lógos* in PLATONE, cf. *Teeteto* 206d ss. Sulla nozione di ragione in Aristotele, cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 1988; J.J. SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando, Roma 1992, 101-13.

²⁰ CLEANTE, *Inno a Zeus*, vv. 22-24.

²¹ SENECA, *Ad Helv.* 8, 3.

Di particolare rilevanza per il cristianesimo è stato il pensiero dell'ebreo Filone di Alessandria (m. 50 d.C.). Filone considera il *Lógos* come la prima potenza emanata da Dio, la prima creatura, il luogo delle idee, il prototipo di tutti gli esseri²². Il *Lógos* «è il legame dell'universo, egli ne conserva tutte le parti e impedisce che si dissolvano»²³. Per mezzo di questo *Lógos*, dice Filone, Dio creò il mondo e prosegue la sua azione nel mondo.

«Della grande residenza, della grande città che è il mondo, la *casa* è Dio che l'ha fatto; la *materia* sono i quattro elementi [terra, aria, fuoco, acqua]; lo *strumento* è il *Lógos* divino, per mezzo del quale è stato costruito; il *fine* della costruzione è la bontà del demiurgo»²⁴.

In ogni caso, sia il pensiero stoico che quello neo-platonico²⁵ riguardante il *Lógos* sono d'accordo che esso svolge un'essenziale funzione di *mediazione* tra Dio e il mondo, in quanto trasmettitore dell'azione divina alla realtà materiale, perché a sua volta l'intelligenza inferiore possa salire per gradi verso la Divinità. In altre parole, il *Lógos* c'è perché la materia è opposta allo spirito, perché Dio non entra, non può entrare, in contatto diretto con il mondo materiale. Questa impostazione però viene capovolta nella visione cristiana.

3. Il *Lógos* cristiano, Verbo incarnato

Adesso ci chiediamo quale sia il contributo cristiano alla dottrina del *Lógos*, Parola o Ragione. Da una parte, la funzione mediatrice del *Lógos* è stata ripresa decisamente dal Vangelo cristiano: da san Paolo indirettamente²⁶ e in modo particolare da san Giovanni nel suo prologo:

²² Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *De op. mundi*, 24 ss.

²³ *Idem*, *De fuga I*, 118.

²⁴ *Idem*, *De cherubim* 125-7.

²⁵ Un importante passo in avanti per quanto riguarda la comprensione del *Lógos* si dà con il neo-platonico Plotino (m. 270 dC) che, in continuità con gli stoici, identifica il *lógos* con la divinità, *l'Anima mundi*, e ne distingue due forme: il *lógos endiáthetos*, cioè il pensiero auto-pensante, appartenente alla Divinità, e il *lógos profórikos*, ovvero il pensiero espresso (cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Cont. Math.* 8, 275). Il primo è unito a Dio e partecipa alla sua immutabilità, mentre il secondo fa sorgere il mondo sensibile come realtà vivente. In tutto ciò si comprova un notevole sforzo di mettere a confronto ragione divina e ragione umana.

²⁶ Tra i testi di Paolo che riguardano la creazione, cf. *Rom* 11, 36; *Ef* 4, 4-6; *1 Tim* 6, 13-15; e specialmente *1 Cor* 8, 5-6; *Col* 1, 15-20.

«In principio era il Verbo (*Lógos*), e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto *per mezzo di lui*, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste [...]. E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1, 1-3.14)²⁷.

Mentre la dottrina giovannea del *Lógos* trova le sue radici teologiche nella comprensione veterotestamentaria della “parola di Dio”, essa pure trova l’origine linguistica, filosofica e religiosa nella dottrina stoica e neoplatonica²⁸. Non la si può comprendere all’infuori del pensiero ellenico²⁹. C’è però una divergenza di fondo rispetto alla comprensione greca (quella plotiniana e filoniana), ed è questa. Secondo la visione greca, il *Lógos* è stato fatto (meglio, “è emanato”) dalla Divinità suprema *a causa del mondo*, cioè per poter dare alla materia informe forma e ordine. Così il mondo diventa *kósmos*, insieme ordinato, logico. Detto in breve, il mondo materiale è necessario (perché pre-esistente) e il *Lógos* è contingente³⁰. Per il pensiero cristiano, elaborato da Giustino, Atanasio, Ilario e molti altri, invece, si verifica l’esatto contrario: il mondo è stato creato da Dio a causa del *Lógos*, del Verbo eterno, co-eterno e consustanziale con Lui. «Tutte le cose sono state create», leggiamo nella *lettera ai Colossesi* (1, 16), non soltanto «per mezzo di lui (Cristo)», ma anche «in vista di lui». Il mondo è stato creato fondamentalmente finalizzato al *Lógos*, e *come conseguenza* fatto per mezzo del *Lógos*.

Nella visione cristiana il mondo creato certamente riflette qualcosa dell’intelligibilità divina. Però non è solo riflesso di Dio; più che altro il creato *rimanda* a Dio, trovando il suo significato e finalità solo nel *Lógos* divino. Con il Salmista si può proprio dire che «i cieli *narrano* la gloria di

²⁷ Sul *Lógos* di Giovanni, cf. ad esempio C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press 1953, 263-85; 294-6; M.E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Cerf, Paris 1953; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1973, vol. 1, 298 ss; G.R. BEASELY-MURRAY, *John* (Word Biblical Commentary, 36) Word Books, Waco Texas 1987, 1-10; AA.VV., *Logos di Dio e sofia moderna. Storia dell’interpretazione del prologo di S. Giovanni*, in “Annali di storia dell’esegesi” 11/1, Bologna 1993.

²⁸ Sull’origine del *Lógos* nel *vangelo di Giovanni*, cf. G.R. BEASELY-MURRAY, *John*, op. cit., 6-10.

²⁹ Cf. BENEDETTO XVI, Discorso *Fede, ragione, università* (Regensburg), op. cit., sul tema della deellenizzazione.

³⁰ Una comprensione simile si trova ad esempio nel cristiano Clemente d’Alessandria. Cf. J.J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismismo al cristianismo*, EUNSA, Pamplona 2003, 67-94.

Dio» (*Ps* 19, 2): non solo riflettono, ma narrano, rimandano, danno gloria a Dio. In questo caso bisogna dire che il *Lógos* (cristiano) è necessario (perché eternamente divino) mentre il mondo è contingente (perché non deve per forza esistere). Di conseguenza, il Verbo-Figlio non esiste in funzione di nessuna creatura (e neppure in funzione della salvezza degli uomini). Perché sono le *creature* che esistono in funzione di Lui. Il Verbo deve essere adorato con la stessa incondizionatezza con cui è adorato il Padre. Perciò, sin dall'inizio i cristiani hanno dato al Cristo il nome *Signore*, non solo perché *agisce* da parte di Dio, ma perché viene *adorato* insieme al Padre e allo Spirito.

Visto da un'altra prospettiva, se nel *Lógos* cristiano si verifica una funzione mediatrice rispetto alla creazione oppure alla salvezza, questo non è dovuto ad un limite da parte di Dio, obbligato a provvedere ad un essere intermedio disposto a "sporcarsi le mani", per così dire, mentre dà forma alla materia informe. Nella cosmologia cristiana, non si verifica una gerarchia discendente tra Dio e il mondo, poiché Dio, l'Onnipotente, ha creato il mondo *direttamente*, con le proprie "mani", il Figlio e lo Spirito, al dire di san Ireneo³¹. Per questo Giovanni insegna senza mezzi termini che «il Verbo si fece *carne*» (*Gv* 1, 14). Il Verbo-Figlio può considerarsi Mediatore, quindi, solo in quanto paradigma vivo, unico e totale, dinanzi al Padre, di tutto ciò che il creato è, e di ciò che può diventare. Non è però Mediatore nel senso di un essere intermedio che colma il fossato tra la trascendenza di Dio e l'opacità della materia.

Nel Simbolo di Nicea si insegna che la generazione del Verbo da parte del Padre è distinta dalla creazione del mondo. Ma è anche vero che c'è una certa continuità tra generazione e creazione, che Tommaso d'Aquino († 1274) denomina *processio creaturarum e Deo*³². L'opera della creazione può considerarsi quindi come un riflesso, povero certamente, non necessario, della generazione del Verbo. La creazione è da considerarsi dunque come un atto di paterno amore, oppure donazione, da parte di Dio, trasfuso dallo Spirito Santo. E lo Spirito a sua volta rivela il creato come manifestazione dell'amore incondizionato tra il Padre e il Figlio. Come afferma Tommaso d'Aquino, seguendo Agostino, il Figlio non è un Verbo qualsiasi, ma il

³¹ Cf. IRENEO, *Adversus Haereses* 5, 1,3; 5, 5,1; 5, 28,1.

³² TOMMASO D'AQUINO, *STh.* I, q. 44, *praef.*

Verbum spirans amorem, “il Verbo del Padre che spira l’amore”³³. Il *Lógos* filoniano e plotiniano, invece, non ama né è amato³⁴. La creazione rimanda necessariamente a Dio perché è stato Lui a donarle esistenza.

4. La ragione umana, creata “a immagine e somiglianza di Dio”

Si potrebbe dire molto sulla dinamica del mondo creato nei confronti della Trinità, in particolare per quanto riguarda l’essere creato inteso come *vita* che in qualche modo partecipa all’infinita vitalità del Dio dei viventi. Tuttavia, almeno una questione particolare merita la nostra attenzione.

Come abbiamo visto, nel pensiero platonico e neoplatonico rimane sempre un certo disagio nel rapporto tra il *Lógos* in Dio e i *lógoi* presenti nel mondo, dovuto alla stretta continuità o *synergéia* tra di loro. Il secondo costituisce una sorta di degradamento rispetto al primo, una perdita di intelligibilità. La medesima esistenza del *Lógos* intermediario fa intendere che il mondo è caduto, decadente, squalificando in questo modo – perlomeno in parte – la ragione umana. Infatti Platone nel *Fedone*³⁵ ritiene che il mondo sia ostacolo alla conoscenza del vero. Nella visione cristiana, invece, la razionalità o *lógos* insita nel mondo e nella mente umana è da considerarsi come *riflesso fedele* del *Lógos* divino. Anche se il creato non è in grado di esprimere *tutta* la ricchezza di intelligibilità filiale presente nella Divinità (sarebbe impossibile), perlomeno la riflette *in modo fedele*, anzi, direi, *filiale*, e quindi pienamente degno di fiducia. Questo avviene tramite lo Spirito che esprime la perfetta *trasparenza* esistente tra il Padre e il Figlio, rivelato

³³ «Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem, unde Augustinus dicit, in *IX Libro de Trin.*, Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur *Ioan. VI*, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in *Psalms.*, in meditatione mea exardescet ignis» TOMMASO D’AQUINO, *S.Th. I*, q. 43, a. 5, ad 2.

³⁴ Sul legame cristiano tra *Lógos* e Amore, cf. il discorso di BENEDETTO XVI a Regensburg, *Fede, ragione e università*, dove si legge: «Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l’amore, come dice Paolo, “sorpassa” la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cf. *Ef 3*, 19), tuttavia esso rimane l’amore del Dio-Logos, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo *logiché latreia*, un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cf. *Rm 12*, 1)».

³⁵ Cf. PLATONE, *Phaedo*, 65-7.

a noi in Cristo. Il Padre non ha altro “progetto” o programma se non quello di generare il Figlio. Crea il mondo quindi esclusivamente in funzione di Lui. Perciò l'origine e la razionalità del mondo rimandano a Dio, e solo a Dio. Tutto ciò che Dio fa, tutto ciò che imprime al creato, esprime la logica divina paterno-filiale, e *nient'altro* che questa logica. «Non vi chiamo più servi», disse Gesù agli Apostoli, «perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché *tutto* ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (*Gv* 15, 15).

La razionalità (o parola) presente nel mondo creato, oltre a riflettere fedelmente il *Lógos* divino, come abbiamo già detto, a sua volta rimanda a Dio, è indirizzata a Dio, allo stesso modo che la parola riflette la mente dell'autore, si indirizza al suo destinatario, per ritornare poi al primo. In effetti, secondo il profeta Isaia, la parola «non ritornerà a (Dio) senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (*Is* 55, 10 ss). Perciò si capisce che la mente umana non solo fa domande sul “come” sono le cose, ma anche sul “perché” esistono e perché sono così come sono.

Nel creato si trova una razionalità, una parola che ha la sua origine in *Dio*, il Dio di Gesù Cristo. E Dio ha creato una mente, la mente dell'uomo, incarnata come il Verbo, fatta a sua “immagine e somiglianza” (*Gn* 1, 27), capace di accogliere questa parola e riconoscere in essa sia l'intelligibilità che l'origine divina, per poter glorificare il Padre per mezzo del Figlio. E questo processo deve verificarsi, come spiega Paolo all'inizio della lettera ai Romani (1, 18-25; cf. *Sap* 13, 1-9); in caso contrario si tratterebbe di una trasgressione morale rilevante.

Come abbiamo visto, esiste continuità e distinzione tra generazione e creazione. Allo stesso modo, mentre c'è continuità tra *Lógos* divino e *lógos* umano, bisogna distinguere tra i due ambiti, quello del Creatore, appunto, e quello, contingente, della creatura. E non solo dal punto di vista dell'inferiore rispetto al superiore, perché il *lógos* umano *non è* quello Divino. Il pensiero dell'uomo non è il pensiero di Dio, anche se dal punto di vista contenutistico può coincidere, in parte perlomeno, con esso. È su questo punto che si situa ciò che più tardi sarà chiamata l'autonomia della ragione umana.

5. Dove è andato a finire il *lógos/ratio* cristiano?

È ben saputo che la visione “logocentrica” del mondo creato, avviata dalla fede in Cristo, ha dato un forte impulso alla propensione tipicamente cristiana di considerare il mondo in modo razionale³⁶. Il cristianesimo ha portato, afferma uno storico contemporaneo che non si professa cristiano, a “la vittoria della ragione”³⁷. Come ha spiegato recentemente Papa Benedetto XVI, la fondazione dell’università durante l’epoca medievale obbediva ad una necessità di riflessione razionale scaturita dalla stessa fede cristiana, intesa come superamento della religione mitica, della mera consuetudine, delle pratiche superstiziose³⁸. Tuttavia si pone la seguente domanda: come mai è capitato durante la modernità che la ragione umana sia diventata un’istanza più o meno autonoma, anzi ostile, nei confronti della fede cristiana e della religione in genere? Perché sono entrate in conflitto tra di loro la fede e la ragione, dando luogo al fenomeno del secolarizzazione? Ritengo che ci siano *tre questioni* da considerare, e tutte e tre devono essere accolte simultaneamente per poter comprendere in che modo la fede cristiana possa nuovamente suscitare e appoggiare fino in fondo la razionalità umana.

In *primo* luogo c’è la questione *crisologica*. È giusto dire che mentre la teologia pre-nicena ha saputo lasciare un ampio spazio alla *funzione mediatrice* di Gesù Cristo, il *Lógos* incarnato, quella post-nicena, temendo una ricaduta nel subordinazionismo ariano, ha trascurato un poco questa fondamentale categoria³⁹. Di conseguenza, Cristo ci si presenta come Colui che appartiene interamente alla sfera divina. L’unione tra il divino e l’umano in Cristo, comprensibile se considerata dal punto di vista della continuità tra generazione e creazione, diventa nel periodo post-niceno un mistero sempre più chiuso all’indagine filosofica. Certo, la teologia me-

³⁶ Sulla questione, cf. le opere di Pierre Duhem, Stanley Jaki, ed altri. Su Duhem, cf. F.J. LÓPEZ RUIZ, “Duhem, Pierre Maurice Marie”, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, ed. G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, Urbaniana University Press; Città Nuova, Roma 2002, vol. 2, 1706-18; S.L. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press, Chicago; London 1978.

³⁷ Cf. R. STARK, *The Victory of Reason: how Christianity led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Random House, New York 2005.

³⁸ Cf. l’allocuzione di Benedetto XVI all’Università *La Sapienza*.

³⁹ Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall’età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982.

dievale recupera la figura di Cristo Mediatore, ma fino ad un certo punto, applicandolo solo alla dinamica della grazia e della salvezza, e appena a quella della creazione⁴⁰.

La teologia contemporanea invece, in particolare quella biblica e patriistica, ha saputo recuperare la centralità del *Cristo cosmico*, Colui per mezzo di cui e per cui tutto è stato fatto. Una rinnovata enfasi su una cristologia cosmica fa capire che tanto la ragione umana quanto l'intelligibilità insita nel cosmo sono riflessi e partecipazione di quella divina, del *Lógos*. Diventa significativo affermare che Cristo non salva l'uomo *dal* mondo, ma salva il *mondo stesso*, di cui l'uomo è parte intrinseca, perché è stato Lui a crearlo. Colui che ha improntato il *lógos* sul mondo creandolo, ridona il *lógos* perduto salvandolo. Salvando la creazione, Cristo non toglie nulla ad essa, ma indirizza di nuovo tutte le sue energie verso il Creatore. Frutto della salvezza cristiana, quindi, è il rinnovamento della ragione umana.

La seconda questione è quella della giusta articolazione tra *fede e ragione*. Dobbiamo considerarne due aspetti. In primo luogo, occorre osservare che il processo umano di ragionare è strutturato, in parte perlomeno, in base alla "fede", alla fede umana. Si comincia a ragionare accettando una premessa, pur ipoteticamente, e poi seguendo un processo in cui l'evidenza di una tappa fa perno su quella delle tappe precedenti. In effetti, l'uomo si fida del proprio faticoso processo di ragionamento e percepisce – sorpreso – che le conclusioni a cui arriva si articolano in modo simile alla logica presente nella realtà attorno a lui. L'uomo si scopre così come un microcosmo nel processo globale della tradizione culturale. E dovrebbe porsi la domanda: ma chi ha stabilito questa conformità tra il processo razionale e la realtà? Detto in breve: per cominciare l'agire razionale dell'uomo richiede una certa "fede".

Inoltre c'è un secondo aspetto nell'articolazione tra ragione e fede. Come abbiamo già visto, Cristo è il *Lógos* divino che ha impresso intelligibilità alle cose da lui create e, essendo Lui stesso perfetta "immagine del Padre" (cf. 2 *Cor* 4, 4), ha creato l'uomo ad immagine di Dio, capace tanto di scoprire questa intelligibilità, quanto di indirizzarsi alla sua Origine. Per mezzo dello Spirito, Cristo continua ad imprimere questa intelligibilità al mondo creato fino alla consumazione escatologica. Però conosciamo tutto ciò per fede. Da sola, la ragione può dire che l'uomo è in grado di ragio-

⁴⁰ Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au moyen âge*, in "Revue des sciences religieuses" (1932), 368 ss.

nare, e ragionare da solo. Tramite la fede, però, si va oltre, perché con essa si percepisce che la razionalità umana si apre al *Lógos* divino, ricevendo da Lui universalità e certezza.

Abbiamo già visto che nell'articolazione platonica tra ricezione e tramando del *mito* tramite la "fede" da una parte, e la sua assimilazione critica mediante la ragione umana dall'altra, si descrive già il nocciolo della dinamica fondamentale della *nativa apertura della mente umana* verso la verità rivelata. Certo, i teologi cristiani sin dall'inizio hanno dovuto eliminare decisamente i protagonisti dei miti (i demoni e le varie divinità) in nome appunto di una cristologia pienamente anti-ariana in cui tutto è sottomesso in Cristo al Padre. Però la dinamica cristiana non ha eliminato il fondamentale triplice movimento *mythos* (storia divina) – *pístis* (accoglienza fiduciosa) – *lógos* (assimilazione critica). Il posto del mito è stato preso invece dalla *storia della salvezza*, la storia, molto reale, degli interventi salvifici di Dio nella vita dell'uomo, che culmina nella vita, morte e risurrezione di Cristo. «Il mito ha ceduto il passo a Cristo», sentenza Julien Ries⁴¹. Possiamo dire che la storia della salvezza viene ad occupare il "registro mitico dell'uomo".

Bisogna tener conto tuttavia che il mito, che gli antichi ricevono "dall'ascolto" (cioè tramite un certo tipo di tradizione religiosa recepita nella fede), costituisce sempre una forma decadente ed imperfetta di rivelazione religiosa. Così come il *Lógos* greco, che unisce Dio con il mondo, esprime al contempo l'incapacità della Divinità di entrare in contatto diretto con il mondo materiale, il mito esprime in modo assai imperfetto l'incancellabile aspirazione umana di trovare in Dio la dinamica e il significato della propria vita e storia. La fede cristiana, invece, mentre accoglie quel *Lógos* che suscita la storia della salvezza, mette l'uomo in contatto diretto e trasparente con Dio, che conosce imperfettamente ma fedelmente. L'ambivalenza che da Platone in poi ha caratterizzato il legame tra *Lógos* divino e ragione umana viene superata, appunto tramite la fede che conferma che il frutto della nostra ragione (o *lógos* creato) è (o perlomeno dovrebbe essere) riflesso fedele della Ragione divina. È un paradosso: contro tutti i "maestri del sospetto" è la fede filiale nel Dio di Gesù Cristo, niente di meno, ciò che insegna che *la ragione umana è affidabile* e l'intelligibilità nel mondo è accessibile.

La ragione umana stessa è strutturata, per così dire, "pisticamente": arriva alla pienezza della sua potenza soltanto quando si apre, mediante

⁴¹ J. RIES, *Il mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano 2005, 83.

un'umile fede (*pístis*), alla pienezza di intelligibilità che scaturisce dalla rivelazione di Dio in Cristo. Forse così si può capire la recente affermazione di Papa Benedetto XVI quando dice che «la ragione ha bisogno della fede per arrivare ad essere totalmente se stessa: ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra per realizzare la loro vera natura e la loro missione»⁴². La fede diventa un ricordo vivo della nativa apertura della ragione umana.

A tutto ciò bisogna aggiungere un'ulteriore osservazione. Anche se si può ammettere che la fede in genere come apertura fiduciosa al divino e all'altro – e la fede cristiana in particolare – ha aperto degli spazi straordinari per lo sviluppo della ragione umana, rimane l'impressione con ciò che abbiamo detto che senza la fede la ragione non può funzionare affatto. È qui dove il pensiero laicista pensa di trovare il punto debole dell'impostazione cristiana. Benedetto XVI, nel suo discorso a *La Sapienza*, ha sviluppato una riflessione interessante al riguardo. Ha fatto notare che nel pensiero di stampo neoplatonico (quello più seguito dai Padri della Chiesa), «religione e filosofia erano inseparabilmente intrecciate», e la fede cristiana era considerata «come la vera filosofia»⁴³. Il Papa aggiunge però che è stato «merito storico di san Tommaso d'Aquino di aver messo in luce l'autonomia della filosofia e con essa il diritto e la responsabilità propri della ragione che s'interroga in base alle sue forze»⁴⁴. In effetti, Tommaso, sulla scia delle interpretazioni ebraiche ed arabe di Aristotele, si è servito di un nuovo strumento epistemologico, più attento all'autonomia della ragione e all'accessibilità diretta alla verità a partire dalle cose stesse. Così la filosofia non era più una mera propedeutica della teologia, ma poteva godere di un'autonomia propria, “senza confusione e senza separazione” rispetto alla teologia, dice il Papa, riprendendo l'espressione che il Concilio di Calcedonia applica alle due nature in Cristo. È questo ciò che, in parte, ha reso possibile avviare l'università medievale.

Terzo, la rivelazione cristiana, nello stesso tempo in cui innalzava la ragione umana e la sua affidabilità, vedendo in essa un riflesso fedele di quella divina, promuoveva una visione dell'uomo centrata sul *valore del singolo*⁴⁵. In

⁴² BENEDETTO XVI, Enc. *Spe Salvi* (2007), n. 23.

⁴³ Cf. l'allocuzione di BENEDETTO XVI all'Università *La Sapienza*, 3° paragrafo dalla fine.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. il mio studio sull'origine della nozione di persona umana, *La persona umana tra filosofia e teologia*, in “*Annales Theologici*” 13 (1999), 71-105.

chiara opposizione alle posizioni dei commentatori di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Averroè, Tommaso d'Aquino insegnava che l'intelletto agente e l'intelletto possibile si individualizzano appieno in ciascun uomo. Per questa ragione, concludeva, *hic homo intelligit*, «chi intende è questo uomo»⁴⁶.

Da una parte, si trattava di un elemento irrinunciabile per la comprensione cristiana dell'uomo: il valore metafisicamente insostituibile del singolo; d'altra parte, però, l'affermazione dell'individualità della mente umana rende più ardua la spiegazione del legame esistente tra il *Lógos* divino e i numerosissimi *lógoi* umani, e più ancora quello che esiste tra di le diverse menti umane. Dopo Tommaso, in un tentativo di cercare di nuovo l'unità del sapere, Pietro Pomponazzi († 1525) volle ripristinare la visione ellenica primitiva secondo cui si identificava l'intelletto agente con Dio⁴⁷. Senza successo, però. La modernità non era disposta a prescindere dall'ormai consolidata dottrina dell'insostituibilità del singolo, del valore della persona, della ragione individuale⁴⁸.

Tuttavia, il pensiero moderno entrò presto in uno spiraglio alquanto rischioso, alcuni aspetti del quale sono già stati presi in considerazione: invece di cercare in *Dio Creatore* una base metafisica per la singolarità umana, essa ne cercava una base nella *soggettività umana*, vedendo nell'apertura conoscitiva verso un Essere superiore, anzi, verso gli altri esseri, come un tradimento della singolarità, e quindi della dignità umana, della persona. L'individualità divenne individualismo, perché il singolo, per poter pensare, non può non staccarsi dall'altro, e quindi dalla tradizione, dall'ascolto, dalla fede, e infine dalla religione. A ragione, nella sua recente allocuzione all'Università *La Sapienza*, il Papa ha insistito più volte sulla necessità di impostare la razionalità umana in termini aperti e non individualistici⁴⁹.

⁴⁶ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th. I*, q. 76, a. 1, c.

⁴⁷ Cf. la sua opera *Trattato sull'immortalità dell'anima*, G. Galilei, Roma 1914. Sul suo pensiero, cf. J.L. TRELOAR, *Pomponazzi's Critique of Aquinas' Arguments for the Immortality of the Soul*, in "Thomist" 54 (1990), 453-470.

⁴⁸ Sulla "nascita" della consapevolezza generalizzata dell'individualità umana lungo il Medioevo, cf. ad esempio C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, SPCK, London 1972; C.W. BYNUM, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in "Journal of Ecclesiastical History" 31 (1980), 1-17; A.J. GUREVIC, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Roma/Bari 1994.

⁴⁹ «Di fronte ad una ragione a-storica che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tradizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della

6. Conclusione: come consolidare una razionalità cristiana?

Nella prima parte di questa relazione abbiamo visto che la comprensione moderna della ragione umana, individualizzante, ha avuto come risultato finale *l'isolamento* della mente umana dalle fonti del sapere, aprendo così la via all'impovertimento sapienziale caratteristico dell'epoca postmoderna. In un secondo momento, abbiamo considerato come nel pensiero greco si parli *dell'apertura* della mente umana, concretamente al *Lógos* divino, spesso privilegiando l'intelletto (e l'intuizione) a spese della ragione (la capacità umana di pensare). Infine, abbiamo visto che la visione cristiana del *Lógos*, del *Verbum spirans Amorem*, mentre esprime la perfetta trasparenza di Dio nei confronti degli uomini, afferma appieno il valore della ragione umana come riflesso e partecipazione di quella divina, anche se questa trasparenza ci è conosciuta per mezzo della fede in Gesù Cristo, Creatore e Salvatore. È paradossalmente la fede ciò che conferma il valore della ragione umana e dell'intelligibilità del mondo. Abbiamo considerato questa dinamica in tre momenti. In primo luogo, partendo dalla cristologia, si è notato che la razionalità non è opposta alla fede, perché la ragione umana trova la sua base in Cristo, il *Lógos* incarnato, Creatore del mondo, che a sua volta è il primo oggetto della fede. Poi, la storia della filosofia ha dimostrato che la fede contribuisce alla comprensione della razionalità in tre modi, dando certezza, offrendo coerenza, e invitandola ad aprirsi ad una intelligibilità esterna che spinge la mente più in là di ciò che potrebbe raggiungere con le proprie forze. Infine, per quanto riguarda il valore del singolo, la razionalità umana non può prescindere dalla categoria fondamentale della comunicazione tra i singoli *lógoi*, cioè dalla categoria del *dialogo*. Ma questo è un tema da considerare in un'altra sede.

storia delle idee [...]. La filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa [...]. Se [...] la ragione – sollecita della sua presunta purezza – diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita» BENEDETTO XVI, Allocuzione all'Università *La Sapienza* (16.1.2008), 4°, 3° e 2° paragrafo dalla fine.

L'INCONTRO TRA FEDE E *LOGOS* DURANTE L'ETÀ PATRISTICA (SECC. I-III)

ENRICO DAL COVOLO

PATH 7 (2008) 87-97

Occorre precisare anzitutto la prospettiva e i limiti di questo contributo, che – come risulta dal programma del *Forum* – dovrebbe riprendere e (se ciò fosse possibile) approfondire qualche aspetto della relazione di base del padre Paul O' Callaghan. Stando al medesimo programma, il riferimento dovrebbe andare all'epoca patristica *in toto*. In realtà – un po' per il tempo (molto scarso) a mia disposizione, e un po' per l'importanza oggettiva del segmento cronologico in questione – mi propongo di riflettere sulla lezione dei *Padri preniceni* riguardo alla ricezione della filosofia classica (e in particolare del *logos* dei Greci) nell'approfondimento razionale del dato di fede. Detto in altri termini, cercherò di illustrare il rapporto esemplare che i nostri Padri instaurarono, fin dai primi tre secoli, tra fede e *logos*.

Così, dentro a una prospettiva storico-teologica, prenderemo in esame la decisa opzione della Chiesa antica per il *logos* e per la filosofia, piuttosto che per il mito e la religione dei pagani. Di fatto, il *logos* e la filosofia – e non il mito e la religione – vennero scelti dai Padri come via maestra della speculazione teologica (se vogliamo prescindere da quel genere assolutamente privilegiato, che fu l'esegesi biblica), e come area preferenziale del loro dialogo con la cultura classica. Come già si vede, è opportuno distinguere con chiarezza – fin dall'inizio – tra l'assunzione *generica* della cultura classica da parte dei Padri, e quella *specificata* del *logos* e della filosofia: fu proprio questa seconda scelta al centro di un acceso dibattito, ancora perfettamente attuale, se si considera la filosofia come esercizio del pensiero atto a formulare e ad elaborare i contenuti della fede. In pratica – siccome

il medesimo approccio storico-teologico è stato autorevolmente adottato dall'Enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II¹ – converrà ripercorrere i riferimenti dell'Enciclica alla storia delle origini cristiane e ai Padri della Chiesa nei numeri 36-42 del quarto capitolo, là dove sono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra fede e *logos*².

1. La prima occasione di incontro: Paolo all'Areopago

Il discorso di Paolo all'Areopago – da cui Giovanni Paolo II iniziava la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima «occasione ufficiale» dell'incontro tra il cristianesimo antico e la filosofia³.

Benché Paolo avesse accuratamente preparato il suo discorso, con citazioni e riferimenti mirati alla dottrina greca del *logos*, l'esito finale fu comunque deludente: «Ti sentiremo un'altra volta», commentarono ironici gli Ateniesi, voltando le spalle all'oratore.

Così il tentativo di Paolo rimase isolato, almeno in quella fase di maturazione e di avvio della nuova religione che, nella storia letteraria, prende il nome di *Scritti* o *Padri apostolici*: Clemente Romano, il *Pastore* di Erma, le *Lettere* di Ignazio, di Policarpo e dello Pseudobarnaba...⁴.

Si può avanzare a questo punto una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra fede

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), pp. 5-88 (d'ora in poi *FR*). Cfr. al riguardo un mio studio precedente: «*Fides et ratio*»: *l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (curr.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, pp. 37-44 (anche in «*Ricerche Teologiche*» 10 [1999], pp. 297-304). Vedi infine E. DAL COVOLO, *Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani*, «*PATH*» 5 (2006), pp. 313-325.

² *FR*, pp. 33-38.

³ Cfr. *Atti degli Apostoli* 17,22-31. «Per il luogo dove si svolge», osserva R. Cantalamessa, e per il prestigio dell'uomo che lo pronuncia, il discorso «ha qualcosa di emblematico e di ufficiale»: R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (Scienze Religiose, 1), Milano 1971, pp. 27-28.

⁴ Per un'introduzione a questi *Scritti* e una bibliografia aggiornata, vedi per esempio G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II* (Strumenti della Corona Patrum, 1), Torino 1998⁵, pp. 54-154.

e *logos* alle origini della Chiesa, mentre accompagna la lettura dei nn. 36-37 dell'Enciclica: *quando inizia la teologia cristiana?*⁵.

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologhía*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dèi, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologhía*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»⁶, esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*. E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che «gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico»⁷.

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente, occorre precisare l'accezione di «teologia», a cui facciamo riferimento. Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotta, «scientifica», e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Di fatto *kérygma* originario e elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento (si pensi soprattutto al *corpus* paolino e a quello giovanneo, segnatamente al Prologo del Quarto Vangelo: *In principio era il Logos...*), come del resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici.

Così il «teologico» non è aggiunto o giustapposto al «kerygmatico», ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia⁸.

⁵ Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, pp. 517-523 (bibliografia disseminata, a cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993 [bibliografia, pp. 314-328]; H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science [III^e-VI^e siècle]*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 80 [1996], pp. 201-220).

⁶ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 4,26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, p. 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cfr. TAZIANO, *Oratio ad Graecos* 35,15-17, ed. M. MARCOVICH, *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin - New York 1995, p. 66.

⁷ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, «Ricerche Teologiche» 1 (1991), p. 142.

⁸ Cfr. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, pp. 23-44 (nota bibliografica, pp. 42-44).

2. Fede e *logos*⁹

Pertanto, fin dalle origini, gli scrittori cristiani non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca¹⁰.

Ma quale filosofia? Se infatti l'autodefinizione del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto – quale, in ispecie, la dottrina del *logos* –, occorreva però esercitare un attento discernimento (*chrésis*) tra ciò che si poteva o meno accettare.

Esclusi gli indirizzi epicureo e peripatetico a causa della negazione della provvidenza, e a maggior ragione quelli scettico e cinico, non restavano che gli orientamenti «metafisici» del platonismo:¹¹ come afferma Clemente Alessandrino, l'unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone»¹².

Scrivono Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*: «I primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale»¹³.

Questo giudizio complessivo – nonostante suscitò, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore – individua un arco cronologico ben definito per riflettere sui nn. 38-39 dell'Enciclica¹⁴, cioè sul primo «incontro del cristianesimo con la filosofia». Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente

⁹ Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a un altro mio saggio: *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, «Filosofia e Teologia» 16 (2002), pp. 481-494.

¹⁰ Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (Cultura cristiana antica), Roma 1983.

¹¹ È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi Patristici, 6), Roma 1992.

¹² CLEMENTE AL., *Stromata* 1,19,92,3, edd. C. MONDÉSERT - M. CASTER, SC 30, Paris 1951, p. 118. Sono però apprezzati anche gli stoici per le loro dottrine morali.

¹³ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia...*, p. 27.

¹⁴ FR, pp. 34-36.

strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale¹⁵.

Inoltre la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: come è noto, tale rapporto segnerebbe – o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici – un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica. Da parte sua, l'Enciclica affronta questo problema alcune pagine più avanti, nel n. 72 del sesto capitolo. «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca», ammette Giovanni Paolo II, «non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione». Così «problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione». D'altra parte, però, «quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità», conclude decisamente Giovanni Paolo II, «sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia»¹⁶. In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia nei primi secoli cristiani viene considerata «paradigmatica» per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

Ma – per tornare ai primi tre secoli – la questione fondamentale da risolvere, per consentire un «dialogo a tutto campo» tra cristianesimo e cultura classica, era quella di fondare e giustificare il ricorso alla filosofia greca, e non era certo problema di facile soluzione. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre

¹⁵ Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO - B. STUDER (curr.), *Storia della Teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, pp. 305-507 (bibliografia, pp. 501-507. Vi è citato fra l'altro il fondamentale contributo di C. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 1. *Der Begriff des «rechten Gebrauches»*, Basel - Stuttgart 1984).

¹⁶ FR, n. 72, p. 61.

l'ossequio alla religione olimpica, poteva apparire improponibile. Così, fin dai primi tempi, si riscontrarono, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano (come Tertulliano, almeno per alcuni suoi scritti, e Taziano), cioè di due aree estreme del mondo ellenizzato.

L'altro atteggiamento invece fu di grande apertura, di dialogo critico e costruttivo con la filosofia dei Greci. È l'atteggiamento iniziato da Giustino e sviluppato dagli Alessandrini, soprattutto da Clemente. Qui il *logos* dei Greci non solo non è rifiutato, ma è visto come propedeutico alla fede.

Di fatto, i cristiani dei primi secoli giunsero per lo più a legittimare il ricorso alla filosofia pagana sulla base di una duplice argomentazione.

La prima pare a noi (dico *a noi*, con la nostra mentalità di oggi, perché in realtà ben diversa era la prospettiva dei Padri) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente e molti altri Apologisti)¹⁷.

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino¹⁸. Il suo significato è ben noto: quel *Lógos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e

¹⁷ È questa la celebre tesi dei *furta Graecorum*. Cfr. al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, pp. 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (Studia Lateranensia, 1), Città del Vaticano 1989, pp. 119-143.

¹⁸ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire, il primo cristiano platonico* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, pp. 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire* (Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, pp. 333-352).

personale del *Lógos* nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalôs*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani»¹⁹.

In questo modo Giustino, pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Lógos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di verità e di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio²⁰.

3. Una nuova occasione di incontro: la «scuola alessandrina»

Su questi presupposti si realizza tra la fine del II secolo e la prima metà del III una nuova occasione di incontro tra la fede e il *logos*, dopo il «fallimento» dell'Areopago.

Ne furono protagonisti Clemente e Origene. Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della “scuola alessandrina”»²¹. Clemente, infatti, guarda in una direzione culminativa del passato, mentre Origene è volto a un futuro differente (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra). In particolare si può cogliere nei due Alessandrini un modo diverso (e per molti aspetti complementare) di intendere il rapporto tra il cristianesimo e la filosofia²².

Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Lógos*, che permette all'uomo di raggiungere i «semi» della verità (egli giunge ad affermare che

¹⁹ GIUSTINO, 2 *Apologia* 13,4, ed. E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten* (1914), Göttingen 1984, p. 88. Cfr. C. CORSATO, *Alcune «sfide della storia» nel cristianesimo delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno*, «Studia Patavina» 42 (1995), pp. 231-251 (soprattutto pp. 231-235: *Giustino e la cultura nel secondo secolo*).

²⁰ Cfr. E. DAL COVOLO, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, «Ricerche Teologiche» 9 (1998), pp. 133-138.

²¹ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, p. 83. Per il seguito, cfr. *ibidem*, pp. 84-91.

²² Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Collana di studi religiosi) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, pp. 359-380 (*Filosofia e teologia*).

Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio»²³. Per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce della rivelazione.

Inoltre per Origene – a differenza di Clemente – la distinzione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della «dedizione di fede», della disponibilità alla rivelazione, che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la filosofia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo «per elaborare una prima forma di teologia cristiana»²⁴.

Così l'Enciclica *Fides et ratio* ammette il merito singolare di Origene nella storia della teologia: «Tra i primi esempi che si possono incontrare», scrive Giovanni Paolo II a proposito dell'incontro tra il *logos* dei Greci e il cristianesimo, «quello di Origene è certamente significativo»²⁵.

Bisogna riconoscere infatti che l'intero universo mentale dell'Alessandrino appare strutturato platonicamente secondo i due livelli della realtà (l'idea e la copia), e che in maniera conforme a tale strutturazione egli affronta i singoli problemi posti dall'elaborazione del dato di fede. Non è un caso che la risposta a Celso, dopo quasi settant'anni, la scriva lo stesso Origene, dimostrando che la fede cristiana poteva soddisfare le istanze

²³ CLEMENTE AL., *Stromata* 6,8,67,1, ed. P. DESCORTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 196. Cfr. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (Facultas de Teología San Vicente Ferrer. Series valentina, 37), Valencia 1995, p. 69.

²⁴ FR, n. 39, p. 36.

²⁵ FR, n. 39, p. 35. Di fatto Origene propone un itinerario spirituale in cui conoscenza «razionale», contemplazione ed esperienza «mistica» di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione. In particolare F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie, 23), Paris 1951, ha sottolineato lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue «denominazioni» (*epínoiai*): per il cristiano esse formano come una medesima scala nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

della ragione: il suo Dio è incorporeo al pari di quello di Celso, la lettera del racconto della *Genesis* risponde alle stesse esigenze dei miti platonici, il Cristo incarnato (scandalo per il pagano Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Lógos*...

4. L'opzione dei primi cristiani per la filosofia

A questo punto possiamo valutare la portata e le conseguenze della decisa opzione dei nostri Padri per la filosofia e il *logos*²⁶.

È illuminante, a questo riguardo, una riflessione di J. Ratzinger, all'epoca professore di Teologia dogmatica nell'Università di Tubinga, quando – all'indomani del Concilio Vaticano II – l'Europa era percorsa dai venti scomposti della contestazione, che sembravano scuotere le fondamenta stesse della verità.

«Il paradosso della filosofia antica», scriveva nel 1968 il futuro Pontefice in *Introduzione al cristianesimo*, un libro oggi più che mai attuale, «consiste, dal punto di vista della storia delle religioni, nel fatto che essa con il pensiero ha distrutto il mito», senza peraltro accantonare del tutto la forma religiosa di venerazione degli dèi. Di fatto la *religio* tradizionale non batteva le vie del *logos*, ma si ostinava su quelle del mito, pur riconosciuto dalla filosofia come privo di consistenza reale. Perciò il tramonto della *religio* era inevitabile: «Fluiva – spiega Ratzinger – come logica conseguenza del suo distacco dalla verità, che finiva per ritenere la *religio* una semplice *institutio vitae*, ossia un puro indirizzo e una mera impostazione di vita. Di fronte a questa situazione, Tertulliano ha delineato la posizione cristiana con una frase grandiosa, audace e incisiva: “Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine”»²⁷.

«Penso – commenta ancora il nostro Autore – che questa sia una delle più grandi massime della teologia patristica. Vi si trovano infatti riuniti in

²⁶ D'altra parte, come si accennava all'inizio, questa «filosofizzazione» del discorso cristiano non mancò di accendere un vivace dibattito – ancor oggi perfettamente attuale – sul rapporto tra ragione filosofica e fede rivelata. Si veda al riguardo la problematizzazione di A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, «Annali di storia dell'esegesi» 21 (2004), pp. 59-107.

²⁷ *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*: TERTULLIANO, *De virginibus velandis* 1,1, ed. E. DEKKERS, CCL 2, Turnholti 1954, p. 1209.

singularissima sintesi la lotta ingaggiata dalla Chiesa primitiva, e al contempo il perenne compito incombente sulla fede cristiana. All'idolatrice venerazione della *consuetudo Romana*, della "tradizione" dell'urbe, che faceva assurgere le sue abitudini consacrate a regola autosufficiente di condotta, si contrappone ora la rivendicazione esclusivistica della verità. Il cristianesimo veniva così a porsi risolutamente dalla parte della verità, accantonando per sempre l'idea di una religione che si accontentava di essere una mera configurazione cerimoniale, alla quale infine, battendo la strada dell'interpretazione, si riesce anche, faticosamente, a dare un senso».

«L'opzione cristiana originaria», conclude Ratzinger, «è invece completamente diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere».

Nel medesimo contesto Ratzinger accenna in maniera originale all'accusa di ateismo rivolta ai cristiani. In effetti, se la *religio* dei pagani era squalificata dal *logos*, il *logos* però non ne assumeva alcuna valenza religiosa sostitutiva.

«Il Dio dei filosofi appariva agli antichi un elemento non dotato di carica religiosa, bensì una mera realtà accademica, extra-religiosa. Ora, il lasciar sussistere solo questo, il professare di credere unicamente ed esclusivamente in esso, gettava sui cristiani tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava ai pagani un rinnegamento della religione, e quindi ateismo bell'e buono. E invece – proprio nel sospetto di ateismo col quale dovette battersi il cristianesimo primitivo – si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione decisa, che scarta inesorabilmente la religione del suo tempo, ridotta a mera consuetudine priva di verità, per aderire risolutamente alla verità dell'essere»²⁸.

²⁸ Riprendo con qualche modifica la traduzione di E. Martinelli in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 5), Brescia 1969 (il volume è stato riedito molte volte: la più recente edizione italiana è la quattordicesima, del 2005, con un nuovo saggio introduttivo), pp. 99-104 (qui pp. 103-104). Sul medesimo argomento vedi ora E. DAL COVOLO, *Religio e pietas nell'età classica. Incontri e scontri tra pagani e cristiani*, «Vox Patrum» 26 (2006), pp. 125-134.

5. Conclusione

Possiamo citare un altro importante contributo di Joseph Ratzinger, al quale già più volte ci siamo ispirati.

I Padri della Chiesa, osservava nel 1998 il futuro Pontefice, «continuano a segnare con decisione il cammino di chi intende “dare ragione” della sua fede in Cristo». Vale a dire – se vogliamo usare i termini di riferimento di questo *Forum* – che i Padri vanno assunti come autentici maestri nelle questioni relative all'incontro tra fede e *logos*.

Di fatto, concludeva il cardinale Ratzinger – e così concludiamo anche noi – «essi possono servire d'esempio anche ai teologi del nostro tempo, ai quali il Papa [Giovanni Paolo II] raccomanda di “recuperare e di evidenziare al meglio la dimensione metafisica della verità, per entrare in un dialogo critico ed esigente tanto con il pensiero filosofico contemporaneo quanto con tutta la tradizione filosofica”. Il legame intimo tra la sapienza teologica e il sapere filosofico è, infatti, “una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell'approfondimento della verità rivelata”» (*FR*, n. 105)²⁹.

²⁹ J. RATZINGER, *Il magistero dei Padri nell'Enciclica «Fides et Ratio»*, «L'Osservatore Romano», 13 novembre 1998, p. 4.

CONOSCENZA E AMORE NELLA TEOLOGIA DELLA CROCE,
DELLA LUCE E DELLA CARNE DEL VERBO
SECONDO SANT'ANSELMO,
SAN TOMMASO E SANTA CATERINA

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 7 (2008) 99-123

0. Introduzione

«*Verbum spirans Amorem*» è un'espressione di san Tommaso (*S. Th.*, I, q. 43 a. 5 ad 2) che esprime al livello più profondo il Mistero trinitario della conoscenza e dell'amore, nelle processioni eterne come nelle missioni del Figlio e dello Spirito Santo. È il Verbo, conoscenza generata dal Padre, che insieme al Padre “spira” eternamente l'Amore che è lo Spirito Santo. È lo stesso Verbo Incarnato, Morto e Risorto che “soffia” lo Spirito d'Amore (cf. *Gv* 20, 22) sulla sua Chiesa. Questa espressione, che riassume la dottrina del *De Trinitate* di Agostino nell'età patristica, è una chiave interpretativa per gli approfondimenti dell'età medievale, come per gli sviluppi dell'età moderna. Con l'aiuto di tre Dottori del medioevo estremamente diversi: Anselmo d'Aosta (1033-1109), Tommaso d'Aquino (1225-1274) e Caterina da Siena (1347-1380), contempleremo in modo sintetico tre grandi aspetti del Mistero del Verbo Incarnato e del suo Amore, tre grandi componenti della teologia medioevale come *theologia crucis*, *theologia lucis* e *theologia carnis*. Sono forse i più grandi contributi dell'età medioevale, che porteranno nuovi frutti nell'età moderna, nella penetrazione sempre più profonda dei Misteri della Croce di Gesù, della Luce di Gesù e della Carne di Gesù intorno alla stessa realtà centrale dell'*Eucaristia*.

La *continuità teologica* dell'età patristica, dell'età medioevale e dell'età moderna, sempre sulla base della Sacra Scrittura, è stata espressa con grande chiarezza dalla moderna santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa:

«Non è forse dall'orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi»¹.

Tale *scienza divina* attinta nella preghiera è la *teologia dei santi* che, sul fondamento della Scrittura (Paolo), si sviluppa successivamente nei *Padri* della Chiesa (Agostino), nei *Dottori* del Medioevo (Tommaso) e nei *Mistici* dal Medioevo all'epoca moderna (Francesco, Giovanni della Croce, e la stessa Teresa di Lisieux). Questa complementarità dei *Padri*, *Dottori* e *Mistici* è come il *prisma* della teologia dei santi, una teologia orante, *vissuta e pensata*, che unisce sempre la *conoscenza e l'amore*, nel fondamentale dinamismo della *fede, della speranza e della carità* come *virtù teologiche* (*virtutes theologicae*, I-II, q. 62).

In questo breve saggio sul contributo teologico dell'epoca medioevale, facciamo riferimento a due *Padri* che sono come delle colonne portanti di tutto il medioevo: il latino *Agostino* e il greco *Dionigi Areopagita*. Tra i *Mistici* moderni che offrono l'approfondimento e la verifica dei contributi medioevali, ci riferiamo principalmente a *Teresa di Lisieux*.

Per l'interpretazione teologica di questi santi, ci aiutano i testi del Magistero recente, specialmente le due Lettere *Fides et Ratio* e *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II. Nella *Fides et Ratio*, i santi più significativi sono i due *Dottori* medioevali Anselmo e Tommaso. La *Novo Millennio Ineunte* privilegia due *Mistiche*, la medioevale Caterina da Siena e la moderna Teresa di Lisieux, Dottori della Chiesa, come esempi di questa *Teologia vissuta dei santi*, che bisogna considerare «accanto all'indagine teologica» (NMI, 27), cioè alla classica *teologia pensata dei santi* come Anselmo e Tommaso, che è la *scientia fidei*. Invece, nella stessa Lettera, il Papa caratterizza la *teologia vissuta* di Teresa come *scientia amoris*, affermando che ha voluto proclamarla «Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*» (NMI, 42).

Adesso, cercheremo di ascoltare in modo sinfonico le voci di *Anselmo e Tommaso* come espressione della *scientia fidei*, che si esprime nella forma della *teologia noetica* (o speculativa), e la voce di Caterina come espressione della *scientia amoris* che si esprime nella forma della *teologia simbolica*. Insieme alla *teologia mistica* e alla *teologia pratica* sono queste le

¹ *Manoscritto C 36r.*

forme essenziali della teologia dei santi, forme che la teologia patristica ha il grande vantaggio di presentare insieme nello stesso santo (per esempio in sant'Agostino e in Dionigi). Invece i santi del medioevo sono in qualche modo più "specializzati" nell'una o nell'altra forma (Tommaso il teologo universitario e Caterina la mistica quasi analfabeta).

La nostra esposizione si svolgerà in tre momenti: (1) la croce del Verbo – la *Scientia Crucis* come *Scientia Amoris* in sant'Anselmo d'Aosta; (2) la luce del Verbo – *Scientia beata, scientia fidei, sapientia caritatis* in san Tommaso d'Aquino; e (3) la carne del Verbo – Santa Caterina da Siena, teologia del corpo e del sangue di Cristo

1. La Croce del Verbo: La *scientia Crucis* come *scientia amoris* in sant'Anselmo d'Aosta

1.1 *La Meditatio Redemptionis Humanae: Ripresa in preghiera del dialogo Cur Deus Homo*

Anselmo è il padre della *Theologia Crucis* che è diventata poi un tesoro comune per tutti i cristiani d'occidente, cattolici come protestanti. Espressa prima in *forma di dialogo* nel *Cur Deus Homo* (negli anni 1095-1098), la stessa teologia è stata poi ripresa e riformulata da Anselmo in *forma di preghiera* nella *Meditatio Redemptionis Humanae*². Scritta nel 1099, al momento del più forte scontro politico tra il mondo cristiano e il mondo musulmano (la prima crociata), questa *Meditatio* (insieme al *Cur Deus Homo*) rappresenta anche il più alto confronto intellettuale tra pensiero cristiano e pensiero musulmano sul comune terreno della ragione. Nelle nuove prospettive del dialogo ecumenico e del dialogo inter-religioso, è un testo di grande interesse e attualità.

La *Meditatio* può essere considerata come l'opera più significativa di Anselmo, considerando la sua forma di preghiera e il suo contenuto, questa *theologia Crucis* che è proprio uno dei nuovi sviluppi teologici più caratteristici del medioevo.

² È la *Meditatio III*, nell'edizione critica di F.S. SCHMITT (Vol III, p. 84 ss), di cui citiamo il testo.

1.2 *La preghiera come espressione più scientifica della teologia: Fides quaerens intellectum*

Alcuni anni prima (1077-1078), Anselmo aveva scritto un altro suo capolavoro, il *Proslogion*, che era anche la ripresa in forma di preghiera del suo precedente *Monologion* (1076). Il primo titolo che lo stesso Anselmo aveva dato al *Proslogion* era *Fides quaerens intellectum*, espressione tipica della teologia più scientifica, cioè della teologia che si esprime nella forma della preghiera, nell'atto stesso della fede unito agli atti della speranza e della carità, come *virtù teologiche*: «Credo in Te, spero in Te e Ti amo». Questa forma della preghiera è quella che risponde meglio alla Parola di Dio, che sposa la Parola di Dio. A Dio che dice «Ego sum qui sum» (*Es* 3, 14), Anselmo risponde: «Tu es qui es» (*Proslogion*, 22). Il *Proslogion* e la *Meditatio Redemptionis Humanae* sono delle preghiere teologiche che integrano la più alta riflessione speculativa in un dinamismo mistico. Sono opere che uniscono nel modo più stretto e senza confusione tutti i livelli della mistica, della teologia e della filosofia. Tali sono le “dimostrazioni” dell'esistenza di Dio nel *Proslogion*, e del Dio-Uomo nella *Meditatio* e nel *Cur Deus Homo*, ma con questa differenza che mentre l'esistenza di Dio è affermata da tutti, cristiani e musulmani, l'esistenza del Dio-Uomo è affermata dai cristiani e negata dai musulmani. Il rapporto *fides et ratio* diventa così il dinamismo della stessa fede orante e pensante: è la *fides quaerens intellectum*, è la “preghiera teologica”.

Purtroppo questa forma letteraria della preghiera non sarà più accettata dalla teologia universitaria come espressione scientifica. Così, san Tommaso non potrà esprimersi in preghiera nella sua *Somma Teologica*, ciò che è evidentemente un grande limite e un impoverimento. Invece Caterina lo farà nelle sue *Orazioni* e nei capitoli del suo *Dialogo*. Questa forma della preghiera sarà sempre privilegiata dai Mistici (per esempio, il *Manoscritto B*, capolavoro di Teresa di Lisieux, è una lunga preghiera a Gesù). La teologia in forma di preghiera è la più scientifica non solo perché si esprime secondo gli atti stessi delle “virtù teologiche”, ma anche perché è la più comunicabile. Sono dei testi che il lettore è invitato a pregare: pregare con le preghiere dei santi è anche il migliore modo di assimilare la loro dottrina.

1.3 *Le due parti della Meditatio: Dalla conoscenza della Redenzione all'amore del Redentore*

La *Meditatio Redemptionis Humanae* si svolge in due parti che illustrano perfettamente l'espressione *verbum spirans amorem*, cioè la conoscenza come fonte dell'amore. È il fondamentale dinamismo *fides et amor*. Infatti, la prima parte esprime la conoscenza speculativa del Mistero della Redenzione, nel dinamismo *fides et ratio* (*fides quaerens intellectum*), mentre la seconda esprime l'amore della Persona del Redentore. Questa dinamica delle due parti viene già espressa nelle prime righe della *Meditatio* con le parole: «*Recogita redemptionem et liberationem tuam [...]. Gusta bonitatem Redemptoris tui, accendere in amorem Salvatoris tui*». È evidente il crescendo: dalla riflessione sulla Redenzione all'amore del Redentore, cioè dalla conoscenza intellettuale più astratta che consiste nel "cogitare" alla conoscenza amorosa più concreta che consiste nel "gustare", e che è essenzialmente la conoscenza eucaristica. Così, la stessa verità della Redenzione espressa in modo speculativo nella prima parte viene assimilata nell'amore mediante la comunione al Corpo e al Sangue di Cristo, come dice chiaramente Anselmo all'inizio della seconda parte:

«*Hoc mandat, o homo, hoc ruminet, hoc sugat, hoc glutiat cor tuum, cum eiusdem Redemptoris tui carnem et sanguinem accipit os tuum. Hoc fac in hac vita cotidianum panem, victum et viaticum tuum, qui per hoc et non nisi per hoc et tu manebis in Christo et Christus in te, et in futura vita erit plenum gaudium tuum*»³.

Lo stesso orientamento della conoscenza verso l'amore viene ancora espresso alla fine della *Meditatio*: «*Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum*». L'aspetto mistico dell'Amore di Gesù Redentore, in riferimento alla comunione eucaristica, sarà particolarmente approfondito nell'epoca moderna da santa Gemma Galgani (1878-1903), una delle più grandi mi-

³ Traduzione: «Il tuo cuore, o uomo, mastichi questa realtà, la rumini, la succhi e la inghiotta, quando la tua bocca riceve la carne e il sangue dello stesso tuo redentore. Fanne il tuo pane quotidiano, in questa vita: tuo cibo e tuo viatico, poiché con questo mezzo – e in nessun modo senza di esso tu dimorerai in Cristo e Cristo in te, e nella vita futura la tua gioia sarà piena».

stiche della Passione Redentrice. Colpisce molto il fatto che alla fine della sua vita, Gemma leggeva le preghiere di sant'Anselmo⁴.

1.4 *Il Logos della Croce (1 Cor 1, 18) come Scientia Crucis: Necessità e centralità del Dio-Uomo Crocifisso*

La prima parte della *Meditatio*, che “ripensa” (*recogita*) tutta la riflessione teologica del *Cur Deus Homo*, corrisponde esattamente alle espressioni di san Paolo all’inizio della prima Lettera ai Corinzi. Il latino *verbum crucis* traduce il greco *logos tou staurou* (1, 18). Qui, *logos* non significa solo “parola” o “linguaggio”, ma anche “ragione” e “intelligibilità”, nel senso classico della filosofia greca. Infatti, secondo le parole di Paolo che seguono, «Cristo Crocifisso, scandalo per i giudei e follia per i pagani, è invece per gli eletti, Giudei e Greci, Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (23-24). Il greco che cercava la sapienza la trova in Cristo Crocifisso: è la vera filosofia (cf. san Giustino). La *theologia crucis* di Anselmo rappresenta un tentativo nuovo di manifestare il *logos* della Croce come vera e propria *Scientia Crucis*, *Scienza della Croce*. Questa espressione applicata da santa Edith Stein alla dottrina di san Giovanni della Croce è forse la migliore per caratterizzare la riflessione speculativa di Anselmo sulla base del testo di Paolo. Si tratta per lui di rispondere sul piano razionale del *logos*, alle obiezioni dei filosofi e teologi musulmani. Nel dialogo *Cur Deus Homo*, il monaco Bosone presenta queste obiezioni e Anselmo risponde dimostrando, *rationibus necessariis*, l'impossibilità della salvezza senza Cristo, e dunque la necessità di Cristo per la salvezza (CDH, *Prefazione*).

Accogliere con rispetto e serietà sul piano della ragione le obiezioni dei musulmani permette di approfondire la propria fede, e anche di purificarla da alcune false spiegazioni usate dai Padri, come i «diritti del diavolo» (CDH I/7). Questo obbliga anche ad usare il linguaggio dogmatico dei primi Concili in modo molto preciso e rigoroso. Tutta la riflessione di Anselmo è fedelissima al Dogma di Calcedonia che insiste sulla reale differenza delle due Nature unite nella stessa Persona del Figlio. Spiegando la verità del Dio-Uomo, Anselmo vuole mostrare ai suoi avversari che la fede cristiana rispetta perfettamente l'unità e la trascendenza della Divinità. Per

⁴ Cf. il mio libro: F.-M. LÉTHEL, *L'Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell'uomo*. Gemma Galgani, Libreria Editrice Vaticana 2004.

questo, dovendo parlare della sofferenza e della morte di Dio, cioè del Dio-Uomo, insiste all'inizio sull'*Impassibilità* della Natura divina (CDH I/8). Già nel *Proslogion*, Anselmo affermava che «Dio è misericordioso e impassibile»⁵.

La *Meditatio* riafferma la necessità del Verbo Incarnato e Crocifisso e l'impossibilità della salvezza senza di Lui, affermando allo stesso tempo la trascendente libertà di Dio:

«An aliqua necessitas coegit ut Altissimus sic se humiliaret, et Omnipotens ad faciendum aliquid tantum laboraret? Sed omnis necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati. Quippe quod vult necesse est esse, et quod non vult impossibile est esse. Sola igitur voluntate, et quoniam voluntas eius semper bona est, sola hoc fecit bonitate. Non enim Deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo Deo satisfaceret. Non egebat Deus ut tam laboriosa pateretur, sed indigebat homo ut ita reconciliaretur. Nec egebat Deus ut sic humiliaretur, sed indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur. Divina natura humiliari aut laborare nec eguit nec potuit. Haec omnia humanam naturam, ut ad hoc restitueretur propter quod facta erat, necesse erat facere; sed nec illa nec quidquid Deus non est ad hoc poterat sufficere»⁶.

L'opposizione: «*Non egebat Deus, sed indigebat homo*» mostra come la necessità si trova da parte dell'uomo, e non da parte di Dio. È l'uomo peccatore che non è "salvabile" in un altro modo. Anselmo ha un senso

⁵ *Proslogion*, c. 8. Nello stesso senso si possono citare le parole di Benedetto XVI nell'Enciclica *Spe Salvi*: «Dio – la Verità e l'amore in persona – ha voluto soffrire per noi e con noi. Bernardo di Chiaravalle ha coniato la meravigliosa espressione: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Dio non può patire, ma può compatire» (n. 39).

⁶ Traduzione: «Fu allora una qualche necessità a costringere l'Altissimo ad abbassarsi così, e l'Onnipotente a faticare per fare appena qualcosa? Ma ogni necessità e impossibilità sottostanno al suo volere. Proprio quel che Egli vuole è, per necessità. E quel che non vuole è impossibile che sia. Ha fatto quindi questo solo per volontà; e poiché la sua volontà è sempre buona, l'ha fatto per sola bontà. Non Dio, infatti, aveva bisogno di salvare l'uomo in questo modo, ma aveva bisogno la natura umana di soddisfare in questo modo a Dio. Non aveva bisogno Dio di patire tante pene, ma aveva profondo bisogno l'uomo di essere riconciliato così. Né aveva bisogno Dio di essere tanto umiliato, ma aveva bisogno l'uomo di essere tratto così dall'abisso dell'inferno. Non la natura divina ebbe bisogno di umiliarsi o di soffrire e neppure poté. Tutto questo era necessario che lo facesse la natura umana, per venir restituita al fine per cui era stata fatta. Ma né lei né altro, che non fosse Dio, a questo poteva bastare».

fortissimo della grandezza dell'uomo, nel bene e nel male, e come Paolo nel capitolo 5 della *Lettera ai Romani*, egli mette l'accento sulla parte dell'uomo e della sua libertà nel peccato e nella salvezza. È veramente un uomo, l'Uomo-Dio, Gesù, il Nuovo Adamo, che con la sua obbedienza a Dio Padre, ristabilisce l'alleanza rotta dalla disobbedienza dell'uomo (cf. *Rm* 5, 19). Nella *Meditatio*, Anselmo sottolinea fortemente questo ruolo dell'Umanità di Gesù, non meno importante di quello della sua Divinità:

«O fortitudo abscondita: hominem in cruce pendentem suspendere mortem aeternam genus humanum prementem; hominem ligno confixum diffigere mundum perpetuae morti affixum! O celata potestas: hominem damnatum cum latronibus salvare homines damnatos cum daemonibus; hominem in patibulo extensum omnia trahere ad se ipsum! O virtus occulta: unam animam emissam in tormento innumerabiles extrahere de inferno; hominem mortem corporis suscipere et animarum mortem perimere! Cur, bone Domine, pie Redemptor, potens Salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate?»⁷.

Cur? “Perché?” È la domanda che guidava tutta la riflessione del *Cur Deus Homo* ed è qui ripresa in preghiera. Anselmo ha riflettuto sulle “ragioni” di questo fatto sconvolgente: che siamo salvati da un uomo che è allo stesso tempo vero Dio, il Dio-Uomo.

Questa “necessità” dell'Incarnazione e della Croce per la nostra salvezza sarà riaffermata da san Tommaso e dalla grande teologia universitaria, ma non esattamente con la stessa forza, perché si accetterà l'ipotesi che Dio, nella sua “potenza assoluta”, avrebbe potuto salvare l'uomo in un altro modo: *«Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi»* (III q. 46 a. 2 co). In questa ipotesi l'uomo sarebbe salvato solo da Dio, e non dal Dio-Uomo: l'Umanità di Gesù non ha più la stessa importanza della sua Divinità, come

⁷ Traduzione: «O fortezza nascosta: l'uomo che pende dalla croce sospende l'eterna morte, incumbente sul genere umano; l'uomo inchiodato al palo dischiocchia il mondo, confitto alla morte perenne! O potere velato: l'uomo condannato coi malfattori salva gli uomini condannati coi demoni; l'uomo disteso sul patibolo fa tendere a sé ogni cosa! O potenza invisibile: la sua sola anima, emessa nel tormento, ne fa uscire innumerevoli altre dall'inferno; muore un uomo nel corpo e finisce la morte delle anime! Perché, Signore buono, dolce Redentore, Salvatore potente, perché tanta potenza l'hai coperta di tanta umiltà?».

nella visione di sant'Anselmo. Qui tocchiamo il pericolo di tutte queste ipotesi della teologia universitaria che si prolungheranno pericolosamente nella teologia moderna: se l'uomo non avesse peccato, o non ci sarebbe l'Incarnazione, o ci sarebbe l'Incarnazione ma senza la Croce. È lo stesso per l'ipotesi dell'Incarnazione senza la Concezione verginale, ecc.

Invece Anselmo ci insegna a pensare tutta la Verità della nostre fede cristiana, cioè l'economia reale, a partire dalla Croce che è e che sarà sempre il più grande simbolo per tutti i cristiani: pensare Dio e l'uomo, il peccato e la giustizia a partire dalla realtà del Dio-Uomo Crocifisso e Risorto. Il cuore del cristianesimo non è Dio solo, né l'uomo solo, ma il Dio-Uomo. Non è il teocentrismo né l'antropocentrismo, ma il cristocentrismo che è il più meraviglioso teo-antropocentrismo.

Tale cristocentrismo sarà riproposto nelle prospettive nuove della modernità dal Cardinale de Bérulle, fondatore della "Scuola Francese" all'inizio del 1600. Bérulle, che si era mostrato aperto alle ricerche del giovane Descartes, intendeva proporre il suo cristocentrismo come una vera "rivoluzione copernicana" superando il teocentrismo del medioevo e l'antropocentrismo del rinascimento, proprio con questo teo-antropocentrismo: la centralità del Dio-Uomo, del Verbo Incarnato. Su questo punto centrale, la sua più grande discepola sarà la carmelitana francese Teresa di Lisieux, «la più grande santa dei tempi moderni» (S. Pio X). Nei suoi scritti infatti, il Nome di Gesù è due volte più presente che il Nome di Dio, e si tratta sempre di Gesù come Dio-Uomo. È la grande svolta teo-antropologica, la più illuminante per la modernità e la post-modernità!

2. La Luce del Verbo: *Scientia beata, scientia fidei e sapientia caritatis* in san Tommaso d'Aquino

Presentando la *scientia fidei* tra la *scientia beata* e la *sapientia caritatis*, possiamo capire meglio la bellezza, l'equilibrio e l'apertura della sintesi di san Tommaso nella sua *Somma Teologica*. La *scientia fidei*, che è la teologia nella sua forma universitaria, viene così relativizzata e scientificamente fondata quando è vista in relazione con la *scientia beata* che è la teologia nella visione, e in relazione con la *sapientia caritatis* che è la teologia mistica.

2.1 *La Summa Theologica come capolavoro della Theologia Lucis*

La *Summa Theologica* di san Tommaso è caratterizzata da una meravigliosa luminosità. È il capolavoro assoluto della *Theologia Lucis*, la più bella espressione del Mistero del Verbo Incarnato come *Luce divina venuta nel mondo* secondo le parole del prologo di Giovanni: «In Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; e la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno accolta [...]. Era la luce vera che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 4-5,9). Ed è la luce di Dio come Essere increato, infinito ed eterno (ciò che esprime il verbo *einai* nel prologo). Così, il Nome divino rivelato a Mosé, *Colui che è*, (*Es* 3, 14) è attribuito al Verbo Incarnato: «La legge fu data per mezzo di Mosé, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto, ma Dio Figlio unigenito, *Colui che è (ho òn)* nel seno del Padre, lo ha rivelato» (1, 17-18).

Il riferimento al testo dell'Esodo è ancora più evidente nella parola di Gesù: «Prima che Abramo venisse all'esistenza (*genesthai*), Io sono (*ego eimi*)» (*Gv* 8, 58). La Luce di Dio che risplende nel Verbo è dunque la luce dell'*Essere*, ed è questa luce che risplende in tutta la sintesi di san Tommaso, con la sua fondamentale dottrina di Dio come *Ipsum Esse subsistens*.

Quando Tommaso è venuto a Parigi per la prima volta nel 1252, il Re san Luigi IX aveva già fatto costruire la sua *Santa Cappella* (finita nel 1248). C'è una corrispondenza perfetta tra questo capolavoro dell'arte gotica e la *Somma Teologica*: è la stessa spiritualità della luce, di Cristo Luce che risplende attraverso le immense vetrate della Santa Cappella e attraverso il testo della *Somma*. I due capolavori sono l'espressione architettonica del Corpo di Cristo Morto e Risorto, Tempio nuovo (cf. *Gv* 2, 21) nel quale l'uomo viene illuminato dalla Luce del Verbo. Infatti, nell'architettura della *Somma*, l'uomo (IIa parte) è avvolto tra la Divinità (Ia parte) e l'Umanità (IIIa parte) di Cristo.

2.2 *Scientia beata e scientia fidei: La teologia del cielo e la teologia della terra*

Uno degli aspetti più impressionanti della *Somma* è il riferimento continuo, in tutte e tre parti dell'opera, alla piena luce del cielo. San Tommaso mette sempre al primo posto la *visione beatifica*, "faccia a faccia", dell'Essere divino, secondo le parole di san Giovanni nella sua *prima Lettera*:

«Saremo simili a Lui perché lo vedremo così come Egli è (*kathôs estin*). Chiunque ha questa speranza in Lui purifica se stesso come Egli è puro» (1 Gv 3, 2-3). Tutti i beati del cielo hanno già questa visione che *non* abbiamo ancora, ma che è oggetto della nostra sicura speranza. Rileggendo la *Somma* alla luce dell'Enciclica *Spe salvi*, possiamo dire *spe beati*.

La *theologia lucis*, infatti, si esprime principalmente nel grande tema della *beatitudine* che dà a tutta la sintesi di san Tommaso un clima di gioia e di profondo ottimismo. Così, il trattato di Dio Uno si conclude con la contemplazione della *Beatitudine divina* (I, q. 26), che corrisponde esattamente all'affermazione di san Giovanni: «Dio è Luce, in lui non ci sono tenebre» (1 Gv 1, 5). La stessa grande verità è stata espressa da una giovane mistica moderna, la carmelitana santa Teresa *de los Andes*, affermando che *Dio è gioia infinita*. Questo è il vero senso dell'impassibilità divina che dobbiamo riscoprire oggi. Allo stesso tempo, bisogna sempre ricordare, che la Luce è venuta nelle tenebre, con l'Incarnazione e la Passione Redentrice che è il luogo della sofferenza e della morte di Dio Figlio secondo la sua Umanità. Ma il Risorto, che non soffre più e non muore più, fa partecipare i santi del cielo alla sua beatitudine.

Come Essere Infinito, Dio è la Luce che illumina tutto nei Misteri della Creazione e della Salvezza. Per l'uomo, lo stesso Dio è l'unico autore della natura, della grazia e della gloria. La visione beatifica è la piena partecipazione alla Luce di Dio per mezzo del *Lumen gloriae*. Gli altri gradi di partecipazione alla luce divina sono il *lumen naturale intellectus* e il *lumen gratiae*, senza separazione: «*Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti*» (I, q. 12, a. 13 co). Nella sintesi di san Tommaso, questo punto di vista dell'Essere unisce tutti i livelli di conoscenza della verità senza confusione: nella visione, nella fede, nella conoscenza naturale della filosofia e delle scienze umane.

Così, all'inizio di tutta la *Somma*, la prima questione presenta la *sacra doctrina*, cioè la teologia della Chiesa sulla terra come vera scienza nella fede, fondata sulla Sacra Scrittura, ma essenzialmente relativa a una scienza superiore che è la *scientia beata* del cielo. La teologia del cielo è la teologia pienamente scientifica che fonda la scientificità della teologia della terra: «*Et hoc modo est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*» (I, q. 1, a. 2 co).

Allo stesso modo, nella Prima parte, riflettendo sulla nostra conoscenza di Dio (I, q. 12), san Tommaso considera prima e lungamente (aa. 1-11) questa *scientia beata* che è la visione di Dio «così come Egli è» (1 *Gv* 3, 2, citato nell'art 1 *sed contra*), cioè dell'Essenza divina come «*Ipsum Esse Subsistens*» (a. 4). È il più alto livello di conoscenza dell'Essere, si potrebbe dire come la “metafisica del cielo”. Ma questa conoscenza sarà sempre in relazione con l'amore, secondo la misura dell'amore:

«Intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit» (a. 6 co)⁸.

Questo è lo stato dell'*homo comprehensor*, che vede il Volto di Dio, anche se non lo “comprende” mai completamente (a. 7). Vedendo Dio, vede anche la moltitudine delle creature come attraverso lo Specchio più luminoso (a. 9), le vede ciascuna distintamente, ma con una visione simultanea, e non successiva: «*Ea quae videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur*» (a. 10 co).

Solo alla fine della stessa questione 12, nei due ultimi articoli, san Tommaso riflette sulla nostra conoscenza di Dio in questa vita, per mezzo della ragione naturale (a. 12) e per mezzo della grazia (art 13). Trattando poi dei Nomi di Dio rivelati nella Sacra Scrittura, mette evidentemente in rilievo il Nome rivelato a Mosè: «*Hoc nomen “Qui est” est maxime proprium nomen Dei*» (I, q. 13, a. 11 *sed contra*).

Lo stesso primato della beatitudine perfetta dell'*homo comprehensor* illumina tutta la vita dell'*homo viator*, e così tutta l'immensa Seconda parte comincia con il breve e fondamentale trattato della beatitudine (I-II, qq. 1-5).

⁸ Traduzione: «Per cui l'intelletto che partecipa maggiormente di questo lume di gloria vedrà più perfettamente Dio. Parteciperà poi più largamente di questo lume di gloria colui che ha un grado superiore di carità, poiché dove si ha una maggiore carità lì si trova un maggiore desiderio, e il desiderio rende, in certo qual modo, colui che desidera più atto e più pronto a ricevere l'oggetto desiderato. Quindi colui che avrà una maggiore carità vedrà più perfettamente Dio e sarà più beato».

2.3 *Gesù come Luce Incarnata: La scientia beata sempre presente nella sua anima*

La Terza parte della *Somma* contempla i Misteri dell'Umanità di Cristo. Una delle affermazioni fondamentali di san Tommaso riguarda la stessa *scientia beata* (III, q. 10) presente nell'anima di Gesù, dal momento della concezione nel seno di Maria (q. 34, a. 4), presente in tutti i momenti della sua vita terrena anche nella sua Passione (q. 48, a. 8), poi nella discesa agli Inferi (q. 52, a. 4) e per l'eternità. È proprio il Mistero del Verbo Incarnato come Luce divina venuta nel mondo, venuta in fondo alle tenebre del Calvario e dello *Sheol*, mai spenta dalle tenebre e definitivamente vittoriosa nella Risurrezione. Dove è l'anima di Gesù, lì è il cielo. Così gli Inferi sono diventati il paradiso dopo la morte del Redentore, secondo la sua parola al buon ladrone: «Oggi sarai con me nel paradiso» (*Lc* 23, 43).

Infatti, dal primo momento della sua esistenza, cioè dal «primo istante della concezione» (cf. III, qq. 33-34), la Santa Umanità di Gesù, corpo e anima, è unita alla Persona Divina del Verbo in modo definitivo ed insuperabile (unione ipostatica o *gratia unionis*, q. 2). Conseguenza di questa unione è la pienezza della grazia dello Spirito Santo che riempie l'anima (*gratia habitualis*, q. 7). La *gratia unionis* è l'Incarnazione stessa: è la comunicazione gratuita dell'Essere divino del Verbo alla santa Umanità: «*Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae*» (q. 17, a. 2 ad 2). Come sant'Ireneo, san Tommaso contempla la santa Umanità sempre nelle "due Mani del Padre", che sono il Figlio e lo Spirito Santo, ma integrando l'apporto di sant'Agostino riassunto nell'espressione *Verbum spirans Amorem*. Così egli contempla le due "Missioni" del Figlio e dello Spirito nella stessa santa Umanità:

«Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur "missa esse in mundum" (Ioan. 3, 17; 10, 36; 17, 8) quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat (Rom. 5, 5; 8, 9-11; Gal. 4, 6). Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus Sancti, sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine

naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti» (III, q. 7, a. 13 co)⁹.

È lo Spirito Santo che comunica all'anima di Gesù la pienezza della carità e la pienezza della conoscenza di Dio, di questa luce piena che è la *scientia beata*. Avendo la visione, Cristo non poteva avere la fede (q. 7, a. 2). È interessante notare che, se san Tommaso esclude completamente la *fede di Cristo*, apre invece un certo spazio alla *speranza di Cristo* durante la sua vita terrena (a. 3).

Il grande paradosso di Gesù nella sua vita terrena viene riassunto nell'espressione: «*simul viator et comprehensor*» (III, q. 16, a. 10). Questo paradosso diventa estremo nella passione, nella coesistenza di questa *scientia beata* con il più grande dolore che sia mai esistito: la *tristitia Christi* come sofferenza della sua anima a causa di tutto il peccato delle membra del suo Corpo Mistico, cioè di tutti gli uomini che vedeva chiaramente e che prendeva in se (q. 46, aa. 6-8). Paradossalmente, è la *scientia beata* che a questo momento dell'Agonia dà alla sofferenza di Gesù tutta la sua immensità. La visione beatifica è allora *visone dolorifica*. Santa Caterina riassume questa dottrina in un'espressione che usa frequentemente: Nella sua Passione, Gesù era «beato e doloroso».

Sono i *mistici moderni* che hanno “verificato” di più questa verità che era già espressa da Paolo: «vivo nella fede al Figlio di Dio che ha amato me e ha dato se stesso per me» (*Gal 2*, 20). A differenza di Pietro, Paolo non aveva mai incontrato Gesù durante la sua vita terrena, ma aveva la certezza di essere stato personalmente amato da lui al momento della sua Passione. Così Pascal attribuisce a Gesù queste parole: «Io pensavo a te nella mia Agonia»¹⁰. Due mistiche dell'inizio del 1900, santa Gemma Galgani e la beata Dina Bélanger esprimono la stessa certezza della conoscenza doloro-

⁹ Traduzione: «Il principio dell'unione è la persona del Figlio, che assume la natura umana e che si dice “mandata nel mondo” (*Gv 3*, 17) in seguito a questa assunzione. Il principio invece della grazia abituale, che viene data assieme alla carità, è lo Spirito Santo, il quale si dice mandato in quanto abita nell'anima per mezzo della carità (*Rm 5*, 5; 8, 9. 11; *Gal 4*, 6). Ora, la missione del Figlio in ordine di natura precede la missione dello Spirito Santo, come in ordine di natura lo Spirito Santo precede quale amore dal Figlio e dal Padre. Perciò anche l'unione ipostatica, alla quale riferiamo la missione del Figlio, precede in ordine di natura la grazia abituale, a cui riferiamo la missione dello Spirito Santo».

¹⁰ B. PASCAL, *Pensieri. Il Mistero di Gesù Cristo* (n. 739, ed. Lafuma).

sa e amorosa che Gesù agonizzante aveva di loro come di ogni esser umano personalmente¹¹. Solo la *scientia beata* poteva dare all'anima di Gesù una tale conoscenza. Allo stesso modo Teresa di Lisieux dice a Gesù nella sua Agonia: «Tu mi hai vista», come dice a Gesù bambino: «Tu pensavi a me»¹². Così anche, nella sua *Vie de Jésus*, il Cardinale de Bérulle interpreta con il più grande realismo l'*Ecce venio* della Lettera agli Ebrei (*Eb* 10, 5-10). «Quando entra nel mondo», cioè al primo momento dell'Incarnazione nel seno di Maria, nel primo istante della sua esistenza, l'anima di Gesù unita al Verbo, grazie a questa *scientia beata* è realmente capace di questo prima espressione dell'obbedienza al Padre, obbedienza redentrice. Bérulle non fa altro che sviluppare il pensiero di san Tommaso (III, q. 34) sulla perfezione di Cristo al momento della sua concezione¹³.

2.4 Carità e sapienza: La teologia mistica

Gesù Verbo Incarnato e Redentore è sempre *Verbum spirans Amorem*. Non solo ci ama, ci vede, ci conosce ciascuno personalmente, ma ci comunica la grazia dello Spirito Santo come il Capo alle sue membra (cf. III, q. 8: la grazia di Cristo come Capo del Corpo Mistico) attraverso la sua Passione e Risurrezione. Ci rende capaci di amare con il suo proprio Amore che è la carità. Nella vita presente, le principali modalità della grazia dello Spirito Santo sono le tre “virtù teologiche” di fede, speranza e carità. Sulle orme di san Paolo, san Tommaso insiste molto sull'eminenza della carità, “più grande” della fede e della speranza (cf. *1 Cor* 13, 13), la sola che «non passerà mai» (*1 Cor* 13, 8) essendo essenzialmente la stessa in cielo come in terra. Secondo le sue parole, la carità «è la madre di tutte le virtù, la radice e la forma di tutte» (I-II, q. 62 a. 4). Secondo l'architettura delle tre parti della *Somma*, san Tommaso contempla la carità in Dio (Ia), nell'uomo (IIa) e in Cristo come uomo (IIIa), l'uomo essendo sempre avvolto in Cristo vero Dio e vero Uomo. La Seconda parte contiene una ricchissima riflessione sulla carità, che integra le più alte considerazioni della filosofia antica sul-

¹¹ Cf. il mio articolo: F.-M. LÉTHEL, *Le mystère de l'Agonie de Jésus à la lumière de la théologie des Saints*, in “PATH” 2 (2003), 417-441.

¹² TERESA DI LISIEUX, *Poesia 24: Gesù mio Diletto, ricordati*, str 6 e 21.

¹³ Cf. il mio articolo: F.-M. LÉTHEL, *Le Mystère de l'Enfant Jésus, à la lumière de la Théologie des saints*, in “Anthropotes” 17/1 (2001).

l'Amore: L'*eros* platonico (attraverso Dionigi Areopagita, cf. I-II, q. 28) e la *philia* aristotelica (cf. II-II, q. 23 a. 1).

Si potrebbe dire che la carità è "l'Amore Assoluto" già dato in questa vita, lo stesso in cielo e in terra, mentre il vero "Sapere Assoluto" della *scientia beata*, è riservato al cielo. Solo Gesù, come Verbo Incarnato, l'aveva già in questa vita. Vivendo quaggiù nella fede, siamo dunque radicalmente limitati nella conoscenza di Dio, mentre siamo illimitati nel suo amore. Le affermazioni di Tommaso sono molto forti a questo riguardo. Secondo le sue parole, la carità viene data «non secondo la capacità naturale dell'uomo, ma secondo la volontà dello Spirito Santo» (II-II, q. 24, a. 3), perciò può sempre crescere (a. 4), fino all'infinito, non essendo nessun limite al suo aumento perché è una certa partecipazione della Carità infinita che è lo Spirito Santo (a. 7). Così, in questa vita, Dio può già essere amato da noi *immediatamente* (II-II, q. 27, a. 4), *totalmente* (a. 5) e *smisuratamente* (a. 6).

Tommaso considera successivamente «la carità in se stessa e il dono della sapienza che le corrisponde» (II-II, q. 23 prol). Non si tratta della sapienza naturale, ma della sapienza che è il primo dono dello Spirito Santo. Questa sapienza viene presentata come la conoscenza intima delle realtà divine operata dalla carità, in riferimento a un testo importantissimo di Dionigi Areopagita:

«Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit, in 2 cap. De Div. Nom. (lect. 4), quod Hierotheus est perfectus in divinis "non solum discens, sed et patiens divina". Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1 ad Cor. 6, 17: "Qui adhaeret Deo unus spiritus est"» (II-II, q. 45 a. 2 co)¹⁴.

¹⁴ Traduzione: «Così dunque avere un retto giudizio sulle cose di Dio conosciute mediante la ricerca razionale appartiene alla virtù intellettuale della sapienza, ma avere un retto giudizio su tali cose mediante una certa connaturalità appartiene alla sapienza che è dono dello Spirito Santo: come Dionigi (*De div. nom.* 2) dice di Ieroteo che è perfetto nelle cose di Dio "non soltanto imparando, ma anche sperimentando le cose divine". Ora, questa esperienza o connaturalità con le cose divine si attua con la carità, la quale ci unisce

Il nostro Dottore identifica tale sapienza, conoscenza nella carità, con la teologia mistica secondo Dionigi. Qui, bisogna citare tutto il testo di Dionigi che articola in modo sintetico la tradizione apostolica, la scienza teologica (o teologia noetica) e la teologia mistica:

«Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate (*umnetai*) dal nostro nobile maestro (Ieroteo) in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*;
 - sia che le abbia ricevute (*pareilephen*) dai santi teologi (Apostoli ed evangelisti, cioè la tradizione apostolica),
 - sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica (*epistemonikès ereunès*) delle Scritture, dopo molto esercizio e pratica di esse (la teologia “noetica”),
 - sia che sia stato iniziato (*emuethe*) da una più divina ispirazione, “non solo studiando ma ancora patendo le cose divine” (*ou monon mathôn alla kai pathôn ta theia*), e se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia (*sumpatheia*) con esse, nella mistica unione e fede (*mustiken enôsin kai pistin*) che non si può apprendere» (la teologia mistica)¹⁵.

Sulla base della tradizione apostolica e della Sacra Scrittura, Dionigi esprime con grande chiarezza la distinzione tra queste due modalità della teologia della Chiesa: la teologia noetica per mezzo dello studio e la teologia mistica per mezzo dell'esperienza.

In un altro importante testo Dionigi mostra il rapporto privilegiato tra questa teologia mistica e la teologia simbolica, riportandole insieme al “teologo” per eccellenza che è Gesù il Verbo di Dio (*Logos tou Theou*), alle sue parabole e alla sua Eucaristia. In questo testo, la teologia mistica e la teologia simbolica sono riunite di fronte alla teologia noetica “filosofica e dimostrativa”:

«Bisogna anche capire che duplice è la tradizione dei teologi (tutti gli autori della Scrittura): una *indicibile e mistica*, l'altra *manifesta e più conoscibile*; l'una è *simbolica e iniziatica*, l'altra è *filosofica e dimostrativa*. L'inesprimibile

a Dio, secondo le parole di S. Paolo (1 Cor 6, 17): “Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito”».

¹⁵ *Nomi Divini*, II/9.

s'incrocia con l'esprimibile; l'uno persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altro opera e stabilisce in Dio mediante mistagogie che non si possono insegnare. Ecco perché, per iniziarci ai santissimi misteri, i santi iniziatori (*hieromustai*) della nostra Tradizione, proprio come quelli della Tradizione mosaica, non hanno esitato ad utilizzare dei simboli adatti a Dio. Più ancora, vediamo che i santissimi angeli, attraverso degli enigmi, espongono misticamente le cose divine; e soprattutto, che *Gesù stesso parla di Dio (theologounta) in parabole e trasmette i misteri divinizzanti (theourga musteria) per mezzo di una Cena tipica*¹⁶.

La teologia universitaria di san Tommaso è evidentemente la teologia noetica che usa la filosofia come strumento privilegiato e che si esprime nel linguaggio delle idee e dei concetti, mentre la teologia mistica usa preferibilmente il linguaggio della teologia simbolica, cioè quello delle immagini e dei simboli. E tutti questi linguaggi hanno il loro fondamento nella Sacra Scrittura, come appare in un altro grande testo di Dionigi, il capitolo III della sua *Teologia Mistica* che ci presenta le sue principali opere: *I Nomi Divini* (espressione della teologia noetica), *La teologia simbolica* e *La teologia mistica*.

Ma, come l'abbiamo visto, questa teologia noetica di san Tommaso come *scientia fidei* è aperta verso la *scientia beata* del cielo, ed è anche aperta verso questa *sapientia caritatis*, cioè alla teologia mistica e alla teologia simbolica, verso il centro che è l'Eucaristia, cioè Gesù stesso nell'Eucaristia. Secondo Dionigi, Gesù è il "fondatore dei simboli" e principalmente di questa «cena divinissima e simbolica» dell'Eucaristia che è chiamata *archisumbolon*¹⁷. Ci sembra tanto bello ricordare come l'Eucaristia è l'ultimo trattato finito da san Tommaso nella *Somma* (III, qq. 73-83). Tutta la sua vita è stata animata da una profonda spiritualità eucaristica. Ha smesso di scrivere mentre stava lavorando al trattato della penitenza, che è rimasto incompiuto. Sappiamo dai testimoni e primi biografi come questa decisione di fermarsi è stata il frutto di una grazia mistica ricevuta durante la celebrazione dell'Eucaristia, il 6 dicembre 1273, mentre Tommaso stava a Napoli. Un nuovo e più forte presentimento della *scientia beata* faceva apparire la più bella *scientia fidei* come "paglia", e Tommaso doveva fermarsi nella redazione della *Somma*. La *scientia fidei* rimane sempre incompiuta, orientata dalla speranza verso il compimento della *scientia beata*.

¹⁶ Lettera IX.

¹⁷ *La Gerarchia Ecclesiastica*, III/3/1.

L'apertura della teologia di san Tommaso verso la mistica e la simbolica attraverso l'Eucaristia ci conduce alla teologia di santa Caterina da Siena.

3. La Carne del Verbo: Santa Caterina da Siena, teologa del Corpo e del Sangue di Cristo

Mentre la teologia noetica dell'università tendeva ad emarginare la simbolica e la forma della preghiera, sono invece le espressioni più caratteristiche della teologia di Caterina. Nelle sue *Opere*, come in quelle di sant'Anselmo, troviamo un'importante raccolta di preghiere teologiche: *Le Orazioni*. Sono i testi più spontanei della santa, pronunciati in estasi. Allo stesso modo, il *Dialogo*, l'unico libro dettato da lei, contiene molte preghiere, di domanda, e soprattutto di lode. La parte più ampia delle *Opere* di Caterina sono le sue *Lettere*. È una teologia orale, è una parola pronunciata dalla santa e scritta dai suoi segretari¹⁸.

Tra Caterina e Tommaso, troviamo allo stesso tempo la più grande vicinanza e la più grande differenza. Vicinanza, perché sono tutti e due dei santi italiani del Medioevo, condividendo la stessa spiritualità di san Domenico. Differenza perché rappresentano fino all'estremo le due forme diverse della teologia noetica e della teologia simbolica. Maestro della teologia noetica, Tommaso è povero nel campo della teologia simbolica. Invece Caterina è un'insuperabile maestra di teologia simbolica, essendo allo stesso tempo quasi analfabeta e dunque incapace di muoversi nella teologia noetica dell'università. Ma si verifica una meravigliosa armonia e complementarità tra i concetti più astratti di san Tommaso e i simboli più concreti di Caterina. Il concetto illumina il simbolo, e il simbolo incarna il concetto.

3.1 *Il Verbo Incarnato come "Simbolo Primordiale" (E. Stein): La simbolica cristiana come simbolica corporea*

La più grande originalità della teologia simbolica di Caterina è il suo carattere straordinariamente incarnato e corporeo, con un riferimento con-

¹⁸ Per le Opere di santa Caterina da Siena conviene usare le seguenti edizioni: SANTA CATERINA DA SIENA, *Le Orazioni*, G. CAVALLINI (ed.), Cateriniane, Roma 1978; *il Dialogo* G. CAVALLINI (ed.), Cantagalli, Siena 1995; *Le Lettere*, U. MEATINI, Paoline, Milano 1987, 1 vol. Usiamo le sigle O D e L per indicare i riferimenti a queste opere della santa (con i numeri delle *Lettere* e delle *Orazioni* e i capitoli del *Dialogo*).

tinuo al Corpo e al Sangue di Gesù. Ciò che santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) scriveva a proposito della teologia simbolica di Dionigi Areopagita conviene perfettamente a quella di Caterina: Gesù «come Parola Incarnata è *il Simbolo Primordiale*»¹⁹. Quest'audace espressione indica il cuore della simbologia cristiana che è la Persona stessa del Verbo Incarnato, di Gesù che unisce in se stesso nel modo più intimo il visibile e l'invisibile, la Divinità e l'Umanità, il Verbo e la Carne. «In Lui abita corporalmente tutta la Pienezza della Divinità» (*Col.* 2, 9). Si potrebbe affermare che Gesù è «l'espressione corporea di Dio». Come indica la sua etimologia, il Simbolo è il «raccolgimento», la riunione di Dio e dell'uomo nella Persona di Gesù. Questa riunione si è compiuta per opera dello Spirito Santo nel Seno della Vergine Maria, di colei di cui san Luca dice che «raccolgeva (*sumballousa*) tutte queste cose nel suo cuore» (*Lc.* 2, 19). Nel cuore della Chiesa come nel cuore di Maria, la teologia simbolica rappresenta la teologia più incarnata, più vicina alla Persona del Verbo Incarnato, più espressiva del suo Mistero. Non è inferiore, ma in qualche modo superiore alla teologia noetica, che è più chiara ma più astratta e meno incarnata. Così, è evidente la preferenza dei Mistici per la teologia simbolica, da san Giovanni della Croce a santa Teresa di Lisieux²⁰, ma il grande merito di santa Caterina è di riportarla al suo fondamento corporeo, cioè nella Carne del Verbo.

Nella teologia della nostra santa, tutte le parti del Corpo di Gesù e tutte le realtà corporee hanno un significato simbolico. Una delle più importanti è evidentemente il sangue, sempre nominato e invocato, con la sua inesauribile ricchezza di espressione. Infatti, il Sangue di Gesù è «più eloquente di quello di Abele» (cf. *Eb* 12, 24). Come la Parola è diventata Carne, anche il Sangue diventa Parola. I principali aspetti della teologia del Sangue sono riassunti nell'*Orazione* 12, quando Caterina dice a Gesù Crocifisso:

«Hai mostrato nel tuo sangue l'amore: nel tuo sangue ne hai mostrata la misericordia e la larghezza tua. In questo sangue ancora hai mostrato quanto ti grava e pesa la colpa dell'uomo. In esso sangue hai lavata la faccia della

¹⁹ Sono le ultime parole del suo studio sulla teologia simbolica di DIONIGI AREOPAGITA, *Vie della Conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1983, 187.

²⁰ Su questo argomento è di particolare importanza la tesi di P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di santa Teresa di Lisieux* (OCD, Roma 2006). Cf. anche l'articolo della stessa autrice: «Giardino chiuso tu sei» (*Ct* 4, 12). *Un simbolo in Montfort e Teresa di Lisieux*, in «Spiritualità Monfortana» 8 (2007).

sposa tua, ciò è dell'anima, con la quale ti sei unito per unione della natura divina nella nostra natura umana. In esso vestisti essa quando era spogliata, e con la morte tua le hai resa la vita».

Più eloquente di quello di Abele, il Sangue sparso da Gesù attraverso la ferita del suo costato proclama nello stesso tempo la misericordia infinita di Dio e tutto il peso doloroso del peccato dell'uomo. Meglio di qualsiasi concetto²¹, questo simbolo corporeo esprime insieme l'abbondanza del peccato e la sovrabbondanza dell'Amore (cf. *Rm* 5, 20).

3.2 *Il Corpo di Gesù Crocifisso e Risorto come «Via, Verità e Vita» (Gv 14, 6)*

Il Corpo di Gesù Crocifisso e Risorto è il centro di tutta la sintesi teologica di Caterina. È la piena rivelazione di tutti i Misteri di Dio e dell'Uomo nella Carne del Verbo e nel suo Sangue. Contemplando sempre: «Gesù stesso, cioè il corpo suo» (L 74), la santa interpreta corporalmente la parola di Gesù: «io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6), contemplando il suo Corpo tutto intero in una dinamica ascendente, «dalla pianta dei piedi fino alla testa» (*Is* 1, 6). In questa contemplazione, Caterina distingue tre principali realtà del Corpo: i piedi, il costato e la bocca, inseparabilmente nella Passione ed alla Resurrezione di Gesù. Infatti, i piedi di Gesù inchiodati alla croce, dopo la Resurrezione mantengono i segni dei chiodi, così come il suo costato rimane sempre aperto. La sua bocca che ha bevuto l'amaro della Passione, pronuncia la pace e soffia lo Spirito Santo dopo la Resurrezione. Piedi, Costato e Bocca sono i tre “scaloni” del Corpo di Gesù contemplato come scala, cioè via; sono anche i tre “capoversi” o capitoli dello stesso Corpo contemplato come libro, cioè verità; il Costato e la Bocca sono i principali luoghi del Corpo contemplato come sorgente della vita.

3.2.1 “Via”: il Corpo di Cristo come Scala o Ponte

Innanzitutto, il Corpo di Gesù è la *Via*, cioè la *Scala* o il *Ponte* che ci conduce sicuramente dalla terra al cielo. Il genio proprio della nostra santa è di esprimere corporalmente tutte le tappe della vita cristiana o del cammi-

²¹ Cf. in particolare i concetti teologici utilizzati da san Tommaso per esprimere come la Passione di Gesù ci arreca la salvezza: merito, soddisfazione, sacrificio, sacerdozio, redenzione, liberazione, efficienza... (III, qq. 48-49).

no spirituale. Ciò che Teresa d'Avila dirà in modo più dettagliato con il simbolo delle sette mansioni della nostra anima (nel suo capolavoro: *Il Castello interiore*), Caterina l'esprime con i tre scaloni del Corpo di Gesù. Per lei, la comunione al Corpo e al Sangue di Gesù non è solo un aspetto importante della vita cristiana, ma è piuttosto la realtà centrale, che contiene tutte le altre. Tutte le tappe del cammino spirituale non sono altro che le tappe della comunione al Corpo di Gesù, una comunione sempre più elevata, profonda, e vasta, fino alla comunione totale. Questo simbolo dei tre scaloni, presente nelle *Lettere* di Caterina (L 34, 74, 75, 120), è stato sviluppato con un'eccezionale ampiezza nel suo *Dialogo* (cap. 26-86). Come il simbolo delle mansioni in Teresa, questo simbolo degli scaloni è legato all'esperienza mistica più intima e più personale di Caterina, prima di diventare l'oggetto del suo insegnamento. Su questo punto, si può ricorrere alla sua testimonianza nella *Lettera* 74 dove la santa parla evidentemente di se stessa quando racconta ciò che Gesù «insegnò una volta ad una sua serva»:

«Levati su, figliuola, levati sopra di te, e sali in me. E acciocché tu possa salire, io t'ho fatta la scala, essendo chiavellato in Croce. Fà, che prima tu sagli a' piei, cioè l'affetto e il desiderio tuo; perocché come i piei portano il corpo, così l'affetto porta l'anima. A questo primo, conoscerai te medesima. Poi giungnerai al lato del costato aperto, per la quale apertura ti mostro il segreto mio: ché quello che io ho fatto, ho fatto per amore cordiale. Ine si inebria l'anima tua. In tanta pace gusterete Dio-e-Uomo. Ine si troverà il caldo della divina carità: conoscerete la infinita bontà di Dio. Poiché abbiamo conosciuto noi e conosciuto la bontà sua, e noi giugneremo alla pace della bocca».

Troviamo esattamente la stessa eco di questa esperienza personale di Caterina nel racconto del suo discepolo e biografo Tommaso Caffarini²².

²² «Le sembrava che Cristo le dicesse: "Figlia mia, cammina per queste vie per mezzo delle quali ti mostrerò i tre stati nei quali tu sarai mia. Primo, voglio che tu venga fino ai miei piedi sulla croce: cioè, voglio che tu abbandoni tutti gli affetti terreni, e allora, tu gusterai la mia dolcezza". Secondo Egli la conduceva fino al suo costato, come è stato detto, e lo apriva per lei, e allora lei entrava dentro e gustava tanta dolcezza, tanta carità, chiarezza, scienza e luce di Dio, che dopo non poteva più parlare. Terzo, Egli l'abbracciava e la baciava dandole la pace». THOMAS ANTONII DE SENIS "CAFFARINI", *Libellus de Supplemento legende prolixae virginis beate Catherine de Senis* (ed. critica del testo latino fatta da G. Cavallini e I. Foralosso, Ed. Cateriniane, Roma 1974, 36).

3.2.2 “Verità”: Il Corpo di Cristo come Libro

Caterina, che percepisce tutto corporalmente, è quasi analfabeta, praticamente incapace di leggere libri, ma sommamente dotata per leggere quel libro che è il Corpo di Gesù morto e risorto. Per lei, Gesù è

«la Verità eterna [...] che scrisse nel corpo suo con lettere sì grosse, che veruno è di sì basso intendimento che si possa scusare; non con inchiostro, ma col sangue suo. Bene vedi tu i capoversi di questo libro, quanto essi sono grandi; e tutti manifestano la verità del Padre eterno, l'amore ineffabile con che fummo creati» (L 316).

Queste iniziali o capoversi sono sempre i piedi, il costato e la bocca. Gesù è per la nostra santa il Dottore della Verità che per darci il suo insegnamento «è salito in su la cattedra della Croce», facendosi libro lui stesso. Ma per leggere correttamente questo libro, bisogna avvicinarsi e salire iniziando dai suoi piedi (cf. L 318). Il tema dei tre scaloni continua ad essere presente quand'anche Caterina parli dei tre capoversi o capitoli. In questa lettura ascendente del Corpo di Gesù, Caterina ci conduce al «capitolo principale, quello della affocata carità, la quale troviamo nel costato suo, onde egli ci mostra il segreto del cuore» (*ibidem*). Così, il costato aperto di Gesù è il secondo capitolo, come anche il secondo scalone; ma è il capitolo centrale, quello che ha come contenuto l'Amore, la carità, che è nello stesso tempo la natura Divina, il più grande dono dello Spirito Santo e il più importante comandamento di Gesù. Questo simbolo del libro applicato al Corpo di Gesù trova la sua espressione culminante nella *Lettera* 309, indirizzata a Giovanni da Parma. Il destinatario della lettera, probabilmente un teologo, teneva un libro, forse suo, sospettato d'eterodossia. Con una meravigliosa delicatezza, Caterina l'invita a preferire il libro del Corpo di Gesù a questo suo libro: «Io son certa che se voi leggerete in questo libro dolce; il libro vostro, donde pare che siate sì tribulato, non vi darà fadiga veruna». Con una tenerezza tutta materna, la santa analfabeta dà a questo universitario una lezione magistrale, insegnandogli a leggere successivamente i tre capitoli.

3.2.3 “Vita”: Il Costato e la Bocca di Cristo

Per la nostra santa il luogo “principale” (L 318) del Corpo di Gesù è il suo Costato aperto dal quale sgorgano sempre il Sangue della Redenzione e l'Acqua viva dello Spirito Santo. È principalmente nel Costato che il Corpo

di Gesù è *Vita*. È il luogo della continua nascita della Chiesa come Sposa di Gesù, Nuova Eva formata nel Costato aperto del Nuovo Adamo, come la sua *costola*. Qui bisogna ricordare che la parola greca *pleura* usata da san Giovanni per parlare del Costato di Gesù aperto sulla Croce e che rimane aperto dopo la Risurrezione (*Gv* 19, 34; 20, 27), è una parola femminile che significa la *costola*. Ed è proprio la parola usata nel racconto simbolico della creazione di Eva nel libro della Genesi, a partire dalla costola o dal costato di Adamo durante il suo sonno (*Gn* 2, 21-22, nella traduzione greca dei Settanta). I Padri Greci avevano capito giustamente che san Giovanni, con l'uso di questa parola, voleva significare la creazione della Chiesa come Sposa, a partire dalla costola del Nuovo Adamo, durante il sonno della sua morte. Caterina, che non conosceva il greco, ritrova spontaneamente questa grande simbologia che non era più visibile nella traduzione latina. Nella *Lettera 273*, che è il suo capolavoro, la santa invita i suoi discepoli a rimanere sempre in questo luogo santo dove la Chiesa è incorporata in Cristo come Sposa: «voglio che vi serriate nel Costato aperto del Figliuolo di Dio [...] ivi la Dolce Sposa si riposa nel letto del fuoco e del sangue». Alla fine della stessa lettera, racconta come, dopo la morte violenta di Niccolò Toldo, ha visto la sua anima entrare per sempre nel Costato di Gesù, «come la Sposa quando è giunta all'uscio dello Sposo suo». Caterina accompagna tutti gli uomini, cristiani e non cristiani in questo luogo della salvezza:

«mirando vedevo nel Costato di Cristo Crocifisso entrare il popolo cristiano e il popolo infedele; e io passavo, per desiderio e affetto d'amore, per lo mezzo di loro; ed entravo con loro in Cristo dolce Gesù» (L 219).

Con il simbolo della Bocca di Gesù, Caterina passa dal versante della Passione a quello della Risurrezione. La stessa Bocca che ha bevuto tutta l'amarrezza dei nostri peccati (simboleggiata dall'aceto), dopo la Risurrezione pronuncia la pace e soffia lo Spirito Santo. È il bacio dello Sposo alla sua Sposa. Il Risorto è veramente *Verbum spirans Amorem*.

3.3 *Una teologia eucaristica*

Una tale teologia della Carne del Verbo è una teologia profondamente eucaristica. Rimanendo sempre a contatto con l'età patristica possiamo ricordare l'espressione di sant'Ireneo di Lione: «Il nostro pensiero è in pieno

accordo (*sumphônos*) con l'Eucaristia, e l'Eucaristia a sua volta conferma il nostro pensiero» (*Adversus Haereses*, IV/18/5). Contro le eresie gnostiche del suo tempo, Ireneo ha sviluppato in modo splendido il “suo pensiero” sulla verità della nostra fede rivelata nella Scrittura e vissuta nella Chiesa. È sempre il grande Mistero della Ricapitolazione di tutte le cose in Cristo Gesù, è sempre l'opera delle “due Mani” del Padre che sono il Figlio e lo Spirito Santo, nella Creazione, nell'Incarnazione, nella Passione e la Risurrezione di Cristo. Tutto questo Mistero è presente nell'Eucaristia!

È lo stesso nella teologia simbolica di Caterina. È Gesù stesso, il Verbo Incarnato, con il suo vero Corpo e il suo sangue, che è presente nell'Eucaristia. L'Eucaristia è come il Sole che illumina e riscalda tutta la Chiesa pellegrinante (D 110).

La comunione eucaristica è dunque il centro di tutta la vita cristiana, di tutta la vita spirituale e di tutta la teologia come conoscenza di Dio in Cristo. Infatti, la comunione eucaristica è conoscenza amorosa di tutto il Mistero. Mediante questa comunione Cristo entra in noi, ma più profondamente ancora ci fa entrare in Lui. A questo proposito, una delle più significative esperienze eucaristiche di Caterina, riferita dal Beato Raimondo, è come un dialogo. Prima della comunione la santa aveva pronunciato le parole della liturgia: «Signore io non sono degna che tu entri dentro di me», quando ha sentito la risposta di Gesù dicendo: «Ed Io son degno che tu entri dentro di Me»²³.

Per questo, Caterina desiderava la comunione quotidiana, come ne è testimone il suo altro biografo Tommaso Caffarini:

«Intanto dobbiamo sapere che, pure essendo il costume dei cristiani del suo tempo orientato ad evitare la comunione frequente, Caterina desiderava comunicarsi anche ogni giorno [...]. Se avesse potuto, si sarebbe comunicata tutti i giorni, in quanto sapeva che il venerando Sacramento era l'unico mezzo per congiungersi anima e corpo col suo eterno Sposo»²⁴.

²³ Questo dialogo è riferito dal beato RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda Major* II, c VI n. 192.

²⁴ T. CAFFARINI, *Legenda Minor*, c XII.

PER UNA RILETTURA DEL RAPPORTO FEDE-RAGIONE NELLA MODERNITÀ A PARTIRE DALLA LEZIONE DI TOMMASO D'AQUINO

JUVÉNAL ILUNGA MUYA

PATH 7 (2008) 125-143

0. Introduzione

Con la modernità si impone sempre più l'idea di una separazione radicale tra ragione e fede. La scuola padovana di Pomponazzi (1462-1525) diffonderà in Italia e Francia l'idea di una totale indipendenza della filosofia¹. La ragione viene sempre più collocata per principio e di fatto fuori della conoscenza di fede. Se la ragione prende coscienza di un suo necessario nesso con l'istanza religiosa dell'uomo, essa tenta però sempre più di sottrarre questa istanza alla tutela della fede cristiana. Certamente anche la fede postula una religiosità naturale, ma come stadio imperfetto, come preparazione alla recezione della rivelazione positiva. Da parte della fede, la tentazione di un ripiego nel fideismo fu grande. Per illustrare lo sviluppo della relazione fede-ragione nella modernità occorre quindi cercare di delinearne alcune coordinate storiche centrali.

Ci preme qui evidenziare in un primo momento l'esigenza attuale da parte sia della filosofia sia della teologia di un modo nuovo di concepire la relazione fede-ragione (1). Mi è sembrato poi utile per il nostro tempo mostrare l'originalità-attualità della concezione di san Tommaso del rapporto fede-ragione (2). In conclusione, cercherò di indicare come la prospettiva

¹ Cf. G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna* in ID. (a cura di), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, vol. I, Genova 1987, 275-348, qui 277.

tomasiana è fondata sulla concezione della ricerca umana della felicità-beatitudine (3).

1. La pertinenza di un nuovo modo di concepire la relazione fede-ragione

Nell'Illuminismo l'opposizione fra ragione e fede ha origine nell'autonomia rivendicata dalla filosofia che si oppone alla rivelazione². In tempi a noi più vicini si possono ricordare le posizioni del positivismo logico, del razionalismo critico, della filosofia analitica del linguaggio, che hanno in comune il fatto di sostenere che le affermazioni teologiche non hanno nessuno contenuto razionale. Al cuore della relazione tra ragione e fede si trova quindi la questione della giusta comprensione di che cosa siano ragione, fede e verità. Una nuova impostazione della relazione fede-ragione esige perciò di chiarire che cosa vada inteso mediante questi termini.

La necessità di pensare di nuovo questa relazione si fa sentire sia all'interno della filosofia che all'interno della fede³. In ambito filosofico, Jürgen Habermas, ad esempio, riconosce che

«la modernità illuminata non ha trovato un equivalente che sarebbe all'altezza di una celebrazione religiosa dell'ultimo rito di passaggio, quello che chiude la storia di una vita [...]. Si può considerare questa manifestazione come un evento paradossale che ci dice qualcosa della ragione secolare: questa non è serena nei confronti degli aspetti oscuri della sua relazione alla religione, una relazione che è chiarita solo in apparenza»⁴.

Per Habermas, una nuova relazione della filosofia alla teologia richiede di rispettare due presupposti:

«La fede deve riconoscere l'autorità della ragione "naturale", cioè i risultati fallibili delle scienze istituzionalizzati e i principi di una uguaglianza univer-

² Cf. M. SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung* in CGG 21, 5-78; W. KASPER, *Le Dieu des Chrétiens*, Paris 1985, 35 ss. Cf. J. ILUNGA MUYA, *La circolarità tra teologia filosofia e spiritualità. Orizzonti aperti dalla Fides et ratio*, in G. MAZZOTTA (ed.), *Audacia della ragione e inculturazione della fede*, Città del Vaticano 2003, 29-79, 65 ss.

³ All'interno della fede l'Enciclica del servo di Dio GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* (1998) costituisce l'invito a un nuovo pensiero sul rapporto fede e ragione.

⁴ J. HABERMAS, *Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la raison*, in "Esprit" (5/2007), 5-13.

sale in materia di diritto e di morale; mentre la ragione secolare non deve erigersi a giudice delle verità di fede»⁵.

Mi pare che Habermas inviti qui a rivisitare la tradizione di una separazione radicale tra fede-ragione inaugurata da Cartesio⁶ con la critica della metafisica e che lascia senza soluzione l'interrogarsi dell'uomo dinanzi alla morte.

È comunque interessante che Habermas riconosca l'origine comune della filosofia e della religione⁷ e dichiari che la ragione moderna impara a conoscersi solo quando esplicita la sua posizione dinanzi alla coscienza religiosa moderna divenuta riflessiva, prendendo in considerazione l'origine comune della filosofia e della religione. Habermas afferma inoltre che filosofia e religione sono due figure complementari, opponendosi così a una modernità non illuminata su se stessa, che rifiuta ogni contenuto razionale alla religione, e a Hegel, per il quale la religione rappresenta una figura degna di essere conservata nella memoria, ma solo sotto forma di un pensiero subordinato alla filosofia⁸. Criticando Hegel, Habermas evidenzia il fatto che la fede contiene una dimensione di opacità per la ragione, che non può semplicemente esser negata né semplicemente esser accettata⁹. Posizione già enunciata in qualche studio anteriore quando affermava di non credere che l'uomo europeo sia capace

«di comprendere seriamente concetti quali quelli di etica e di moralità, di persona e di individualità, di libertà e di emancipazione [...] se non si appropri della sostanza del pensiero, di origine giudeo-cristiana, della storia della salvezza»¹⁰.

⁵ *Ibidem*, 7.

⁶ Cf. *ibidem*, 7-8: «Fu così rotta la sintesi di fede e ragione stabilita da Agostino a Tommaso. Certo la filosofia moderna si è appropriata l'eredità greca sotto la forma di un pensiero, per così dire, "post-metafisico", ma ha nello stesso tempo preso le sue distanze nei confronti del pensiero di salvezza giudea e cristiana. Mentre include la metafisica nella storia della sua propria genesi, essa si comporta però nei confronti della rivelazione e della religione come nei confronti di un corpo straniero, una realtà che le è esterna».

⁷ *Ibidem*, 8.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, 8-9.

¹⁰ J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 23.

Per pensare a nuovo il rapporto fede-ragione occorre riprendere in mano la questione del senso della vita al di là della morte e della beatitudine e la questione dell'analisi dell'atto di fede, cercando di precisare in quale senso vada intesa la ragione. Tommaso d'Aquino aveva già sottolineato, diversamente da Cartesio, che la fede esige una fondazione e una investigazione razionale seria, che l'atto della fede rimane un atto dell'intelletto malgrado la sua origine nella volontà e che la conoscenza razionale in generale non va intesa come una conoscenza puramente matematica. Essa va collocata nell'ambito globale della ricerca dell'uomo della felicità. È da questa prospettiva che stiamo convinti che l'approccio di Tommaso rimane oggi pertinente e significativo.

2. Per pensare di nuovo il rapporto fede-ragione alla luce di Tommaso d'Aquino

2.1 Per una migliore comprensione della razionalità dell'atto di credere

Il concetto di razionalità¹¹ viene spesso usato per indicare il grado di legittimazione con il quale uno accetta come vere determinate convinzioni¹². Con razionale intendiamo il fatto che uno accetta in modo legittimo una determinata convinzione e agisce conformemente ad essa. La razionalità suppone quindi che vi siano alcuni criteri con l'aiuto dei quali si può stabilire se uno ha accolto razionalmente o no una determinata convinzione. Non si tratta di criteri arbitrari, ma vincolanti per ogni uomo che voglia agire razionalmente. Si tratta di una questione normativa riguardo all'uso corretto delle nostre capacità intellettuali. Tradizionalmente, il grado di legittimazione si misura a partire dalla prova positiva o fondatezza delle convinzioni. Di conseguenza è razionale accettare una convinzione solo nella misura in cui essa può esser sostenuta da determinati motivi, evidenze o prove. Il credente quindi deve esibire i motivi che fondano le sue convinzioni.

In questo contesto si colloca la questione delle prove di Dio. Come punto di partenza delle prove a posteriori di Dio possiamo indicare alcuni

¹¹ Cf. L. SCHEFFCZYK (ed), *Rationalität*, Freiburg-München 1989.

¹² I. U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i. Br. et al. 1991, 61.

dati dell'esperienza: la dipendenza causale dei singoli eventi, la struttura teleologica della realtà, il desiderio di felicità, ecc. Questi dati dell'esperienza esigono una spiegazione, la quale avviene mediante l'affermazione dell'esistenza di Dio come il fondamento che rende possibile tali esperienze, essendone l'ultima causa o l'origine senza origine. Tali indizi ricavati dall'esperienza tendono a garantire la razionalità della fede nell'esistenza di Dio. Essi presentano la fede come una possibile interpretazione dell'esperienza del mondo, senza però costringere. Perciò, più che di dimostrazione e di prove si parla di tracce, di indizi, che rimandano oltre, così che con il loro aiuto si può continuare a sostenere la pretesa di razionalità della fede nell'esistenza di Dio.

Per Tommaso, «Dio è la realtà che è al di là di tutto quello che l'uomo può pensare»¹³. Non si tratta di un rifiuto della ragione, ma di un modo di concepire la ragione stessa. Tommaso mostra che l'assenso di fede non è facile, ma riposa sull'adesione a quello che la Sapienza divina comunica all'uomo e che va al di là di quello che l'uomo può raggiungere con le sole capacità naturali. E quindi spiega come Dio stesso renda credibile la sua presenza e la verità della sua autocomunicazione mediante «argomenti credibili»¹⁴. Tommaso parla certo di eventi miracolosi, della testimonianza coraggiosa della fede, dove Dio stesso è all'opera¹⁵, ma il più grande miracolo è la positiva risposta degli uomini alla predicazione ecclesiale, la conversione dei cuori, cioè l'agire della grazia. L'assenso di fede non avviene in fin dei conti sulla base di segni e miracoli, ma attraverso la luce della grazia. È la grazia che dà la certezza e rende i credenti capaci di trasmettere agli altri in modo convincente la propria fede¹⁶. Sulla base di una tale concezione della razionalità dell'atto di fede quale luce può proiettare Tommaso sulla problematica sollevata dai moderni in merito alla relazione fede-ragione?

2.2 *La correlazione tra fede e ragione*

Si potrebbe contemplare la modernità come un processo nel quale la ragione tende alla libertà mediante il riconoscimento dei propri limiti.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* I, 5.

¹⁴ *Ibidem*, I, 6.

¹⁵ J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, 232.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* III, 154.

Questo processo viene visto in un'altra prospettiva quando si è consci che Dio stesso è la fonte della luce della ragione, e ogni contraddizione con la ragione è perciò nello stesso tempo una contraddizione con Dio. Dio non è uno spirito menzognero: il conosciuto e il creduto ci vengono offerti con veracità da Dio stesso¹⁷. La fede può allora illuminare la ragione affinché questa capisca ciò che crediamo: «*fides est in nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus*»¹⁸. Così la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona¹⁹, la luce della fede non distrugge assolutamente la forza illuminatrice naturale della ragione. E ciò che noi conosciamo sulla base della fede non può essere in contrapposizione con ciò che conosciamo mediante la ragione. Conviene qui ricordare quanto afferma la *Gaudium et spes* al numero 36: «La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede [...] secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio».

In questa prospettiva, la *Fides et ratio* parla dell'unità della verità che è un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non contraddizione (cf. n. 34). In quanto orientate verso la Verità, fede e ragione non vanno contrapposte. La razionalità della fede è una caratteristica centrale del cristianesimo²⁰. San Paolo è particolarmente attento a questo aspetto e considera la fede come un'eccedenza di razionalità quando vede in essa «la potenza di debellare le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni altezza orgogliosa che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza prigioniera nell'obbedienza a Cristo» (2 Cor 10, 5). Perciò, la fede stessa nel Cristo crocifisso, che per gli ebrei è uno scandalo e per i greci una follia (cf. 1 Cor 1, 23), è dichiarata da Paolo capace di perfezionare e illuminare ogni tipo di razionalità.

È in questa prospettiva che recepiamo l'intervento di Benedetto XVI all'università di Regensburg, in cui pone al centro non solo del dialogo

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2. ad 7.

¹⁹ J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms* in J. RATZINGER – H. FRIES, *Einsicht und Glaube. FS G. Söhngen*, Freiburg et al., 1962, 135-149. Cf. P. CODA, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997, 23, nota 19.

²⁰ J. RATZINGER, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, in ID. – P. FLORES D'ARCAIS, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2000, 2006², 7-8, 10.

fede-ragione, ma anche tra fede cristiana e religioni del mondo la questione della Verità²¹. Sul tema della Verità, egli ricorda «l'ottimismo che vive nella fede cristiana perché ad essa è stata concessa la visione del *Logos*, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come Bene, come la Bontà stessa»²².

In questa prospettiva, la Verità nel senso cristiano, proprio perché connessa alla Bontà-Amore, provoca la filosofia ad andare oltre. Certamente occorre proteggersi contro una confusione tra i due ordini, che sarebbe dannosa per tutti e due: «filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro “senza confusione e senza separazione”»²³. Esse hanno in certo modo una comune missione: vegliare affinché l'uomo non sia distolto dalla ricerca della Verità.

Invece di contrapporre fede e ragione occorre rivisitare l'origine stessa della filosofia. Se essa nasce dall'esperienza della meraviglia dinanzi all'essere²⁴, occorre chiedersi perché lo spirito si meravigli. Ciò avviene perché l'essere che si manifesta non porta con sé il suo fondamento, la sua giustificazione. La fonte della meraviglia sta nel fatto che vi è dell'essere insieme al nulla (Aristotele direbbe l'atto insieme alla potenza), la vita insieme alla morte. Ecco la meraviglia della ragione: che l'essere le sia dato solo sotto la forma del divenire: nell'universo e nell'uomo si danno l'incompiuto, l'inadempito, l'insuccesso e la morte, il non esser limitando l'essere. La ragione è in qualche modo fatta per la misura dell'essere senza limite. Se questo le fosse dato, se essa ne avesse la rivelazione, essa sarebbe realizzata, vi si riconoscerebbe e verrebbe liberata dall'angoscia.

Nella fede viene aperto un orizzonte di libertà alla filosofia e alla scienza, che rinforza la nostra capacità di conoscenza e di volere affinché giungiamo alla Verità. La fede rivela alla ragione il fondamento della sua

²¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Ai rappresentanti del mondo scientifico nell'aula magna dell'università, Regensburg*, 12 settembre in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 2, 2006, Città del Vaticano 2007, 257-267, qui 259.

²² BENEDETTO XVI, *Il testo su Papato e università che Benedetto XVI avrebbe letto alla Sapienza di Roma*, in "L'Osservatore romano", 17 gennaio 2008, 4-5, qui 4.

²³ *Ibidem*, 5.

²⁴ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 155 d; cf. M. HEIDEGGER, *Qu'est ce que la philosophie?* tr. fr., Paris 1957, 42. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, a. 2, 982 b, 12 ss. citato da M. Heidegger, *op. cit.*, 43.

capacità della Verità e la sua propria verità come immagine della Sapienza di Dio²⁵. Nella *Summa contra gentiles*, Tommaso distingue tra due modi di contemplare le cose: il filosofo vede le cose nel loro essere proprio – la fede cristiana le contempla come rappresentazioni della grandezza di Dio e come orientate verso Dio²⁶. Questi due modi di conoscenza hanno origine da altri principi diversi: la filosofia argomenta a partire dal fondamento proprio delle cose, la fede a partire dalla causa prima²⁷. La causa prima non è un principio astratto, ma il conoscere e volere divino che crea le creature intelligenti e libere come partner di comunicazione²⁸. L'ordine delle cose ha perciò un carattere sapienziale e riconoscerlo non è un sapere misterioso su un'origine lontana, ma testimoniare il Signore e Creatore di tutte le cose: «poiché viviamo in lui, ci muoviamo in lui e siamo in lui» (*At* 17, 28). La Sapienza non è soltanto un principio teoretico di conoscenza, ma anche un principio ontologico: essa è la Verità dell'intero universo, in quanto esso scaturisce come buona creazione dalla Sapienza di Dio, che è identica con il suo essere, con la sua bontà e bellezza. Essa è la Verità che in Cristo Gesù è diventata la Sapienza divina incarnata nelle realtà umane (cf. *Gv* 18, 37). È quindi considerando la realtà nella sua relazione con Dio che la ragione arriva a percepirla il senso e il fondamento.

La realtà – cioè tutto quello che esiste – diventa significativa quando viene contemplata come il creato di cui possiamo analizzare la struttura per cogliere il fondamento su cui poggia. Tale struttura è caratterizzata dalla relazione, dal rimandare oltre se stessa. È in questa relazione a quanto è diverso dal mondo, a quanto eccede il tempo e lo spazio, che il mondo trova la sua origine, il suo senso e il suo compimento e può esser capito nel suo vero significato. Dio è “fondamento” non solo come fondazione razionale, ma come fonte di vita. Egli comunica non solo qualcosa su di Sé, ma Se stesso. Occorre capire bene il discorso di Tommaso sul fondamento, che non è per lui il primo elemento di una catena causale, ma il fondamento presente ed efficace della vita che dà essere e libertà. Perciò, conoscendo e agendo in libertà, l'uomo può realizzare quello che egli è in quanto crea-

²⁵ Cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris 1994, 161 ss.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* II, 4.

²⁷ *Ibidem*, 4.

²⁸ *Ibidem*, 46.

tura: l'immagine di Dio, in cui si esprime la comunicazione amorosa della Trinità e che, nella sua conoscenza del mondo e nella sua pratica dell'amore del prossimo, scopre e accetta la realtà nel suo orientamento vero, come *ordo ad Deum*, come orientata a realizzarsi nell'Amore.

Nella conoscenza e nell'agire libero, l'uomo non deve mettersi al posto di Dio, però è *capax Dei*²⁹, sia in quanto è creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 11, 27; *Sir* 7, 30; *Col* 3, 9 ss)³⁰ e ricreato in Cristo (*Ef* 4, 23; *Rom* 8, 10, 29) sia in quanto può partecipare della natura di Dio, partecipazione nella quale consiste la sua beatitudine³¹. Dire che l'uomo è capace di Dio è affermare la sua radicale apertura. La ragione finita non è perciò condannata a rinchiudersi nel particolare. Essa può nei segni finiti riconoscere lo splendore di quella Realtà divina, la cui conoscenza piena costituirà un giorno la sua piena felicità:

*«Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei»*³².

Ora egli vede come in uno specchio, in maniera confusa, però quando verrà ciò che è perfetto, allora vedrà faccia a faccia (cf. *1 Cor* 13, 9-12; cf. *1 Gv* 33, 2; *Mt* 5, 8). La nostra ragione tende in fondo a possedere Dio stesso. È il desiderio naturale, condizionato e inefficace, ma reale, della visione beatifica. Mediante questa attrazione che Dio esercita nel più profondo della ragione naturale, questa possiede e riconosce la sua condizione originaria di facoltà recettiva e può riconoscersi come "ragione" *patiens divina*. È quanto Tommaso intende dire quando vede nel possesso dei primi principi una certa «impressione della Verità prima»³³. È vero che la ragione è interrogazione radicale, ma questa domanda sorge all'interno di una facoltà stessa fondamentalmente umile ed accogliente.

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, q. 9, a. 2; cf. I-II, q. 113, a. 10.

³⁰ *Ibidem*, III, q. 6, a. 2c.

³¹ *Ibidem*, II-II, q. 25, a. 12, ad 2; III, q. 9, a. 2c ad 3. Cf. S. PIE-NINOT, *La Teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1 Pt 3, 15), tr. it., Brescia 2002, 94 ss.

³² TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, q. 9, a. 2.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 84, a. 5: «*Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increatae*»; o ancora: ID., *S. Th.* I, q. 88, a. 3, ad 1: «*[...] ipsum lumen intellectus nostri [...]. Quaedam impressio veritatis primae*».

D'altra parte, la fede soprannaturale presuppone una comunicazione immediata di Dio, una presenza oscura della Verità prima che si attesta alla coscienza. Perciò, non si può pensare che la conoscenza di fede a causa del suo carattere di recettività essenziale sia interamente estranea alla conoscenza filosofica. È necessario che l'uomo non ottenebri, ma faccia emergere il carattere accogliente della sua ragione e in tale prospettiva impari a guardare le cose così come Paolo le descrive nella lettera ai Romani:

«Difatti l'ira di Dio si manifesta dal cielo sopra ogni empietà e malvagità di questi uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia. Poiché ciò che è noto di Dio è manifesto in loro. Infatti dopo la creazione del mondo Dio manifestò ad essi le sue proprietà invisibili, come la sua eterna potenza e la sua divinità, che si rendono visibili all'intelligenza mediante le opere da lui fatte» (*Rm* 1, 18-20)³⁴.

Le idee espresse da Paolo rimandano a un testo che troviamo nel libro della Sapienza (cf. *Sap* 13, 1-5). Paolo ricorda anzitutto che Dio è un Dio nascosto, invisibile. Egli è Mistero. Ma Egli è uscito dal nascondimento per entrare nel non nascondimento.

La verità di Dio quindi è il suo aprirsi, il suo dirsi, e quindi il suo operare, il suo esser attivo. A questo concetto della verità di Dio che si manifesta, Paolo oppone gli "idoli" che sono muti, non possono operare e a cui manca l'autorealizzazione nella verità (cf. *1 Cor* 12, 2). Paolo precisa questo dire ed agire di Dio affermando che il Dio invisibile si è reso manifesto «dalla creazione del mondo [...] nelle opere da lui compiute». Per Paolo, quindi, l'uomo ha sempre avuto a che fare con il Dio reale. Come scrive E. Käsemann,

«infatti la realtà dell'uomo è la creaturalità incessantemente sperimentata, quindi insieme la realtà *coram Deo*. Se l'uomo non rinnega il proprio esser-uomo, s'incontra sempre con l'onnipotenza del Dio invisibile: cioè il fondamento riconoscibile e insieme il limite della propria esistenza»³⁵.

³⁴ M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, 138-142. H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, tr. it., Brescia 1982, 423-451. Cf. H. BOUILLARD, *K. Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, Paris 1957, t. III, 114.

³⁵ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1974³, 32-48, qui 39.

Creaturalità significa esser riferiti a, in totale differenziazione da. La realtà verso la quale tende questa relazione è Dio. È in virtù di questa relazionalità costitutiva che l'uomo è aperto e preparato alla passività soprannaturale nella quale egli si abbandona al dono della vita eterna e quindi al processo incoativo che è la fede. Vi è una certa analogia tra il carattere di accoglienza della ragione e quello della fede.

È tramite questa relazione al Dio sperimentato nel vissuto, che il Dio della rivelazione e della fede prende un senso per noi e diventa nostra Verità. In altre parole, non vi è adesione possibile alla teologia rivelata senza esercizio di una teologia naturale, tematizzata sotto forma di filosofia, di conoscenza razionale, ma occorre che essa sia vissuta, almeno allo stato implicito, dalla nostra ragione, altrimenti l'affermazione del Dio rivelato non avrebbe nessun significato per noi e non sarebbe veramente nostra.

Possiamo perciò dire che nella conoscenza di fede, lo spirito riconosce la rivelazione riferendola alle esigenze costitutive dello spirito, cioè alla sua apprensione naturale dell'Essere assoluto. In quanto opera dello Spirito Santo in noi, la fede impegna la collaborazione della nostra ragione, mediante la quale il significato della fede diventa senso per noi e costituisce la nostra verità. Questo riferimento della rivelazione all'istanza della ragione naturale non cancella la sovranità assoluta della Parola di Dio³⁶. La fede è affermazione sulla base dell'autorità di Dio rivelante. È questa motivazione che dà alla fede il suo statuto di atto teologale e che dà allo spirito di vivere incoativamente della vita di Dio, di conoscere non più sulla base delle proprie evidenze e del proprio consiglio, ma per partecipazione alla conoscenza divina stessa: «Beato sei tu, Simone figlio di Giona, poiché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 16, 17). Non vi è dunque una professione credente autentica che non sia fondata esplicitamente o implicitamente su una comunicazione intima della Parola di Dio. Questa comunicazione avviene sotto forma di attrazione divina: «Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non lo attira» (*Gv* 6, 44). Si tratta di un invito infuso a stabilire con Dio dei legami di intimità come vengono annunciati dal messaggio cristiano, cioè come amicizia con Dio.

³⁶ H. BOUILLARD, *La foi comme événement et comme signification*, in "Nouvelle Revue Théologique", 81 (1959), 379, 382.

2.3 *L'amicizia con Dio, luogo di esplicitazione dell'incontro tra fede e ragione*

La ricerca della Verità come espressione del desiderio di felicità dell'uomo non ha compimento se non c'è l'*amicitia ad Deum*³⁷. Per dirlo con le parole di Benedetto XVI,

«ogni processo conoscitivo comprende sempre, in qualche modo, un processo di assimilazione, una sorta di unificazione interna tra chi conosce e chi viene conosciuto, che varia a seconda del livello ontologico del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto»³⁸.

Anche l'assenso di fede e la conoscenza razionale sono segnati da una comunicazione amichevole³⁹ che lo Spirito suscita in noi⁴⁰. Perciò, anche se «il punto culmine della conoscenza umana di Dio è che essa sa di non sapere niente di Dio»⁴¹, la conoscenza rimane necessaria perché vi sia fede. Infatti, dice lo stesso Tommaso: «Quando si tratta della conoscenza delle realtà sublimi, la più grande gioia consiste nel poter percepirne qualcosa, anche se la nostra visione rimane debole e limitata»⁴². Pur riconoscendo i limiti del linguaggio nelle formulazioni di fede e l'inconcepibilità di Dio, Tommaso afferma tuttavia che la fede rimane legata a un contenuto concreto (*credere Deum*), a un fondamento ultimo (*credere Deo*) e a un orientamento personale (*credere in Deum*). Tale conoscenza è un dono di Dio che ci fa amici suoi. Poiché è la Sapienza di Dio che crea amici di Dio e profeti, occorre dire che la conoscenza teologica tende ad abitare insieme con la Sapienza (*Sap. 7, 27 ss*). Infatti, per Tommaso, la teologia è sapienza⁴³ in quanto in essa si tratta della conoscenza suprema, della conoscenza di ogni cosa a partire dalla sua ragione suprema e dalla sua destinazione ultima: cioè a partire da Dio. Per Tommaso, la sapienza è la forma terrestre della salvezza, mentre la visione di Dio faccia a faccia costituisce la sostanza e il fondamento del compimento escatologico, cioè la beatitudine eterna.

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* I-II, q. 65, a. 5; II, q. 23, a. 3.

³⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano – Milano 2007, 389-390.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Sent.* II, d. 26, q. 1, a. 1, ad 2.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* IV, 20-22.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Pot.* 7, 5, ad 14; *S. Tb.* I, 1, 9 ad 3.

⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* I, 8.

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* I, q. 1, a. 6.

Quando Tommaso dice che la ragione può giungere solo all'affermazione che Dio è e non a quella del chi Egli è, egli non intende con ciò porre limiti esterni alla conoscenza. Il dono infatti non va scambiato con il donatore, la creatura con il Creatore: «le cose sensibili non possono condurre la nostra intelligenza alla visione della sostanza di Dio, a ciò che essa è, poiché esse sono effetti, che non sono uguali alla forza dell'origine primaria»⁴⁴. La conoscenza che ci è possibile di Dio partendo dal creato, non è comunque una mera presa d'atto. Conoscere Dio come Creatore del mondo, come la realtà che tutto determina, comporta ovviamente delle conseguenze: la conoscenza deve portare al riconoscimento. E quest'ultimo si ha quando l'uomo si lascia determinare da una conoscenza che egli sperimenta come verità, cioè quando non soffoca volutamente questa verità nell'ingiustizia, ma dà gloria a Dio e gli rende grazie. Perciò, chi vuole parlare di Dio deve concepire se stesso come creatura, e viceversa possiamo dire qualcosa di Dio soltanto se parliamo del creato, cioè del fatto che noi stessi siamo creature. Emerge così la non identità fra Creatore e creatura, ma anche il profondo ordinamento delle creature al Creatore, base dell'analogia.

La realtà va intesa come creazione, la creazione come forma prima e originaria di rivelazione. Secondo Paolo, questa qualità può essere riconosciuta al creato e precisata nella categoria dell'ascolto. Le cose del mondo possono dire qualcosa, possono parlare, hanno un carattere locutorio: «I cieli narrano la gloria di Dio» (*Sal* 19, 2). È un dato che, in ultima analisi, poggia sulla verità teologica secondo la quale la creazione è avvenuta mediante la Parola: «Dio disse – e così avvenne» (*Gen* 1, 3 ss). Se si conduce ogni realtà creata alla parola, quella che rende possibile e suscita anche la risposta, si ha un'autentica analogia fra Creatore e realtà creata. Tuttavia, ciò che appartiene all'ambito della rivelazione come autocomunicazione della Verità divina può essere accolto soltanto nella fede. Dinanzi allo splendore della Verità, la nostra debole ragione è accecata come l'occhio del gufo dinanzi alla luce del Sole⁴⁵. Anche se le verità di fede tendono all'assenso intellettuale, esse esigono però un assenso personale alla Verità di Dio stesso, alla persona di Gesù Cristo.

Perciò, per Tommaso, la fede è anzitutto assenso, adesione alla Verità prima, come essa ci viene comunicata mediante la rivelazione di Dio. Non

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* I, 3.

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* I, q. 1, a. 5, ad 1; ID., *Summa c. Gentiles* I, 3.

proposizioni o concetti stanno qui al primo posto, ma la Verità personale – Dio stesso come Colui che si dona a noi come Verità da conoscere. Questa Verità è il fondamento e il contenuto della fede: «In ogni fede è Colui le cui affermazioni vanno accolte, che è il decisivo; dinnanzi a Lui, i contenuti, che l'uomo deve accogliere, sono in qualche modo secondari»⁴⁶. Il fondamento per il quale uno crede qualcosa è che egli crede a qualcuno⁴⁷. L'atto di fede ha la sua finalità non nelle affermazioni (*enuntiabile*), ma nella cosa stessa (*res*)⁴⁸. Nell'adesione di fede, si tratta anzitutto della conoscenza conforme alla realtà. Ma la relazione alla realtà in Tommaso è collocata nella dimensione personale della fede, dell'amicizia con Dio. Questa ha la sua espressione negli articoli di fede che comprendono la realtà creduta in modo adeguato e tendono alla realtà stessa: «*Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*»⁴⁹. Secondo Tommaso, gli articoli di fede si connettono centralmente al mistero della santissima Trinità e al mistero dell'incarnazione: la Verità ha un volto umano e porta il nome della Sapienza di Dio, Gesù Cristo.

La fede è per Tommaso un assenso dell'intelletto nella figura di un'evidenza libera da ogni paura e dubbio⁵⁰. In certo modo, la fede è una forma di conoscenza sulla base della luce della fede, nella quale avviene «che l'uomo vede ciò che crede»⁵¹. L'uomo fa davvero l'esperienza di ciò che crede, proprio perché nella fede vive nell'amicizia con Dio. Ma sa anche che quanto ha visto, lo ha visto solo come in uno specchio. Questo rende possibile anche la teologia, poiché «*credere est cum assensione cogitare*»⁵². Tommaso usa *cogitare* come sinonimo di *intelligere*⁵³. Si può parlare perciò di una inquietudine del pensiero: «*Motus cogitationis in ipso (intellectu) remanet inquietus*»⁵⁴. L'inquietudine del moto del pensiero non finisce fin quando l'uomo non vede la Verità. In questa visione consiste la sua felicità. La fede mantiene l'inquietudine del pensiero e conduce oltre (*Sal* 18, 20).

⁴⁶ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 11, a. 1.

⁴⁷ J. PIEPER, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, München 1962², 32.

⁴⁸ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁴⁹ *Ibidem*, q. 1, a. 6 sed contra.

⁵⁰ *Ibidem*, q. 1, a. 1.

⁵¹ *Ibidem*, q. 1, a. 4, ad 3: «*Lumen fidei facit videre ea quae creduntur*».

⁵² *Ibidem*, q. 2, a. 1.

⁵³ *Ibidem*, I-II, q. 109, a. 1, ad 3.

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 1, ad 5.

Essa è anche una figura della critica, poiché l'assenso è connesso alla Verità di Dio e protegge contro ogni assolutizzazione delle realtà finite.

Il problema della razionalità della teologia cristiana ci conduce all'amicizia con il Salvatore. Perciò, Tommaso afferma che una completa presentazione di tutta la teologia esige che ci conformiamo con la Persona del Salvatore, con la sua opera e il suo destino, poiché egli ci ha mostrato in Se stesso la via della Verità: «*Viam Veritatis nobis in seipso demonstravit*»⁵⁵. Questo significa che la teologia è simultaneamente spiegazione della fede e interpretazione della realtà alla luce della fede vissuta. Questo deve avvenire senza che vi siano delle contraddizioni. Le sue pretese di validità devono esser trasmesse in modo coerente; le conseguenze etiche che scaturiscono dall'adesione di fede sono rilevanti per la conferma razionale del suo valore di verità.

La Verità di Dio si identifica con la sua Fedeltà quando entra in relazione con l'uomo, stabilendo con lui un'alleanza e promettendogli la salvezza. Dio è fedele, è verace, è la Verità. Isaia (65, 16) presenta due volte una formula che può essere tradotta con "Dio fedele" o "Dio della verità" (cf. anche *Is* 59, 14-15; *Sal* 45, 5; 30, 10). La verità che è Dio è allo stesso tempo la verità da credere e il motivo per credere. Infatti, Abramo e Mosè superarono la prova perché sicuri della fedeltà di Dio. Ed è tale conoscenza solida e sicura che li portò a essere a loro volta fedeli, permettendo alla fedeltà-veracità di Dio di manifestarsi nella loro vita. Si può dire perciò che per mezzo della loro fede, in qualche modo essi hanno partecipato alla fedeltà-veracità divina. È quanto scrive la Bibbia ad esempio circa Mosè, asserendo che con la sua fede egli partecipava alla stabilità e all'azione di Dio (*Nm* 12, 7; *Es* 17, 12).

Illuminando con l'insegnamento neotestamentario il legame tra fede e verità di cui parla l'Antico Testamento, possiamo affermare che la fede colloca l'uomo accanto a Dio, accanto alla Luce, allontanandolo dalle tenebre e dal maligno (*Col* 1, 12-13; *1 Pt* 2, 9): la fede soprannaturale mette l'uomo nella verità e mette la verità nell'uomo⁵⁶. Il credente raggiunge una situazione che esclude la menzogna e l'errore, perché la fede risana la volontà e illumina l'intelligenza (*1 Gv* 2, 27; cf. per analogia *1 Gv* 3, 9). San

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, *Prolugus*.

⁵⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1; *De veritate*, q. 14, a. 2; *In Boethium De Trin.* Q. 3, a. 1. sed c. 2.

Tommaso riferisce tutto il contenuto della verità cristiana alla dottrina su Dio Uno e Trino e alla partecipazione dell'uomo alla vita di Dio per mezzo di Cristo grazie allo Spirito Santo⁵⁷. La conoscenza della Verità viene collocata nell'ordine della relazione, della comunione.

Perché la Verità e la sua conoscenza rimangono nella tensione della relazione personale tra Dio e l'uomo, l'uomo e il mondo sono il luogo dell'autocomunicazione di Dio in forma personale. Espressione di ciò è la Chiesa come luogo della Verità e della testimonianza da rendere alla Verità. Tommaso interpreta lo sviluppo storico non come una crescita numerica delle proposizioni di fede (*augmentum per temporis successionem*), ma come un movimento dall'implicito all'esplicito, nel quale la comunità di fede nella realizzazione della sua vita e condotta dallo Spirito Santo arriva a una migliore e più profonda comprensione dei contenuti di fede (*perfectio cognitionis*)⁵⁸. L'unica confessione è espressione dell'unica fede della Chiesa, la cui fede è una fede formata dall'amore. La *fides formata*, in Tommaso, è una fede che ha trovato la sua forma nella comunione della Chiesa suscitata dallo Spirito Santo⁵⁹. Ciò significa che la razionalità teologica non può distaccarsi dalla dimensione ecclesiale. È all'interno della vita ecclesiale e dei suoi processi di comunicazione che la Verità di fede viene conosciuta, capita, rappresentata e trasmessa.

Quindi, se pertiene alla razionalità teologica che essa prenda sul serio la differenza tra la Parola di Dio e la sua testimonianza nel linguaggio umano, essa deve tuttavia mantenere fermo il fatto che noi, con l'aiuto del nostro linguaggio storicamente limitato, possiamo esprimere delle verità che trascendono l'evento stesso del linguaggio⁶⁰. Con ciò si dice qualcosa sulla relazione tra parola e realtà. Questa relazione viene potenziata nella fede, per interpretare la realtà come "figura sacramentale" della verità di Dio, proprio perché le realtà create parlano del loro Creatore.

Per Tommaso, la fede allarga l'orizzonte del pensiero non solo fino al cielo pieno di stelle, ma anche fin dove è collocata la vera felicità dell'uomo. Noi crediamo nella verità di Dio, cioè verso di essa orientiamo

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 1, a. 8; cf. anche q. 174, a. 6.

⁵⁸ *Ibidem*, q. 1, a. 7.

⁵⁹ *Ibidem*, q. 1, a. 7, ad 3.

⁶⁰ Cf. M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in ID., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i.B., 1988, 79-104, qui 95.

l'esistenza intera ed è essa che noi vogliamo, affermiamo ed amiamo: «*credere in Deum, idest amando in eum tendere*»⁶¹. Questa dinamica verso un fine ultimo coinvolge l'intelletto e la volontà, ed esige da tutto l'uomo di aderire a ciò che è il suo fine specifico, la vita eterna: «*Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, facies intellectum assentire non apparentibus*»⁶². Alla razionalità dell'assenso di fede e alla sua figura riflessiva appartiene essenzialmente la libertà. Nessuno crede se non esercita la volontà libera⁶³. La fede è fondata nella volontà del credente in quanto in essa agisce la grazia di Dio⁶⁴. L'assenso intellettuale della fede sta sotto la guida della volontà, poiché l'uomo crede perché vuole credere, perché vuole dare il suo assenso⁶⁵, perché desidera la Vita eterna, la Vita beata. L'orientamento verso la vita eterna, la vita beata, costituisce un luogo fecondo per il dialogo tra fede e ragione.

3. La ricerca della vera felicità come luogo d'incontro tra fede e ragione

Quando una nobile signora, Proba, interrogò sant'Agostino su ciò che occorreva chiedere nella preghiera, Agostino rispose con grande semplicità: «*Ora beatam vitam; hanc enim habere omnes homines volunt*»⁶⁶. Agostino ritorna sulla questione della vita beata nel libro X del *De civitate Dei*⁶⁷, cercando di portare a compimento il suo confronto tra il platonismo e il cristianesimo, e questo per un motivo specifico: la filosofia non ha altri oggetti se non la ricerca della vita beata. Tale era la tesi di Varrone:

«L'uomo non ha altri ragioni per filosofare, se non in vista di essere felice. Ora quello che rende felice è il Bene supremo; non vi è altra ragione per filosofare se non il Bene supremo; perciò una scuola di filosofia che non insegna il Bene supremo non merita questo nome»⁶⁸.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, Liber III, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2.

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 4, a. 1.

⁶³ TOMMASO D'AQUINO, *In Johannis evangelium tract.* 26, 2, 3: PL 35, 1607.

⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 6, a. 2, ad 3; cf. II-II, q. 2, a. 9.

⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* III, 40.

⁶⁶ AGOSTINO, *Epistula* 130, 4, 9: PL 33, 497.

⁶⁷ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, X: Bibliothèque Augustinienne (BA), vol. 34, 422-423.

⁶⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 3, 2: BA, vol. 37, 60-61.

In Agostino, l'itinerario di questa ricerca passa per le tappe della felicità come possesso delle cose e poi attraverso l'analisi dell'anima e della memoria⁶⁹, perché lo stimolo alla ricerca della verità deve derivare da un ricordo di essa, che ci faccia riconoscere la felicità, una volta incontrata, quale bene perduto e cercato⁷⁰. Ma la ricerca della felicità non può essere altra cosa della ricerca di Dio, che nella felicità esprime la sua presenza⁷¹.

La ricerca della felicità parte da una memoria di essa, e perciò la felicità si conserva nella memoria. La perenne insoddisfazione ci avverte della parzialità e della precarietà di tutte le felicità che incontriamo. Ma Agostino non si limita a porre Dio al di sopra e oltre tali felicità, bensì lo colloca anche prima e dentro quelle felicità come Colui che è il vero Bene e che creandoci ci ha fatti per sé e come colui che continuamente ci sostiene con le stesse effimere felicità terrene. Agostino pone così l'esperienza della felicità in relazione alla grazia.

Per Tommaso è sul livello della conoscenza stessa che si fa questa esperienza di felicità. Infatti, nella ricerca della Sapienza l'uomo trova la felicità giungendo alla somiglianza con Dio ed essendo legato con Dio mediante l'amicizia: «*Sapientiae studium precipue Deo per amicitiam coniungit*»⁷². Per Tommaso, quindi, la conoscenza della verità è anche la realizzazione del desiderio di felicità più profondo dell'uomo. La Verità della quale i credenti testimoniano nello Spirito di Cristo, e che la teologia riflette, è la Verità che si presenta a noi come nostra salvezza. Si potrebbe dire che l'orizzonte della teologia di Tommaso è la felicità dell'uomo. Infatti, per Tommaso nella fede si tratta dell'«*Id per quod homo beatus efficitur*»⁷³.

Secondo Tommaso, per mezzo della fede giungiamo alla felicità della vita eterna: «*illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vita aeternam*»⁷⁴. Affinché l'uomo raggiunga questo fine sono decisivi non il grande sapere e la forte decisione

⁶⁹ AGOSTINO, *Conf.* X, 6, 9-8, 15.

⁷⁰ AGOSTINO, *Conf.* X, 18, 27: «Né noi possiamo dire d'aver trovato quel che era andato perduto, se non lo riconosciamo; e non possiamo riconoscerlo, se non ne abbiamo il ricordo».

⁷¹ AGOSTINO, *Conf.* X, 20, 29.

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. Gentiles* I, 2. Tommaso cita *Sap* 8, 16.

⁷³ TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, q. 2, a. 5.

⁷⁴ *Ibidem*, q. 1, a. 8.

della volontà, ma la grazia: «*gratia facit fidem*»⁷⁵. È la grazia che ci rende capaci di orientare il nostro desiderio verso il fine che ci realizza e ci rende felice: la gioia della prossimità di Dio in una relazione che include conoscenza e amore. Questo vale non solo per l'individuo, ma anche per la comunità ecclesiale, nella quale i credenti confessano la loro fede quasi «*ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur*»⁷⁶.

In questa prospettiva va colta ed approfondita l'insistenza di H. De Lubac nel suo *Catholicisme* sulla dimensione comunitaria e amorosa della fede. È l'amore per la verità creduta che ci spinge a pensare la fede e a trovare le ragioni dell'adesione di fede⁷⁷. Questo esige che ogni discorso su Dio si fondi sull'esperienza di Dio, che il parlare di Dio sia radicato in un parlare con Dio. Di qui il compito di ancorare la razionalità teologica e la sua ricerca della verità nella preghiera e nell'agire, nella predicazione e nella testimonianza della comunità ecclesiale, nell'adesione a ciò che essa spera ardentemente: la felicità eterna.

⁷⁵ *Ibidem*, q. 4, a. 4, ad 3.

⁷⁶ *Ibidem*, q. 1, a. 9, ad 3.

⁷⁷ *Ibidem*, q. 2, a. 10.

AUDITUS CULTURAE:
LE SFIDE ANTROPOLOGICHE DELLA POSTMODERNITÀ

† IGNAZIO SANNA

PATH 7 (2008) 145-167

0. Premessa

Il senso delle mie riflessioni può essere espresso dall'icona del viaggio avventuroso di Giona. Infatti, nella vicenda descritta dal *libro di Giona* non viene riportato che cosa Giona abbia detto in concreto ai niniviti, che genere di annuncio egli abbia loro portato. Si sa solo che egli ha minacciato loro la distruzione della città, in caso di mancata conversione. Si sa inoltre che inizialmente una tempesta gli ha impedito di raggiungere la meta del suo viaggio e che questa tempesta è stata interpretata come la raffigurazione allegorica delle difficoltà esterne che impediscono la realizzazione della missione divina e del relativo annuncio. Le mie riflessioni, ora, si dovrebbero occupare soprattutto delle intemperie culturali moderne che impediscono od ostacolano l'annuncio, e delle minacce che incombono sul destino di una società in rapidi e continui cambiamenti. Esse daranno molto spazio, quindi, necessariamente, all'analisi degli aspetti problematici dell'antropologia contemporanea.

1. Il concetto di postmodernità

Non è facile oggi definire la postmodernità, perché come è noto, gli studiosi della materia non sono d'accordo se si debba parlare di modernità incompiuta o di modernità superata. Se, però, si dovesse prescindere dal dibattito in corso, si può definire la postmodernità come uno stile di vita e di pensiero che si allontana dalle idee dominanti della modernità, in modo

particolare dall'idea di un'unica razionalità logico-metafisica, del progresso dell'umanità legato alla conoscenza tecnica, di un'unica verità filosofica e religiosa valida per tutti, di un universalismo della natura umana, spogliata degli imprevisti e dei cambiamenti della storia, e sottratta alle molteplici contestualizzazioni sociali e culturali della sua essenza. La postmodernità, in una parola, sarebbe la dissoluzione della sintesi culturale moderna nonché l'avvento del pensiero debole e della crisi della ragione.

Qualora, poi, alla nostra stagione culturale si volesse aggiungere un altro punto di vista, la caratteristica del nostro tempo oltre al fenomeno della crisi delle ideologie, della caduta dei regimi totalitari, della fine della storia, sarebbe determinata da ciò che Bonhöffer chiamava "decadenza", intesa questa non nel senso di un rifiuto dei valori, quanto piuttosto dell'indifferenza ad essi. L'orizzonte della cultura odierna è composto dalla vicinanza e contiguità di molti frammenti, che in ultima analisi sono difficili da catalogare, e che non riescono a dare una sensazione dell'ordine e del senso, ma solo quella della casualità, della provvisorietà, dell'incertezza. Quando tutto, però, è provvisorio ed incerto, niente diventa decisivo e si ha paura non solo di vivere, ma anche di amare¹.

2. Le coordinate della postmodernità

Se la definizione di postmodernità che abbiamo dato è valida, le sue coordinate concettuali possono essere individuate in una concezione pluralistica della realtà, nel prevalere della razionalità estetica sulle altre forme di razionalità, nella diffusione del nichilismo teorico e pratico². Di conseguenza, i nodi antropologici della postmodernità vanno ricercati all'interno di queste coordinate. Semplificando al massimo la complessità delle idee, essi si potrebbero ridurre ad una serie di passaggi: dall'uomo che condivide

¹ Per un'analisi sintetica dell'orizzonte culturale odierno si possono consultare B. FORTE, *Trinità per atei*, Raffaello Cortina, Milano 1996; F.L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2005³.

² Cf. W. KASPER, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in "Humanitas" 52 (1997), 171-189; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, op. cit., 192-242; ID., *L'antropologia della postmodernità ed il messaggio cristiano: sfide e prospettive*, in R. NARDIN, (ed.), *Vivere in Cristo. Per una formazione permanente alla vita monastica*, Città Nuova, Roma 2004, 59-105.

un'unica verità all'uomo che condivide molte verità; dall'uomo che riconosce un'unica razionalità oggettiva all'uomo che ritiene valide molte e diverse esperienze soggettive; dall'uomo che vive un'unica morale all'uomo che accetta molteplici opzioni etiche. Nell'ambito di questa mia breve sintesi, voglio fermarmi soprattutto su quegli aspetti di queste coordinate concettuali e di questi passaggi che, indirettamente, contribuiscono ad elaborare un'antropologia non riflessa, la quale determina l'inconscio collettivo ed orienta le scelte esistenziali dei singoli. Questi aspetti li raggruppo, per esigenza sistematica, in tre nodi problematici che chiamo, rispettivamente: etica del viandante, dilatazione del desiderio, perdita della speranza.

3. L'etica del viandante

3.1 Per quanto riguarda, dunque, il passaggio dall'accettazione di una unica verità forte all'accettazione di molte verità deboli, il passaggio, cioè, da una verità metafisica ad una verità storico-ermeneutica, si può affermare che il soggettivismo esperienziale e individualista che ne consegue, direttamente specularmente al politeismo di valori, ha fatto tramontare oggi la concezione dell'uomo giuridico e nascere quella dell'uomo dei valori. In base a questa concezione particolare, ha legge solamente ciò che ha valore e non ha valore ciò che è solamente legge.

Sempre più spesso l'uomo postmoderno è chiamato a decidere senza verità, e ciò porta ad una eccedenza della *frònesis* su qualsiasi altra istanza veritativa. Quando non si dispone di una norma, si ricorre alla saggezza, alla prudenza, alla filosofia pratica, alla discrezionalità. Paradossalmente, non si hanno certezze matematiche, nel tempo della tecnica e delle previsioni. Non si hanno mappe geografiche, nel tempo dell'unione delle terre. Ciò che accade non è ciò che accade sempre, ma ciò che accade per lo più. Il tempo dei *se* prende il sopravvento sul tempo dei *che*. L'ipotesi prevale sulla certezza. Le ideologie si sono sfaldate e con l'ideologia si è sfaldato il dominio di appartenenza e si è innescato un processo migratorio che non conosce confini nella geografia della vita. Usi e costumi si contaminano, perché non esiste più una proprietà, un territorio, un confine. L'etica che deriva da questa situazione è un'etica che dissolve certezze e recinti e si configura come un'etica del viandante, che non si appella al diritto o alla norma ma all'esperienza. L'uomo deterritorializzato ha riferimenti occasionali, si appella alla storia più che alla natura. L'etica del viandante non

dispone di mappe, ma inventa il percorso di volta in volta, in una sorta di navigazione esistenziale a vista. L'etica del viandante è l'unica proponibile nel tempo della tecnica, perché le scoperte della scienza sono sempre più nuove ed imprevedibili e non permettono soluzioni deducibili da principi universali ed immutabili: si pensi alle tesi controverse sulla fecondazione artificiale, sulla clonazione, sulle mutazioni transgeniche.

Le tecnoscienze hanno accresciuto enormemente la capacità di fare ma non la capacità di prevedere. Non si hanno mete certe. Il mondo è un mare aperto. Il senso sta nell'accadimento, non nella realizzazione di un progetto, nel raggiungimento di una meta, nel compimento di una promessa. L'etica del viandante non prevede niente di fisso, di assicurante, di stabile. Non ha terra ferma. Ulisse è l'eroe del mare. Abramo è l'eroe della terra ferma.

Nella situazione postmoderna di società sempre più globalizzate, ad una molteplicità di culture e tradizioni corrisponde una molteplicità di leggi e di diritti, la cui applicazione ha sempre meno validità universale e sempre più interpretazione "prudenziale" o discrezionale. È interessante richiamare l'attenzione, a questo riguardo, su un aspetto tutto particolare del pluralismo nell'ambito etico, rappresentato dal cosiddetto "turismo dei diritti". In base a questa possibilità, un diritto negato dalla legge della propria nazione può essere riconosciuto da un'altra legge in un'altra nazione. Le regole che normano la vita e la morte, come l'eutanasia, l'aborto, la procreazione assistita, la produzione di cellule staminali, non sono omogenee e possono variare assai da paese a paese. Esse esprimono e codificano valori diversi e modelli culturali pluralistici. Oggi, si può andare a morire in Olanda, perché la legge riconosce il diritto di chiedere l'eutanasia, e si va a creare embrioni a fini di ricerca in Inghilterra, perché il governo inglese non ha firmato la Convenzione europea di biomedicina. Al posto di imporre regole comuni, divieti planetari, si ritiene più proficuo distinguere caso per caso, per stabilire dove siano necessari principi comuni e dove, invece, sia preferibile rispettare o addirittura promuovere la diversità. La crescente unificazione dell'Europa, ed in particolare la libertà di circolazione da un paese all'altro, spinge i cittadini a muoversi per ricercare i luoghi dove può essere riconosciuto un diritto negato nel proprio paese. Questi comportamenti sociali sono giudicati come il segno d'una diversa maniera di vivere e di costruire valori individuali e collettivi, ai quali la variegata disciplina

dei diritti offre concretamente l'opportunità di realizzarsi. Si pensa, inoltre, che il turismo dei diritti svolga la funzione benefica di rendere possibile la convivenza non conflittuale tra sistemi di valori diversi che, costretti a convivere negli angusti confini del proprio paese, finirebbero fatalmente per collidere.

Ad un attento esame di questi comportamenti sociali e della loro omologazione etica, tuttavia, oltre ai tanti aspetti problematici che il turismo dei diritti comporta, non può sfuggire la constatazione che il concreto conseguimento del pluralismo dei diritti è, in realtà, puramente virtuale. Il fatto che si debba spesso fare "l'emigrante del diritto" per poter soddisfare all'estero esigenze impossibili da soddisfare in patria, poi, porta ad una stratificazione dei cittadini in classi. La soddisfazione di diritti elementari come quello della salute, in effetti, è subordinata al possesso di mezzi economici adeguati, di cui solo una piccola parte di cittadini può disporre. Si prenda in considerazione, per esempio, la ricerca della salute perseguita attraverso il ricorso a trapianti in cliniche compiacenti, che si riforniscono grazie ad un vero e proprio commercio di organi. Sicuramente, questi trapianti garantiscono il diritto alla salute di pochi fortunati. Essi, però, calpestanto allo stesso tempo la dignità umana di molti disgraziati.

3.2 L'etica del viandante è favorita in modo particolare dalla nuova percezione dello spazio operata dalla globalizzazione, che mette in questione la stessa identità antropologica. Infatti, la globalizzazione, nel nostro immaginario collettivo, nel provocare una crisi della tradizionale rappresentazione degli spazi abitabili dall'uomo, allo stesso tempo, ha influito sul modo di concepire l'identità antropologica. In effetti, "globale" significa essere presente allo stesso tempo ovunque ed in nessun luogo. Ma l'uomo globale non è l'uomo totale. La globalizzazione è la contemporaneità e contiguità delle esperienze, ma non la loro pienezza e perfezione. Solo l'uomo totale è anche un uomo integrato che produce esperienza. Non è l'esperienza che fa l'uomo, ma è l'uomo che crea esperienza. Ci sono luoghi dove le persone si incontrano e si riconoscono: paesi o città, chiese o teatri. Luoghi dove la gente conserva la propria identità e, nello stesso tempo, la mette a confronto con quella degli altri; e dove ciascuno è a proprio agio e in rapporto sia con gli altri che con il luogo in cui si trova e con cui stabilisce, più o meno consapevolmente, delle regole di comportamento. Gli

spazi in cui si stabilisce, si fonda e si celebra un'identità; dove c'è sempre un rapporto, una relazione e, insieme, una storia più o meno condivisa, sono dei luoghi in senso proprio. Mentre quegli spazi che non possono definirsi né identitari, né razionali, né storici sono non-luoghi. Essi sono sempre più numerosi ed abitati da persone che, nell'ignoranza dell'altro, fanno le stesse cose, muovono gli stessi passi, azionano gli stessi meccanismi, ritirano gli stessi scontrini obbedendo o trasgredendo alle stesse avvertenze, alle stesse raccomandazioni, agli stessi cartelli stradali, riposando nelle stesse stanze d'albergo, fermandosi alle stesse stazioni di servizio, consumando gli stessi pasti, mettendosi in fila come scolari di una scuola che insegna solo a ignorarci l'uno con l'altro, a sentirci sempre più soli, sempre più anonimi, come nei porti e negli aeroporti, nei supermercati. In questi ultimi le parole della comunicazione sono ormai abolite e sostituite da pochi cartelli indicatori e prescrittivi; tutto avviene sulla base di pochi gesti obbligati, degli scatti delle macchinette che marcano, per tutti, allo stesso modo e, quasi in uno stesso tempo, il peso, il prezzo, la qualità delle merci acquistate. Nella civiltà dei non-luoghi si moltiplicano gli spazi, dove l'uomo non è più uomo o per lo meno non è più individualità, ma quasi soltanto un numero³.

In realtà, l'uomo globale utilizza lo spazio più per viaggiare sulle strade del mondo che per abitare le città del medesimo. Si innamora di molti luoghi ma non ne sposa nessuno. L'Odisseo omerico tende al ritorno in senso totale, ritorno ad Itaca, alla reggia, al governo del suo popolo, a Penelope e al figlio Telemaco. L'Ulisse dantesco è antitetico: non torna, bensì parte, viaggia all'eterno presente. L'Ulisse nostro contemporaneo non è il passo omerico del ritorno a casa, né lo staccarsi volontariamente dai suoi per brama di conoscenza, secondo la lettura di Dante. Né ancora il *Bloom* di Joyce, che vive la città come allegoria, come miniaturizzazione del mondo in essa sbriciolato. L'Ulisse contemporaneo è un viaggiatore pratico, interprete laico della metafora: "la vita è un percorso fra nascita e morte" o "siamo tutti viandanti sulla terra". Il viaggiatore ha soppiantato il pellegrino. Il nomade aperto all'avventura e responsabile unico del proprio destino ha soppiantato il pellegrino appoggiato alla promessa e corresponsabile

³ Cf. M. AUGÉ, *Non-luoghi*, Eleuthera, Milano 2004.

della realizzazione del suo progetto di vita nel raggiungere la meta che una volontà trascendente gli ha assegnato. Ulisse ha soppiantato Abramo⁴.

Quando l'uomo biblico guarda indietro, lo fa solo per trarne motivo di slancio in vista del futuro. Già Lévinas, teorizzatore del principio di alterità contrario a quello livellatore di totalità, aveva opposto a Ulisse la figura di Abramo, che esce dalla sua terra di origine, Ur dei Caldei, e, invece, di farvi ritorno, peregrina senza sosta, passando per l'Egitto, verso un paese nuovo e sconosciuto, la terra del Canaan con la città di Ebron⁵. Il poeta Ungaretti, dal suo punto di vista, stabilisce un parallelo antitetico ancora più eloquente tra Ulisse e Mosé, che poi di fatto è un parallelo tra un singolo individuo e un intero popolo in marcia. La contrapposizione poetica gioca sul contrasto tra l'imprevedibile varietà delle acque marine, mosse per definizione, e la monotona invariabilità della sabbia del deserto; in più, c'è anche il contrasto tra Itaca come luogo dell'umana, ripetuta quotidianità, e il Sinai, come quello di una insospettata, unica rivelazione divina⁶.

La globalizzazione ha portato l'uomo, animale fondamentalmente terricolo, legato alla propria terra, alle proprie tradizioni, al proprio clima umano e metereologico, a vivere la propria vita sulla dimensione del globo, che si sottrae a un controllo politico unitario e ad una organizzazione sociale uniforme. Le "nuove terre" hanno giocato un ruolo importantissimo nella formazione dell'identità europea, come si può vedere dagli studi di P. Hazard e J. Huizinga⁷. La politica, in quanto organizzazione della vita comune degli uomini, è sempre stata conquista e amministrazione dello spazio, perché lo spazio è l'arena delle azioni umane. Tutte le forme tradizionali di ordinamento politico, la *polis*, l'impero, lo stato, rinviando

⁴ Cf. J. ATTALI, *L'homme nomade*, Fayard, Paris 2004. Per il politologo francese, il nomadismo è la chiave interpretativa della storia dell'umanità. Dall'australopiteco, che cinque milioni di anni fa scese dagli alberi per scoprire nuovi territori di caccia nell'Africa orientale e australe, agli ipernomadi di oggi, figli della globalizzazione, che navigano su internet e incrociano le rotte mutevoli del cyberspazio. Secondo lui, la sedentarietà non è che una breve parentesi nella storia dell'umanità. Nei momenti essenziali della sua avventura, l'uomo è rimasto affascinato dal nomadismo e sta ritornando viaggiatore.

⁵ Cf. P. BOITANI, *Sulle orme di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1998, 124.

⁶ G. UNGARETTI, *Ultimi cori per la terra promessa*, 4, vv. 3-6: «Non d'Itaca si sogna / smarriti in vario mare / ma va la mira al Sinai sopra sabbie / che novera monotone giornate».

⁷ Cf. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Einaudi, Torino 1968; J. HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, Bur, Milano 1995.

a determinate concezioni spaziali e si fondano su una rappresentazione politica dello spazio. Il quale, messo in forma dalla politica, da spazio geografico diventa spazio di potere, di libertà, di cittadinanza, delle leggi e del diritto. Insomma, non c'è politica senza l'imprescindibile dimensione dello spazio. Oggi però con la globalizzazione – con la libera circolazione di persone, merci e capitali, con la *deregulation*, il tendenziale esautoramento delle sovranità nazionali, il multiculturalismo – il tradizionale rapporto tra la politica e lo spazio entra in crisi. Se un tempo la politica organizzava e delimitava lo spazio, oggi nuove azioni ed operazioni di tipo economico, tecnico, informatico, che si lanciano nello spazio globale, infrangono i tradizionali confini della politica. Non sembra che esista una forma politica a cui assegnare la globalizzazione. Un potere capace di conferire ordine allo spazio globale. Un nuovo *nómos* della terra. Non bastano le categorie della modernità, né una loro risignificazione, per comprendere la nuova realtà. L'idea kantiana di una grande confederazione degli Stati, la teoria schmittiana dei grandi spazi o il sogno Juengeriano di uno stato mondiale sono più che soluzioni modi intelligenti di nominare il problema. Se la politica è potere sullo spazio, e lo spazio l'arena della prassi, allora la globalizzazione come apertura dell'agire umano alla virtualità dell'interconnessione planetaria richiama un'istanza politica capace di costituire una nuova ecumene. Manca un'antropologia della globalizzazione, cioè un'idea comune della natura dell'uomo. Forse un sentimento comune della sua condizione. L'organizzazione politico-simbolica della globalizzazione è resa difficile dalle faticose e complesse dinamiche dell'esclusione e dell'inclusione, dell'appartenenza e dell'espulsione, dell'identità e dell'alterità, della soggezione e del dominio⁸.

4. La dilatazione del desiderio

4.1 Per quanto riguarda il passaggio da un'unica razionalità oggettiva alle molte esperienze soggettive, dalla condivisione di una verità alla condivisione di un'emozione, è indubbio che il primato del sentimento sulla ragione ha procurato una certa dilatazione del desiderio. Si è passati dalla cultura dei diritti dell'uomo a quella dell'uomo dei diritti, ed il diritto più rivendicato è quello al piacere, inteso come la fonte e la base della felicità.

⁸ Cf. C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

Il piacere, nella produzione della felicità, ha sostituito la virtù. Ogni piacere possibile ed esperibile è legittimo, per il semplice fatto che può essere sperimentato, e non perché sia moralmente buono. Si desidera di tutto, senza aver bisogno di niente. Uno si sente libero nella misura in cui riesce a soddisfare più desideri, e riesce a soddisfare più desideri, nella misura in cui ha più mezzi e più soldi. Oggi la necessità si è mutata in scelta, perché l'individuo, libero dalle tradizioni e dal controllo sociale, si avvia a diventare dio di se stesso, formando la realtà a misura dei propri desideri. Si produce tanto e si consuma poco, perché i prodotti sono funzionali non ai bisogni ma ai piaceri, al tempo libero, agli *hobbies*. Il benessere materiale generalizzato ha democratizzato il lusso e dà molte più opportunità di comprare oggetti costosi, di visitare luoghi lontani, e, quindi, di dilatare il desiderio.

Ora, se si guarda in profondità questa realtà, si può affermare che alla base della dilatazione del desiderio, come del resto alla base del turismo dei diritti di cui abbiamo già parlato, ci sia soprattutto un fattore economico. Chi ha più soldi, ha più possibilità. Anche la stessa conoscenza delle cose da desiderare è sottoposta, in qualche modo, alla legge economica, perché le centrali dell'informazione sono accessibili solo a chi dispone di rilevanti risorse economiche. In definitiva, alla base della dilatazione del desiderio c'è l'*homo oeconomicus*, l'uomo che ha, non l'uomo che è. Oggi tutti desiderano tutto, e alla fine si consumano anche i desideri. Si viaggia in tutto il mondo senza partire dalla propria scrivania, perché ognuno dal suo computer può percorrere le autostrade della comunicazione che raggiungono gli angoli più sperduti del mondo intero. Si amano tante persone, senza incontrarne alcuna fisicamente, ma contattandole tutte solo virtualmente.

Alcune forme emblematiche della dilatazione del desiderio possono essere considerate la mentalità monetarista, che spinge a fare guadagni facili con la speculazione della borsa. L'uso sempre più diffuso della droga, perché con essa si vuole dilatare il tempo del piacere, dell'eccitazione, della forza, della felicità artificiale. La fame dei ricchi, ossia l'anoressia e la cura dimagrante, che non gratifica il bisogno della sopravvivenza ma allarga il desiderio dell'apparenza. La rivendicazione del diritto alla maternità oltre l'età anagrafica, con la duplicazione e talvolta anche triplicazione della maternità, perché si passa dalla madre biologica, a quella gestante, a quella sociale. A questo riguardo, bisogna distinguere tra l'*avere* un figlio e il *dare*

la vita. Sono due aspetti congiunti e interdipendenti. Il desiderio di avere è legittimo, ma può anche essere o diventare una forma di egoismo raffinato. Bisogna ricordare che si dà una vita, e una volta che questa vita è stata donata non appartiene più a chi l'ha donata, ma è un nuovo soggetto di diritti e doveri che vanno garantiti, e che non sono più i diritti e i doveri della mamma. I diritti della mamma si devono armonizzare con i diritti del figlio. Tra i diritti del figlio c'è anche quello di conoscere la paternità.

4.2 Oggi, la dilatazione del desiderio è favorita da una sorta di illuminismo economico, che ha promosso la logica del mercato. Questa, con la sua mano invisibile, ha mercificato tutti i rapporti sociali e anche la stessa natura dell'uomo. La logica mercantile contribuisce ad annullare la fondamentale "differenza antropologica", che è alla base della verità cristiana per cui l'uomo è «l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa» (GS, 24). Già Kant (1724-1804) aveva messo in risalto questa differenza quando, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* affermava che:

«Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente»⁹.

E ciò asserendo, il filosofo di Königsberg prendeva chiaramente le distanze da Thomas Hobbes (1588-1679), che, nel 1651, aveva scritto:

«Il valore o pregio di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui. Un abile condottiero ha un prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorruttibile ha molto pregio in tempo di pace, ma non altrettanto in guerra. E come in altre cose, così negli uomini non è il venditore, ma il compratore a determinare il prezzo»¹⁰.

Per Hobbes, quindi, per un verso, ciò che determina le relazioni di valore nelle quali la singola persona è inserita, è l'universo concettuale del

⁹ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, V. MATHIEU (ed.), Rusconi, Milano 1982, 133.

¹⁰ TH. HOBBS, *Leviathan*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 84.

mercato, ossia l'offerta e la domanda, e, per l'altro verso, ciò che dà significato all'essere umano è qualcosa che appartiene al mondo oggettuale che, nelle sue determinazioni di valore, non colloca mai la persona umana in una posizione particolare. La dotazione di senso la persona non la porta in sé in quanto essere umano, ma in quanto le viene attribuita dagli altri. In questo modo la dignità non è altro che un valore pubblico che lo stato ha conferito al singolo individuo:

«Il pregio pubblico di un uomo, che è il valore attribuitogli dallo stato, è ciò che gli uomini chiamano comunemente dignità. Questo suo valore è significato dallo stato con cariche di comando, di giurisdizione, di pubblici impieghi, o con i nomi e i titoli introdotti per la distinzione di tale valore». (*ivi*, 85)

Onore e dignità spettano solo a chi ha il potere. Onorandoci e stimandoci diamo valore alla struttura del potere in cui il singolo individuo è integrato.

«La manifestazione del valore che noi ci attribuiamo l'un l'altro è quel che viene comunemente chiamato onorare o disonorare. Valutare un uomo a un alto prezzo, è onorarlo, ad un basso prezzo, disonorarlo. Ma alto e basso, in questo caso, si devono intendere riferiti, come termine di paragone, al prezzo che ciascuno attribuisce a se stesso» (*ivi*, 84).

Secondo l'antropologia kantiana di ieri, quindi, ciò che non ammette un equivalente, come la dignità dell'uomo, non può essere compensato con qualcos'altro, non è interscambiabile, al contrario di tutto ciò che ha un prezzo. Secondo l'antropologia kantiana di oggi, poi, la dignità dell'uomo non è soprattutto compatibile con il mercato totale, che, brevettando le parti del corpo umano, espande la forza dei forti e la debolezza dei deboli. Ormai, la brevettazione è diventata possibile non solo per cose che riguardano la vita, ma per la vita stessa. Una parte costitutiva isolata del corpo umano viene considerata una invenzione brevettabile, solo perché essa può essere sfruttata commercialmente. Ma la vita in quanto tale non è una invenzione. Quello che si può inventare sono le procedure biomediche e le applicazioni della tecnologia. Quel che non si può inventare, invece, e su cui non si può neppure rivendicare alcun privilegio, è la vita in quanto tale.

La logica del mercato, perseguita dalla razionalità strumentale, in buona sintesi, ha promosso l'antropologia dell'avere, che è alla base dell'uomo degli affari, ed ha penalizzato l'antropologia dell'essere, che è alla base dell'uomo dei principi. Ha mercificato la trascendenza degli ideali e dei costumi, perché ha reso tutto mercantile e valuta anche i sentimenti dell'anima secondo la logica dei costi e ricavi. Una domanda molto banale ma molto comune che, consciamente o inconsciamente, molto spesso accompagna il ricevimento di un regalo, è quella che vuole conoscere quanto quest'ultimo sia costato, perché si ritiene, di solito, che il prezzo del dono determini l'importanza della persona donata.

È bene ricordare, ovviamente, che la logica del mercato e l'antropologia dell'avere non hanno eliminato del tutto la logica della gratuità e del dono. M. Mauss ha scritto che

«una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisito e di vendita. Le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali. Non c'è solo una morale mercantile»¹¹.

E Derrida precisa che

«se c'è dono il donato del dono (ciò che si dona, ciò che è donato, il dono come cosa donata o come atto di donazione) non deve ritornare al donante (non diciamo ancora al soggetto, al donatore o alla donatrice). Non deve circolare, non deve scambiarsi, non deve in ogni caso essere esaurito, in quanto dono, dal processo dello scambio, dal movimento della circolazione del circolo nella forma del ritorno al punto di partenza. Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *aneconomico*»¹².

Il dono è tale in quanto spezza la circolarità dello scambio, interrompe l'economia, sfida la reciprocità e la simmetria. Secondo Derrida, affinché ci sia dono, non dev'esserci reciprocità, ritorno, scambio, controdono né debito. Per essere tale, il dono deve affrancarsi da ogni complicità non solo

¹¹ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, 269.

¹² J. DERRIDA, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, 8.

con la logica utilitaristica dello scambio materiale, ma anche con la logica dello scambio simbolico; deve respingere ogni idea di restituzione, sia essa immediata o differita nel tempo; poiché ogni forma di restituzione annulla il dono in quanto dono. Ciò vuol dire non solo che il donatario non deve percepire né riconoscere il dono come tale, ma anche che il donatore non dev'essere cosciente dell'atto, dell'intenzione del donatore. «Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario né al donatore. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all'uno né all'altro»¹³.

Riconoscimento, coscienza, intenzionalità equivalgono, dunque, secondo le conclusioni di E. Pulcini, alla distruzione stessa del dono che esige, invece, un radicale oblio: non nel senso di una rimozione o di una sua operatività inconscia, ma nel senso di un oblio assoluto, di una follia, che annulla la memoria stessa del dono, la conservazione del suo senso intenzionale; che dunque consente al dono di esistere solo attraverso la sua negazione¹⁴. L'esito paradossale in cui sfocia la logica del dono, secondo Derrida, è inscindibile dalla premessa di un dono puro, assolutamente privo di qualsiasi compromissione con calcolo e l'appropriazione, che si iscrive evidentemente nel paradigma teologico dell'*agápe*. Derrida riconosce in Abramo la figura simbolica del dono assoluto, senza investimento né prospettiva di ritorno, pronto al sacrificio supremo per rispondere alla chiamata dell'Altro assoluto che ci guarda senza che possiamo vederlo e che, nell'assenza di ogni comunicazione e di ogni giustificazione, ci obbliga alla responsabilità incondizionata. L'atto di Abramo che sacrifica, dandogli la morte, ciò che ha più caro, avviene al di fuori di ogni rapporto o reciproco riconoscimento, poiché il rapporto di Abramo con Dio è segnato da una dissimetria assoluta, da un segreto che mai potrà essere svelato, dall'incommensurabilità di uno sguardo che ci rende responsabili pur senza renderci soggetti di autonoma decisione¹⁵. Ciò che Abramo infrange è ancora una volta la legge dell'economia, intesa qui come legge dell'*oikos*, del proprio, degli affetti, per rispondere, senza ragione e senza prospettiva

¹³ *Ibidem*, 16.

¹⁴ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 185.

¹⁵ J. DERRIDA, *Donner la mort*, in J.-M. RABATÉ - M. WETZEL (edd.), *L'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992, 87-90.

di riappropriazione, alla chiamata dell'altro attraverso una economia del sacrificio che spezza ogni circolarità restituendo al dono la sua incontaminata purezza¹⁶.

4.3 Per affrontare la sfida di questa cultura particolare, a mio parere, bisognerebbe passare dalla dilatazione del desiderio all'educazione del desiderio, intendendo quest'ultimo secondo la sua origine semantica: *de-si-dera*, proveniente dalle stelle. Dire che le cose che desideriamo provengono dall'alto delle stelle è equivalente a dire che bisogna educare alla spiritualità e alla verticalità. Oggi c'è troppa orizzontalità ed il desiderio è stato alienato e ridotto a semplice piacere estetico. Ciò porta alla depressione e alla solitudine, perché lo spazio orizzontale che occupo io non lo può occupare un altro, e allora io sono costretto a rimanere nella mia solitudine. Il consumismo è anche individualismo e l'individualismo porta all'egoismo e alla solitudine. È un'illusione pensare che il mondo oggi sia realmente unificato. Alla mondializzazione economica e culturale corrisponde spesso l'isolamento esistenziale: si vede tutto da soli e non si ha neppure la possibilità di comunicare agli altri le nostre impressioni, le nostre speranze, le nostre paure. Secondo Gadamer, la televisione è la catena da schiavi alla quale è legata l'odierna umanità. La tv è il contrario del dialogo, il contrario di una comunicazione reciproca. Uno solo parla a milioni che non dicono nulla: è un sistema da schiavi. Il sistema della televisione rischia, attraverso l'industria della comunicazione, di trasformare la democrazia in oligarchia, espropriando il popolo della sua sovranità. Non per nulla K. Popper ha definito la televisione una cattiva maestra¹⁷. La globalizzazione, con la continua mobilità del mercato del lavoro, ha distrutto quella dimensione privata fatta di rapporti di famiglia, di amicizia e di vicinato, che, unica, è in grado di dare significato alla vita. Si è perso il senso dell'eternità, che si considera

¹⁶ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, op. cit., 186. Una buona analisi critica dell'idea del dono secondo Jacques Derrida e Jean-Luc Marion è compiuta da B. V. JOHNSTONE, *The Gift: Derrida, Marion and Moral Theology*, in "Studia Moralia" 42/2 (2004), 411-432.

¹⁷ Cf. K. POPPER, *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Venezia 2002. Vedi anche R. PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo*, Il Mulino 2004. Il titolo originale del volume: *Bowling alone*, mette in evidenza molto bene sia la prevalente tendenza nella società americana a "giocare da soli", sia la generale pretesa della reciprocità nei rapporti sociali e interpersonali.

come una estensione e dilatazione del tempo all'infinito, e non già come la pienezza della vita. Il tempo è l'emorragia del senso, è la perdita del senso, mentre l'eternità non è in rapporto all'estensione del tempo, ma alla qualità della vita. Se l'origine ed il senso della vita sono provenienti dalle stelle, allora questa origine e questo senso della vita li si può scorgere anche nelle azioni più ferili, che si possono paragonare a tante gocce d'acqua, nelle quali, secondo un'espressione di Karl Rahner, si riflette il cielo¹⁸.

Oggi si sente senza dubbio il bisogno di spiritualità. Questa, però, non è educata, non è percepita come un bisogno da soddisfare ma come un desiderio da gratificare. Essa diventa una forma di consumismo. Le agenzie di viaggio propongono gli weekend di spiritualità, le gite nei conventi, le meditazioni di gruppo. Ma non tutti possono permettersi il lusso di lasciare la casa e la famiglia per trovare luoghi di silenzio e spazi di meditazione. Per una madre di tre figli il silenzio è un lusso, ma la spiritualità è un bisogno insopprimibile e bisognerebbe allora inventare modi e mezzi, perché anch'essa possa nutrire i desideri dell'anima. La *new-age*, che va prendendo sempre più piede nel mondo dei giovani e meno giovani, non è certamente la ricetta giusta per allargare la fruizione della spiritualità, perché anch'essa è sostanzialmente una forma di consumismo religioso, che rimane a livello orizzontale. In essa manca, tra l'altro, il senso della grazia e la concezione del peccato¹⁹.

Educare il desiderio significa dirigere il cuore e i sentimenti verso l'alto, all'origine della vita e alla fonte del senso. Significa anche ordinare i sentimenti a coltivare ideali possibili, nel rispetto dei limiti, in modo da non superare la soglia del desiderio. L'educazione del desiderio, per i cristiani, porta ad un'etica del sacrificio, che è motivata dalla convinzione che Dio ri-

¹⁸ K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia 1986, 9. Cf. H. VORGRIMLER, *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, in K. LEHMANN (Hrsg), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell & Steiner, München-Zürich 1984, 62-78.

¹⁹ Cf. P. VALADIER, *Valutazione della ricerca su Les temps des religions sans Dieu*, in "Esprit" 6/233 (1997), 37-42; M. FUSS, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, in P. CODA (ed.), *L'Unico e i Molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pul-Mursia, Roma 1997, 35-48; J. VERNETTE, *Nuove spiritualità e nuove saggezze. Le vie odierne dell'avventura spirituale*, Messaggero, Padova 2001. Di particolare importanza è lo studio del PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA-PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, Lev, Città del Vaticano 2003.

compenserà anche un semplice bicchiere d'acqua dato con amore. Per i laici non credenti, essa porta al *pathos* di un fine lontano da raggiungere, che è sostenuto dal conforto di sacrificarsi per le generazioni future. La ricompensa non è nel tempo, ma al di là del tempo, perché la storia, per il cristiano, non è l'orizzonte ultimo, non è il tribunale ultimo. Ciò che getta luce sull'agire e sul soffrire nel tempo è il raggio escatologico della vita eterna.

L'educazione del desiderio più che guardare lontano, fin dove può portare il progresso, aiuta a guardare in alto, da dove proviene il senso del progresso, cioè da Dio, garante del futuro, perché creatore della storia passata. Se si stabilisce un ordine nella propria vita e nel proprio desiderare, se si usa la virtù della prudenza nel proprio progettare, allora l'*ethos* della responsabilità prende il posto dell'*ethos* della rinuncia. La fede cristiana, infatti, non educa dei rinunciatari, ma dei responsabili. È vero che la mistica della rinuncia e della croce si sostituisce spesso alla realtà stessa della croce. Ma la vita è complessa per se stessa, basta prenderla per quello che è.

4.4 L'educazione del desiderio deve portare dalla morale del decalogo alla testimonianza delle beatitudini. Il semplice decalogo, infatti, costituisce la base, il fondamento della casa, è l'*humanum*, ciò che è necessario che ci sia perché l'uomo sia uomo. La morale del decalogo, considerata in se stessa e da sola, può livellare la Chiesa ad altre agenzie sociali che promuovono valori di filantropia e di solidarietà. La cultura laica batte le mani alle attività sociali della Chiesa, che suppliscono le vistose lacune dello Stato. Ma si deve stare molto attenti quando i laici battono le mani agli uomini di Chiesa. Può darsi che quel battimano sia la certificazione del carattere religioso ma non di quello cristiano del nostro operare. Il teismo o il deismo diffuso è solo il contrario dell'ateismo ma non l'equivalente del cristianesimo. Non basta essere religiosi per essere cristiani, anche se l'essere cristiani porta ad essere religiosi. Non si deve svendere la carica profetica della testimonianza cristiana sacramentale, non si devono appiattare gli ideali evangelici sulla promozione di valori immanenti di convivenza civile. Bisogna avere il coraggio di non dare risposte ma di coltivare domande, di educare ad avere idee proprie e non risposte alle idee degli altri, di proporre idee che "costano per quello che valgono e non per quello che rendono". L'orizzonte della fede cristiana anche oggi rimane il martirio sia nelle rare forme cruenti che nelle frequenti forme incruente.

5. La perdita della speranza

5.1 Per quanto riguarda, infine, il passaggio dall'unica morale oggettiva alle molte opzioni etiche, la conseguente diffusione del nichilismo teorico e pratico ha prodotto una sorta di uomo nichilista, che vive alla giornata, senza sapere esattamente dove stia andando, che cosa sia meglio fare o non fare, che senso ultimo abbia il suo lavorare, soffrire, gioire, essere liberi, ecc. Egli nutre una profonda sfiducia verso la verità oggettiva, che sostituisce con le categorie dell'interpretazione, della prospettiva, del punto di vista. Al posto del bene da compiere egli sostituisce l'utile da conseguire. La libertà la riduce solo e sempre a spontaneità. La coscienza non indica più un giudizio speculativo sulla moralità della propria azione, ma un giudizio sulla sincerità circa ciò che al momento egli si sente o non si sente di fare. Il suo stato d'animo prodotto da questo calo di sicurezze filosofiche, etiche e teleologiche, viene definito, di volta in volta, come: spaesamento, naufragio, estraneazione, disincanto, smarrimento, desertificazione. All'eccessiva speranza dei decenni passati si è sostituita una generalizzata crisi di speranza. E siccome era già diffusa la sfiducia verso la tradizione, questa caduta di fiducia verso il futuro ha lasciato l'uomo senza radici e senza avvenire. Gli unici valori che ancora contano sono l'abilità personale nel condurre gli affari (una specie di nietzschiana volontà di potenza), l'utilità economica, l'identità territoriale. Ma si tratta di valori che insegnano all'uomo solo l'uso dei mezzi per la vita: essi aiutano a camminare, ma non sono in grado di dire dove si debba andare e che senso abbia il peregrinare dell'uomo. Per orientarsi circa la meta o destino ultimo dell'uomo bisogna conoscere i fini dell'esistenza umana, e sono questi che oggi mancano. Da qui un pauroso vuoto interiore dell'uomo contemporaneo, una perdita di senso generalizzato, l'oscuramento dell'intelligenza e la penuria di quei beni che un tempo illuminavano l'esistenza interiore, quali la teologia, l'ascetica, la mistica, la metafisica.

5.2 Tra le molteplici conseguenze del nichilismo merita particolare considerazione in modo speciale la dissoluzione postmoderna del tempo e della storia, che conduce inevitabilmente ad una realtà particolare: la crisi dell'escatologia. Infatti, nel nichilismo la fede in un compimento della storia è ampiamente scomparsa dalle coscienze. L'orizzonte della speranza si è abbassato ad orizzonte dell'attesa, l'enigma del "cosiddetto male" ed il senso del peccato si sono abbassati ad esperienza istintuale di aggressività

ed errore. L'escatologia è intesa come quell'insieme di fatti che accadono dopo questa storia terrena, dopo questa vita precaria, non come la dimensione eterna che anima tutta la storia del singolo credente e di tutta la comunità ecclesiale. Il tempo è considerato come un contenitore vuoto, che viene riempito di fatti, eventi, persone, e non come la dimensione che Dio stesso acquista dopo l'Incarnazione, come la realizzazione della promessa divina, del disegno eterno di Dio, del sogno divino di salvezza per tutti gli uomini, l'insieme dei momenti propizi divini, dei *chairòi*, che formano l'orbito interiore della storia umana e cristiana. Se il tempo è come la divinità pagana *Krónos*, che mangia i suoi figli, e cioè consuma, distrugge, annulla fatti e persone, la storia è ridotta a cronaca e la cronaca diventa la storia.

La perdita della speranza escatologica e della dimensione teologica del tempo conduce inevitabilmente ad un forte orientamento sull'al di qua e alla mondanizzazione dell'eterno. Il senso dell'esistenza umana sia individuale che collettiva consiste nel ricavare il meglio dalla vita terrena. Anche l'idea di reincarnazione, nella sua versione occidentale, rientra in questo sentimento postmoderno della vita. L'uomo europeo, infatti, vuole ritornare in questa vita, perché non riconosce l'unicità e l'irripetibilità della storia e di ogni singola vita umana, nonché l'importanza esistenziale del nostro esserci storico. Paradossalmente, anche la vita umana è diventata un genere di consumo, un prodotto che si può acquistare e riacquistare. Se la vita umana è prodotta, è "fatta" dalla potenza della tecnica e della manipolazione genetica, può essere anche "disfatta" dalla medesima potenza della tecnica e della manipolazione genetica.

L'atteggiamento degli anni sessanta era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'immaginazione al potere. In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alle prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso scientifico e tecnologico. Al futuro si guardò con sempre meno speranza e sempre più paura: la paura della guerra atomica, la paura di disastri generati da meccanismi tecnologici, le cui conseguenze possono sfuggire alle mani dell'uomo. Queste preoccupazioni dominarono soprattutto gli anni ottanta. Il decennio scorso, subito dopo la grande crisi delle ideologie, è stato segnato dalla disillusione, dalla sfiducia, dall'incertezza sul futuro. È iniziata, appunto,

la stagione del rischio e dell'insicurezza, che l'etnologo dei "non luoghi" Marc Augé ha paragonato all'anno Mille, cioè all'anno della grande paura, la paura della fine del mondo.

«Oggi, ha scritto egli in un'intervista, la stessa paura vive e prospera in modo diverso. Riguarda i terrori legati ai consumi alimentari. I cibi transgenici faranno male, saranno cancerogeni? Oggi il terrore è la mucca pazza diventata cannibale perché alimentata fuori dall'ordine naturale. Oggi il terrore è l'Aids, una malattia che contagia tutti, è il terrorismo che incrina le certezze di chi pensava di essere al riparo. La paura dell'Occidente è accogliere troppi immigrati e di non essere più quello di un tempo» (intervista a *Il Messaggero*, 31 maggio 2003).

Questa stagione è stata potenziata in modo particolare dal crollo delle torri gemelle di New York, che bene o male rappresentavano il simbolo dell'economia e della cultura dell'Occidente. La filosofia della sicurezza, prima dell'11 settembre, si basava sulla fiducia. Ora questa fiducia esistenziale, tradotta in istituzioni, si è dissolta ed è stata sostituita dalla sfiducia esistenziale, che poco a poco viene trasfusa in corrispondenti forme istituzionali. Il cittadino, riconoscente e diffidente allo stesso tempo, prima di iniziare un viaggio in aereo, è grato di passare ai raggi del metal detector, di essere scrutato, perquisito e interrogato, anche se tutto questo è una chiara dimostrazione di mancanza di fiducia. Le minacce provenienti dalle reti terroristiche transnazionali hanno inaugurato un nuovo capitolo della società mondiale del rischio. Le prime vittime di questa società del rischio sono purtroppo la moralità e la ragione, perché il terrorismo prima indebolisce la moralità e poi finisce per indebolire anche la ragione. Basti osservare, a questo riguardo, come il rapporto di *Amnesty International* sullo stato dei diritti umani nel 2002 asserisca che

«la guerra al terrorismo iniziata dagli Stati Uniti dopo l'11 settembre ha reso il mondo più insicuro, moltiplicato le violazioni dei diritti dell'uomo da parte di governi occidentali, fatto passare in secondo piano emergenze come la povertà e la diffusione di malattie. Se lo scopo dell'offensiva contro il terrorismo era quello di fare del mondo un posto più sicuro dove vivere, l'obiettivo è fallito. L'attitudine americana a dimenticare in nome dell'emergenza le più elementari regole del diritto ha contagiato anche alcuni stati europei. In molti stati sono state introdotte legislazioni restrittive in tema di

diritto di asilo e di immigrazione, mentre gli appartenenti a comunità straniere sono stati oggetto di discriminazioni e violenze immotivate».

Il continuo cambiamento delle coordinate culturali, politiche e sociali che sono alla base dell'immagine del mondo contemporaneo, oggi, crea paura del futuro, fa ridurre drasticamente i consumi, induce a risparmiare, a coltivare la prudenza, tipica dei tempi duri, a cercare riferimenti esterni capaci di assorbire l'ansia soggettiva, a cercare una sponda alla domanda di protezione, che è anche domanda di senso e di comunità. È abbastanza normale che nelle fasi di maggiore crisi, di fronte alla minaccia prodotta da vicende particolarmente drammatiche, le persone tendano a identificarsi nelle istituzioni ed organizzazioni che garantiscono la gestione e il controllo dei problemi, a livello nazionale e globale, quali, appunto l'Onu, la Nato, l'Ue, gli stati nazionali. La fiducia in queste istituzioni rappresenta il bisogno di protezione, la richiesta di tutela dalle minacce esterne, per quanto lontane geograficamente. Ma quando queste istituzioni sono messe in crisi dagli eventi della guerra o dalle rivoluzioni sociali entrano in crisi anche quei valori e quei sistemi di vita che essi in qualche modo rappresentano e difendono. Non per nulla il motto del *World Economic Forum*, riunitosi a Davos in Svizzera dal 23 al 28 gennaio 2003, in concomitanza con il *Social Forum* di Porto Alegre in Brasile, era *building trust*, creare fiducia, perché questa viene sempre meno a tutti i livelli.

Oggi, il nemico si pone non al di là dei confini geografici, ma di quelli ideologici. Esso non è un paese specifico; non ha una patria. La guerra contro il terrorismo non ha un nemico riconducibile a un territorio, riassumibile in una identità precisa. Per questo, il nemico lo si associa a un volto, a un nome: Bin Laden, a un paese, Afghanistan. L'11 settembre ha messo in crisi il globalismo, la fiducia negli effetti virtuosi della globalizzazione. Proprio i paesi attori della globalizzazione, i paesi occidentali, vedono in essa una minaccia alla sicurezza dei cittadini, alla stabilità e alla forza delle loro istituzioni, dei poteri. Da qui la spinta a controllare sempre più i confini, a ricostituirli, a renderli visibili. La spinta a difendere il territorio, in modo da dare alle appartenenze nazionali un ancoraggio concreto, a delimitare in modo netto la distanza fra noi e gli altri. La spinta a controllare le comunicazioni, i trasporti, la rete, perché l'apertura, lo scavalco e la vanificazione di ogni confine rende vulnerabili. Come difenderci dal mondo, come tutelare la nostra casa, la nostra vita quotidiana, se la nostra

casa, se la nostra vita quotidiana sono aperte al mondo? La sempre maggiore espansione delle malattie infettive crea preoccupazione ed accresce l'incertezza in termini di salute, ma anche di economia e di sicurezza nazionale. La drammatica crescita di microbi farmacoresistenti, combinata allo scarso sviluppo di nuovi antibiotici, la crescita di megalopoli con gravi condizioni sanitarie, il degrado ambientale e la crescente facilità e frequenza degli spostamenti di persone e merci da un confine all'altro della terra hanno ampiamente facilitato la diffusione delle malattie infettive. Una malattia comparsa in un remoto angolo del pianeta è una minaccia anche per il più industrializzato dei paesi.

Va notato, infine, che il paesaggio globale dell'insicurezza costringe a ripensare la nostra posizione rispetto al rischio e al futuro. Non c'è più un rischio zero. Si afferma ormai sempre di più una cultura dell'insicurezza, che rompe con i tabù della cultura del rischio residuale, da un lato, e con quello della cultura della sicurezza, dall'altro. La chiave della cultura dell'insicurezza sta nel comprendere l'insicurezza come elemento della nostra libertà. Questo presuppone la disponibilità a discutere e riformare apertamente e pubblicamente i fondamenti del nostro approccio al rischio. Per quanto riguarda per esempio i rischi ecologici, tecnologici, alimentari la fiducia tra le aziende e i consumatori, i profani e gli esperti, la scienza e l'opinione pubblica critica può basarsi su una "chimica trasparente", che metta tutte le sue carte sul tavolo dell'opinione pubblica. È necessario riconoscere la differenza tra rischi calcolabili e insicurezza incalcolabile.

6. L'uomo immagine di Dio

Prima di concludere questa breve esposizione di alcuni nodi antropologici della postmodernità, è necessario accennare ad un possibile atteggiamento che si dovrebbe assumere davanti ad essi. Penso che un contributo per affrontare e in certa misura risolvere questi nodi antropologici sia dato dalla concezione dell'antropologia cristiana dell'uomo come immagine di Dio.

Questa concezione, di fatto, costituisce in primo luogo la base teorica e pratica del concetto della dignità dell'uomo, che fonda e solidifica l'"umanità" dell'uomo. La cultura e la filosofia dell'Occidente hanno ristretto i confini della dignità umana entro quelli molto angusti della razionalità e si sono collocate al centro del mondo, stabilendo arbitrariamente

che è umano ed universale solo ciò che è razionale, ed identificando il razionale con l'occidentale. Il pensiero occidentale, così facendo, si è chiuso alla ricchezza teoretica ed evocativa dell'Oriente e di tutto il terzo e quarto mondo. Il fallimento dell'onnipotenza della ragione ed i terribili insuccessi di questa nei campi della politica, della vita sociale, del progresso morale dell'umanità hanno obbligato la riflessione teologica a ricentrare l'antropologia cristiana sulla categoria della dignità dell'uomo, che trova il suo ultimo fondamento nell'immagine di Dio. La dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* ha come punto di partenza della propria argomentazione e come base di un'antropologia cristiana precisamente la dignità della persona umana, che deve essere rispettata in modo fondamentale da tutte le istituzioni. L'idea della dignità dell'uomo è una categoria più universale di quella della razionalità del medesimo, perché essa è aperta a valori che non sono solo quelli razionali ed è aperta soprattutto a molteplici razionalità che non sono solo quelle della filosofia occidentale. La fede cristiana collega questo concetto di dignità dell'uomo con Dio stesso, e quindi con il trascendente, che è allo stesso tempo al di sopra e al fondamento dei valori umani. In secondo luogo, questa concezione dell'uomo immagine di Dio in qualche modo apre prospettive nuove che aiutano a superare le contraddizioni dei nodi antropologici che abbiamo preso in esame. All'etica del viandante, per esempio, essa contrappone l'etica del pellegrino. Infatti, all'inizio del cammino di Abramo, padre di tutti i credenti della storia e modello di vita responsoriale, c'è una promessa. Questa promessa cambia la storia umana in storia di salvezza divina, e trasforma il vagare di ogni nomade della terra in un cammino di pellegrini del cielo. La vita umana ha una meta, una finalità intrinseca, e la vocazione dell'uomo consiste precisamente nel raggiungimento di questa meta. Nessuno nasce per caso e muore per caso. Il caso nella prospettiva cristiana della storia non esiste. Giustamente, è stato scritto da Anatole France che il caso è lo pseudonimo di Dio quando egli non si firma per esteso. In realtà, la storia ha una fine, perché ogni evento passa, perché tutto tramonta e muore, ma allo stesso tempo ha anche un fine, perché oltre ogni tramonto su questa terra c'è una nascita nell'eternità. La morte, per il cristiano, è il passaggio dall'esistenza alla vita.

Alla dilatazione del desiderio la concezione dell'immagine contrappone la verticalizzazione degli ideali. Infatti, l'uomo è nato per guardare in alto

e non solo per guardarsi attorno. La bestia guarda verso la terra. L'uomo guarda verso il cielo. L'occhio del corpo vede le cose e gli oggetti, lo sguardo dell'anima vede l'alone di eternità nascosto dietro le stesse cose e gli stessi oggetti. Per il piccolo principe, secondo Saint-Exupery, l'essenziale è invisibile agli occhi. Un solo orizzonte terreno non basta per esaurire tutta la potenza dello sguardo umano. L'amore d'una sola persona non esaurisce tutta la capacità di amore del cuore di un uomo e di una donna. L'uomo supera infinitamente l'uomo. È *capax Dei*. È aperto all'Assoluto.

Alla perdita della speranza la concezione dell'immagine contrappone la nostalgia dell'infinito. L'inquietudine del cuore umano non è il tormento della ricerca senza esito ma l'ansia dell'incontro sperato ed atteso. Dio non è all'infuori del cuore umano, ma nel suo intimo. È agostinianamente più intimo di quanto non lo sia l'uomo a se stesso. Questa presenza divina nel cuore dell'uomo, nascosta ma reale, procura un sentimento di nostalgia. Nostalgia di ulteriorità, di perfezione, di pienezza, di completezza, di ritorno all'ordine del "principio". Il passato è la proiezione del futuro. L'inizio è la profezia della fine. Così come il tempo condiziona la nostra eternità, anche l'eternità condiziona ed illumina il nostro tempo.

**DER LOGOS WIRD NEU GESCHENKT IM GLAUBEN
AN JESUS CHRISTUS.
EINIGE BEOBACHTUNGEN ZU GLAUBE
UND VERNUNFT BEI KLAUS HEMMERLE**

BERNHARD KÖRNER

PATH 7 (2008) 169-178

Die Begegnung von Glaube und Vernunft und das Verhältnis zwischen beiden ist das grundlegende und zugleich nie erledigte Thema der christlichen Theologie. Vielleicht ist es darüber hinaus auch ein Schlüsselthema der geistigen und kulturellen Geschichte der Menschheit überhaupt. Wenn es in diesem Thema nicht nur um eine Wiederholung gesicherter Einsichten und Ergebnisse, sondern um eine *neue Begegnung* zwischen Glaube und Vernunft gehen soll, dann verdienen die Überlegungen des Theologen, Religionsphilosophen und Bischofs Klaus Hemmerle (+ 1994) m. E. besondere Beachtung. Das vor allem deshalb, weil er ein waches Gespür dafür gehabt hat, dass es auch im Bereich der Vernunft, im Seinsverständnis und den damit gegebenen grundlegenden Aussagen der Ontologie über die Wirklichkeit geschichtliche Wandlungen und Umbrüche geben kann und gibt¹. Und es spricht einiges dafür, in der gegenwärtigen kulturellen und

¹ Vgl. K. HEMMERLE, *Ausgewählten Schriften* (hg. R. Feiter), Bd. 2. Herder-Verlag, Freiburg 1996, 124-161, 133, wo er sein Projekt einer trinitarischen Ontologie mit dem Stichwort „epochemachend“ in Verbindung bringt. Zu Hemmerles epochalemachenden Anspruch vgl. M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk Klaus Hemmerles. Würzburg 2000, 33-35. Mit seinem Anspruch steht Hemmerle in einer Linie mit seinem Lehrer Bernhard Welte. Vgl. z.B. dessen Beitrag *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, in B. WELTE (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Questiones disputatae 51. Herder-Verlag, Freiburg 1970, 100-117; bes. 100-105 wo Welte diesen epochalen Umbrüchen und ihrer Bedeutung für die Theologie nachgegangen ist. – Auch im Folgenden werden die *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* aus den *Ausgewählten Schriften* zitiert. Ursprünglich wurden sie veröffentlicht in K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1976.

geistigen Situation mit einem solchen Umbruch samt seinen Auswirkungen auf die Artikulation des Glaubens zu rechnen.

Die folgenden Überlegungen wollen nicht mehr als einige einschlägige Gedanken Hemmerles in seinem Werk *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* in Erinnerung rufen. Hemmerle hat dieses kleine, aber inhaltsschwere Bändchen zum 70. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar verfasst. Es steht im Schnittpunkt von Hemmerles philosophisch-theologischem Werdegang und seiner spirituellen Prägung und markiert kurz vor seiner Berufung zum Bischof von Aachen wie in einem Brennpunkt den Stand seines Denkens an der Grenze zwischen Theologie und Philosophie².

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Klaus Hemmerle die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft als ein Wechselverhältnis sieht, in dem nicht nur die Vernunft die Artikulation des Glaubens beeinflusst, sondern auch der christliche Glaube ein philosophisches Potential zur Geltung bringen kann. Hemmerles *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* machen deutlich, wie sich die Erkenntnis Jesu als des göttlichen *Logos* auf das Verständnis der Wirklichkeit und ihrer Grundkategorien und auf ein entsprechendes Leben³ auswirken kann.

1. Die Grundkonstellation: Glaube und Vernunft im Wechselspiel

Für Klaus Hemmerle sind Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie nicht nur zwei Größen, die aneinander grenzen. Er stellt sie auch nicht in eine hierarchische Beziehung – etwa in dem Sinn, dass die Theologie die *ancilla theologiae* ist⁴. Hemmerle konstatiert ein Wechselverhältnis.

² Zur intellektuellen und spirituellen Biographie von Klaus Hemmerle vgl. A.P. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt*. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles. Echter-Verlag. Würzburg 1998, 13-115; zu den biographischen Daten vor allem W. BADER, W. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle. Grundlinien eines Lebens*. Neue Stadt-Verlag. München 2000; zur Entstehung der *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* vgl. auch H. HEINZ, *Webrloser Kämpfer*, in „Das Prisma“ 6 (1964), 16-19, bes. 17.

³ Vgl. BÖHNKE, *Einheit in Mebrursprünglichkeit* (Anm.1), 5: „Hemmerle interessiert nicht in erster Linie, was Trinität ist, sondern wie das trinitarische Leben Gottes im Leben des Menschen geht“.

⁴ Soweit es um die Theologie im Sinne eines authentischen Glaubens-Denkens geht, ist es für Hemmerle klar, dass es eine Priorität des Glaubens gibt – auch das Apriori des Menschlichen „ist ein göttliches, ein Apriori ‚von oben‘; denn es hat den Grund seiner

Einerseits habe die Theologie „im Grunde immer auf ontologische Vorentscheide und Vorverständnisse des zeitgeschichtlichen oder tradierten Denkens zurückgegriffen, um ihr Eigenes zu formulieren“⁵. Aber es geht nicht nur das menschliche Denken konstitutiv in den Glauben ein, sondern auch der Glaube modifiziert das Denken und seine Kategorien. In diesem Sinn stellt Hemmerle fest:

„Freilich hat die Theologie auch umgekehrt, ihr Eigenes einbringend, ontologische Fragestellungen und Begrifflichkeiten herausgefordert, weitergetrieben, über ihr mitgebrachtes Maß hinausgebracht“⁶.

Mit anderen Worten: Was der Glaube zu denken gibt, das zwingt die Philosophie, ihre bisherigen Denkmöglichkeiten zu weiten bzw. zu modifizieren. Hemmerle verweist auf einen aus der Dogmengeschichte bekannten Sachverhalt: „Die Antworten von Nicäa und Chalzedon etwa sind eben nicht nur Anwendung, sondern auch Umgestaltung griechischer Philosophie“⁷.

In der Theologie gibt es also ein unumgängliches Zusammenspiel von Glaube und Vernunft. Je nach der konkreten Ausprägung dieses Zusammenspiels unterscheidet Hemmerle eine „übersetzende“ und eine „bezeugende Theologie“⁸. In der übersetzenden Theologie wird die Offenbarung „von einer menschlich, geschichtlich, philosophisch vorgeprägten Frage- und Verstehensweise her formuliert“⁹. Als Beispiel nennt Hemmerle den Aristotelismus des Thomas von Aquin¹⁰. In diesem Modell von Theologie wird dem menschlichen Verstehenshorizont und der Vernunft eine gewichtige Rolle zugesprochen. Im zweiten Modell von Theologie tritt der Einfluss der Vernunft in den Hintergrund. In dieser von Hemmerle so genannten bezeugenden Theologie „ver-lässt sich menschliches Denken in den radikalen Anfang Gottes, in seine Offenbarung, und gewinnt aus diesem Ansatz neu

Möglichkeit in der Herablassung, in der unerfindlichen Freiheit des sich offenbarenden, des sich schenkenden Gottes“ – *Ausgewählte Schriften* (Anm.1), 130.

⁵ K. HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften* (Anm.1), 127.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 130.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

die Möglichkeiten menschlichen Denkens und Sprechens“¹¹. Dieses Modell sieht Hemmerle bei Bonaventura gegeben.

2. Das Anliegen der trinitarischen Ontologie

Hemmerle tritt also für eine Wechselwirkung von Glaube und Vernunft ein. Was die Auswirkungen des christlichen Glaubens auf die Vernunft betrifft, ist sein historisches Urteil allerdings zurückhaltend, ja negativ. Zwar habe das Christliche „die Entwicklung der Philosophie innerhalb und außerhalb der Theologie korrektiv und inspirativ weitergetrieben“¹². Aber Hemmerle sieht sich genötigt, dieser Aussage eine andere Einsicht an die Seite zu stellen: „Das unterscheidend Christliche hat nicht das Vorverständnis des Sinnes von Sein, hat nicht den Ansatz von Ontologie insgesamt auf Dauer neu bestimmt“¹³. Deshalb könne man von einem „Gaststatus des Christlichen in mannigfachen, von anderswoher geprägten philosophischen Entwürfen und Systemen“¹⁴ sprechen. Das eigentliche denkerische Potential des Glaubens sei also in der Philosophie noch nicht prägend wirksam geworden.

Mit seinen *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* will Hemmerle die Herausforderung aufgreifen, die sich aus diesem historischen Befund ergibt. Er möchte das denkerische Potential des christlichen Glaubens sichtbar machen und die Frage beantworten, wie sich „von innen her menschliche Grunderfahrungen und Grundverständnisse von Gott, Welt und Mensch“ verwandeln, „wenn der Glaube an Jesus Christus in sie einbricht“¹⁵. Auf die Beantwortung dieser Frage „zielt die Rede von einer trinitarischen Ontologie“¹⁶. An dieser Stelle kann und muss nicht der ganze Entwurf seiner Thesen zur Sprache gebracht werden. Es soll nur gezeigt werden, wie Hemmerle das spezifisch Christliche für das Denken und die Ontologie im Blick auf die von ihm so genannte „Logoserfahrung“¹⁷ zur Geltung bringt.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, 131.

¹³ *Ibidem*, 132.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, 133.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, 135.

3. Die Logoserfahrung als Ort der Begegnung von Glaube und Vernunft

Um zu zeigen, wie sich, ausgehend vom Glauben an Jesus Christus menschliche Grunderfahrungen und das Verständnis von Gott, Welt und Mensch verändern, setzt Hemmerle „beim unterscheidend Christlichen“¹⁸ an. Und er geht der Frage nach, wie sich dieses unterscheidend Christliche im „Kontext der Religion“¹⁹ (der im Folgenden unberücksichtigt bleibt) und im „Kontext Logoserfahrung“²⁰ auswirkt.

Mit dem Begriff „Logoserfahrung“ verweist Hemmerle auf eine allgemein menschliche Erfahrung. Er skizziert sie so:

„Der Mensch geht von sich aus. Er entdeckt, daß er bei allem ist, was er entdeckt; er findet Spuren seines Fragens und Denkens in allem, was seinem Fragen und Denken begegnet. Der Zusammenhang selbst, die Spiegelung von allem in allem wird ihm zum faszinierenden Wunder. Sein Leben heißt dieses Wunder nachvollziehen, staunend sich einholen in den entdeckten Zusammenhang [...]. Das Letzte und Ganze ist größer als alles und doch in allem; in allem aber nicht an einer bestimmten Stelle, auf eine bestimmte Weise, sondern in allem insgesamt, als die Tiefe von allem“²¹.

Hemmerle versteht die Logoserfahrung offensichtlich als eine allgemein menschliche Erfahrung. Seine Ausführungen sind knapp und thetisch gehalten. Er begründet sie kaum, sondern vertraut offensichtlich auf ihre erschließende Kraft. Was er in komprimierter Sprache andeutet, ist wohl das, was man die staunende Erfahrung der Intelligibilität der Wirklichkeit nennen kann: Die Wirklichkeit tritt dem Menschen nicht als etwas Chaotisches oder Undurchdringliches gegenüber, sondern als etwas, das er – wie auch immer begrenzt – erfassen kann. ‚Das Unbegreifliche an der Wirklichkeit ist, dass sie begreiflich ist‘ – so könnte man mit einem Albert Einstein zugeschriebenen Wort sagen. Oder im Kontext unseres Themas: Der Mensch steht als erkennendes Wesen staunend vor der Logoshaftigkeit der Wirklichkeit, vor der Tatsache, dass die Wirklichkeit mit seinem Denken korrespondiert und er somit in einem größeren Zusammenhang steht.

¹⁸ *Ibidem*, 133.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, 135.

²¹ *Ibidem*.

Nach Hemmerle ergeben sich für den Menschen drei Möglichkeiten, sich zu diesem größeren Zusammenhang zu verhalten. Eine erste besteht darin, dass man das Einzelne in diesem umfassenden Zusammenhang nur als ein unbedeutendes Teilmoment ansieht und damit, wie Hemmerle sagt, „depotenziert“²². Man kann aber auch – als zweite Möglichkeit – das Einzelne aus dem ganzen Zusammenhang herauslösen. Damit zerreißt man – so die Logik des Gedankens – den Zusammenhang, der das Verstehen ermöglicht. Der Mensch, auf sich selbst zurückgeworfen, ist nur mehr mit dem bloßen Faktum seiner Existenz konfrontiert, ohne Möglichkeit, sich und die Welt zu verstehen. Das führt „zur Fragwürdigkeit, ja Sinnlosigkeit, die nur eines briglsst: Resignation, Verzweiflung, Nihilismus“²³.

Die dritte Möglichkeit, von Hemmerle offenkundig bevorzugt, besteht darin, dass die Reflexion „zur Besinnung“ wird, „die den Zusammenhang gewahrt und wahrt, ihn Wort sein lässt, ohne sich selbst jedoch die Antwort zuzumuten“²⁴. Der einzelne bleibt im Verstehenszusammenhang, aber *wie* er diesen Zusammenhang inhaltlich deuten soll oder kann, das muss noch offen bleiben. Vorausblickend auf Hemmerles weiteren Gedankengang kann man sagen: Christlich gesehen ist die Antwort, die sich der Mensch selbst nicht zumutet, mit Jesus gegeben, der der Mensch gewordene *Logos* ist. Damit die Antwort, die Jesus ist, in ihren inhaltlichen Konturen deutlich wird, muss aber darauf geachtet werden, wie sich Jesus als der *Logos* durch sein Leben und Wort, durch seinen Tod und seine Auferstehung selbst definiert.

4. Der menschgewordene *Logos* als dreifaltiges Ereignis

Was also macht den *Logos* aus, der uns in Jesus von Nazareth erschienen ist? Für Hemmerle ist es klar – und es ist der Angelpunkt seiner Thesen: Der Mensch gewordene *Logos*, die „innere Mitte des Christlichen“ ist „das dreifaltige Ereignis“²⁵. Mit anderen Worten: Der *Logos* ist ein Beziehungsgeschehen – man kann von Jesus als dem Mensch gewordenen

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, 135f.

²⁵ *Ibidem*, 138.

Logos nicht sprechen ohne von Gott-Vater und vom Heiligen Geist zu sprechen.

Angelpunkt der Überlegungen Hemmerles ist die Einsicht, dass Jesus nicht nur von der Wirklichkeit des Reiches Gottes *spricht*, sondern dass Jesus – entsprechend der Theologie der Kirchenväter – selbst das Reich Gottes *ist*. Das aber hat Rückwirkungen auf das Gottesverständnis. Gott ist jetzt, so muss man sagen, in doppelter Weise gegenwärtig – mit den Worten Hemmerles: „In Jesus kommt Gott ganz hinein in die Geschichte und bleibt doch über ihr“²⁶. Hemmerle macht deutlich, dass dieses Zugleich von ‚in der Geschichte‘ und ‚über der Geschichte‘ unverzichtbar ist, wenn Jesus als die Inkarnation Gottes gedacht werden soll. Denn es kommt alles darauf an, dass weder das Menschliche noch das Göttliche zu kurz kommen. Weder der Realismus der Inkarnation noch die Souveränität Gottes dürfen preisgegeben werden. Deshalb sagt Hemmerle über das Verhältnis von Gott und Welt in der Inkarnation: „Nur wo er über ihr bleibt, ist sein Innesein in ihr heil-sam, erlösend“²⁷. Das *Evangelium* von Jesus dem Christus ist also nur richtig verstanden, wenn das Geschehen, das den Namen Jesus trägt, als dreifaltiges Ereignis verstanden wird: als Miteinander und Gegenüber von Vater und Sohn in der einigenden Kraft des Heiligen Geistes. Mit anderen Worten: In Jesus offenbart sich Gott als Beziehung.

5. Die Logoserfahrung im Licht der Offenbarung des dreieinen Gottes

Wenn sich Gott in der Menschwerdung aber auf diese Weise als trinitarisch-relationale Wirklichkeit offenbart, dann hat das auch Rückwirkungen auf die Logoserfahrung, die in der Geistes- und Philosophiegeschichte ans Licht getreten ist. Der göttliche *Logos*, der – gemäß dem Johannes-Evangelium – in Jesus Fleisch wird, und den wir in Jesus wahrnehmen, ist daher ein *Logos*, der diese philosophisch-religiöse Logoserfahrung verwandelt. Diese ist zwar wichtig für das Vorverständnis des Mensch gewordenen *Logos*, aber sie wird durch die Erfahrung mit Jesus verwandelt.

Damit sind wir an der entscheidenden Stelle. Immer wenn Begriffe aus einem außerbiblischen Bereich ins theologische Spiel gebracht werden,

²⁶ *Ibidem*, 138f.

²⁷ *Ibidem*, 139.

besteht die Möglichkeit resp. die Gefahr, dass der Gehalt, den sie mitbringen, bestimmender wird als die herkömmliche Aussage des Glaubens. Aber – und das ist genau das Anliegen, das Hemmerle vertritt – man muss auch umgekehrt sehen, dass solche Begriffe im Kontext des Glaubens neu bestimmt werden können und tatsächlich auch neu bestimmt worden sind. Das gilt auch für den Begriff ‚*logos*‘ – und das bereits im *Johannesevangelium*: Mit Michael Theobald ist daran „zu erinnern“, dass der Prolog des *Johannesevangeliums*

„selbst nur Metatext zur im Evangelium erzählten Vita Jesu sein will, diese Vita also in ihrer geschichtlichen Konkretheit das grundlegende Datum ist, das dem theologischen Nachdenken bleibend aufgegeben ist“²⁸.

Mit anderen Worten: Der *Logos*-Begriff im Prolog des Evangeliums ist im Licht all dessen zu verstehen, was im *Evangelium* selbst berichtet und gesagt wird.

Und das entspricht genau dem, was Hemmerle wollte. Für ihn sind das Christusgeschehen und damit der göttliche *Logos* ein trinitarisch-relationales Ereignis. Das wirkt in der Folge zurück auf die Logoserfahrung, also auf die Sicht und das Verständnis der Wirklichkeit überhaupt: Die „einsame Logossituation des Allzusammenhangs“ wird – so Hemmerle – „aufgesprengt in die eine, ganze Beziehung, welche unableitbares Gegenübersein und unzerreißbares Einssein miteinander verbindet“²⁹. Behutsam interpretiert: Von Jesus her verstehen wir, dass zum Wesen des *Logos* Beziehung gehört, weil der Mensch gewordene göttliche *Logos* Beziehung ist. Ja, seine Beziehung zu Gott-Vater und zu uns macht sein Sein aus, ist identisch mit seinem Sein³⁰. Und mit diesem als Beziehung erkannten und gedachten

²⁸ M. THEOBALD, *Logos*. II. Biblisch-theologisch, in LTHK³ Bd.6, 1026-1029; hier 1029.

²⁹ K. HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften* (Anm.1), 139.

³⁰ Mit seiner relationalen Christologie steht Hemmerle nicht allein. Hier soll nur an H. U. v. Balthasar und J. Ratzinger erinnert werden. Für Hans Urs von Balthasar – dem Hemmerle ja seine *Thesen* gewidmet hat und der darauf in seiner *Theodramatik*, Bd.4. Johannes-Verlag. Einsiedeln 1983, 53 – 95 geantwortet hat – ist die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ein trinitarisches Ereignis. Jesus kann „den Vater in allem nur so offenbaren, daß er vortritt (mit göttlicher Autorität), um den Vater zu versichtbaren, und im selben Augenblick zurücktritt (als der Gottesknecht), um nochmals nicht sich, sondern den Vater vortreten zu lassen“. (H.U. v. BALTHASAR, *Katholisch*. Kriterien 36. Johannes-Verlag

Logos ist nicht nur das Wesen Gottes erkannt, sondern auch der *Logos*, der die ganze geschaffene Wirklichkeit und die menschliche Existenz zuinnerst prägt. Und so kann Klaus Hemmerle sagen, die Trinität ist „die Aussage der Grunderfahrung dessen, wie dem Menschen Gott und wie der Mensch sich selbst neu geschenkt ist, indem er Jesus Christus glaubt“³¹. Im Licht des Glaubens wird erkennbar, dass die ganze Wirklichkeit zuinnerst durch eine trinitarisch-relationale Struktur bestimmt ist. Hemmerle konstatiert kurz und bündig: „Konsequenz: Trinitarische Ontologie“³².

Die Logoserfahrung wird für Hemmerle im Licht des Christuserignisses „umgedreht und überboten“³³. Konkret heißt das:

„Das Wort, das die Welt mir sagt, ist nicht nur ihr Wort oder mein Wort. Vielmehr wird die Geschichte zugesprochenes Wort vom darin offenbaren Gott, der an einem Punkt erscheinend und handelnd, den Sinn des Ganzen entbirgt und gewährt“³⁴.

Der *Logos* bzw. die Logoshaftigkeit der Welt werden mit dem *Logos*, der Gott ist, verknüpft und von ihm her gedeutet – und so wird der Sinn des Ganzen sichtbar. Das geschieht aber nicht in einer weiter ausgreifenden Sachanalyse, sondern in einer Beziehung, die sich in einem zugesprochenen Wort der Offenbarung und der gläubigen Antwort konstituiert. So wird die Geschichte der Offenbarung und des Glaubens

Einsiedeln 1975², 17) Damit das gelingt, sendet Jesus den Heiligen Geist „als die einheitliche, personale Offenbarung und Bezeugung dieser rätselhaften Einheit zwischen Vater und Sohn, als das göttliche Wir, das mehr ist als das bloße Ich und Du“ (*Ibidem*, 18).

Es kann aber auch auf Papst Benedikt XVI. hingewiesen werden. In seiner *Einführung in das Christentum*. Kösel-Verlag. München 1968 stellt er im Blick auf das Johannesevangelium fest, dass das innerste Geheimnis Jesu dadurch sichtbar werde, „dass sein Sein selber Dienst ist. Und gerade darin, daß dieses Sein als ganzes nichts als Dienst ist, ist es Sohnsein“ (183). Und darin sei auch „die christliche Umwertung der Werte [...] am Ziel angelangt, hier erst wird vollends deutlich, daß der, der sich ganz in den Dienst für die anderen, in die volle Selbstlosigkeit und Selbstentleerung hineingibt, sie förmlich wird – daß eben dieser der wahre Mensch, der Mensch der Zukunft, der Ineinanderfall von Mensch und Gott ist“ (183).

³¹ K. HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften* (Anm.1), 139.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, 138.

³⁴ *Ibidem*.

„Zusammenhang meines, unseres Daseins, wird Wort, das ich und wir uns aus eigenem Ursprung vollziehen – aber als Antwort, nicht als Vollstreckung eines Gesetzes außer uns oder in uns, sondern als geliebtes Aufzu von personalem Ursprung zu personalem Ursprung“³⁵.

6. Nur Sein-in-Beziehung entspricht Gott

Ein kleiner Hinweis zum Abschluss dieser Skizze. Unübersehbar ist deutlich geworden, dass bei Hemmerle nicht der Logosbegriff das Christus-Ereignis überformt oder gar verfälscht, sondern dass der Logosbegriff durch das Christus-Ereignis neu geprägt wird. Ausgehend von Jesus Christus wird der *Logos* als Beziehungswirklichkeit ‚definiert‘. Und so wird Beziehung nicht nur Wesensbestimmung Gottes, sondern in der Folge auch als Grundkategorie der Wirklichkeit erkannt.

Das ergibt nicht zuletzt die Möglichkeit, eine Brücke zwischen Klaus Hemmerle und Thomas von Aquin zu schlagen. Dieser hat Jesus in einer dichten trinitarischen Kurzformel als „das Wort des Vaters, das die Liebe haucht“ (*verbum patris spirans amorem*)³⁶ gekennzeichnet – also als eine durch und durch relationale Wirklichkeit. Der Gedankengang Hemmerles macht es nun möglich, die Umschreibung Jesu als „Wort des Vaters, das die Liebe haucht“ nicht nur aufzugreifen, sondern in seinen Konsequenzen zur Geltung zu bringen. D.h.: Gemeinschaftliches Leben ist im Christentum nicht nur von Christus – gewissermaßen positivistisch – verordnet. Gemeinschaftliches Leben ist vielmehr die authentische Antwort des Glaubens, der sich prägen lässt von dem, was auch Jesus Christus als den göttlichen *Logos* konstituiert: Sein-in-Beziehung. Glaube ist die Verwirklichung dessen, was – mit den Worten von Walter Kasper – der eigentliche „Sinn von Sein“ ist, die „Selbstlosigkeit der Liebe“³⁷. Und beides, der Sinn von Sein und der Glaube haben ihren Angelpunkt in Christus, dem *Logos*, der Fleisch geworden ist.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I. 43. 5 ad 2.

³⁷ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*. Grünewald-Verlag. Mainz 1982, 377 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Klaus Hemmerle und seine *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Zu einer philosophisch-theologischen Diskussion der Trinität unter dem Leitbegriff ‚Relation‘ vgl. jetzt auch P. CODA / M. DONÀ (Hg.), *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*. Tascabili Bompiani. Milano 2007.

NELLA LOGIKÉ LATRÉIA IL DABAR-LOGOS SI FA CARNE LA PERENNE NOVITÀ NEL TEMPO DELLA CHIESA

MANLIO SODI

PATH 7 (2008) 179-188

Nel contesto del IV *Forum* in cui si approfondisce il percorso “per un nuovo incontro tra fede e *Logos*”, l’accento posto sulla “*radicale* novità del Nuovo Testamento” chiama necessariamente in causa la “*perenne* novità” che si attua nel tempo della Chiesa attraverso la celebrazione sacramentale della Parola, mentre pone in doverosa evidenza la stessa “sacramentalità” della Parola. In altri termini, nell’economia della riflessione prospettata, risulta doveroso prendere atto – sia pur in modo estremamente conciso – della dimensione sacramentale di una costante che caratterizza ogni Liturgia della Parola: il fatto di costituire un unico atto di culto con la seconda parte della liturgia del sacramento. È ovvio che la trattazione di questo tema debba essere contestualizzata nella teologia dell’annuncio quale avviene *de facto* in ogni *actio* liturgica. Qui si presuppone tale riflessione che, comunque, ha sempre il suo termine di riferimento in SC 7 quando il Concilio afferma che per realizzare l’opera della salvezza «*Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis*». E dopo aver indicato alcuni “luoghi” di presenza, il testo aggiunge: «*Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*».

Approfondire la dimensione sacramentale della Liturgia della Parola è percorrere – per alcuni aspetti – una via *nuova*, qualora ci si collochi nella prassi e nella riflessione della Chiesa relative ai tempi recenti. Si tratta infatti di un tema che riemerge dopo secoli a motivo del ruolo che la Liturgia della Parola ha riacquisito nell’odierna liturgia, e che attende un adeguato approfondimento. *Non è nuova*, invece, questa via qualora si recuperi il

ruolo “sacramentale” dell’annuncio, a partire dagli esempi che troviamo nel Nuovo Testamento (si ricordi l’episodio della sinagoga di Nazaret [Lc 4, 16-23] e quello di Emmaus [Lc 24, 13-35]), sviluppato soprattutto al tempo dei Padri con una prassi omiletica strettamente correlata al momento sacramentale, e nel secondo millennio (si permetta l’esemplificazione sommaria!) con una predicazione che sostituiva l’annuncio che la celebrazione liturgica non poteva garantire.

In questo ambito è sufficiente accennare ad un percorso per una riflessione che permetta di cogliere alcuni aspetti essenziali della problematica, in stretta sintonia con la logica della riflessione prospettata in queste pagine. E ciò *sia* in vista di un approfondimento teologico ulteriore, *sia* per prospettare linee di formazione che coinvolgano coloro che devono svolgere il peculiare ministero liturgico del “lettore”, *sia* per chi deve accogliere la Parola letta-proclamata come “segno efficace” di un’*actuosa participatio* alla celebrazione del *mysterium salutis*.

1. Proposta di Dio e risposta dell’uomo

Non si può comprendere la logica e la dinamica sacramentale della Liturgia della Parola se non ci si colloca nella realtà e nella conseguente lezione che proviene da quella primordiale celebrazione che troviamo nell’esperienza dell’Esodo.

In *Esodo* 19-20 e 24 si coglie la struttura originaria della successiva celebrazione cristiana, e soprattutto la dialettica che si instaura tra i vari elementi della stessa celebrazione considerata nelle sue due parti fondamentali: “proposta” di Dio e “risposta” dell’uomo; il tutto convalidato da un segno (il sangue del sacrificio) che impegna Dio e l’uomo (cf. *Es* 24, 1-8; in particolare i vv. 7-8).

La peculiare celebrazione dell’Esodo racchiude una “proposta” che Dio fa al suo popolo e le “condizioni” della proposta (cf. *Es* 19 e 20); il cap. 24 indica il segno della “risposta” con cui il popolo aderisce alla proposta del suo Dio; e questo segno si concentra nell’elemento del “sangue” e nelle parole con cui Mosè accompagna il segno; parole che ritroviamo sviluppate e completate dallo stesso Signore Gesù Cristo nell’ultima Cena durante la benedizione sul III calice.

La dialettica “proposta-risposta” che caratterizza sia l’Antico che il Nuovo Testamento è la stessa che ritroviamo nella perenne storia di salvez-

za quale si attua nel tempo della Chiesa fino al ritorno ultimo di Cristo nella gloria. Fin dagli inizi, dopo la prima Pentecoste, ogni assemblea cristiana sempre si è mossa secondo questa dinamica di “proposta-risposta”, nella consapevolezza di una presenza sacramentale di Cristo nella sua Parola. Ciò conferma che la Liturgia della Parola riveste un ruolo determinante nei confronti sia dell’azione liturgica, sia dell’assemblea, e sia soprattutto del significato dell’annuncio liturgico della Parola di Dio, sulla linea di quanto Paolo scrive in *1 Ts 2, 13*: «[...] avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione (*lógon akoês*), l’avete accolta [...] quale parola di Dio (*lógon Theoù*), che opera (*energeítai*) in voi che credete». Il testo, già citato nella relazione di R. Penna e che è all’origine di questo intervento, sollecita prospettive di ricerca per una teologia dell’annuncio e quindi per una sacramentalità dell’atto liturgico in cui il *Logos* continua a farsi *sarx* nel tempo della Chiesa.

2. Il culto: luogo in cui il *Logos* si fa carne

Dal dato di fatto che proviene dall’esperienza culturale sia dell’AT che soprattutto del NT emerge con chiara certezza che il culto è il *locus* in cui si compie una “incarnazione” perenne, attraverso una comunicazione in sé unica. Unica per la singolarità degli interlocutori: Dio e il suo popolo; unica per la circostanza in cui si compie: un atto liturgico; unica per i contenuti che interagiscono: la Parola di vita che opera ciò che afferma; unica per la finalità diretta che la caratterizza: rendere la vita un culto spirituale; unica per i “ministeri” che vi sono coinvolti: per la realizzazione di una comunicazione divino-umana; unica per il luogo in cui si attua: un contesto orante; unica per l’obiettivo specifico: un rapporto vitale tra i contenuti trasmessi e la vita degli ascoltatori; unica per i destinatari: persone, cioè, che si lasciano liberamente coinvolgere.

Da tutti questi elementi deriva che *nell’ambito del culto*, a partire dall’esperienza sia dell’AT che del NT, *si realizza una comunicazione “unica” tra Dio e il suo popolo* perché questi possa realizzare in pienezza l’obiettivo cui è chiamato: «Se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli [...]. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (*Es 19, 5-6*).

L’obiettivo, pertanto, di questa specifica “comunicazione” non è trasmettere un contenuto legato a una semplice esortazione o a un atteg-

giamento consolatorio o a una filosofia della vita, ma realizzare una dimensione cultica della vita stessa (= “regno di sacerdoti”) che permetta di vivere in quella dimensione di santità che è la *vita in Dio* (= “una nazione santa”).

L’insieme della “comunicazione” quale si attua in contesto culturale ha pertanto lo scopo di facilitare, indicare e permettere il raggiungimento di quel traguardo che si è soliti indicare con il termine “divinizzazione”. Il *Logos* si fa *sarx* nella vita del credente ogni volta che questi ascolta e accoglie una Parola e la incarna nel vissuto quotidiano.

3. Dalla storia della liturgia cristiana all’oggi

La storia della liturgia cristiana offre una pagina variegata circa i *contenuti* dell’annuncio della Parola di Dio (come si può constatare dallo studio dei Lezionari antichi e recenti). Per quanto invece riguarda il *ruolo* di tale annuncio notiamo che c’è un elemento che si mantiene costante: un annuncio che nel segno sacramentale raggiunge la sua pienezza attuando quanto proclamato.

I due esempi sopra accennati (sinagoga di Nazaret ed episodio di Emmaus) esprimono un duplice dato di fatto:

- «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi» (*Lc* 4, 21): dove il *sémeron peplerôtai* denota l’attuazione “sacramentale” di una Parola che nel contesto culturale (*sémeron*) raggiunge la sua pienezza (*plérôma*) realizzando ciò che annuncia.

- «Allora si aprirono i loro occhi e lo riconobbero» (*Lc* 24, 31): dove il *dievoikthesan* indica non un passaggio fisico dalle tenebre alla luce, ma la comprensione e l’accettazione di un contenuto – racchiuso nelle parole che lo veicolano – allo scopo di realizzare quella conoscenza (*epégnosan*) che indica un rapporto di comunione totale (cf. il senso originario di *epí-gignósko*).

È da questi elementi, riletti alla luce dell’inesauribile Tradizione delle Chiese di Oriente e di Occidente, che è possibile continuare a riflettere attraverso alcuni passaggi che permettano di cogliere la “sacramentalità” della Liturgia della Parola. Ne approfondiamo due in particolare.

3.1. *La Parola di Dio nell'actio liturgica*

Dalla storia della liturgia emerge il ruolo della Parola di Dio non solo considerata in sé quanto soprattutto in rapporto all'*actio* liturgica. Si tratta di un annuncio che: *a)* avviene in un *sémeron*: quello che poi l'eucologia tradurrà in e con quell'*hodie* che, di tanto in tanto, richiama l'attenzione orante dell'assemblea sul ruolo del perenne *oggi* della salvezza quale si attua nella vita culturale della Chiesa; *b)* non si ferma a ciò che trasmette per realizzare una semplice conoscenza dei fatti annunciati, ma realizza quanto annunciato; questa è la dimensione di perenne novità che ha bisogno di essere teologicamente motivata e presentata ad ogni assemblea; *c)* realizza ciò che trasmette allo scopo di offrire al fedele un'esperienza di rapporto unico con il Dio della vita, espresso attraverso la valenza semantica del verbo "conoscere".

Un approfondimento di tutto questo richiede *sia* la conoscenza del rapporto tra Parola di Dio ed eucologia, *sia* la verifica del modo con cui la Chiesa attraverso antifone (d'ingresso e alla comunione) e ritornelli (del Salmo responsoriale) interpreta la stessa Scrittura alla luce del mistero che si celebra nei sacramenti o nell'anno liturgico, *sia* – in particolare – attraverso la consapevolezza che nella Liturgia della Parola si attua un'autentica epiclesi che permette alla Parola annunciata di realizzarne il contenuto, di farsi "carne". Ne scaturisce una visione di sintesi che aiuta a cogliere il ruolo unitario di tutti gli elementi della celebrazione, finalizzati al compimento di quell'«unum actum cultus» sottolineato da SC 56 quando evidenzia la stretta unità delle parti (e quindi degli elementi) dell'azione liturgica. Anche da questa peculiare affermazione emerge il ruolo determinante dell'annuncio della Parola di Dio, in stretta relazione con tutti gli elementi che caratterizzano la dinamica della Liturgia della Parola.

3.2. *L'omelia e la sua sacramentalità nel contesto della Liturgia della Parola*

"Sacramentalità" è un termine classico nella teologia. Se anche in questo contesto è valorizzato e rivalutato ciò avviene a motivo di una sensibilità odierna, rinnovata proprio a partire da alcuni elementi tipici della riforma liturgica; e l'omelia è, appunto, uno di questi.

L'azione liturgico-sacramentale ha l'obiettivo di realizzare l'attuazione della storia della salvezza secondo lo specifico del ritmo di crescita della

persona (= sacramenti) e secondo lo scorrere del tempo (= anno liturgico e liturgia delle Ore). Tutti gli elementi che caratterizzano l'attuazione di tale salvezza concorrono "in modo ad essi proprio" (cf. SC 7) alla realizzazione dell'incontro tra Dio e il suo popolo attraverso i santi segni.

L'insieme di tali elementi, pur nella diversità della loro importanza e funzione, tende comunque ad un unico obiettivo: favorire la realizzazione di una comunicazione "unica" qual è quella che si attua nel contesto del sacramento tra Dio e il suo popolo. È l'approfondimento, pur sommario, di questi elementi che permette di radicare meglio la dimensione "sacramentale" dell'omelia.

– *Un unico atto di culto.* Grande importanza assume l'affermazione che il Vaticano II compie a proposito della unitarietà degli elementi essenziali che strutturano la liturgia della Messa. L'affermazione: «Le due parti che costituiscono in certo modo la Messa [...] sono congiunte tra loro così strettamente da formare un solo atto di culto» (SC 56) è emblematica e carica di conseguenze per la riflessione teologica e per la prassi.

Il contesto in cui il Concilio realizza l'affermazione è per far comprendere l'importanza della Liturgia della Parola e quindi l'invito alla sua valorizzazione in vista di una partecipazione piena del fedele all'*actio* liturgica. Ma l'affermazione rivela un dato di fatto ancora più importante: lo stretto rapporto tra la prima e la seconda parte della celebrazione, tanto che non si può dare la seconda senza la prima; e, più ancora, il ruolo della sacramentalità della stessa Liturgia della Parola. In altri termini, non si dà l'attuazione del sacramento senza la "celebrazione" della Parola; e dunque, di riflesso, emerge la sacramentalità dell'annuncio.

– *Dalla sacramentalità della Liturgia della Parola...* «*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*». La classica affermazione usata da S. Agostino per significare l'attuazione dell'evento sacramentale se da una parte mette in evidenza il ruolo del *verbum* come condizione per l'attuazione e il compimento del *sacramentum*, dall'altra evidenzia come la stessa dinamica si attui già nello specifico della Liturgia della Parola.

A partire dall'affermazione di cui sopra è possibile attualizzare quella dinamica ivi racchiusa trasportando proprio nella Liturgia della Parola il senso dell'affermazione. Anche nella Liturgia della Parola, infatti, il compi-

mento del *sacramentum* – cioè la vita di grazia che scaturisce dall'incontro con il Dio vivente – si ha nell'incontro tra il *verbum* e l'*elementum*. Se per *verbum* intendiamo tutto ciò che “è” Parola di Dio e, subordinatamente, ciò che contribuisce alla sua esplicitazione e attualizzazione, e per *elementum* intendiamo la *communitas* localmente riunita per la celebrazione dei santi misteri, allora si può dedurre che – ponendosi tutte le condizioni favorevoli – nell'incontro tra la Parola rivelata e i fedeli riuniti si compie il *sacramentum*, il segno cioè che denota un annuncio e l'accettazione di tale annuncio nella vita del credente.

Di conseguenza, ogni elemento della liturgia della Parola ha il suo ruolo e la sua funzione sacramentale, pur a diversi livelli di importanza. Qui si inserisce la responsabilità di tutti coloro che sono coinvolti nel compiere bene il proprio servizio: l'obiettivo da raggiungere è appunto il compimento del “sacramento”. Sempre in questa ottica non va trascurato il ruolo dell'affermazione-invocazione di colui che terminato di leggere il Vangelo dice: «*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*».

– ... *alla sacramentalità dell'omelia*. La sacramentalità dell'omelia se da una parte si comprende proprio a partire da ciò che è stato affermato, dall'altra acquista valore e significato sia dal trovarsi come elemento determinante (“parte dell'azione liturgica...”) in un insieme celebrativo-sacramentale, sia dal costituire una realtà che, per sua natura, è destinata a favorire l'azione sacramentale.

È in questo contesto che va approfondito l'obiettivo dell'omelia, secondo quanto egregiamente indicato dallo stesso Lezionario nella sua *Premessa* al n. 24; un testo paradigmatico, essenziale punto di riferimento per delineare i necessari approfondimenti. Ma questi saranno eloquenti solo se si svilupperanno alla luce dei principi posti nel *Proemio* dello stesso documento. È in quegli elementi che si coglie la vera novità teologica della sacramentalità della Liturgia della Parola, e quindi anche dell'omelia.

Il recupero dell'omelia nella sua dimensione sacramentale non può non avere conseguenze e rilanciare sfide che, nel loro insieme, possono contribuire a rendere l'azione liturgico-sacramentale ancora più sulla linea di quella originaria esperienza narrata nel libro dell'Esodo: *per* essere “proprietà particolare” della Trinità, *per* essere “un popolo santo”, *per* essere un “regno di sacerdoti” ...; in altri termini, *per* poter celebrare sempre più

in pienezza un culto in Spirito e verità che esprima il rapporto pieno e vero tra Dio e il suo popolo.

4. Conclusione: «... e il *Logos* si fece *sarx* ...»

Accostarsi al ruolo sacramentale della Parola di Dio nelle celebrazioni liturgiche è una delle sfide che richiede approfondimento nell'ottica di quell'incontro tra fede e *logos* quale si attua *anche* nel contesto liturgico-sacramentario. Ed è da questa prospettiva che si è rimandati «all'orizzonte sacramentale della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero» (*Fides et ratio*, n. 13).

I rilievi emersi – insieme ad altri aspetti che scaturiscono sia dalla *Fides et ratio* (*passim*) come pure dalla *Dominus Jesus* dove si ricorda che nella Chiesa si ha «la pienezza dei mezzi salvifici [...] per partecipare in modo pieno alla comunicazione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo» (n. 22 e *passim*), e che possono completare la visione proposta – rinviano ad alcuni ambiti da considerarsi come conseguenze e insieme implicanze di quanto sopra affermato.

– Una *prima conclusione* chiama in causa l'*indagine teologica*. In vari studi è stato preso in considerazione il ruolo del *sémeron-hodie* nella liturgia. Dall'episodio della sinagoga di Nazaret ad ogni azione sacramentale l'*hodie* costituisce l'attualizzazione dell'evento di salvezza; un'attualizzazione che si compie con una pluralità di elementi e di linguaggi tutti orientati allo stesso obiettivo. In questa linea anche la sequenza rituale della Liturgia della Parola ha ancora bisogno di essere studiata e approfondita in dimensione teologica.

– Una *seconda conclusione* coinvolge la *formazione* dei vari ministri e soprattutto dei presidenti di assemblea. Il ruolo del celebrante costituisce l'elemento determinante per la realizzazione sacramentale della Liturgia della Parola. Dio parla, è vero; ma i linguaggi con cui si muove l'annuncio sono condizionati dal linguaggio umano. In questa prospettiva se l'omelia – ad esempio (ma l'esemplificazione va fatta su *tutti* gli elementi) – è il momento di attualizzazione della Parola annunciata nel cuore di chi ascolta, è doveroso sensibilizzare il cuore perché sia accogliente, ma anche responsabilizzare chi usa la parola perché questa tocchi il cuore di chi ascolta.

– Una *terza conclusione* è legata all’effetto della sacramentalità dell’omelia come “luogo” peculiare di incarnazione. I due discepoli di Emmaus, dopo l’apertura degli occhi nello spezzare il pane, tornano indietro, per riprendere la vita della comunità; ma ricordano: «[...] non ci ardeva il cuore nel petto quando [...]». L’espressione può essere assunta come emblematica dell’esperienza sacramentale dell’omelia. In essa non si chiede un’adesione psicologica o sentimentale, ma l’accoglienza di un messaggio (*dierméneusen – omiléο*) che riscalda il cuore per trasformare una vita. È dall’educazione della coscienza (quale si attua nel momento “sacramentale” della Liturgia della Parola) che il fedele ritrova la serenità, la gioia e il coraggio per riprendere il cammino della vita.

– Una *quarta conclusione* invita a sottolineare il rapporto tra l’omelia e il successivo momento sacramentale. Gli occhi dei due discepoli di Emmaus si aprono allo spezzare il pane. Questo fa comprendere che non è l’omelia da sola (o la sola proclamazione del vangelo), pur nella loro valenza sacramentale, a realizzare l’incontro pieno con la Trinità Ss.ma. Nell’insieme della Liturgia della Parola l’omelia è momento essenziale per l’apertura degli occhi, per la realizzazione piena del sacramento. Da qui il reciproco stretto rapporto che intercorre tra Liturgia della Parola e Liturgia sacramentale, e da qui anche la raccomandazione perché l’omelia non manchi mai nell’azione liturgica.

– Una *quinta conclusione* non deve trascurare la *dimensione epicletica*. Se l’azione sacramentale è frutto dell’opera dello Spirito, tale opera è sempre in atto in tutta la Liturgia della Parola, e in particolare nel momento omiletico. L’approfondimento dei dinamismi dello Spirito nell’omelia chiama in causa la spiritualità dell’omileta, la realtà della vita di grazia dei fedeli, ma chiama in causa lo “stato di grazia” di chi parla e di chi ascolta, come pure tutte quelle competenze finalizzate alla trasmissione e alla realizzazione del messaggio. Quando tutto questo è colto nell’insieme dell’azione sacramentale cui la Liturgia della Parola appartiene, si percepisce ancora di più il rapporto stretto e unico tra l’epiclesi propria del sacramento (seconda parte) e l’epiclesi sacramentale presente non in un momento puntuale, ma diffusa in tutta la Liturgia della Parola (allo stesso modo con cui lo Spirito Santo agisce all’interno di tutta la Preghiera eucaristica con duplice epiclesi).

«[...] e il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi [...]» (Gv 1, 14). L’affermazione del *Prologo* del *Vangelo di Giovanni* può esse-

re idealmente, ma anche realmente assunta come parola conclusiva della presente riflessione. Il mistero dell'incarnazione attuato nella pienezza dei tempi in Gesù Cristo, continua nel tempo attraverso la Parola rivelata, annunciata e “celebrata” nel cuore e nella vita del fedele. È nell'esistenza dell'uomo che Dio continua ad incarnarsi attraverso tante forme; ma ce n'è una che tocca l'intimo della persona, e questa è costituita dalla Parola che, unitamente al segno sacramentale, compie ciò che annunzia.

Trattare della sacramentalità della Liturgia della Parola ci sembra, in conclusione, di scrivere una pagina di teologia sulla sacramentalità di quell'incarnazione che, nel tempo, si compie con l'annuncio e l'attualizzazione della Parola di verità nella celebrazione dei santi misteri, mentre – in contemporanea – è la *sarx* del vissuto quotidiano del fedele, che diventa *logos* umano-divino a servizio dell'incontro tra fede e vita (si pensi a tutte le sfide poste dall'inculturazione).

La *radicale novità* del NT è diventata pertanto nel tempo della Chiesa e per mandato esplicito del Maestro, la *perenne novità*. È l'approfondimento di questo dato di fatto che sollecita, sulla linea della *Sacrosanctum Concilium*, della *Dei Verbum* e dell'*Optatam Totius*, un più coraggioso impegno teologico perché la sacramentaria faccia un ulteriore passo avanti, a completamento delle acquisizioni dei primi due millenni, sempre a servizio di quella sapienza che promana dalla “celebrazione” della Parola, dono sapienziale di Dio Sapienza “perennemente” incarnata nell'*hodie-sémeron* dell'*actio* liturgica, in cui ogni *scientia fit sapientia!*

CONCLUSIONI

MARCELLO BORDONI

PATH 7 (2008) 189-191

L'obiettivo che mi sono proposto a conclusione delle relazioni di ottima qualità e delle vivaci discussioni, che le hanno seguite con interesse in questo Forum, non è di mettere il punto conclusivo alle questioni emerse, ma di aprire lo spazio a ulteriori chiarimenti e sviluppi.

1. Una prima puntualizzazione concerne il fatto che fede e *lógos* non si possono scindere. La loro unità si riassume bene nelle parole di Benedetto XVI: «Il primato del *lógos* e il primato dell'*amore* si rivelano identici. (...) *L'amore e la ragione* coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale. *La ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera*. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e lo scopo di tutto il reale»¹. La rottura di questa unità manda in frantumi il senso della ragione e il valore della fede.

2. Un secondo punto che merita attenzione è l'approfondimento suggerito nella relazione del Prof. Sedlmeier sulla Parola rivelata e sulla ricerca della Sapienza come eredità e attualità dell'Antico Testamento. Importante mi sembra in questo contesto lo sviluppo del tema della creazione dell'uomo a immagine di Dio. La potente Parola di Dio che ha donato la vita all'uomo lo spinge a dare spazio alla vita non solo nel pensiero e nella parola, ma anche nella prassi: essere immagine di Dio plasmato dal *lógos* chiama l'uomo a realizzarsi nel comunicare se stesso per la via della Parola, non solo nel vivere ma nel diffondere la vita (l'immagine è espressione di socialità). Credo che questo tema sarebbe oggi fecondo, nel quadro della difesa e promozione della vita illuminata dei valori del *lógos* che chiama insieme all'intelligenza della Verità e alla Vita che implica comunione d'Amore.

¹ J. RATZINGER, *Conferenza svolta in S. Giovanni in Laterano*, in *Per una lettura dell'Enciclica Fides et Ratio*, LEV, Città del Vaticano 1999, 247-259.

3. Altro punto da approfondire è il tema cristiano del *Lógos* incarnato evidenziato nella relazione del Prof. Penna, un tema che alla luce del quarto evangelo unisce il *Lógos* eterno presso Dio e Dio egli stesso con l'ingresso del *Lógos* nel mondo umano e nella storia. Merita attenzione la concezione dell'incarnazione come realtà non del solo momento dell'ingresso nella storia, ma che abbraccia tutta l'estensione della sua durata dalla discesa al ritorno al Padre, esprimendo così la dimensione pasquale del processo d'incarnazione. Merita di essere sviluppato anche l'aspetto sacramentale dell'incarnazione del *Lógos*, che deve evolvere i tre aspetti del *segno verbale umano* (parola di uomini), della dimensione trascendente (Parola di Dio: *res et sacramentum*) e dell'efficacia salvifica (che opera nei credenti: *res tantum*). Questo tema merita sviluppi non solo per la visione del *Lógos* incarnato come Simbolo primordiale ma anche per la simbolica cristiana come simbolica corporea che trova il suo centro nel *mysterium/sacramentum dell'Eucarestia* per un incontro tra vita eucaristica e pensiero teologico, secondo le parole di Ireneo: «il nostro pensiero è in pieno accordo con l'Eucarestia e l'Eucarestia a sua volta conferma il nostro pensiero» (*Adv. Haer.*, IV,18,5)

4. In questo contesto sacramentale, merita uno sviluppo l'azione dello Spirito in sintonia col tema del *Verbum spirans Amorem*. Esso consente di unire profondamente l'aspetto trinitario del *Lógos* – che a partire dal Padre è partecipe nella spirazione dello Spirito – con il tema dell'incarnazione del *Lógos* ad opera dello Spirito Santo. Ciò porta – come suggerisce la *Fides et Ratio* (nn. 107-108) – a illuminare il pensiero non solo teologico, ma anche filosofico nel contesto cristologico-trinitario e mariologico: la grandezza dell'uomo è determinata dal suo «inserimento nella verità costruendo la propria abitazione all'ombra della Sapienza ed abitando in essa. Solo in questo orizzonte veritativo, (l'uomo) comprenderà il pieno esercitarsi della sua libertà e la sua chiamata all'amore e alla conoscenza di Dio come attuazione suprema di sé». Questo abitare nella Sapienza richiama a Colei che la Chiesa invoca come Sede della Sapienza, Madre del *Lógos* incarnato fecondata dall'azione dello Spirito. Ciò – al seguito sempre della *Fides et Ratio* – ci consente d'intravedere la profonda consonanza tra la vocazione di Maria e del pensiero teologico e quella della genuina filosofia che è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come intelligenza della fede sia feconda ed efficace.

5. Merita ancora attenzione il richiamo alla lezione dei Padri evidenziata dal Prof. dal Covolo, che ha notato giustamente che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo e non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Resta da chiarire che, dal punto di vista della storia delle religioni, il pensiero ha distrutto il mito senza accantonare la forma religiosa di venerazione del Divino. Il tramonto della religione pagana – come affermava il teologo Ratzinger – era inevitabile perché fluiva come logica conseguenza del suo distacco dalla verità. Ora – come dice Tertulliano – «Cristo ha affermato di essere la Verità, non la consuetudine».

6. Non poteva mancare in questo complesso di riflessioni sul rapporto tra fede e *lógos*, l'apporto proveniente dall'*auditus culturae* affrontato dalla relazione di S.Ecc.za Mons. Sanna. Nel dialogo indispensabile con la cultura del nostro tempo emergono quei nodi antropologici che portano all'affermazione secondo cui l'uomo supera infinitamente l'uomo. Egli, infatti, è *capax Dei* ed è proprio questa la radice della sua infinita apertura all'esperienza del Trascendente. Occorre però sempre meglio definire il senso e i contenuti delle culture affinché siano veramente tali. Esse devono essere purificate e comprese alla luce dell'umano, attraverso il retto uso della ragione filosofica e della luce stessa della fede che in esse è chiamata ad incarnarsi.

7. Merita infine approfondire quell'aspetto, già emerso nel secondo Forum, per cui il metodo teologico necessita non solo del dialogo con la cultura e le scienze umane, ma anche con le scienze naturali che vanno aprendo sempre più un nuovo areopago per il futuro della teologia. Come già ebbi modo di notare nelle conclusioni del secondo Forum, occorre seguire in proposito le indicazioni di Giovanni Paolo II nella sua lettera al Direttore della Specola vaticana (01.06.1988), secondo cui questo dialogo tra teologia e scienze deve superare ogni tendenza regressiva non menomando il rapporto fondamentale della teologia con la Scrittura, la *Traditio* e il pensiero metafisico, ma dando il giusto rilievo – che proviene dalla fede stessa – alla lettura del “libro della creazione”. Questa lettura è importante non solo per l'approfondimento della fede nella creazione, ma anche per la scienza che, obbedendo alle leggi sue proprie, ha bisogno per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo di quanto la teologia può offrire affinché siano rispettati i disegni di Dio nel contesto della nuova alleanza.

NOTA

**PER UN RINNOVAMENTO DELLA FEDE TRINITARIA
E DELLA TEOLOGIA ALLA LUCE
DEL PENSIERO DI AGOSTINO**

MARCELLO BORDONI

PATH 7 (2008) 193-200

Nell'attuale sviluppo che concerne sia il metodo teologico sia la fede vissuta dai credenti nella loro missione nel mondo, si notano delle carenze che toccano il cuore della rivelazione del volto trinitario di Dio. Ricordando le antiche parole di Minucio Felice: «non possiamo conoscere l'essenza dell'uomo, se prima non abbiamo esaminato con cura l'essenza di Dio»¹, ci rendiamo conto sempre più quanto *proprio nel mistero trinitario, pienamente rivelato in Cristo, ci venga offerta da Dio la chiave per una piena conoscenza di noi stessi*². Come mai, allora, nella fede di molti cristiani appare così debole la presenza operante del mistero trinitario del Dio della rivelazione? Nella ricerca delle cause di questa carenza, una ragione può essere ravvisata nelle forme assunte dal trattato manualistico, analizzate con profondità dallo studio di Pierluigi Sguazzardo nella prima parte del suo recente saggio dottorale³. La struttura del modello manualistico ha avuto una sua incidenza non solo nella formazione teologica di molti e nei loro conseguenti metodi di catechesi, poco connessi con la storia di salvezza, ma

¹ MINUCIO FELICE, *Octavius*, 10,3 (= CSEL 2,14).

² Vedi anche CESARLO DI ARLES, *Expositio Symboli (Sermo 9)* (CCL 103,48): «*Fides omnium christianorum in Trinitate consistit*».

³ P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, 39-95.

anche nella prassi della loro vita e nell'annuncio missionario del mistero trinitario rivelato nella persona di Gesù Cristo.

1. *Le carenze trinitarie nel pensiero di fede e nella vita spirituale* di molti cristiani emergono in analisi ben conosciute⁴. C'è chi afferma che la fede di molti apparirebbe così poco incentrata nel mistero trinitario che essi, pur conoscendone teoricamente gli enunciati, vivrebbero piuttosto la loro fede in forma monoteistica tanto che, «se si sopprimesse la dottrina della Trinità, gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata»⁵. Lo sviluppo di una simile carenza coinvolge *la stessa intelligenza di fede dell'incarnazione e dell'ora pasquale di Gesù Cristo*, il modo di vivere *la pietà* nella preghiera cristiana del *Padre nostro*, ma pone anche *in causa l'autenticità dell'umanesimo* che qui è evoluto.

Nel discorso che J. Ratzinger, prima della sua elezione al soglio di Pietro, pronunciò alla consegna del premio San Benedetto (Subiaco, 1 aprile 2005) sul tema "L'Europa nella crisi delle culture", si metteva il dito nella piaga del dramma non solo dell'Europa, ma dell'intera umanità. Dramma non superficiale, perché raggiunge i livelli profondi delle culture e dell'ethos collettivo, *concentrandosi nello smarrimento dell'identità dell'uomo che affonda le radici nella dimenticanza di Dio*. Per quanto riguarda in particolare l'Europa, l'allora Cardinale Ratzinger additava la crisi del distacco dalle sue "radici cristiane". Ma queste radici attingono la loro linfa vitale nel mistero *del volto di Cristo, Figlio di Dio, uomo perfetto*, «misura del vero umanesimo» e nella «fede trinitaria» che Egli rivela e che deve costituire *«la strada maestra della vita»*. Questo ricorda la provocazione di E. Kant: «il dogma della Trinità significa qualcosa nella vita pratica?»⁶. In un'epoca di tanti smarrimenti, non si dovrebbe dunque ricercare il vero volto dell'uomo nella fede trinitaria che apre la via a quel personalismo relazionale che ne illumina l'autenticità, rivelata in Cristo, come "identità trinitaria"⁷?

⁴ *Ivi*, 244-247.

⁵ K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/1, tr. it., Queriniana, Brescia 2000, 404.

⁶ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, WW. IX, Darmstadt 1971, 303.

⁷ Cfr. M.G. MASCIARELLI, «Trinità in contesto». *La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, in *Trinità in Contesto*, a cura di A. Amato, LAS, Roma 1994, 71-125.

2. Ma quale apporto può dare, nel ventesimo secolo, il pensiero di Agostino per un rinnovamento della teologia trinitaria, senza la quale non c'è teologia cristiana o semplicemente non c'è teologia, non c'è cristologia, né antropologia? Oggi, gli studi sul metodo teologico hanno ripreso vigore e vanno approfondendo aspetti vitali della fede nel suo vincolo essenziale alla rivelazione di Dio nella storia della salvezza, nel suo richiamo all'ecclesiologia di comunione in Cristo, alla *regula fidei* contenuta nella Scrittura e nella *Traditio* vivente della Parola, al ruolo dello Spirito, all'intelligenza dell'uomo regolata dal principio «*veritatem facientes in caritate*». Questo porta alla testimonianza e al dialogo interpersonale, sia nell'ambito interreligioso, sia in riferimento alle scienze umane naturali e sociali⁸. La domanda è dunque giustificata per diversi importanti motivi.

Il primo riguarda una dovuta reazione dinanzi alle insostenibili argomentazioni, ancor oggi serpeggianti in teologumeni infondati, «che vorrebbero vedere nel pensiero di Sant'Agostino la causa dell'isterilimento di quel tipo di trattazione trinitaria che ha tenuto banco lungo i secoli nel modo di fare teologia»⁹, a motivo spesso di una «lettura in chiave scolastica del pensiero agostiniano»¹⁰. A torto e da troppo tempo la decadenza del trattato della teologia trinitaria con il relativo impatto nell'ambito degli altri settori della teologia, cominciando dalla cristologia e dall'antropologia per abbracciare la stessa vita spirituale, sono stati considerati nientemeno che un'eredità infausta dell'influsso del pensiero di Sant'Agostino sulla teologia manualistica del periodo neoscolastico.

Ma il motivo principale che si è prefisso Pierluigi Sguazzardo nella sua ricerca dottorale, tenendo conto di una sempre più vasta ricerca, sommamente apprezzabile, cominciando dagli studi di B. Studer, seguito da molti altri, non è solo quello di fare, per così dire, una doverosa riparazione nei confronti di questo grande Padre dell'Occidente cristiano. L'Autore si propone molto di più, mediante il metodo di accostamento storico-ermeneutico direttamente fondato sui testi, specialmente il *De Trinitate*. Egli tende a mostrare la ricchezza della riflessione agostiniana, sul piano teologico-

⁸ Vedi in questa ottica i fascicoli della Rivista PATH 3 (2004/1): *Il metodo teologico tra tradizione e innovazione*; 5 (2006/1): *Il metodo teologico oggi, comunione in Cristo tra memoria e dialogo*; 5 (2006/2): *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede*.

⁹ N. CIOLA, Prefazione a P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, cit., 8.

¹⁰ A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 2006, 177.

pastorale-spirituale-sociale, in quanto capace di offrire un'efficace via di rinnovamento *dei contenuti e della forma del pensiero credente* che, partendo dal mistero trinitario-cristologico, è in grado di indirizzarlo verso i più alti sviluppi attraverso la *via caritatis* che porta all'*archetipo dell'Amore*.

3. Il prezioso contributo che il volume di Sguazzardo ci offre meriterebbe più ampie riflessioni di quelle che mi sono consentite dallo spazio di una nota. Penso tuttavia di porre in evidenza, in maniera schematica, senza pretesa di completezza, alcuni punti che ritengo importanti, e dai quali la riflessione teologica del nostro tempo può essere illuminata e guidata.

a. Un primo aspetto che certamente oggi va rilevato ed apprezzato nella riflessione teologica è quello del valore della storia e della storia salvifica. Soprattutto ciò concerne il senso stesso della rivelazione come evento storico, prima che come complesso dottrinale. Attraverso attente e valide considerazioni, si può convenire con H. I. Marrou¹¹ che la storiografia non solo fa parte del bagaglio culturale del retore africano, ma che si tratta di uno dei suoi aspetti più originali, per cui «la storia universale trae dalla storia della salvezza il suo senso in quanto l'una è radicata, e non solo giustapposta, all'altra»¹². *Il teologo, al seguito del metodo di Sant'Agostino, dovrà trovare sempre nella storia, letta alla luce del progetto divino di salvezza, il filo conduttore che lo guida nelle sue riflessioni per evitare la caduta o in una riflessione astratta o in uno sterile storicismo*. In realtà, se si valuta questo principio di unità della storia, per cui *non c'è storia, degna di questo nome, senza una presenza del mistero trinitario di Dio*, allora non c'è neppure la possibilità di accedere alle soglie del mistero centrale e fondamentale della fede cristologica senza questa via per la quale la *Trinità immanente si è rivelata in quella economica*. Si tratta, in fondo, di comprendere che è importante assumere quella *forma mentis* capace di plasmare la stessa realtà del pensare alla luce della Trinità, elevando finalmente il pensiero teologico non solo alla centralità del mistero trinitario come contenuto ma anche come modello di pensiero.

b. Altro punto essenziale connesso con l'esperienza storico-salvifica che ha distinto il metodo seguito da Agostino nella sua riflessione sul mistero trinitario e che costituisce un importante richiamo per la teologia

¹¹ H.I. MARROU, *S. Agostino e la fine della storia antica*, Jaca Book, Milano, 1987, 383.

¹² P. SQUAZZARDO, *op. cit.*, 191.

contemporanea, è la sua capacità di coniugare il dato della *storia salvifica* e la *Tradizione ecclesiale* con il *dato speculativo*, avendo il primo (*regula fidei*) come punto di riferimento prevalente rispetto al secondo. In questo modo, appare in Agostino un metodo teologico come riflessione fedele alla prospettiva ecclesiale¹³. È stata proprio la carenza di questo metodo che ha portato la riflessione filosofica all'incapacità di penetrare il significato della ricerca della Verità come Sapienza, determinando una scissione del *discorso sul Dio Uno* dalla *contemplazione del Dio Trino*, per cui il trattato *De Deo Uno* è stato premesso come momento di speculazione puramente filosofica al momento di riflessione alla luce della fede trinitaria.

Sguazzardo, nel mettere giustamente in rilievo il costante impegno di Agostino al richiamo della *regula fidei* nel metodo teologico, mostra quanto esso sia uno dei punti rilevanti di riferimento intorno al quale si organizza il cammino verso la Verità, che non dev'essere visto, tanto, come una diga di sbarramento, come un limite, quanto come un indice sicuro aperto al progresso nella Verità¹⁴. In questa *regula fidei* convergono gli elementi fondamentali dei "luoghi teologici": quali la Scrittura (letta con preferenza nei passi fondamentali di chiara interpretazione), la *Traditio apostolica* testimoniata dagli scritti dei Padri della Chiesa, dai Concili, dall'insegnamento dei Vescovi di Roma (che rivelano l'importanza data alla Sede di Pietro), la particolare attenzione alle *tradizioni liturgiche*, che devono sempre proteggere la professione di fede da ogni errore attraverso il principio inderogabile della corrispondenza tra *lex orandi* e *lex credendi*, e non per ultimo il *sensus fidelium*¹⁵.

c. Ma si deve anche aver cura di notare, nella fedeltà alla *regula fidei*, quel *rapporto alla ragione* che costituisce una *piattaforma per la dialogicità* del pensiero di fede e che consente di coniugare l'esigenza del legame ecclesiale con la possibilità di creare nuovi linguaggi per annunciare il mistero, che siano il più possibile compresi e condivisi. Questo ci mostra come Agostino, nel suo modo di penetrare il senso vitale della Scrittura attraverso quella *esegesi dogmatica* che lo sviluppo odierno del criterio scientifico

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 2 maggio 1990, in EV /12, nn. 252-261.

¹⁴ AGOSTINO, *De doctrina christiana*. Chr 3,2,2.

¹⁵ D. VITALI, *Sensus Fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

non dovrebbe mai dimenticare¹⁶, ci testimonia anche l'importanza della *dialogicità* per un cammino adulto nella fede. Di esso egli ci dà un notevole saggio, come credente e come pensatore, che costituisce un'importante dimensione della sua biografia intellettuale *emergente nei dialoghi con la cultura pagana* (in particolare il platonismo e il neoplatonismo).

In questo studio dei dialoghi, va notato il contributo dato da Giovanni Catapano¹⁷ che ci mostra come il nodo "fede e ragione" viene affrontato da Agostino nel suo porsi in dialogo con il platonismo, *trovando la convergenza intorno all'idea di sapienza*. È proprio per questa confluenza che il pensare di Agostino si allontana da ogni ideale filosofico che non si integri vitalmente in un contesto comunitario. Questo lo porta a iscrivere la sapienza neoplatonica nella "*caritas veritatis*". Il rapporto del pensiero con la fede si muove pertanto, alla luce dei dialoghi, in una reciprocità che ha la sua espressione ormai classica nell'espressione "*credo ut intelligam, intelligo ut credam*". Esso costituisce il paradigma della vita stessa interiore di Agostino, della sua ardente personalità. Tra le molte espressioni della sua vita di pensiero inscindibile dalla fede, egli punta verso quella meta ultima che è la Sapienza divina che illumina la mente di chi ha accolto il messaggio cristiano della fede e la storia salvifica, e *soprattutto verso quell'archetipo dell'Amore* come radice di una svolta, direi epocale, nello studio della teologia e nella prassi. Non meno importante è l'apprezzamento dell'eredità agostiniana nella teologia trinitaria del XX secolo, che ha approfondito la seconda parte del *De Trinitate* di Agostino, specialmente da parte di teologi come N. Cipriani, P. Coda, N. Ciola¹⁸.

d. Il lavoro di Pierluigi Sguazzardo, da parte sua, dà risalto all'impegno assunto in un *rinnovato sforzo ermeneutico compiuto attraverso una rilettura in profondità del pensiero del grande Padre d'Occidente alla luce dell'intera tradizione della Chiesa sia orientale che occidentale offrendo al teologo contemporaneo un esempio ed insegnamento nel modo di fare teologia nel nostro tempo che sia una autentica riflessione credente*. È proprio in questa lettura ecclesiale che si manifesta quel quadro unitario della storia salvifica che

¹⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, 99.

¹⁷ G. CATAPANO, *Agostino. Tutti i dialoghi* (testo latino a fronte), Bompiani, Milano 2006, 1831.

¹⁸ Vedi bibliografia alle note 5 e 6 di p. 367 e, di recente, P. CODA, *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

sulla piattaforma dell'Unità nella Trinità propria della teologia occidentale dà grande rilevanza alla distinzione nella relazionalità delle persone attraverso una lettura focalizzata nel cristocentrismo, approfondendo quella rivelazione della persona del Padre come Amore che riluce nel volto della persona filiale di Cristo che si rivela «scoprendo nel suo *dorso* la grandezza dell'amore con cui Egli ci ha amati» (*De Trin.* II, 17,28), e nella Persona dello Spirito Santo che consente di cogliere quella «mediazione di Padre e Figlio per la piena unità, non vista in una *consubstantialitas* ontica generale, ma come *communio*, quindi non a partire da una qualche natura sostanziale metafisica, ma a partire dalle persone. La mediazione, secondo la stessa natura di Dio, è personale. La *diade* si muove nella Trinità verso l'unità, senza eliminare il dialogo; esso viene, anzi confermato ... lo Spirito è la persona come unità, l'unità come persona»¹⁹.

e. *La via caritatis*. Non per ultimo, ma come il momento più alto della teologia trinitaria di Agostino, va rilevato il contributo che il suo pensiero ci offre in merito alla tematica offerta dall'attuale Pontefice, profondo conoscitore di Sant'Agostino, nella sua prima Enciclica *Deus caritas est*. La tendenza testimoniata infatti dai vari rilettoni del documento in questione, tende a sottolineare gli aspetti personali e sociali dell'amore cristiano, mentre, come afferma Vittorino Grossi²⁰, «nell'Enciclica di Papa Benedetto XVI si tenta soprattutto di portare alla coscienza dell'umanità di oggi la conoscenza di Dio come fonte dell'amore». Questo porta, meditando sulla seconda parte del trattato agostiniano (libri VIII-XV), nella linea dell'*analogia caritatis*, a una via di comprensione del mistero trinitario come luce che guida verso nuove aperture del pensiero, verso l'elaborazione, cioè, di una *metafisica trinitaria della carità* che ha già dato preziosi sviluppi in Antonio Rosmini, e più recentemente negli apporti di Klaus Hemmerle. Il lavoro coscienzioso e prezioso di Pierluigi Sguazzardo può certamente arricchire questa pista agostiniana nella quale l'amore, radice di incontro con la potenza umanizzatrice della Trinità, «fonte archetipa dell'amore»²¹,

¹⁹ J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 33-58.

²⁰ V. GROSSI, *Sant'Agostino e l'archetipo dell'amore*, in "L'Osservatore Romano", 18/07/2007, 8.

²¹ AA.VV., *L'archetipo dell'Amore fra gli uomini. Deus caritas est: riflessione a più voci sull'Enciclica di Benedetto XVI*, Ed. Studium, Roma 2007. Segnalo l'apporto di F. D'AGOSTINO: *Fede, Ragione ed Università. Riflettendo sulla Lectio magistralis di Regensburg*, 173-184.

porta l'uomo a riscoprire l'essenza della sua umanità e a riconoscersi come "essere trinitario".

Nel *De Trinitate*, Agostino, nel suo presentare la dottrina di Dio, fonte del vero amore, scrive questa pagina indimenticabile che apre la via all'Enciclica di Benedetto XVI:

«Quale volto ha l'amore, quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani? nessuno lo può dire. Esso tuttavia ha i piedi che conducono alla Chiesa; ha le mani che donano ai poveri; ha gli occhi, coi quali si viene a conoscere colui che è nel bisogno (...) queste varie membra non si trovano separate in luoghi diversi, ma chi ha la carità, vede con la mente il tutto ed allo stesso tempo. Tu dunque abita nella carità ed essa abiterà in Te, resta in essa ed essa resterà in Te (1 Gv 7). La carità è la strada per vedere Dio. Ma in quale campo possiamo esercitare questo amore? In quello della carità fraterna (...) ama dunque il tuo fratello, perché se amerai il fratello che tu vedi, potrai contemporaneamente vedere Dio, poiché vedrai la carità stessa: Dio abita nella carità (1 Gv 5)»²².

²² AGOSTINO, *De Trin.*, VIII.

NOTA

H.U. VON BALTHASAR
E IL CONFRONTO COL NEOPLATONISMO

MARIO IMPERATORI

PATH 7 (2008) 201-224

Introduzione

È ben noto che da Heidegger in poi la filosofia postmoderna ha rivolto alla teologia cristiana ed alla metafisica da essa presupposta l'accusa di ontoteologia, cioè di un astratto ed oggettivante razionalismo che, operando sulla base della definizione della verità come *adaequatio rei et intellectum*, avrebbe ridotto l'Essere all'Ente a causa dell'oblio della differenza ontologica. Al supposto universale dominio di una tale ontoteologia i pensatori postmoderni oppongono, pur se a partire da prospettive tra loro molto diverse, un pensiero del frammento e dell'istante, capace di rivalutare l'esistenza terrena e la sua dimensione estetica in un'ottica che si vuole spesso esplicitamente neopagana, un neopaganesimo che si comprende come eticamente alternativo rispetto al cristianesimo e che fa speciale riferimento, nel solco del secondo Heidegger, alla filosofia greca ed all'analisi della tecnica moderna¹.

Contemporaneamente, sul terreno più propriamente storiografico, è ormai già da alcuni decenni in atto un rifiorire di studi che, proprio a partire da una riscoperta del neoplatonismo e dei suoi effetti², ha gran-

¹ Cfr. *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*, a cura di P. Gilbert, Rubettino, Catanzaro 2005, 5-11. Per una messa a punto della tematica etica della postmodernità a partire da una prospettiva balthasarianamente ispirata cfr. A.-M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Dehoniane, Bologna 2005, 191-211.

² Citiamo qui in particolare studiosi come W. Beierwaltes, Hadot, G. Reale e S. Lilla.

demente contribuito a ridimensionare alquanto l'accusa heideggeriana rivolta al pensiero occidentale di esser caduto nell'oblio dell'Essere e della differenza ontologica³, ingenerando il fondato sospetto che per formulare tale critica il nichilismo heideggeriano abbia a suo modo attinto ispirazione proprio dalla tradizione neoplatonica, verso la quale avrebbe così contratto un'altra sorta di «debito impensato»⁴, come potrebbe attestare l'utilizzazione heideggeriana dei *Sermoni* eckhartiani⁵. Un'ulteriore, importante conseguenza di questa storiografia filosofica è anche quella di riportare sempre più e sempre meglio alla luce la complessità del neoplatonismo, irriducibile al solo Plotino, e la sua importanza nella formazione anche dei dogmi cristiani, Trinità e creazione in specie, e più in generale per l'impianto metafisico di tutta la teologia cristiana⁶.

In questo contesto ci sembra utile rivisitare alcuni momenti della teologia di H. U. von Balthasar, in specie là dove egli ha cercato un partner filosofici in grado di poter concorrere alla formazione della sua Estetica teologica, con l'obiettivo di evidenziare l'importanza strutturale che in essa gioca il dialogo critico con la tradizione neoplatonica. Getteremo infine anche uno sguardo all'ultima parte della Trilogia, così da puntualizzare ulteriormente il significato esatto di una tale scelta ermeneutica da parte di uno dei più grandi teologi cattolici del '900.

Per documentare la non episodicità del confronto balthasariano col neoplatonismo, è bene iniziare però dallo studio che il teologo svizzero

³ Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 365-378. Da un punto di vista più speculativo cfr. M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, 55-67. Secondo Beierwaltes «lo stesso Uno o la pura identità di essere e unità come essenza di Dio dovrebbe essere paragonabile, per lo meno "topologicamente" all'Essere (*sein*) di Heidegger» (*op. cit.*, 373).

⁴ In analogia con quanto rilevato a proposito dell'ebraismo da M. ZARADER, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

⁵ È lo stesso Heidegger che «ci fa sapere di aver profondamente meditato i sermoni eckhartiani mentre rifletteva sulla sua concezione dell'essere. In effetti il concetto heideggeriano del nulla come fondamento dell'essere, che è sempre un "rimanere fuori di", corrisponde da vicino all'idea eckhartiana di Dio che affonda la sua radice nel nulla, nell'abisso senza fondo della Divinità, mentre Dio come essere decade inevitabilmente a cosa del mondo» (M. VANNI, *Introduzione*, in MEISTER ECKHART, *I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, 75).

⁶ Cfr. per es. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005.

aveva dedicato già nel 1942 alla filosofia religiosa di Gregorio di Nissa⁷, uno dei Padri sui quali l'influsso neoplatonico è stato più evidente, spingendosi fin dentro l'elaborazione del dogma trinitario stesso⁸, e dove come affermerà lo stesso Balthasar nel 1955 «si sviluppa una filosofia del divenire di una tale apertura e dinamismo da agire come superamento anticipato dell'idealismo tedesco e di varie intuizioni heideggeriane»⁹.

1. Balthasar e Gregorio di Nissa

L'obiettivo che qui Balthasar si prefigge è quello di illustrare la filosofia religiosa del Nisseno alla luce del carattere insieme drammatico e concettuale, esistenziale ed essenziale che struttura ai suoi occhi tutto quanto il pensiero di Gregorio¹⁰. Notiamo subito come il punto di vista qui scelto da Balthasar non sia quello teologico, bensì quello filosofico, di una filosofia aperta alla teologia¹¹, e dunque ben al di là del regime di rigida separazione tra i due ambiti impostosi nel corso dell'epoca moderna, ma estraneo non solo alla tradizione cristiana, ma anche alla stessa filosofia neoplatonica, per la quale la speculazione teologica sull'Uno rappresenta il vertice del discorso filosofico stesso.

Fin dall'introduzione al suo studio il teologo svizzero sottolinea l'influsso decisivo esercitato su Gregorio dal dogma trinitario cristiano, caratterizzato dalla chiara affermazione antiariana della consustanzialità delle tre ipostasi divine. Da qui derivano le maggiori differenze con Plotino, riconducibili tutte all'affermazione della trascendenza assoluta del *Nous*,

⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nisse*, Beauchesne, Paris 1988². Si tenga presente che l'anno precedente il teologo svizzero aveva già dato alle stampe la prima edizione del suo studio su Massimo il Confessore ripubblicato ed ampliato poi nel 1961 e di cui non potremo qui tener conto (cfr. ID., *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001).

⁸ S. LILLA, *op. cit.*, 66-67.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 35.

¹⁰ Cfr. *Présence et pensée*, cit., XVII. Per un inquadramento di questo studio sul Nisseno nell'insieme della teologia balthasariana cfr. J. SERVAIS, *Balthasar et l'Orient chrétien*, in: *Rivista Teologica di Lugano*, 2003/3, 547-549.

¹¹ C'è qui l'evidente eco del dibattito sulla filosofia cristiana sviluppatosi in Francia nel corso degli anni '30 ed al quale aveva partecipato nel 1936 anche H. de Lubac, mentre insegnava i Padri della chiesa a Lione, tra gli altri anche a von Balthasar. Il contributo di de Lubac a questo dibattito si trova ora in *Recherches dans la foi*, Paris, Beauchesne 1979, 127-152.

che il Nisseno identifica col *Logos* consustanziale e dunque, a differenza di Plotino, con Dio stesso, così che nella filosofia gregoriana spariscono tutti gli intermediari neoplatonici tra l'Uno e l'uomo ed il rapporto si gioca tutto e direttamente tra l'uomo e Dio stesso. Da qui deriva anche il fatto che Gregorio, contrariamente a Plotino, attribuirà a Dio l'Essere, che non è però per lui un'idea ma, partecipando dell'infinità dell'Uno plotiniano, è «le résidu négatif de toute attribution qualitative à Dieu»¹², in modo tale che, proprio dall'impossibilità di attribuire il non essere delle cose a Dio, apparirà l'Essere stesso come esistente proprio perché per noi concettualmente incatturabile. Ciò determinerà la priorità accordata dal nisseno alla presenza ed all'esistenza di Dio rispetto alla sua essenza. E secondo Balthasar sarà proprio questa radicale inconoscibilità concettuale dell'essere di Dio il cuore della polemica gregoriana contro Eunomio, per il quale la conoscenza è invece sempre un possesso concettuale dell'oggetto, che nel caso di Dio si attuerà mediante il solo concetto di «non generato». Gregorio non esiterà a denunciare gli esiti idolatrici del razionalismo teologico di Eunomio¹³, al quale non solo opporrà l'essenziale inconoscibilità di Dio¹⁴, ma mostrerà il carattere costantemente dinamico della conoscenza umana di Dio, animata da un desiderio insaziabile che spinge l'anima sempre al di là di ogni rappresentazione concettuale di Dio e che proprio nel suo costante fallire la presa sull'oggetto del suo desiderio, «vient accroître le savoir "existentiel" de la Présence»¹⁵, al punto che «notre bonheur est dans cet échec: en brisant notre volonté de posséder, il nous donne l'espérance éternelle»¹⁶. Una speranza che non ha più a che fare con un oggetto, ma con una libertà che si dona.

Balthasar mostra anche come per Gregorio questa inconoscibilità non concerna unicamente Dio, ma tocchi l'incomprensibilità della stessa anima umana fatta ad immagine di Lui, al punto che: «Peut-être est-ce la

¹² *Présence et pensée*, cit., XXII.

¹³ Per una messa a punto aggiornata della polemica antieunomiana e del suo significato cfr. F. PILLONI, *Teologia come sapienza della fede. Teologia e filosofia nella crisi ariana*, Dehoniane, Bologna 2002.

¹⁴ L'inconoscibilità di Dio, cioè il fatto che di Lui si dia soltanto una conoscenza negativa, è un dato appartenente tanto alla tradizione neoplatonica quanto a quella cristiana, almeno da Clemente Alessandrino in poi (cfr. LILLA, *op. cit.*, 114-118).

¹⁵ *Présence et pensée*, cit., 77.

¹⁶ *Ibid.*, 78.

première fois qu'un penseur grec a considéré l'incompréhensibilité d'une chose non seulement comme un signe de son éloignement de nous, mais comme un perfection de la chose même»¹⁷.

Balthasar dedicherà tutta la seconda parte del suo studio ad illustrare proprio questa filosofia dell'immagine di Gregorio, dalla quale traspare tra l'altro una concezione dinamica ed aperta della natura umana stessa che, proprio in ragione dell'anima «n'est autre chose qu'une complète extase ontologique vers Dieu»¹⁸. Ma, si chiede il teologo svizzero alla fine della seconda parte del suo studio, in questa «filosofia del desiderio»¹⁹, malgrado tutta la priorità da essa accordata all'esistenza ed alla presenza dell'Altro all'interno del dinamismo desiderante dell'anima, quest'ultima non finirà in realtà per contemplare solo se stessa e la sua propria bellezza? Nel terzo ed ultimo capitolo del suo studio Balthasar mostrerà come sarà proprio il mistero dell'incarnazione del *Logos* ad apportare la decisiva risposta a questo dubbio, una risposta che non annulla affatto però né il dinamismo del desiderio, né l'essenziale inconoscibilità di Dio. Il dinamismo dell'*eros* diventa infatti ora amore che liberamente risponde alla gratuita *Agapé* divina rivelata in Gesù crocifisso e risorto, e l'incomprensibilità non deriverà più soltanto dall'inesausta trascendenza del desiderare umano, bensì sarà quella di un Amore divino che sorpassa tutto ciò che la creatura poteva immaginare e desiderare di Dio, il quale rimane perciò, proprio nel suo massimo rivelarsi, *semper major*²⁰.

2) Balthasar e Plotino

La trattazione balthasariana di Plotino si trova nel quarto volume dell'Estetica teologica che, insieme al quinto, rappresenta il momento più direttamente consacrato alla metafisica di questa prima parte della Trilogia. È dunque chiaro che in Balthasar l'esigenza di un approccio alla filosofia

¹⁷ *Ibid.*, 65. In nota Balthasar significativamente afferma che «On sait assez aujourd'hui que la philosophie scolastique n'a pas donné à cette idée toute la place qu'elle méritait» (*ivi*, nota 6) e sottolineando poi che tale inconoscibilità dell'anima umana «n'est autre chose que celle de la liberté de l'esprit de se communiquer et de se laisser "saisir"» (*ivi*, 66).

¹⁸ *Ibid.*, 88.

¹⁹ *Ibid.*, 98.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 123-138.

è di origine squisitamente teologica e fa parte integrante del suo itinerario teologico²¹. Fin dall'introduzione a quella che egli chiama «una storia metafisica dell'estetica»²², Balthasar sottolinea come un discorso biblico-cristiano sulla gloria privo della sua dimensione squisitamente metafisica «sarebbe assolutamente incomprensibile e perciò per l'uomo del tutto indifferente»²³. Da qui la necessità di trattare in teologia della metafisica. Ma di quale metafisica si vuol parlare qui? Diciamo subito che Balthasar rifiuta esplicitamente di dare una definizione di metafisica, limitandosi a dire che il senso del termine vien da lui preso «nella sua accezione più vasta e fondamentale (delimitandosi infatti si elimina da se stessa) come la intesero i greci»²⁴ e che comprende dunque non solo la filosofia, ma anche il mito, l'arte e la religione²⁵. In essa il bello va inoltre inteso come un vero e proprio trascendentale e dunque come una dimensione intrinseca all'uno, al vero ed al bene stessi. Alla fine della sua introduzione il teologo svizzero aggiunge ancora che la storia dello spirito occidentale da lui delineata non solo «non è per nulla povera di spunti di dialogo con l'oriente»²⁶, ma è pure il luogo della decisione estrema tra Dio ed il nulla, essendo il nulla il frutto ultimo dell'espulsione del bello dai trascendentali che tutti li custodisce e sigilla, poiché non vi è «nulla di vero e di buono alla lunga senza la graziosa luce di quello che viene donato senza scopo»²⁷.

Fin dall'inizio della sua trattazione su Plotino Balthasar afferma che l'opera plotiniana assume un significato epocale per la storia dello spirito occidentale, poiché ci mette di fronte all'urgenza di scegliere tra due possibilità ermeneutiche del suo pensiero, un'urgenza «che ben poche altre opere hanno in questa svolta dei tempi»²⁸. Si tratta infatti di scegliere tra un'ermeneutica della filosofia plotiniana nei termini di una filosofia teologi-

²¹ Sul progetto generale dell'Estetica balthasariana e sul posto della metafisica al suo interno, cfr. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 292-308.

²² *Gloria 4. Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, 41.

²³ *Ibid.*, 21.

²⁴ *Ibid.*, 20.

²⁵ Non a caso Balthasar inizia *Gloria 4* trattando del mito, della poesia e dei tragici greci, dando a questi ultimi in particolare un'importanza certo non inferiore alla filosofia (*Gloria 4*, cit., 47-143).

²⁶ *Ibid.*, 40.

²⁷ *Ibid.*, 42.

²⁸ *Ibid.*, 257.

ca, che assicuri cioè la trascendenza dell'Uno pur in tutta la sua immanenza, oppure intenderla nella direzione di una sorta di idealismo panteistico dell'identità, come spesso è avvenuto nel corso della modernità.

Subito enunciata così la decisiva posta in gioco del confronto con Plotino, Balthasar illustra il modo in cui il filosofo greco intenda l'immanenza e la trascendenza di Dio, sintetizzabile nell'affermazione che «proprio perché è l'assolutamente trascendente Dio è l'assolutamente immanente in tutte le cose»²⁹. In tal modo la filosofia plotiniana raggiunge «una ontologia teologica che presenta un quadro formale definitivo per gli sviluppi del pensiero occidentale»³⁰. Malgrado ciò, nella sua dottrina sul *noûs* appare invece chiaramente un'oscillazione di Plotino in una direzione più panteista, mettendo il pensiero europeo di fronte alla decisione ermenutica di cui sopra. Balthasar mostra infatti come nella concezione plotiniana del *noûs* vi siano effettivamente molti elementi che inducono ad indentificare nelle profondità dello spirito umano la meta dell'inesausta ricerca del *noûs*, costantemente sospeso com'è tra pensiero e pensato, e per di più all'interno di una tendenziale identità tra pensiero ed essere. E questa sarà la strada percorsa dall'estetica filosofica moderna fino ad Hegel. Ma in Plotino vi sono anche elementi che vanno in direzione diversa. E se è vero che la contemplazione plotiniana raggiunge il suo vertice nell'autocontemplazione dell'anima e che Plotino fa coincidere anima-spirito-Uno, è altrettanto vero che egli mantiene sempre però la gerarchia dei principi e «corona tutta la sua filosofia nella differenza di livello tra lo spirito e l'Uno»³¹. Una differenza nient'affatto mitica, bensì teologica e che può essere in qualche modo interpretata come «una rivelazione che erompe dal centro e dal profondo dell'essere»³² dove abita «la "gloria" che dal di sopra dell'essere irrompe nell'(spirito)essere e gli conferisce la sua assoluta bellezza trascendentale»³³. E pur avendo avuto una grande forza e capacità speculativa, Plotino «è sempre rimasto per tutta la vita come fuori di sé davanti a quel mira-

²⁹ *Ibid.*, 264. Anche secondo Beierwaltes l'Uno-Bene di Plotino «malgrado il suo essere in tutto conserva la sua assoluta trascendenza» (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 73) impedendo così un'interpretazione panteista del suo pensiero.

³⁰ *Gloria 4*, cit., 264.

³¹ *Ibid.*, 272.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 273.

colo dell'essere che sorpassa ogni ragione»³⁴ e che fa segno in direzione dell'Uno come sua origine ultima, originario fondamento non fondato di tutto ciò che è, Padre di un'incommensurabile ed indicibile bellezza. Una bellezza che Plotino cerca in qualche modo di esprimere con un linguaggio «tutto intriso di venerazione e meraviglia»³⁵ e pienamente consapevole che l'Uno va al di là di ogni concetto. Dio infatti «non siamo noi a possederlo e a comprenderlo, è lui che ci possiede e comprende»³⁶. Per questo Plotino cerca in qualche modo di dire l'Uno con una «terminologia ponderata a rigore e con parsimonia adoperata, che rappresenta nello stesso tempo la sintesi portante dell'estetica plotiniana»³⁷. Un'estetica che in ultima analisi è secondo Balthasar strutturalmente indirizzata all'Uno sovraessenziale e sovrastanziale: se la bellezza ha indubbiamente il suo luogo proprio nel *noûs* e nella reciproca trasparenza tra soggetto ed oggetto, essa non può tuttavia esistere senza la sovrabrezza della gloria dell'Uno di cui rappresenta un raggio. In questa prospettiva allora:

«la struttura del bello si incide nella struttura formale della teologia. L'“in” non è svalutato dal “sopra”, non dichiarato pura “apparenza” ma ciò che brillando appare presuppone l'Uno dal cui centro tutti i raggi escono e in forza del quale centro brillano»³⁸.

In sintesi per Balthasar l'estetica plotiniana rimane ugualmente aperta verso una pura filosofia dell'immanenza oppure verso un consapevole esito teologico. In tale apertura «stà il suo kairos, il suo rischio, la sua fecondità per il futuro»³⁹, un futuro segnato dal fatto che tanto la teologia cristiana quanto il pensiero moderno ne hanno assunto a loro modo elementi decisivi.

3) Dionigi l'Aeropagita

Chiariamo subito che l'ermeneutica balthasariana di Dionigi è e vuol essere squisitamente teologica. Infatti Balthasar tratta di colui che rappre-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 274.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 277.

³⁸ *Ibid.*, 278.

³⁹ *Ibid.*, 282.

senta «accanto ad Agostino, il secondo pilastro della teologia occidentale»⁴⁰, all'interno del secondo volume della sua *Estetica*, il cui oggetto formale è «esclusivamente la bellezza teologica in quanto tale, nel suo trascendere ogni schema di bellezza intramondana»⁴¹. Siamo dunque in una prospettiva squisitamente teologica, nella quale «Non rientra quindi direttamente nell'oggetto la scelta dei mezzi espressivi estetici mondani da parte del singolo teologo, che se ne serve per la rappresentazione della propria visione»⁴² e che nel caso di Dionigi è Proclo, la cui immagine filosofica del mondo egli ha tradotto «in un'immagine del mondo teologico-cristiana»⁴³ con uno stile che non è tuttavia un semplice adattamento a quello procliano, bensì frutto di un originale e libero dar forma teologica al contenuto del rivelarsi di Dio in Gesù Cristo all'interno della cultura neoplatonica del tempo. Una forma che vien valutata dal teologo svizzero in termini molto elogiativi:

«La forma teologica del *Corpus* non è solo forma esteriore, ma forma interiore: un linguaggio che nessuno prima di Dionigi e nessuno dopo di lui ha più parlato, un linguaggio derivante non da una manieristica caparbieta, ma da una intima decisione per la divinità di Dio e per la totalità delle sue rivelazioni salvifiche»⁴⁴.

Il punto di vista teologico qui adottato da Balthasar spiega perché egli, presupposto come evidente il rapporto di dipendenza di Dionigi dal neoplatonismo in genere e da Proclo in particolare⁴⁵, ne sottolinei piuttosto la discontinuità rispetto ad essi, diversamente da quanto accade invece nella recente ricerca storico-filosofica, interessata a far emergere e sottolineare il più possibile l'influsso neoplatonico su Dionigi e la sua parziale dipendenza da esso⁴⁶.

⁴⁰ *Gloria 2. Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1985, 7.

⁴¹ *Ibid.*, 11.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 7.

⁴⁴ *Ibid.*, 135.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 185.

⁴⁶ Facciamo qui particolare riferimento a W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., 81-88; ID., *Platonismo nel cristianesimo*, cit., 49-97 ed a S. LILLA, *op. cit.*, 145-156 e 159-185. Interessante rilevare qui come per Balthasar, al di là del suo significato ovviamente storico, il termine platonismo «ricopre praticamente tutta la cosiddetta "religione naturale", il mondo del pensiero religioso dell'umanità, e nessuna teologia cristiana in nessuna epoca può rinunciare a questo ambito, poiché la fede non sostituisce la ragione (neanche quella

Dopo aver sottolineato l'enorme e fecondo influsso esercitato in occidente dal pensiero dionisiano, che rappresenta ai suoi occhi «la sintesi evidente e realizzata di verità e bellezza, di teologia ed estetica» e contemporaneamente «la più considerevole presenza dell'Asia nel cuore della teologia occidentale»⁴⁷, Balthasar espone la struttura dell'opera del monaco Dionigi caratterizzandola come «un unico atto di sacra liturgia»⁴⁸ e prendendo d'apprima in considerazione i rapporti tra liturgia ed estetica. È infatti in primo luogo all'interno della liturgia monastica, «al contatto con il movimento discendente del Dio che si comunica nelle realtà apparenti»⁴⁹ che per Dionigi nasce quel dinamismo estetico, talvolta vertiginoso, di affermazione e negazione, che ha per oggetto sensibile non solo la natura, ma anche la vita della chiesa e la Scrittura⁵⁰. E proprio perché Dio appare in esse, nella loro realtà sensibile e finita, Balthasar rileva come Dionigi non nutra per il sensibile alcun disprezzo, né rigetto. Su di esse egli esercita una simbolica teologica che non è una semplice e meccanica applicazione della dialettica platonica dell'immagine, dal momento che l'incarnazione del Verbo impedisce alla radice un completo disvelamento delle immagini sensibili, nelle quali Dio si comunica, nella direzione di un puro ed astratto spiritualismo. Nel contempo l'uomo non comprenderebbe in modo teologicamente adeguato questo comunicarsi di Dio nelle immagini sensibili «se non riconoscesse che tutto il suo comprendere, in quanto comprensione

religiosa), ma la eleva completandola, e poiché già la forma espressiva della stessa religione biblica non vi rinuncia» (*Gloria 2*, cit. 17). Per Balthasar, inoltre, l'assunzione da parte del cristianesimo dell'esperienza sottesa al platonismo così inteso significa assumere «un incontro con Dio mediato dal cosmo» (*Gloria 4. Nello spazio della metafisica*, cit., 320, sott. nostra) ed inserire «su questa cosmologia teologica la propria dottrina della grazia» (*ivi*, 320-321). E malgrado il fatto che in quest'assunzione della bellezza cosmica «la gloria» dell'amore *crocefisso* di Dio vien qui dappertutto più presupposta che veramente presa in considerazione» (*ivi*, 321), «se però il nostro tempo butta a mare l'antico-teologica tradizione della bellezza e non ha più intenzione di leggere in chiave teologica l'ordine del cosmo, che ne sarà allora dell'uomo?» (*ivi*).

⁴⁷ *Gloria 2*, cit., 131.

⁴⁸ *Ibid.*, 132.

⁴⁹ *Ibid.*, 146-147.

⁵⁰ Mentre l'ermeneutica teologica spinge qui Balthasar a privilegiare l'aspetto più propriamente liturgico ed il ruolo della Scrittura in Dionigi, quella storico-filosofica di Lulla fa emergere, accanto all'indubbio influsso della tradizione ecclesiale, anche quella neoplatonica, sottolineando che «nel *Corpus Dionysiacum* confluiscono entrambe le tradizioni, che non sono antitetiche tra loro» (S. LILLA, *op. cit.*, 182).

di Dio, è comprensione dell'incomprensibile»⁵¹. Né d'altra parte, come in Proclo, è solo l'essenza di Dio ad esser incomprendibile: «per Dionigi l'incomprensibilità risiede piuttosto nella comprensibilità medesima, poiché è appunto la totalità dell'incomprensibile Iddio che si rende comprensibile nelle sue comunicazioni»⁵². Non vi sono qui abissi gnostici di incomprendibilità, ma «dovunque la coscienza del fatto che anche nella massima comprensibilità si è avvolti dalla suprema luce divina»⁵³.

Ed il teologo svizzero illustra questo suo assunto prendendo direttamente in considerazione l'atto col quale Dio stesso si comunica (*prodos*) così come vien presentato nel trattato dionisiaco sui nomi divini. Qui il mondo sorge come atto di paradossale partecipazione a Colui che è per essenza impartecipabile e questo d'apprima mediante la partecipazione all'essere, un essere che vien però esplicitamente sovraordinato alla bontà, dal momento che quest'ultima, come principio di ogni comunicazione, comprende non solo l'essere, ma anche ogni sorta di potenzialità⁵⁴. Questo essere partecipato, così come tutte le altre realtà partecipate, non vanno però neoplatonicamente intese come realtà ontologiche intermedie, bensì come aspetti dell'unica realtà creata che per grazia partecipa della vita di Dio, il quale stà sempre e comunque al di sopra ed al di là di esse. Balthasar rileva poi come nel trattato sui nomi divini l'Uno, contrariamente a quanto accade in Plotino ed in Proclo, non venga posto all'inizio della trattazione, ma solo alla fine ed insieme a tutto il creato, il quale partecipa così al sì detto da Dio alla creazione al punto tale che

«questa divina forza di affermazione [...] non può mai attenuarsi a favore delle affermazioni della teologia negativa, o venir respinta in seconda linea: il sì al mondo che risuona a partire da Dio e si prolunga attraverso tutti i livelli dell'essere, è altrettanto originale quanto la consapevolezza che tutta la creazione ha di non essere Dio, né singolarmente né globalmente»⁵⁵.

⁵¹ *Gloria 2*, cit., 164.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 164-165.

⁵⁴ A giudizio di Balthasar una tale metafisica, che subordina l'essere al bene, «è la più sublime e la più pia di tutte e con la quale la successiva dottrina cristiana dell'essere è stata a stento in grado di stare al passo» (*ibid.*, 167).

⁵⁵ *Ibid.*, 170.

Balthasar approfondisce questa decisiva osservazione passando a considerare come Dionigi comprenda la struttura delle creature. Egli rileva come nell'Areopagita «Non solo l'eguale, ma anche l'ineguale deriva da Dio ed è un nome di Dio»⁵⁶, la cui unità, essendo al di là dell'unità della totalità e delle singolarità, custodisce e protegge entrambe, raggiungendo in tal modo una considerazione positiva della finitudine e del limite che nessun panteismo è in grado di eguagliare, anche perché appoggiata in ultima analisi sulla dottrina della risurrezione della carne e sull'estensione del dogma cristologico calcedonese all'intero cosmo. Da qui la valorizzazione positiva che in Dionigi assume la gerarchizzazione della natura e della vita ecclesiale. Se ha indubbiamente assunto dal neoplatonismo il principio gerarchico, secondo Balthasar l'Areopagita gli ha però dato un senso intimamente e positivamente cristiano, sostanzialmente riassumibile in una diversa e positiva valutazione delle realtà create.

Ma questo non basta ancora. Nell'ultima parte del suo studio il teologo svizzero mostra infatti come questa partecipazione gerarchizzata sia nel contempo profondamente animata da una mistica teologica, perché si tratta pur sempre di una partecipazione all'impartecipabile, e questo fino al punto che «Ogni posizione dogmatica, anche la più precisa definizione conciliare, di fronte alla sempre maggior diversità di Dio deve adeguarsi al suo sempre maggior mistero»⁵⁷. Un mistero che in Dionigi vien però sempre fondato su un'*agapé* giovannea che contiene inscindibilmente in sé l'*eros* platonico⁵⁸. Se infatti l'essere dell'ente si muove estaticamente verso Dio è perché «questa estasi dell'*eros* creaturale è una imitazione dello stesso estatico amore divino»⁵⁹ che penetra di sé tutta la molteplicità creata e che proprio nel rivelarsi nella fede come *agapé* mostra tutta l'eccedente luminosità della sua oscurità ultraluminosa. Malgrado le apparenze, in Dionigi il metodo apofantico è dunque sempre strutturalmente posto al servizio non di una generica inconoscibilità divina, ma dell'eccedenza di un tale positivo rivelarsi dell'Amore di Dio, da cui vien fatto dipendere anche il fatto che

⁵⁶ *Ibid.*, 173.

⁵⁷ *Ibid.*, 181.

⁵⁸ Secondo Beierwaltes in Dionigi, contrariamente a Proclo, la convinzione evangelica che Dio stesso è amore, «assume un ruolo centrale» (Id., *Platonismo nel cristianesimo*, cit., 83), anche se l'Areopagita «preferisce addirittura "Eros" a "Agape" ed utilizza i due concetti come sinonimi» (*ivi*, 84).

⁵⁹ *Gloria 2*, cit., 182.

Dio stesso rimane al di là non solo di ogni affermazione, come già nel neoplatonismo, ma anche di ogni negazione, che in questa prospettiva guarda sempre nella direzione di una incomprensibile ed eminente positività⁶⁰.

Tutto questo, conclude Balthasar, attesta il valore e l'efficacia che ancor oggi conserva l'opera dell'Areopagita, la cui evidente dipendenza da Filone e dal neoplatonismo non è affatto contraria al carattere genuinamente cristiano della sua teologia che, pur emergendo tematicamente e con forza solo là dove si parla della sequela di Cristo morto e risorto⁶¹, anima tuttavia in profondità il pensiero del monaco Dionigi, premunendolo così da un «cattivo uso del genuino pensiero religioso in vista di una speculazione prometeica»⁶². Agli occhi di Balthasar la teologia dionisiana rimane così un esempio riuscito di incontro tra cristianesimo e neoplatonismo⁶³ nel quale l'affermazione dell'inconoscibilità divina e la teologia talvolta vorticosamente negativa nella quale essa vien espressa, va di pari passo con una considerazione decisamente positiva della molteplicità creata e sensibile⁶⁴, nonché della mediazione ecclesiale.

⁶⁰ Sull'origine di questa qualificante differenza di Dionigi rispetto al neoplatonismo e consistente nel porre Dio al di là non solo dell'essere ma anche del non essere, Beierwaltes scrive: «Al concetto paradossale di Dio, secondo il quale Egli deve, e non può, essere essere e, al tempo stesso, sovraessere, e quindi identità e differenza insieme, Dionigi non sarebbe stato tanto indotto dalla tradizione del commento al *Parmenide* – si potrebbe pur sempre pensare a Porfirio, il quale per primo ha pensato come compenetrati entrambi gli aspetti: l'essere ed il sovraessere, che è *puro* pensiero – quanto piuttosto dalla finalità, cristianamente motivata, di concepire Dio come *triadichè enas*, come *logos (sophia)*, che pensa e s'esprime, come amore che muove e come progetto ideale del mondo» (BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., 87). Lilla sottolinea invece maggiormente la dipendenza da Porfirio (cfr. LILLA, cit., 150-151 e 170-171).

⁶¹ Osserva da parte sua Beierwaltes che malgrado tutto in Dionigi «la *sofferenza*, la *croce* e la *risurrezione di Gesù Cristo* non diventano mai il pensiero guida centrale» (*Platonismo nel cristianesimo*, cit., 90-91).

⁶² *Gloria 2*, cit., 185.

⁶³ Beierwaltes riassumerà tale incontro nella formula «*Dionysius: Christinaus simulque vere Paltonicus*» (*Cristianesimo nel platonismo*, cit., 97).

⁶⁴ Nello studio balthasariano su Massimo il Confessore troviamo le seguenti, significative affermazioni circa Dionigi: «Non solo, quindi, la teologia negativa, che pure egli svolge e suggella con estrema consequenzialità, è la creazione decisiva del grande ignoto, bensì gli è dovuto l'indefettibile riconoscimento che tale negatività deve trovar sostegno solo in una positività pensata esaustivamente in modo non meno consequenziale: il Dio che non ha nome, appunto per questo possiede tutti i nomi delle opere sue. Più grande d'un Dio che si definisca solo per l'assoluto essere altrimenti dal mondo, è quello che palesa questa sua alterità nel poter conferire anche a ciò che è altro da lui un essere positivo, un'assicurata

4) Tommaso d'Aquino

Torniamo ora sul terreno più esplicitamente filosofico di *Gloria* 2, prendendo in considerazione la breve monografia balthasariana su Tommaso d'Aquino, che è tanto più significativa in quanto rappresenta di fatto l'unico studio esplicitamente consacrato da Balthasar all'Aquiniate all'interno di tutta la sua Trilogia.

Egli inizia rilevando come la peraltro rara tematizzazione tomasiana della bellezza sia condizionata dal fatto che nell'Aquiniate tutta la teoria dei trascendentali viene investita dalla differenza reale tra *esse* ed *essentia* e dalla conseguente non sussistenza dell'*esse* che, proprio perché non sussistente, non può più come tale esser un attributo di Dio, che a sua volta non può più venir pensato come l'essere delle cose, ma «viene relegato oltre e sopra ogni essere mondano, e oltre ogni calcolabilità e finalizzazione a partire dalle strutture reali ed ideali del mondo, come davvero e seriamente Tutt'Altro»⁶⁵.

In questo modo, la teologia negativa di tradizione neoplatonica viene definitivamente protetta dal rischio di sprofondare in una dialettica puramente concettuale nella quale la "gloria" di Dio si identifica con la bellezza cosmica.

Da tutto questo Balthasar può concludere che Tommaso è un *kairos* «più per la sua ontologia generale che per la sua estetica»⁶⁶, un'ontologia che, pur considerando l'allusività verso Dio dell'essere e della ragione, «non dimentica tuttavia neppure che la rivelazione illuminante del Dio na-

consistenza e pertanto, al di là dell'abisso che permane, una vera somiglianza con se stesso» (VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, cit., 71). Ed il teologo mostrerà lungo tutto questo studio come Massimo sviluppi questa reciprocità tra trascendenza ed immanenza di Dio in prospettiva più esplicitamente cristocentrica.

⁶⁵ *Gloria* 2, cit., 356. Per una breva messa a punto sulla nozione di distinzione reale in Tommaso ed in Balthasar cfr. G. MARCHESI, cit., 153-160. In *Teologica* 1, che è la ripubblicazione di uno studio del 1947 consacrato alla fenomenologia della verità, Balthasar afferma che «L'esistenza (come *existentia* e come *esse*) si può descrivere solo legata al controconcetto dell'essenza» così che si danno qui «due relazioni fondamentali, l'una all'altra irriducibili, le quali nella loro arcana biunità sono e restano l'eterno mistero di ogni ontologia del mondo della creazione» (*Verità del mondo. Teologica* 1, Jaca Book, Milano 1989, 192).

⁶⁶ *Gloria* 2, cit., 357.

scosto e la conoscenza mediante la fede ed il dono dello Spirito Santo non eliminano la teologia negativa ma la trascendono e la compiono»⁶⁷.

Venendo a considerare più direttamente come il tema della bellezza possa configurarsi in un tale contesto ontologico, il teologo sottolinea che Tommaso, partito dall'estetica di Agostino e di Alberto, integrati poi con motivi aristotelici, successivamente, proprio nel suo *Commento a Dionigi*, ripiega infine «sul versante “platonico” facendo definitivamente emergere la trascendentalità della bellezza»⁶⁸. In contrasto con un'immagine troppo aristotelica dell'Aquinate, il suo debito verso Dionigi è in realtà grande perché, osserva Balthasar «Tommaso ha appunto ricavato da Dionigi un filosofumeno tutto suo particolare, la dottrina dell'*actus essendi* come prima, immediata ed universale operazione di Dio nel mondo»⁶⁹, rimandando in nota, oltre che al *Liber de causis*, soprattutto al capitolo quinto del *Commento* tomasiano a Dionigi. E notiamo subito come proprio entrambi questi testi sarebbero, secondo la storiografia più recente, le fonti anche della stessa dottrina tomasiana dell'*Ipsum Esse subsistens*⁷⁰. E Balthasar aggiunge che commentando Dionigi Tommaso non enuncia «una partico-

⁶⁷ *Ibid.*, 358.

⁶⁸ *Ibid.*, 362.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ In effetti, a partire dalla fine degli anni '60, alcuni studi di Beierwaltes e soprattutto quelli di Hadot hanno dimostrato che già in Porfirio si trova la formulazione del concetto di essere in termini di atto e l'attribuzione dell'Essere a Dio (cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 27-29). In questo stesso filone di ricerca si è poi di recente inserita anche D'Ancona Costa, secondo la quale il *Liber de causis* ed il capitolo 5 del trattato dionisiano sui nomi divini sarebbero le fonti dirette della tesi tomasiana di Dio come Essere sussistente. Non solo, ma il *Liber de causis* non vien ritenuto da questa studiosa di origine porfiriana, bensì dionisiana (cfr. *ivi*, 34-36). La particolare vicinanza di Tommaso a Dionigi risulta peraltro evidente fin dal Proemio al suo commento, quando scrive che la «teoria dei Platonici non si accorda né con la fede né con la verità per quanto riguarda le specie naturali separate; invece per quanto affermano riguardo al primo Principio delle cose, la loro tesi è verissima e concorda con la fede cristiana» (TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi 1*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, 61). E, parlando della difficoltà di intendere Dionigi, Tommaso afferma che essa deriva anche «dal fatto che alcune volte si serve di un'abbondanza di parole le quali, benché possano apparire superflue, a chi le considera diligentemente risultano contenere una grande profondità di pensiero» (*ivi*, 63).

lare opinione platonica, ma la sua propria costante posizione di fondo»⁷¹, ricondotta qui alla non sussistenza dell'essere, che perviene alla sussistenza solo mediante le essenze, che in tal modo partecipano all'*actus essendi*, la cui estensione rimane in ogni caso illimitata. Una posizione nella quale si dà ora la possibilità di una diversa intimità tra Dio e le sue creature, non più fondata sul depotenziamento dell'essere divino ma sulla chiara distinzione tra Dio ed essere. Le essenze sono infatti «posizioni e determinazioni positive da parte dell'onnipotente libertà di Dio e quindi fondate nel solo amore di Dio»⁷², e lo sono in un modo tale che:

«proprio quando la creatura si sente staccata nell'essere da Dio essa si sa pensata nel modo più immediato dall'amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio essa si sa in quanto reale immensamente beneficata nella sua partecipazione all'essere reale di Dio»⁷³.

Una tale metafisica, nella quale l'essere è costantemente sospeso tra la pienezza della sua origine divina ed il nulla della sua propria non sussistenza, postula: «una ininterrotta umiltà operativa che né rinuncia alla verità, né in qualsiasi modo sa di essersi mai impadronita di una quasi-divina verità definitiva»⁷⁴.

Infatti la differenza ontologica «apre di necessità lo sguardo su Dio quale essere sussistente, come ugualmente di necessità chiude tale sguardo e gli vieta la presa»⁷⁵. Dopo Tommaso il pensiero occidentale non saprà però più reggere una tale sospensione, risolvendo l'oscillazione tra *esse* ed *essentia* mediante la riduzione dell'*esse* «in un supremo e vacuo concetto essenziale»⁷⁶, oppure facendolo di nuovo coincidere panteisticamente con Dio, in entrambi i casi distruggendo «il suo mistero sovraessenziale e sovra-

⁷¹ *Gloria 2*, cit., 362. La ricerca storiografica recente avvicina ancor più esplicitamente ed ampiamente di quanto già non faccia qui Balthasar Tommaso al neoplatonismo e a Dionigi, fino a negare ogni originalità alla metafisica dell'Aquinate, poiché «la si ritrova quasi del tutto identica nella tradizione neoplatonica (anche se l'origine precisa e le vie che la portano fino a lui non sono ancora state chiarite del tutto)» (VENTIMIGLIA, *op. cit.*, 36).

⁷² *Gloria 2*, cit., 364.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 365.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

logico»⁷⁷. In questa situazione, aggiunge ancora Balthasar, «La dissenzializzazione della realtà che Heidegger postula e Tommaso ha raggiunto»⁷⁸ potrà essere solo un frutto intrafilosofico di un rinnovato porsi dell'uomo in sospensione davanti alla libertà di Dio, «senza per questo dover assecondare il perverso richiamo che la obbliga a negare se stessa nella sua essenza finita»⁷⁹, poiché il mistero dell'essere in cui l'uomo è immerso «nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo»⁸⁰.

Nell'ultimo capitolo della sua monografia Balthasar ritorna infine sull'aspetto più propriamente estetico della metafisica tomasiana fin qui delineata, affermando che Tommaso, proprio grazie alla sua ontologia, potrà: «senza imbarazzo appropriarsi l'intera metafisica esteticamente teologica dell'Areopagita, finalmente libera da ogni sospetto di panteismo grazie alla mediazione dell'essere»⁸¹.

Infatti, precisa Balthasar, «ciò che in Tommaso vien determinato dal bello è solo quell'essere che non è pensabile se non nella “distinzione reale”»⁸². In questa prospettiva un'estetica essenzialista fondata sulla forma, pur conservando tutta la sua importanza, potrà venir adeguatamente pensata soltanto «in un elemento sovraessenziale e che la trascende»⁸³, così che le sue categorie debbono, al di là di se stesse, affermare l'oscillante ed imprevedibile rapporto tra *esse* ed *essentia*, trovando la loro bellezza proprio in questa incatturabile ed indicibile proporzione, la quale «stà in immediata trasparenza verso l'ultimo libero fondo creatore da cui Dio deriva la bellezza del mondo»⁸⁴. Questo loro radicarsi all'interno della differenza ontologica spiega perché in Tommaso i concetti fondamentali dell'estetica non ruotino attorno alla forma, bensì alla relazione, alla proporzione, all'ordine che, essendo oscillanti tra *esse* ed *essentia*, rimangono a loro volta strutturalmente in sospensione e in una sospensione che ha nella libertà di Dio la sua radice ultima. È alla luce di questi dati che l'Aquinate

⁷⁷ *Ibid.*, 366.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, 367.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

interpreta l'estetica dell'Areopagita, dando così forma ad una metafisica dell'ordine che secondo Balthasar è adeguata anche per la scienza moderna e la sua ricerca di un ordine del mondo:

«presupposto almeno che questa scienza non assolutizzi essenzialisticamente le leggi che scopre, ma consenta ad esse di fondarsi sulla proporzione profonda tra essere ed essenza che è propria della creatura di Dio e di restare così in sospensione in ordine alla libertà assoluta di Dio»⁸⁵.

E significativamente Balthasar conclude ricordando «che non si dà obiettivamente “definizione” dei trascendentali, allo stesso modo che l'essere stesso è indefinibile»⁸⁶, così che «anche la bellezza – anche quella sensitiva! – può esser riconosciuta soltanto da uno spirito *libero* e ragionevole»⁸⁷.

Nel successivo volume di *Gloria*, consacrato alle vicende moderne del quarto trascendentale, emerge come quella non sussistenza dell'essere, cuore di origine dionisiana della metafisica tomasiana e contenuto imprescindibile della differenza ontologica, sia veramente l'elemento metafisicamente decisivo dell'estetica balthasariana. In *Gloria 5*, infatti, il teologo svizzero, sviluppando ampiamente quanto da lui già accennato⁸⁸, documenta il progressivo e fatale venir meno di questa fondamentale non sussistenza con Scoto, Occam e Suarez mediante la riduzione dell'essere a concetto⁸⁹ ed in Eckhart con una potenziata ri-identificazione dell'essere con Dio⁹⁰. Balthasar seguirà poi il complesso svilupparsi e l'intrecciarsi di questi due filoni di pensiero, inizialmente ancora cristiani, attraverso i meandri del pensiero moderno, fino ai suoi esiti anticristiani. Ed in questo contesto diventa altamente significativa la positiva valorizzazione da lui espressa, sulla scia di G. Siewerth⁹¹, nei confronti della filosofia heideggeriana e della sua

⁸⁵ *Ibid.*, 370.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 371 (sott. nostra). Si noti lo stretto rapporto posto qui da Balthasar tra libertà e ragione e la priorità da lui accordata alla libertà e che già emergeva nello studio del 1947 poi confluito in *Teologica 1*.

⁸⁸ Cfr. *supra*, 216-217.

⁸⁹ *Gloria 5. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991, 25-36.

⁹⁰ *Ibid.*, 37-52.

⁹¹ Il riferimento specifico è a G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.

riscoperta del «mistero dell'essere»⁹², nonostante l'esplicita denuncia nei confronti del suo esito ultimamente immanentista, definito come «Perdita del guadagno»⁹³. Un tale esito negativo non impedisce comunque «che la proposta di Heidegger non sia nell'età moderna la più feconda in vista di una possibile filosofia della gloria»⁹⁴. E questo precisamente perché il filosofo tedesco «tiene ben fermo il processo del pensiero in contatto con la sua vera questione, cioè con il mistero della differenza immanente»⁹⁵.

5) Teologia negativa in *Teologica 2*

Il confronto col neoplatonismo pagano e cristiano risuonerà un'ultima volta nella Trilogia nel contesto cristologico di *Teologica 2*⁹⁶, e questa volta con accenti maggiormente critici rispetto all'Estetica. Il discorso sviluppato da Balthasar in queste pagine oscilla infatti costantemente tra l'affermazione della legittimità teologica e storica dell'appropriazione cristiana del neoplatonismo ed i rischi che emergono da una tale inculturazione, se valutata da un punto di vista più decisamente cristologico. Tali rischi toccano infatti «la tendenza di fondo incarnatoria del cristianesimo»⁹⁷ ed emergono con

⁹² *Gloria 5*, cit., 391 ss.

⁹³ *Ibid.*, 399.

⁹⁴ *Ibid.*, 402.

⁹⁵ *Ibid.*, 402-403. Ed aggiunge che «i forti allarmi di Heidegger a riguardo della tecnocrazia, e del nichilismo filosofico che entro il cerchio di questa si va sviluppando in maniera sempre più paurosa, hanno tutto il diritto di esser innalzati, anche là dove ormai nessuno ne vuole sapere» (*ivi*, 403), affermando nel contempo che la filosofia heideggeriana, rimanendo indecisa sulla questione della trascendenza di Dio, «manca di coraggio speculativo» (*ivi*). Su quest'ultimo punto Balthasar ritornerà alla fine di *Gloria 5*, là dove esporrà il miracolo dell'essere e la quadruplici differenza, comprendente appunto anche quella tra Dio e l'essere (cfr. *ivi*, 547-560).

⁹⁶ Cfr. *Teologica 2. La verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 73-105. Il capitolo è significativamente intitolato: «Teologia negativa?».

⁹⁷ *Ibid.*, 95. Già nel suo studio su K. Barth Balthasar rilevava che nel suo periodo dialettico Barth aveva capito che la dialettica deve «guardarsi anche dal rischio di presentare la negazione della finitezza come la via assolutamente preferibile e (in contrasto con il movimento discendente di Dio nella *morfe antropou*) di ritenere quale migliore metodo di conoscenza l'arbitraria eliminazione progressiva di tutti gli "antropomorfismi". La dottrina barthiana di Dio ha qui in maniera felice dato il colpo di grazia ad alcuni residui neoplatonici persistenti nella teologia cristiana» (*La Teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 94).

maggior chiarezza nel confronto odierno col buddismo, a cui qui Balthasar attribuisce una rilevanza esplicita, e non solo implicita come nell'Estetica.

L'interrogativo di fondo da cui egli muove concerne la pertinenza stessa della teologia negativa che, alla luce «della confidenza giovannea di Gesù e dei suoi con il Padre»⁹⁸, sembrerebbe in verità dover venir messa radicalmente in discussione. Balthasar si confronta con questo interrogativo di fondo individuando d'apprima il luogo primario della teologia filosofica negativa nella ricerca extrabiblica di Dio da parte dell'uomo. Essa culmina in occidente nel neoplatonismo, che unisce insieme una totale inafferrabilità concettuale di Dio con l'inesausta ricerca dell'Uno sovraessenziale, mentre in oriente abbiamo il buddismo che percorre la *via negationis* fino alle sue ultime conseguenze, poiché lì: «la ricerca del Dio vivente diventa tecnica per cercare qualcosa che è al di là di ogni ricerca. Nella "grande illuminazione" la verità è, come esperienza, realtà presente; il nulla è stato trovato, non è necessario cercare oltre»⁹⁹.

Questo tipo di teologia negativa, nella misura in cui approda alla negazione della vicinanza di Dio all'uomo mediante una sistematica filosofica o un agnosticismo rassegnato, «rappresenta il bastione più forte contro il cristianesimo»¹⁰⁰. Nel cristianesimo la teologia negativa non vien però affatto abolita, ma muta radicalmente di senso, perché inserita all'interno della ricerca dell'uomo da parte di Dio e dell'obbedienza dell'uomo a Lui. Il fatto di esser stato trovato e chiamato da Dio rende infatti l'uomo non meno, ma ancor più radicalmente cercatore di Dio, al punto che proprio nell'ambito della rivelazione la natura umana rivela insospettate profondità. Ci troviamo qui di fronte ad un rivelarsi di Dio «che chiama e insieme oltrepassa tutte le possibili anzi necessarie negazioni susseguenti, perché ciò che vi si intende è da sempre (come eminenza) al di là di esse»¹⁰¹. Tutto ciò che si nega e si deve negare di Dio, è ora totalmente ordinato e fondato sulla superpositività eminente (*via eminentiae*) del suo rivelarsi, del suo rendersi vicino all'uomo che lo cerca. Questo spiega perché i Padri non abbiano esitato ad utilizzare la teologia negativa extrabiblica senza mai indebolirla, anzi

⁹⁸ *Teologica 2*, cit., 74.

⁹⁹ *Ibid.*, 79-80.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 81.

¹⁰¹ *Ibid.*, 82.

«l'abbiano semmai più radicalizzata che attenuata, non sfuggendo talvolta del tutto ai suoi rischi, ma tutto ciò in forza di uno spirito tutto diverso da quello delle filosofie pagane, perché partivano ogni volta dall'affermazione originaria che porta ogni negazione e dalla sua pure originaria eminenza, sempre superiore e ulteriore a tutte le negazioni»¹⁰².

Il radicalizzarsi della teologia negativa in ambito cristiano vien spiegato come conseguenza dell'alterità biblica di Dio rispetto al creato il quale, nel suo esser in Dio, rimane anch'esso inaccessibile all'intelletto finito. Questa radicalizzazione non va vista solo in funzione antignostica o antirazionalista perché vien sempre formulata a partire dalla «certezza cristiana di esser stati da sempre trovati dal Dio della rivelazione»¹⁰³. Malgrado tutto ciò Balthasar insiste:

«Non ci si deve interrogare in che modo il potente complesso della teologia negativa, come è stato definitivamente elaborato da Dionigi a partire dalla scuola di Proclo e come è stato via via commentato sempre di nuovo nel medioevo occidentale, fa eccezione davanti alla semplicità del Vangelo? [...]. Ciò che deve realmente corrispondere in ambito cristiano alla teologia negativa pagana non dovrebbe venir formulato più adeguatamente a partire dal Nuovo Testamento e dall'incontro con il Verbo fatto uomo?»¹⁰⁴.

A questo punto il teologo svizzero documenta come il comparativo giovanneo ed i molti *hyper* paolini dicano entrambi esattamente la *via eminentiae*, ma in un modo che «rende superfluo l'esplicito momento della negazione nel senso che questo momento è da sempre superato dall'esperienza cristiana»¹⁰⁵, che sfocia anch'essa, come la teologia negativa filosofica, nel silenzio, ma non nel silenzio della non parola, bensì della superparola della *kenosi* del Verbo, che suscita un'adorazione «a cui cade la voce un'altra volta per l'eccesso di quanto si è avuto in dono»¹⁰⁶.

¹⁰² *Ibid.*, 84. Balthasar documenta brevemente questa teologia negativa dei Padri che unanimemente afferma l'impossibilità di una conoscenza concettuale di Dio e che giungerà poi fino al medioevo dove però, dal momento che «non possiamo esprimere l'essere di Dio nella maniera che lo conosciamo e comprendiamo», Eckhart ed altri mistici saranno tentati «di definire Dio come il "nulla", l'"eterno nulla"» (*ivi*, 86).

¹⁰³ *Ibid.*, 88.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 89.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Conclusioni

Ci sembra di aver documentato a sufficienza l'importanza essenziale che assume nell'opera teologica di von Balthasar, dai suoi esordi fino alla fine, il confronto critico con la tradizione neoplatonica, tanto pagana quanto cristiana. Un'importanza che diventa strutturale nell'Estetica, dove è proprio a partire da un tale confronto che vengono progressivamente precisandosi i contorni di quella differenza ontologica che, essendo la custode del bello, diviene il partner filosofico per eccellenza della gloria teologica. E proprio perché si è confrontata con questa tradizione, la cui estraneità all'ontoteologia è oggi ormai acquisita a livello storiografico, l'Estetica balthasariana rappresenta un'obiettivo critica, filosofica e teologica insieme, ad ogni approccio ontoteologico di Dio¹⁰⁷.

Da questo confronto emergono due figure indubbiamente decisive. Anzitutto Plotino, la cui interpretazione rappresenta un nodo davvero epocale per Balthasar, in quanto continua a porre il pensiero occidentale di fronte alla fondamentale alternativa tra un'appropriazione panteista e neopagana del mistero dell'essere o una sua rilettura, storiograficamente più corretta, nei termini di una teologia filosofica che riconosca contemporaneamente *anche* la trascendenza dell'Uno¹⁰⁸. L'altra figura-chiave è l'Areopagita, alla cui luce Balthasar interpreta Tommaso. Se il ritratto balthasariano di Tommaso potrebbe a prima vista sembrare inadeguato o quanto meno riduttivo¹⁰⁹, questa prima impressione viene alla fine però

¹⁰⁷ Questa osservazione troverebbe un'interessante conferma nel fatto, acutamente rilevato da V. CARRAUD, che «même si Balthasar ne révoque pas explicitement la tâche de l'éclaircissement de l'étantité qui définit la métaphysique, il ne tient jamais l'étant pour premier, c'est-à-dire pour fondateur de lui-même» (*La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique*, in: *Communio*, mars-avril 2005, 63). Secondo questo Autore, il compito che Balthasar in realtà si assegna nella sua *Estetica* sarebbe infatti quello di «se dispenser de la métaphysique tout en pensant la gloire, y compris en métaphysique» (*ivi*, 64), così da poter pensare la Rivelazione di Dio, dove solo l'Amore è primo e fondamento di tutto.

¹⁰⁸ Osserva W. BEIERWALTES in proposito che «giacché l'Uno, in quanto Sorgente, è ad un tempo *in tutto* e *al di sopra* di tutto, il termine storicamente gravato di "emanazione", associato sotto molti aspetti a "panteismo", non corrisponde – nonostante l'analogia linguistica – all'intenzione di Plotino» (*Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 42-43).

¹⁰⁹ Infatti «tutto quello che ha detto l'Angelico sulla bellezza si può raccogliere in un paio di pagine» (B. MONDIN, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini* 1, cit., 48). Sulle difficoltà specifiche all'esegesi balthasariana di Tommaso cfr. V. CARRAUD, *op. cit.*, 54-62.

completamente ribaltata. È proprio in ragione del suo approccio estetico che Balthasar riesce infatti ad evidenziare l'importanza *qualitativa* del debito contratto da Tommaso verso Dionigi¹¹⁰, un debito che la recente ricerca storiografica amplia e precisa ulteriormente e che tocca il cuore stesso della metafisica tomasiana, che in tal modo vien definitivamente liberata dagli esiti razionalistici ed ontoteologici di certa scolastica moderna. Da parte sua Tommaso premunisce risolutivamente l'estetica teologica dionisiana contro quel rischio panteista sempre in agguato nella tradizione neoplatonica, individuando nel contempo proprio nella non sussistenza dell'*esse* immanente il terreno dove si radica la bellezza, una non sussistenza che in Balthasar si apre poi in direzione della libertà dell'Amore di Dio quale suo ultimo ed incatturabile fondamento, ridando così voce, questa volta contro Tommaso, alla priorità dionisiana del Bene sull'Essere.

Proprio grazie a questo fecondo intreccio con Dionigi, il quale «decostruisce e riduce in frammenti tutte le denominazioni positive o catafatiche di Dio»¹¹¹, la metafisica tomasiana è da Balthasar resa atta a reggere il confronto critico con la differenza ontologica heideggeriana che, dimentica del carattere non ontoteologico del neoplatonismo, si è riappropriata di alcune sue tematiche, sposandone però i moderni esiti panteisti e neopagani. A partire dal contributo di Balthasar, possiamo allora affermare che il necessario confronto critico con l'odierna estetica postmoderna non ci pone affatto di fronte alla semplice alternativa tra paganesimo e cristianesimo bensì, più profondamente, a due ermeneutiche diverse dello stesso pensiero pagano e delle sue potenzialità estetiche.

Non a caso abbiamo spesso sentito risuonare qui quegli accenti tipicamente balthasariani sulla libertà e sull'amore che fanno esplicito riferimento a quell'apriori cristologico cristiano¹¹² che inquadra, non senza feconde tensioni, tutto quanto il discorso filosofico di Balthasar e che a suo giudi-

¹¹⁰ Questo debito ha peraltro anche un aspetto quantitativo, se è vero che in Tommaso vi sarebbero ben oltre 1700 citazioni di Dionigi (cfr. B. MONDIN, *op. cit.*, 27).

¹¹¹ D. TRACY, *Forma e frammento: il recupero del Dio nascosto e incomprensibile*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 270. Tracy sottolinea qui molto l'interesse dei postmoderni per Dionigi, dovuto soprattutto «a un linguaggio eccessivo, eccessivo cioè di tutte le denominazioni predicative di Dio, sia negative che positive, e addirittura trasgressivo di ogni esperienza così come è comunemente da noi considerata» (*ivi*, 272).

¹¹² Cfr. *Gloria* 5, cit., 561-566.

zio, in un contesto segnato dal pericolo del nichilismo della tecnica, può rendere nuovamente accessibile all'uomo l'esperienza della bellezza testimoniata dai greci e fare del cristiano non un antipagano, bensì «il custode della metafisica»¹¹³. Una metafisica che, liberata dal primato dell'ente, vien contemporaneamente protetta anche dalla insidiosa tentazione di cercare, *sub specie boni*, la sua dimensione autenticamente estetica in direzione di una qualche forma di *via negationis* puramente speculativa ed agnostica, sprofondando così nel nichilismo, perché il cristiano sa che ogni necessaria negazione di Dio è già implicata dal suo sovraeminente ed eccessivo rivelarsi nella carne del Verbo crocifisso e risorto, che si confermerà così essere e rimanere per Balthasar il vero «*id quo nihil majus cogitari nequit*».

¹¹³ *Ibid.*, 588.

RECENSIONES

BONIFACIO HONINGS, *Iter Fidei et Rationis*, Lateran University Press, Roma 2004, 3 volumi: I. *Theologica. Miscellanea 1960-2001*, 664 pp.; II. *Moralia. Miscellanea 1960-2000*, 910 pp.; III. *Iura. Miscellanea 1967-2000*, 461 pp.

Come recensione all'opera di B. Honings, vengono qui di seguito pubblicati i due interventi tenuti dal prof. P. Coda e dal prof. M. Cozzoli durante la presentazione dell'opera presso la Pontificia Università Lateranense, 11 marzo 2005.

Presentazione del Prof. Piero Coda del vol. IV *Theologica*

È per me motivo d'intima gioia poter concorrere, con una sia pur breve parola, al concerto di voci che onorano il lungo e fecondissimo magistero teologico del P. Bonifacio Honings, O.C.D.

Ed è, insieme, occasione graditissima di attestare anche la mia personale riconoscenza per un autentico "maestro" incontrato sul cammino della mia formazione teologica, dopo gli studi filosofici a Torino, qui a Roma, nella facoltà di teologia della Lateranense. Di lui, infatti, ho frequentato con frutto e, prima ancora, con passione, le lezioni non solo nel ciclo istituzionale ma anche nel biennio di specializzazione. Pertanto, mi sento spontaneamente indirizzato a dire qualcosa sullo "stile teologico" che ho visto incarnato nell'insegnamento del P. Honings e che è riccamente illustrato dal pannello propriamente teologico-dogmatico del prezioso ed eloquente trittico di cui ci è fatto dono.

Intanto, è certamente vero quanto nota il Card. José Saraiva Martins nella presentazione del primo volume del trittico, che porta il titolo "*Theologica*": il P. Honings – egli sottolinea – «considera le verità dogmatiche come fonti delle sue riflessioni sui temi morali del secondo volume, *Moralia*, e sui temi canonici del terzo volume, *Iura*» (p. 1). Ciò deriva dalla consapevolezza profonda e limpida che la fede, da cui nasce, di cui si nutre e a cui tende, in attesa fiduciosa della "visione faccia a faccia di Dio", la teologia quale *fides quaerens intellectum*, è quella *virtus theologica* – come scrive San Tommaso – in grazia della quale la persona umana aderisce a Dio, *Veritas*

prima (*S.Th.*, II-II, q.1, a.1), la cui luce «risplende a noi in Cristo, il quale è, insieme, il mediatore e la pienezza di tutt'intera la rivelazione» (*Dei Verbum*, 2).

Di qui quella che ho sempre avvertito come la caratteristica peculiare dello stile teologico di P. Honings e che risalta nitida da queste pagine: il realismo, *il realismo della fede*. È questa, del resto, la qualità propria della teologia cristiana che, radicata nella fede, proprio per questo – come insegna Tommaso d'Aquino – «*non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*» (*S.Th.*, II-II, q.1, a. 2, ad 2um), e cioè non intenziona semplicemente le affermazioni verbali in cui s'esprime la *doctrina fidei* ma in esse intenziona la *res*, la rivelazione di Dio in Cristo, che esse fanno presente alla nostra intelligenza e alla nostra libertà.

Tommaso d'Aquino: ecco – come dice espressamente P. Honings – quel maestro dell'*intellectus fidei* da seguire, non certo pedissequamente ma creativamente, per un esercizio autenticamente scientifico della teologia. Quest'ultima, infatti, è *scientia* in quanto si misura da cima a fondo sul suo specifico *Subiectum*: Dio in Cristo. Non è un caso che alcuni tra i saggi più belli e intensi qui presenti siano precisamente consacrati all'Aquinate.

Né è un caso che i primi tre saggi contenuti nel volume, e risalenti agli anni 1956 e 1957, siano dedicati a Teresa di Lisieux, e che poi tornino, ricorrenti come un *leitmotiv* nel corso degli anni successivi, i temi della preghiera, della contemplazione, della “spiritualizzazione” del mondo. I santi, infatti, sono la verifica esistenziale riuscita e operativa del realismo della fede.

Il P. Honings è carmelitano e, innestandosi sin da giovane in questa grande corrente di esperienza cristiana, ha attinto a una delle più ricche tradizioni non solo mistiche ma anche teologiche della Chiesa Cattolica. La quale non per nulla ha proclamato “Dottori” Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux, riconoscendo nella loro via spirituale un autentico e universale “luogo teologico”.

Colpisce, in particolare, che P. Honings, già nel 1956, definisca Teresa di Lisieux “*Lebenstheologe*”, teologa della vita. Nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* Giovanni Paolo II, e proprio rifacendosi al mistero pasquale di Cristo, centro della rivelazione, mette in luce «quel grande patrimonio che è *la teologia vissuta dei Santi*. Essi ci offrono – egli spiega – indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto», in particolare, della passione del Signore (n. 27).

Giovanni Paolo II, al n. 49 della medesima Lettera apostolica, definisce Teresa di Lisieux «esperta della *scientia amoris*». E ciò mi offre il destro per sottolineare un'ulteriore caratteristica del realismo esibito con forza e serena pacatezza dalla teologia del P. Honings. L'annuncio propriamente evangelico – egli scrive – sta in definitiva in questo: «che la carità deve assumere il posto che le compete, il primo,

il sommo, nella scala dei valori religiosi e morali, non solo nella teorica stima, ma altresì nella pratica attuazione della vita di ogni giorno sia individuale che sociale» (p. 467).

Il realismo della fede e della santità è, in definitiva, il realismo della carità come principio di unione con Dio e di comunione tra gli uomini nella Chiesa per la trasformazione del mondo. In questo vitale principio, P. Honings vede la chiave di volta dell'ecclesiologia e dell'antropologia del Vaticano II, della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes* in special modo, di cui egli – come testimoniano la gran parte delle pagine qui raccolte – è stato fedele e acuto interprete nel ministero teologico, offrendoci un patrimonio degno d'essere ripreso, approfondito e rilanciato.

Permettetemi in proposito un ricordo personale, col quale anche concludo. Conservo ancora viva l'impressione forte e, direi, indelebile che lasciarono nel mio spirito e nella mia intelligenza le lezioni che il P. Honings c'impartì, in seconda teologia, sulla carità in San Tommaso. Sotto la sua sapiente guida accostai le *quaestiones* della IIaIIae dedicate al *De caritate*. E vi scoprii la ragione dell'eccellenza di essa rispetto alla fede e alla speranza: «*caritas* – scrive con sorprendente semplicità Tommaso – *attingit ipsum Deum ut in ipso sistat*», la carità attinge Dio stesso per stare in Lui (q. 23, a. 6), e si estende non solo all'amore di Dio, bensì anche all'amore del prossimo «*ut in Deo sit*», affinché anch'egli sia in Dio (q. 25, a. 2).

«L'unione con Dio – si legge in queste pagine – è il fondamento ontologico della fecondità sacerdotale del popolo di Dio» (313-314).

Un cordialissimo e intenso grazie, P. Honings, per questa indimenticabile lezione di vita e di teologia!

Presentazione del Prof. Mauro Cozzoli del vol. II. *Moralia*

Della trilogia degli scritti del Padre Prof. B. Honings, il secondo tomo, *Moralia*, è quello centrale ed è il più voluminoso. Non poteva essere diversamente, perché alla teologia morale il Prof. Honings ha dedicato le attenzioni e le premure prevalenti. Il suo ministero principale è stato quello di teologo della morale, nella ricerca e nell'insegnamento. Tutta la sua teologia ha, di fatto, un interesse e un'impronta morale. Essa è rivolta non unicamente alla dottrina ma anche alla pratica. Pure gli altri due volumi – *Theologica* e *Iuridica* – mostrano questa attenzione ed inclinazione alla prassi del pensiero del Prof. Honings. La prassi dell'*agere*, ossia dell'operare propriamente umano, per il quale l'individuo è soggetto, principio attivo, *causa sui motus* e sta quindi in relazione di persona con la realtà umana e cosmica e prim'ancora con Dio, principio e fine del suo essere persona. Il Prof. Honings ha scandagliato queste profondità umane dell'agire. Ne ha configurato le potenze operative – il conoscere e il volere e, articolate a questi, i moti passionali – per mostrare come soltanto attraverso la loro valorizzazione e tutela l'uomo è persona morale, può stare

alla presenza di Dio, entrare in dialogo vocazionale con lui, ed essere soggetto attivo e responsabile del suo operare.

Per quest'attenzione al soggetto, la morale fondamentale del Padre Honings, è una morale della persona e non primariamente del comandamento e della legge. In quanto a costituire l'uomo come persona morale è il rapporto creaturale e salvifico con Dio, essa è una morale teologica, che trova in Cristo il criterio fondativo ed esemplare della relazione con Dio e, con essa, di ogni altra relazione (con gli altri, con se stessi, con il mondo, con la storia). La teologia morale fondamentale del P. Honings è una teologia che viene dalla tradizione – specialmente quella dei Padri e dei grandi Maestri, soprattutto Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino (molti i temi di morale studiati in San Tommaso o a partire da san Tommaso). Tradizione a cui è fortemente ancorata e che lui cerca di purificare da incrostazioni storiche e approcci unilaterali e di attualizzare nel presente della teologia e della cultura. La teologia morale del P. Honings viene dalla tradizione, è passata attraverso il Concilio, l'antropocristocentrismo del Concilio, e si è costituita negli anni dopo il Concilio. Anni in cui il crollo della vecchia manualistica ha sollevato enormi polveroni, che hanno offuscato la vista a non pochi cultori di morale. In quegli anni il P. Honings ha dato il suo contributo – forse poco vistoso (perché non ha mai ceduto alle lusinghe e alle mode del momento) ma reale ed efficace – al rinnovamento della morale, al rinnovamento della sua impostazione (del suo impianto basilare) prima ancora che del suo svolgimento normativo in campi particolari del vivere etico. Rinnovamento in chiave personalistica della morale, nella linea tracciata dal Concilio. Esso è avvenuto senza abbandonare il concetto di natura, come non pochi teologi moralisti hanno fatto in quegli anni, bensì rivisitandolo e riaccreditandolo in senso personalistico: natura come persona.

Un personalismo teologicamente fondato e cristologicamente configurato, che ha trovato il suo risvolto e la sua forma privilegiata nelle virtù. Morale della persona come morale delle virtù: autentico snodo della teologia morale del P. Honings, nel passaggio dalla morale fondamentale alla morale speciale, dalla morale fondativa alla morale normativa. L'attenzione alla persona, e quindi alle facoltà operative che la strutturano come soggetto etico, veniva a significare l'abilitazione di queste a un conoscere, decidere e desiderare conforme alla verità e al bene morale, nella convinzione evangelica che l'albero buono non può che fare frutti buoni. La morale del P. Honings è una morale dell'albero prima che dei frutti. La morale dell'albero è la morale delle virtù, di questi *habitus* operativi buoni che, come le fibre e i filamenti dell'albero, strutturano e solidificano la libertà morale della persona, perciò stesso capace di produrre frutti buoni. Una morale che coniuga insieme l'umano e il divino, il naturale e il soprannaturale, nella convergenza e complementarità delle virtù cardinali e morali e di quelle teologali, prima fra tutte la carità, che identificano e dinamizzano la per-

sona morale in Cristo. Devo confessare che questa morale delle virtù – che ha nelle virtù il suo centro di polarizzazione ed irradiazione – come assistente prima e come successore sulla cattedra del P. Honings poi, è ciò che ho imparato primariamente e maggiormente dalla sua teologia morale, nella cui scia e sviluppo continua a porsi il mio studio e il mio insegnamento sulla cattedra che ho da lui ereditato.

Dopo aver configurato l'impianto della teologia morale del P. Honings, come emerge dal volume che ne raccoglie gli scritti, passo ora ad evidenziarne i contenuti e i temi che particolarmente e più profondamente sono stati oggetto della sua ricerca e del suo insegnamento. Contenuti e temi anzitutto di teologia morale fondamentale, tra i quali: la carità, studiata a partire da San Tommaso (studi in olandese), la misericordia, la dimensione escatologica della morale, il rapporto tra cultura e morale, la verità sul bene e sul male, le istanze missionarie dell'etica, la dialogicità teologale dell'etica.

Le attenzioni maggiori – potremmo dire senza soluzione di continuità – il P. Honings le ha rivolte ai temi convergenti della vita e del matrimonio. Anzitutto e soprattutto la vita nascente, a cominciare dai problemi posti dal controllo delle nascite e dalla regolazione della fertilità, da lui affrontati nel quadro di significato di una paternità e maternità responsabile. I suoi studi hanno precorso l'enciclica *Humanae vitae* (1968), inserendosi autorevolmente nell'ampio dibattito che l'hanno preceduta e l'hanno seguita. Essi sono centrati sul principio normativo dell'indivisibilità del significato procreativo e unitivo del matrimonio, che i mezzi contraccettivi scindono, staccando l'unitività dalla procreatività; a differenza dei metodi naturali che invece la rispettano. Alla luce dello stesso principio è affrontata la questione etica delle tecniche di fecondazione artificiale sostitutive dell'atto coniugale, le quali – come la FIVET – scindono i due significati, staccando invece la procreatività dall'unitività. In particolare il P. Honings ha dedicato studi approfonditi volti a motivare la piena legittimità degli insegnamenti magisteriali dell'*Humanae vitae* prima, e della *Donum vitae* (1987) dopo, e a far fronte alle critiche che hanno investito l'enciclica di Paolo VI.

Non pochi studi il Prof. Honings ha dedicato al tema morale dell'aborto, con sguardo attento alle sue modalità operative ultime (l'aborto chimico), esibite come pratiche contraccettive e messe a nudo invece come pratiche abortive (studio sulla *postcoital contraception*). L'aborto, soprattutto nei primi studi, è considerato in connessione con il problema decisivo dell'inizio della vita individuale umana e quindi dell'animazione del corpo. Problema che il Prof. Honings prende in esame in prospettiva storica, con particolare attenzione alle aporie di un insufficiente conoscenza della vita prenatale nei teologi moralisti del passato.

Sull'altro versante della vita, quello della vita terminale, il Prof. Honings ha rivolto le sue attenzioni e ricerche al tema dell'eutanasia, studiato anch'esso sia in

prospettiva storica che in relazione alle problematiche odierne, come lo studio sul *versterving*. Tra i temi di bioetica, oggetto di ricerca, una particolare menzione merita il problema della sperimentazione sull'uomo.

Oltre che da questioni particolari di bioetica – sui versanti preminenti della vita nascente e terminale – l'attenzione del Prof. Honings al bene prioritario della vita e delle sue esigenze etiche è segnata dai non pochi saggi su temi generali di bioetica, riguardanti la bioetica in se stessa, vale a dire nei suoi fondamenti e nei suoi principi basilari. Principi dal Prof. Honings attentamente delineati e motivati.

Anche il bene del matrimonio, oltre che in relazione a questioni etiche particolari, come la sessualità e la procreazione, è oggetto di ricerca e di approfonditi studi sia in prospettiva storica, come nei pregevoli saggi sulla morale coniugale agostiniana e sull'indissolubilità del matrimonio nei Padri latini e greci; sia in prospettiva sistematica, come nel saggio sul matrimonio nella morale cattolica.

Anche sul versante sociale il Prof. Honings non ha mancato di volgere il suo sguardo vigile, attento alle *res novae* della seconda metà del XX secolo: sguardo polarizzato più che altro sul bene della pace, arrivando ad elaborare un'irenologia, che ha fatto scuola negli anni '80. La pace, vista su scala mondiale, è coniugata con la solidarietà, la liberazione e la cooperazione di tutte le forze sociali al bene comune. Altri due ambiti del sociale che hanno suscitato l'interesse e l'approfondimento teologico-morale del Prof. Honings sono stati l'ecologia e l'ordine economico.

Con sguardo conclusivo e sintetico, dirò che il volume *Moralia* – qui tratteggiato per grandi linee – è espressione rigorosa ed esemplare di quella *recta ratio agibilium fide illuminata* che è la nota distintiva della teologia morale e che ha scandito il ministero teologico-morale del P. Honings. Una *ratio* teologico-morale radicata nella dottrina cattolica ed insieme aperta ai segni dei tempi e perciò capace di percorrere le vie nuove dischiuse dallo Spirito alla coscienza della Chiesa e dell'umanità.

Grazie, Padre, non solo per la teologia morale che ci ha dato nella diacronia del suo ministero, ma anche per averla raccolta e ricondotta ad unità nella sincronia di questo volume.

PIERO CODA – MAURO COZZOLI

MARIO MARITANO – ENRICO DAL COVOLO (edd.), *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 181, LAS, Roma 2003, pp. 156; IDEM, *Omellie sui Numeri. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 186, LAS, Roma 2004, pp. 152.

La serie delle letture origeniane curata da due salesiani esperti di patrologia, don Mario Maritano e don Enrico dal Covolo, si amplia ora con due volumi dedicati

alle omelie del maestro alessandrino, rispettivamente a quelle sul Levitico e a quelle sui Numeri. In questa stessa Rivista sono già stati recensiti autorevolmente da mons. Angelo Amato (allora Segretario-Prelato dell'Accademia) il secondo e il terzo volume della serie, che trattavano le omelie origeniane sull'Esodo e quelle su Geremia (cfr. *Path* 1 [2002] 389-390).

È opportuno richiamare brevemente l'origine di questo importante lavoro editoriale, che nasce dalla ricerca e dagli studi di approfondimento esegetico-patristico promossi dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina, in collaborazione con l'Università Pontificia Salesiana di Roma. Questa prestigiosa cerchia di studiosi organizza ogni anno, nella sede salesiana del Sacro Cuore a Roma, gli incontri di letture origeniane, che vedono partecipare sia i più noti specialisti del pensiero origeniano sia i loro discepoli e studenti. L'iniziativa ha avuto successo, da quando fu avviata nel 1996, ed è ancora in corso: dopo le annate dedicate al Levitico e ai Numeri (di cui ora ci occupiamo), i successivi anni accademici 2003-2004 e 2004-2005 sono stati impegnati, rispettivamente, nella lettura del commento al Vangelo di Giovanni e delle omelie su Giosuè. Queste due ultime letture verranno pubblicate in un volume unico, di prossima pubblicazione.

Bisogna riconoscere anzitutto che i cinque libri editi di questa serie sono il segno di un riuscito cammino di ricerca, al quale hanno collaborato istituzioni diverse, ecclesiastiche e laiche, accomunate nell'impegno di illustrare il contributo dogmatico, esegetico e spirituale del grande Alessandrino. Esse rendono "attuale" la sua opera, facendo parlare Origene anche all'uomo d'oggi.

Ambedue i volumi, che ora vogliamo presentare – quelli sul Levitico e sui Numeri –, sono preceduti da un'ampia introduzione proposta dai due Curatori, nonché completati alla fine da utili indici degli autori antichi, medioevali e moderni, che aiutano ad orientarsi nel vasto patrimonio patristico. Non potendo, in questa sede, entrare nel dettaglio degli studi contenuti nelle raccolte, desideriamo percorrerne solo alcune linee più evidenti.

Il volume dedicato al Levitico è costituito da cinque "letture" svolte da Lettieri, Grappone, Piscitelli Carpino, de Navascués e Simonetti. Gaetano Lettieri si occupa della prima omelia, che apre la predicazione sul primo capitolo del Levitico. Con il suo contributo, *Il sacrificio del Logos*, l'autore indica nell'omelia origeniana un vero e proprio testo programmatico di tutto il ciclo omiletico, che si concentra sul dinamismo salvifico del Logos incarnato (pp. 15-47). Antonio Grappone tratta l'omelia VIII con il commento *Impurità e purificazione* (pp. 49-76), introducendo alla funzione di Cristo come medico, e seguendo poi i tre capitoli di *Lv* 12-14, che costituiscono il testo su cui Origene predica nell'omelia. Nel successivo contributo, dal titolo *I due capri* (pp. 77-109), Teresa Piscitelli Carpino prende in esame l'omelia IX, dedicata al giorno dell'espiazione Yom Kippur, a partire da *Lv* 16. Invece Patricio

de Navascués analizza l'omelia XII su *Lv* 21, con un'esposizione dedicata alla *Purità e grandezza di Cristo* (pp. 111-134). Il volume si conclude con la *lectio* magistrale di Manlio Simonetti, che si intitola *Origene inventore di parole* (pp. 135-147), dedicata all'omelia XVI. In questo testo l'Alessandrino commentava alcuni versetti del cap. 26 del Levitico, valorizzandone il profondo significato spirituale delle benedizioni. Tutto il ciclo sul Levitico vuole far sentire agli ascoltatori la potente presenza di Dio *in mezzo* agli uomini e *per mezzo* di Cristo Sacerdote.

Il volume sui Numeri si apre con la "lettura", proposta da Adele Monaci Castagno, del prologo di Rufino e della prima omelia di Origene. Il suo commento si intitola: *Chi è degno dei numeri divini. Interpretazione morale e mistica* (pp. 15-34). Infatti nell'omelia si approfondisce il primo capitolo del libro dei Numeri, dove Origene propone l'interpretazione di coloro che sono degni e indegni dei numeri divini sia a livello morale, per mezzo dell'ascesi durante la vita terrena, sia a livello mistico, riferito alle anime nel loro destino eterno. La studiosa analizza inoltre le relazioni esistenti tra l'originale e la traduzione latina del testo. Segue poi il commento all'omelia XI, intitolato *L'offerta delle primizie. Questioni di deontologia sacerdotale* (pp. 35-81). L'autore del contributo, Federico Fatti, rileva soprattutto i due livelli interpretativi, partendo dal senso letterale per arrivare a quello allegorico-spirituale. Nell'analisi svolta, si dà particolare rilievo al pensiero origeniano circa la dignità sacerdotale. Chiara Ferrari Toniolo illustra l'omelia XIII, una delle sette omelie dedicate alla profezia di Balaam, cioè a *Nm* 22-24, proponendo il contributo: *Il profeta Balaam e la sua asina* (pp. 83-99). Se, nel significato allegorico, Balaam indica la potenza avversa del diavolo, l'asina, "su cui allora sedeva Balaam avido di guadagno, e su cui ora siede Gesù" (p. 99), raffigura il popolo di Dio in mezzo alle prove. Dallo stesso ciclo di Balaam viene tratta l'omelia XVII, che viene letta da Manlio Simonetti con una relazione incentrata sulla *Benedizione di Balaam* (pp. 101-117). Prima di addentrarsi nel testo stesso, egli esamina attentamente il rapporto che corre tra la predicazione dell'Alessandrino e il testo biblico commentato. Per ultimo, l'omelia XXVII, dedicata a *Nm* 33, vede impegnato Antonio Cacciari nella relazione *Ascesa e tappe* (pp. 119-137).

L'Alessandrino pronunciò tutti e due i cicli omiletici a Cesarea di Palestina; le omelie sul Levitico negli anni tra il 238 e il 245, e quelle sui Numeri tra il 245 e il 250. Come è noto, le raccolte origeniane sono conservate nella traduzione latina, dovuta a Rufino. Si sa che le ventotto omelie sui Numeri sono l'ultima opera, e la più ampia, da lui tradotta.

Le omelie di Origene, scelte per la lettura nei volumi dei proff. Maritano e dal Covolo, fanno ben apprezzare il pensiero di un esegeta tra i più illustri dell'antichità cristiana, tra i più grandi maestri di vita spirituale di ogni tempo. Fanno sentire la voce di un pastore d'anime, preoccupato di cogliere ogni risonanza morale e spiri-

tuale della Parola di Dio. Così, nell'interpretazione della Sacra Scrittura, Origene continua ad offrire un vero nutrimento spirituale per l'edificazione dei fedeli. Le sue predicazioni costituiscono un momento decisivo nella "rilettura cristiana" dell'Antico Testamento. Bisogna sottolineare il posto centrale che in questo annuncio omiletico occupa Gesù Cristo, che è la vera chiave di lettura dei libri dell'Antica Alleanza, "insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione" (*Dei Verbum*, 2). In particolare, nel ciclo delle sedici omelie sul Levitico, si approfondisce il ruolo mediatore del Salvatore. La sua Persona, ritrovata nelle prefigurazioni di tutte le antiche figure, si offre come sacerdote e vittima sulla terra. Anche nel ciclo dei Numeri è Cristo a dare la vera e ultima luce, quella della Nuova Alleanza, alla dottrina della Legge e dei Profeti. In questo senso Origene è sia l'esegeta, sia il pastore che va alla più profonda essenza delle cose in una lettura spiccatamente cristologica e cristocentrica.

CRISTOFORO CHARAMSA

PIERO CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, seconda edizione riveduta e ampliata, Lateran University Press, Roma 2004², 466 pp.

Il bel volume di P. Coda, frutto delle lezioni tenute nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, esce in seconda edizione e continua a farsi apprezzare – come accaduto già per la prima edizione – per la sua fisionomia di libro testo ordinato, rigoroso, semplice e quindi accessibile agli studenti che iniziano la loro avventura dello studio della teologia. Naturalmente, la seconda edizione risulta essere aggiornata – non solo bibliograficamente -, integrata nei riferimenti magisteriali (*Fides et ratio*) e nei contenuti della I e II parte, precisata in diversi punti.

Strutturato in quattro parti, il volume percorre con evidente linearità tutte le questioni concernenti l'introduzione alla teologia, sì che lo studente venga condotto gradatamente alla comprensione dei concetti teologici essenziali e assapori la gioia dell'incontro con la disciplina, che diverrà per lui vita concreta e non solo esercizio intellettuale.

Nella Parte Prima (*L'intelligenza della fede. Istituzione del "problema" e descrizione del "concetto" di teologia*), in relazione all'identità della teologia, il percorso si snoda in tre momenti : fenomenologico, storico-semantico, sintetico. Nel primo di questi tre momenti si tematizzano le sfide fondamentali per la teologia oggi: le questioni riguardanti l'auto-legittimazione scientifica della teologia (*possibilità – necessità e metodo*), il pluralismo delle sue concrete (*storiche*) realizzazioni e quanto problematicamente ne deriva (*rapporto teologia – verità*). Nel secondo momento ci

si sofferma ampiamente sul significato che il termine teologia ha assunto nella storia del pensiero e il suo utilizzo: il pensiero greco, il Nuovo Testamento, la tradizione cristiana primitiva (oriente ed occidente), l'epoca medievale – a cui viene accordata particolare attenzione (Agostino e Anselmo) -, moderna e contemporanea. Nel terzo momento si giunge alla definizione di teologia e alla precisazione delle sue coordinate metodologiche, attraverso una significativa e rilevante analisi del tema della fede e le sue dimensioni nel suo rapporto fecondo con l'intelligenza. L'ampiezza contenutistica di questo momento è evidentemente richiesta dal dinamismo proprio dell'idea di teologia come *intellectus fidei*.

Nella Parte Seconda (*La Teologia nella storia. Rassegna e valutazione dei modelli epocali*) si esaminano i principali “modelli” (o “paradigmi”) di teologia (descrizione delle caratteristiche fondamentali e figure teologiche rappresentative), così come si sono sviluppati nella storia del cristianesimo. L'A. precisa opportunamente qui il senso del termine “modello”: [esso] va inteso...in un significato *euristico* e non *valutativo*” (p. 132), al fine di giustificare i seguenti caratteri della teologia nei secoli: *gnostico-sapienziale* dei Padri della Chiesa, *scolastico-medievale* e *positivo-scolastico* (o *controvertistico*) dell'età tridentina e post-tridentina, *storico-ermeneutico* dell'età moderna e contemporanea. Non mancano, inoltre, puntuali riflessioni sulle teologie della tradizione orientale e delle chiese evangeliche. Va detto che questa parte non comprende unicamente una sintetica presentazione “positiva” dei modelli, ma è soprattutto una *valutazione critica* di essi. Quest'ultima è fatta dal punto di vista del loro profilo epistemologico, in particolare a partire dall'angolatura della relazione fede – ragione. Molto interessante l'assunto conclusivo della Parte, in cui si descrivono le principali istanze e le prospettive che emergono dalla riflessione teologica più recente, al fine di connetterle con l'elaborazione del tracciato sistematico che segue.

Nella Parte Terza (*La teologia come “Epistème” e come “Méthodos”*. *Prospettive sistematiche*) si enucleano gli elementi fondamentali che strutturano l'identità e il metodo della teologia (statuto epistemologico). La “dimostrazione” della scientificità della teologia si snoda in relazione all'assunzione della prospettiva ermeneutica – approfondimento dell'uso della ragione in teologia, necessitato dalle istanze della modernità (il problema del rapporto storia-verità) – e alle prospettive che ne derivano per il “sapere della fede” – indicazione dei temi e loro adeguato approfondimento, in particolare il rapporto fede – ragione. Ovviamente, le questioni metodologiche, ragionate sulla base delle indicazioni offerte da *Optatam totius* 16, concludono le importanti riflessioni della Parte.

Nella Quarta e ultima Parte (*Teo-logica. La struttura una e molteplice della verità teologica*) l'attenzione è posta “su alcune strutture fondamentali della teologia che superano l'ambito delle singole discipline e dei singoli trattati, esprimendo la

«logica» e il «ritmo» originale della conoscenza teologica in quanto tale, sia a livello di metodo che di contenuto” (p. 382). In questo senso, è ovvio che un particolare rilievo viene dato alla struttura cristologico-trinitaria. La Parte è molto densa e bella; di sicuro gli studenti ne trarranno grande profitto.

Questa presentazione sintetica delle quattro parti non rende sufficientemente ragione della ricchezza contenutistica dell’opera (tra l’altro già nota agli addetti ai lavori, avendo come riferimento la prima edizione del volume), ma è sostanzialmente indicativa della scelta del percorso di riflessione dall’Autore. Quanto alla sua fruizione, va riconosciuto il merito a Coda di aver tenuto in grande considerazione le necessità degli studenti. In questo senso è da apprezzare l’assenza di ogni forma di prolissità nell’apparato documentario, che facilita l’accesso agli opportuni approfondimenti. Lo stesso dicasi per il riferimento alle fonti: tradotti nella gran parte dei casi e quindi di immediato approccio e interesse. L’offerta di alcuni contenuti nella forma dello schema, poi, aiuta tantissimo l’assimilazione e l’esercizio del ritenere da parte dello studente. Molto utile la “collocazione ragionata” dei riferimenti fontali, soprattutto magisteriali, all’interno della proposta. Lo studente viene aiutato a cogliere in modo intelligente il senso di tali interventi nell’orizzonte del procedere della globale vicenda teologica della chiesa. Così come utile e intelligente è la posa delle fondamentali questioni teologiche nell’orizzonte della cultura contemporanea (soprattutto nelle articolazioni filosofiche di tale cultura). Lo studente viene invitato, in tal modo, a prendere coscienza del suo impegno all’interno del contesto in cui vive e ad allontanare le tentazioni dell’astrattismo.

La bibliografia ragionata e l’indice onomastico chiudono il volume. Dispiace la presenza di qualche refuso tipografico, ma ciò non offusca minimamente i suoi evidenti pregi. Sottolineiamo, in conclusione, la fisionomia propria di quest’opera come un ottimo “saggio per il nostro tempo”.

GIOVANNI ANCONA

VITA ACADEMIAE

IV Forum Internazionale

* Cronaca del Forum di don Riccardo Ferri

Il quarto Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia si è tenuto dal 24 al 26 gennaio 2008 presso la Domus Sanctae Martae nella Città del Vaticano.

Dopo le due precedenti edizioni, che erano state centrate sul metodo teologico nel contesto attuale (declinato prima – 2004 – nel rapporto tra tradizione e innovazione e poi – nel 2006 – nella relazione tra memoria e dialogo nella comunione in Cristo), il tema affrontato nel simposio è stato: “Per un nuovo incontro tra fede e *logos*”.

Tale soggetto – come sottolineato dal prelado segretario Prof. Mons. Piero Coda all’inizio dei lavori – è stato ispirato in particolare dalle piste di ricerca offerte dalla *lectio magistralis* di Papa Benedetto XVI all’Università di Regensburg il 12 settembre 2006. In tale occasione il Papa aveva articolato la correlazione tra fede e *logos* in tre momenti: (1) quello dell’identità cristiana in rapporto a tale correlazione muovendo dal canone normativo della Sacra Scrittura; (2) l’evoluzione storica di tale correlazione nel cammino della teologia, prestando particolare attenzione alla svolta della modernità; (3) la ripresa della stessa correlazione nella temperie culturale contemporanea.

A partire da tale itinerario è stato strutturato il percorso del Forum, diviso in quattro sessioni, una dedicata al rapporto tra Parola e Sapienza nell’Antico Testamento, una alla radicale novità del *Logos* fatto carne nel Nuovo Testamento, una allo sviluppo del rapporto fede/*logos* nel percorso della teologia occidentale e, infine, una sulle sfide e prospettive del momento presente.

Dopo il saluto del Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, S.E. Mons. Gianfranco Ravasi, e l’introduzione ai lavori da parte del

Presidente della Pontificia Accademia di Teologia, Mons. Marcello Bordoni, è stata data lettura del telegramma di Papa Benedetto XVI, che ha incoraggiato gli Accademici a continuare con la sua benedizione nel loro compito corale di ricerca teologica a servizio della missione della Chiesa. Il Forum ha così preso avvio con la prima sessione (“La Parola rivelata e la ricerca della Sapienza: eredità e attualità dell’Antico Testamento”), presieduta dal Presidente del Pontificio Consiglio per l’Unità dei Cristiani, S.E. Card. Walter Kasper. Il relatore, Prof. Franz Sedlmeier dell’Università di Augsburg, ha centrato il suo intervento sulla nozione di Sapienza così come emerge nei vari momenti della rivelazione di Dio a Israele, concentrandosi poi sul libro del Siracide, da cui si evince il particolare carattere di trascendenza/immanenza di tale nozione: la Sapienza è da una parte associata alla sfera trascendente di Dio e mediatrice nella creazione, e dall’altra, connessa alla “tenda”, luogo della presenza di Dio in mezzo al popolo, e dunque alla Scrittura, alla Torah, in definitiva alla rivelazione che Dio fa di se stesso a Israele.

Nella seconda sessione, presieduta da P. Wojciech Giertych, O.P., Teologo della Casa Pontificia, l’Accademico Prof. Romano Penna ha tenuto la sua relazione su “E il *Dabar/Logos* carne si è fatto: la radicale novità del Nuovo Testamento”. Il relatore ha messo in evidenza il rapporto e la distanza tra il *logos* giovanneo e le tradizioni israelitica e greca, nonché il significato del termine “carne” nel linguaggio biblico. Ne è risultata l’intrinseca dinamica della rivelazione divina, in cui la potenza si manifesta nella debolezza, la Parola inesauribile si comunica all’uomo nella pochezza delle sue parole.

La terza sessione, dedicata al tema: “*Verbum Patris spirans Amorem*: sviluppi e questioni dell’incontro tra fede e *logos*” è stata presieduta dall’Accademico S.E. Card. Marc Ouellet e si è articolata in due momenti: una relazione principale, tenuta dall’Accademico Prof. Paul O’Callaghan e tre interventi, dedicati ad esaminare l’incontro tra fede e *logos* in tre epoche della storia occidentale: l’età patristica, quella medioevale e quella moderna.

Il Prof. O’Callaghan ha esaminato, in un quadro di ampie prospettive, il passaggio dalla considerazione greca del *logos* alla visione cristiana, la quale, considerando la ragione umana una partecipazione al *Logos* divino, ne afferma in tal modo il valore e la dignità. In tale ottica è possibile com-

prendere l'impoverimento della ragione operato dalla modernità, la quale, riducendo la ragione a calcolo, l'ha sempre più ristretta e individualizzata. Negli interventi di approfondimento, l'Accademico Prof. Enrico dal Covolo, S.D.B., ha trattato del rapporto tra fede e *logos* nell'età patristica (secc. I-III), dedicandosi in particolare all'esame della prospettiva propria della Scuola Alessandrina; l'Accademico Prof. François-Marie L  thel, O.C.D., ha approfondito la relazione tra conoscenza e amore nella teologia della Croce, della Luce e della Carne del Verbo secondo sant'Anselmo, san Tommaso d'Aquino e santa Caterina da Siena; infine il Prof. Juvenal Ilunga, Socio corrispondente, ha illustrato il rapporto fede-*logos* nella modernit  , soffermandosi in special modo su Cartesio e Kant.

L'ultima sessione del Forum    stata centrata su "*Auditus culturae: sfide e prospettive dell'ora presente*". Sotto la presidenza dell'Accademico S.E. Card. Raffaele Farina, Archivist e Bibliotecario di Santa Romana Chiesa, l'Accademico S.E. Mons. Ignazio Sanna ha tenuto la sua relazione su "Le sfide antropologiche della postmodernit  ", facendo una disamina della situazione culturale contemporanea, segnata dal passaggio da una verit   forte a molte verit   deboli, dalla globalizzazione, dalla civilt   dei non-luoghi, dalla dilatazione dei desideri e dalla perdita della speranza:    questo il nuovo contesto con cui l'annuncio di fede    chiamato a confrontarsi.

Al termine della relazione e dopo il fecondo dibattito che ha seguito questo come tutti gli interventi di ciascuna sessione, il Presidente Mons. Bordoni ha tratto alcune provvisorie conclusioni, volte non tanto a chiudere la discussione suscitata dai temi affrontati, quanto a delineare le prospettive per il prossimo Forum Internazionale dell'Accademia, che riprender   la presente tematica, approfondendola dal punto di vista dell'attuale e nuovo incontro tra fede e *logos*.

Il Forum si    concluso, sabato 26 gennaio, con la cerimonia di conferimento dell'emeritato all'Accademico Prof. Don Donato Valentini, S.D.B. Il Rettor Maggiore della Societ   Salesiana, Don Pasqual Ch  vez, S.D.B., ha tenuto la *laudatio*, ripercorrendo la lunga attivit   accademica di Don Valentini e facendo emergere le doti intellettuali e spirituali che hanno caratterizzato l'insegnamento e la vita del festeggiato. In particolare,    stato sottolineato l'amore che ha spinto l'azione e l'opera dell'illustre Accademico, amore per la sua congregazione, per la sua terra, per la montagna, ma soprattutto amore e passione per la Chiesa. Dopo la consegna

del diploma di emeritato da parte del Presidente Mons. Bordoni, il Prof. Valentini ha voluto ringraziare tutti gli Accademici e offrire una sua apprezzata *lectio* su “Identità e storicità della Chiesa”, tema cui ha dedicato gran parte dei suoi studi e del suo insegnamento.

Dopo le comunicazioni dell’Economista dell’Accademia, Don Enrico dal Covolo, S.D.B. e dell’Archivista-Bibliotecario, Don Manlio Sodi, S.D.B. (relativamente alla situazione della rivista “Path” nonché alle iniziative editoriali dell’Accademia), il lavoro teologico delle tre giornate ha trovato il suo culmine nella Concelebrazione Eucaristica, presieduta da S.E. il Card. Paul Poupard, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per la Cultura. La presenza del Card. Poupard, che ha seguito per anni, con affetto e sollecitudine, le attività dell’Accademia, è stata l’occasione per gli accademici di manifestargli tutto il loro affetto e la loro gratitudine. A sua volta il Cardinale, nell’omelia, ha incoraggiato i presenti a continuare nella loro attività di approfondimento intellettuale della fede nel dialogo con le culture. Sono così risuonate ancora e sempre attuali le parole del Servo di Dio Giovanni Paolo II, il quale affermava: «L’evangelizzazione della cultura e l’inculturazione del Vangelo sono parte integrante della nuova evangelizzazione... Si tratta, in realtà, di un compito antico e sempre nuovo, che ha la sua origine nel mistero stesso dell’Incarnazione e la sua ragione nella capacità intrinseca del Vangelo di radicarsi in ogni cultura, di informarla e di promuoverla, purificandola e aprendola alla pienezza di verità e di vita che si è realizzata in Cristo Gesù» (Esortazione Apostolica *Pastores gregis*, n. 30).

* **Telegramma del Santo Padre Benedetto XVI**

«Occasione Quarto Forum Internazionale promosso da codesta Pontificia Accademia Teologica sul tema – Per un nuovo incontro tra fede e logos – Santo Padre rivolge at partecipanti cordiale saluto et mentre formula voti che provvida assise sia orientata da rivelazione cristiana in ordine at verità da conoscere at bene da compiere at carità da testimoniare incoraggia at proseguire importante dialogo tra discipline teologiche et filosofiche et invocando dal Signore eletti lumi celesti per buon esito lavori invia at organizzatori relatori et presenti tutti implorata benedizione apostolica».

*Cardinale Tarcisio Bertone
Segretario di Stato di Sua Santità*

*** Indirizzo di saluto di S.E. Mons. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura**

Sulla soglia di questo *Quarto Forum Internazionale*, che la *Pontificia Accademia di Teologia* ha voluto dedicare alla delicata ma anche affascinante proposta di un rinnovato incontro tra fede e *lógos*, mi presento per un saluto e un augurio, segnato da una viva ammirazione per l'alta qualità testimoniata da questa istituzione. La mia funzione di Presidente del *Pontificio Consiglio della Cultura*, ma anche del Coordinamento tra le sette Accademie Pontificie, mi permette di giustificare questa stima sulla base della conoscenza del vostro impegno, intenso e qualificato, di ricerca che ha nel Presidente Mons. Marcello Bordoni e nel Prelato Segretario Mons. Piero Coda gli artefici primari e i sostenitori appassionati.

Un impegno che non è solo attestato dalla ricca varietà delle competenze presenti tra gli accademici, dallo loro diversa e molteplice appartenenza culturale e nazionale, dalla loro produzione personale e da quella legata all'Istituzione, ma anche dall'emblema così rilevante e significativo rappresentato dalla rivista dell'Accademia, quel PATH che nel suo stesso nome non è solo un acronimo suggestivo ma anche l'auspicio e il programma di un percorso sempre aperto, di una ricerca che non teme di inoltrarsi negli orizzonti sconfinati del mistero divino e dello spirito umano.

È in questa luce che propongo, in prossimità dell'anno paolino 2008-2009, la possibilità di aprire un varco per un contributo di analisi e di riflessione anche sul pensiero dell'Apostolo, coordinandolo all'interno del più vasto programma di studio che l'Accademia conduce, soprattutto nell'ambito dei rapporti tra fede e *lógos*, prospettiva cara al Papa Benedetto XVI. A questo auspicio si associa anche un augurio che vorrei esprimere con le parole di Karl Barth, del quale si celebra quest'anno il XL anniversario della morte. Nella sua *Introduzione alla teologia evangelica* (1962), considerata un pò come il suo testamento teologico, egli confessava:

«Fra le scienze la teologia è la più bella, la sola che tocchi la mente e il cuore arricchendoli, che tanto si avvicini alla realtà umana e getti uno sguardo luminoso sulla verità [...]. Ma è anche la più difficile ed esposta a rischi; in essa è più facile cadere nella disperazione o, peggio, nell'arroganza; più di ogni altra può diventare la caricatura di se stessa».

Così, il teologo che cerca di rendere ragione della speranza che è in lui (cf. *1 Pt* 3, 15) si trova a camminare su un sottile crinale che divide due orizzonti. Da un lato c'è quello mirabile dell'*itinerarium mentis in Deum*, del transito di luce in luce, dell'intuizione nelle profondità dello spirito umano. D'altro lato, però, c'è anche il gorgo dello scoraggiamento, perché egli si accorge di non poter superare tutte le frontiere per approdare, qui e ora, alla meta terminale della visione piena e perfetta (cf. *1 Cor* 13, 12); c'è il rischio della falsa illuminazione, l'illusione arrogante di tutto ordinare, spiegare e schematizzare, come accade ad esempio agli amici di Giobbe, convinti di esaurire nelle loro tesi il pensiero infinito di Dio. Per questo, ogni ricerca teologica dovrà sempre custodire in sé, certo, la gioia della scoperta ma anche l'umiltà dell'attesa.

*** Omelia di S.E.R. Card. Paul Poupard, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per la Cultura**

Cari Confratelli e Fratelli nel Signore,

Vi ringrazio di cuore dell'invito a presiedere questa solenne concelebrazione eucaristica di chiusura del *IV Forum Internazionale* della *Pontificia Accademia Teologica* che vi ha riuniti in questa accogliente *Domus Sanctae Marthae* sul tema: *Per un nuovo incontro tra fede e logos*. Un tema davvero affascinante, e di sempre nuova attualità nell'incontro di Cristo con le culture, o più esattamente dei credenti in Gesù Cristo, *Logos*, Verbo incarnato, con le culture in continuo rinnovamento, ed anche purtroppo con qualche rinnegamento all'alba del terzo millennio.

Diceva il Servo di Dio Giovanni Paolo II, creatore del *Pontificio Consiglio della Cultura* e della nuova configurazione delle Pontificie Accademie:

«l'evangelizzazione della cultura e l'inculturazione del Vangelo sono parte integrante della nuova evangelizzazione [...]. Si tratta, in realtà, di un compito antico e sempre nuovo, che ha la sua origine nel mistero stesso dell'Incarnazione e la sua ragione nella capacità intrinseca del Vangelo di radicarsi in ogni cultura, di informarla e di promuoverla, purificandola e aprendola alla pienezza di verità e di vita che si è realizzata in Cristo Gesù» (Esortazione Apostolica *Pastores gregis*, n. 30).

Dall'Età patristica all'Età medioevale, e all'Età moderna, avete fatto un percorso impressionante per andare incontro all'*auditus culturae: sfide e prospettive dell'ora presente*.

Ora andiamo incontro al Verbo, Figlio di Dio, *Logos* incarnato nel seno di Maria Santissima, *Verbo Eucharistico* che ci nutre della sua Parola e della sua Presenza reale in questa festa dei Santi Vescovi Timoteo e Tito, l'uno e l'altro discepoli e compagni missionari del mio Santo patrono Paolo, che nelle lettere a loro indirizzate ci insegna a riattivare il dono di Dio che ci dà insieme amore, saggezza, coraggio per essere testimoni del Signore senza rossore o timidezza, i doni della salvezza che abbiamo ricevuto con la fede e con il battesimo e che dimorano in noi fonte inesauribile, arricchita dall'imposizione delle mani, con il sacramento del sacerdozio, e, per alcuni di noi, dell'episcopato. Paolo che godeva delle ricchezze delle tre culture ebraica, greca e romana, e Timoteo, di padre pagano e di madre ebreo – cristiana, preposto alla comunità ecclesiale di Efeso, mentre Tito fu posto alla guida della Chiesa di Creta. Così vediamo i primi lineamenti del ministero vescovile nella Chiesa, un ministero che è tutto al servizio dei fedeli.

Gesù ci lo insegna nel suo Vangelo appena proclamato: la vera grandezza del nostro ministero è alla sua immagine, non sta nell'imporsi, ma nel servire. Gesù infatti non è stato uno che domina, come i prepotenti della terra, ma uno che si è donato tutto, fino alla morte sulla croce per salvarci. A dir il vero, non è una cosa che va da sé. L'interrogazione dei discepoli a Gesù ne è la prova anche sconcertante, questa discussione tra i discepoli per sapere chi di loro poteva essere considerato il più grande. Una volta di più, la *concordantia discordantium* è davvero ragguardevole sulla disputa tra i discepoli per la preminenza tra di loro, situata da Matteo dopo la richiesta della madre dei figli di Zebedeo, e da Luca durante la Cena. Una cosa davvero stupefacente, soprattutto se la discussione tra i discepoli è intervenuta dopo la lavata dei piedi fatta da Gesù! Si vede bene che i Vangeli non cercano ad adulare quelli che erano divenuti i capi della Chiesa, il che è in favore della loro veracità, ma testimoniano piuttosto a che punto gli apostoli rimanevano ancora stranieri al vero spirito di *Cristo*, che darà a loro a Pentecoste.

Grande è per noi e di grande attualità questo insegnamento di Luca che ci mostra il legame tra la regalità di Cristo e la sua passione. L'opposizione

con i re della terra è totale. Al momento di morire, Gesù dà ai suoi di partecipare al regno messianico che Egli stesso ha ricevuto dal Padre suo a titolo di erede legittimo. E questa regalità viene affrontata dalle regalità di questo mondo, è incompresa dai giudei, ed è tutt'insieme un servizio e un potere efficace di salvezza.

«Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno, e sederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele».

Per noi che entriamo adesso nel convito eucaristico, è un invito pressante ad accogliere e vivere l'insegnamento di Gesù sigillato dalla sua passione e dalla sua morte. L'immagine del festino escatologico si aggiunge a quella del sedere. Come commenta Romano Guardini:

«Io sono nel mezzo di voi come quello che serve: "Egli è *Dio in Persona*". Quello che Egli fa, Dio lo fa. Quello che subisce, Dio lo subisce. Tutto quello che avviene in questa vita avviene in Dio» (*Le Seigneur*, II, p. 24).

È davvero un invito a seguire l'appello rivolto dall'Apostolo San Paolo al diletto figlio Timoteo:

«Grazia, misericordia e pace da parte di Dio Padre e di Cristo Gesù Signore nostro [...]. Ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te [...]. Dio infatti non ci ha dato un Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza. Non vergognati dunque della testimonianza da rendere al Signore nostro, né di me, che sono in carcere per lui; ma soffri anche tu insieme con me per il vangelo, aiutato dalla forza di Dio».

Amen.

*** Emeritato del Rev. Don Donato Valentini, S.D.B.**

Dopo la *laudatio* del Rev. Don Pascual Chávez, S.D.B., riportata qui di seguito insieme alla *lectio magistralis* di Don Donato Valentini, S.D.B., il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, ha consegnato la pergamena di emeritato all'illustre Accademico, contenente il seguente testo:

REVERENDISSIMO AC PRAECLARO PRESBYTERO
 DONATO VALENTINI, S.D.B.
 IN DISCIPLINIS PERSCRUTANDIS
 HUMANISTICIS PHILOSOPHICIS THEOLOGICIS
 INSIGNI MAGISTRO
 OECUMENICI QUOQUE DIALOGI SEDULO CULTORI
 QUI IMPENSO COLUIT STUDIO DIVI THOMAE DOCTRINAM
 UT ECCLESIA MATRE AC VERITATIS MAGISTRA
 CHRISTI SALVIFICUM MYSTERIUM MAGIS MAGISQUE
 CUNCTIS INNOTESCERET GENTIBUS
 AD VATICANI CONCILII II MENTEM
 IDEMQUE DITAVIT TRADITUM PATRUM MAGISTERIUM
 INNUMERIS EDITIS OPERIBUS
 SERMONIBUS VOTIS SENTENTIIS
 PROPTEREA CONSULTIS ACADEMIAE SODALIBUS
 EIDEM
 DONATO VALENTINI
 OCTOGESIMUM AETATIS ANNUM EXPLENTI
 HOC GRATITUDINIS PIGNUS CONFERIMUS
 ATQUE TESTIMONIO ORNAMUS
 EX CIVITATE VATICANA
 DIE 26 MENSIS IANUARIII ANNO DOMINI MMVIII

PRAESES
 M. BORDONI

A SECRETIS
 P. CODA

* ***Laudatio*** del Rev. Don Donato Valentini, S.D.B., da parte del Rev. Don Pascual Chávez, S.D.B.

Eminenza Reverendissima,
 Eccellenze,
 Monsignor Presidente della *Pontificia Accademia di Teologia*,
 Illustrissimi Accademici,

mentre Vi porgo un cordiale saluto, ormai al termine di questo *Forum*, dedicato a questioni essenziali del metodo in teologia, Vi ringrazio per

l'invito a partecipare a questo momento della vostra prestigiosa *Pontificia Accademia di Teologia* per la *laudatio* del Prof. Don Donato Valentini, Salesiano di Don Bosco. Vi presento ora alcuni aspetti della sua vita, dei suoi scritti e del suo spirito.

1. *Nota biografica*

Don Donato Valentini è nato a Javrè il 6 maggio 1927. Dopo le prime scuole in paese, prosegue gli studi nell'*Istituto Salesiano di Trento* e quindi negli altri centri di formazione dell'*Ispettorato Salesiano* del Veneto fino a diventare "professo" della *Società di San Francesco di Sales* il 15 agosto 1944.

Continua gli studi a Roma, dove viene ordinato sacerdote il 7 dicembre 1954. Consegue i seguente titoli accademici: licenza in Teologia presso la *Pontificia Università Gregoriana* di Roma (1955); licenza in Filosofia presso l'allora *Pontificio Ateneo Salesiano* di Torino (1957); laurea in Filosofia presso l'*Università di Padova* (1968); laurea in Teologia presso la *Pontificia Università Lateranense* di Roma (1969). Per il suo "perfezionamento" accademico aggiunge la frequenza, per due anni, dei Corsi accademici presso il *Pontificio Istituto Biblico*, a Roma; inoltre per cinque estati, lo studio a Berkeley in California-USA, e per un semestre e cinque estati, lo studio a Tübingen in Germania.

È Consultore: dal 1995, della *Congregazione per la Dottrina della fede*; dal 1995, del *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità de cristiani*; dal 2000, della *Congregazione per i Vescovi*. Dal 1999, è Membro della *Commissione per l'Ecumenismo, il Dialogo Interreligioso e il Dialogo con gli Ebrei* nella Diocesi di Roma.

Numerose le sue attività accademiche e didattiche. Ricordiamo: 1973-1978, Preside dello *Studio Salesiano Teologico e Filosofico* in Verona, affiliato alla *Università Pontificia Salesiana*, Roma; 1979-1987 e 1994-1997, Direttore dell'*Istituto di Teologia Dogmatica* della Facoltà di Teologia dell'*Università Pontificia Salesiana* (UPS), Roma; 1985-1999, Membro del Consiglio Nazionale dell'*Associazione Teologica Italiana* (ATI), e 1989-2000, anche Segretario della medesima; 1993-1999, membro del *Direktorium* della *Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* e Segretario della Sezione Italiana di essa.

Inoltre egli è stato: 1957-1968, Docente di Teologia Dogmatica nello *Studio Teologico Salesiano* di Monteortone, Abano Terme (Padova); 1970-1978, Docente di Teologia Dogmatica nello *Studio Teologico e Filosofico Salesiano* di Verona; 1973-1978, Docente di Teologia Dogmatica presso l'*Istituto di Pastorale* della Diocesi di Verona e presso lo *Studio dei Francescani* della stessa città; 1974-1978, Docente di Teologia Fondamentale e di Ecclesiologia presso il *Seminario Maggiore* di Verona e Docente di Ecumenismo presso lo *Studio Teologico di San Bernardino* in Verona; 1959-1968, Bibliotecario dello *Studio Salesiano* di Monteortone e di Verona; 1978-1980, Docente "invitato" di Teologia Fondamentale presso la *Università Pontificia Salesiana* (UPS), Roma; 1980-1997, Docente di Ecclesiologia e Ecumenismo presso l'UPS di Roma, fino all'Ordinariato; 1997, Ordinario emerito di Ecclesiologia e Ecumenismo nella stessa Università.

All'UPS ha adempiuto tutte le prestazioni richieste e collegate alla cattedra di Ecclesiologia e Ecumenismo della Facoltà di Teologia: lezioni, seminari di studio, dissertazioni per la licenza e il dottorato. Nel 1988 fu *Visiting Professor* alla *Dominican School of Philosophy and Theology* di Berkeley, California, USA; ha organizzato o partecipato con relazioni a Congressi e ad altri Incontri culturali nazionali e internazionali; è stato Membro del Senato Accademico dell'UPS, del Consiglio di Facoltà e di altri Consigli accademici; Docente all'*Istituto Superiore di Scienze Religiose* dell'UPS. Come Segretario dell'ATI, ha contribuito in modo decisivo ai suoi Convegni e Congressi; nel 1997 la *Fondazione Rotary del Rotary International* gli ha attribuito l'onorificenza con l'Attestato di Paul Harris Yellow.

2. *Gli scritti*

I titoli delle pubblicazioni del Prof. Donato Valentini sono un centinaio. Si tratta di libri, di saggi teologici, di articoli pubblicati su enciclopedie, dizionari, miscellanee e periodici scientifici.

In occasione del 70° anno di età del Prof. Valentini, la Facoltà di Teologia della *Università Pontificia Salesiana* ha ritenuto bene organizzare e pubblicare la Festschrift *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, a cura di Gianfranco Coffele e con presentazione di S. Em. il Card. J. Ratzinger. Roma 1999, pp. 1020. La stessa Facoltà, in occasione dell'80° anno di età del docente, ha voluto pubblicare il volume Donato

Valentini, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il ministero petrino del Papa e l'ecumenismo*, a cura di Aimable Musoni, con presentazione di S.Em. il Card. Walter Kasper. Roma 2007, pp. 380. Ivi si trova la biografia del Prof. Valentini, dalla pubblicazione *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, con bibliografia generale dal 1936 al 1968, Roma 1970, al saggio *Per una sinodalità della Chiesa e nella Chiesa. Riflessioni di teologia cattolica*, in *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Sui sentieri del concilio Vaticano II*, a cura di Manlio Sodi, Miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco, Roma 2007, 157-178.

È doveroso, in questa occasione, *cercare di "entrare"* in questi scritti. Lo faccio brevemente, per cenni, formulando alcune accentuazioni della sua riflessione teologica.

Comincio dai titoli e dalle decorazioni delle due pubblicazioni appena richiamate. Essi sono significativi dell'itinerario teologico del Prof. Valentini. Il titolo della prima miscellanea, *Dilexit Ecclesiam (Gesù Cristo "amò la sua Chiesa"*, cf. *Ef 5, 25*), voluto dal Prof. Valentini, intende mettere in rilievo due affermazioni: prima di tutto la Chiesa è di Cristo ed è da Lui amata, è mistero; inoltre dobbiamo credere la Chiesa e amarla, pieni di fiducia che essa non sarà mai travolta dalle onde burrascose delle tenebre e supererà il tempo e la storia. Un messaggio veicolato dalla decorazione riportata sulla copertina del volume: decorazione che si trova, come mosaico, nella navata destra del Duomo normanno di Monreale, e che è nota come l'immagine di "Gesù che cammina sulle acque"; un messaggio evidenziato dal Card. Ratzinger, nella sua *Presentazione* del volume; come un messaggio-fede del Prof. Valentini. L'altro titolo *Identità e storicità della Chiesa*, indica importanti chiavi di lettura della esistenza della Chiesa, tenute costantemente presenti negli scritti ecclesiologici ed ecumenici del Prof. Valentini. Indica due aspetti essenziali della Chiesa: quello della permanenza e del "divenire", cioè del suo "farsi evento" di salvezza nella storia degli uomini. L'icona di Pietro e Paolo sulla copertina del volume richiama, ugualmente, la grande attenzione all'ecumenismo da parte del docente.

In secondo luogo: attenzioni del pensiero ecclesiologico ed ecumenico ospitato negli scritti del docente, *dal punto contenutistico* sono, per un verso, lo Spirito Santo, la Parola e la mediazione visibile sacramentale ministeriale della Chiesa. Sono, per l'altro verso, le categorie del mistero della Chiesa, della comunione, del sacramento e della missione. Nell'impianto logico del

discorso, nelle pubblicazioni di Valentini emerge sempre più la categoria organizzativa della comunione, secondo i suoi differenti e complementari versanti e livelli di realizzazione. Nei campi della ricerca teologica, dal Prof. Valentini vengono privilegiate le tematiche relative alla Chiesa locale/particolare ed al suo rapporto con la Chiesa universale, quelle intorno alle strutture visibili ministeriali della Chiesa, in particolare al ministero petrino del Vescovo di Roma, e quelle circa problemi ecumenici.

Sottolinea il Prof. Valentini: non si dà *Chiesa locale/particolare*, non si dà la sua cattolicità e la sua apostolicità, se non all'interno di una comunione ontologica, sacramentale, strutturale e storica con la Chiesa universale; se non in rapporto a tutte le Chiese locali/particolari; se non nella salvaguardia dello specifico della Chiesa universale. Non si dà Chiesa universale se non nella salvaguardia comunionale dello specifico statuto dottrinale e operativo della Chiesa locale/particolare e delle Chiese locali/particolari. Da qui nascono la collegialità episcopale e la sinodalità nella Chiesa e della Chiesa, qui il carisma, l'autorità e il ministero del Vescovo di Roma; da qui l'impegno costante del Sommo Pontefice e dei Pastori. È compito dei teologi e degli altri cultori delle discipline ecclesiastiche contribuire a pensare sempre più in profondità e a realizzare sempre meglio tale quadro teologico. Non si può ignorare che si tratta di un compito difficile, di un pensiero, di una pastorale, di una prassi, in movimento.

Nella Chiesa ci sono molteplici carismi utili ed essenziali. Ci sono ministeri multiformi nella Chiesa. Per quanto concerne quello ordinato, va affermato che, secondo la dottrina cattolica, esso è costitutivo della Chiesa di Cristo. Circa il *ministero petrino del Papa*, il Prof. Valentini da una parte è costantemente fermo sui principi di identità di esso, dall'altra è consapevole della sua storicità. Anche il ministero universale del Papa soggiace alle leggi della storia, della *necessitas Ecclesiae*, del *bonum Ecclesiae*, e presenta vari modelli storici. Si deve essere sempre responsabilmente alla ricerca del modello che lo Spirito Santo di volta in volta indica alla Chiesa di Cristo, per la speranza dell'uomo. Il Prof. Valentini è convinto che lo Spirito anche oggi ha donato alla Chiesa di Cristo un Vescovo di Roma nel suo ministero coraggiosamente fedele al Cristo e chiaramente consapevole della storicità del suo ministero e attento ai segni dei tempi. Sono queste le riflessioni e le convinzioni affidate dal docente a tante pagine dei suoi scritti, circa il Papa centro visibile, dal punto di vista ministeriale, dell'unità cattolica.

L'ecumenismo, nelle pubblicazioni del Prof. Valentini, non è solo tematizzato in numerosi interventi specifici. È parte che struttura quasi tutte le sue riflessioni ecclesiologiche. Vi si respira l'amore, direi, la passione verso l'ecumenismo: la passione verso il Cristo della preghiera *Ut unum sint* (cf. *Giov* 17, 21). Persuasioni fondamentali illuminano e pilotano tali riflessioni: quelle dottrinali del *Concilio Vaticano II*, essenzialmente, quelle di LG e del Primo capitolo di UR. Esiste una sola ed unica Chiesa di Cristo. Tale Chiesa "sussiste in", cioè ha il suo soggetto storico nella Chiesa cattolica. Al di fuori dei confini visibili della Chiesa Cattolica ci sono *elementa Ecclesiae*, anzi, preziosi beni ecclesiali, che appartengono all'una ed unica Chiesa di Cristo: esse danno luogo a Chiese particolari e a Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Fine dell'ecumenismo è la piena e perfetta comunione nella una ed unica Chiesa di Cristo. Donato Valentini è consapevole che il rinnovamento della teologia e della Chiesa

«non potrà conciliarsi con posizioni che, in ecumenismo, indulgono ad un irenismo che presta attenzione solo a ciò che unisce, e ignora, al livello essenziale, ciò che divide; ad un sincretismo per il quale è sufficiente fare la somma di tutto ciò che Chiese, Comunità ecclesiali e comunioni affermano, indipendentemente da loro reale profilo veritativo; ad un indifferentismo, per cui una 'verità' religiosa di una religione, di una fede, di una Chiesa è del tutto uguale alla "verità" religiosa di un'altra religione, di un'altra fede e di un'altra Chiesa» (D. VALENTINI, *L'unità dei cristiani il rinnovamento della teologia, Prospettiva cattolica*, in "Annales Theologici" 11 [1997], 308).

La dimensione ecumenica della teologia «non è come un piccolo fiore che gente un po' originale un giorno, improvvisamente si mette all'occhiello del vestito nuovo» (D. VALENTINI, *La teologia e l'ecumenismo, La dimensione ecumenica della dogmatica*, in *ID, La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla Ecclesiologia e sulla Mariologia*, Roma 1989, 267). Nell'ecumenismo occorre fede, realismo, pazienza e speranza.

In terzo luogo è possibile mettere in evidenza, *a livello metodologico*, alcuni dati, caratterizzanti del fare teologia da parte del festeggiato.

Emerge nei suoi scritti un amore appassionato alla verità. Il teologo ha una missione. Non deve temere, se è ancorato realmente alla Parola, se non presenta del suo, se non difende una sua filosofia. Se fedele alla Chiesa, è un testimone del Vangelo di Cristo per il bene non solo del discepolo di

Cristo, ma dell'uomo *tout court*. Quando non è certo di essere in comunione con la verità, il teologo deve responsabilmente dirlo, deve scriverlo. Anche così sarà servitore della verità. Sarà nella verità.

«L'ecclesiologia di Donato Valentini ha le sue radici nel magistero ecclesiastico e nel rinnovamento ecclesiológico voluto dal Concilio Vaticano II» (W. KASPER, *Presentazione*, in *Identità e storicità*, 5).

Negli scritti di D. Valentini si manifestano una certa "grinta" e un certo coraggio. Giustamente, il Card. Walter Kasper, nella sua *Presentazione* del volume D. Valentini, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici*, ha osservato:

«Donato Valentini non è ecclesiologo solo "con la testa", ma lo è anche "con il cuore": egli non si occupa di ecclesiologia per mera professione, ma per sua passione e inclinazione personale. È quindi per suo merito tanto di studioso esperto nella materia quanto di uomo di fede che si è deciso di pubblicare il presente volume [...]. Donato Valentini, paziente nell'ascolto, sempre sensibile agli altri e premuroso nell'agire, ha un animo che "si infervora" quando si tratta di difendere la Chiesa, un animo appassionato e deciso, che non teme di lanciarsi in vivaci dibattiti chiarendo equivoci e raddrizzando malintesi» (*Ivi*, 5).

Infine presento una valutazione degli scritti del Prof. Valentini, offerta anche da altri. Il Card. Walter Kasper afferma dei saggi teologici che costituiscono la pubblicazione *Identità e storicità*: questi contributi sono da annoverarsi «tra i principali nel campo ecclesiológico odierno» (*Ivi*, 5). E circa gli studi di Valentini sul Primato petrino, W. Kasper afferma: «È soltanto intuibile quanto lavoro si celi dietro la sua articolata trattazione: siamo grati all'autore per il suo prezioso contributo» (*Ivi*, 6). In occasione del Giubileo sacerdotale del Prof. D. Valentini, celebrato l'8 dicembre 2004, il Card. J. Ratzinger, gli scriveva:

«il suo Giubileo Sacerdotale mi offre l'occasione per rivolgerLe un pensiero di riconoscenza e stima per la proficua collaborazione nei lavori della Consulta della *Congregazione per la Dottrina della Fede*. Il Suo è un servizio sapiente e qualificato, che scaturisce da una vita sacerdotale profondamente ecclesiale, ricca di rigore dottrinale non disgiunta da afflato pastorale».

E il Prof. A. Musoni nella sua *Postfazione* al volume *Identità e storicità della Chiesa*, annota:

«Ben ancorati nella tradizione cattolica e impregnati dallo spirito ecumenico, i saggi di ecclesiologia di Donato Valentini hanno il merito di rinnovare autorevolmente la questione ecclesiologica in quest'inizio del Terzo Millennio e di favorire una comprensione teologica più profonda del mistero della Chiesa. L'autore procede con la dovuta umiltà scientifica. Il rigore del discorso e la fatica del concetto (ossia *Anstrengung des Begriffes*, per usare una espressione hegeliana), non prescindono da una "mente più aperta" e da "un cuore più accogliente". Ma al centro sta Cristo, quale Verbo di Dio incarnato, principio architettonico di tutto l'edificio» (*Ivi*, 362).

A mio parere, negli scritti del Prof. Valentini, si danno competenza, coerenza logica, precisione, concisione e chiarezza di pensiero.

3. *Lo spirito*

Ci sembra bene mettere qui in rilievo anche alcuni aspetti particolari della figura di Don Donato Valentini, aspetti dello spirito col quale egli fa teologia.

Innanzitutto D. Valentini, teologo, ha voluto e vuole essere un *presbitero* salesiano di Don Bosco. Da quando è stato ordinato prete, normalmente ogni domenica ha svolto e svolge il ministero sacerdotale per lo più in una parrocchia. Egli ricorda quanto nel 1970 a Bruxelles gli disse Yves Congar, ormai seduto in carrozzella, in occasione della ricorrenza del primo lustro dalla fondazione del periodico "Concilium": «Don Valentini, se tornassi indietro, farei una scheda di meno e una predica di più». Don Valentini per otto anni in agosto celebrò la Messa nei rifugi delle Dolomiti di Brenta, superando allora, in ore e ore di cammino, anche pericolosi ghiacciai, per incontrare gente e per evangelizzarla.

Inoltre egli è entusiasta, amante della teologia come scienza della fede, come scienza di Cristo. Ed è veramente straordinario il tempo che passa a tavolino o in una biblioteca. Scrive:

«Per comprendere a fondo la propria esistenza, ogni uomo deve interrogarsi sul senso di essa. Un credente in Gesù di Nazareth fa questo lasciandosi interpellare da Cristo, Parola che non delude; un cristiano teologo, impegnandosi responsabilmente nella teologia, scienza della fede, scienza di Cristo. Alla luce di questa scienza critica e sapienziale, in dialogo con le persone e gli altri saperi e amante della verità, il teologo cristiano si sforza di percorrere spiritualmente il tratto breve o lungo, facile o difficile della

propria vita. Questa scienza egli offre a chi è alla ricerca di “ragioni” per credere; propone, come approfondimento del Credo, per una fede adulta. Con l’aiuto di questa scienza, egli allarga gli spazi della ragione verso gli orizzonti più significativi della Parola; configura nuove mete e impegni di prossimità e di amore, soprattutto per i poveri e i semplici; offre ulteriori motivi di speranza. Nella scienza della fede e del Cristo il teologo cristiano ritiene di avere la possibilità di cogliere il grande mistero del tempo e della storia, e pensa di potere modulare validi progetti educativi e di potere delineare un umanesimo plenario. Per la forza che deriva da essa, cerca di diventare, per chi soffre o è scoraggiato e deluso, un amico nella fatica della vita» (D.VALENTINI, *Identità e storicità*, 10).

In terzo luogo D. Valentini ama la Chiesa e cerca di esserle fedele. Cito:

«Il teologo cristiano può realizzare ciò (ossia quanto può attuare attraverso la scienza della fede) mediante lo Spirito che introduce nella pienezza della verità, e mediante la Chiesa che Cristo ama, la Chiesa nostra Madre: la Chiesa di tanta gente che prega e vive affidandosi al Salvatore, la Chiesa dei Pastori che, in comunione con il Vescovo di Roma Successore di Pietro, evangelizzano la Parola e celebrano l’Eucaristia per la speranza del mondo; la Chiesa che in Cristo s’impegna per la promozione dell’unità dei cristiani e nel dialogo fra le religioni e le culture; la Chiesa che ama le realtà terrestri, è in ascolto dei segni dei tempi, si confronta con le sfide dell’umanità, fa propri i suoi problemi e le sue attese e, attraverso la Parola del Cristo, si sforza di creare percorsi, spazi ed eventi di salvezza» (*Ivi*).

In quarto luogo, oltre al grande amore verso i giovani come figlio di Don Bosco, si dà in Don Valentini, un costante vivo attaccamento alla sua comunità di origine: Javrè di Villa Rendena (Trento). Di essa Don Valentini dice un giorno, davanti a colleghi dell’UPS:

«Ricordo questa comunità che oggi e sempre mi è stata amica, come una famiglia: in essa e con essa è nato questo giorno (di festa). Qui abitano ancora i ricordi più belli della vita. Qui la presenza, nello splendido cimitero, dei miei genitori e di tante persone che mi hanno voluto bene, i cui volti sono in questo momento chiaramente davanti a me, in questi banchi. Qui i luoghi e le case vicine a me anche se lontane da Roma, vie, boschi e prati, rocce e corsi d’acqua, nevi e cieli di primavera e d’autunno. Qui ritorna frequentemente il mio pensiero; ritorna a uomini e donne che faticano, bimbi che giocano, giovani che osano e vogliono sperare e sognare».

Don Valentini, infine, come si è già intuito, ha amato e praticato molto la montagna. Si chiedeva un giorno:

«come dimenticare le guide alpine e tanti maestri di sci di Madonna di Campiglio (Trento), con cui ho trascorso frequentemente ore di sano sport? Come non ricordare tante messe celebrate in rifugi alpini? Ho ricevuto molto dalla montagna. Dal punto di vista fisico, psicologico, morale e mistico».

Il Prof. Valentini, in una grande festa è stato dichiarato socio benemerito del prestigioso *Gruppo delle Guide alpine* di Madonna di Campiglio. E nel Museo delle Guide alpine di Madonna di Campiglio è collocata la fotografia di Don Donato in azione, su una parete dolomitica. Ha arrampicato assai soprattutto nel Gruppo delle Dolomiti di Brenta. Ha guidato in montagna, nei periodi estivi, in escursioni, migliaia di persone. Ha trascorso ore di amicizia (è stato scritto che egli è un artista dell'amicizia) e di discussione, in escursioni, con dignitari ecclesiastici. Grande è stato il suo apostolato in montagna specialmente con i giovani. Egli porta nel cuore lo scenario soprattutto dei suoi ghiacciai: i ghiacciai dell'Adamello e della Presanella, ove si è recato pure Papa Giovanni Paolo II, scenari che ritornarono non raramente nelle sue lezioni.

A conclusione riporto una pagina scritta dal Prof. Valentini.

«La vita è un mistero in cui si entra gradualmente, scoprendo realtà degne di essere vissute. La vita è un mistero in quanto incontro con le persone, dalle quali si riceve più di ciò che si riesce a donare. È un mistero di luce e di tenebra, dove sovrasta lo Spirito del Signore. La vita è un mistero di forza e di fiducia, di ottimismo e di speranza, mistero che si deve rielaborare giorno dopo giorno. La vita è per ogni pellegrino una grande magnifica avventura. A sera, nella grande sera, tutto sarà una grande luce» (citato in ELISABETTA TESSARO, *Don Donato artista di amicizia*, in "L'Adige", 29 luglio 2004, 8).

Alla fine della *Presentazione* del libro *Dilexit Ecclesiam*, il Card. J. Ratzinger scriveva:

«mi felicito vivamente con il teologo don Donato Valentini per il suo impegno di studio e per il suo amore alla Chiesa, testimoniato da tanti anni di servizio apostolico nell'insegnamento e nella vita religiosa consacrata» (*Ivi*, 8).

Personalmente, mi associo vivamente a queste felicitazioni.

Rinnovo il mio ringraziamento per l'invito che mi è stato rivolto ad essere qui presente con tutti Voi. Nell'imminenza della festa di San Giovanni Bosco, Vi assicuro il mio ricordo nella preghiera, perché Voi Illustri Accademici possiate svolgere il vostro servizio alla teologia con lo stesso grande amore e la stessa ardente passione per la Chiesa, che animarono l'azione educativa ed evangelizzatrice del Padre e Maestro dei giovani. Grazie!

* ***Lectio magistralis* del Rev. Don Donato Valentini, S.D.B.: «Identità e storicità della Chiesa»**

Sono vivamente grato alla *Pontificia Accademia di Teologia* per il conferimento dell'emeritato. Formulo questo sentimento in particolare a Mons. Marcello Bordoni ed a Mons. Piero Coda rispettivamente illustri Presidente e Segretario della medesima ed al loro Consiglio. Sono per me una grande gioia e un grande onore la presenza e l'intervento di Don Pascual Chávez Villanueva, Rettore Maggiore della Società Salesiana, nono Successore di San Giovanni Bosco. Un giorno gli ho espresso soprattutto la mia sorpresa per avere Egli benevolmente accettato l'invito di fare, come si dice, la *Laudatio*; oggi gli esprimo cordialmente soprattutto il mio filiale ringraziamento. Non posso, infine, tralasciare di dire grazie a persone che, anche venendo da lontano, sono presenti in questa circostanza per amicizia, affetto e stima.

Argomento delle mie considerazioni è *Identità e storicità della Chiesa*. Si tratterà di una riflessione breve. Pertanto, mi limiterò a proporre alcune delle principali *coordinate* teologiche sul tema.

Tralascio utili premesse all'argomento, come la capacità dell'intelletto a cogliere la realtà, la necessità di allargare la razionalità strumentale e scientifica al sapere filosofico e alla teologia come scienza della fede, lo *status quaestionis*, pagine di storia della teologia e perciò di autori che ne hanno trattato, la sua attualità in una cultura infeudata in gran parte al relativismo ed al soggettivismo e in un tempo di mobilitazione religiosa, e la sua importanza nel dialogo ecumenico e nel dialogo interreligioso, e in una comunità alla ricerca della propria identità etica all'interno di un pluralismo bioetico.

1. *Il metodo*

Ritengo necessario ed utile, invece, premettere un discorso cautelativo – forse un pò puntiglioso – dal punto di vista metodologico.

Un corretto metodo teologico nella configurazione dell'identità della Chiesa e della sua storicità non è quello che, in modo induttivo, costruisce solo in base alla esperienza, del vissuto ecclesiale; neppure quello che, in modo deduttivo, costruisce solo sul dottrinario ecclesiale, ma quello che, in termini sintetici, opera sull'uno e sull'altro aspetto, sull'una e sull'altra componente. Non è quello che si limita allo spazio ecclesiale sincronico, ma quello che questo spazio coordina anche con lo spazio diacronico. Non è il metodo che individua soltanto gli elementi che compongono l'identità, ma che cerca pure di coglierli nella loro intrinseca unità. Che perciò ne rileva «il *logos* immanente all'essere, all'intrinseca verità vivente, all'immagine originaria cui fanno riferimento tutte le altre manifestazioni, innervandole all'interno» (LEO CHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, con una intervista a Benedetto XVI. Milano 2007, 36).

Non è neppure corretto quel percorso metodologico che pretende di definire la Chiesa, in senso proprio e tecnico, attraverso le categorie del genere e della differenza specifica, ma quello che, in presenza del mistero, mira a proporre gli aspetti/immagini/icone/figure/ concetti necessari e sufficienti per configurare intrinsecamente la Chiesa di Cristo e per indicarla agli uomini.

Non è neanche quel metodo che mostra di avere troppe pretese. Ciò che si propone, in quanto modalità di sintesi degli elementi essenziali della Chiesa, in quanto modalità di accentuazioni, in quanto particolare struttura di impianto dottrinale e in quanto visione unitaria fra identità e storicità, come ogni altro analogo tentativo ecclesiologico di sintesi non cade del tutto fuori dalla storia della Chiesa, della teologia e delle culture, e della visione del mondo da parte di un teologo; è anche figlia del tempo, della storia, delle culture e della *Weltanschauung* di un teologo. La formula che si propone, dunque, è una delle formule possibili. La Chiesa, che vive nella storia e che fa storia, trascende il momento storico; lo sforzo teologico respira, necessariamente, in alcune modalità e accentuazioni, il tempo e le scelte personali. La storia della ecclesiologia lo dimostra chiaramente.

2. *L'identità della Chiesa*

Si scrive:

«Il concetto di *i.* si riconduce a quello di unità, e questo comprende due aspetti: indivisione intrinseca e distinzione da ogni altro. Il concetto di *i.* suppone quindi il concetto di essere, che è un concetto assolutamente primo ed indefinibile, e l'esperienza di una diversità, anch'essa dato primo ed irrecusabile. Di *i.* in senso proprio si parla quando c'è unità nella sostanza: identico è ciò che è uno nella sostanza pur nella molteplicità e nella successione delle sue determinazioni accidentali» (SOFIA VANNI-ROVIGO, *Identità*, in "Enciclopedia Filosofica" II, Firenze 1957, col. 1214).

Per "identità della Chiesa" noi intendiamo propriamente in questo lavoro gli aspetti/componenti *fondamentali che organizzano, supportano e reggono la essenza della Chiesa: il discorso dunque oltre a parlare della essenza della Chiesa, ne cerca di individuare come il nucleo, il cuore.* Si tratta, dunque, di ciò che sta alla base del pensiero ecclesiologico sui molteplici aspetti essenziali, costitutivi della Chiesa di Cristo. Che, circa l'origine della Chiesa, la sua natura, la sua struttura e la sua missione, in dipendenza dalla Parola, secondo la Vivente Tradizione della Chiesa, sotto la guida del Magistero, per opera dello Spirito Santo, è e deve essere presente in modo permanente nella Chiesa e risultare nella sua *lex credendi*, nella sua *lex orandi* e nella sua *lex vivendi*. Che resta nella storicità della Chiesa, nell'evento Chiesa. È facile comprendere che questa identità è coniugabile con altre categorie ecclesiologiche, sia pure concettualmente formalmente distinte, ma inseparabili, come le note caratterizzanti essenziali della Chiesa, la comunione, la sinodalità, la immutabilità sostanziale.

È noto che l'attuale Vescovo di Roma nel suo lavoro teologico si è interessato in modo piuttosto prioritario alla ecclesiologia. Si è pure impegnato nella riflessione sulla essenza della Chiesa, pertanto sulla sua identità, dato che l'identità appare, secondo noi, come il cuore della essenza. Il Prof. J. Ratzinger, in un Convegno tenutosi a Monaco nei giorni 9-10 febbraio del 1963, intervenne con il contributo *Essenza e limiti della Chiesa*. Già Cardinale, egli riprese questo suo contributo, confermandolo sostanzialmente, dopo il Concilio Vaticano II, nel suo studio *L'Ecclesiologia del Vaticano II*, apparso prima su "L'Osservatore Romano" del 27 ottobre 1985, alla p. 6, e quindi in *La Chiesa del Vaticano II, Studi e Contributi*,

Milano 1985, alle pp. 9-24. Il testo del contributo del 1963, inoltre, con lo stesso titolo *Essenza e limiti della Chiesa*, è stato ripubblicato a Regensburg nel 2005, nel volume *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, a cura di Florian Schuller. Tale volume è uscito in questi giorni in traduzione italiana presso Rizzoli. Il frontespizio della pubblicazione suona: Joseph Ratzinger/Papa Benedetto XVI, *Perché siamo ancora nella Chiesa*. La traduzione di cui ci serviamo, si trova alle pp. 117-137.

L'Autore scrive:

«si potrebbe sinteticamente definire la Chiesa come *popolo di Dio a partire dal corpo di Cristo*. Il fatto di essere popolo di Dio, la Chiesa lo ha in comune con il popolo dell'antica alleanza; che essa è nel corpo di Cristo, questo è per così dire la sua *differentia specifica* in quanto nuovo popolo, definisce il suo modo particolare di esistere e di essere una cosa sola» (*Ivi*, pp. 127-128).

Ci pare che ciò che Joseph Ratzinger/Papa Benedetto XVI qui chiama, in senso lato, "definizione" della Chiesa, sia ciò che noi chiamiamo "identità" della Chiesa e che la "identità" della Chiesa sia, appunto, quella di "popolo di Dio a partire dal corpo di Cristo". L'Autore osserva che tale descrizione/formulazione dell'identità della Chiesa rimanda al suo fondamento: l'ultima cena pasquale di Gesù di Nazareth con gli Apostoli; più precisamente, rimanda al Corpo di Cristo. Egli continua scrivendo:

«Con "*corpus Christi*" la Chiesa viene descritta come la comunione di coloro che celebrano insieme il banchetto del Signore; è un concetto che esprime senz'altro la visibilità della Chiesa, e il suo fondamento nascosto, inscindibile da essa. Qui viene allora affermato in modo preciso quello che cerchiamo: l'inseparabilità della dimensione interna ed esterna, il fatto che la Chiesa è in questo mondo come *sacramentum Dei*. Anche il concetto di istituzione, di ministero come servizio al corpo e alla parola del Signore è presente in questo concetto; anzi, il senso del ministero ecclesiastico, dal primato papale fino ai servizi più semplici, può essere compreso correttamente solo a partire da questo centro» (*Ivi*, pp. 128-129).

Il concetto di Chiesa da Joseph Ratzinger/Papa Benedetto XVI presentato è detto "concetto biblico-patristico". Si tratta della

«Chiesa come popolo di Dio che nella celebrazione dell'eucaristia viene riunita nel corpo di Cristo. Si potrebbe parlare di un concetto sacramentale ecclesiologicalo; vale l'equazione; *ecclesia = communio = corpus Christi*». (*Ivi*, 130).

Conclude l'Autore:

«Rinnovare” tale concetto, a preferenza del concetto medioevale di *corpus mysticum ecclesiae* (concetto di corpo in senso corporativo-giuridico) e a preferenza del concetto romantico, dell'epoca moderna, *corpus Christi mysticum* (concetto di corpo in senso organicistico-mistico) significa compiere una vera *reformatio*: superare il peso della storia e purificare il presente a partire dalle origini» (*Ivi*, 130-131).

Aggiungiamo solo una sottolineatura. Senz'altro nella definizione/descrizione della Chiesa come “popolo di Dio a partire dal corpo di Cristo” due sono le categorie teologiche, due sono le componenti da tenere presenti: “popolo di Dio” e “corpo di Cristo”. La prima è distinta dalla seconda. La prima dice comunità, storicità, figura, evento, la seconda dona spessore qualificante, specificità, in un certo senso fondamento. La cristologia “fonda” la ecclesiologia nel senso che ne è il cuore stesso. E, senza che la ecclesiologia venga a identificarsi con la cristologia e senza destoricizzare e “desacramentalizzare” la ecclesiologia, si può affermare che l'idea organizzativa fondamentale, la vivente verità interiore dell'identità, dell'essenza della Chiesa e la sua *entelechia* fondamentale, la sua *dynamis*, la sua energia in cui tutto si radica, trova consistenza e forza, significato e futuro, è Cristo in quanto Verbo incarnato. È ciò che desideriamo succintamente mettere in evidenza.

Nel Cristo, non solo si “inserisce”, in termini essenziali, il discorso sulla categoria di popolo di Dio: di popolo originato da Cristo, richiamo determinante al corpo (paolino) di Cristo; in Lui, in termini di analogia con il Verbo incarnato, si fonda anche la *ekklesia*, popolo convocato per la Eucaristia, in quanto *sacramento di salvezza*, concetto-realtà che media fra Cristo/mistero e Popolo di Dio. In Cristo, si illumina e si dispiega la ministerialità della Chiesa, dal ministero petrino e dei Vescovi che agiscono *in persona Christi capitis*, ai ministeri più semplici ed umili. La struttura sacramentale della Chiesa e la sua dimensione ministeriale ricevono spessore, statuto teologico dal mistero del Cristo. Nel Cristo, Parola e Sacramento, e nel Corpo di Cristo della cena pasquale va a radicarsi ultimamente e va pensata nei suoi vari aspetti la ecclesiologia eucaristica di comunione, di comunione sacramentale e di sacramento comunionale: in senso verticale e orizzontale, invisibile e visibile, impegno per un codice etico cristiano

e luogo di una memoria salvifica, una presenza e una tensione escatologica. Infine, nel Cristo del Banchetto pasquale si trova la cifra radicale del rapporto fra Chiesa universale e Chiesa particolare/Chiese particolari, e vanno organizzate le note essenziali che contrassegnano la Chiesa di Dio, la Chiesa Tempio dello Spirito e la Chiesa del Regno.

«È questa l'una ed l'unica Chiesa di Cristo. La Chiesa che sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità apostolica» (LG 8; EV 1/305).

3. *La storicità della Chiesa*

Senz'altro immutabile e permanente è la Chiesa, sulla base delle sue intrinseche essenziali componenti che, in Cristo, si è appena cercato in sintesi di delineare. Immutabile e permanente quanto alla sua dottrina e prassi sulla base della statuizione di Cristo. Tuttavia non si può ignorare che nella Chiesa si dà anche un altro elemento, mutabile nelle sue determinazioni e manifestazioni, ma costante come dimensione, come figura, si dà un altro chiamiamolo "profilo essenziale" della Chiesa: la Chiesa è tale anche *per e nel* suo aspetto propriamente storico. La Chiesa è, a lode di Dio, per gli uomini, storia di uomini, emergente dalla storia degli uomini e a sua volta creazione di storia. Si può così parlare giustamente di storicità della Chiesa.

Storia e storicità sono stati frequentemente oggetto di riflessione umana. Per quanto concerne le scienze ecclesiastiche, in particolare la teologia, storia e storicità, coscienza storica, aspetto storico/"positivo", sono di giorno in giorno sempre più largamente accolte in essa come presenze irrinunciabili di una valida riflessione, di un valido studio, di una valida riflessione sistematica. Nella misura in cui sono esito di una corretta ermeneutica, debbono essere ritenute tali.

Storia, storico e storicità sono termini, e dato che ogni termine ha un suo contenuto, sono concetti, dalle molte, moltissime accezioni. Tante da perdersi. Noi qui per "storicità della Chiesa" intendiamo fondamentalmente, semplificando il discorso, il reale condizionamento e influsso della componente umana e dei fattori storici nella pluriforme vita della Chiesa,

al livello della dottrina e della prassi, e la conseguente “struttura” storica della Chiesa.

Così storica e storicizzata risulta la Chiesa in quanto si dà, secondo la fede cristiana – fatte le debite precisazioni – un meraviglioso reciproco intreccio e implicanza fra la storia salvifica generale, trascendentale, la storia salvifica speciale ebraico-cristiana – una storia in cui l’Alleanza con il Popolo ebraico è continuata, sviluppata, inverata e compiuta nell’Alleanza neotestamentaria – e, per opera dello Spirito, in quanto si può distinguere, la storia salvifica della Chiesa nella prima fase dell’escatologia cristiana. Storica e storicizzata è la Chiesa, “popolo che ha origine dal Cristo”, in quanto accadimento/evento salvifico dispiegato lungo la storia degli uomini, in quanto evento salvifico, segno e sacramento di salvezza; lo è come arcata del tempo ancorato in una memoria salvifica e attestato su una grande profezia finale. Come mutamenti di immagine e, salva la sostanza, come sviluppo ed evoluzione storico-dogmatica: dunque come successiva intelligenza e approfondimento veritativi e successiva configurazione del codice delle beatitudini (*fides et mores*); come istituzioni propriamente ecclesiastiche che riflettono istituzioni umane e il tempo in cui sono nate – donde la necessità di riconfigurarle e aggiornarle continuamente secondo culture, tempi e luoghi – e come testimone di un *ius divinum* mediato dall’umano e dalla storia umana.

Storica è la Chiesa perché parla di Dio in parole umane, parole che scavano e traducono l’esistenza della storia degli umani. Perché deve sforzarsi di essere docile alla *necessitas Ecclesiae* e di non vivere alla superficie della storia umana e non costeggiare semplicemente la storia degli uomini, ma, sempre fedele al Maestro, di evangelizzare le culture, di inculturarsi e di transculturarsi. Perché il suo linguaggio di segni e simboli, formale e gestuale, vive della dimensione storica antropologica, della storia degli uomini, e della storia delle altre creature in quanto abitate dall’uomo, dal suo farsi e dal suo divenire, è ciò in cui si “configura” il sacramento nella sua pluriforme, ricca e complessa esistenziale simbologia. Perché pure i grandi gesti dei cristiani, come quelli della vita dei santi, nascono, fioriscono in un tempo determinato, sono risposta a sfide del tempo, sono paradigma di vita evangelica per tempi e spazi particolari, per segmenti particolari, determinati, di storia, anche se essi, nello spirito, come espressione-testimonianza di un carisma permanente, possono essere dispiegati e in certo qual modo

spalmati nella storia avvenire. Perché storico è il cammino, il pellegrinaggio della Chiesa verso il Ritorno de Maestro alla fine dei tempi, e storia è quella dell'evangelizzazione nei suoi vari sensi. Perché storico, condizionato e frutto di un particolare tratto e volto di storia è, nella Chiesa comunità vivente, l'itinerario breve o lungo dell'incontro personale di ciascun cristiano con il Cristo, ed è la cordata, familiare o no, nella quale si è chiamati dallo Spirito a immedesimarmi nel Cristo, in una Chiesa locale. Storica è la Chiesa perché, purtroppo, comprende, al suo interno, anche peccatori. La libertà umana entra come componente essenziale reale nella configurazione del volto, del cammino interiore degli uomini: lo provano anche le divisioni fra i cristiani. La Chiesa ontologicamente santa per le sue intrinseche componenti sante, per i *sancta*: lo Spirito Santo, la grazia, la Parola di Dio, l'Eucaristia, gli altri sacramenti, i ministeri, i carismi. Nella Chiesa però, oltre a santi, ci sono pure dei peccatori: una Chiesa, dunque, *semper purificanda* (cf. LG 8; EV 1/306).

4. *Identità e storicità della Chiesa*

Nella Chiesa si dà dunque dell'immutabile e del permanente; nella Chiesa si dà del mutevole e del transitorio. Le due affermazioni sono da ritenersi in linea di principio e di fatto complementari, coesenziali, e in un certo senso reciprocamente implicantesi. Nella vita della Chiesa – e non solo nella vita della Chiesa – laddove c'è dell'immutabile e del permanente c'è pure del mutevole e transitorio, e laddove c'è del mutevole e transitorio c'è pure dell'immutabile e permanente. Per collegarci con quanto abbiamo detto, laddove esiste una identità, esiste anche una storicità. L'identità, in un certo senso, è anche storicità. E il Magistero ecclesiastico è il carisma, l'autorità e il servizio che compongono S. Scrittura e Tradizione anche e soprattutto nel coordinare, nella Chiesa di Dio, permanente e mutevole, identità/sostanza e sua traduzione storica a livello di intelligenza e di prassi. Che conferiscono uno statuto dottrinale alla ermenutica teologica dei due aspetti essenziali l'identità della Chiesa, nella sua "scaturigine" cristologica e nella sue costellazioni dottrinali, da una parte, e il suo spessore di storia, dall'altra.

Si tratta di un discorso che fa parte di quello sulla Chiesa nelle sue due componenti umana e divina, e nella sua *complexio oppositorum*. Di ciò si parla, è noto, anche in LG 8 (cf. EV 1/304). Il discorso dottrinale sulla

Chiesa rinvia sempre essenzialmente al Cristo, Dio che, nel suo grande amore, opera la salvezza attraverso la sua umanità santissima. Qui trova la sua ultima verità la immagine di Chiesa “popolo che ha origine dal corpo di Cristo”.

Si tratta sempre di una Chiesa, trascendenza del Divino, della misericordia e della Grazia; e di una Chiesa loro mediazione storica; di una Chiesa dono di Grazia mediante l'umano, e responsabilità umana mediante la Grazia; mistero di Dio che in Cristo, come Grazia, si fa presente storicamente all'umanità, e mistero dell'uomo pellegrino che, come interrogazione, in Cristo storicamente si fa presente in Dio.

Cristo ha convocato il suo popolo nella storia, l'ha convocato come popolo che ama (cf. *Ef* 5, 7). È, questa, la Chiesa che anche noi abbiamo iniziato ad amare sulle ginocchia della madre terrena. È questa, per noi, la Chiesa nostra Madre.

