

PATH

VOL. 14 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2015/2

«Emeritus» Dal titolo alla *res*

259-263 Editorialis
Manlio SODI

COLLECTANEA

265-276 Il Cristo «fatto peccato per noi» (2Cor 5,21). Alla luce dell'agonia e della morte di Gesù secondo il *Gesù di Nazaret* di Joseph Ratzinger/
Benedetto XVI
Réal TREMBLAY

277-295 Divinizzazione dell'uomo e ontologia relazionale in Gregorio di Nissa
Giulio MASPERO

297-312 Theological Anthropology of Vatican II: A Legacy to the Church
George KARAKUNNEL

313-326 Theologie, Religionswissenschaft, Kulturwissenschaft. Eine
epistemologische Standortbestimmung
Bernhard KÖRNER

327-334 Cornelio Fabro e la metafisica della preghiera
Fernando OCÁRIZ

335-358 Il θέλημα γνωμικόν di Cristo nel pensiero di Massimo il Confessore.
Una questione controversa
Jean Paul LIEGGI

359-373 Teologia e/o mistica
Francesco ASTI

374-388 La società umana e la costruzione del regno di Dio
Laurent TOUZE

389-418 «Scripturae sacramentum» fonte dell'etica credente
Ignazio SCHINELLA

419-442 L'autenticità del pentimento in situazioni di irregolarità matrimoniale
stabilizzata
Paolo CARLOTTI

VITA ACADEMIAE

- 443-447 *Laudatio* di S.E. Rev.ma il Card. Raffaele Farina
Manlio SODI
- 448-456 La Chiesa in Eusebio di Cesarea. Considerazioni preliminari.
Lectio magistralis
CARD. Raffaele FARINA
- 457-463 *Laudatio* del prof. dr. mons. Inos Biffi
Azzolino CHIAPPINI
- 464-468 Il disegno teologico come rimando trinitario. *Lectio magistralis*
Inos BIFFI
- 469-483 Il significato teologico della risurrezione dei morti. *Lectio magistralis*
Joseph SCHUMACHER
- 484-490 Vita Academiae 2014-2015
Riccardo FERRI
- 491-493 Academicorum Opera anno MMXIV edita

RECENSIONES

- 495-498 ANGELO LAMERI, *La «Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II»*. *Documenti, Testi, Verbali* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 168), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 882 pp. (*Damásio MEDEIROS*)
- 498-499 ANGELO MAFFEIS, *Penitenza e Unzione dei malati* (= Nuovo corso di teologia sistematica, 9), Queriniana, Brescia 2012, 484 pp. (*Giuseppe RUPPI*)
- 499-503 PAOLO MAGNANI, *La liturgia al cuore della pastorale, Scritti liturgici*, Prefazione di G. GARDIN, Introduzione di G. BOSELLI, EMP, Padova 2013, 377 pp. (*Marco DI BENEDETTO*)
- 503-506 AMBROGIO MALACARNE - RAFFAELLA BALDESSARI, *Gli spazi liturgici della celebrazione rituale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2011, 419 pp. (*Pasquale TROIA*)
- 506-507 MONASTERO DI BOSE (ed.), *Innario di Bose. Creazione e scelta di inni per la liturgia delle ore*, Qiqajon, Magnano (BI) 2013³, 260 pp. + indici snp (*Manlio SODI*)
- 507-508 THIMOTY VERDON - ANDREA LONGHI, *Fede e cultura nel Monferrato di Guglielmo e Orsola Caccia*, Aleramo Onlus, Casale Monferrato 2013, 125 pp. + 53 ill. a colori + DVD con interviste e documentario di 60' circa (*Carlo TOSCO*)
- 509-512 Index totius voluminis 14 (2015)

EDITORIALIS

PATH 14 (2015) 259-263

Può apparire per lo meno piuttosto sibillino il titolo con cui si apre il presente *Editoriale* che introduce sulla variegata tematica offerta da questo fascicolo di «Path». Di fatto, tutto si concentra sul significato del raggiungimento del titolo di «emerito»: un evento che chiama in causa soprattutto – ma non esclusivamente – l’ambito accademico. Un docente, con il compimento di un traguardo della propria vita, può conseguire il prestigioso titolo ad alcune condizioni.

Usato con estrema frequenza, il titolo racchiude però un insieme di significati che può essere opportuno considerare e verificare, sia per dare senso a ciò che si compie e sia per cogliere la *lectio* che il raggiungimento di un tale traguardo può comportare. E questo nell’ottica di quanto ricorda l’Istruzione «*Donum veritatis*» *sulla vocazione ecclesiale del teologo* (24 maggio 1990) al n. 6, dove si legge:

Fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella Chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione con il Magistero, un’intelligenza sempre più profonda della parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa.

1. Dall’etimologia un insieme di significati

Di tanto in tanto è interessante e utile ricorrere all’etimologia di un termine per coglierne le varie sfumature di significato che con il tempo esso può aver assunto. Le lingue neolatine – ma non solo quelle – sono debitrice al latino e al greco di una serie innumerevole di termini e di significati che talora sfuggono nel loro significato originario qualora non si abbia l’opportunità di indagarne l’origine e gli sviluppi semantici.

Scorrendo i vari dizionari, da quelli etimologici a quelli più ordinari, si colgono questi passaggi attorno al termine che ci interessa.

Emeritus è una voce dotta, dal latino *emeritum*, participio passato di *emerēre* = finire (*ex*) di servire nell'esercito (*merēre*). Da qui il significato del termine che originariamente era il titolo che il soldato romano riceveva dopo aver svolto degnamente il servizio militare; egli veniva licenziato con i dovuti onori e le giuste ricompense. Da qui, pertanto, il significato successivo per indicare colui che acquista un diritto, che merita di essere benemerito di o per qualcosa, che conserva il grado e la dignità di un ufficio che ha cessato di esercitare ma che permane con un titolo onorifico, famoso e notorio.

Il termine rinvia ovviamente al verbo *merēre* e *merēri*, usato per indicare l'azione del ricevere come parte o come premio; del guadagnare un salario; del servire nell'esercito (da cui il titolo di *emeritus* appena ricordato).

Sulla stessa linea è da considerare *emereo* ed *emereor*. Il primo indica ottenere qualcosa, farsi ben volere da qualcuno, essere gentile; mentre il secondo significa guadagnare, meritare qualcosa per qualcuno, piacere a Dio ed essergli gradito. Nel linguaggio cristiano il derivato *emeritus* indica colui che ha meritato la ricompensa dal cielo.

Dal verbo l'attenzione scorre verso l'avverbio *meritō* che significa «a giusto titolo», e quindi «meritare una lode o un biasimo». Così il termine *meritum* viene a indicare prezzo, valore, salario meritato, servizio reso.

Sulla stessa linea si colloca *meritorius* per indicare colui che merita o procura un salario. Per completezza è da considerare anche il termine *merenda* che indica il pasto (meritato) del pomeriggio o della sera, e *meretrix*, cioè colei che si fa pagare, che guadagna un salario.

Se ci spostiamo soprattutto nell'ambito della letteratura cristiana, in senso transitivo il verbo indica meritare, conquistarsi il favore di qualcuno, ottenere qualcosa, fare del bene, ricompensare, e avere l'occasione di compiere un gesto. In senso intransitivo indica rendere un buono o un cattivo servizio, obbedire.

Da questo orizzonte proprio della letteratura cristiana è naturale volgere l'attenzione a quel linguaggio tipico del culto costituito dall'eucologia. Un linguaggio, questo, che se da una parte costituisce la risposta alla parola di Dio proclamata e celebrata nell'azione liturgica, dall'altra manifesta le realtà vitali di una comunità che si rapporta con la Trinità. Un linguaggio,

inoltre, che elaborato e testimoniato nel primo millennio, ha poi avuto una diffusione enorme con lo sviluppo dei libri liturgici fino a quelli propri del nostro tempo.

Se osserviamo, per esempio, il *Sacramentarium Gregorianum* non troviamo traccia del termine *emeritus*, mentre il verbo è usatissimo: *mereamur* (36x), *mereantur* (11x), *merear* (1x), *mereatur* (22x), *meremur* (15x), *meruimus* (2x) e *meruit* (5x); molto usato, ovviamente, il termine *meritum* (66x nelle varie accezioni) e l'avverbio *merito* (7x).

Anche il *Sacramentarium Veronense* non ha il termine *emeritus*; il verbo invece ha queste occorrenze: *mereamur* (17x), *mereantur* (5x), *mereatur* (5x), *merebamur* (1x), *meremur* (9x), *merentur* (1x), *meretur* (1x), *meruimus* (1x) e *meruit* (3x). Usatissimo il termine *meritum* (51x nelle varie accezioni); l'avverbio *merito* è presente ben 19x.

Il *Sacramentarium Gelasianum* infine – anch'esso privo del termine *emeritus* – usa il verbo ben 78x nei vari tempi e modi; il sostantivo ben 63x; mentre l'avverbio *merito* 7x.

La rassegna statistica – che potrebbe essere verificata anche nell'odierno *Missale Romanum* – può risultare poco significativa qualora la si accosti con una considerazione lontana da un orizzonte che invece intende valorizzare l'apporto che il linguaggio più ordinario della vita ecclesiale può offrire.

2. Per philologiam ad culturam

Un *Editoriale* che si addentra in percorsi filologici corre il rischio di perdersi in ambiti che potrebbero esulare dall'obiettivo specifico di introdurre a contenuti variegati. In realtà, si è pensato di offrire questa digressione filologica per avvalorare ancora di più il gesto che di tanto in tanto la PATH compie per onorare con l'emeritato i propri Accademici che hanno raggiunto l'80° anno di età.

Il dato che emerge dal percorso filologico presenta il traguardo dell'emeritato in una molteplice prospettiva caratterizzata in particolare dal riconoscimento di un servizio reso, dal conseguimento di uno *status* di onore per quanto svolto in uno specifico ambito, dai contenuti di una *laudatio* che tesse una *laus* cioè un riconoscimento accademico di ciò che è stato svolto.

Tutto questo trae il proprio significato dal contributo che viene offerto alla cultura in generale, e a quella teologica in particolare. Il professore che

raggiunge il traguardo dell'emeritato «merita» – nel senso più pieno del termine – il dovuto riconoscimento a motivo del contributo che è stato dato al mondo della cultura. Un mondo, questo, in cui tanti operano, ma non tutti hanno l'opportunità di esprimere con studi e ricerche l'approfondimento di uno o dell'altro aspetto.

Gli scritti dell'Emerito, frutto di ricerca all'insegna di tanta passione, dedizione e sacrificio, permangono come un monumento vivo e pertanto significativo di uno sviluppo offerto a chiunque voglia accostarsi a quel determinato argomento.

Se poi subentra il rapporto con il linguaggio culturale, allora il dispositivo culturale trova una sponda quanto mai interessante nel culto. Al di là della comune radice terminologica, resta il fatto offerto proprio dal linguaggio liturgico. Emerito, meritare, meriti, meritatamente... sono termini che abbiamo raccolto dal percorso filologico, ma che sono ben presenti nel linguaggio quotidiano, sia quello religioso che quello ordinario. Ritornare sui significati originari può permetterci di gustare meglio un gesto qual è quello del conferimento del titolo di «emerito». *Per philologiam, dunque, ad culturam!*

3. Tra contributi e notiziari

Talvolta anche la rivista «Path» si presenta in forma miscelanea. È un'occasione che, offerta principalmente agli Accademici, permette di sottoporre all'attenzione del lettore il frutto di ricerche di vario genere.

Nelle pagine che seguono la rubrica principale ha come titolo *Collectanea*. Si tratta certo di *studia* di vario genere che toccano ambiti diversificati. Lo sguardo al *Sommario* permette di cogliere in modo immediato titoli che toccano gli interessi più variegati. L'elenco, comunque, è un indicatore dell'orizzonte di ricerca in cui si muovono gli Accademici; ma è anche l'offerta di stimoli per proseguire in ulteriori ricerche. Del resto, i volumi di «Path» finora pubblicati non fanno altro che certificare il senso e l'impegno di un percorso che intende essere sviluppato sotto l'egida dell'Accademia.

La rubrica *Vita Academiae* è particolarmente ricca. Raccoglie infatti i contributi relativi a tre emeritati di Accademici: *laudatio* e *lectio magistralis* offrono uno spaccato di ciò che è stato compiuto, e in particolare dell'insegnamento che una tale esperienza comporta e che viene rilanciato. La

rassegna, poi, di quanto svolto dall'Accademia, dagli Accademici e principalmente dal Consiglio, completano un orizzonte di forte impegno nei confronti della scienza teologica.

4. Una lezione di vita che merita lode

«Dal titolo alla *res*». L'annuncio evidenziato in apertura del fascicolo riconduce l'attenzione del lettore a una forma di servizio nella Chiesa qual è quella offerta dal teologo. Illuminante è un passaggio dell'*Introduzione* (n. 1) dell'Istruzione citata:

In ogni epoca la teologia è importante perché la Chiesa possa rispondere al disegno di Dio [...]. In tempi di grandi mutamenti spirituali e culturali essa è ancora più importante, ma è anche esposta a rischi, dovendosi sforzare di «rimanere» nella verità e tenere conto nel medesimo tempo dei nuovi problemi che si pongono allo spirito umano [...].

I cambiamenti culturali che segnano l'epoca del passaggio tra il secondo e il terzo millennio interpellano talora in modo drastico il «ministero» del teologo.

Da qui le sollecitazioni e le sfide che non possono essere disattese da una riflessione che aiuti a contestualizzare e spesso a illuminare un percorso e quindi a evitare derive che non contribuiscono a illuminare un agire a servizio della società.

Da qui la ricerca teologica chiamata a rapportarsi con la scienza; da qui la missione speculativa della teologia, finalizzata a rispondere alle preoccupazioni del mondo culturale contemporaneo illustrando il deposito della fede della Chiesa; da qui il rapporto tra teologia e filosofia – superando «l'ideologia del liberalismo filosofico che impregna anche la mentalità della nostra epoca» (*Donum veritatis*, n. 32) – per una fecondità culturale i cui esiti si riversano poi in molteplici ambiti.

Si potrebbe continuare in questa linea; ma sia sufficiente l'avervi fatto cenno per cogliere ancora una volta il senso di una «missione canonica» di ricerca qual è quella del teologo, e quindi il significato del titolo di *emeritus* quando i ritmi della vita permettono di raggiungerlo!

MANLIO SODI

Praeses «emeritus»

BIBLIOTHECA «EPHEMERIDES LITURGICAE»

Lo Spirito Santo e il memoriale

**Epiclesi e anamnesi
delle anafore
di Oriente ed Occidente**

Valeria Trapani



EDIZIONI LITURGICHE

**IL CRISTO «FATTO PECCATO PER NOI» (2Cor 5,21).
ALLA LUCE DELL'AGONIA E DELLA MORTE DI GESÙ
SECONDO IL *GESÙ DI NAZARET*
DI JOSEPH RATZINGER/BENEDETTO XVI**

RÉAL TREMBLAY

PATH 14 (2015) 265-276

Ecco che il Verbo si è fatto simile alla carne di peccato: questo anzitutto per condannare il peccato e, in quanto condannato, rigettarlo dalla carne, questo anche per incitare l'uomo a diventar simile a lui, collocandolo nell'obbedienza al Padre. (IRENEO DI LIONE)

Sulla croce non vi è più alcun «libro sapienziale» perché la luce del mondo si è oscurata, eliminata dall'«ora delle tenebre» e la «sapienza di Dio» è diventata folle per «ridurre a nulla la sapienza dei sapienti». (HANS URS VON BALTHASAR)

Sappiamo che l'affermazione paolina inserita nel titolo di questo lavoro ha fatto scorrere molto inchiostro nella storia della teologia.¹ Ancor oggi è oggetto di lunghe considerazioni, non solo dal punto di vista dell'esegesi scientifica – lo testimoniano i numerosi commentari alla *Lettera* dell'Apostolo – ma anche dal punto di vista della riflessione teologica. Sarà sufficiente pensare a studi che l'approfondiscono sia direttamente sia trasversal-

¹ Per buoni sviluppi su tale questione, cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. I (JJC., 33), Desclée, Paris 1988; K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1997².

mente, come le ricerche di André Feuillet († 1998),² come i molteplici lavori di portata più o meno grande di Hans Urs von Balthasar († 1988),³ come le riflessioni del grande teologo della redenzione François-Xavier Durrwell († 2005).⁴ In questo concerto dalle voci diverse, Joseph Ratzinger/Benedetto XVI non ha mancato di farsi sentire.

È il suo pensiero che vorrei ora studiare, alla luce delle pagine che consacra, nel suo recente *Gesù di Nazaret*,⁵ all'agonia di Gesù al Getsemani e alla sua morte sul Golgota, teologicamente accostate, come presto vedremo, dall'affermazione dell'Apostolo posta all'inizio di questo lavoro. Nella trama della sua opera, le considerazioni su questi avvenimenti non sono percepite come colpi di sonda sporadici alla ricerca dell'identità di Gesù, ma come elementi assolutamente determinanti per ciò che riguarda la consistenza della sua persona, la sua missione redentrice e, di conseguenza, la nostra salvezza.

Ciò mi conduce a circoscrivere ancora meglio gli aspetti del mistero su cui vorrei fissare la mia attenzione. In un primo tempo, vorrei vedere ciò che implica per Gesù agonizzante e che muore sulla croce il fatto di «essere reso peccato» per noi. Quale esperienza, a questo titolo, è chiamato a vivere? (1) La risposta a questa domanda ci condurrà alla preghiera di Gesù. Lo studio preciso del suo contenuto ci aprirà la porta sulla costituzione teandrica di Gesù e sulla sua dimensione salvifica. Detto altrimenti, ora sotto forma di domanda: quali elementi dell'identità di Cristo sono qui all'opera perché possa vincere il peccato e diventare il Redentore degli uomini? (2) In ultimo luogo, bisognerà raccogliere i dati principali dei paragrafi precedenti e presentarli in una sintesi coerente in modo da identificare il nucleo di un pensiero ricco e complesso espresso, nell'opera in questione, in uno stile molto spesso di tipo narrativo (3).

² Cf. A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du «mystère de Jésus» de Pascal*, Gabalda, Paris 1977.

³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Benziger, Einsiedeln 1969; ID., *Theodramatik. III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

⁴ Cf. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1999⁴, ID., *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*, Cerf, Paris 2006.

⁵ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011 (or. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011).

1. Al Getsemani e sul Golgota, a che cosa viene messo di fronte Gesù?

Parlando del Getsemani dove Gesù si reca con i suoi dopo aver celebrato con essi la sua ultima cena, J. Ratzinger/Benedetto XVI offre una sorta di sintesi di ciò che Gesù si appresta a vivere nella preghiera. Scrive:

Chi lì si trattiene (il Monte degli ulivi), si trova davanti ad un culmine drammatico del mistero del nostro Redentore: qui Gesù ha sperimentato l'ultima solitudine, tutta la tribolazione dell'essere uomo. Qui l'abisso del peccato e di tutto il male gli è penetrato nel più profondo dell'anima. Qui è stato toccato dallo sconvolgimento della morte imminente. Qui il traditore lo ha baciato. Qui tutti i discepoli lo hanno lasciato. Qui Egli ha lottato anche per me.⁶

Il dramma di Gesù al Getsemani è definito qui in termini di «solitudine» totale, di mancanza, di vuoto, di bisogno, di necessità (*Not*) dell'«essere uomo» (*Menschsein*) che evoca la sfera della metafisica, dell'ontologia. La causa è l'«abisso», l'apertura totale, il vuoto senza fondo (*Abgrund*), il carattere insensato del peccato e del male sotto tutte le sue forme che si è infiltrato fino alle giunture più sottili, per così dire, dell'anima di Gesù. A ciò si aggiunge la scossa provocata dalla prospettiva di una morte imminente a cui si uniscono le rotture di ordine affettivo già gravi in se stesse (il tradimento di Giuda, la fuga dei discepoli), ma che nel caso di Gesù provocano sommovimenti interiori di densità unica, data la qualità dell'amore che Gesù ha dimostrato ai suoi «fino alla fine» (cf. Gv 13,1). In questo luogo, Gesù ha anche lottato «per me». Insistendo sul fatto che il luogo di questa esperienza di Gesù è un giardino, allusione al giardino delle origini, san Giovanni ne avrebbe offerto, secondo il nostro autore, un'«interpretazione teologica»: «Nel giardino Gesù ha accettato fino in fondo la volontà del Padre, l'ha fatta sua e così ha capovolto la storia».⁷

Nel corso dell'analisi del contenuto della preghiera di Gesù secondo le diverse tradizioni neotestamentarie – vi ritornerò presto in una prospettiva diversa – J. Ratzinger/Benedetto XVI ritorna sullo stato d'animo di Gesù. Raccogliamo l'essenziale di questi brani per completare la fisionomia interiore di Gesù alle prese con il peccato di tutti.

⁶ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 169 (or. 169).

⁷ *Ibid.*, 169 (or. 170).

In legame con la preghiera di Gesù nella tradizione sinottica, egli parla di «esperienza primordiale della paura», di «sconvolgimento di fronte al potere della morte», di «spavento davanti all'abisso del nulla», tre stati estremamente drammatici che lo fanno tremare (*zittern*) fino a sudare sangue (cf. Lc 22,44).⁸

In rapporto alla preghiera di Gesù della tradizione giovannea (cf. 12,27), egli nota che il quarto evangelista parla, come i Sinottici, di uno «sconvolgimento» in riferimento al Sal 43,5, ma utilizzando un'espressione – *tetáraktai* – che mette bene in evidenza «il carattere abissale della paura di Gesù». Egli segnala che è lo stesso *tarássein* utilizzato per descrivere il profondo turbamento di Gesù davanti alla tomba di Lazzaro (cf. Gv 11,33) e il suo turbamento interiore all'annuncio, al Cenacolo, del tradimento di Giuda (cf. Gv 13,21). Poi aggiunge:

Con ciò Giovanni esprime senza dubbio l'angoscia primordiale della creatura di fronte alla vicinanza della morte, c'è però qualcosa di più: è lo sconvolgimento particolare di Colui che è la Vita stessa davanti all'abisso di tutto il potere della distruzione, del male, di ciò che si oppone a Dio, e che ora gli crolla direttamente addosso, che Egli in modo immediato deve ora prendere su di sé, anzi, deve accogliere dentro di sé fino al punto di essere personalmente «fatto peccato» (2Cor 5,21).⁹

Un elemento nuovo viene ad aggiungersi a tutto ciò che è stato detto finora sull'esperienza di Gesù in preghiera. «Colui che è la vita stessa» si vede messo di fronte al suo contrario, vale a dire l'«abisso di tutto il potere della distruzione, del male, di ciò che si oppone a Dio», che provoca in lui «uno sconvolgimento particolare». Più ancora. Si vede messo di fronte a ciò non solo come a una forza nemica *esteriore* alla sua persona, ma anche come a un peso schiacciante che deve, in quest'ora stessa, «prendere *su di sé*» (*in sich hineinnehmen*) «al punto di essere personalmente “fatto peccato” (2Cor 5,21)».¹⁰

In questo caso, di quale tipo di esperienza si tratta esattamente? Poiché Gesù «è *il Figlio*», risponde il nostro autore, egli «vede» (*sehen*) con un'acutezza, un'intensità *sui generis* la sporcizia della marea del male,

⁸ *Ibid.*, 174 (or. 175).

⁹ *Ibid.*, 175 (or. 176).

¹⁰ Notiamo l'accostamento esplicito tra l'agonia di Gesù e il testo paolino inserito nel titolo di questo studio.

le forze sottili della menzogna e dell'orgoglio, il carattere atroce del male che si nasconde, si traveste e lavora senza posa a distruggere l'essere, a sfasciarlo, a opporsi alla vita togliendole la bellezza e distruggendola. Poiché Gesù «è il Figlio», precisa ancora, egli «sente» (*empfinden*) profondamente «l'orrore, la sporcizia, la perfidia» di ciò che si trova nel «calice» che deve bere, cioè «il potere del peccato e della morte». Questo potere, Gesù lo deve assumere, farlo suo (*in sich beinnehmen*) per distruggerlo dall'interno. Leggiamo il testo che, a motivo della menzione esplicita del Figlio, riveste un'importanza particolare:

Proprio perché è il Figlio, Egli vede con estrema chiarezza l'intera marea sporca del male, tutto il potere della menzogna e della superbia, tutta l'astuzia e l'atrocità del male, che si mette la maschera della vita e serve continuamente la distruzione dell'essere, la deturpazione e l'annientamento della vita. Proprio perché è il Figlio, Egli sente profondamente l'orrore, tutta la sporcizia e la perfidia che deve bere in quel «calice» a Lui destinato: tutto il potere del peccato e della morte. Tutto questo Egli deve accogliere dentro di sé, affinché in Lui sia privato di potere e superato.¹¹

In conclusione, il nostro autore nota che l'angoscia di Gesù supera largamente l'angoscia di ogni uomo davanti alla morte. È una angoscia che coinvolge la storia umana nella sua lotta tra la vita e la morte e la sua opzione per la vita. Pascal aveva ben colto la posta in gioco del Getsemani sentendosi (lui e tutti gli uomini) parte attiva del dramma che vi si svolge.¹²

J. Ratzinger/Benedetto XVI ritorna sul *pro nobis* dell'agonia quando commenta il grido di abbandono di Gesù crocifisso che si può giustamente considerare come eco, *pendant*, o meglio compimento della notte del Giardino degli ulivi. Questo grido di abbandono (cf. Mt 27,46; Mc 15,34) non è un grido qualsiasi, afferma il nostro autore. Gesù recita in quel momento il Sal 22 dell'Israele sofferente e assume così tutti i tormenti del popolo di Dio e dell'umanità alle prese con un Dio che è loro nascosto. Scrive in questo contesto:

[Gesù] porta davanti al cuore di Dio stesso il grido d'angoscia del mondo tormentato dall'assenza di Dio. Si identifica con l'Israele sofferente, con

¹¹ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 175 (or. 176). Trascrivo l'espressione tedesca a motivo della sua importanza nel dibattito attuale sulla solidarietà di Gesù con il peccato del mondo: «dass er selbst "zur Sünde gemacht" wird (2Kor 5,21)».

¹² *Ibid.*, 176 (or. 176).

l'umanità che soffre a causa del «buio di Dio», assume in sé il suo grido, il suo tormento, tutto il suo bisogno di aiuto e con ciò, al contempo, li trasforma.¹³

Questa solidarietà di Gesù con Israele e l'umanità in questo momento decisivo della sua vita appare così importante agli occhi del nostro autore che egli giudica i diversi tentativi recenti della teologia per scrutare le profondità dell'anima di Gesù a partire dal suo grido di angoscia «caratterizzati da un approccio troppo limitato e individualista». Si appoggia in ciò sui Padri della Chiesa, specialmente sul pensiero, ben noto, di sant'Agostino per il quale Gesù prega sulla croce «come capo e come corpo».¹⁴

2. La preghiera di Gesù

Nella scia di questa prima *tranche* di riflessioni, già imponente per la profondità del loro contenuto, J. Ratzinger/Benedetto XVI passa allo studio della preghiera di Gesù propriamente detta. La considera rispettivamente nella tradizione giovannea (cf. Gv 12,17s), nella tradizione sinottica (cf. Mt 26,36-46; Mc 14,32-43; Lc 22,39-36), e nella versione della *Lettera agli Ebrei* (5,7s).

1.1. Giovanni e i Sinottici

In Giovanni come nei Sinottici, questa preghiera si divide in due parti che appaiono «come la contrapposizione di due volontà: la “volontà naturale” dell'uomo Gesù, che recalcitra» di fronte all'orrore del peccato descritto sopra e domanda che il «calice» si allontani da lui, e la «volontà del Figlio» che si offre totalmente alla volontà del Padre. Come comprendere il rapporto fra queste due volontà?

¹³ *Ibid.*, 239 (or. 238). Leggendo questo passo, si pensa spontaneamente al racconto di Teresa di Lisieux che, qualche mese prima di morire, considerandosi seduta «à la table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs», si sente dire dalle tenebre che danno voce ai peccatori che la deridono: «Tu crois sortir un jour des brouillards qui t'entourent, avance, avance. Réjouis-toi de la mort qui te donnera non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant» (*Manuscrit C, 6^o*, in *Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Oeuvres complètes*, Cerf - DDB, Paris 1996, 243).

¹⁴ Cf. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 240 (or. 239). Confrontare il pensiero di Ratzinger con quello di von Balthasar: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1953, 6s.

In Giovanni, *il legame* fra le due preghiere: «Padre, salvami da quest'ora» e «Padre, glorifica il tuo nome» (Gv 12,17s) non è fondamentalmente «diverso da quello rinvenibile nei Sinottici» – vi ritornerò ben presto. Secondo il nostro autore, ecco come Giovanni descrive questa unità:

Proprio la croce, l'accettazione della cosa orribile, l'entrare nell'ignominia dell'annientamento della dignità personale, nell'ignominia di una morte infame diventa la glorificazione del nome di Dio. Proprio così, infatti, Dio si rende manifesto per quello che è: il Dio che nell'abisso del suo amore, nel donare se stesso oppone a tutte le potenze del male il vero potere del bene. Gesù ha pronunciato ambedue le domande, ma la prima, quella di essere «salvato», è fusa insieme con la seconda, che chiede la glorificazione di Dio nella realizzazione della sua volontà – e così il contrasto nell'intimo dell'esistenza umana di Gesù è ricomposto in unità.¹⁵

La domanda di essere salvato dall'«ora» terrificante della croce si fonde in questo caso alla domanda che il Padre sia glorificato nel compimento della sua volontà che è amore senza limiti e che, a questo titolo, vince il peccato. La tensione interiore provata da Gesù tra la sua volontà e quella di compiere la volontà del Padre si riassorbe così nell'unità.

Davanti alla misteriosa «compenetrazione» delle volontà divina e umana in Gesù Cristo di fronte alla sua passione, J. Ratzinger/Benedetto XVI sente il bisogno di analizzare le cose ancora più in profondità. Per fare questo, si rifà rapidamente alla cristologia della Chiesa dei Padri. Secondo i credo di Nicea (325) e di Calcedonia (451), l'umanità resta in Gesù umanità e la divinità, divinità. L'umanità non è assorbita o diminuita dalla divinità. Se l'umanità resta interamente come tale in Gesù, essa è tuttavia «sostenuta (*gehalten*) dalla persona divina del *Logos*». È come dire che, nella diversità non abolita, non annullata delle nature, «si esprime, mediante la parola “*unica persona*”, l'unità radicale nella quale Dio, in Cristo, è entrato con l'uomo».¹⁶

Nel corso delle controversie che seguirono Calcedonia, soprattutto nell'ambiente bizantino, ci si interroga per l'appunto su ciò che riguarda la dottrina appena menzionata. Se non c'è che un'unica persona che abbraccia le due nature, che ne è allora della natura umana? Può essa, in queste condizioni, sussistere come tale nella sua particolarità e nella sua essenza?

¹⁵ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 177 (or. 176-177).

¹⁶ *Ibid.*, 178 (or. 180). Corsivo dell'autore.

Non è condannata a essere assorbita dal divino, «almeno nella sua parte più alta, la volontà»? È in questo contesto che emerge l'ultima grande eresia cristologica: il monotelismo. Il nostro autore la formula così:

Stante l'unità della persona – essa afferma – può esistere soltanto *un'unica* volontà; una persona con due volontà sarebbe schizofrenica: la persona, in fin dei conti, si manifesta nella volontà, e se c'è una persona sola, allora non può esserci che *una sola* volontà.¹⁷

Dinanzi a questo ragionamento, si pone una questione che tocca il realismo dell'incarnazione. Un uomo senza volontà è ancora un uomo?

È allora che entra in scena il grande teologo bizantino san Massimo il Confessore († 662), il quale fissa la sua attenzione sulla preghiera di Gesù al Getsemani impegnandosi a renderne conto teologicamente. Secondo J. Ratzinger/Benedetto XVI, san Massimo sostiene innanzitutto che la natura umana di Gesù non è diminuita o amputata a causa della sua unità con il *Logos*; essa resta completa e intera. La volontà fa parte della natura umana.

Il nostro dottore afferma poi che questa dualità delle volontà in Gesù non deve condurre alla schizofrenia di una doppia personalità. Per questo, natura e persona devono essere considerate ciascuna «secondo il loro modo d'essere». In che senso? Questo significa che «esiste in Gesù la “volontà naturale” della natura umana, ma c'è *una sola* “volontà della persona”, che accoglie in sé la “volontà naturale”». ¹⁸ Com'è possibile questo senza distruggere l'elemento essenzialmente umano della volontà? È possibile perché la volontà umana è per creazione, dunque per natura, orientata verso la volontà divina e dunque trova in essa il suo compimento.

Massimo aggiunge, infine, un terzo elemento al suo pensiero in modo da rendere conto pienamente del dramma del Monte degli ulivi e, in esso, dell'identità di Gesù. A causa del peccato, la «sinergia» naturale della volontà umana con la volontà di Dio si trova trasformata in opposizione a Dio. L'uomo sperimenta la volontà di Dio come una minaccia per la sua propria realizzazione e vi si oppone. Il dramma del Getsemani consiste in questo: per la forza del suo sì filiale (persona) proprio alla sua volontà divina, Gesù «riporta la volontà naturale dell'uomo dall'opposizione alla

¹⁷ *Ibid.*, 180 (or. 181). Corsivo dell'autore.

¹⁸ *Ibid.*, 181 (or. 182). Corsivo dell'autore.

sinergia e ristabilisce così l'uomo nella sua grandezza».¹⁹ E J. Ratzinger/Benedetto XVI conclude:

Così, la preghiera «non la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42) è veramente una preghiera del Figlio al Padre, nella quale l'umana volontà naturale è stata tratta totalmente dentro l'Io del Figlio, la cui essenza si esprime appunto nel «non io, ma tu» – nell'abbandono totale dell'Io al Tu di Dio Padre.²⁰

Alla fine della sua esposizione, il nostro autore insiste sulla dimensione universale del dramma del Getsemani. È tutta l'umanità nella sua situazione di opposizione a Dio che si trova, nel Gesù del Monte degli ulivi, «trasformata, così che ora nell'obbedienza del Figlio siamo presenti tutti noi, veniamo tutti tirati dentro la condizione di figli», resi capaci in Lui e con Lui di rivolgerci al Padre con la parola «Abbà, Padre» (cf. Mc 14,36), nome che i bambini ebrei davano ai loro padri terreni.²¹

Passiamo, per concludere, allo studio dell'ultimo testo scritturistico che ci parla della preghiera di Gesù nell'ora drammatica della sua passione.

1.2. *La Lettera agli Ebrei*

Il testo in questione suona così:

Nei giorni della sua vita terrena egli [Gesù] offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito [...] (5,7).

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ibid.*, 182 (or. 183).

²¹ Segnaliamo che Ratzinger si era già occupato della questione trattata qui nel suo libro J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 33-37. Per maggiori dettagli, cf. il mio studio *Christ, source de la vie morale selon Joseph Ratzinger*, in «Revista Española de Teología» 71 (2011) 548s. Segnaliamo anche che Benedetto XVI è tornato sulla questione nell'udienza generale di mercoledì 1 febbraio 2012. Riprende in breve il pensiero che ho appena esposto a partire dalla seconda parte del suo libro *Gesù di Nazaret*. Questo testo di tipo pastorale è assai chiaro e incisivo su alcuni nuclei forti della dottrina presentata in questo studio. Ne estrapolo alcuni passi: «Adamo ed Eva hanno pensato che il “no” a Dio fosse il vertice della libertà, l'essere pienamente se stessi. Gesù al Monte degli ulivi riporta la volontà umana al “sì” pieno a Dio; in Lui la volontà naturale è pienamente integrata dell'orientamento che le dà la persona divina. Gesù vive la sua esistenza secondo il centro della sua persona: il suo essere Figlio di Dio. [...] Solo uscendo da sé, solo nel “sì” a Dio, si realizza il desiderio di Adamo, di noi tutti, quello di esse completamente liberi» (*Insegnamenti di Benedetto XVI*, VIII [1/2012] 141).

J. Ratzinger/Benedetto XVI pensa che siamo di fronte a un racconto che viene da una tradizione autonoma perché, nei Vangeli, non si parla né di «grida» né di «lacrime». Ma l'autore della *Lettera* non pensa probabilmente solo alla notte del Getsemani, ma a tutta la passione di Gesù, inclusa la crocifissione. Si ritrovano, in effetti, delle allusioni alle stesse espressioni sia nei Sinottici che in Giovanni. Nella nostra *Lettera*, come altrove nel Nuovo Testamento, «sempre si tratta dell'incontro di Gesù con le potenze della morte, il cui abisso Egli, come il Santo di Dio, percepisce in tutta la sua profondità e spaventosità». Ma vi è qualcosa di nuovo in questo racconto, che il nostro autore descrive così:

Per la *Lettera*, questo gridare e supplicare costituisce la messa in atto del sommo sacerdozio di Gesù. Proprio nel suo gridare, piangere e pregare Gesù fa ciò che è proprio del sommo sacerdote: Egli porta il travaglio dell'essere uomini in alto verso Dio. Porta l'uomo davanti a Dio.²²

Due espressioni adottate dalla nostra *Lettera* vanno in questa direzione. Il verbo «portare davanti a Dio», «elevare» (cf. Eb 5,1) deriva dalla terminologia del culto sacrificale. D'altra parte, l'espressione «rendere perfetto» applicata a Gesù nel suo imparare l'obbedienza mediante la sua sofferenza (cf. Eb 5,8s., 7, 11, 19, 28) equivale, secondo i suoi antecedenti veterotestamentari evidenziati da Albert Vanhoye, a consacrarlo sacerdote.

Detto questo, rimane da chiarire l'affermazione centrale della preghiera di Gesù secondo cui fu esaudito a motivo del suo abbandono a Colui che poteva salvarlo dalla morte. Diversi autori, come Adolf von Harnack († 1930) seguito da Rudolf Bultmann († 1976) pensano che questo esaudimento non avviene. Ma J. Ratzinger/Benedetto XVI si dice insoddisfatto di questa risposta, che contraddice l'autentica esegesi. Secondo lui, Gesù fu esaudito non solo, come suggerisce san Luca (cf. 22,43), ricevendo una forza interiore che gli permette di affrontare con coraggio gli avvenimenti della passione, ma con l'essere sottratto alla morte mediante la risurrezione ricevuta dal Padre in cui si tratta del «superamento della morte come tale» poiché Gesù non è stato immerso nella morte per sé soltanto, ma «per gli altri». L'esaudimento dell'obbedienza di Gesù diventa così vita per tutti, come afferma del resto la *Lettera* in 5,9-10.²³

²² J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 184 (or. 186).

²³ Cf. *ibid.*, 183-187 (or. 185-188).

3. Ricapitolazione

Come previsto all'inizio di queste pagine, tentiamo ora di raccogliere i dati principali di questo studio e di presentarli in modo sintetico.

1) J. Ratzinger/Benedetto XVI vede il Cristo in agonia e che muore sulla croce come uno che misura *tutta* la malizia del peccato degli uomini, che si potrebbe definire in breve come rifiuto e odio di Dio e di tutto ciò che viene da Lui. La misura tanto più che Egli è, come Figlio, esattamente l'opposto del peccato, legame come il Padre. Questa esperienza del peccato, Gesù non la vive come una realtà esteriore a se stesso come si può partecipare alle prove dell'altro e degli altri senza però assumerne personalmente le pene. Gesù vivendo l'agonia e la morte prende su di sé il peccato, lo assume, lo vive dall'interno con tutto ciò che implica: la solitudine, l'abbandono, l'assenza di Dio (cf. 2Cor 5,21). J. Ratzinger/Benedetto XVI non dice mai esplicitamente, come fanno altri teologi, che è Dio a chiedere a Gesù di far sua questa esperienza; si può tuttavia pensare che lo supponga. Non parla nemmeno, come altri teologi, della collera di Dio che Gesù dovrebbe subire per vuotarne l'ardore dinanzi al peccato degli uomini. Non prova nemmeno il timore di alcuni teologi di vedere Gesù coinvolto personalmente nella sfera del peccato pensando che, per l'esperienza dell'assenza o dell'allontanamento di Dio, il legame tra Gesù e il Padre suo sarebbe messo in discussione. Se è vero che in questo caso c'è tensione tra Gesù e il Padre, è precisamente in virtù di questa esperienza, placata per dir così dalla sua forza filiale, che Gesù porta l'umanità peccatrice fino al trono del Padre e riceve così e per sempre l'investitura sacerdotale.

2) Questo compimento della redenzione mette all'opera l'identità teandrica di Gesù. La sua volontà umana, resa esitante dal peccato degli uomini assunto, è portata dalla sua volontà divina e filiale e si vede come rimessa, ripristinata, sull'asse naturale della sua adesione a Dio. L'unità delle due volontà in Gesù è così ricreata dalla sua persona filiale, unità che permette agli uomini di aderire di nuovo a Dio, di diventare figli, di rivolgersi a lui con le parole stesse di Gesù: «Abbà».

3) È tutta l'umanità (giudei e pagani), infatti, a essere coinvolta nell'esperienza di Gesù. Gesù è una «personalità corporativa». La sua esperienza personale è per tutti, solidale con tutti, come il capo lo è con il corpo.

La *theologia crucis* di J. Ratzinger/Benedetto XVI è molto più vasta della prospettiva da cui ho scelto di esaminarla. Praticamente tutti gli eventi della passione di Gesù vi sono considerati e commentati. Ne scaturisce un contenuto teologico impressionante e significativo *per la vita dei credenti*. Senza essere d'importanza secondaria, questi dati si ricollegano tutti, mi sembra, a un centro che ho cercato di mettere in evidenza in questo breve studio. In effetti, se Gesù non ci ha restituito la libertà filiale perduta con il peccato facendosi Lui stesso ciò che noi siamo; o anche, se l'obbedienza personificata che Gesù è, non fosse entrata nella nostra disobbedienza originaria per raddrizzarla, tutte le altre considerazioni, per belle e utili che siano, crollerebbero perché mancherebbe loro un fondamento ultimo. Come ha scritto J. Ratzinger/Benedetto XVI al termine della sua analisi della lotta di Gesù al Monte degli Ulivi: «[L]’“Io” [di Gesù] [...] ha accolto in sé l’opposizione dell’umanità e l’ha trasformata, così che ora nell’obbedienza del Figlio siamo presenti tutti noi, veniamo tutti tirati dentro la condizione di figli». ²⁴ È da qui che tutto deve partire ed è lì che tutto deve compiersi.

RÉAL TREMBLAY

Abstract

In questo articolo, l'autore presenta l'interpretazione che Joseph Ratzinger/Benedetto XVI fa di due eventi capitali della vita terrena di Gesù: la sua agonia e la sua morte in croce. Limitando il suo studio al secondo tomo del libro recente Gesù di Nazaret, si interroga prima sul tipo di esperienza che un Gesù «fatto peccato» per noi è chiamato a vivere in quest'«ora» della sua esistenza in mezzo a noi. Passa poi all'identità teandrica di Gesù implicata nell'esperienza appena descritta, identità che apre naturalmente su prospettive soteriologiche di prima importanza. Infine, l'autore riassume il materiale elaborato nel corso dello studio e indica rapidamente in che cosa consiste l'originalità del pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI riguardo a quello di altri teologi che si sono occupati della questione.

²⁴ *Ibid.*, 182 (or. 183).

DIVINIZZAZIONE DELL'UOMO E ONTOLOGIA RELAZIONALE IN GREGORIO DI NISSA

GIULIO MASPERO

PATH 14 (2015) 277-295

1. Introduzione

La divinizzazione è questione centrale nella teologia spirituale e lo è altrettanto da una prospettiva metafisica. La ricerca del principio ultimo, della causa prima di ogni cosa, a livello filosofico non è mai stato un mero esercizio speculativo, ma cammino concreto nella ricerca di quella pienezza di vita che il platonismo esprime come assimilazione (*homoiôsis*) a Dio.¹

Cristo è stato riconosciuto dai primi Padri della Chiesa come il vero Filosofo proprio perché la risposta da Lui offerta corrispondeva in modo sovrabbondante al desiderio dell'uomo, di ogni uomo.

Ma la visione ontologica cristiana presenta delle differenze radicali rispetto a quella che caratterizzava la metafisica classica. Per quest'ultima esisteva un unico livello ontologico eterno, che abbracciava Dio e il mondo, la cui differenza era declinata in termini di gradi di perfezione ontologica discendente man mano che ci si allontanava dal primo principio. Per il pensiero fecondato dalla rivelazione cristiana, invece, si hanno due ordini ontologici diversi e nettamente distinti, uno eterno, che coincide con la natura divina e quindi con la Trinità, il secondo creato, venuto all'essere per volontà di Dio. Il primo può essere conosciuto solo in parte e solo grazie

¹ Cf. PLATONE, *Res publica* 613.b.1 e *Theaetetus*, 176.ab.

alla rivelazione, mentre il secondo coincide con l'ambito esplorato nella ricerca filosofica previa.

È naturale che la concezione della divinizzazione cambi in modo sostanziale nella transizione tra queste due visioni ontologiche. Si cercherà di mostrare come tale cambiamento si articoli nel contesto del pensiero di Gregorio di Nissa, la cui teologia è caratterizzata nello stesso tempo da una profonda dimensione spirituale e da una ricca elaborazione metafisica. In concreto, la sua teologia presenta una radicale rielaborazione della categoria di relazione (*schesis*) che viene applicata *in divinis*, per dire la molteplicità personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo all'interno dell'affermazione dell'assoluta identità numerica della loro natura. La metafisica classica, infatti, possedeva come unico principio di distinzione la sostanza, ma esso non poteva applicarsi alle tre persone divine che sono un'unica sostanza eterna. Per questo la *schesis* fu risemantizzata, cessando di essere considerata un mero accidente, come avveniva a partire dalle *Categorie* di Aristotele, per assurgere, invece, a nuova dimensione ontologica che caratterizza, nel caso divino, l'immanenza della sostanza stessa.²

I due quadri ontologici diversi implicano una concezione della divinizzazione estremamente differente. Infatti, nel caso dell'unico ordine graduato che unisce Dio e il mondo, la divinizzazione consiste nel risalire la scala metafisica mediante il *logos*. Questo è concepito come mediatore ontologico che conduce da un livello all'altro, cioè come *ragione necessaria* che di causa in causa permette al sapiente di risalire fino alla causa ultima, che nella concezione platonica è identificata con la sfera delle idee mentre in quella aristotelica è individuata nel motore immobile pensiero di pensiero. In ogni caso tale processo di risalita dal mondo verso Dio richiede che si abbandonino sempre più la dimensione materiale, nel primo caso, o potenziale, nel secondo, per giungere mediante il solo intelletto a ciò che veramente è.

Questo si riflette sul modo di predicare in Dio e nell'uomo la virtù e le facoltà spirituali: infatti la presenza di un unico ordine ontologico induce la necessità di evidenziare le differenze, perché la distinzione rispetto al primo principio può essere fondata solo sul *deficit* ontologico e sulla diversità introdotta dalla struttura partecipativa. La divinità, infatti, non può avere né facoltà né virtù, perché queste implicano sempre una dimensione

² Cf. G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, 241-246.

potenziale, mentre il primo principio è puro atto. Gli dèi, dunque, non posseggono virtù etiche³ in quanto sono massimamente beati ed è ridicolo pensare che abbiano bisogno delle virtù come la giustizia nell'agire o il valore nel combattimento, perché non hanno bisogno di tali azioni e non hanno desideri che debbano essere temperati dalla virtù.⁴

Invece, come si vedrà, nel caso cristiano l'attenzione è rivolta a ciò che unisce ontologicamente la creatura al Creatore, poiché si ha un principio di distinzione sconosciuto alla metafisica classica: la relazione, appunto.

La divinizzazione filosofica consiste essenzialmente nel risalire la scala dell'essere percorrendone con il pensiero i diversi gradini ontologici che stanno tra l'uomo e Dio, come un *meson*, un mediatore di densità metafisica intermedia. Invece, nel contesto cristiano tra Dio e il mondo non c'è nulla e la divinizzazione, che di per sé è impossibile perché non si ha accesso al divino *dal basso*, diventa possibile solo nel dono della grazia dall'alto, per la volontà di Dio che è così trascendente da potersi abbassare. Egli non ha bisogno di difendere staticamente la sua posizione, ma si fa uomo, unendo dinamicamente eternità e il tempo in una relazione la cui forza ontologica è infinita in quanto fondata nella profondità personale di Dio stesso.

2. Relazione e divinizzazione

L'elaborazione trinitaria del sec. IV dovrà affrontare la formidabile questione di individuare un principio di distinzione personale che non fosse la sostanza, ma potesse trovarsi *dentro* la sostanza stessa. Fin da subito la discussione si concentrò sulla *relazione*, verso la quale puntavano i nomi stessi delle persone divine. Essa apparteneva ai relativi, indicati da Aristotele come le realtà che sono *pros ti*, cioè rivolte verso qualcosa e poi connesse nella tradizione dei commentatori delle *Categorie* alla relazione come *schesis*.

Questo termine dipende dal greco *echein*, il verbo *avere*, e indica la *disposizione* intesa come aggiunta esterna. È considerata il minimo tra gli

³ Cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1178b.17-23.

⁴ Cf. *ibid.*, 1178b.7-16.

accidenti, perché non solo ha bisogno di una sostanza cui inerire per sussistere, ma addirittura di due.⁵

Dal punto di vista teologico la discussione filosofica diventa estremamente rilevante, soprattutto nel sec. IV quando Ario, nella sua critica a chi affermava la divinità del Figlio, nega esplicitamente che il *Logos* potesse appartenere ai relativi,⁶ seguito in questo da Eusebio.⁷ Invece, Gregorio di Nissa può affermare chiaramente il contrario,⁸ perché la sua teologia contiene anche una riformulazione dell'ontologia come estensione della metafisica classica proprio nel senso di riconoscere una dimensione immanente alla sostanza divina nella quale si trovano le relazioni eterne delle tre persone divine. In questo modo le relazioni *in divinis* cessano di essere considerate meri accidenti: si apre, così, la possibilità di rileggere la relazione come perfezione anche a livello creaturale.

Per cogliere come l'originalità di questo sviluppo, permesso dalla rivelazione giudaico-cristiana e pertanto caratterizzato da un'assoluta novità, sia nello stesso tempo in linea con le aspirazioni della metafisica e dell'antropologia della Grecia classica, se ne possono vedere le conseguenze per la concezione della divinizzazione nel pensiero di Gregorio di Nissa.

Per quanto possa ritenersi arduo l'accostamento di autori separati da otto secoli di pensiero filosofico e teologico, leggendo il *Sull'anima e la risurrezione* del Cappadoce si può notare una linea che lo unisce all'eredità filosofica greca. La tradizione platonica, infatti, congiunta a quella aristotelica dalla sintesi neoplatonica, emerge con forza nel testo nisseno, che è stato esplicitamente concepito sul modello dei dialoghi socratici, tanto da essere noto come «Fedone cristiano».⁹

⁵ Cf. A. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle «Categorie» di Aristotele*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 38 (1983) 275-276.

⁶ ARIUS, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Atanasius Werke*, II/7, 244,11.

⁷ Cf. EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14, 2,1-3,1.

⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio Cathchetica Magna*: GNO III/4, 11,1-4.

⁹ Cf. CH. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen «Phaidon» und dem Dialog Gregors von Nyssa «Über die Seele und die Auferstehung»*, P. Lang, Frankfurt am Main - Bern 1986; H.M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie: Der Dialog Gregors von Nyssa «De anima et resurrectione»*, P. Lang, Frankfurt am Main 1991; M. PELLEGRINO, *Il platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima e alla risurrezione»*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 30 (1938) 437-474.

Il ruolo di Socrate è assegnato a Macrina, alla quale Gregorio domanda come sia possibile che si mantenga l'aspirazione al bene nell'uomo che conduce una vita secondo virtù (*kat' aretên bion*). Questi, infatti, è attratto al bene dal desiderio (*di' epithumian*), con il quale Dio lo tira a Sé come con una specie di corda (*tina seiran*).¹⁰ Una volta spentosi ogni desiderio irrazionale, com'è possibile che permanga l'aspirazione a ciò che è migliore? La risposta di Macrina riprende l'insegnamento platonico-aristotelico sulla facoltà razionale dell'uomo: infatti, la facoltà «di contemplare e di discernere» (*to theôrêtikon te kai diakritikon*) è propria di quella parte dell'anima che è simile a Dio (*theoeidous*) poiché in tali attività si coglie il divino (*to theion*). Una volta purificati sia nella vita presente sia dopo la morte, nulla potrà impedire all'anima di contemplare il bene, il quale per sua stessa natura attrae (*elketikon*) ogni essere che rivolge ad esso lo sguardo. Il bene si identifica, infatti, per natura con la divinità stessa (*to theion*) e l'anima purificata si trova nell'unione (*sunapheian*) con quanto le è più proprio e familiare.¹¹ In questo modo non ci sarebbe più bisogno del movimento del desiderio (*tês kat' epithumian kinêseôs*). Così la passione non sarà più necessaria perché ci sarà la fruizione nella quale l'anima si conosce veramente contemplando nella propria bellezza l'archetipo come in uno specchio e in un'immagine.¹² E la ragione è che:

la vera assimilazione (*homoiosis*) a Dio consiste nel fatto che la nostra vita imiti in un certo modo la sostanza trascendente.¹³

Infatti la vita di Dio non è sottoposta al movimento come quella degli uomini, i cui desideri sono connessi alla mancanza di bene. La natura divina, invece, non manca di nulla e si identifica con il bene stesso.¹⁴ Il riferimento al platonismo è evidente sia nell'articolazione della questione sia nel vocabolario.

¹⁰ GREGORIO DE NISSA, *Dialogus de anima et resurrectione*: PG 46, 89A.

¹¹ Cf. *ibid.*, 89B.

¹² Cf. *ibid.*, 89C.

¹³ *Ibid.*, 89C-92A.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 92C-93A.

Ma proprio qui entra in gioco la novità ontologica elaborata nell'ambito della riflessione trinitaria proprio in quegli anni.¹⁵ Gregorio dice, infatti, che l'anima

conformata alle proprietà della natura divina, imita la vita superiore, in modo tale che non le rimane null'altro che la disposizione d'amore (*tês agapêtikês diatheseôs*), che tende naturalmente al bene. Infatti l'amore è questo: la relazione interiore (*endiathetos schesis*) a ciò che si desidera nel cuore (*to katathumion*).¹⁶

Essenziale è la considerazione che il male non è qualcosa, bensì mero non essere, in modo tale che, una volta unita al bene, l'anima non manca di nulla ed è al colmo della beatitudine. Accostando tale considerazione ontologica alla dottrina paolina della superiorità della carità, il cui atto permane anche nell'eternità,¹⁷ Gregorio afferma:

La vita della natura superna (*tês anô phuseôs*) è amore (*agapê*), poiché il bene è assolutamente amabile per chi lo conosce. E la divinità si conosce, e la conoscenza diventa amore, in quanto ciò che viene conosciuto è il bene per natura.¹⁸

La risoluzione della tensione tra desiderio e divinità presente nel pensiero metafisico greco, intrinsecamente connessa alla concezione potenziale del desiderio stesso, in parallelo a quanto si ha per la virtù e le facoltà dell'anima, si fonda sulla nuova concezione della *schesis*, che non è più considerata mero accidente o grado ontologico intermedio distinto dagli elementi da essa uniti, analogamente a quanto avveniva con il *logos*.

La riflessione trinitaria ha spinto a ripensare l'ontologia del Dio uno e trino modificando le categorie classiche di relazione e sostanza, per introdurre la prima nella seconda, sottraendola alla dimensione meramente acci-

¹⁵ Il *Dialogus de anima et resurrectione* ha un chiaro *terminus post quem* nella morte di Macrina, avvenuta nel luglio del 379: le datazioni in letteratura vanno dalla fine del 380 fino al 386. Per quell'epoca Gregorio di Nissa aveva già sviluppato gli elementi essenziali della sua rielaborazione ontologica della *schesis* nella risposta a Eunomio contenuta nel *Contra Eunomium* I e II, composti nel corso del 380. Si veda P. MARAVAL, *Cronologia delle opere*, in L.F. MATEO SECO - G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 181-182.

¹⁶ GREGORIO DI NISSA, *Dialogus de anima et resurrectione*: PG 46, 93BC.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 96C.

¹⁸ *Ivi.*

dentale. Ma ciò permette di pensare il rapporto tra Dio e l'uomo in termini di una partecipazione relazionale, cioè *schetica*, che non ha bisogno di un *meson* ontologico intermedio. L'amore, inteso come relazione immanente, è dunque letto come elemento essenziale della natura divina, la quale non è ridotta più a puro pensiero o alla dimensione eidetica, ma è ora vita di conoscenza e di amore.

La divinizzazione non si dà, dunque, solo per via di conoscenza intellettuale, ma la vera conoscenza è quella che si ha nell'amore e porta per questo all'unione. Tali espressioni non hanno un significato meramente emotivo, perché la rivelazione permette di rileggere desiderio e volontà in chiave autenticamente ontologica. La divinizzazione si realizza, così, non come riduzione o assimilazione dell'umano al divino, ma come mutua inabitazione, ora possibile pur permanendo nella distinzione di natura grazie alla relazione.

Si noti che Gregorio di Nissa è il primo, e praticamente l'unico,¹⁹ a ricorrere all'espressione *endiathetos schesis*. La sostanza divina è caratterizzata da una dimensione immanente assolutamente distinta dalla natura creata, la quale, a differenza dell'Assoluto, potrebbe non esistere. E questa dimensione immanente è costituita dal Padre, dal Figlio che è il *Logos*, e dallo Spirito Santo. La loro distinzione è puramente relazionale: per questo le persone sono *dentro* la sostanza e non costituiscono sostanze diverse, ma si identificano perfettamente con l'unica infinita sostanza e natura divina, che non può essere circoscritta.

Questa lettura ontologica dell'amore mediante la *endiathetos schesis* è presente in altri due passi dell'opera nissena. Nell'*In Ecclesiasten*, si definisce nel seguente modo l'amore, in contrapposizione all'odio:

L'amore (*philtron*) è la relazione interiore (*endiathetos schesis*) a colui che è desiderato nel cuore causata dal piacere o dalla passione.²⁰

La terza ricorrenza dell'espressione permette di cogliere la mutata struttura partecipativa. Infatti, nella seconda omelia del suo *In Canticum canticorum*,²¹ Gregorio commenta Ct 1,5-8, interpretando le parole della

¹⁹ L'unica altra ricorrenza è del VI sec.: ELIAE (OLIM DAVIDIS), *Aristotelis categorias commentarium*, 191,23.

²⁰ GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*: GNO V, 417,13-14.

²¹ Per una bella analisi delle ricorrenze di *schesis* nell'*In Canticum canticorum* si veda: I. VIGORELLI, *Desiderio e beatitudine: schesis nell'In Canticum canticorum di Gregorio di Nissa*, in «Annales Theologici» 28 (2014) 277-300.

sposa che dice di essere diventata nera per non aver vigilato e aver perso la purezza (καθαρότης), rivestendo la tuniche di pelli (cf. Gen 3,21).²² Ora però, grazie all'incontro con lo Sposo divino, la rettitudine l'ha di nuovo amata ridonandole la bellezza perduta.²³ E il testo continua spiegando che:

Perciò, cessando di parlare alle giovinette, la sposa torna a pregare lo sposo, tenendo il nome di colui che desiderava come l'intima relazione (*endiathe-ton schesin*) a lui.²⁴

Il tema del nome è fondamentale sia nella teologia giudaico-cristiana,²⁵ sia nella prospettiva teologica della discussione con Eunomio. Infatti, mentre questi affermava che il termine *ingenito* indicasse la sostanza divina, in modo tale che il Figlio *generato* non potesse essere considerato Dio proprio perché generato e non *ingenito*, i Cappadoci ritenevano Dio ineffabile, in modo tale che ogni nome fosse utile per parlarne, ma nessuno potesse esprimerlo pienamente. Dio è conoscibile mediante il suo agire a nostro favore nell'economia, cioè nella storia della salvezza. Così la sposa dice:

«Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato» (Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile e incomprensibile. Dunque tu hai per nome che dà a conoscere la tua bontà la relazione (*schesis*) della mia anima con te.²⁶

Solo l'amore può essere nome, perché solo l'amore fa veramente conoscere Dio. L'amore è relazione reciproca che unisce la sposa e lo sposo, il quale l'ha amata quando era tutta nera per il peccato. Lei si chiede, infatti, come potrebbe non amare lui che l'ha amata per primo, che l'ha amata offrendo la sua vita per lei, versando il suo sangue.²⁷

Il punto essenziale è che l'amore è qui inteso non solo come desiderio della bellezza, secondo lo schema platonico, ma come dono di sé. In questo consiste la novità. La partecipazione al bene non è fondata su una struttura ontologica necessaria, che ha bisogno di una rigida gerarchia per salvare la

²² Sul questa interpretazione, si veda J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 25-31; 55-60; ID., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, E.J. Brill, Leiden 1970, 154-185.

²³ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*: GNO VI, 60,16-22.

²⁴ *Ibid.*, 61,1-3.

²⁵ Cf. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, 48-60.

²⁶ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*: GNO VI, 61,13-17.

²⁷ Cf. *ibid.*, 61,17-62,3.

distinzione tra Dio e il mondo. Ma la partecipazione è un dono della sorgente. Così la sposa dice:

Io, correndo verso di te che sei la fonte, sorbirò la bevanda divina, con la quale dai da bere agli assetati, effondendo l'acqua dal tuo fianco, poiché il ferro ha aperto questa sorgente. E chi beve ad essa diventa sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna (Gv 4,14).²⁸

Questa partecipazione fondata sul dono e sull'amore, che a sua volta suscitano dono e amore, spiega la presenza della virtù nell'uomo e in Dio. Come la sposa dice di essere diventata nuovamente giusta e bella in quanto la rettitudine l'ha amata, così ogni virtù è presentata come partecipazione alla vita stessa di Dio, che è identificato con la virtù stessa.

3. Il ruolo della virtù

Ciò si vede, ad esempio, nel *De virginitate*, dove si stabilisce l'equivalenza tra la natura divina, la pienezza della vita e la purezza e, quindi, la verginità stessa. Questa equivalenza è addirittura utilizzata per spiegare l'identità di natura tra le tre persone divine, attribuendo a ciascuna la verginità.²⁹ In questo senso, per Gregorio le virtù diventano veri e propri attributi divini e così non conoscono limite superiore, ma possono crescere indefinitamente.³⁰ E per questo le virtù sono essenzialmente dono di Dio.³¹

Si nota qui in modo particolare la radicale novità nell'architettura ontologica rispetto a quanto visto nella metafisica greca: le virtù non sono più segnate da potenzialità ma si identificano con Dio stesso e quindi con i suoi attributi, ora concepiti come infiniti e dinamici. Queste ultime caratteristiche si rivelano specialmente nella generatività e comunicabilità che è riconosciuta ora agli attributi stessi. Come Dio è uno e trino perché ha in sé generazione e processione, così la verginità è tale proprio perché divinizza:

Quale lode della verginità è più grande di quella che, servendosi proprio di tali attributi, la mostra nell'atto di deificare (*theopoiousan*) in un certo senso coloro che sono partecipi dei suoi puri misteri fino al punto di godere

²⁸ *Ibid.*, 62,3-7.

²⁹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 2, 1, 1-11: GNO VIII/1, 253.

³⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis*, I, 5-6, in ID., *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1984, 8-10.

³¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratione dominica 3*: GNO III/2, 26-37.

della gloria dell'unico Dio veramente santo e irreprensibile e di diventare simili a lui grazie alla purezza e all'incorruttibilità?³²

Il verbo *theopoiein* è estremamente significativo, tanto più perché Gregorio tende a usarlo raramente.³³ La ragione, probabilmente, è che lo stesso verbo non solo esprime la vera divinizzazione ad opera dello Spirito Santo,³⁴ ma anche serve per indicare l'atto dell'uomo che sceglie per sé falsi dèi nella critica all'*idolatria del concetto*, che caratterizza la polemica con Eunomio,³⁵ o la lettura sempre in termini idolatrici del peccato.³⁶

Ciò mostra il realismo metafisico della concezione della santità nel pensiero nisseno, per il quale la divinizzazione permette veramente di partecipare a quegli attributi, come l'incorruttibilità, che di per sé spettano solo a Dio con i quali ontologicamente si identificano.³⁷

Nella *Vita di Mosè* tale dinamica della divinizzazione è particolarmente evidente nel suo rapporto con gli attributi divini stessi:

Colui, infatti, che veramente è divenuto a immagine di Dio e in niente si è staccato dall'impronta divina, porta in sé le caratteristiche di Dio e in tutto corrisponde, nella sua somiglianza (*homoiôsin*) all'archetipo, adornando la sua anima con l'incorruttibilità, l'immutabilità e la totale estraneità al male.³⁸

La linea di sviluppo del pensiero nisseno è dall'identificazione delle virtù con la vita di Dio stesso alla sua partecipazione riletta come autentica divinizzazione dell'uomo che ha luogo proprio mediante il dono delle virtù alla vita dell'uomo:

Ma colui che ricerca la vera virtù non fa altro che partecipare (*metechei*) a Dio, perché Dio è la virtù perfetta (*hê pantelês aretê*). Poiché, dunque, ciò che è buono per natura è assolutamente desiderabile, in vista di una partecipazione ad esso, da tutti quelli che lo conoscono; e siccome quello

³² GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 1, 1, 20-24: GNO VIII/1, 252.

³³ Cf. N. RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2004, 226.

³⁴ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Adversus Macedonianos*: GNO III/1, 113,16.

³⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, II, 100,12: GNO I, 256; 205,2: GNO I, 284; 384,4: GNO I, 338; 547,3: GNO I, 386 e III, 2, 37,5: GNO II, 64; 3, 6,6: GNO II, 109; 9, 52,11: GNO II, 283.

³⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*: GNO V, 428,11.18.

³⁷ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De virginitate* 1, 1, 18-19: GNO VIII/1,252.

³⁸ GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis* II, 318,6-10, in ID., *La vita di Mosè*, 250.

che è buono per natura non ha limite, è inevitabile che anche il desiderio di colui che ne partecipa, protendendosi insieme con quell'essere illimitato, non abbia sosta.³⁹

Gregorio sta attingendo alla tradizione filosofica classica, ma nello stesso tempo modifica radicalmente il significato dei termini in base alla nuova grammatica ontologica. Così Dio è identificato con la virtù perfetta (*pan-telês*), termine di origine aristotelica,⁴⁰ ma che, come si è visto, Aristotele non può applicare a Dio. Il superamento della dimensione potenziale come elemento essenziale della virtù trascina con sé la ricomprensione in termini positivi del desiderio umano. Se per Platone *Eros* non poteva essere un vero dio proprio perché il desiderio implicava assenza,⁴¹ ora l'incontro con il Dio uno e trino e la rilettura di tutto il creato, e dell'uomo in particolare, come espressione del desiderio divino di dono e d'amore, permette di rileggere la volontà dalla prospettiva dell'infinito. Si torna così alla spiegazione data da Macrina da cui si è partiti nella presentazione della dottrina nissena. Il guadagno è che ora con Mosè la prospettiva ontologica di tale desiderio è più esplicita:

[Mosè] è raggiante di gloria. Sebbene sublimato da una tale magnificenza, ancora arde di desiderio: è insaziabile di avere ancora di più e ha ancora sete di quello di cui sempre si era riempito a suo piacimento e, come se non ne avesse ancora goduto, domanda di ottenere: supplica Dio, che gli appaia e non nella misura in cui egli stesso, Mosè, può partecipare a lui, ma come Dio effettivamente è.⁴²

Mosè è amico di Dio, è in relazione personale con Lui, e questa relazione è un'autentica mutua inabitazione, che permette di esplorare la dimensione ontologica del darsi di Dio nella rivelazione. La Trinità beatissima si rivela comunicandosi, donandosi, e accogliendo l'uomo nel Suo essere, in modo tale che questi ne può partecipare in un'intensità superiore a quella permessa dalla creaturalità. L'uomo attinge l'essere di Dio. I due livelli ontologici, che nella grammatica teologica di Gregorio sono nettamente separati, ora si compenetrano.

³⁹ *Ibid.*, 1, 11,8-12,1, in ID., *La vita di Mosè*, 12.

⁴⁰ Si veda ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1024a, 7.28.

⁴¹ Cf. PLATONE, *Symposium*, 202, d-203.a.

⁴² GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis*, II. 230,1-6, in ID., *La vita di Mosè*, 200.

Così la perfezione della vita umana è identificata proprio con l'amicizia con Dio, con la ricerca di questa amicizia e la lotta per evitare tutto ciò che la può mettere in pericolo. In questo modo la perfezione non è più statica, ma coincide con una relazione dinamica, una disposizione d'amore:

Mi sembra che Mosè provi questi sentimenti per effetto di una disposizione (*diathesei*) d'animo innamorato di quello che è bello per sua natura.⁴³

Questa disposizione d'amore è una vera e propria relazione, come si è già visto e come appare dalle espressioni che richiamano etimologicamente proprio la *schesis*:

Forse la perfezione della natura umana consiste proprio nella disposizione (*to houtôs echein*) a volere avere una quantità sempre maggiore di bene.⁴⁴

In questo modo la perfezione consiste in una disposizione stabile ma dinamica che è una relazione autentica con Dio stesso la quale, in quanto relazione d'amore, implica un'autentica dimensione ontologica nella partecipazione reale degli attributi del Creatore da parte della creatura.

Ciò spiega perché la divinizzazione nella dottrina di Gregorio di Nissa è teologicamente legata a doppio filo con l'apofatismo e l'*epektasis*.

4. Negazione e dinamica

Proprio perché la divinizzazione è la partecipazione a Dio stesso nella relazione personale con Lui infinito, ciò implica che il desiderio della creatura finita è sempre colmo e sempre da colmare, perché la stessa risposta di Dio rende l'uomo più capace di riceverlo:

Per questo motivo l'ardente innamorato del bello accoglie entro di sé quello che di volta in volta gli appare essere soltanto un'immagine di ciò che desidera e brama di riempirsi della figura stessa dell'archetipo. È questo lo scopo della sua audace domanda, che oltrepassa i limiti del desiderio, cioè di godere della bellezza non più attraverso specchi e riflessi, ma faccia a faccia. La voce di Dio concede quello che le è chiesto, e lo concede proprio con il rifiutarlo, in poche parole mostrando un incommensurabile abisso di

⁴³ *Ibid.*, II, 231,1-2, in ID., *La vita di Mosè*, 200.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 13,7-9, in ID., *La vita di Mosè*, 14.

pensieri. La generosità di Dio, infatti, acconsentì a saziare il desiderio di Mosè, ma non gli promise la sosta o la sazietà.⁴⁵

Da questa prospettiva l'apofatismo non è un *no*, ma al contrario è proprio il darsi del *sì* divino nel rapporto di mutua inabitazione tra creatura finita e Creatore infinito. Vedere Dio consiste, dunque, nel non cessare mai di desiderare di vederlo, volgendo sempre a Lui (*pros auton*) lo sguardo⁴⁶ così che, paradossalmente, Mosè si riempie di ciò che desidera proprio perché il suo desiderio (*epithumia*) non è mai soddisfatto pienamente.⁴⁷

Il desiderio diventa disposizione costante nella relazione personale con Dio che unisce dinamicamente l'uomo e Dio in un movimento eterno. L'apofatismo è, così, la traduzione della trascendenza divina e della sua eccedenza cui si attinge nella partecipazione. Per questo, come il desiderio, anche il movimento cambia di segno nella grammatica ontologica di Gregorio di Nissa:

Dunque il ragionamento mostra che ciò che sembra essere temibile – voglio dire il fatto che la nostra natura è mutevole – è, invece, come un'ala per il volo verso le cose più grandi, poiché sarebbe per noi un castigo il non poter intraprendere il cambiamento verso ciò che è meglio. Dunque, non si rammarichi colui che vede nella [sua] natura la disposizione al cambiamento, ma muovendosi in ogni cosa verso il meglio e trasformandosi *di gloria in gloria*⁴⁸ cambi così, diventando ogni giorno costantemente migliore, nella crescita quotidiana, e perfezionandosi sempre più, senza poter mai giungere al limite della perfezione. Infatti in questo consiste la vera perfezione: non smettere mai di crescere verso il meglio e non porre alcun limite alla perfezione.⁴⁹

La perfezione non è più nella staticità del raggiungimento di una meta,⁵⁰ perché quando la meta è la relazione con Colui che è infinito ed eterno, allora, essa è già raggiunta nella dinamica di una unione sempre più grande. L'uomo è, così, riconosciuto come pellegrino non provviso-

⁴⁵ *Ibid.*, II, 231,5-232,8, in *Id.*, *La vita di Mosè*, 200.

⁴⁶ *Ibid.*, II, 233,3-5, in *Id.*, *La vita di Mosè*, 200.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 235, 6, in *Id.*, *La vita di Mosè*, 202.

⁴⁸ 2Cor 3,18. Cf. J. DANÉLOU - H. MUSURILLO, *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1979, 69.

⁴⁹ GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione*: GNO VIII/1, 213,20-214,6.

⁵⁰ Cf. J. DANÉLOU, *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne*, in «Eranos Jahrbuch» 23 (1954) 400-405.

riamente, ma definitivamente, in quanto la sua perfezione eterna e la sua gloria sono ancora un eterno movimento non solo *verso* Dio, ma *in* Dio. In questo modo lo stesso peregrinare *in via* è riconosciuto come grazia e inizio della gloria. Il grande Andreas Spira ha scritto che la concezione nissena della virtù è una vera e propria rivoluzione⁵¹ e, come qui si vede, la ragione è propriamente ontologica, perché la perfezione diventa dinamica, mentre per il pensiero greco essa doveva per forza essere finita.⁵²

La beatitudine eterna dell'uomo è concepita dunque in senso dinamico, creando una sorta di continuità tra grazia, ascesa dell'anima, esperienza mistica e il cielo. Ne è esempio Paolo, il quale viene iniziato al paradiso e rapito al terzo cielo, secondo quanto narra in 2Cor 12,1-4. Per lui, secondo Gregorio, il bene raggiunto non diventava termine del desiderio (*horon tês epithumias*),⁵³ ma inizio di un nuovo slancio:

In questo modo egli ci insegnava, io credo, che, di quella beata natura del bene, gran parte è costituita da ciò che di volta in volta noi troviamo; ma infinitamente maggiore di quello che ogni volta è compreso è quello che rimane al di sopra, e questa esperienza si ripete continuamente per colui che ne partecipa, in quanto egli gode di un continuo accrescimento, che si attua in tutta l'eternità dei secoli attraverso delle realtà sempre maggiori.⁵⁴

Per questo la perfezione dell'uomo è definita a partire dalla condizione (*katastasei*) degli angeli.⁵⁵ L'uomo che rimane fedele a Dio raggiungerà lo stato degli angeli la cui volontà è definitivamente rivolta alla Trinità nel perpetuo progresso dell'*epektasis*. In questo consiste la perfezione delle creature celesti, la cui impassibilità (*apatheias*)⁵⁶ è ancora una volta una reinterpretazione della categoria di *apatheia* classica, che ora non significa più la negazione della

⁵¹ Cf. A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa: stabilité et instabilité dans la pensée grecque*, in J.-M. LEROUX (éd.), *Le temps Chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge (IIIe-XIIIe siècles)*, CNRS, Paris 1984, 289.

⁵² Cf. E. MUEHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1966, 29-58 e R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basel 1950, 13-15.

⁵³ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*: GNO VI, 245, 22.

⁵⁴ *Ibid.*, 245,22-246,5.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 134,10-11.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, GNO VI, 135,6. Si veda anche GNO VI, 254,1-4 dove tale passibilità dinamica, come dono del *Logos* che attrae di gloria in gloria, diventa ragione della parentela e fratellanza tra gli uomini e gli angeli.

possibilità di essere mossi, o quindi commossi, ma piuttosto l'impossibilità di essere distolti dal movimento definitivo verso Dio per il quale la volontà e il desiderio si sono definitivamente determinati.

E tutto ciò si realizza nella mutua inabitazione, come si vede nella sesta omelia del commento al Cantico, dove si descrive l'incontro dell'anima proprio con le potenze angeliche. Nel testo, relativo a Ct 3,1-8, si traccia il percorso compiuto dall'anima fino all'incontro con lo Sposo e all'unione che grazie a questo incontro ha luogo, nella mutua inabitazione, per la quale Dio si trova nell'anima e l'anima si riversa in Dio.⁵⁷ È questa un'unione dinamica, che si attua di potenza in potenza (*ek dunameôs eis dunamin*, cf. Sal 83,8), fino a essere in Colui che si desidera accogliendolo nello stesso tempo in sé.⁵⁸

Tale unione ha luogo, però, nelle tenebre della notte, come il congiungimento sponsale nel talamo nuziale, perché Dio è al di là di ogni possibilità di comprensione. Per questo il testo del Cantico mostra la sposa che non riesce a raggiungere lo sposo ma dopo l'incontro continua a cercarlo. Così l'unione è apofatica proprio perché è relazionale. Infatti, paradossalmente, è nella resa di fronte all'eccedenza ontologica di Dio, la quale ne rende impossibile la comprensione intellettuale, che si apre la possibilità dell'unione reale con Lui nella dimensione personale della fede. Gregorio mostra, commentando il Cantico, che Dio non sta nella mente dell'uomo, ma abita il suo cuore. Per questo egli fa dire alla sposa:

Dopo averli da poco oltrepassati, lasciando alle spalle tutta la creazione e oltrepassando tutto ciò che si conosce intellettualmente nella creazione e abbandonando ogni approccio positivo, nella fede ho trovato l'Amato e mai più lo lascerò stringendomi a Colui che ho trovato con la presa della fede, finché non sia entrato nella mia parte più interna. E di certo la parte più interna è il cuore che allora diventa capace di accogliere la divina inabitazione di Dio, una volta tornato a quella condizione nella quale fu fatto da colei che lo ha concepito. E certo non sbaglierebbe chi pensasse che *madre* è la causa prima della nostra sussistenza.⁵⁹

È interessante notare come Gregorio unisce la prospettiva esegetica a quella ontologica leggendo la *madre* nella cui casa la sposa accoglie lo sposo

⁵⁷ *Ibid.*, GNO VI, 179,6-7.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, GNO VI, 179,11-15.

⁵⁹ *Ibid.*, GNO VI, 183,5-15.

(cf. Ct 3,4) come la causa prima di ogni cosa, cioè Dio stesso, la cui natura è assolutamente trascendente.

5. La comunione con Dio

Apofatismo ed *epektasis* sono dunque caratterizzanti per la divinizzazione secondo Gregorio di Nissa, il quale riesce a tenere insieme nello stesso tempo l'affermazione dell'assoluta trascendenza di Dio e della realtà dell'unione dell'uomo con Lui. Ciò è evidente anche a livello terminologico, perché il Nisseno sembra essere praticamente l'unico a usare per indicare la divinizzazione dell'uomo l'espressione *koinônia tês theotêtos*, cui Basilio era ricorso in senso intratrinitario per affermare la consustanzialità delle persone divine.⁶⁰ Così, nelle sue *Omèlie sulle beatitudini*, Gregorio indica l'equivalenza di tale comunione con la divinità e il *theopoiein*, cui già si è accennato:

La partecipazione alle beatitudini non è dunque null'altro se non comunione con la divinità (*theotêtos koinônia*), alla quale il Signore ci innalza attraverso ciò che è stato detto. A me sembra, dunque, che Egli, con il fatto di far precedere alla conseguenza l'indicazione della beatitudine, renda in un certo qual modo dio (*theopoiein*) colui che ascolta e comprende il discorso.⁶¹

Gregorio, come il fratello, ricorre all'espressione *koinônia tês theotêtos* in ambito propriamente trinitario, dicendo che sia Eunomio sia Sabellio giudaizzano proprio perché negano tale comunione.⁶² Eppure, nell'ultimo momento della sua discussione con i neoariani, il vescovo di Nissa affina il linguaggio, introducendo la distinzione tra comunione e unità di natura:

Noi, infatti, siamo introdotti dalle parole della Scrittura ispirata da Dio al mistero per cui nel Padre e nel Figlio vediamo non una comunione (*koinônian*), ma un'unità di natura (*henotêta*).⁶³

Il punto è che la *koinônia tês theotêtos* viene declinata in senso economico e non immanente, per evitare ogni possibile confusione tra Dio e la creatura. Nello stesso tempo ciò evidenzia come la forza della divinizzazio-

⁶⁰ Cf. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45, 23: SCh 17,194.

⁶¹ GREGORIO DI NISSA, *Orationes VIII de beatitudinibus*, V: GNO VII/2, 124,13-18.

⁶² Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, III, 8, 23, 3: GNO II, 247.

⁶³ GREGORIO DI NISSA, *Refutatio confessionis Eunomii*, 40,10-13: GNO II, 328.

ne si basa, per Gregorio, proprio sull'economia stessa, in quanto è la realtà del battesimo e della vita sacramentale che può innalzare a un'autentica partecipazione alla divinità.⁶⁴

In questo senso l'ardito linguaggio nisseno non si fonda solo sulla sua possente concezione trinitaria, ma anche e nello stesso tempo sull'articolazione di questa con la dimensione cristologica,⁶⁵ come si dà nel rapporto tra economia e immanenza, chiave della teologia cappadoce. Per questo l'asse ideale che unisce infinitudine divina, apofatismo ed *epektasis* si prolunga nei sacramenti e in Cristo stesso:

Colui che ha appreso che Cristo è il capo della Chiesa, consideri innanzi tutto che ogni testa è della stessa natura (*homophuês*) e sostanza (*homooousios*) del corpo che le è soggetto e che c'è un'unica connaturalità (*sumphuia*) di ciascuna parte rispetto al tutto, che grazie a un'unica cospirazione mette in atto la conformità di sentire delle parti con l'insieme. Dunque, se qualcosa è esterno al corpo, esso è anche totalmente estraneo alla testa. Con questo il ragionamento ci insegna che anche ciascun membro deve diventare ciò che il capo è per natura, per essere intimamente unito con il capo [stesso]. E noi siamo le membra, che completiamo il corpo di Cristo.⁶⁶

La divinizzazione si realizza, dunque, nell'unione ipostatica come partecipazione alla *communicatio idiomatum*, che dalla natura di Cristo si estende all'uomo che accoglie il dono divino. Per questo la pietra di appoggio per salire verso Dio nell'eterno e infinito movimento dell'*epektasis* è Cristo stesso: Lui, che è la pietra, è la virtù perfetta (*hê pantelês aretê*).⁶⁷

Mentre la divinizzazione filosofica greca richiedeva dei gradi ontologici intermedi che fossero come gradini che il saggio poteva risalire fino al divino grazie alla mediazione metafisica del *logos*, ora Cristo è il *Logos* perfetto Dio che per natura non sta *tra* il Padre e l'uomo, ma da sempre è *nel* seno della prima persona divina, cioè nell'eternità. E questo *Logos* stesso si fa uomo, scende nel mondo, senza cessare di essere Dio, unendosi veramente all'uomo, ad ogni uomo, per offrirgli la possibilità di appoggiarsi a Lui che si fa scala, che si fa pietra di quei gradini che uniscono tipologicamente la

⁶⁴ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*: GNO VI, 249,15. Si veda anche ID., *Oratio catechetica magna*, 37,119.

⁶⁵ Cf. L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1978, 257-258.

⁶⁶ GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione*: GNO VIII/1, 197,19-198,4.

⁶⁷ GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis*, II, 244,8, in ID., *La vita di Mosè*, 208.

scala di Giacobbe e la croce. Non è, così, la forza dell'intelletto umano che permette la divinizzazione, come avveniva nel quadro ontologico continuo greco, ma l'ascesa verso l'alto si configura come attrazione, come gravitazione inversa,⁶⁸ che si realizza quanto più l'uomo si abbandona, quindi si appoggia alla pietra che è Cristo. La perfetta virtù aristotelica è proprio Lui, ma il possesso della perfetta virtù e il possesso di Dio (*tês teleias aretês kai hê tês theotêtos ktêsis*) sono per Gregorio esattamente lo stesso,⁶⁹ perché, come si è visto, la virtù ha perso ogni dimensione potenziale e nel pensiero nisseno è identificata con gli attributi e la natura divini.

6. Conclusioni

Nella dottrina di Gregorio la divinizzazione non porta a una confusione panteistica della creatura finita con il Creatore infinito, perché Dio rimane l'unico a essere infinito in atto, mentre l'anima è infinita in divenire.⁷⁰ Per questo rimane assolutamente impossibile comprendere Dio – «avoir Dieu» – ma l'uomo può veramente essere Dio – «être Dieu» – nell'eterno movimento dell'*epektasis*, secondo una magnifica espressione dovuta a von Balthasar.⁷¹ E tale possibilità ontologicamente è fondata proprio sulla distinzione radicale tra Dio e il mondo, che però, dalla prospettiva trinitaria, dischiude la possibilità di un'autentica relazione tra l'uomo e il suo Creatore.

L'apparente negatività dell'apofatismo si rivela invece affermazione straordinariamente positiva e dirompente nell'*epektasis*, se si assume la prospettiva della relazione. L'approccio ontologico ha il grande vantaggio di mettere in risalto la novità radicale della concezione di Gregorio di Nissa della divinizzazione, anche perché svela l'intenzione nascosta dietro le coraggiose scelte realizzate da questo teologo, la direzione stessa da cui e verso cui si muove il suo pensiero.

Se Dio, come nella concezione greca, fosse solo intelletto, allora l'unione potrebbe darsi staticamente e mediante conoscenza, ma posto che Dio è anche volontà e amore, il desiderio deve necessariamente intervenire insieme all'intelletto. L'unione è allora dinamica e si configura come autentica

⁶⁸ Cf. *ibid.*, II, 224-227, in ID., *La vita di Mosè*, 196-198.

⁶⁹ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*: GNO VI, 285, 16-17.

⁷⁰ Cf. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, 299.

⁷¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Aubier, Paris 1947, 81.

divinizzazione ontologica che si realizza nella vita virtuosa. Questa non è più frutto del solo sforzo umano, ma dono di Dio il quale è identificato con la virtù stessa. Nel momento in cui Dio scende diventa possibile ascendere appoggiandosi a Lui che ha creato l'uomo traendolo dalla polvere del suolo e che ora si fa suolo per l'uomo stesso, perché possa entrare nella pienezza della relazione con Dio Padre. Cristo è così la virtù perfetta che rende possibile la divinizzazione dell'uomo intesa ora come autentica inabitazione trinitaria nel cuore dell'uomo stesso. Per questo la ricerca della santità consiste nel lasciarsi attrarre verso i modelli, ad esempio i santi, nei quali si fa tangibile la presenza di Cristo come Dio che scende e solleva, fino a lasciarsi trascinare da una forza gravitazionale all'insù nel movimento infinito non solo *verso* Dio ma *in* Dio, che caratterizza anche gli angeli.

Il rapporto tra Dio e l'uomo non è dunque più segnato da dialettica alcuna, ma da una relazione ontologica che permette di giungere a essere divini senza cessare di essere umani, ma anzi esattamente attraverso il proprio essere umani. Se, infatti, l'amore è relazione e Dio è amore, la relazione stessa diventa cammino per la divinizzazione, una divinizzazione nella quale non si cessa di essere se stessi per essere assunti o dissolti nell'altro, ma al contrario si è pienamente se stessi proprio nella relazione con il Dio uno e trino che nel suo essere infinito è il vero senso e la vera meta dell'essere, del conoscere e del desiderare dell'uomo.

La perfezione non è, quindi, più cammino da percorrere da soli. Posto che Dio è uno e trino e quindi è relazione, si può assurgere alla vera perfezione nella divinizzazione solo aprendosi alla relazione attraverso il dono della grazia e la vita sacramentale, che incorporano a Cristo e, quindi, uniscono al suo corpo e alla sua umanità.

L'identificazione cappadoce di virtù e attributi divini, connessa al riconoscimento del pieno valore ontologico della relazione, esprime, così, la *buona novella* che in Cristo è reso possibile all'uomo essere perfetto proprio nella sua stessa umanità. Per tendere al proprio compimento non è più necessario fuggire verso il divino, ma il cristiano, come figlio nel Figlio, può essere perfetto permanendo nel mondo e approfondendo il suo essere uomo. La via all'eternità passa così misteriosamente attraverso il tempo e lo spazio finito del cuore, che come la porta stretta e la cruna dell'ago in Cristo dischiude l'eterno e l'infinito di Dio.

Pietro Sorci

Paschale Mysterium

studi di liturgia



Città Nuova



THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY OF VATICAN II: A LEGACY TO THE CHURCH

GEORGE KARAKUNNEL

PATH 14 (2015) 297-312

The human person and society are central themes which always challenge our thinking and vision. Contemporary theology features an anthropological approach which has had an authoritative articulation with the Second Vatican Council in its Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes* (GS). Anthropology or the doctrine of man presented by Vatican II makes this conciliar text unparalleled when compared to previous official documents by a Council. “It is man himself”, stated the Council, “who must be saved: it is mankind that must be renewed. It is man, therefore, who is the key to this discussion, man considered whole and entire, with body and soul, heart and conscience, mind and will” (GS 3).¹ Again, the Council affirmed: “Believers and unbelievers agree almost unanimously that all things on earth should be ordained to man as to their centre and summit” (GS 12). The anthropological concerns of Vatican II are not just speculative or theoretical, but thoroughgoing and concrete. As Ladaria wrote: “The vision of humanity, as expounded in the first chapters of *Gaudium et Spes* is the most exhaustive we can find in the Council’s documents”.² The present

¹ The translation used here is from A. FLANNERY (ed.), *Vatican II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, St Pauls, Mumbai 2001.

² L. LADARIA, *Humanity in the Light of Christ in the Second Vatican Council*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vatican II: Assessment and Perspectives*, vol. II, Paulist Press, New York 1989, 387.

essay will try to show the theological significance of this vision in the life and continuing reflection of the Church.

1. The Actual Human Situation

The situation of man in the contemporary world is the starting-point of the Council's theology. A picture of man as individual person and as member of the society, living in the world and history is what Vatican II tries to draw by analyzing the human condition. The present context of the world is the frame of the Council's thinking. The scrutinization of the signs of the times is part of the task here.

At all times the Church carries the responsibility of reading the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel, if it is to carry out its task. In language intelligible to every generation, she should be able to answer the ever recurring questions which people ask... (GS 4).

This approach of the Council in the Pastoral Constitution shows the attempt to do theology in the context of the stark realities of the world. The Constitution's theme itself being an entirely a new one, required a new methodology. Reading the signs of the times and interpreting them form an important aspect of this methodology.

One of the great signs of the times as seen by the Council is rapid change which has given rise to a new age of history bringing critical and swift upheavals (GS 4). Change has its impact on man as individual and as society. Man is both subject and object of change. "Triggered by the intelligence and creative energies of man, these changes recoil upon him, upon his decisions and desires, both individual and collective, upon his manner of thinking and acting with respect to things and people" (GS 4). The perception of the Pastoral Constitution is important here. The human situation as shown by Vatican II is paradoxical. In the very progress of which humanity can be proud, there is a breakdown. Human welfare promoted by governments and social bodies often does not materialize. It is certain that there are achievements. But at the same time there are setbacks. Victory and defeat characterize the modern phase of human history. *Gaudium et Spes* has shown the polarities that constitute the human situation:

Since all these things are so, the modern world shows itself at once powerful and weak, capable of the noblest deeds or the foulest. The path to

freedom or to slavery, to progress or retreat, to brotherhood or hatred lies before it. Moreover, man is becoming aware that it is his responsibility to guide aright the forces which he has unleashed and which can enslave him or minister to him (GS 9).

As Charles Moeller pointed out, this situation raises questions of ethical and religious nature.³

The approach of the Pastoral Constitution shows that human situation is a *locus theologicus*, a theological resource.⁴ Both the human achievements and setbacks with their accompanying uncertainty, ambiguity and confusion in the individual and social living call for a theological discernment. Theology, which has its privileged source of the Scriptures, not only can account for the fact of human experience, but also can point to the way of human well-being and happiness. But in accomplishing this work theology has to take seriously the human situation. The novelty of the approach of *Gaudium et Spes* is precisely this. A theological anthropology rooted in human experience at the same time guided by the scriptural vision is what emerges in the Second Vatican Council's Pastoral Constitution.

2. Man, the Image of God

The question about man is the most important one which emerges from the analysis of the human situation in the contemporary world. After analyzing the human situation *Gaudium et Spes* asks: "But what is man? About himself he has expressed and continues to express many divergent and even contradictory opinions" (GS 12). Looking into the world one sees that the human person and society are engaged in a relentless search for better living. But unless the identity of the human person is correctly visualized there would be no clear idea about what one wants to achieve for the individual and community. It is by placing the Biblical idea of human being as the image of God that *Gaudium et Spes* orientates its whole thinking on

³ C. MOELLER, *Preface and the Introductory Statement*, in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. V, Burns & Oates, London 1966, 114.

⁴ M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Reflexion theologique*, in Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (edd.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, vol. II, Cerf, Paris 1967, 208.

man. Resorting to the Biblical sources, Vatican II is recovering the original Christian vision of man.⁵ The following text of Genesis is cited:

Then God said, 'let us make man in our image, after our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over all the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth.' So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them.⁶

In the approach of the Second Vatican Council, image of God is the key to understanding and developing an anthropological vision. Image of God pertains to the theology of creation and is the central idea of any theological anthropology.⁷ Though the Council is not presenting a theological anthropology it does show the different dimensions of the divine image. First of all, it means that every human being stands in direct relationship with God. It does not mean that man is equal to God. The divine image in man implies human being's relational capacity for God. Classical theology as in St Augustine has underlined man's capacity which enables him to know and love God.⁸ This basic teaching of Christian anthropology affirms that human beings cannot seek fulfillment apart from God. The intellectual and spiritual quality in man makes him different from other living beings, created by God. However man must make his way to God by a conscious and free choice.

The relational character of human being is also seen in his social orientation. The creation story in the Bible brings out man's relationship to others. Basing on Scriptural sources, *Gaudium et Spes* says:

But God did not create man as solitary. For from the beginning male and female he created them (Gen. 1:27). Their companionship produces the primary form of interpersonal communion. For by his innermost nature man is a social being, and unless he relates himself to others, he can neither live nor develop his potential (GS 12).

According to the vision of Vatican II man is a being who exists in relationships. If he stands vertically related to God, the designer and creator

⁵ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, EDB, Bologna 2000, 269.

⁶ Gen. 1:26-27; cf. Wis. 2:23; Ps. 8:1-9.

⁷ G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg 1998, 111.

⁸ ST AUGUSTINE, *De Trinitate* XIV, 8, 11.

of all, on a horizontal level he stands related to his fellow-human beings. Biblical anthropology, from which Vatican II draws, has interpersonal character as basic to it. Family is the primary form of interpersonal communion which is open to building up of larger human communities and ultimately contributing to one human race and one human family. It is significant to observe that the document says “man is a social being and unless he relates himself to others, he can neither live nor develop his potential”. But the relationship with God stands as the centre of all interpersonal relations among human beings. Communion among human beings is ordained to God himself.

The foundation and the goal of human existence cannot be separated from God. As Ratzinger has said commenting on the conciliar text,

the circle of human solidarity is open to a third, who is wholly other, God. And that, for the Council is the content of the doctrine that man is made to the image of God. Man stands in immediate relation to God, he does not merely have to do with God indirectly through his work and his relations with his fellow-men. He can know and love God himself.⁹

This is the vocation of man.¹⁰ *Gaudium et Spes* speaks of this vocation as “high” and “noble” and as consisting in being “invited to dialogue with God” (GS 19). In relation to the vocation of man, stands the theme of human dignity which is a major theme in the Council’s anthropology.¹¹ It may be observed that the title of the first chapter of the Pastoral Constitution is “The Dignity of the Human Person”. The Constitution says: “The outstanding reason for human dignity lies in man’s vocation to commune with God” (GS 19). Another statement links the anthropological view of human dignity with an ecclesiological affirmation: “The Church holds that the recognition of God is in no way hostile to man’s dignity, since this dignity is founded and perfected in God” (GS 21). Anthropology

⁹ J. RATZINGER, *The Dignity of the Human Person*, in VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents*, 122-123.

¹⁰ There are forty-eight expressions explicitly referring to the vocation of man. GS 3 (twice); 10; 11 (twice); 12; 13; 18 (twice); 19; 21; 22; 24; 25; 29; 31; 32; 35; 38 (twice); 40; 43 (twice); 46; 48; 49; 52; 56; 57; 63; 75; 76 (twice); 77; 91; 92 (three times).

¹¹ The Term “dignitas hominis” is found in the following places: GS 9 (twice); 12; 14; 16; 17 (twice); 19; 21 (four times); 22; 23; 26 (twice); 27 (twice); 28 (3 times); 31; 39; 40 (twice); 41 (6 times); 46; 47 (twice); 48 (three times); 49 (four times); 51 (twice); 57; 60; 63 (twice); 66; 67 (twice); 71; 73; 74; 78; 81; 91.

truly becomes theological when this essential link between human existence and God is maintained.

Christian anthropology has tried to incorporate philosophical categories in interpreting human existence. In Thomas Aquinas one can see this. He maintained a distinction between body and soul. But he has gone beyond Aristotelian dualism when he affirmed the unity of body and soul.¹² One can still find some dichotomy of “body” and “spirit” in the thinking of Aquinas who places divine image in the soul and its spiritual powers especially in the intellect which can know and love God.¹³ Despite all risks, the use of categories of “body” and “soul” is perhaps inevitable in theological anthropology. *Gaudium et Spes* explicitly speaks about the spirituality and immortality of the soul. But at the same time it tries to employ an existentialist and phenomenological approach as it can be seen in the following text:

Thus, when man recognizes in himself a spiritual and immortal soul, he is not being mocked by a deceptive fantasy springing from mere physical or social influences. On the contrary he is getting to depths of the very truth of the matter (GS 14).

3. The Disfigured Image

Human beings, though created in the image of God are affected by the reality of sin. Revelation and experience testify to the fact of sin. Basing on the Biblical data *Gaudium et Spes* says: “Although he was made by God in a state of holiness, from the dawn of history man abused his freedom, at the urging of personified evil” (GS 13). The text here brings about what the Scripture teaches about sin as it affects man’s personal relationship with God, for man’s ultimate goal is God.¹⁴ Every aspect of human life is affected by the fact of sin. In man’s personal life and social life the consequences of sin become manifest. It has created estrangement from God and dishar-

¹² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 115, art. 4.

¹³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 93, art.1-9. Cf. also J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, in CONGAR - PEUCHMAURD (edd.), *L’Église dans le monde de ce temps*, vol. I, 236.

¹⁴ J. KUTTIANIMATTATHIL, *Theological Anthropology: A Christian Vision of Human Beings*, Theological Publications in India, Bangalore 2013, 75.

mony at all levels. According to the vision of the Council, if image of God in man is the theological reason for man's greatness, disfiguration of the image by sin is the reason for man's misery. *Gaudium et Spes* brings both the bright and dark aspects of human existence in the light of revelation.

The call to grandeur and the depths of misery are both a part of human experience. They find their ultimate and simultaneous explanation in the light of God's revelation (GS 13).

The abuse of freedom results in the disfiguration of the image in man. The manner of this abuse of freedom is described as "setting himself against God and desiring to find his goal apart from God" (GS 13).¹⁵ This way of going against God in fact is a simultaneous contraposition against fellow human beings as well as the entire creation. Biblical story on sin in the book of Genesis drives home the alienation and enmity developing in the human community. Ever since the first disruption by the sin of Adam there has been further increase of evil. The whole book of Genesis shows this. The enmity among brothers, Cain and Abel flares up into murder (Gen. 4: 8-16). Lamech not only commits crimes against human fellowship but also boasts of his savage deeds (Gen. 4: 23-24). The state of the people at Babel, who do not understand one another presents a classical example of the repercussions that sin causes in the social sphere (Gen. 11:1-9). Human family torn by hatred and war reveals the impact of sin. Drawing from contemporary experience *Gaudium et Spes* says:

The whole life of men both individual and social shows itself to be a struggle, and a dramatic one, between good and evil, between light and darkness (GS 13).

In a world that is caught by the destructive power of sin, man's work, becomes futile, even after spectacular achievements. The history of great civilizations and cultures demonstrate this. This does not mean that there is nothing good in history. The fact is that the actual human situation is one of ambiguity and uncertainty often showing unexpected turn of events

¹⁵ The view of sin as abuse of freedom is found in the tradition of the Church. Pope Innocent I in his letter to the Council of Carthage stated: "Adam acted of his own free will when he used his gifts thoughtlessly; he fell into the abyss of sin and sank and found no means to rise again" (INNOCENT I, *Epistola "In Requirendis"*, 7. Cf. J. NEUNER - J. DUPUIS, *The Christian Faith*, Theological Publications in India, Bangalore 2004, 503.

bringing much disappointment and suffering. The important question in Christian anthropology is not how bad the human situation is but how it is possible to find liberation from the breakdown and chaos experienced by man.

Christian anthropology believes that if human beings are ready to follow God's will and design, a better world can emerge. The re-creation of the divine image in man is basic to this project. But it does not have to begin from a vacuum. The work of re-creation has already taken place in Jesus Christ. It is an accomplished fact. The re-creation of the divine image in man and renewal of humanity can be achieved, if human beings follow and accept Christ who himself is God's perfect image. Christ is the new man and the promise of a renewed humanity. A serious study of *Gaudium et Spes* would reveal that Christology is not only the orientation but also the very foundation of the anthropology of Second Vatican Council.¹⁶

4. Christ, the New Man

The perfection of the human person and fulfillment of the entire humanity come from Jesus Christ. He is the liberator of all human beings. As he is the new man he is also the normative man for all men. The Pastoral Constitution, *Gaudium et Spes* acknowledges the need of a liberator and points to Jesus Christ:

Indeed, man finds that by himself he is incapable of battling the assaults of evil successfully, so that everyone feels as though he is bound in chains. But the Lord Himself came to free and strengthen man, renewing him inwardly and casting out the prince of this world (Jn 12:31) who held him in bondage to sin (Jn 8:34) (GS 13).

It is here that the anthropology of Vatican II meets with Christology. In the Christian view it is not possible to speak meaningfully about man without introducing Jesus Christ. Thus anthropology is completed and perfected only in Christology. This was acknowledged in the Second Vatican Council when the document, *Gaudium et Spes* was introduced with the following words: "To speak about man is also to call upon Christ, the

¹⁶ Cf. W. PANNENBERG, *The Christological Foundation of Anthropology*, in «Concilium» 6 (1973) 86. Cf. also G. KARAKUNNEL, *The Christian Vision of Man*, Asian Trading Corporation, Bangalore 1984, 141.

origin and source of human perfection and at the same time the supreme exemplar".¹⁷

In the Bible Adam, the first man symbolizes the old humanity which stands in need of liberation. Jesus Christ is the second Adam who was pre-figured by Adam, the first man. *Gaudium et Spes* says:

For Adam, the first man was a figure of him who was to come. Christ the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to man himself and brings to light his most high calling (GS 22).

The image of God could not find fulfillment in the original creation because sin entered into the human family and the disruption caused by sin continued in its history. In Christ the image of God shines in all its perfection. Christ as the image of God is part of New Testament Christology and this is uniquely Pauline.¹⁸ The title "image of God" in its application to Christ is related to Adam-motif. The first Adam was created in the image of God. But the image did not find fulfillment in him due to sin. According to Paul, Christ alone has fully realized the divine image.¹⁹ Christ accomplished the original mission of the image which Adam bore.²⁰

Christ being the perfect image of God is capable of recreating the image of God in man. Christ is the new man who re-creates every human being. "To the sons of Adam He restores the divine likeness which had been disfigured from the first sin onward" (GS 22). Jesus Christ does this because he is "the normative image" for humanity. Christ, the perfect image of God is also the perfect man. Jesus Christ is not far removed from the human world. He is of our human flesh and blood. He has in him the fundamental structures of every man. The divinity of Christ does not set aside his humanity. Jesus has full human existence. He has all the genuine features and qualities of being human. Because he has in him all that being

¹⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican City 1970-1978, 555.

¹⁸ *Gaudium et Spes* has cited the Pauline title "the image of the invisible God" (Col. 1:15) in art. 22, and has shown him as the perfect man.

¹⁹ D.M. STANLY - R.E. BROWN, *Aspects of New Testament Thought*, in R.E. BROWN & OTHERS (ed.) *The Jerome Biblical Commentary*, vol. II, Theological Publications in India, Bangalore 1972, 775.

²⁰ J.A. FITZMYER, *The Letter to Colossians*, in BROWN & OTHERS (ed.) *The Jerome Biblical Commentary*, 337.

human means, he is the exemplary man.²¹ The document makes this affirmation: “Born of the Virgin Mary He has truly been made one of us, like us in all things except sin” (GS 22). As Scripture says, he “learned obedience through what he suffered” (Heb. 5:8). He had our dilemmas and underwent our trials. Yet he is different. He is united to God the Father in the unbreakable bond of his sonship, obedient and trusting. The fulfillment and perfection of man is in Jesus Christ. Christ is the perfect human person and the normative man for all humanity. To every human being, the Christology of *Gaudium et Spes* shows Jesus as liberator.

The central mystery of salvation is constituted by paschal mystery. The bearing of the paschal mystery on the life of man is shown in the following words:

By suffering for us Christ not only gave us an example so that we might follow his footsteps, but he also opened a way. If we follow this path, life and death are made holy and acquire a new meaning (GS 22).

The text cited here contains three references, namely, 1Pet. 2:21; Mt. 16:24; Lk 14:27. These texts speak about cross and suffering. The fulfillment of human life consists in following the path of Christ which is one of cross and suffering motivated by liberative love for all.

The realization of human salvation in Christ is described by Apostle Paul as triple liberation, namely from sin, death and law. *Gaudium et Spes* shows liberation from sin as fundamental (GS 22). John and Paul speak of sin in the singular which means mankind’s opposition to God’s love beginning with Adam’s fall.²² Pauline anthropology speaks of liberation from death and shows how victory over death is won. The power of Christ’s death acts upon the Christian and makes him share in the risen life of Christ. Further, the liberation effected by the work of Christ is continued in history through the Holy Spirit. In the Pastoral Constitution, Ratzinger finds “a strong pneumatological emphasis in the context of a Trinitarian outline of history”.²³ The ultimate source of power that vivifies Christ and the Christian is the Father, and the Spirit is his manifestation. The Spirit

²¹ J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, The Seabury Press, New York 1969, 179.

²² L. CERFAUX, *Christ in the Theology of St Paul*, Herder and Herder, London 1964, 132.

²³ J. RATZINGER, *The Dignity of the Human Person*, in VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 115.

acted in Christ to raise him from the dead; now the same Spirit dwells in every man.²⁴ Pneumatology which follows Christology is embedded in the Christian existence. The work of the Spirit which is the continuation of Christ, the New Man is to recreate the image of God in every human being and make him a new man. The power of the Spirit directs the Christian from inside.²⁵ According to *Gaudium et Spes*, the work of the Spirit is to make every person conformed to the image of Christ who is the real image of God in the New Testament. This idea of man reconstituted as the image of Christ is based on Pauline theology which Council has followed in shaping its anthropological vision.²⁶

5. Building up a New Society

Everyone in the world hopes to see a better tomorrow. The coming of a glorious era for humanity belongs to its collective dream. The following lines of a poem give expression to the noble aspirations of humanity:

Breathing truth, observing equality
 Enjoying the elixir of love and feeling elated
 Let men march forward in the path of *Dharma*
 Let this earth be heaven.²⁷

Christian anthropology drawing from human wisdom and divine revelation envisages the building up of a better world. All human values cherished by people everywhere find their realization in Christ. The word and work of Jesus Christ show the beginning of a new humanity. The idea of image of God, because of its interpersonal dynamism is oriented to community. *Gaudium et Spes* envisages the project of building a new world of humans and for this it brings into focus the commandment of love which is the greatest teaching of Jesus. The building up of the human society is pos-

²⁴ J.A. FITZMYER, *The Letter to the Romans*, in BROWN & OTHERS (ed.) *The Jerome Biblical Commentary*, 315.

²⁵ I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *The Christian Lives by the Spirit*, Alba House, New York 1970, 161.

²⁶ Cf. The following texts are cited in *Gaudium et Spes*. Rom. 8:29; Col. 3:10-14. Cf. also KARAKUNNEL, *The Christian Vision of Man*, 129-132.

²⁷ K. ASAN, *The Song of Freedom*, in ID., *The Selected Poems of Kumaran Asan*, Ed. by P.C. GANGADHARAN, University of Kerala, Trivandrum 1975, 76. The Sanskrit word "Dharma" in the poem cited here means the moral law of the universe.

sible only when interpersonal relations are characterized by unselfish love. “Love one another” is the great commandment that Jesus gave (Jn 15:16). This love of the other cannot be separated from the love of God which alone guarantees unselfishness.²⁸ Drawing from the teaching of the New Testament *Gaudium et Spes* says:

Love of God and of one’s neighbour, then, is the first and greatest commandment. Scripture teaches that love of God cannot be separated from love of one’s neighbour: Any other commandment is summed up in this sentence: You shall love your neighbour as yourself ... therefore love is the fulfilling of the law (Rom 13:9-10; cf. 1Jn 4:20). It goes without saying that this is a matter of the utmost importance to men who are coming to rely more and more on each other and to a world which is becoming more unified every day (GS 24).

Christian anthropology is based on the vertical and the horizontal dimensions of human existence. The first is concerned about the relation between the human person and God. The second dimension is about interpersonal relations. Both these are interrelated.²⁹ The first is in fact based on the second. More than ever today there is an increase of reciprocal ties and mutual dependencies among human beings. But despite this the Pastoral Constitution observes that “people are often diverted from doing good and spurred towards evil” (GS 25). “Social order and its development” says the Constitution, “must unceasingly work to the benefit of the human person” (GS 25). To all the basic things necessary for leading a truly human life, such as food, clothing and shelter, should be made available. Moreover the right to choose a state of life freely and to found a family, the right to education, to employment, to good reputation, to respect, to appropriate information, to activity according to the norm of one’s conscience etc are to be protected (GS 26).

The Council has shown the example of Jesus who showed his solidarity and fellowship with all especially with the poor and deprived.

He was present at the wedding of Cana, visited the house of Zacchaeus, ate with publicans and sinners. He revealed the love of the Father and the

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *The Moral Teaching of the New Testament*, Burns and Oates, London 1964, 107.

²⁹ O. SEMMELROTH, *The Community of Mankind in Christ*, in VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 166.

sublime vocation of man, in terms of the most common of social realities and by making use of speech and imagery of plain everyday life. Willingly obeying the laws of his country, He sanctified those human ties, especially family ones, from which social relationships arise. He chose to lead the life proper to an artisan of His time and place (GS 32).

“Being for oneself” and “being for others” are expressions that speak two attitudes in life. Jesus’ attitude may be characterized by the latter. “Indeed, as Redeemer of all, he offered Himself for all even to the point of death. Greater love than this no one has, that one lay down his life for his friends (Jn 15:13)” (GS 32). The core of the mystery of Christ is brought in here: To give one’s life is not only the highest degree of love but also the most expressive sign of God’s love.³⁰ The anthropology of the Council follows from the paschal mystery which is understood as self-giving love of Christ. Such a love should find application in the concrete situations of human life. Therefore *Gaudium et Spes* shows the need of reverence for the human person, whoever he may be: an old person abandoned by all, a foreign worker unjustly looked down upon, a refugee, a child born of unlawful union, or a hungry person (GS 26). The Christian vision of building up human community following the command of love and the demands of the principle of justice has a Trinitarian orientation. There is perhaps no better model for man’s coming together and fulfillment in community than the Triune God Himself. The Pastoral Constitution says:

The Lord Jesus, when he prayed to the Father “that all may be one ... as we are one” opened up horizons inaccessible to human reason. For he implied a certain likeness between the union of the divine Persons and the union of the sons of God in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature willed for its own sake, cannot fully find himself except by an authentic self-giving (GS 24).

³⁰ C. SPICQ, *Agape in the New Testament*, vol. III, Wipf & Stock Publishers, London 1966, 43.

6. A New Heaven and a New Earth

Christianity is eschatological. It has presence and future not as incompatible aspects.³¹ The Kingdom of God was proclaimed by Jesus as already present. But it is at the same time future-oriented. The Biblical vision of “a new heaven and a new earth” carries the same thrust. There is a relation between the “now” and the future. This is a call for engagement in the present. The reason is that Christian eschatological hope is not unrelated to the world and history. Dealing with human activity in world, the Pastoral Constitution raises the question: To the achievement of what goal are the strivings of individuals and societies (GS 33)? In the *Relatio Generalis* presented in the Council aula, the question was formulated more clearly as follows: “What is the relation between all this (all human enterprises) and the promise of future world and Kingdom?”³² *Gaudium et Spes* has clear answer to this:

Earthly progress must be clearly distinguished from the growth of Christ’s Kingdom. Nevertheless, to the extent that the former can contribute to the better ordering of human society, it is of vital concern to the Kingdom of God (GS 39).

Eschatology of the Second Vatican Council gives emphasis to the present as well as future. The future transformation does not support a total discontinuity with the present. The final stage of creation as described in the Epistle to Romans is cited in *Gaudium et Spes*.³³ Even admitting eschatology of discontinuity, Vatican II sees no reason to minimize our commitment to the world.

... the expectation of the new earth must not weaken but rather stimulate our concern for cultivating this one. For here grows the body of a new human family, a body which even now is able to give some kind of foreshadowing of the new age (GS 39).

³¹ P. O’CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse: An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004, 17.

³² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV, I, “Relatio Generalis” 556.

³³ Rom. 8:19-21 cited in GS 39.

Pauline instruction to the early Christians shows the need to be engaged in doing ones duties even when looking forward to the end.³⁴ “The Christian obligation”, said O’Collins, “is to transform the world, not to renounce it. We should seek heavenly life through earthly life; we are not confronted with the choice of either heaven or earth”.³⁵ In fact the future envisaged by Christian faith has thorough-going demands for the present. These are demands of love and justice. The Pastoral Constitution wants to show the demand of love: “Everyone must consider his neighbour without exception as another self, taking into account first of all his life and the means necessary to living it with dignity”.³⁶ The practice of justice demands an end to discrimination. “Every type of discrimination” says *Gaudium et Spes*, whether based on sex, race, colour, social condition, language or religion, is to be curbed and eradicated as incombtable with God’s design” (GS 29). The need to work for fairer and more humane conditions, removal of excessive economic and social disparity are required to bring about a united and peaceful world (GS 29). This is in accordance with God’s design and plan for humanity.

The anthropological vision of the Council has an integral character. It includes not only the human person and society but also the earth which is the natural habitat of man. The image of God that man is, carries a responsibility for the entire creation. The human beings are entrusted with the duty of stewardship. Building up the human community is impossible without the care for the entire creation. Environment has suffered at the hands of man. The Biblical concept of “rule over the earth” has been misinterpreted to suit the greed of peoples and nations. Contemporary theology recognizes communion of the whole human family and stewardship for the entire creation as basic orientations of the image of God which each human person is. The entire creation is the subject matter of redemption. “The new heaven and new earth” to which Christian faith looks forward has certain continuity with the present. The works of love, justice and peace will endure and go into the perfection of the new age.

³⁴ R. SCHNACKENBURG, *Christian Existence in the New Testament*, vol. II, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1969, 212.

³⁵ G. O’COLLINS, *Man and his New Hopes*, Herder and Herder, New York 1969, 118.

³⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticano II*, IV, I, 455.

7. Conclusion

Theological anthropology is not marginal to Christian doctrine. The Church's relation to the world has its basis in man. Man created in the image of God is at the centre of Christian faith and practice. If present day theology is not only oriented to man but also centred on man, it is right to be so. Karl Rahner said: "If we come down to fundamentals a theocentric theology is not opposed to what is called anthropocentric theology".³⁷ Vatican II shows this in the Pastoral Constitution. Charles Moeller, one of the members of the Theological Commission that drafted the Pastoral Constitution wrote: "If there is anything which is proving increasingly important for the post-conciliar period, it is the need to elaborate a Christian doctrine of man".³⁸ Since Vatican II the theological work in the Church has moved on this line. The official documents and studies published in the post-conciliar period testify to this. One monumental work which involves the anthropological vision of the Church is *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.³⁹ Encyclicals and official documents of present day Church manifest important anthropological concerns.⁴⁰ Pope John Paul II stated clearly: "... man is the primary and fundamental way for the Church, the way traced out by Christ himself, the way that leads invariably through the mystery of incarnation and redemption".⁴¹ The great achievement of Vatican II is that it could creatively use Christian sources, especially the Biblical notion of the image of God and develop an anthropological vision for the contemporary Church.

³⁷ K. RAHNER, *The Theological Investigations*, Vol. XVII, Darton Longman & Todd, London 1976, 55.

³⁸ C. MOELLER, *Conclusion*, in VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 370.

³⁹ PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE & PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, LEV, Vatican City 2004.

⁴⁰ The International Theological Commission's *Communion and Stewardship: Human persons Created in the Image of God* (Vatican 2003) does carry forward the theological reflection on the doctrine of man. The recent encyclicals, *Caritas in veritate* of BENEDICT XVI (29 June 2009) and *Lumen fidei* of FRANCIS (29 June 2013) as well as his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (24 November 2013) develop aspects of theological anthropology. One important theme related to anthropology is ecological dimension which becomes articulate in Pope Francis' encyclical, *Laudato si'* (24 May 2015).

⁴¹ JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis* (4 March 1979), 14.

THEOLOGIE, RELIGIONSWISSENSCHAFT,
KULTURWISSENSCHAFT
Eine epistemologische Standortbestimmung

BERNHARD KÖRNER

PATH 14 (2015) 313-326

Es gibt verschiedene Gründe, über die Stellung der Theologie und der Religionswissenschaft im Rahmen der Universität und über ihr Verhältnis zueinander nachzudenken. Dahinter stehen grundsätzliche und auch aktuelle wissenschaftspolitische Fragen: Wie kann man Religion im Haus der Wissenschaften zum Thema machen? Welche Form ist dem Thema und der Wissenschaftlichkeit angemessen? Worin besteht das Gemeinsame, worin bestehen die Unterschiede zwischen Theologie und Religionswissenschaft (bzw. wie es mancherorts heißt: religious studies)?¹ Welchen Stellenwert soll die Beschäftigung mit Religion und ihrer theologischen Reflexion an der Universität haben?

Das Nachdenken über diese und ähnliche Fragen ist nicht neu. Es kann sich eher pragmatisch-politisch orientieren oder mehr an der Sache, um die es hier geht – also am Zusammenhang von Religion und Wissenschaft. Die folgenden Überlegungen bevorzugen die zweite Denkrichtung. Sie gehen davon aus, dass sich Religionswissenschaft und Theologie methodologisch ergänzen bzw. überlappen. Gerade auch christliche Theologie kann auf his-

¹ Vgl. L. BOEVE, *Gegenseitige Unterbrechung. Für ein produktives Spannungsfeld zwischen Theologie und Religionswissenschaft (Religious Studies)*, und J.E. HAFNER, *Theologie und Religionswissenschaft. Ein Vorschlag zur Integration jener in diese*, beide in J. SCHMIEDL - J.E. HAFNER (Edd.), *Katholische Theologie an der Universität. Situation und Zukunft*, Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2009, 80-97 bzw. 98-119.

torische und empirische Untersuchungen und Darstellungen nicht verzichten – und sie tut es auch nicht. Und auch für die Religionswissenschaften ist es besser, wenn sie auch auf Ausführungen zurückgreifen können, wie Vertreter einer Religion das sehen, was sie glauben – nicht nur in distanzierter Außenperspektive, sondern auch in der Innenperspektive.

Ausgehend von dieser möglichen Ergänzung von Theologie und Religionswissenschaft, will der vorliegende Beitrag das *Proprium* der Theologie verdeutlichen.

1. Exterritoriale Ressourcen?

Wenn immer es um den Ort des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft geht, stößt man in einschlägigen Publikationen früher oder später auf einen Gedanken, den der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde paradox und einprägsam formuliert hat: “Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”.²

Dass diese Ressourcen auch nicht im Haus der Wissenschaften, also durch die Universität, garantiert werden können, legt eine Episode im Diskurs um die Krise der Geisteswissenschaften und das Aufkommen der Kulturwissenschaften im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts nahe.³ Jürgen Mittelstraß hat sich in diese Diskussion mit einem Plädoyer für eine Neugestaltung der Geisteswissenschaften eingeschaltet, die er als “Orientierungswissenschaften”⁴ profilieren wollte. Auf die daran anschließende Preisfrage einer germanistischen Zeitschrift, ob die Kulturwissenschaften damit eine moralische Funktion beanspruchen, antwortete der Germanist Uwe Steiner in einer Untersuchung zum Wandel der Geistes- zu den Kulturwissenschaften, dass das nicht die Aufgabe der Kulturwissenschaften sei.⁵ Orientierung und Werte zu fundieren sei nicht Aufgabe der Wissenschaften. Das müssen andere Institutionen übernehmen. Aufgabe der Wissenschaften sei es, den Wertebestand zu erforschen und kritisch zu reflektieren.

² E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 60.

³ Die Kontroverse ist zusammenfassend dargestellt in A. ASSMANN, *Einführung in die Kulturwissenschaften*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2011³, 27-29.

⁴ Zit. bei ASSMANN, *Kulturwissenschaften* (Anm. 3), 28.

⁵ Vgl. *ibid.*

Soweit die Stellungnahme Böckenfördes und der Diskurs über die Rolle der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften auch auseinander liegen, sie haben eines gemeinsam: Sinnstiftung, Werte und Orientierung sind zwar gesellschaftlich hoch bedeutsam, können aber weder von der Gesellschaft, noch vom Staat und auch nicht von der Wissenschaft wahrgenommen werden. Die Quellen von Sinn und Orientierung sind exterritorial – auch gegenüber dem wissenschaftlichen Diskurs. Oder in die andere Richtung argumentiert: Wo Sinn und Orientierung von deskriptiv vorgehenden Wissenschaften zum Thema gemacht werden, geraten sie in einen Prozess, der sie einerseits sichtbar macht, ihnen aber andererseits ihre sinnstiftende und orientierende Kraft nimmt. Das jedenfalls hat Jürgen Habermas deutlich herausgearbeitet.

2. Wenn sich ein Gelehrter mit Mystik befasst

In einer Rede zum 80. Geburtstag des jüdischen Gelehrten Gershom Scholem (1897-1982) hat Jürgen Habermas darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Geisteswissenschaften bei der Auslegung von Texten der Vergangenheit “in jener merkwürdigen Ambivalenz” bewegen “zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihres dogmatischen Geltungsanspruches”.⁶ Die geisteswissenschaftliche Rekonstruktion von Texten sei – so Habermas – dadurch gekennzeichnet, dass sie die Weitergabe und Aneignung von Tradition “zugleich ermöglicht und vernichtet”.⁷ Warum?

2.1. *Tradition ermöglicht - und vernichtet*

Gershom Scholem, den Habermas mit seiner Rede ehrt, hat sich mit jüdischer Mystik befasst, er war aber selbst kein Mystiker. Er spricht also über etwas, wozu er auf der Ebene der Erfahrung keinen Zugang hat. Bei der Auslegung von Texten – so Habermas – müssen aber Philologen “auch die Gegenstände, von denen ein Text handelt, verstehen, sonst können sie ihre Texte nicht verständlich machen”.⁸ Damit ergebe sich

⁶ J. HABERMAS, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Reclam, Stuttgart 1978, 133.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 131.

ein Problem, das umso größer wird, je weiter die Lebenswelten und die Erfahrungskompetenzen des Verfassers eines Textes einerseits und des Interpreten andererseits auseinander liegen.

Dieses Dilemma spitzt sich in der Mystik zu. Hier bleibe, wie Habermas argumentiert, nur ein Ausweg – der Interpret müsse sich “dem Gegenstand über eine *Theorie des Gegenstandes* nähern. Die theoretische Aneignung des Gehaltes mystischer Überlieferung ist die einzige Brücke, über die die Philologie der Mystik, wenn sie irgendetwas verstehen und verständlich machen will, gehen muß”.⁹ Damit aber, so kann – Habermas interpretierend – gesagt werden, tritt an die Stelle einer lebendigen Tradition, die z. B. von Gott spricht, die Rekonstruktion, die nicht mehr von Gott, sondern von möglichen Auslegungen religiöser Texte spricht. Damit aber ist – mit den Worten Habermas’ – die Weitergabe der Tradition tatsächlich zugleich ermöglicht und vernichtet.

2.2. Innen- und Außenperspektive

Was Habermas formuliert hat, lässt sich mit dem Begriffspaar ‘Innenperspektive’ und ‘Außenperspektive’ verdeutlichen.¹⁰ Er zeigt, dass es Themen wie z. B. ethische Positionen, mystische Erfahrungen oder Glaubensüberzeugungen gibt, die in einem wissenschaftlichen Diskurs, der der Außenperspektive verpflichtet ist, nicht angemessen zur Sprache gebracht werden können. Nicht angemessen heißt in dem Fall: Die Darstellung erfolgt auf eine Weise, die das Präsentierte in der Präsentation zugleich zersetzt. Denn in der Außenperspektive wird der Wahrheitsanspruch für die gemeinte Sache suspendiert – er erstreckt sich allein auf die Tatsache, dass ihn bestimmte Menschen erheben, nicht aber auf die Sache selbst, für die sie ihn erheben.

Um beim Beispiel der Mystik zu bleiben, das Habermas ins Spiel gebracht hat: Wenn in der Außenperspektive z. B. die Schriften der Teresa von Avila analysiert werden, dann geht es um Aussagen über diese Schriften

⁹ *Ibid.*, 131-132.

¹⁰ HAFNER, *Religionswissenschaft* (Anm. 1), 107-109, macht zurecht darauf aufmerksam, dass das Begriffspaar ‘Außenperspektive’ und ‘Innenperspektive’ im Blick auf die Unterscheidung von Theologie und Religionswissenschaft seine Grenzen hat; die Überlappung der beiden Perspektiven auf der einen und der anderen Seite wird aber auch in diesem Beitrag durchaus berücksichtigt – siehe unten Abschnitt 4 “Theologischer und religionswissenschaftlicher Diskurs”.

und ihren Inhalt. Man wird sich z. B. damit befassen, was Teresa über ihre mystischen Erfahrungen geschrieben hat, und dabei auf Dokumente ihres Denkens und Lebens, aber auch auf Dokumente von Zeitgenossen zurückgreifen. Unabhängig davon, wie umfangreich und genau diese Untersuchungen durchgeführt werden, und unabhängig davon, wie weit man bei Untersuchungen kommt, die weit über das hinausgehen, was der eigenen Erfahrung zugänglich ist,¹¹ wird am Ende der Untersuchungen ein wissenschaftlicher Wahrheitsanspruch erhoben. Er bezieht sich aber nicht auf die mystischen Begegnungen mit Christus, sondern auf die Wiedergabe dessen, was die Heilige geschrieben hat. Was den Inhalt des von ihr Geschriebenen betrifft, die Gegenwart Gottes in der Seele der Mystikerin, wird man keinen Wahrheitsanspruch erheben; darüber wird man höchstens *off records*, nicht als Wissenschaftler, sondern als Privatperson sprechen.

2.3. Eine mögliche Option - und eine zweite

Auf diese Situation kann man – wie die wissenschaftstheoretische Reflexion zeigt – unterschiedlich reagieren. Man kann, wie der oben genannte Germanist Uwe Steiner der Wissenschaft die Außenperspektive und die Reflexion der Sinn- und Orientierungstraditionen zuteilen und dafür eintreten, dass die Sorge für das Wirksam-Werden dieser Traditionen anderen Institutionen zukommt, aber nicht der Wissenschaft als Wissenschaft. Dafür spricht vor allem ein gewisses Wissenschaftsideal, das sich in den letzten Jahrzehnten von den empirischen Wissenschaften (und von den *sciences* schlechthin, den Naturwissenschaften) unter dem Stichwort 'Kulturwissenschaften' auch auf die (ehemaligen) Geisteswissenschaften ausgedehnt hat. Und diese Option fügt sich nahtlos ein in die politische Vorstellung, dass ethische und religiöse Überzeugungen Privatsache sind.¹²

Eine zweite Option beginnt mit der Frage, ob es denn sachlich wirklich angemessen ist, dass z. B. religiöse und ethische Aussagen und die entsprechenden Sinn- und Orientierungsoptionen jenseits des wissen-

¹¹ Hierbei sei nur erinnert an die Bemerkung von Max Horkheimer, dass Zeiten denkbar sind, in denen man nicht mehr verstehen wird, warum die Geschichte zwischen Romeo und Julia tragisch enden musste – vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen*, Furche-Verlag, Hamburg 1970, 74.

¹² Eine Vorstellung, deren historische Herkunft verständlich ist, angesichts der politischen Wirksamkeit des Islam aber auf neue Weise fragwürdig geworden ist.

schaftlichen Wahrheitsanspruches angesiedelt werden und daher im Haus der Wissenschaft, an der Universität, als solche nicht dargestellt und diskutiert werden. Wird man den weltanschaulichen, ethischen und religiösen Optionen gerecht, wenn man sie als Geschmackssache und nicht mehr als eine Sache von Argumenten betrachtet? Werden sie damit nicht den Maßstäben des gesellschaftlich jeweils Plausiblen ausgeliefert und schlussendlich der Macht des politisch und medial Stärkeren?

Solche Fragen betreffen nicht nur den Status der Theologie an der Universität. An dieser Stelle soll es aber vorerst um die Theologie gehen. Das Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft, das der Theologie zugrunde liegt, die an den kirchlich ausgerichteten Fakultäten praktiziert wird, kann als eine Alternative verstanden werden, die möglicherweise über die Grenzen der theologischen Fakultäten hinaus Interesse verdient. Theologie als Glaubenswissenschaft im Haus der Wissenschaften heißt: Der Glaube und seine inhaltlichen und praktischen Optionen werden nicht verstanden als bloße Behauptung, sondern als Positionen, die zwar aus einem vorwissenschaftlichen Ursprung, nämlich dem Glauben, kommen, aber vor dem Forum der Vernunft als intellektuell vertretbar und sinnvoll ausgewiesen werden können. In Gestalt der Theologie als Glaubenswissenschaft setzt sich der Glaube dem Streit um die Wahrheit aus. Er begibt sich an den 'Ort', an dem Innen- und Außenperspektive aneinander grenzen.

Was hier von der Theologie gesagt und im folgenden Abschnitt 3 weiter ausgeführt wird, das kann auf analoge Weise auch auf andere weltanschauliche und religiöse Positionen angewendet werden. Zuerst aber – wie gesagt – die Theologie.

3. Offenbarungstheologie an der Universität

Die Theologie als Glaubenswissenschaft versteht sich als eine Form der Theologie, die dem bereits bei Augustinus formulierten Prinzip 'fides quaerens intellectum'¹³ entspricht. Sie ist damit gekennzeichnet als das spannungsvolle Miteinander von Glaube und Vernunft. Dieses Miteinander erhält dadurch seine besondere Ausprägung, dass der Gebrauch der

¹³ Vgl. dazu M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (Edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg u.a. 1988, 179-241; hier: 186, bes. *ibid.*, Anm. 20.

Vernunft den Kriterien der Wissenschaftlichkeit entspricht bzw. entsprechen soll. Folgt man dem äußerst instruktiven Beitrag von Max Seckler zur "Theologie als Glaubenswissenschaft",¹⁴ dann ergibt sich folgendes Bild.

3.1. *Der Glaube als Entdeckungszusammenhang*

Grundlage dieser Art von Theologie ist der Glaube bzw. der satzhaft formulierte Inhalt des Glaubens (die *fides*). Dieser Glaube ist die Vorgabe der Theologie. Im Sinne Secklers¹⁵ muss präzisierend hinzugefügt werden: Für die Theologie ist der Glaube nicht nur Vorgabe in dem Sinn, dass er Gegenstand der Theologie ist, der Glaube ist für sie auch Prinzip, also Ausgangspunkt. Mit anderen Worten: Die Theologie nähert sich dem Glauben nicht nur in der Außenperspektive, sondern sie nimmt ihren Ausgang von Glaubensaussagen, die sie als wahr annimmt, sie steht damit in der Innenperspektive des Glaubens.

In diesem Sinn empfängt die Theologie ihr Objekt und ihre Prinzipien "durch eine ihr vorausliegende, vorwissenschaftliche Aktivität, die 'Glaube' heißt".¹⁶ Der Glaube wird dabei von Seckler verstanden als "der fundamentale religiöse Akt, in welchem der Mensch sich bejahend und raumgewährend einläßt auf die Wirklichkeit Gottes, insofern diese sich selbst geschichtlich und frei als Heilsmacht offenbart".¹⁷ Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist der Glaube also der Entdeckungszusammenhang, innerhalb dessen die Theologie jener Wirklichkeit ansichtig wird, die sie erforscht und reflektiert: Gott, insofern er sich geschichtlich und frei als Heilsmacht offenbart.¹⁸

Wo sich die Theologie nicht auf diese Weise auf den Glauben als Gegenstand *und* Prinzip stützt, verliert sie ihre wissenschaftstheoretische Identität. Denn als Gegenstand allein findet sich der Glaube auch in der Religionswissenschaft und in der Religionsphilosophie.

¹⁴ SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 13), 179.

¹⁵ Vgl. M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Herder Freiburg 1980, 26-41; bes. 31-32.

¹⁶ SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 13), 208.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Mit diesem auf Gott konzentrierten Verständnis der Theologie ist durchaus vereinbar, dass die Theologie auch über anderes spricht. Das muss an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden, vgl. SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 13), 180-182; zur Argumentation des Thomas von Aquin vgl. unten Anm. 24.

Damit könnte sich freilich der Eindruck ergeben, dass eine Theologie, die sich so der Innenperspektive des Glaubens verschreibt, nicht über den Status einer religionsinternen positionellen Religionslehre hinaus kommen kann. Das wäre tatsächlich einigermaßen fatal, weil damit in Frage stünde, ob eine so verstandene Theologie überhaupt wissenschaftsfähig ist und ob sie an der Universität einen Platz beanspruchen kann. Will die Theologie Wissenschaft sein, dann müssen ihre Aussagen inhaltlich nachvollziehbar und kommunizierbar sein – auch für jemanden, der die Innenperspektive des Glaubens nicht teilt.

3.2. *Der Rechtfertigungszusammenhang für den Glauben*

Aber eben das soll und kann – so Seckler – tatsächlich erreicht werden, wenn das Programm der ‘fides quaerens intellectum’ wirklich ernst genommen wird. Denn in der Glaubenswissenschaft wird “der theologische Erkenntnisprozeß als rational selbsttragend”¹⁹ verstanden. Das heißt: Der Geltungsanspruch der theologischen Aussagen wird nicht durch Rekurs auf den Glauben begründet, also nicht durch die Autorität des Glaubens und der im Glauben begründeten Instanzen (wie z. B. Jesus Christus, die Kirche, das Lehramt usw.). Der Grund für den Geltungsanspruch, der für die theologischen Aussagen erhoben wird, liegt vielmehr in ihrer rational ausgewiesenen Wahrheit – oder mit den Worten Secklers: “in der *Autorität der Wahrheit, sofern und soweit diese in der Vermittlung des Glaubens sich der theonomen Vernunft erschließen kann*”.²⁰

Diese Auskunft findet sich bei Seckler bezeichnenderweise nicht im Zusammenhang mit der Theologie im Allgemeinen, sondern in seinem Beitrag zur Fundamentaltheologie. Das ist kein Zufall, sondern verweist auf jene theologische Disziplin, die in besonderer Weise die Anwältin für die Außenorientierung der Theologie ist. Hier muss sich die Kommunizierbarkeit theologischer Aussagen im uneingeschränkten Feld menschlichen Wissens besonders bewähren.

Wenn der Glaube – wie oben angedacht – als Entdeckungszusammenhang für jene Wirklichkeit verstanden wird, um die es der Theologie geht, dann kann die spezifische Tätigkeit der Theologie als Glaubenswissenschaft darin gesehen werden, dass sie den Glauben in einen Rechtfertigungszusammenhang

¹⁹ SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 13), 187.

²⁰ M. SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in KERN - POTTMEYER - SECKLER (Edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4, 451-514; hier: 477.

stellt und es auf diese Weise möglich macht, das er sich bewahrheitet. Ihre Aufgabe besteht also darin, das Geglaubte auf der Ebene reflektierten Wissens als vertretbare und fruchtbare Option zu begründen.

Mit dem Begriffspaar 'Innenperspektive' und 'Außenperspektive' formuliert: Wird die Theologie im Sinne Secklers als Glaubenswissenschaft verstanden, dann heißt das, dass sie eben nicht von dem ausgeht, was von außen objektiv – als Objekt – wahrnehmbar ist, sondern dass sie sich auf das stützt bzw. das zum Ausgangspunkt (Prinzip) nimmt, was im Innenraum des Glaubens wirksam ist. Sie befasst sich nicht nur mit dem Bezeugten in Gestalt der Zeugnisse, sondern geht hinter die Zeugnisse zurück zum Bezeugten selbst. Damit distanziert sie sich von einer rein positionellen Religionslehre (Innenperspektive) ebenso wie von einer kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Beschreibung (Außenperspektive). Anders gesagt: Die Theologie kommt aus der Innenperspektive, aber sie begibt sich in den wissenschaftlichen Diskurs der Universität. Je nach Thema werden dabei unterschiedliche Disziplinen ihre Gesprächspartner sein können. Für die Theologie geht es dabei um die Bewährung ihres Wahrheitsanspruchs, für die anderen universitären Disziplinen um zusätzliche Aspekte, die z. B. die Frage der Wirklichkeit, grundlegender erkenntnistheoretischer und ethischer Optionen und leitender Interessen betreffen.

4. Theologischer und religionswissenschaftlicher Diskurs

Die von Seckler vorgenommene Grundlegung der Glaubenswissenschaft bezieht sich auf die Theologie schlechthin. Das mag die Frage provozieren, ob sich die theologischen Disziplinen nicht viel zu sehr unterscheiden, als dass man sie unter ein einziges Dach bzw. auf einen einzigen gemeinsamen Nenner bringen kann. Dazu kann im gegenwärtigen Zusammenhang nicht alles, aber doch einiges gesagt werden.

4.1. Außenperspektive in der Theologie

Erstens ist zuzugeben, dass nicht alles, was unter dem Dach einer theologischen Fakultät geschieht, in allen Einzelschritten Theologie im genannten Sinn ist oder sein muss. Dazu muss man gar nicht auf die Philosophie verweisen, es genügt der Hinweis auf Arbeitsbereiche wie Theologie- und Kirchengeschichte, Religionspsychologie und Soziologie, Religionswissenschaft, aber auch auf die

Exegese, wo sie bewusst als Literaturwissenschaft verstanden wird.²¹ Aus diesem Grund legt es sich nahe, in Anlehnung an Max Seckler als Ergebnis der Theologie nicht nur Wissen im Glauben und Wissen aus dem Glauben, sondern auch Wissen über den Glauben zu verstehen.²²

An zweiter Stelle ist festzuhalten, dass die Außenperspektive bzw. historische oder empirische Vorgehensweisen für die christliche Theologie einen guten Sinn und unverzichtbare Bedeutung, also ihre Berechtigung haben. Das ergibt sich aus dem Stellenwert, der im Christentum der Geschichte zukommt. Was das Christentum in Leben und Lehre ist, das hat in historischen Ereignissen seinen Ursprung und ist in der Geschichte wirksam geworden. Deshalb befasst sich die Theologie über weite Strecken nicht nur mit Gott, wie er in sich ist, sondern wie er in der Geschichte wirkt und sich offenbart.²³ Und deshalb sind historische und empirische Aussagen im Zusammenhang mit theologischen Ausführungen unverzichtbar.

4.2. *Wenn Gott selbst zum Thema wird*

Zugleich muss aber darauf hingewiesen werden, dass theologische Aussagen nicht in historischen und empirischen Aussagen aufgehen, sondern darüber hinausgehen müssen. Wie Lieven Boeve gezeigt hat, gibt es keine simple Kontinuität zwischen Theologie und Religionswissenschaften.²⁴ In der Theologie geht es nicht nur um Aussagen über die mystischen Erfahrungen der Teresa von Avila, um die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus oder die Ausführungen des Thomas von Aquin über den Akt des Glaubens, sondern um Gott, der für Teresa zur Erfahrung wird, der Menschen die Vergebung schenkt und der Grund des Glaubens ist.

Dafür spricht – erstens – ein wissenschaftstheoretischer Grund: Würde man in allen Arbeitsbereichen an einer Theologischen Fakultät mit nicht-theologischen Methoden arbeiten, dann würde das zweifelsohne die Identität und Eigenständigkeit der Theologie bedrohen. Sie würde in diesem Fall – schlei-

²¹ BOEVE, *Unterbrechung* (Anm. 1), 82-84 spricht, wenn es um die Einbeziehung nicht-theologischer Wissenschaften geht, von "Rekontextualisierung"; als methodisches Verfahren nennt er die "Korrelation" (86).

²² Vgl. SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 13), 198-199.

²³ Hier kann man nicht zuletzt daran erinnern, wie Thomas in seiner *Summa Theologiae* I.1.7 den Gegenstand der Theologie beschreibt: Es ist Gott; aber auch alles andere, insofern es auf Gott hingeeordnet ist - *secundum ordinem ad Deum*.

²⁴ Vgl. BOEVE, *Unterbrechung* (Anm. 1), 93-96.

chend – zur Religionswissenschaft bzw. zu einem Teil der Kulturwissenschaften. Wenn man das – mit meines Erachtens guten Gründen – vermeiden will, dann bedarf es eines starken Kernbereiches, in dem die Theologie wirklich im genannten Sinn als Erkenntnisbemühung verstanden und praktiziert wird, die vom Glauben ausgeht und die Gestalt einer Glaubenswissenschaft hat.

Aber es gibt einen noch wichtigeren Grund, warum die Theologie über den Bereich des historisch und empirisch Beschreibbaren hinausgehen muss. Um diesen Grund sichtbar zu machen, kann man z. B. mit Robert Spaemann Gottlob Freges († 1925) Unterscheidung von *Sinn* und *Bedeutung* ins Spiel bringen:²⁵ Der Sinn eines Ausdrucks kann nach Frege innerhalb eines Textes erhoben werden; die Bedeutung eines Ausdrucks dagegen liegt in der Beziehung des Ausdrucks zu einer außersprachlichen Wirklichkeit. Ein oft zitiertes Beispiel: Die Begriffe ‘Abendstern’ und ‘Morgenstern’ haben verschiedenen Sinn; weil sie sich aber auf den gleichen Stern beziehen, haben sie die gleiche Bedeutung.

Im Bereich des Glaubens kann das heißen: Der Begriff ‘Gott’ kann in religionswissenschaftlichen Texten *Sinn* bekommen, insofern deutlich wird, was z. B. ein Heiliger mit diesem Begriff meint, bzw. insofern der Begriff dabei gewissermaßen definitionsgemäß (‘höchstes Wesen’, ‘Schöpfer’...) verwendet wird. Das geschieht z. B. im Satz: ‘Der Heilige Franziskus vertraute ganz auf die Vorsehung Gottes’. In diesem Satz ist das eigentliche Thema das gläubige Vertrauen des Franziskus; der Begriff ‘Gott’ hat in diesem Satz einen *Sinn*; ob derjenige, der diesen Satz formuliert, ihm auch Bedeutung gibt, also auf eine Wirklichkeit jenseits der Sprache bezieht, kann offen bleiben. Ein ungläubiger Religionswissenschaftler kann den genannten Satz formulieren und zugleich festhalten, dass er nicht an Gott glaubt. Wenn aber nicht nur das Gottvertrauen des Franziskus, sondern Gott selbst zum ausdrücklichen Thema wird, dann erhält der Begriff auch *Bedeutung*. Das geschieht dort, wo Gott aus einer gläubigen Perspektive allen Ernstes (und nicht nur als Redensart ohne Wirklichkeitsanspruch) zum Thema gemacht wird: ‘Gott lenkt die Geschicke der Welt durch seine Vorsehung’. In diesem Satz kommt Gott nicht nur als Inventar eines reli-

²⁵ Vgl. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, in P. KEMPER - A. MENTZER - U. SONNENSCHNEIN (Edd.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt 2009, 17-34; hier 18-19.

giösen Bewusstseins ins Spiel, sondern auch als Thema eigenen Rechts.²⁶ Und – um auf das Beispiel des Gottvertrauens zurückzukommen – man kann wohl begründet sagen, dass erst dort, wo von Gott allen Ernstes die Rede ist, auch die Erfahrung des Gottvertrauens möglich ist; und erst wer diese Erfahrung selbst macht, kann ‘wirklich’ verstehen, was es heißt, wenn gesagt wird, dass Franziskus ganz auf die Vorsehung Gottes vertraut hat.

4.3. *Wozu also Theologie?*

Die eben angestellten Überlegungen haben deutlich gemacht, dass es zwischen Theologie und Religionswissenschaft eine gut verständliche Unterscheidung gibt, dass aber im konkreten Diskurs die Grenze auch verschwimmt. Auf der einen Seite greifen Theologen auf historische und empirische Aussagen zurück, auf der anderen Seite müssen auch Religionswissenschaftler gläubige Aussagen ins Spiel bringen oder wenigstens voraussetzen. Auf jeden Fall drängt sich die Frage auf, was mit gläubigen Aussagen und theologischen Aussagen, die sich auf den Glauben stützen, gewonnen ist.²⁷

Zuerst und offensichtlich: Es geht bei der Entscheidung für eine gläubige bzw. theologische Sprache um den *Wirklichkeitscharakter Gottes*. In einem streng religionswissenschaftlichen Diskurs bleibt dieser Wirklichkeitscharakter vage. In einem theologischen Diskurs wird er dagegen behauptet. Nur auf diese Weise können Glaubenswirklichkeiten so präsentiert werden, wie es auch mit anderen Wirklichkeiten geschieht. In einer Gesellschaft, in der die Nicht-Existenz Gottes (nicht selten als angebliche Konsequenz der Wissenschaften) und vieles andere explizit behauptet wird, erscheint es als sinnvoll, dass auch die geglaubten Wirklichkeiten von denen, die sie vertreten, behauptet und auch einem universitären Diskurs

²⁶ An dieser Stelle ist – nicht zuletzt – auf eine innertheologische Frage zu verweisen, die immer wieder als ungeklärt angesehen wird: das Verhältnis von historisch-kritischer Exegese und Dogmatik. Es ist klar, dass die historische Frage aus theologischen Gründen ihre Berechtigung hat. Aber auch die beste Anwendung der historisch-kritischen Methode führt am Ende ‘nur’ zu Aussagen über Glaubensüberzeugungen (des Paulus, des Johannes, eines Evangelisten...) oder historische Ereignisse. Aussagen über Gott selbst – und an diesen ist der Glaube doch primär interessiert – sind mit dieser Methode nicht erreichbar. Dazu muss man den Schritt in die Innenperspektive des Glaubens machen.

²⁷ Hier kann noch einmal daran erinnert werden, was Habermas als Voraussetzung nennt, damit ein Nicht-Mystiker über Erfahrungen eines Mystikers sprechen kann.

ausgesetzt werden. Diese Glaubenspositionen in ihren gewissermaßen 'konfessionellen' Enklaven belassen, ist intellektuell inkonsequent und – z. B. angesichts der politischen Virulenz des Islam – zunehmend naiv. Es kommt einer impliziten Parteinahme für den Atheismus gleich.

An zweiter Stelle ist eine *anti-relativistische Stoßrichtung* zu nennen. Wer eine bestimmte Behauptung über Gott oder ein anderes Thema des Glaubens macht, der sagt damit, dass es *sich tatsächlich* so oder so *verhält*. Er schließt bestimmte andere Denkmöglichkeiten explizit aus. Zwar hat sich bei nicht wenigen die Vorstellung eingebürgert, dass solche Behauptungen den Keim der Intoleranz in sich tragen und daher auf jeden Fall zu vermeiden sind. Das ist freilich in mehrfacher Hinsicht nicht zutreffend – vor allem deshalb, weil man die Ebene der Personen von der Ebene der von ihnen vertretenen Überzeugungen trennen kann: "Ich bin überhaupt nicht ihrer Überzeugung, aber ich werde mich immer dafür einsetzen, dass sie ihre Überzeugung vertreten dürfen" (Voltaire). Anzustreben ist also nicht eine fatale Auflösung unterschiedlicher Überzeugungen (und die Gefahr, dass sie in Fundamentalismus kippt), sondern die faire, mit Argumenten geführte Auseinandersetzung über Überzeugungen, die unausweichlich und allemal im Spiel sind – natürlich auch dann, wenn man religiöse Standpunkte aus dem Diskurs ausschließt.

Aber mit einer theologischen Sprache im skizzierten Sinn geht es auch noch um etwas anderes – das *Potential religiöser Rede*. Noch einmal ist Jürgen Habermas zu nennen. Er hat in einem viel beachteten Beitrag darauf hingewiesen, dass die religiöse Sprache nicht restlos in eine säkulare Sprache übersetzt werden kann. Er spricht von einer beachtenswerten "Artikulationskraft religiöser Sprachen"²⁸ bzw. von semantischen Potentialen, auf die man nicht einfach verzichten sollte, wenn es darum geht, "der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken"²⁹. Für die Frage nach dem *Proprium* einer gläubigen theologischen Sprache heißt das: Das eigentliche Sinnpotential der religiösen Sprache ist gefährdet, wenn man sie aus der Außenperspektive einer religionswissenschaftlichen Sprache formuliert; wer dieses Sinnpotential in

²⁸ J. HABERMAS, *Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft*, in KEMPER - MENTZER - SONNENSCHNEIN (Edd.), *Wozu Gott?* (Anm. 25), 137-147; hier: 141.

²⁹ *Ibid.*, 146.

den Blick bekommen will, ist auf die Innenperspektive verwiesen, um sie in einem weiteren Schritt zu übersetzen.³⁰

Abstract

In discussions concerning the place of religion within university curricula the difference and the relation between theology and religious studies is a decisive question. One position maintains that the contents of religious conviction can only be dealt with in a descriptive way – from outside so to speak. In contrast to this position this essay asserts that religious convictions and doctrines can not only be discussed in a perspective form outside, but also in a perspective from inside. That means: You cannot only discuss a sentence like “Thomas Aquinas was convinced that there is a God”. But also the sentence “God exists”. Using the terms “context of invention” and “context of justification” – well known in the philosophy of science – one can put it this way: For a sentence like “God exists”. Christian faith constitutes the pre-scientific context of invention, whereas the thematically relevant philosophical discourse can be considered as the context of justification. In this way religious convictions and theological assertions can become part of the scientific discourse at the university. The surplus of theological discourse compared with religious studies can be seen as follows: Theological assertions underline the objectivity of religious realities; they have an anti-relativistic accent and they offer what the philosopher Jürgen Habermas has called the special “power of articulation of religious language” (“Artikulationskraft religiöser Sprachen”).

Nelle discussioni sulla collocazione della religione nel canone delle discipline universitarie si discute sempre di nuovo sul rapporto tra teologia e scienze religiose. Una posizione sostiene che nell'università contenuti di fede e posizioni etiche possono essere trattate soltanto in modo descrittivo e sotto una prospettiva esterna. Nel presente contributo invece si sostiene la convinzione che nell'università contenuti di fede possono e devono essere sostenuti non solo sotto una prospettiva esterna, ma anche sotto una prospettiva interna. In altre parole: in una disciplina universitaria può essere sostenuta non solo l'affermazione che dice “Tommaso d'Aquino era convinto che Dio esista”, ma anche l'affermazione che dice “Dio esiste”. Ricorrendo a una coppia di concetti presi dalla teoria delle scienze – connessione di scoperta - connessione di giustificazione – si può dire: per quanto riguarda l'affermazione “Dio esiste”, la fede ovvero la tradizione cristiana costituisce la connessione (prescientifica) di scoperta. In quanto, però, la teologia come scienza della fede inserisce l'affermazione in un nesso di argomenti filosofici, la connessione di giustificazione, essa rende tale affermazione parte del discorso scientifico. In questo modo, per la teologia viene a galla un valore aggiuntivo rispetto al discorso delle scienze religiose: affermazioni teologiche sottolineano il carattere di realtà delle realtà religiose. Esse contengono una direzione d'impatto antirelativista e fanno emergere la particolare “forza d'articolazione dei linguaggi religiosi” (Jürgen Habermas).

³⁰ Vgl. *ibid.*

CORNELIO FABRO E LA METAFISICA DELLA PREGHIERA

FERNANDO OCÁRIZ

PATH 14 (2015) 327-334

Sono trascorsi vent'anni dalla scomparsa di Cornelio Fabro (Flumignano [UD] 1911 - Roma 1995), sacerdote della Congregazione dei Padri Stimmatini, professore di filosofia nelle Università Pontificie Lateranense e Urbaniana e nell'Università di Perugia dove ebbe la cattedra di filosofia teoretica; fu anche molto apprezzato Consultore di alcuni dicasteri della Curia romana.

1. Appunti di un itinerario¹

L'attività accademica e di ricerca di padre Fabro si sviluppò in tre indirizzi fondamentali. Il *primo*, di interpretazione e approfondimento del pensiero di san Tommaso d'Aquino, condusse Fabro a sviluppare un «tomismo essenziale», liberato dalle rigidità di una certa scolastica e centrato nella riscoperta dell'essere come «atto di essere» e della corrispondente nozione metafisica di «partecipazione». Il *secondo* indirizzo fu lo studio della filosofia moderna, attraverso una lunga e profonda analisi delle fonti, nelle quali egli rilevò con rigore di pensiero l'essenziale appartenenza dell'ateismo alla filosofia dell'immanenza e la conseguente dissoluzione dell'uomo. Il *terzo* indirizzo, sviluppato assieme alla traduzione italiana degli scritti di Søren A. Kierkegaard (1813-1855), fatta da Fabro direttamente dal danese, costi-

¹ Cf. C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, in A. PIERETTI (ed.), *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, 17-70.

tuisce una difesa dell'opposizione di Kierkegaard a Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831), con l'affermazione della libertà come indipendenza della persona per l'elezione dell'Assoluto.

Sono tre indirizzi convergenti, che non costituiscono una semplice opposizione al pensiero moderno in funzione di una nuova ripetizione della filosofia di san Tommaso. L'itinerario intellettuale di Fabro manifesta uno sforzo serio per assumere e valorizzare quanto di positivo c'è nel pensiero moderno alla luce del nucleo della filosofia di san Tommaso. Infatti, il tomismo di Fabro non è una ripetizione bensì un approfondimento nei principi e, perciò, dinamico e aperto a tutte le aspirazioni e a tutte le acquisizioni valide di ogni tempo.

Il filosofo Fabro fu anche teologo e uomo di preghiera, e alla preghiera dedicò anche la sua attenzione teoretica, non solo nel volume *La preghiera nel pensiero moderno*² – in qualche modo un complemento della sua *Introduzione all'ateismo moderno* –, ma anche nei suoi scritti di tipo spirituale, sempre uniti alla sua riflessione teoretica. Da una parte, le sue omelie;³ poi la sua opera agiografica in libri⁴ e in articoli⁵; infine come pubblicazione postuma⁶ una sua preghiera rivolta al Padre meditando le parole del *Padre nostro*, scritta tra il 5 aprile e il 24 luglio 1980.

Cornelio Fabro sempre intese la sua dedizione alla filosofia come inseparabile dalla sua vita cristiana e sacerdotale: come servizio alla verità che è Gesù Cristo. Pochi giorni dopo aver festeggiato il 50° anniversario della sua ordinazione sacerdotale, in una lettera datata 25 aprile 1985, padre Fabro mi diceva:

La divina provvidenza e l'assistenza continua che ho sperimentato da parte della Madre di Dio mi ha assistito sempre e specialmente nei momenti di maggior rischio e sofferenza. Li considero come segno della divina misericordia: *cupio dissolvi et esse cum Christo*. E attendo con fiducia, e vorrei dire

² C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1979; cf. ID., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

³ C. FABRO, *Vangeli delle domeniche*, Morcelliana, Brescia 1959.

⁴ In particolare: C. FABRO, *Gemma Galgani. Testimone del soprannaturale*, Cipi, Roma 1987 (rist. 1989). E anche per la sua lunghezza i suoi studi su san Josemaría Escrivá, raccolti poi in C. FABRO, *El temple de un Padre de la Iglesia*, Rialp, Madrid 202.

⁵ C. FABRO, *Momenti dello spirito*, 2 voll., Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», S. Damiano Assisi 1983.

⁶ C. FABRO, *Commento al Pater Noster*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, presentazione di A. LOBATO, LEV, Città del Vaticano 2002.

con serena allegrezza, la venuta di «Colui che deve venire»: 50 anni alle dipendenze della verità in continua aspirazione con lo sguardo rivolto alla mia miseria, ma anche con infinita gratitudine per tanto grande traguardo che mi fa inabissare nel mio nulla e sollevarmi in alto con la speranza che non delude.

2. La libertà, fondamento della preghiera

La preghiera è una delle principali espressioni della religiosità naturale dell'uomo, e della sua umanità. Sebbene l'effettivo dialogo con Dio non sia un costitutivo ontologico della persona, esistenzialmente – come direbbe Kierkegaard, e Fabro certamente condividerebbe –, quanta maggior coscienza di Dio ha l'uomo, maggior coscienza ha del proprio io; e questo perché l'uomo conosce la profondità e la grandezza del proprio io solo se, e nella misura in cui, riconosce se stesso davanti a Dio, e si riconosce come destinatario personale dell'amore di Dio.⁷

Proprietà essenziale di ogni preghiera è l'aspirazione a una «compagnia vivente» (*lebendiges Verkehr*) con una sostanza superiore.⁸

In questo dialogo tra l'uomo e Dio, in cui consiste la preghiera, il rapporto fenomenologico io-Tu rappresenta la sua dimensione psicologica; ma secondo Cornelio Fabro, «l'effettivo e definitivo fondamento di cui andiamo in cerca, per la fondazione metafisica della preghiera, sia da parte di Dio come da parte dell'uomo, è perciò la *libertà*».⁹ La libertà di Dio è onnipotenza, e soltanto una libertà che sia onnipotenza può creare un'altra libertà:

Soltanto un'onnipotenza che è in grado di donare senza disperdersi nel dono, che può concedere senza diminuire, che non resta dipendente dall'operato e il cui donare è di assoluta libertà (non imposto da nessuna istanza né interiore né esteriore) può creare e lasciare libera la propria creatura, concedendole un margine d'indipendenza. E nel contempo, soltanto l'onnipotenza può rendere liberi, cioè far crescere in libertà. L'onnipotenza

⁷ Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, tr. it. C. FABRO, Sansoni, Firenze 1965, 299 e 342.

⁸ C. FABRO, *Senso e struttura esistenziale della preghiera*, in E. MORANDI - R. PANATTONI (edd.), *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*, Il Poligrafo, Padova 1996, 9.

⁹ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 19; cf. anche 445-446.

è tale se, da una parte, è pienezza di Essere e, dall'altra, se è l'Ottimo, bontà infinita che concede e dona per puro amore disinteressato. In altre parole, l'Onnipotente è tale se l'onnipotenza è libertà.¹⁰

Il rapporto tra esistenza, libertà e preghiera viene così sinteticamente descritto da Fabro: «L'essenza dell'esistenza è la realtà della libertà, così come l'essenza della libertà è la possibilità di elevarsi all'Assoluto».¹¹ Elevazione all'Assoluto, a Dio, che è la definizione classica dell'orazione o preghiera. La libertà è il fondamento della struttura esistenziale della persona e, a sua volta, ha il proprio fondamento nel modo in cui l'atto di essere appartiene allo spirito creato. Una libertà che non soltanto si esprime nelle scelte particolari ma anche e soprattutto al livello più radicale della struttura dell'essere personale, come capacità di decidere il suo destino.

Non raramente si è insistito unilateralmente sulla libertà come capacità di scelta dei mezzi, lasciando nell'ombra il fatto che in primo luogo essa è invece il potere di proporsi un fine, e in definitiva il fine in senso proprio, che è il fine ultimo.¹²

La preghiera è il culmine dell'autotrascendenza della persona, che si trova in bilico sul nulla, in quanto creata *ex nihilo*. Fabro ha ragione nel dire che è «l'atto che esprime il punto più alto del movimento di emergenza della coscienza nel senso di *trascendenza reale* come realizzazione suprema della libertà».¹³

Certamente la libertà presuppone la conoscenza intellettuale; ma la libertà dirige tutta la persona, anche l'intelletto: «Formalmente l'intelletto fonda tutta l'attività volontaria, ma più come "condizione" che come causa; è la volontà che muove se stessa».¹⁴ San Tommaso lo esprime con particolare forza nella celebre affermazione: «Intelligo enim quia volo; et similiter

¹⁰ L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, in «Acta Philosophica» 7 (1998) 292.

¹¹ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 23.

¹² L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996, 184.

¹³ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 46. Reyes commenta: «Si tratta dell'espressione più sublime della condizione ontologica umana, dato che implica la messa in pratica della possibilità reale di stabilire un rapporto personale con Dio», M.C. REYES, *Alcune chiavi di comprensione della religiosità umana*, in M. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, Edusc, Roma 2012, 379.

¹⁴ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni 2004, 72; cf. anche A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005.

utor omnibus potentiis et habitibus quia volo». ¹⁵ In questo senso, si può affermare che «la libertà non è una semplice proprietà della volontà umana, una caratteristica del volere; bensì la libertà è caratteristica trascendentale dell'essere umano, è il nucleo stesso di ogni azione realmente umana». ¹⁶

3. La nuova libertà in Cristo e la preghiera cristiana

La libertà umana non è soltanto limitata ma anche ferita dal peccato. Tuttavia, come leggiamo nella Lettera ai Galati, Dio ci chiama a una nuova libertà: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,13). Chiamati alla libertà in Cristo; a una libertà che lo stesso Cristo ha reso possibile mediante la sua morte e risurrezione, mediante la sua vittoria sul male e sul peccato. Come scrive Cornelio Fabro,

la preghiera deve quindi articolarsi sia all'interno del riconoscimento di Dio da parte della ragione, sia soprattutto del riconoscimento della caduta dell'uomo nel peccato e della redenzione in Cristo da parte della fede che altrimenti svanirebbe nel puro umano. ¹⁷

La preghiera racchiude in sé il momento speculativo come riconoscimento del primo Principio della verità, e il momento del desiderio e tendenza verso il bene come primo Principio della salvezza. ¹⁸ La preghiera cristiana è fondata nella nuova libertà, dono di Cristo (cf. Gal 5,1) e posseduta in Cristo (cf. Gal 2,4). È la libertà dal peccato e dall'egoismo, che spinge all'amore sotto l'azione dello Spirito Santo, nell'obbedienza filiale a Dio. Perciò, non sono stati in grado di capire il vero significato della preghiera gli indirizzi del pensiero moderno derivati in modi diversi dal principio d'immanenza. ¹⁹ In particolare, la teoria della preghiera di Immanuel Kant si risolve «nel distacco incolmabile del rapporto personale fra l'uomo e Dio: Kant non può essere detto il “filosofo del Protestantesimo” poiché il suo

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. De malo*, q. VI, art. unico.

¹⁶ C. CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, 99. Un originale studio, con diversa impostazione ma radicato anche in san Tommaso, sul carattere trascendentale della libertà, in L. POLO, *La libertad trascendental*, Eunsa, Pamplona 2005.

¹⁷ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 445.

¹⁸ Cf. *ivi*.

¹⁹ Cf. *ibid.*, specialmente i capitoli 3 e 4.

pensiero si muove fuori e contro la salvezza del male, annunciata dal cristianesimo, non diversamente dal deismo e dall'illuminismo razionalistico».²⁰

La libertà di fronte a Dio non può non fare riferimento anche all'obbedienza. Infatti, «è veramente e pienamente libero soltanto il cristiano che è pienamente docile agli impulsi della grazia [...]. È un paradosso, il più profondo paradosso dell'esistenza: ma nel cristianesimo le verità più alte appaiono sempre in forma paradossale. Così, la vera, vale a dire, la "reale" libertà dell'uomo ferito dal peccato e indebolito nel suo spirito, è nella vera, vale a dire "reale" obbedienza a Dio, attraverso la rinuncia a se stesso e allo spirito del mondo, attraverso la nostalgia della vita eterna».²¹

Tenuto conto del rapporto tra libertà e atto di essere, possiamo dire che la novità nella libertà corrisponde alla novità nell'atto di essere che è radice immediata della filiazione divina.²² A sua volta, questa libertà filiale si esprime in una preghiera filiale, in senso forte: l'orazione o preghiera cristiana è espressione necessaria della filiazione divina. Certamente, la filiazione divina caratterizza tutte le dimensioni del cristiano e del suo agire; ma la preghiera non è soltanto caratterizzata dalla filiazione (è un'orazione filiale) bensì è anche e soprattutto l'espressione esistenziale propria della filiazione divina, che è partecipazione della filiazione di Cristo, Parola eterna. Anche per questo, come ricorda Fabro, «nella preghiera nella religione rivelata cristiana il momento cristologico, il riferimento all'Uomo-Dio, diventa dominante»,²³ ed esprime la comunione-partecipazione (*koinonia*) dell'uomo con la vita divina della Trinità. Essere figli di Dio è trovarsi nella stessa e unica relazione di Cristo con Dio Padre; l'unica che fa possibile dirigersi al Padre con la parola *Abbà!*, come scrive san Paolo: «Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!» (Rm 8,15). La *parrhêsia* in san Paolo (cf. Ef 3,11-12) è questa libertà di parola che «segna la sicurezza che nell'uomo venne dai suoi rapporti con Dio, dalla sua qualità di figlio; grazie alla *parrhêsia*, si parla con una certa uguaglianza, e non come uno schiavo con il padrone».²⁴ Come ha sottolineato papa Francesco: «La stessa parresia è necessaria anche nella preghiera».²⁵

²⁰ *Ibid.*, 209. Cf. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, 204-205.

²¹ FABRO, *El temple de un Padre*, 185.

²² Sull'argomento, cf. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2002, 74-83.

²³ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 444.

²⁴ G. DERVILLE, *Histoire, mystère, sacrements. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Desclée de Brouwer, Paris 2014, 424.

²⁵ FRANCESCO, *Discorso ai parroci di Roma* (6 marzo 2014).

Gesù prega dirigendosi al Padre (cf. Lc 10,21; Gv 11,41; 17,1, ecc.) e quando i discepoli gli domandano come devono pregare, il Signore insegna loro il *Padre nostro* (cf. Mt 6,9; Lc 11,2). Ma poiché la filiazione del cristiano è *in Cristo*, anche la preghiera cristiana è *in Cristo*; perciò, «Gesù Cristo non è soltanto il modello perfetto dell'orazione, ma anche la sua fonte».²⁶ La preghiera dei cristiani, essendo essenziale espressione esistenziale dell'essere figli di Dio in Cristo, pur avendo un costitutivo carattere personale, ha pure un altrettanto costitutivo carattere ecclesiale. Infatti, noi non siamo figli di Dio ognuno, per così dire, separatamente dagli altri: tutti siamo *uno in Cristo* (Rm 12,5) e formiamo il suo corpo (cf. 1Cor 12). In questo senso, la preghiera cristiana «è sempre allo stesso tempo autenticamente personale e comunitaria»;²⁷ e ciò sia quando si prega assieme ad altri (specialmente nelle azioni liturgiche), sia quando ognuno prega da solo: sempre è *in Cristo* e, perciò, *nella Chiesa*; e questo in tutte le molteplici espressioni e dimensioni della preghiera cristiana. Questa realtà, cristiana e perciò ecclesiale della preghiera, comporta che in essa si esprima sempre l'amore verso Dio e verso gli uomini.²⁸

L'orazione, se non è impedita da ostacoli, tende a essere una realtà permanente perché permanente è la filiazione divina della quale l'orazione è fondamentale espressione esistenziale. È quella «necessità di pregare sempre» (Lc 18,1), di essere «perseveranti nella preghiera» (Rm 12,12), di pregare «incessantemente» (1Tes 5,17). Ciò è possibile perché, con l'aiuto di Dio, anche le opere possono diventare preghiera,²⁹ mediante un permanente orientamento della libertà verso Dio.

4. Preghiera e fede

In quanto espressione della filiazione divina, la preghiera cristiana richiede che la persona abbia coscienza di questa sua condizione filiale; vale a dire, richiede la fede. Anche la fede viene vista da Fabro, seguendo san Tommaso, in chiave di partecipazione: «La prima partecipazione della

²⁶ J. LÓPEZ DÍAZ, *Oración*, in C. IZQUIERDO (ed.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 752.

²⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Orationis formas* su alcuni aspetti della meditazione cristiana (15 ottobre 1989), n. 3.

²⁸ Cf. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. II, 375.

²⁹ Cf. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2009¹⁰, n. 67.

divina luce è la *Fede*, l'ultima la *visione della Gloria*»;³⁰ e «quando la Fede è informata dalla carità, allora entrano a far parte dell'economia della santificazione dell'anima anche i Doni dello Spirito Santo».³¹ Tra questi doni, Fabro sottolinea specialmente il dono dell'intelletto, ma in relazione alla preghiera è particolarmente decisivo anche il *dono di pietà*, poiché, come dice san Tommaso, «pietas dicitur cultus qui Deo exhibetur tamquam summo Parenti».³²

Senza la fede, la preghiera – come diceva Fabro – «svanirebbe nel puro umano», si ridurrebbe a semplice espressione della religiosità naturale. Certamente, nella religiosità naturale è possibile la preghiera radicata nell'*esse ad Deum*, ma soltanto con la grazia dell'adozione filiale e la fede essa può diventare specificamente cristiana, radicata cioè nell'*esse ad Patrem in Christo*. Tutta la realtà soprannaturale è partecipata dalla pienezza di Cristo, e la preghiera cristiana è sempre, esplicitamente o implicitamente, cristologica. Così si rivolge Fabro al Padre in Cristo:

Tu ci sei Padre in Gesù Cristo, il tuo Figlio unigenito e Verbo eterno e fonte di ogni verità. Tu ci guardi in Lui, che è l'oggetto delle tue compiacenze, mentre noi ti offendiamo ogni ora, ogni minuto, ogni momento. Tu ci ami in Lui, Agnello senza macchia che si è abbandonato al mistero della tua volontà di salvarci col suo Sangue.³³

Nella tradizione della preghiera, accanto al Figlio troviamo la Madre, perché «dalla dignità di Madre dell'Autore della grazia scaturisce in Maria non solo la pienezza della grazia ma anche il suo carattere fontale, derivato da Cristo ch'è mediatore per essenza: così, da Lei, mediatrice per partecipazione, la grazia deriva a quanti, in questa valle di lacrime, sospirano di passare alla vita del sabato eterno in Dio».³⁴

³⁰ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, SEI, Torino 1950, 301.

³¹ *Ibid.*, 302.

³² S. TOMMASO D'AQUINO, *In Epist. Ad Romanos*, c. I, lec. 4. Sebbene in questo testo san Tommaso si riferisca piuttosto alla virtù della pietà, l'affermazione vale anche in relazione al corrispondente dono dello Spirito Santo.

³³ FABRO, *Commento al Pater Noster*, n. 4, 18.

³⁴ C. FABRO, *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo S. Tommaso*, in «Ephemerides Mariologicae» 24 (1974) 406.

IL **θέλημα γνωμικόν** DI CRISTO
NEL PENSIERO DI MASSIMO IL CONFESSORE.
UNA QUESTIONE CONTROVERSA

JEAN PAUL LIEGGI

PATH 14 (2015) 335-358

Scopo di questo contributo è quello di offrire una risposta al quesito che viene annunciato già nel titolo: c'è **θέλημα γνωμικόν** in Gesù Cristo o no, secondo la dottrina di Massimo il Confessore?

Può apparire una sottile questione, di secondaria importanza, ma ritengo che meriti qualche attenzione perché consente di porre in luce la rilevanza che alla teologia patristica e ai suoi preziosi traguardi dovrebbe essere opportunamente riconosciuta oggi nella riflessione teologica contemporanea. In particolare, lo studio della questione puntuale del **θέλημα γνωμικόν** ci invita a confrontarci con un tema che caratterizza uno dei momenti della riflessione cristologica al quale sovente non si dedica adeguato spazio nei manuali di cristologia e che in alcuni casi è liquidato in maniera sbrigativa e con non poche imprecisioni. Ovviamente lo scopo della mia analisi non sarà quello di far risaltare tali imprecisioni, ma quello di offrire un piccolo saggio del guadagno che può derivare alla cristologia contemporanea nel prestare la dovuta attenzione a questa fase finale dell'elaborazione dogmatica della fede cristologica alla quale giunge la Chiesa nel settimo secolo, che conosce in Massimo il Confessore una delle vette più alte della teologia speculativa.¹

¹ Eloquentemente è il giudizio formulato su di lui da Christoph Schönborn: «Il ruolo di Massimo per la cristologia può essere paragonato a quello di Gregorio per la teologia trinitaria.

Introduco innanzitutto l'oggetto in questione. Il tema si colloca nell'ambito della reazione di Massimo alla teoria monotelita e in particolare si pone all'interno della distinzione operata dal Confessore fra la facoltà volitiva come proprietà di natura (θέλημα φυσικόν) e il θέλημα γνωμικόν: non traduco per ora questa espressione perché il senso da darvi sarà proprio ciò che tenterò di chiarire in questo contributo. Sulla base della distinzione tra θέλημα φυσικόν e θέλημα γνωμικόν, Massimo afferma:

All'umanità del Signore, che sussiste non semplicemente come noi, ma in modo divino [...], non può essere attribuita una γνώμη (in Christi autem humanitate, qui non more nostro nudus homo esset, sed divine subsisteret ... voluntas sic γνώμη dicta, dici non potest).²

Se ci si limitasse alla lettura di questa affermazione di Massimo, ci si troverebbe di fronte a quella che si potrebbe definire una difficoltà di interpretazione del suo pensiero; difficoltà attestata dalle contrapposte letture che ne offrono i manuali di cristologia e dall'analisi della recezione che in essi è fatta della dottrina del Confessore. Infatti, mentre alcuni teologi leggono nell'espressione sopra citata la formulazione dell'opinione di Massimo secondo la quale in Gesù Cristo sarebbe del tutto assente la volontà γνωμική,³ altri vi vedono l'esposizione della tesi secondo la quale

È prevalentemente a questo grande teologo, forse il più grande teologo della tarda epoca patristica, che si deve se il Concilio di Calcedonia (451), il più importante Concilio cristologico della Chiesa antica, fu ampiamente e profondamente accolto nella Chiesa. A Massimo noi siamo debitori della più poderosa sintesi cristologica della Chiesa antica. Il suo acume teologico lo conduce fino all'estrema altezza della teologia speculativa e il nostro modesto tentativo di seguire questo pensiero non potrà evitare di prender su di sé un po' della fatica di questo pensiero» (C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 96-97).

² MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91, 308-309. Per il testo della *Disputatio cum Pyrrho* rimando a MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, tr., intr. e note a cura di A. CERESA-GASTALDO, Città Nuova, Roma 1979. Quando, nelle citazioni del testo di Massimo che seguiranno, viene riportato unicamente il numero delle pagine, ci si intende riferire a questa traduzione di A. Ceresa-Gastaldo. All'indicazione della pagina della traduzione italiana, ho poi aggiunto anche il riferimento a PG 91, 288-353, che è l'edizione a cui lo studioso ha fatto riferimento per la sua traduzione.

³ Si veda ad esempio quanto afferma PIETRO PARENTE, *Uso e significato del termine θεολογικὴς nella controversia monotelitica*, in «Revue des études byzantines» 11 (1953): «Nell'uomo ordinario c'è l'una e l'altra volontà, ma in Cristo-Uomo si può ammettere soltanto la volontà fisica e non anche quella gnomica» (p. 245); e ancora: «Massimo sosteneva contro i Monoteliti le due volontà e attività naturali di Cristo, ma negava la loro indipendenza

Cristo avrebbe un'unica volontà γνωμικὴ rispetto alla dualità delle volontà "fisiche".⁴

In altre parole, si tratta di determinare che senso dare all'affermazione secondo la quale «all'umanità del Signore [...] non può essere attribuita una volontà di scelta»: con essa Massimo intende affermare che Cristo non ha in alcun modo un θέλημα γνωμικόν o piuttosto che è semplicemente l'umanità di Gesù a non possederlo, mentre lo si deve riconoscere alla divinità del Cristo?

È ovvio che la risposta al quesito la si deve ricercare innanzitutto negli scritti di Massimo; ma a questo dedicherò solo la seconda parte del mio contributo (cf. par. 3), facendo emergere così la disarmante chiarezza del testo del Confessore. Prima di accostarmi ai testi di Massimo ho ritenuto utile, nella prima parte di questo mio studio, passare in rassegna il contenuto di alcuni manuali di cristologia, per saggiare la recezione del pensiero di Massimo negli studi cristologici contemporanei. Sono ben consapevole che quello dei manuali rappresenta un campione "limitato" della letteratura teologica, ma nello stesso tempo ne riconosco la particolare significatività quando si vuole tastare il polso di quanto è *receptus* in teologia.

1. Piccola rassegna di alcuni recenti manuali di cristologia

La prima considerazione che vorrei offrire nel rendicontare l'opera di consultazione di alcuni manuali di cristologia è quella di un sentimento di stupore; stupore che nasce dalla constatazione di una totale assenza di qualsiasi riferimento a Massimo in alcuni testi, alcuni dei quali anche molto prestigiosi.⁵

in rapporto al Verbo, a cui attribuiva la funzione motrice e direttrice in sostituzione della volontà γνωμικὴ (deliberativa)» (p. 250).

⁴ Si veda, ad esempio, quanto afferma Hans Kessler: «Ogni natura è in possesso di una facoltà fondamentale di volere (*thelema physikon*). Invece la scelta e la volontà concreta (*thelema gnomikon*) appartiene alla persona e in Cristo è unica», H. KESSLER, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2001, 149.

⁵ Tra le cristologie che, pur offrendo una presentazione, più o meno estesa, dello sviluppo della riflessione teologica e del dogma, non fanno alcun cenno a Massimo il Confessore si segnalano quelle di Christian Duquoc (1968 e 1972), Walter Kasper (1974), Edward Schillebeeckx (1974 e 1977), Bruno Forte (1981), Johann Auer (1986), Carlos Ignacio Gonzales (1987), Joseph Moingt (1993), Gerald O'Collins (1995).

Un'attenzione significativa al pensiero di Massimo la si ritrova nell'opera di Marcello Bordoni (1930-2013), di cui cito qui il saggio pubblicato nel 1988 nel quale egli ha sintetizzato la monumentale opera cristologica in tre volumi edita tra il 1982 e il 1986.⁶

Bordoni, prima ancora di giungere alla presentazione della questione monotelita, richiama il contributo di Massimo quando vuole sottolineare che tutta la cristologia patristica è contrassegnata da una forte attenzione soteriologica:

Motivo dominante nel quadro generale dei diversi modelli soteriologici della soteriologia pasquale patristica è quello della *filantropia divina*. L'amore domina l'opera della redenzione sia nell'ambito della patristica greca che latina, anche se con accenti diversi, nella prima più ontologico-mistici, nella seconda più morali. In particolare merita attenzione su questo aspetto il pensiero di Massimo il Confessore che riassume, nel periodo più tardivo, il motivo fondamentale della carità, mostrando come *il triduo pasquale sia la cifra escatologica di quella divinizzazione che si consuma nell'introduzione dell'uomo al mistero della carità trinitaria* (I. HAUSHERR, *Philautia. De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1952). È nella potenza dell'amore che sta la possibilità di Dio di scendere fino a noi in una profonda avventura passionale, per salvare l'uomo toccando la sua volontà libera alla radice senza comprometterne l'autonomia. Così egli libera l'uomo dalla «passione di sé» (*philautia*) e trasforma il libero arbitrio in una «passione per gli altri», consentendogli di trascendere se stesso, penetrando attraverso il sacrificio dell'Agnello fino al cuore della Trinità.⁷

Quando poi arriva a trattare del monotelismo e in particolare del contributo di Massimo, Bordoni dice:

In mezzo agli intrighi politici con cui l'imperatore Eraclio di Costantinopoli andava sfruttando gli intenti unionistici di Sergio, vescovo di Costantinopoli, e di Ciro, patriarca di Alessandria, la questione passava sempre più dal piano ontologico a quello psicologico-morale, circa la volontà di Cristo, e qui pesavano sul dibattito non poche difficoltà derivanti dalla imperfetta analisi dell'atto

⁶ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 voll., Herder - Università Lateranense, Roma 1982-1986. Questi i titoli dei tre volumi: vol. 1: *Problemi di metodo* (1982); vol. 2: *Gesù al fondamento della cristologia* (1982); vol. 3: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (1986).

⁷ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2000⁴ (1988¹), 287-288.

libero, come l'assenza della distinzione tra «volontà volente» quale principio di azione e la «volontà voluta», oggetto del volere. Così pure mancava la distinzione tra *alterità* e *contrarietà*: se si ammetteva un volere *altro* si pensava facilmente a un volere *contrario*. Chi contribuì allo sviluppo dogmatico di precisazione riguardo al problema dinamico della cristologia del VII secolo fu Massimo Confessore, sul piano più teologico, e il papa Martino I attraverso l'intervento magisteriale del Sinodo romano del 649 che affermava che *Cristo voleva umanamente la nostra salvezza*; il rapporto dinamico tra il *soggetto volente* e l'*oggetto voluto*, secondo la *libera volontà umana*, «determina nettamente l'asse maggiore delle formulazioni del 649 come asse storico. Lo studio del dibattito teologico sull'agonia non permette di dubitarne; i grandi problemi sono stati posti dal punto di vista della storia di Gesù». La difesa della volontà umana di Gesù costò cara a Massimo Confessore e a Martino I che patirono la loro agonia dietro le persecuzioni imperiali. Ma la dottrina del Sinodo romano fu solennemente confermata dal Concilio Costantinopolitano III che applicò alle volontà e alle operazioni di Cristo i quattro avverbi calcedonesi.⁸

Come si è potuto constatare, Bordoni non tocca affatto qui la questione del θέλημα γνωμικόν. Ho voluto comunque attardarmi sul suo contributo per l'attenzione particolare che egli riserva a Massimo, riconoscendo il fondamentale apporto che il Confessore ha dato alla formulazione della fede cristologica.

Nella rassegna degli altri manuali mi limiterò a riportare unicamente quanto attiene specificamente all'oggetto della nostra ricerca, il θέλημα γνωμικόν, e a quanto ad esso strettamente correlato.

Tuttavia, prima di addentrarmi in questa analisi ritengo utile soffermarmi sulle pagine di una monografia di Bernard Sesboüé a cui numerosi manuali hanno fatto riferimento per la loro trattazione e che ci offre degli utili elementi per la comprensione della controversia monotelita, permettendoci in tal modo di cogliere la posta in gioco con la questione del θέλημα γνωμικόν. Presentando la questione monotelita, il patrologo e teologo francese afferma:

Per chiarire la posta in gioco, ci si può utilmente servire – nonostante il suo anacronismo – della distinzione moderna, dovuta alla filosofia di Blondel, della volontà che vuole e della volontà voluta. Questa distinzione non esisteva a quel tempo, ma era all'opera faticosamente, quanto al significato, attraverso

⁸ *Ibid.*, 329. La citazione riportata nel testo è di F.M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotéologique en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979, 109.

queste discussioni. L'azione di un uomo, considerata secondo il suo progetto concreto e la sua realizzazione, è l'oggetto della volontà voluta: questa non può che essere una in un essere unico. È l'espressione dell'impegno libero della persona. Da questo punto di vista si può porre nel Cristo soltanto una volontà voluta, pena il mettere in discussione la sua unità personale. Ma la volontà che vuole è invece un principio di azione razionale, che specifica un certo modo di agire; in quanto tale essa appartiene alla natura. In nome di una sana antropologia, e se non si vuole incorrere nel monofisismo, bisogna dunque da questo punto di vista porre nel Cristo due volontà che vogliono, divina e umana, che comandano due modalità di operazioni distinte, ma senza nessuna separazione poiché sono le volontà di un solo e unico soggetto volente e operante un'opera unica, quella della nostra salvezza. Ma non anticipiamo: se è vero che l'etimologia traccia questa distinzione fra *thelema* (volontà voluta) e *boulesis* (volontà che vuole), il problema resta però a quel tempo confuso. Si complica a causa dell'assenza di un'altra distinzione, quella dell'alterità e della contrarietà: si riteneva che una volontà *altra* significasse inevitabilmente una volontà *contraria*.⁹

È agevole cogliere in queste parole un contributo determinante alla comprensione della questione, in quanto Sesboüé introduce importanti distinzioni che risulteranno utili nel corso dello studio e che, come si è constatato, lo stesso Bordoni ha poi ripreso.

Nello stesso anno della pubblicazione del volume di Bordoni, il 1988, Angelo Amato dà alle stampe una cristologia particolarmente ricca di documentazione e brillante nel tracciare le tappe della riflessione teologica nell'epoca patristica. L'autore dedica a questo ben 152 pagine. Un primo riferimento a Massimo lo si trova quando Amato offre un'interpretazione dell'affermazione di papa Onorio, che – com'è noto – scrisse al patriarca Sergio: «Noi professiamo un solo volere del Signore Gesù Cristo». Secondo Amato,

alla luce del contesto, la professione di un unico *thélema* («volere») in Cristo deve essere vista non tanto come la negazione della sua volontà umana, bensì come la constatazione che in Cristo non c'è opposizione nel volere tra la sua umanità e la sua divinità, per cui in pratica si dà un unico volere.¹⁰

In altre parole, l'unità del volere «è da intendersi come “conformità”. Essendo la natura umana del Figlio di Dio una natura sana, di conseguenza si è

⁹ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per un'attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, 172.

¹⁰ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999⁵ (1988¹), 329.

avuto in Cristo un unico volere pratico, risultante dalla convergente concordia delle due volontà». ¹¹ Per rafforzare questa interpretazione della professione di Onorio, Amato aggiunge un richiamo al pensiero di Massimo il Confessore:

Del resto, anche s. Massimo il Confessore «pur avanzando per la prima lettera di Onorio il dubbio (infondato) di interpolazione costantinopolitana del testo, tuttavia insiste sull'interpretazione contestuale dell'*unica volontà*, secondo cui si esclude una volontà umana *viziata, contraria*, non una volontà umana *naturale*». ¹²

Anche se Amato non cita qui alcun testo di Massimo, è agevole vedervi un riferimento al passaggio della *Disputa con Pirro* nel quale il Confessore giustifica la professione di Onorio. E, sebbene il teologo non riporti i termini greci adoperati da Massimo, ritengo che si debba leggere quel «volontà umana viziata, contraria» come un tentativo di tradurre l'espressione θέλημα γνωμικόν. E pertanto vi si deve leggere la convinzione di Amato che in Cristo, secondo Massimo, non c'è un θέλημα γνωμικόν.

Nel 1992, all'interno del «Nuovo corso di teologia dogmatica» diretta da Theodor Schneider, ad Hans Kessler fu affidata la parte relativa alla cristologia. ¹³ Trattando della controversia monotelita, Kessler, dopo aver riportato il pronunciamento di Onorio e l'*Ektthesis* del 638, faceva notare:

Quel che qui faceva ancora una volta difetto non era tanto la teologia che si intendeva proporre, quanto piuttosto una chiara terminologia: il sostantivo «volontà/*thelema*» poteva indicare sia la facoltà radicale della volontà sia il volere concreto e attuale (decisione della volontà). ¹⁴

E fatta questa precisazione, il teologo tedesco continuava:

In realtà si trattava di qualcosa di molto decisivo: se la volontà (libertà) umana di Gesù non è altro che lo strumento passivo della volontà divina, senza alcun moto proprio, allora il Figlio incarnato non avrebbe precisamente assunto e guarito quel che nell'uomo è il luogo del rifiuto e della disobbedienza verso Dio. Il grande teologo greco Massimo il Confessore (che del

¹¹ *Ivi*. Qui l'autore rimanda a un articolo di P. GALTIER, *La première lettre du pape Honoré: source set éclaircissements*, in «Gregorianum» 29 (1948) 42-61.

¹² *Ivi*, che cita P. CONTE, *Il significato del primato papale nei Padri del VI Concilio ecumenico*, in «Archivium Historiae Pontificiae» 15 (1977) 85.

¹³ Questa parte è stata poi pubblicata come volume autonomo, cf. il cit. KESSLER, *Cristologia*.

¹⁴ *Ibid.*, 148-149.

resto offre una splendida sintesi neocalcedonese della cristologia ellenistica della Chiesa antica) lo aveva ben intuito. Dalla dualità delle nature segue per lui perlomeno la dualità della facoltà della volontà e dell'azione: ogni natura è in possesso di una facoltà fondamentale di volere (*thélema physikon*). Invece la scelta e la volontà concreta (*thélema gnomikon*) appartiene alla persona e in Cristo è unica, perché l'attività della volontà umana di Gesù sta sotto l'influsso guida della volontà divina e in piena concordanza con essa.¹⁵

È evidente quindi che, secondo Kessler, Massimo ritiene che Cristo abbia un θέλημα γνωμικόν.

Nel 2001, la cristologia di Olegario Gonzales de Cardedal dedica ben sette pagine al Concilio Costantinopolitano III (680-681) e alle controversie teologiche che l'hanno preparato. È qui che egli presenta l'apporto offerto da Massimo il Confessore:

La questione di fondo è se l'unione ipostatica comporti l'annullamento della libertà di Cristo, oppure le renda possibile una nuova forma di esercizio. Qui compare una divisione introdotta da Massimo il Confessore, che avrà importanza per il futuro: volontà *fisica* (θέλημα φυσικόν) e volontà *gnomica* (θέλημα γνωμικόν) identica al *liberum arbitrium*; o volontà *naturale* e volontà *personale*.¹⁶

Il teologo spagnolo, quindi, pur avendo presentato la distinzione tra il θέλημα γνωμικόν e il θέλημα φυσικόν, non chiarisce se il θέλημα γνωμικόν ci sia o meno in Cristo, ma si limita a presentarne la distinzione. Tuttavia, continuando la lettura della trattazione condotta da Gonzales de Cardedal, si è portati a pensare che secondo il teologo spagnolo si debba affermare che Cristo abbia avuto un θέλημα γνωμικόν.

Alberto Cozzi nella sua *Cristologia* del 2007 coglie subito in maniera pertinente che nella controversia monotelita «c'è in gioco il ruolo salvifico della volontà umana di Gesù e il significato della sua unione sostanziale con la persona del Verbo». ¹⁷ Egli inquadra la questione sottesa al monotelismo in un interrogativo che può essere così espresso: «In Cristo l'umano è totalmente passivo, mosso dal divino? Come opera la persona divina nella

¹⁵ *Ibid.*, 149.

¹⁶ O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *Cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 (or. 2001), 284-285.

¹⁷ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, 284.

sua umanità, quale influsso esercita?».18 E dopo aver richiamato alcuni cenni storici della controversia monotelita, il teologo milanese passa a presentare il «contributo geniale» di Massimo il Confessore:

Distinguendo tra *logos* della natura o essenza e suo modo di esistenza concreto (*tropos*), Massimo può ammettere che Cristo ha una vera volontà umana secondo natura, ma divinizzata nel modo concreto di esistenza e quindi sempre conforme al Verbo. Esistono, infatti, tre possibili modi di esistenza della volontà umana: quello del peccato (Adamo), che è contro il *logos* naturale della volontà; quello senza peccato, che è conforme al *logos* proprio della volontà; quello divinizzato di Cristo, che non poteva peccare e che realizza il fine della creazione.19

E qui Cozzi passa a presentare dettagliatamente il pensiero di Massimo il Confessore. Non riporto quanto egli dice circa il ruolo dell'uomo nel piano cosmico, ma mi limito a riprendere quanto attiene direttamente alla distinzione tra *logos* e *tropos*:

La più diretta frantumazione del peccato fu la frantumazione della natura umana e la progressiva opposizione tra gli uomini, secondo la logica del dominio. La libera ribellione di Adamo appare come una determinazione del movimento della natura non conforme alla potenza naturale. Il modo concreto di realizzarsi (il *tropos*) della natura è qualcosa «di più», un'ulteriore determinazione (il *come*), aggiunto dalla persona (Adamo) al moto naturale e può essere conforme alla natura stessa (stato originario) o contrario al movimento naturale, iscritto da Dio (stato dell'uomo in Adamo). Il peccato di Adamo fu essenzialmente una catastrofe della libertà umana che fece una scelta *contro la natura*: l'unica natura entrò in conflitto con se stessa e questo conflitto ebbe luogo secondo il libero arbitrio (*gnome*: la fatica di decidere in base a immaginazioni fallaci, al condizionamento dei sensi, alla ricerca della vanagloria, contro il moto naturale della volontà). La natura rimase intatta dopo il peccato, ma si realizzò una sorta di contaminazione della volontà naturale nel modo (*come*) del movimento naturale, che fino ad allora non poteva volere che il bene. L'uomo acquisì una volontà *gnomica* (libero arbitrio) che sceglie, esita, ignora il vero bene, fa soffrire perché decide alla cieca. Ora, questa *gnome* è legata a ciò che la persona (Adamo) aggiunge alla natura e al suo movimento, determinandone il «come», il modo d'esistenza concreto. La caduta dell'uomo fu una catastrofe cosmica che solo l'incarnazione del *Logos* poteva riparare.20

18 *Ibid.*, 285-286.

19 *Ibid.*, 289.

20 *Ibid.*, 290.

Anche Cozzi quindi, come Gonzales de Cardedal, non dice esplicitamente se in Cristo ci sia o meno il *θέλημα γνωμικόν*, ma da quanto si legge nel testo appena citato – a differenza invece di quanto sembra affermare Gonzales de Cardedal – pare che si possa concludere che, secondo Cozzi, Massimo ritenga che Cristo non abbia un *θέλημα γνωμικόν*. Ma proseguendo nella lettura della sua cristologia ci si vede costretti a rimettere in questione la conclusione alla quale si è appena giunti. Infatti Cozzi aggiunge:

Diventando uomo, egli mantenne il suo libero arbitrio (*gnome*) nell'impassibilità in pace con la natura. Dunque in Cristo vi sono due volontà naturali e un'unica determinazione (modo d'essere) ipostatica da parte del Figlio incarnato. Il Verbo restaura la determinazione della libertà conforme alla natura, al movimento naturale, ossia la determinazione del modo d'esistere concreto che tende a Dio come vero bene. La natura umana di Gesù era pienamente umana nel suo *logos* e nella sua *kinesis*, ma secondo la determinazione filiale del *Logos* (a livello della scelta personale), che supera il peccato di Adamo, contrario al movimento della natura. Cristo ebbe una vera volontà umana naturale, ma poiché il soggetto (ipostatico) del suo essere era il Verbo stesso, egli non ebbe una volontà peccatrice.²¹

Quanto si è potuto leggere in quest'ultima pagina ci apre a una duplice possibilità in merito alla questione relativa alla presenza o meno in Cristo del *θέλημα γνωμικόν*: se da una parte, infatti, il riconoscere che «Cristo mantenne il suo libero arbitrio (*gnome*) nell'impassibilità e in pace con la natura», ci porterebbe a concludere che Cozzi ritenga che Cristo abbia un *θέλημα γνωμικόν*, d'altra parte, leggendo che Cristo «non ebbe una volontà peccatrice», ci potrebbe condurre alla conclusione opposta, e cioè che Cristo non abbia avuto un *θέλημα γνωμικόν*. Ovviamente, questo chiama in gioco il bisogno di una precisazione, che in Cozzi ci sembra di non aver ritrovato, su cosa si intenda per *θέλημα γνωμικόν*: semplicemente il libero arbitrio o piuttosto una volontà esercitata sotto l'influsso di immagini fallaci, e quindi in modo contrario al moto naturale della volontà, in altri termini in modo peccaminoso?

Sebbene Cozzi lasci aperto questo interrogativo, il suo contributo è di particolare aiuto perché consente di recuperare un dato prezioso della riflessione teologica di Massimo, che sinora non è emerso, e cioè la distinzione tra *logos* e *tropos*. Questa distinzione invita a focalizzare l'attenzione

²¹ *Ibid.*, 292.

più che sul θέλημα γνωμικόν, sul cambiamento del *tropos* che Cristo ha realizzato con la sua opera redentiva.

Nel 2008, Maurizio Gronchi ha pubblicato una voluminosa cristologia (ben 1083 pagine) attenta ai contributi e all'apporto della teologia patristica, alla quale dedica 252 pagine riccamente documentate con numerosi testi antologici e un abbondante riferimento ai più recenti studi patristici. Quando giunge a illustrare il pensiero di Massimo, Gronchi precisa immediatamente la tesi che il Confessore sostiene in maniera netta: «È impossibile affermare in Cristo una sola volontà». E aggiunge che «per riconoscere due volontà in Cristo, è sufficiente distinguere tra prima e dopo l'incarnazione, per comprendere l'origine della volontà divina (θέλημα θεϊόν) nel Logos trinitario e l'origine della volontà umana (θέλημα ἀνθρώπινον) nel Cristo salvatore». ²² E prosegue:

Dalla dualità delle nature segue la dualità delle facoltà della volontà e dell'azione: ogni natura è in possesso di una fondamentale facoltà di volere (θέλημα φυσικόν). Invece, la scelta e la volontà concreta (θέλημα γνωμικόν) appartiene all'unica persona di Cristo, perché la volontà umana sta sotto l'influsso e la guida della volontà divina, con cui è pienamente concorde. Secondo Massimo il Confessore, tutto ciò appare chiaramente conforme alla definizione calcedonese e alla sua interpretazione del Costantinopolitano II. ²³

Da quanto detto, sembra di poter concludere quindi che, secondo Gronchi, Massimo ritenga che in Cristo vi sia un θέλημα γνωμικόν.

Nello stesso anno (il 2008) veniva pubblicata la cristologia di Vincenzo Battaglia. Presentando la dottrina delle due operazioni e delle due volontà naturali di Cristo, il teologo riporta ovviamente anche il pensiero di Massimo il Confessore, senza fare tuttavia alcun riferimento al nostro tema di studio, il θέλημα γνωμικόν. Comunque è particolarmente significativo che, dopo aver illustrato la definizione dogmatica del Costantinopolitano III, il teologo chiuda il paragrafo segnalando quattro nodi dottrinali fondamentali inerenti alla definizione dogmatica. I primi tre sono i seguenti: la volontà umana sottomessa alla volontà divina come espressione dell'identità divino-filiale del Verbo; la volontà umana che divinizzata conserva la propria autonomia e il suo specifico modo di essere e di operare come

²² M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 543.

²³ *Ivi*.

espressione della cooperazione della natura umana assunta dal Verbo nell'opera salvifica; il riferimento alla storia di Gesù, e in particolare alla sua passione e morte, come espressione della verità dell'incarnazione e della piena umanizzazione del Figlio di Dio. Il quarto nodo dottrinale è così espresso da Battaglia:

Un dato dottrinale su cui conviene insistere è il fatto che, in ultima analisi, l'attenzione viene rivolta non tanto al rapporto tra le due volontà del Verbo incarnato, quanto al rapporto della sua volontà umana con la volontà divina del Padre; in forza dell'unità di persona, vi è un solo libero arbitrio – *gnome* è il termine usato da Massimo il Confessore –, «una sola autodeterminazione all'agire nella libertà, che si armonizza con la volontà del Padre». ²⁴

Quanto qui riportato e l'allusione, sopra richiamata, alla volontà umana che «conserva la sua piena autonomia e il suo specifico modo di essere e di agire» lasciano intendere che, secondo Battaglia, Massimo ritenga che in Cristo ci sia il *θέλημα γνωμικόν*.

Concludendo questa piccola rassegna di manuali di cristologia, mi limito ad annotare che, rispetto a questi testi di cui si è dato conto e che mostrano di trattare con particolare attenzione e puntualità il pensiero di Massimo, ben superiore è il numero di manuali che, pur presentando la teologia del Confessore e la sua rilevanza per la definizione dogmatica del Costantinopolitano III, non fanno alcun cenno alla questione del *θέλημα γνωμικόν*. ²⁵

2. Autorevoli prese di posizione nei confronti del *θέλημα γνωμικόν*

Se dall'analisi dei manuali di cristologia emerge una qualche "incertezza" a riguardo della presenza o meno in Cristo, secondo Massimo, del *θέλ-*

²⁴ V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Antonianum, Roma 2008, 254. L'ultima espressione citata è di A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996², 204-205.

²⁵ Mi riferisco, ad esempio, ai manuali di cristologia di Mario Serenthà (1982), Renzo Lavatori (1983), Fernando Ocariz - Lucas Francisco Mateo Seco - José Antonio Riestra (1991), Jacques Dupuis (1993), John Sobrino (1999), Paolo Gamberini (2005), Felicísimo Martínez Díez (2005), Donath Hercsik (2010), Nicola Ciola (2012). Ovviamente questo non vuol rappresentare da parte mia un giudizio di valore sulla qualità di questi testi, in quanto è ovvio che un manuale non può affrontare in modo completo tutte le questioni cristologiche, ma deve operare delle necessarie scelte e selezioni.

μα γνωμικόν, ben diverso è quanto riferiscono circa questa questione due autorevoli teologi nel 1941 e nel 1953. Il primo è Hans Urs von Balthasar (1905-1988), il secondo Pietro Parente (1891-1986).

Parente, che interviene nel dibattito tra Joseph Tixeront e Martin Jugie circa il cuore dell'eresia monotelita, afferma che «nell'uomo ordinario c'è l'una e l'altra volontà, ma in Cristo-Uomo si può ammettere soltanto la volontà fisica e non anche quella gnomica»;²⁶ questa affermazione lascerebbe aperta la nostra questione perché affermare che in Cristo-Uomo non c'è volontà gnomica non comporta necessariamente che tale volontà sia del tutto assente, in quanto potrebbe essere teoricamente attribuita al Logos. Ma qualche pagina più avanti si legge:

Massimo sosteneva contro i Monoteliti le due volontà e attività *naturali* di Cristo, ma negava la loro indipendenza in rapporto al Verbo, a cui attribuiva la funzione motrice e direttrice in sostituzione della volontà γνωμική (deliberativa).²⁷

Quindi, si deve concludere che, secondo Parente, in Cristo non c'è θέλημα γνωμικόν.

Ma è soprattutto H.U. von Balthasar che, nel saggio che rappresenta un classico per lo studio del pensiero di Massimo il Confessore, *Liturgia cosmica*,²⁸ con estrema chiarezza afferma che in Cristo non c'è un θέλημα γνωμικόν. Von Balthasar dice infatti che «nel Cristo la γνώμη è impossibile, giacché è

²⁶ PARENTE, *Uso e significato del termine θεοκίνητος*, 245.

²⁷ *Ibid.*, 250.

²⁸ Con quest'opera va riconosciuto al teologo svizzero «il merito di aver dato l'impulso decisivo alla scoperta di Massimo» (G. FEDALTO, *Presentazione alla nuova edizione italiana*, in H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001, 14) e il merito di «aver colto il valore di Massimo, i cui interventi intellettuali "sono dettati da un amore cattolico, che risulta dal confluire di due realtà: il far valere i valori oggettivi, reali, e l'armonizzazione di quelli più cari al suo cuore". I suoi scritti però sono spesso occasionali: si tratta di risposte a questioni postegli e non è facile, almeno per il lettore comune, all'oscuro del quadro storico nel quale il problema fu posto, intuire fin dall'inizio il suo pensiero, che alla fine si ritrova invece ben costruito. Le risposte di Massimo dovevano essere efficaci per soddisfare quanto era richiesto dal pensiero filosofico, prima ancora di darne la soluzione definitiva e trascendente, implicata dall'incarnazione del Logos. [...] Da maestro, von Balthasar ha potuto individuare le motivazioni di un tale cammino e condurre il lettore a scoprirlo nella sua efficacia e nella sua complessità» (*Ibid.*, 15; la cit. riportata da Fedalto è dello stesso von Balthasar a p. 26 dell'edizione dalla quale stiamo citando).

legata all'incapacità d'abbracciare con uno sguardo d'insieme mète e mezzi e quindi si risolve in un cercare a tentoni». ²⁹ E subito dopo aggiunge:

Questo volere gnomico, che «in particolar modo è cosa della persona e dell'ipostasi» (*Op.* 192 BC), non poteva convenire al Cristo, poiché nella sua unica ipostasi divina non c'era spazio per i tentennamenti e le esitazioni. Occorre, anzi, spingersi oltre e affermare che tutte le spinte e gli slanci a cui fu soggetta la sua natura d'uomo dovettero essere sempre già circoscritti e sorretti dalla sovrana libertà della sua persona, va detto, anzi, che «furono lasciati liberi per causa nostra». ³⁰

3. Analisi della *Disputa con Pirro* di Massimo il Confessore

Alla luce degli aspetti controversi circa la dottrina di Massimo il Confessore, e proprio per farne chiarezza, è giunto il momento di accostarsi direttamente ai suoi testi.

Ovviamente in queste pagine potrò offrire solo un piccolo saggio di lettura, soffermandomi unicamente sull'opera nella quale Massimo offre l'elaborazione di una soluzione teorica alla questione monotelita: la *Disputatio cum Pyrrho*. ³¹ Sono ben consapevole che sarebbe necessaria un'opportuna collocazione di questo testo nell'ampia produzione di Massimo e un'attenta analisi di tutti i testi nei quali il Confessore tratta del *θέλημα γνωμικόν*, ma a questo spero di poter dedicare uno studio successivo.

La *Disputatio* ³² è l'opera che documenta, per l'appunto, la disputa che nel luglio del 645 Massimo ebbe a Cartagine con Pirro, che nel 638 divenne, alla morte di Sergio, suo successore sulla sede del patriarcato di Costantinopoli e che nel 641 fu esiliato per la sua dottrina. La stesura della disputa risalirebbe con ogni probabilità al 646, quando a Roma diretti testimoni ne strascrissero i contenuti. L'opera può essere agilmente suddivisa in due parti: nella prima – più ampia – si difende la dottrina delle due

²⁹ *Ibid.*, 229.

³⁰ *Ivi.*

³¹ Cf. L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Cantagalli, Siena 2012, 172, nota 5: «San Máximo propone la exégesis de la oración de Jesús en los *Opuscola Theologica et Polemica* y una solución teórica elaborada en la *Disputatio cum Pyrrho*».

³² Per il testo della *Disputatio* cf. MASSIMO IL CONFESORE, *Umanità e divinità di Cristo*, 99-156.

volontà di Cristo, mentre nella seconda quella delle due operazioni.³³ La *Disputa* si apre, infatti, con l'immediato rifiuto della dottrina del monotelismo, professata da Sergio e Pirro, e con la decisa professione della fede nelle due volontà di Cristo; tale dottrina viene illustrata con un'accurata e adeguata distinzione del significato dei termini e con una solida argomentazione circa le ragioni a favore della fede nelle due volontà.

Una prima affermazione che merita di essere registrata è quella nella quale Massimo, volendo rispondere a Pirro che ritiene ineluttabile che l'affermazione di due volontà comporti una contraddizione tra esse, dice:

Ora ci resta da indagare la causa che provoca la dissensione. Quale dici che sia questa? La volontà secondo natura o il peccato? Se dici la volontà secondo natura, non conosciamo altra causa di questa se non Dio: dunque, secondo te, Dio è l'artefice della dissensione. Se dici invece il peccato, egli non commise peccato e neppure Dio incarnato conteneva qualsiasi contraddizione nelle sue volontà secondo natura. Non essendoci perciò la causa, non c'è evidentemente neppure l'effetto della causa.³⁴

Da parte sua, Pirro prosegue cercando di condurre in fallo Massimo, affermando che se è proprio della natura il volere, allora il fatto che – come dicono i santi Padri – una sola è la volontà di Dio e dei santi comporterebbe che una sola sia pure la natura di Dio e dei santi. A questa obiezione Massimo risponde così:

Più sopra si disse che bisogna che colui che fa un discorso intorno alla verità distingua il significato dei termini, a causa dell'errore che può provenire dall'omonimia. Ora a mia volta anch'io ti chiederò: i santi che affermarono una sola volontà di Dio e dei santi, affermarono ciò mirando alla volontà sostanziale e creatrice di Dio oppure all'oggetto della volontà? Infatti non è la stessa cosa la volontà di chi vuole e l'oggetto della volontà, come neppure la vista di chi vede e l'oggetto visto: infatti la prima gli appartiene sostanzialmente, il secondo è a lui esteriore.³⁵

Non pago della replica del Confessore, Pirro incalza con una nuova obiezione: gli uomini non solo differiscono nella volontà dagli altri, ma

³³ Cf. A. CERESA-GASTALDO, *Introduzione*, in MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, 10-11. 17 e nota 6 di p. 99.

³⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, 103: PG 91, 292A.

³⁵ *Ibid.*, 103-104: PG 91, 292C.

spesso anche in se stessi in quanto mutano volontà innumerevoli volte. Anche questa volta la risposta di Massimo non si fa attendere:

Non è la stessa cosa il volere e il modo di volere, come neppure il vedere e il modo di vedere. Infatti, il volere, come anche il vedere, è proprio della natura e appartiene a tutti coloro che sono della stessa natura e genere; invece il modo di volere, come pure il modo di vedere, cioè il voler camminare e il non voler camminare; il vedere a destra o a sinistra o su o giù o per desiderio o per indagine dei principi degli esseri, è un modo dell'uso del volere e del vedere, proprio solo di chi ne fa uso e che lo distingue dagli altri secondo quella che viene comunemente detta differenza. Se poi abbiamo la coscienza che attesta ciò, allora il voler mangiare o il non voler mangiare; il voler camminare o il non volerlo non è abolizione del volere per natura, ma del modo di volere, cioè è nascita e scomparsa degli oggetti del volere. Infatti se supponiamo che scompaiano le cose nate da Dio come oggetto della sua volontà, non scomparirà con esse anche la sua volontà sostanziale e creatrice che le ha anteriormente pensate.³⁶

Una prima riflessione che merita di essere evidenziata a conclusione della presentazione di questa prima fase della disputa è che, nelle primissime battute del confronto, Massimo presenta delle importanti distinzioni: tra volontà naturale e peccato, tra volontà di chi vuole e oggetto di volontà, tra volere e modo di volere.³⁷ Passa quindi a presentare le tre forme di vita degli esseri: quella vegetativa, quella sensitiva e quella intellettuale.

La disputa procede con numerose argomentazioni che mirano a mettere in luce l'errore dei monoteliti. Tuttavia Pirro, nell'incalzare della disputa, fa presente a Massimo che «quelli non affermarono ciò con cattiva intenzione e malizia, ma volendo dimostrare la somma unione».³⁸ Massimo risponde che, fondandosi su tale atteggiamento benevolo, raccolto dalla buona intenzione sottesa alle affermazioni dei monoteliti, si dovrebbe concedere altrettanta benevolenza a Severo e ai monofisiti, ma questo il dogma calcedonense non lo consente. E pone così chiaramente in luce la stretta relazione che egli riconosce tra il monotelismo e il monofisismo. Per porre chiaramente in luce l'errore delle affermazioni monotelite, Massimo chiede

³⁶ *Ibid.*, 104-105: PG 91, 292D-293A.

³⁷ Più avanti nella *Disputa*, Massimo, riferendosi a un'affermazione di Atanasio, dirà: «Il padre trattò di questi argomenti non in relazione al principio naturale, ma in relazione al modo della sua esistenza secondo la carne» (*ibid.*, 127: PG 91, 320B).

³⁸ *Ibid.*, 116: PG 91, 305D-308A.

a Pirro: «Che nome vogliono dare a quest'unica volontà?».³⁹ E qui Pirro introduce il termine che è oggetto della nostra attenzione in questo studio: «La chiamano γνωμικόν (dotata di scelta)»,⁴⁰ e proseguendo afferma: «La γνώμη (volontà di scelta) non è nient'altro che quella caratteristica che definì il beato Cirillo, cioè il *modo di vita* (τρόπος ζωής)».⁴¹

Determinante per cogliere il pensiero di Massimo circa la presenza o meno di questa volontà in Cristo, è la domanda che egli pone a Pirro subito dopo aver ascoltato le sue parole; a lui che definisce il θέλημα γνωμικόν come “modo di vita”, Massimo chiede: «Il τρόπος secondo virtù, dimmi, o di vizio, ci è proprio in base a una decisione o no?».⁴² E la disputa prosegue:

Pirro: In base a una decisione, senza dubbio.

Massimo: Ora noi decidiamo volendo e deliberando oppure senza volontà né deliberazione?

Pirro: Senza dubbio volendo e deliberando.

Massimo: Ora la γνώμη (volontà di scelta) non è nient'altro che una certa quale volontà (θέλησις) orientata in rapporto a un bene reale o ritenuto tale.

Pirro: Hai interpretato rettamente la definizione del padre.

Massimo: Se l'interpretazione della definizione del padre è avvenuta retta-mente, anzitutto non è possibile affermare un θέλημα γνωμικόν (volontà dotata di scelta). Infatti come si può ammettere che una volontà derivi da una volontà? Inoltre affermando una γνώμη (volontà di scelta) in Cristo, come dimostrò l'indagine su di essa, giungono a definirlo un semplice uomo, strutturato come noi quando si tratta di deliberare, limitato da ignoranza, da incertezza e dalla presenza dei contrari, dal momento che qualcuno delibera intorno a cose incerte e non intorno a ciò che è privo di incertezza. Noi infatti possediamo naturalmente l'impulso verso ciò che è bene semplicemente per natura; otteniamo invece l'esperienza di come questo sia un bene mediante la ricerca e la deliberazione. Per questo ci è convenientemente attribuita anche la γνώμη (volontà di scelta), che è un modo d'uso (τρόπος), non un principio di natura (λόγος φύσεως), poiché altrimenti innumerevoli volte si sarebbe cambiata la natura. Ma all'umanità del Signore, che sussiste non semplicemente come noi, ma in modo divino – Dio era infatti colui che si è rivelato nella carne per noi tra di noi –, non può essere attribuita una γνώμη (volontà di scelta). Infatti in virtù del suo stesso essere, cioè del suo sussistere in modo divino, possedeva per natura

³⁹ *Ibid.*, 117: PG 91, 308A.

⁴⁰ *Ivi.*

⁴¹ *Ibid.*, 117: PG 91, 308B.

⁴² *Ibid.*, 118: PG 91, 308B.

anche l'appropriazione rispetto al bene e l'avversione rispetto al male, come diceva il grande luminare della Chiesa Basilio nell'interpretazione del salmo 44.⁴³

Massimo non poteva esprimere con maggiore chiarezza il suo pensiero; da quanto si è potuto leggere, infatti, è evidente che egli ritenga che in Cristo non vi è *θέλημα γνωμικόν*.

Una conferma del resto, qualora fosse necessaria, la si desume dalla conclusione alla quale giunge lo stesso Pirro nel seguire il percorso tracciato da Massimo nella sua riflessione: «Di qui si rivela una grandissima bestemmia da parte di coloro che attribuiscono a Cristo una *γνώμη* (volontà di scelta)». ⁴⁴ Tuttavia non si può tacere qui quanto Massimo, in maniera sorprendente, afferma subito dopo la conclusione a cui giunge Pirro. Infatti il Confessore incalza e dice:

Non bisogna tuttavia neppure trascurare come insignificante questo fatto, che il termine *gnome* (volontà di scelta) presso la Sacra Scrittura e i santi Padri è dotato di vari e molteplici sensi, come risulta evidente a coloro che leggono accuratamente. A volte infatti lo impiegano nel senso di esortazione e consiglio [...]; altre volte nel senso di deliberazione [...]; altre volte nel senso di decreto [...]; a volte ancora nel senso di opinione, fiducia, intenzione [...]. Insomma, per non rendere prolisso il discorso passando in rassegna tutto su un solo argomento, trovai complessivamente ventotto significati relativi al termine *gnome*, dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra Scrittura e nei santi Padri. Ed esso non rivela la caratteristica di un termine generale o particolare, ma la comprensione di chi legge è determinata dalle espressioni che lo precedono o da quelle che lo seguono. Perciò è impossibile limitare tale nome a un solo e unico significato. ⁴⁵

Si dovrebbe tener conto di questa preziosa precisazione, caratterizzata da un'attenzione filologica ai testi biblici e patristici di sorprendente meticolosità (e che tanto ha da insegnare anche a noi oggi), ogni qual volta si tenti di rispondere alla domanda relativa alla presenza o meno del *θέλημα γνωμικόν* in Cristo secondo Massimo.

Nonostante la vasta pluralità di significati assunti dal termine *gnome*, tuttavia si deve anche riconoscere che è ben chiaro il senso con cui Massimo si rife-

⁴³ *Ibid.*, 118-119: PG 91, 308C-309A.

⁴⁴ *Ibid.*, 120: PG 91, 312A.

⁴⁵ *Ibid.*, 120-121: PG 91, 312B-C.

risce al θέλημα γνωμικόν quando ne afferma l'assenza in Cristo; il bisogno di negare la γνώμη è, infatti, legato soprattutto all'uso che di essa ne hanno fatto i monoteliti. Una conferma la si ritrova quando Massimo, rivolgendosi a Pirro che tenta di difendere la bontà dell'affermazione monotelita, rifacendosi al magistero di Onorio che insegnò una sola volontà nel Signore Gesù Cristo, rimprovera aspramente a Sergio la sua ambiguità; e di questa ambiguità dà prova concreta enumerando alcune delle opinioni che sono riconducibili a Sergio:

A volte approvando coloro che definivano divina quest'unica volontà, sosteneva che solo Dio si era incarnato; altre volte, approvando invece quelli che la definivano deliberante, sosteneva che egli era un semplice uomo, dotato di potere deliberante come noi e in nulla distinguendosi da Pirro e Massimo; altre volte poi, definendola personale, per la distinzione delle persone introduceva anche la distinzione delle volontà nelle sostanze uguali; altre volte ancora, approvando quelli che la definivano autonoma, sosteneva l'unione connessa a tale stato. Infatti l'autonomia e l'indipendenza e simili prerogative sono chiaramente dei movimenti della volontà di scelta (γνώμη) e non della natura. Altre volte poi, approvando quelli che definivano la volontà capacità di preferenza e di scelta (γνωμικόν) e stabilendoli suoi maestri, non soltanto dichiarava il Signore semplice uomo, ma anche mutevole e peccatore, dal momento che la volontà di scelta (γνώμη) formula un giudizio su elementi opposti e ricerca ciò che ignora e delibera su ciò che è incerto. Altre volte ancora, approvando chi definiva la volontà in rapporto al piano di salvezza, sosteneva che egli era privo di volontà prima della realizzazione di questo piano, e qualunque altra assurdità che sia connessa a tale concezione; e si lasciava indurre ad accogliere infinite altre assurde opinioni, senza avere alcun fondamento di verità, tanto che se volessi metterle con cura per iscritto con le loro stranezze, non mi basterebbe il tempo futuro.⁴⁶

Questo severo giudizio nei confronti di Sergio e del suo modo di argomentare circa le verità di fede, lascia chiaramente intendere che Massimo più che prendere posizione circa la presenza o meno del θέλημα γνωμικόν in Cristo, intenda probabilmente ancora una volta prendere posizione energicamente contro la dottrina monotelita.

Tornando ora alle distinzioni con le quali si apre la disputa, emerge una questione a mio giudizio decisiva nell'approcciarsi al tema del θέλημα γνωμικόν. In altre parole ritengo che prima di chiedersi se in Cristo ci sia o meno un θέλημα γνωμικόν, si debba adeguatamente recuperare tutto il

⁴⁶ *Ibid.*, 136: PG 91, 329C-332A.

senso delle distinzioni tra volontà e oggetto del volere, tra volere e modo di volere, tra *logos* e *tropos*.

E da ultimo, ritengo che prima di chiedersi se in Cristo ci sia o meno un *θέλημα γνωμικόν*, si debba precisare l'accezione da dare alla parola *γνώμη*: da questo dipende ciò che si intende dire con l'affermare che in Gesù non c'è affatto *θέλημα γνωμικόν*, fedelmente a quanto si è rilevato nei testi di Massimo il Confessore, o al contrario – come fanno diversi manuali – che Cristo ha un solo *θέλημα γνωμικόν*. Per verificare, infatti, la correttezza o meno di tali posizioni, ci si deve chiedere: la *γνώμη* è propria dell'umanità decaduta? Se così fosse, non potrebbe appartenere a Gesù Cristo in quanto egli è in tutto simile a noi eccetto il peccato; o piuttosto la *γνώμη* la si deve considerare come propria unicamente della persona divina del Logos, e non della natura umana? In tal caso sarebbe corretto affermare che in Gesù Cristo vi sia un solo *θέλημα γνωμικόν*.

La liceità di queste questioni e l'ammissibilità di una tale argomentazione, sebbene Massimo affermi con chiarezza che in Cristo non c'è *θέλημα γνωμικόν*, è Massimo stesso a offrirle quando introduce la constatazione, come si è visto citando la *Disputatio*, che il sintagma che qui si sta studiando conosce nella Scrittura e nei Padri una pluralità di significati.

4. Alcune considerazioni conclusive

Il senso dell'indagine condotta in queste pagine è stato quello di accostarsi a una questione puntuale nella vasta e ricca sintesi teologica di Massimo il Confessore con l'intento di raccogliere il prezioso contributo che egli può ancora offrire alla riflessione teologica oggi.

Cerco ora di mostrarlo, indicando tre brevi considerazioni conclusive del percorso condotto sin qui: una prima considerazione relativa ai manuali esaminati, una seconda inerente il testo di Massimo citato e una terza sul guadagno offerto alla teologia sistematica da una lettura attenta del contributo del Confessore.

4.1. Circa i manuali esaminati

È innegabile che la maggior parte dei manuali esaminati, fatta eccezione per quelli di Amato e Cozzi, nelle loro trattazioni non riportino il pensiero di Massimo in fedeltà a quanto si è poi avuto modo di leggere diretta-

mente nei suoi testi. Ricercando le ragioni di questo fenomeno, ritengo che le si debba riconoscere nel mancato chiarimento sul senso da attribuire al θέλημα γνωμικόν; come l'hanno inteso i diversi teologi? Come l'atto della decisione di volontà, la volontà concreta (come afferma Kessler) o piuttosto come l'atto di decisione influenzato, condizionato e inficiato dal peccato e dalle sue conseguenze, e quindi come una volontà "viziata" dal peccato (come dicono Amato e Cozzi e come si legge nella *Disputatio cum Pyrrho*)? È ovvio che tale precisazione risulta determinante al fine del riconoscimento della presenza o meno in Cristo del θέλημα γνωμικόν.

Inoltre, lo studio dei manuali ha permesso di mostrare la fecondità di alcune distinzioni che possono sembrare solo "accademiche" ma che hanno, invece, un'importanza determinante nella lettura del mistero delle volontà di Cristo: la distinzione tra volontà volente e volontà voluta, tra *logos* e *tropos*, tra alterità e contrarietà, tra facoltà del volere e oggetto del volere, tra *telema* e *boulesis*. Distinzioni che la teologia contemporanea dovrebbe maggiormente considerare.

Infine, alcune affermazioni contenute nei manuali rimandano alla necessità di sviluppare il nesso tra cristologia e teologia trinitaria per cogliere tutta la ricchezza della proposta cristologica di Massimo. Particolarmente significativo è al riguardo quanto afferma Gronchi:

Come conciliare l'unica volontà divina trinitaria con l'unica volontà di Cristo, senza aggiungere a quella unica e semplice della Trinità un'altra volontà? [...] il confronto tra dottrina trinitaria e cristologia è determinante per la soluzione, dato che quando si tratta di volontà divina non si può che riferirsi alla Trinità e non solo al Logos.⁴⁷

È questo uno dei compiti che attendono la riflessione trinitaria e cristologica, non solo per quanto attiene la ricerca storica,⁴⁸ ma ancor di più per una riflessione sistematica che sempre maggiormente sappia dare ragione della profonda e inscindibile unità con la quale si deve presentare il mistero di Gesù Cristo e del Dio unitrino.

⁴⁷ GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 541.

⁴⁸ Per il VI secolo questo nesso tra cristologia e teologia trinitaria è stato messo in luce dalla monografia di C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010.

4.2. Circa il pensiero di Massimo

La lettura del testo della *Disputatio* non lascia ombra di dubbi circa la dottrina di Massimo: egli afferma con chiarezza che non è possibile ammettere in Cristo un *θέλημα γνωμικόν*. Ma il contesto delle affermazioni di Massimo ci ha fatto cogliere che ciò che egli intendeva negare con questa affermazione più che la presenza del *θέλημα γνωμικόν*, era la dottrina di Sergio e del monotelismo, che trovava espressione proprio nella formulazione del sintagma che qui si è studiato, offrendone un'interpretazione ben particolare.

Ma come si è visto, per essere fedeli a Massimo non si può dimenticare la preziosissima precisazione che Massimo stesso offre nella *Disputatio*, quando riconosce di aver contato nella Scrittura e nei Padri ben 28 sensi diversi del termine *gnome*.

Questa annotazione è particolarmente significativa perché apre la ricerca teologica a un'ulteriore questione: qualora si assuma il sintagma *θέλημα γνωμικόν* con un altro senso rispetto a quello che gli attribuiscono i monoteliti, sarebbe forse possibile giungere ad affermarne in Cristo la presenza?

4.3. Circa il guadagno offerta alla teologia contemporanea dal pensiero di Massimo

L'analisi condotta in queste pagine ha portato a rilevare che oggi purtroppo la cristologia, in particolare nei manuali, presenta il pensiero di Massimo quasi esclusivamente per sottolineare il ruolo decisivo svolto dal Confessore nella professione della vera fede circa le due volontà di Gesù Cristo, non riservando il giusto spazio alla questione teologica legata all'assenza in Cristo del *θέλημα γνωμικόν*. Eppure questa questione può rivestire una particolare fecondità, offrendo un contributo importante nel cogliere la necessaria "asimmetria" che si deve leggere in Cristo tra la sua volontà divina e quella umana, asimmetria che nasce da una rilettura del dogma calcedonese alla luce dell'interpretazione neocalcedonese, già emersa al Concilio Costantinopolitano II (553) e poi proseguita, anche grazie al contributo di Massimo, al Costantinopolitano III.⁴⁹

⁴⁹ Lo esprime con molta chiarezza Kessler nella sua cristologia: «Dopo il Sinodo lateranense romano del 649 (DS 510s.), influenzato da Massimo, il Concilio Costantinopolitano III del 680/681 parla di due facoltà fisiche della volontà e dell'agire di Cristo, le cui aspirazioni non contrastano fra di loro, perché la volontà umana – non distrutta ma precisamente conservata dall'unità ipostatica – segue in tutto quella divina (DS 553-559, spec. 556). In maniera più chiara di quanto fosse riconoscibile nella simmetria formale della formula di Calcedonia

D'altra parte, affermare l'assenza in Cristo di un θέλημα γνωμικόν non implica una *diminutio* dell'umanità di Cristo, come del resto non lo fa l'affermazione dell'assenza di una persona umana nel mistero dell'unione ipostatica; ma rivela che il *modo di essere e di agire* della volontà dell'uomo è chiamato a conformarsi alla volontà del Padre e a liberarsi così dal peccato e dalla sua influenza, se vuole realizzare pienamente la sua perfezione. Lo ha espresso magistralmente John Meyendorff in una sua lucida analisi della teologia bizantina:

La teologia bizantina successiva, soprattutto quella di san Massimo, mostrò che *questa partecipazione al divino non implicava la passività della natura umana, ma al contrario la restaurazione della sua autentica attività*. Questo era il significato della dottrina delle due energie o volontà in Cristo. La natura umana divinizzata, la natura umana entrata in comunione con la natura divina, non è modificata nelle sue caratteristiche naturali, ma ripristinata nella gloria divina a cui era stata destinata sin dalla creazione. La natura umana, al contatto con Dio, non scompare; al contrario *diventa pienamente umana*, perché Dio non può distruggere ciò che ha fatto. Il fatto che la natura umana sia ipostatizzata nel Logos non sopprime la natura umana, ma al contrario garantisce la sua perfezione e quindi la sua consustanzialità con tutto il genere umano. Il ruolo di san Massimo fu fondamentale nello sviluppo di queste dimensioni cosmiche della salvezza.⁵⁰

Nel suo modo di esercizio della volontà, Cristo ha così mostrato all'uomo la via della vera e piena e libera realizzazione di sé. È quello che potremmo definire divinizzazione, secondo una splendida formula cristologica coniata da Gregorio di Nazianzo e di cui Massimo ha poi offerto la corretta interpretazione rispetto a quella ipotizzata dai monoteliti e in polemica con essi: «Il suo volere non è per nulla contrario a Dio, essendo tutto quanto divinizzato».⁵¹ Divinizzazione o, paradossalmente, come ci ha suggerito Meyendorff, umanizzazione vera dell'uomo. Del resto, proprio richiamando esplicitamente il pensiero di Massimo il Confessore, la Commissione Teologica Internazionale è giunta ad affermare che «rettamente intesa, la

(che aveva provocato l'opposizione dei monofisiti) viene qui espressa l'asimmetria delle nature e delle volontà in Cristo», KESSLER, *Cristologia*, 149.

⁵⁰ J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, AVE, Roma 1974, 109-110. Queste pagine sono riprese e citate in COZZI, *Conoscere Gesù Cristo*, 286.

⁵¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 30: PG 36, 104C, cit. in MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, 124.

“deificazione” rende l’uomo perfettamente umano: la deificazione è la vera e suprema “umanizzazione” dell’uomo». ⁵²

Concludo formulando l’auspicio che quanto detto in queste pagine risulti utile non solo come approfondimento di un ben determinato e specifico tema di teologia patristica, ma contribuisca a verificare la recezione oggi riservata ai Padri e ai numerosi studi ad essi dedicati, che una particolare fecondità possono avere nella fatica del teologare cristiano.

La piccola indagine condotta qui sul *θέλημα γνωμικόν* in Cristo ha mostrato che di strada da fare c’è ne ancora tanta.

Abstract

Il contributo intende rispondere alla questione: secondo Massimo il Confessore, in Gesù Cristo c’è θέλημα γνωμικόν oppure no? E come interpretarla? La questione si colloca nell’ambito della distinzione operata da Massimo fra la facoltà volitiva come proprietà di natura e l’esercizio di volontà per via di deliberazione. Sulla base di tale distinzione, il Confessore afferma: «All’umanità del Signore [...] non può essere attribuita una γνώμη». Qual è poi il senso da attribuire alla γνώμη, e quindi al θέλημα γνωμικόν? Perché le diverse conclusioni degli studiosi sono dovute molto probabilmente a una mancanza di chiarezza sul senso del sintagma γνώμη. Prima di approcciare i testi, il contributo offre una ricognizione di alcuni recenti manuali di cristologia per esaminare come la questione viene affrontata e risolta. Segue l’analisi dell’opera di Massimo il Confessore. Si conclude, poi, con alcune considerazioni conclusive sul guadagno che questa questione può offrire alla riflessione cristologica contemporanea.

⁵² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia, christologia, anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series* (ottobre 1982), n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 8, EDB, Bologna 1984 (EV), n. 438. La stessa Commissione Teologica, qualche paragrafo prima nello stesso documento, aveva affermato: «Ciò che tutti gli uomini cercano, desiderano e sperano, almeno implicitamente, è trascendente, infinito, a tal punto che si può trovare solo in Dio. La vera umanizzazione dell’uomo raggiunge il vertice nella sua divinizzazione gratuita, cioè nell’amicizia e nella comunione con Dio, che fanno dell’uomo il tempio di Dio, in possesso della presenza del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. L’adorazione e il culto di Dio, e in primo luogo il culto eucaristico, rendono l’uomo pienamente umano. Perciò in Gesù Cristo, insieme Dio e uomo, l’uomo raggiunge la propria pienezza escatologica; solo in Gesù Cristo si raggiunge la “misura della dimensione adulta e della pienezza” dell’uomo (cf. Ef 4,13). Solo in Gesù Cristo si trova concretamente l’apertura indefinita dell’uomo; in lui soprattutto ci viene interamente manifestato il mistero dell’uomo e della sua vocazione sublime (cf. GS 22). La grazia di Gesù Cristo colma abbondantemente i desideri profondi dell’uomo, persino quelli che oltrepassano i limiti delle forze umane» (n. 2.2, in EV 8/431).

TEOLOGIA E/O MISTICA

FRANCESCO ASTI

PATH 14 (2015) 359-373

1. Introduzione

Il nostro studio vuole ripensare la relazione tra la teologia e la mistica, proponendo, se pur in maniera parziale, alcune suggestioni di Origene, Gregorio di Nissa e Evagrio Pontico. Lo spunto ci viene dalla polemica che sorse agli inizi del secolo sull'importanza della mistica nella vita della Chiesa. Il benedettino Anselm Stolz (1900-1942) propose di riportare la rivelazione al centro della mistica cristiana, a partire dai Padri della Chiesa. La mistica, troppo sbilanciata sul lato soggettivo del credente, doveva riscoprire l'aspetto oggettivo, dato dalla presenza di Dio. Da qui le domande: la teologia e la mistica sono due realtà in opposizione? Oppure sono così intime che teologia e mistica sono la stessa cosa? Teologia non è solo un parlare di Dio quanto anche un parlare con Dio. L'esperienza di Dio fonda e dà senso alla riflessione critica che gli studiosi svolgono quotidianamente. I termini nella loro complessità sono all'origine usati per indicare la medesima realtà che si viveva.

L'auto-comunicazione di Dio comporta una conoscenza di se stesso da parte del ricevente. L'uomo in Dio si conosce non solo per quanto riguarda la sua natura, ma anche per il suo fine, per l'unione eterna con Lui. Nel relazionarsi al mistero di Dio l'uomo scopre la sua identità e la sua differenza con gli altri e con il mondo. È proprio l'oggettività che rende ragione della soggettività. Il lavoro si articola a partire dalla questione: soggettivismo e oggettivismo di inizio secolo, segue la linea proposta dagli autori scelti fino a giungere al desiderio di unità proprio della nostra età.

2. Il problema tra soggettivismo e oggettivismo

Gli inizi del secolo scorso furono caratterizzati da un grande dibattito sulla mistica. Il fare esperienza di Dio ritornò nuovamente a interessare le aule universitarie.¹ Il problema da affrontare era il superamento di certe derive soggettivistiche che avevano causato uno sbilanciamento del concetto di esperienza più sugli aspetti psicologici che sull'oggettiva comunicazione di Dio. In effetti una parziale interpretazione della rivelazione ebraico-cristiano aveva condotto a una visione intimistica del parlare di Dio agli uomini, sottolineando maggiormente il ruolo della coscienza umana, quasi fosse Dio un'esigenza ancestrale dell'animo umano.²

Il dibattito verteva sulla relazione tra vita ascetica e vita mistica, sui diversi gradi della contemplazione e sul dialogo con le nuove discipline scientifiche, quali la psicologia e neurologia, per utilizzarne i risultati. L'entusiasmo per le moderne acquisizioni scientifiche provocarono positivamente il confronto con la tradizione cattolica per ciò che riguarda la relazione tra teologia e mistica e tra quest'ultima e la psicologia. Bisognava chiarire il rapporto della *fides quae* con la *fides qua*, riportando la discussione nell'alveo della teologia fondamentale. In fondo era necessario illuminare le due facce dell'unica medaglia: il parlare con Dio e il parlare di Dio.

Negli anni Trenta il benedettino A. Stolz, volendo rispondere ai tanti studiosi che proponevano un'interpretazione più soggettiva e psicologica della mistica, offrì, come contributo di riflessione, un'interessante rivisitazione degli argomenti patristici sull'oggettività della mistica. A Salisburg, durante le settimane universitarie, il teologo si confrontò con Alois Mager (1883-1946) riaffermando i fondamenti dogmatici della mistica cristiana.³

¹ Cf. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971; F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, LEV, Città del Vaticano 2005; ID., *La questione mistica agli inizi del Novecento*, in «Mysterion» 1 (2008) 4-31 (www.mysterion.it).

² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris 1902; ID., *Autour d'un petit livre*, Picard, Paris 1903.

³ A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Queriniana, Brescia 1940 (or. *Theologie der Mystik*, Pustet, Regensburg 1936); A. MAGER, *Le fondement psychologique de la purification passive. Anima et Spiritus*, in «Études carmélitaines» 23 (1938) 240-253. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971, 106-110; G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1977, 44-45.

Per l'autore la mistica non può essere soggetta alla sola analisi psicologica, pur necessaria, ma ha bisogno di essere osservata sotto l'aspetto oggettivo, quello che riguarda la comunicazione di Dio all'uomo. Conia per l'occasione un'espressione, quanto mai significativa e paradossale, per indicare l'importanza dei fondamenti genetici della mistica. Si parla di *esperienza transpsicologica*, volendo sottolineare l'ineffabilità della mistica.⁴ In effetti per Stolz

l'essenza dell'esperienza mistica, infatti, è posta al di là della linea psicologica, e non è possibile spiegarla ed esporla con espressioni puramente naturali, mediante una descrizione di stati psicologici. L'essenza dell'esperienza mistica rimane ineffabile e inesplicabile.⁵

Gli studiosi di mistica devono interessarsi non solo di ciò che accade nell'uomo, quando è in relazione con Dio, ma devono indicare la presenza di Dio che opera nel cuore dell'uomo. Tale esperienza addita l'orizzonte verso cui il credente si dirige. Vi è un oltre che deve essere considerato e che rappresenta la spinta motivazionale per la crescita umana e spirituale del singolo come di tutta quanta la Chiesa. Perché sia possibile il ritorno a una equilibrata interpretazione della mistica cristiana, Stolz propone di ripercorrere la linea teologica dei Padri della Chiesa. Questi ultimi hanno dimostrato che la teologia non può sussistere senza la mistica e, viceversa, la mistica non ha senso senza la riflessione critica dei teologi.⁶ La tradizione dei Padri ha come punto centrale la relazione di Dio con l'uomo. In questa dinamica il credente percepisce di essere creatura fatta a immagine somigliante di Dio. Il ritorno alla bellezza originaria dell'uomo, per l'azione redentiva di Gesù Cristo e per il processo di deificazione dello Spirito Santo, si chiama «teologia mistica», in quanto è esperienza nel tempo di quella originale e originaria bellezza, cui tutti i credenti sono chiamati dal giorno del battesimo. Stolz invita a ritornare ai Padri della Chiesa per riscoprire l'unità della teologia e della mistica, in vista del possesso dei beni eterni.

⁴ STOLZ, *Teologia della mistica*, 169.

⁵ *Ibid.*, 170-171.

⁶ *Ibid.*, 9.

3. L'unità di teologia e di mistica

In quegli anni Louis Bouyer (1913-2004) studiò il «termine mistero», volendo individuare le caratteristiche peculiari della mistica cristiana.⁷ Confrontandolo con il mondo classico, fece emergere l'originalità dell'esperienza cristiana, quale pienezza del rapporto dell'uomo con Dio. Il binomio mistero/mistica nella tradizione religiosa greca non indicava la comunicazione di Dio quanto piuttosto cosa l'uomo doveva fare per avvicinarsi a Dio. Il mistero di Dio era svelato a pochi fedeli che si sottoponevano a rigide regole ascetiche per essere sciolti dalle realtà mondane e introdursi così nel mondo celeste. In questo modo il termine «mistica», atteggiamento estatico dell'uomo dinanzi alla divinità, indicava un percorso di liberazione dalle passioni per poter raggiungere la sua vera identità.⁸ La diffusione dei culti eleusini e orfici aveva ancora di più favorito l'idea che il superamento della debolezza umana e della sua fragilità produceva la felicità dell'uomo. Tale esperienza è di tipo cognitivo, per cui chi partecipava ai nuovi culti possedeva la vera conoscenza. La contemplazione (*theorein*) non era altro che una profonda consapevolezza dell'uomo dinanzi alla realtà del cosmo, tale e tanta che lo portava a intuire le leggi universali che lo regolano. La perfezione dell'uomo consisteva nell'essere uno con il divino, regolatore dell'universo, partecipando intimamente alla verità delle cose e di se stesso (*intuitio veritatis*).

La riflessione cristiana nel confrontarsi con il mondo greco produce un'originale interpretazione del termine «mistica», unendolo alla parola «teologia».⁹ Non vi è nei Padri della Chiesa l'idea di un percorso di consapevolezza del sé senza un riferimento continuo e costante con Dio, perché la relazione originale e originaria è proprio con il Padre e Creatore dell'universo. Origene, soffermandosi a commentare il Cantico dei Cantici, osserva che la causa principale per aver scritto il suddetto libro è proprio l'amore.¹⁰ Per i greci esso presenta diverse sfumature che prendono spunto

⁷ L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 32-90.

⁸ Cf. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1967; ID., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia, Firenze 1966; J. RIES - C.M. TERNES (edd.), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Jaca-Book, Milano 1997.

⁹ C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013.

¹⁰ Cf. L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (edd.), *Origene maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2001; M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004; F. COCCHINI, *Origene teologo esegeta per una identità cristiana*, EDB, Bologna 2006.

dalle passioni umane. Ma l'amore è innanzitutto una forza attrattiva che conduce l'anima dalla terra al cielo e che «non si può arrivare alla somma beatitudine se non per la spinta del desiderio d'amore».¹¹ L'autore cristiano presenta la nuova via, cioè quella dell'amore, quale carità che unisce Dio all'uomo e che conduce quest'ultimo a desiderare il cielo come sua meta finale. La somma beatitudine si acquista eccitando il desiderio della patria lontana e non ancora posseduta. L'esperienza di Dio è, quindi, fortemente escatologica, in quanto il credente fonda la sua esistenza sulla risurrezione di Cristo che già sperimenta sacramentalmente e nella comunione della Chiesa fino a gustare un giorno l'unione eterna con la Santissima Trinità.

Il Signore per aiutare il fedele a superare il mondo delle passioni, entro cui si erano fermati i greci, ha concesso la parola nella sua potenza. Origene mostra che nel tempo e nello spazio l'esperienza della carità è resa possibile grazie alla parola che il Signore ha consegnato alla Chiesa.¹² L'espressione «la parola nella sua potenza», comporta non solo ed esclusivamente un processo esegetico quanto piuttosto un far operare la parola accolta nel profondo del proprio io, lasciando agire lo Spirito Santo che l'attualizza e la realizza. Origene indica che ogni processo di evangelizzazione e di edificazione inizia con l'esperienza intima e personale del Dio Trinità. Non si può parlare di Dio se non si fa unione con Lui e non si può avere una vita santa, se non si viene guidati dalla potenza rinnovatrice della parola. Di conseguenza la mistica non può sussistere senza la parola «teologia», perché rappresentano quell'unità che già nella storia l'uomo può sperimentare.

Origene propone di usare l'espressione *enoptica* più che teologia mistica. Ma l'idea di fondo è proprio quella di entrare nel mistero del Dio Trinità a partire dalla carità, avendo come luce di segnalazione la Sacra Scrittura. L'enoptica è una scienza come lo sono l'etica e la fisica. Nella versione del commento al Cantico dei Cantici di Origene trasmessaci da Ruffino in realtà vi è la volontà di portare in Occidente l'intuizione origeniana circa la mistica: è scienza anche la contemplazione, cioè ciò che riguarda l'invisibile agli occhi.¹³ Per Origene l'enoptica/contemplazione è scienza del guardare, perché riguarda la contemplazione di un qualche bar-

¹¹ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1976, 36.

¹² *Ibid.*, 37.

¹³ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, Bompiani, Milano 1996³⁸, 98: «Non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi».

lume della realtà invisibile.¹⁴ È la scienza che parte dall'esperienza storica delle realtà visibili per giungere alla verità su Dio:

Contemplativa diciamo la scienza grazie alla quale, superate le realtà visibili, contempliamo qualcosa delle realtà divine e celesti e le osserviamo solo con la mente, poiché esse eccedono l'aspetto corporeo.¹⁵

L'enoptica/contemplazione è teologia nel senso pieno del termine. Non una parte di essa, ma il suo fondamento, perché riguarda l'esperienza storica che il credente fa del Dio cristiano attraverso la sua parola, viva nella Chiesa. Il concetto di scienza per Origene richiama l'idea di un'esperienza visibile, palpabile che rimanda a un oltre. In parte i greci hanno appreso ciò da Salomone, per cui la sapienza antica ha qualcosa della rivelazione ebraica che custodisce come se fosse propria, ma è derivata da ciò che gli israeliti hanno sperimentato di Dio.

La scienza enoptica ha come fondo un processo cognitivo, in quanto si parte dal dato sensibile per giungere a Dio. Tale processo è di tipo intuitivo, in quanto il lettore coglie dal testo sacro quella luce che lo conduce all'unione con Dio. Tutto ciò è reso possibile, perché il credente è immagine somigliante di Dio e ha come strumento ermeneutico le *omonimie*:

Per mezzo di appellativi simili, anzi per mezzo dei medesimi vocaboli sono indicate le membra dell'uomo esteriore e le parti e i sentimenti di quello interiore; ed esse sono messe a confronto fra loro non soltanto con le parole, ma con gli stessi fatti.¹⁶

Origene offre al credente l'equipaggiamento per possedere la scienza contemplativa. Offre un approccio nuovo rispetto alla sapienza greca, in quanto il Dio da contemplare è lo stesso che viene annunciato e vissuto quotidianamente.

Gregorio di Nissa, nella polemica con chi propugnava un'interpretazione della Scrittura solo letterale, ringrazia Origene di essere stato maestro nel leggere allegoricamente il Cantico dei Cantici.¹⁷ In Gregorio di Nissa la questione, teologia e/o mistica, diventa più avvincente, in quanto non intende costruire un trattato sulla mistica, né desidera fare un testo

¹⁴ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, 52-53.

¹⁵ *Ibid.*, 53.

¹⁶ *Ibid.*, 38.

¹⁷ GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1988, 38.

di teologia, ma cerca di esplicitare quell'unità insita tra la comunicazione di Dio e la vita del credente.¹⁸ Claudio Moreschini si pone questa domanda a partire dalla riflessione di Gregorio di Nissa: «*Mistica o teologia?*», proponendo le posizioni più accreditate sull'argomento.¹⁹ Certo non si può leggere Gregorio con la mentalità dei mistici quali Teresa di Gesù o Giovanni della Croce. Per Gregorio la teologia rappresenta la totalità di vita e pensiero. Il suo commento è dato a Olimpiade perché possa dirigere coloro che sono più carnali verso una condizione spirituale e immateriale dell'anima.²⁰ Il fine didattico del suo commento punta sulla formazione, che ha come centro la conoscenza dei misteri e la pura condotta di vita. In effetti la produzione del commento avviene perché già Gregorio aveva espresso il suo pensiero in varie circostanze. La forma omiletica posiziona il testo in un altro alveo che non è quello solo ed esclusivamente teologico o squisitamente mistico, ma riguarda il cammino di crescita spirituale della Chiesa a partire dalla condizione di vita dei suoi membri.

L'ascensione ascetico-mistico inizia con una comprensione di se stessi in relazione a Dio per giungere all'unione con Lui. Si potrebbe affermare che Gregorio si mostra, nel commentare il Cantico, come un mistagogo, perché intende aiutare il lettore a introdursi nel mistero adorabile di Dio. Allora l'espressione mistero/mistica non può essere compresa, se non si aggiunge mistagogia, l'essere guida nelle insondabili profondità di Dio. Il problema non è che Gregorio doveva descrivere la sua esperienza mistica quanto offrire percorsi possibili ai fedeli che intendono vivere in pienezza la loro chiamata battesimale. Teologia/mistica è un'unica realtà, perché Dio comunica al credente la sua vita intima e lo fa partecipe della sua gloria. La

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944; W. VÖLKER, *Gregor Von Nyssa Als Mystiker*, Franz Steiner, Wiesbaden 1955 (tr. it. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano 1993); E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Van den Hoeck, Göttingen 1966; G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981; F. DÜNZL, *Braut und bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Mohr, Tübingen 1993; C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.

¹⁹ GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, a cura di C. MORESCHINI, Bompiani, Milano 2014, 73-75.

²⁰ GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, 31.

scienza da trasmettere o la «filosofia che si cela nelle parole» sono espressioni che richiamano l'unità del pensare e vivere la presenza salvifica della Santa Trinità. Origene e Gregorio di Nissa dimostrano che la scienza da trasmettere è in realtà un vedere e un possedere Dio.²¹

La riflessione critica passa sempre per l'esperienza; si va dal dato sensibile all'unione con Dio. Prima di vedere e di possedere Dio c'è la preparazione, costituita dallo spogliarsi dell'uomo vecchio per vestire la tunica di luce. Il percorso battesimale è un vero e proprio lavacro di purificazione, perché si possa godere nuovamente della presenza di Dio. La teologia mostra non solo l'aspetto contenutistico, ma anche la sua forma pratica. Chi possiede questa scienza è solo il credente che nella palestra della Chiesa si esercita a dominare le passioni per sperimentare l'unione a Dio. Non vi è scissione tra esercizio ascetico e mistica, perché esse sono una sola realtà teologica, alimentata dalla lettura saporosa della Scrittura. L'anima/sposa pende dalle labbra dello sposo/Dio, anzi il desiderio di possederlo la spinge ad abbeverarsi continuamente alla fonte del sapere, cioè la Sacra Scrittura: l'anima «quanto più abbondantemente si riempie della bellezza, tanto più fortemente arde del desiderio».²² È lo Spirito di Dio che eccita l'anima a unirsi a tutta quanta la Trinità. Il godimento del bene può avvenire solo, quando lo Spirito opera nel cuore del credente. Le operazioni di Dio rendono l'interiorità dell'uomo pronta a ricevere la grazia apportatrice di salvezza. L'uomo coopera all'azione di Dio, per cui vi è un esercitare i propri sensi che colgono spiritualmente la presenza di Dio. Alle operazioni di Dio corrispondono quelle dell'anima.²³

Gregorio, per indicare tale dinamica, utilizza il termine paolino *epéktasis* (Fil 3,13), legandolo al profumo dell'unguento presente nel Cantico dei Cantici. L'ascensione mistica è possibile, perché l'anima sente il profumo di Dio sparso nella creazione e presente in ciò che attribuiamo a Lui quale la sapienza, la bontà, la santità. Le attribuzioni date a Dio non sono solo un argomento da studiare per delineare le relazioni trinitarie, ma per Gregorio sono materia che rientra nell'esperienza del profumo di Dio. Tutto questo, però, è ancora un barlume della realtà che è Dio in sé. La linea mistica scel-

²¹ GREGORIO DI NISSA, *Di gloria in gloria*, a cura di F. MOSCATELLI, LEV, Città Nuova 2004, 67-68.

²² GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, 53.

²³ *Ibid.*, 54-55.

ta passa dal sentire la bellezza di Dio nella creazione fino a percepire il suo profumo nelle operazioni dell'intelletto e della volontà. Si può osservare come il santo vescovo unisce le ragioni della teologia catafatica con quella apofatica spingendosi ad affermare che «le parole della nostra teologia indicano solamente un misero residuo di quanto esalato dal buon odore divino». ²⁴ È ben convinto che il suo procedere è teologico nel senso pieno del termine. La sua riflessione, per quanto limitata, descrive l'esperienza intima e personale di Dio che l'anima sperimenta, quando incomincia la sua risalita verso la patria beata. L'anima corre verso l'oggetto desiderato, perché ne sente il profumo. Ciò la spinge ad andare avanti, superando i limiti e le fragilità proprie dello stato di pellegrino.

4. La teologia mistica

Evagrio Pontico, nel sua lunga ricerca di Dio, osserva che «cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro Salvatore, costituita di pratica e fisica e teologia». ²⁵ La tripartizione pone la teologia a compimento delle altre parti, individuando in essa la perfezione, cui il credente deve aspirare. La dottrina di Cristo viene così osservata sotto tre angoli visuali che non possono sussistere isolatamente, pena l'incompiutezza del cammino di fede che si concluderà nel possesso della patria beata. La teologia è conoscenza esperienziale di Dio, quella stessa che consente al monaco di annunciare la salvezza con la sua vita. In un apoftegma Evagrio esplicita il suo pensiero, in quanto chiama teologo colui che vive di Cristo: «Petto del Signore è la conoscenza di Dio: chi è chino (cf. Gv 13,25) su di esso sarà teologo». ²⁶ Interpretando l'espressione giovannea, Evagrio esplicita il significato di conoscenza, quella derivante non solo dall'apprendere la dottrina trasmessa dagli apostoli, ma da quella che si ottiene da una lunga frequentazione con il Signore vivente nella sua Chiesa. La conoscenza sapienziale è nutrita dalla parola e dalla preghiera. Nel pensiero di Evagrio il teologo non è un "professionista" della ricerca critica su Dio, quanto piuttosto un esperto di Dio che, dopo lungo combattimento interiore, si inoltra nella via della santità. In effetti la teologia che bisogna fare non è costituita da definizioni del

²⁴ *Ibid.*, 57.

²⁵ EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere Lui*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 193.

²⁶ *Ibid.*, 158.

divino quanto piuttosto è esperienza del silenzio da ricercare.²⁷ Il monaco che giunge alla conoscenza perfetta va al di là delle parole che descrivono Dio. Riconosce che esse non possono coglierlo, ma solo il silenzio può introdurre il monaco nel mistero di Dio. La teologia di Evagrio è apofatica. Si conosce Dio, non conoscendolo, non definendolo, ma adorandolo. Si adora l'Indicibile.

L'aspetto sapienziale della conoscenza è molto marcato in Evagrio, in quanto intende trasmettere ai suoi monaci una conoscenza pratica del vivere la fede. La sua vita ne è una testimonianza chiara di come ha dovuto lottare fino alla fine per non essere soggiogato dalle passioni umane. In questo modo la teologia ha in sé l'esperienza mistica di Dio. Chi si inoltra nella conoscenza del mistero di Dio, rivelatosi in Gesù Cristo, la vive intimamente. Anzi solo possedendo la teologia, il monaco può sconfiggere il lato oscuro della propria personalità. Evagrio parla di un intelletto-monaco che coglie la luce della Santa Trinità, essendosi allontanato dai pensieri negativi presenti nello spirito umano.²⁸

Evagrio sottolinea che l'itinerario di purificazione parte dalla conoscenza di se stesso per giungere all'unione con Dio. La lotta spirituale che il credente deve ingaggiare è contro quei pensieri malvagi che albergano nel suo cuore.²⁹ Una lotta continua e costante che è parte della dottrina insegnata da Cristo. Infatti si possono sconfiggere i pensieri malvagi, solo se si viene guidati dalla parola di Dio, solo se si conosce la Scrittura Santa. Il riferimento alla parola di Dio diventa essenziale perché il fedele possa incamminarsi verso la meta finale. La via ascensionale è ripida, per cui appoggiandosi alla roccia della Parola si possono superare le difficoltà del percorso. La conoscenza di Cristo apre il cuore e la mente del credente a una visione superiore della vita, dove le passioni sono state sconfitte dalla fede in Cristo Gesù. Evagrio offre indicazioni pratiche per giungere alla teologia/contemplazione. Liberando la mente e il cuore, si lascia spazio a Dio che illumina il credente facendolo avanzare nella via della perfezione.

La teologia mistica di Dionigi l'Areopagita raccoglie la grande tradizione orientale, dandole una visione unitaria tale da determinare il prosieguo di tutta quanta la spiritualità sia in Oriente che in Occidente.

²⁷ *Ibid.*, 248; 250.

²⁸ EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri malvagi*, Magnano (BI) 2005, 50.

²⁹ *Ibid.*, 48.

Nella *Lettera IX* Dionigi l'Areopagita intende spiegare a Tito, il discepolo di san Paolo, come si passa dal simbolismo della Scrittura all'unione con Dio.³⁰ La teologia simbolica si interessa di decifrare tutti i simboli e i significati delle parole oscure presenti nella Sacra Scrittura. Le espressioni strane riguardanti Dio possono bloccare il lettore che non sa come procedere nel meditare la parola di Dio.³¹ La struttura simbolica della Scrittura è un mezzo, perché chi è agli inizi del cammino spirituale possa cogliere agevolmente la presenza di Dio a partire da espressioni comuni, in cui si nasconde un senso ulteriore da scoprire. Potremmo definire la teologia simbolica come discorso propedeutico su Dio che viene fatto ai neofiti nella fede e consiste in un vero itinerario ascetico che si fonda sulla volontà di spogliarsi di tutte le immagini puerili presenti nella simbologia per giungere alla semplicità della mente. Contemplare la verità nella sua bellezza è reso possibile solo se il credente accresce la sua conoscenza a partire dalla Sacra Scrittura e dai sacramenti.³²

Il passo successivo di Dionigi è quello di introdurre il credente all'unione con Dio. La teologia mistica ha come compito quello di aiutare i perfetti nella fede a inabissarsi in Dio. Il percorso mistico prevede l'essere sciolto da se stessi e dalle cose per cogliere un raggio della tenebra divina.³³ L'eccesso di luce provoca nell'anima del credente il buio che non è assenza della divinità, bensì è la presenza di Dio che riempie ogni angolo dell'anima. In questo rapporto di estrema apertura a Dio, il credente percepisce la caducità delle cose, la fallacità dei propri sensi, la pochezza delle parole. Avverte che la sua esperienza di Dio non può essere espressa da nessuna parola umana; la sua conoscenza di Dio sorpassa ogni immaginazione umana. Il silenzio è il solo testimone di questo incontro trasformante. La stessa Trinità conduce il credente verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture, là dove si celano i misteri semplici, assoluti e immutabili della teologia.³⁴ In questo modo il termine «teologia» assume il significato di «mistica», cioè esperienza assoluta di Dio che si rivela all'uomo comunicandogli qualcosa della sua stessa vita. La teologia

³⁰ DIONIGI L'AREOPAGITA, *Lettera IX*, in ID., *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1983².

³¹ *Ibid.*, IX, 1104 B.

³² *Ibid.*, IX, 1105 A.

³³ DIONIGI L'AREOPAGITA, *Teologia mistica*, in ID., *Tutte le opere*.

³⁴ *Ibid.*, 997/B.

affermativa è un passo ulteriore nel cammino mistico, perché si passa dalla molteplicità dei discorsi all'essenzialità della visione.

Parlare di Dio è proprio dell'annuncio cristiano; ma è solo l'inizio, perché chi ha accolto la Parola la vive fino a renderla presente in se stesso. Il credente è aiutato da Dio stesso a entrare nella sua comunione, facendolo percepire un barlume della sua santità. Ciò lo aiuta a continuare il cammino fino a sperimentare la caligine luminosa. Quest'ultima non è solo un'espressione antitetica, ma è essenzialmente un'esperienza della mente umana che viene attratta da Dio. Come una calamita, la mente percepisce la forza irresistibile di Dio che la conduce nella sua intimità. In questa fase dell'incontro il credente cerca di esprimere le sue sensazioni e i suoi pensieri e si accorge che non vi sono parole adatte per cui inizia a negare tutto ciò che non è Dio. Dalle realtà create fino alle proprietà intelleggibili l'uomo non trova nulla che sia simile a Dio.

La teologia apofatica è esperienza della trascendenza, dell'irraggiungibilità di Dio e della sua bellezza. Dionigi esprime così un passaggio fondamentale dell'esperienza cristiana. L'unione a Dio si sperimenta nella comunione trinitaria. Nella relazione fra Dio e l'uomo la comunicazione si esprime in tanti modi, ma tutti conducono al rapporto fra silenzio e Parola. L'ascolto e l'interiorizzazione sono necessari perché la mente del credente percepisca la presenza di Dio. Nel silenzio la Parola viene pronunciata dall'eternità e si incarna nel tempo per favorire la deificazione della creatura.

5. Il desiderio dell'unità

In un mondo frammentato il desiderio di unità diventa sempre più cogente. Dalle indicazioni di Stolz arriva il monito, perché i teologi ritornino a considerare che non si può separare il pensare Dio dal vivere quotidiano. Il pericolo di derive è sempre in agguato, quando ci si pone da un versante o dall'altro dell'oggettivismo e del soggettivismo. Quando ciò accade nel campo della vita interiore, si può cadere facilmente nel quietismo o nel pelagianesimo spirituale.³⁵ Se valutiamo il significato che diamo all'attuale esperienza contemplativa, possiamo dire che si assiste a una confusione tra le tecniche di meditazione orientale e il contenuto della preghiera cristia-

³⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), Paoline, Milano 2013, 66-97.

na.³⁶ Il ritrovare se stessi e il proprio benessere non sono la stessa cosa di incontrare Dio per essere uno con Lui. Volendo riflettere su ciò che i Padri della Chiesa hanno lasciato in eredità, ci si domanda: le tecniche possono influire sul contenuto da proporre? In che modo oggi poter fruire dei contenuti della preghiera cristiana? Fare esperienza di Dio comporta solo un pregare o un impegnarsi a vivere la fede nei contesti più difficili? Il trovare il proprio ben-essere non sta nell'essere uniti a Cristo?

L'unità del pensare e del vivere per la tradizione spirituale comporta una visione globale dell'esistenza cristiana. Al centro vi è una relazione che fonda e dà senso a tutte le altre. La condiscendenza si lascia percepire nel processo di deificazione dell'uomo che desidera vivere in pienezza. Il rapporto con Dio diventa comunicazione nuova e rinnovante con gli altri, per cui si possiede un sano sguardo sul mondo. Le relazioni umane diventano significative, perché trovano la loro origine in un legame familiare con Dio che si è rivelato. La dinamica di relazione si esprime in un dialogo in cui l'ascolto e il silenzio giocano un ruolo essenziale per la crescita totale del credente.

La teologia/mistica insegna che al centro del cammino di fede c'è la Parola ascoltata e vissuta. Un esempio di come la Parola trasmessa diventa la fonte essenziale della contemplazione cristiana è data proprio dalla *lectio divina* che condensa tutto il pensare la tradizione spirituale in gradini che conducono all'unione con Dio. La Parola ascoltata introduce il credente nel grembo della liturgia. In questa fertilità si sperimenta la presenza trasformante dello Spirito che porta tutto all'unità e si sperimenta il senso della comunione fraterna. La teologia/mistica non è pensata come *fuga mundi*, un modo per evadere le proprie responsabilità civili. È sempre un avanzare nel rendere le proprie relazioni sempre più sane e immagine di quella comunità tutta santa voluta dalla Trinità. Allora la tradizione spirituale cristiana insegna la mistica del vivere bene insieme. Il monaco santo nel suo pellegrinaggio terreno aiuta i suoi fratelli a ritrovare la via per incontrare Dio. Potremmo, con le parole del papa Francesco, affermare che la teologia viva trasmette

La «mistica» di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Orationis formas* (15 ottobre 1989), LEV, Città del Vaticano 1991.

che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio (EG 87).

Non si può pensare la teologia/mistica senza impegno personale, senza una lotta spirituale contro il vizio e il peccato. Spesso consideriamo i mistici quasi non appartenenti a questo mondo. I Padri della Chiesa indicano che il vivere il mistero oggi comporta un impegnarsi nella vita morale per essere uno in Cristo. Lo stesso *Catechismo della Chiesa cattolica* recepisce la lezione genuina della tradizione, distinguendo i doni speciali e la fenomenologia da ciò che è il nucleo della mistica quale unione sempre più intima con Cristo vissuta con abnegazione. Nell'esperienza di incontro con Dio teologia/mistica e morale non possono essere separate, pena la falsità della testimonianza.³⁷

Dall'esperienza dell'incontro trasformante con Dio alla riflessione critica. La teologia nella sua costituzione non può non essere contemplativa. Piero Coda e il compianto Jesus Castellano Cervera si ritrovano nell'affermare che la mistica è da legare intimamente alla rivelazione. Il mistero di Dio comunicato all'uomo è celebrazione, vita secondo lo Spirito in Cristo:

La mistica è legata alla rivelazione, alla pienezza del mistero cristiano proclamato nella fede della Chiesa a partire dalla rivelazione, celebrato nella liturgia, vissuto nell'esperienza cristiana come vita in Cristo o vita secondo lo Spirito Santo, ma anche percepito in maniera soprannaturale per una grazia carismatica concessa da Dio.³⁸

I teologi riflettono proprio sul valore oggettivo dell'esperienza cristiana, su come far reagire positivamente i due termini di relazione presenti quando si parla di esperienza.³⁹ Tutto ciò comporta rigore scientifico e metodo che rimandano sempre a una crescita della Chiesa. I teologi sono chiamati a non relegare la mistica alla sua fenomenologia, ma a considerarla come parte essenziale della propria riflessione. È il mistero di Cristo che si compie nella Chiesa e in ciascuno credente. Il lato oggettivo riporta

³⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 2014-2015.

³⁸ P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 9; J. CASTELLANO CERVERA, *Fenomenologia della vita spirituale con riferimento ai fenomeni preternaturali*, in CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Studium. Corso formativo per istruire la cause dei santi. I. Parte teologica, dispensae ad usum privatorum auditorum*, Tip. Nova Res, Città del Vaticano 2009, 154.

³⁹ *Scientia Amoris. Teologia ed esperienza*, in «Path» 7 (2/2008) 267-493.

il valore della mistica quale bagaglio da studiare per coloro che vogliono avvicinarsi alla luce della Santissima Trinità. È vero: bisogna utilizzare strumenti ermeneutici sopraffini per avvicinarsi al linguaggio dei mistici, ma i Padri della Chiesa insegnano che tali espressioni sono state alla base della stessa liturgia, della vita sacramentale e della stessa riflessione teologica. Il linguaggio apofatico, catafatico e simbolico proviene dall'esperienza adorante della Santissima Trinità.⁴⁰ Utilizzare le loro intuizioni teologiche, nonché spirituali, comporta un arricchimento notevole sotto tutti i punti di vista. Anche i mistici, che si sono soffermati più sull'aspetto intimo della loro relazione, possono aiutare il teologo a scoprire come la soggettività sia frutto di una relazione oggettiva con Dio.

La teologia/mistica deve giungere a un «cuore che vede», deve ritrovare quell'unità di vita e pensiero capace di testimoniare la presenza del Signore risorto.⁴¹ Compito della teologia/mistica è procedere nell'investigazione che sfocia nella conoscenza amorosa di Dio. È questa la lezione genuina dei Padri.

Abstract

L'articolo propone la riflessione del teologo Anselmo Stolz sulla necessità di ripensare la mistica a partire dai fondamenti genetici. Dal soggettivismo all'oggettività della rivelazione: la mistica si fonda sulla relazione intima tra la Santa Trinità e il credente. Ciò era ben chiaro presso i Padri della Chiesa. Alcune proposte, infine, aiutano a ricomporre una teologia mistica capace di rispondere all'odierno desiderio di unità e di spirito.

⁴⁰ E.A. CARUANA, *Conclusione*, in F. ASTI, *Teologia della vita mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 656.

⁴¹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 31.

LA SOCIETÀ UMANA E LA COSTRUZIONE DEL REGNO DI DIO

LAURENT TOUZE

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

PATH 14 (2015) 374-388

La ricezione di una delle proposte essenziali del Concilio Vaticano II, la chiamata universale alla santità, sembra richiedere nel contesto odierno una comprensione forte e simultanea della dimensione *personale* della spiritualità – con atteggiamenti come l’adorazione, la preghiera, la direzione spirituale, ad esempio – e della sua dimensione *collettiva* – con altre realtà della santità cristiana come la vita nella Chiesa o l’impegno sociale, ma anche la portata cosmica della santità, il fatto, ad esempio, che i cristiani modificano il cosmo, specialmente attraverso il loro lavoro santificato –. Le crisi nella Chiesa e l’urgenza della missione ricordano, senza dubbio, che bisogna collaborare alla ricostruzione dei legami di relazione personale tra ogni uomo e Cristo, specialmente attraverso l’eucaristia. Ma questa rinnovata consapevolezza della dimensione *personale* della fede e della spiritualità non significa abbandonare la sua dimensione *sociale e cosmica*, come se essa fosse stata un’illusione degli anni immediatamente pre- e post-conciliari, da rigettare “reazionariamente” secondo il classico movimento di bilanciere: l’eccesso del globale e collettivo verrebbe oggi sostituito dall’eccesso del pietismo individuale.

La riflessione sul regno di Dio, categoria centrale nella predicazione di Cristo, è uno degli strumenti possibili per cogliere l’urgenza e l’unione di queste due dimensioni della vita cristiana vissuta in pienezza. Dio stesso, con l’idea del regno, ci offre uno strumento per articolare le dimensioni

individuali e sociali o cosmiche della spiritualità. Come sottolinea papa Francesco in uno dei suoi documenti più personali,

la proposta del Vangelo non consiste solo in una relazione personale con Dio [...]. La proposta è il regno di Dio; si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali.¹

Il regno di Dio predicato dal Verbo incarnato è, infatti, da una parte interiore, nascosto, in tensione escatologica verso il futuro, e viene paragonato al seme seminato, al lievito dissimulato nella farina (Mt 13,24-33), «non è di quaggiù» (Gv 18,37); ma dall'altra, è anche sociale, tangibile, cosmico, già presente: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,21), e di fatto la Chiesa si comprende, alla luce della Scrittura, come presenza visibile del regno. Nella stessa linea biblica, il prefazio della solennità di Cristo Re descrive un regno interiore ma anche sociale, un «regno eterno e universale: regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace» (ripreso in *Gaudium et spes*, n. 39).

In questa cornice – l'articolazione della dimensione individuale del regno con la sua dimensione sociale e cosmica – il presente articolo vuole presentare alcuni aspetti della relazione tra la società umana e la costruzione del regno. Su questo punto è evidente una tentazione ciclica, quella di confondere la società umana e il regno di Dio; questa tentazione ha cronologicamente preso sembianze diverse ma spesso nazionalistiche, dove la potenza della propria stirpe, dello stato proprio, vengono assimilate alla sovranità divina con tale intensità che la collettività umana sembra sostituire il regno di Dio nella mente dei cittadini. Basterebbe ciò che costruiamo *noi* per garantire la felicità a tutti. Il frutto amaro della secolarizzazione del regno, considerato ad esempio nel comunismo o nel nazismo,² ci ricorda che, come scrisse ironicamente un poeta, «quando l'uomo cerca di immaginare il paradiso sulla terra, si realizza immediatamente un inferno

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 180.

² Sul vincolo tra speculazione gioachimita sul regno, nazismo e comunismo, cf. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, 183ss.; ID., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970, 41 e i commenti di V. SUBILIA, *Il regno di Dio: interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993, 48-49.

molto convincente».³ Si deve dunque certamente evitare, come disse Eric Voegelin, «il tentativo patologico di tradurre un regno di perfezione trascendente in una realtà storica immanente»⁴ o, come dichiarò trent'anni fa la Congregazione per la Dottrina della Fede, si deve fuggire dal «messianismo temporale, che è una delle espressioni più radicali della secolarizzazione del regno di Dio e del suo assorbimento nell'immanenza della storia umana».⁵

Ma così come si rifiuta la secolarizzazione, si dovrebbe pensare anche a come la società contribuisce veramente all'edificazione del regno. Vedremo qui come la società umana possa ostacolare il regno del male e collaborare all'edificazione del regno di Dio soffermandoci su tre osservazioni, che vanno dalla più negativa ai fini della collaborazione sociale umana a quella più positiva:

- 1) la società umana ritarda l'arrivo del regno del male, e vedremo il concetto paolino di *katéchon* nell'interpretazione politica che propose Carl Schmitt;
- 2) secondo un aspetto più positivo, anche se lo stato non è il regno, il regno si instaura pur sempre nella storia con la collaborazione politica degli uomini: rifletteremo su questo punto secondo il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr;
- 3) in maniera ancora più positiva per le società umane, Adam Mickiewicz ci aiuterà a riflettere sul fatto che l'instaurazione del regno in questo mondo passa anche attraverso il molteplice apporto delle diverse culture.

1. La società umana ritarda l'avvento del regno del male: il *katéchon* paolino secondo l'interpretazione di Carl Schmitt

1.1. Il katéchon paolino, la storia dell'interpretazione e il suo stato attuale

Il concetto paolino di *katéchon* illustra l'incidere dell'agire sociale sui tempi del regno. Il testo che lo propone è 2Tes 2,3-8, dove l'Apostolo risponde sulla supposta imminenza del giorno del Signore:

³ P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard, Paris 1962, 24.

⁴ E. VOEGELIN, *Politica gnostica*, in *Trascendenza e gnosticismo*, Astra, Roma 1979², 173.

⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della «teologia della liberazione» (6 agosto 1984), X, 6.

Prima [...] dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando sé stesso come Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, venivo dicendo queste cose? E ora sapete *ciò che impedisce* [*katéchon*, neutro] la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo *chi finora lo trattiene* [*katéchon*, maschile]. Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta.

Il testo non è affatto chiaro a una prima lettura, ma la «storia dei suoi effetti» aiuta a riflettere sul regno.

La genealogia dell'interpretazione di questo testo è complessa, come lo è il brano paolino stesso,⁶ e l'attuale esegesi ne riprende le grandi intuizioni. Tra le diverse risposte sulla natura di questa forza che procrastina la manifestazione dell'anticristo, se ne citeranno alcune:

- 1) non si può dire niente di chiaro su di esso e il discorso sul *katéchon* sarebbe un artificio retorico privo di contenuto preciso;⁷
- 2) il *katéchon* sarebbe una forza soprannaturale angelica: secondo qualche esegeta, il *katéchon* sarebbe l'arcangelo Michele;⁸
- 3) il *katéchon* sarebbe lo stesso anticristo che impedisce il ritorno del Salvatore;⁹
- 4) solo Dio trattiene la venuta dell'anticristo e differisce la parusia, l'identificazione con una struttura umana non viene accettata;¹⁰
- 5) la menzione di una struttura umana nel punto precedente fa riferimento all'interpretazione, che possiamo definire tradizionale, che assimila

⁶ Sulla storia dell'interpretazione, è ancora utile: B. RIGAUX, *Saint Paul: les Épîtres aux Thessaloniens*, Gabalda, Paris 1956, 259-280.

⁷ Cf. L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Katechon of 2Th 2,6-7*, in «Novum Testamentum» 39 (1997) 138-150, qui 149-150.

⁸ Cf. C.R. NICHOLL, *Michael, the Restrainer Removed (2Th 2,6-7)*, in «Journal of Theological Studies» 51 (2000) 27-53, qui 33.

⁹ Cf. J. COPPENS, *Les deux obstacles au retour glorieux du Sauveur*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 46 (1970) 383-389.

¹⁰ Cf. W. TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Benziger, Zürich 1980, 95-102.

il *katéchon* all'impero romano. Anche oggi alcuni esegeti identificano l'impero romano e l'imperatore con il *katéchon* descritto da Paolo;¹¹

- 6) l'impero è il *katéchon*, ma non protegge la comunità e rappresenta piuttosto una minaccia, in quanto ritarda la venuta gloriosa di Cristo.¹² È su questa linea della relazione tra impero e *katéchon* che alluderemo specialmente al pensiero di Carl Schmitt.

1.2. *Il katéchon, concetto centrale per Carl Schmitt: l'ordine sociale umano come contropotere della dominazione demoniaca*

Carl Schmitt ha organizzato l'essenza della sua riflessione politica attorno al *katéchon*, secondo la linea esegetica che lo riconosce nelle strutture pubbliche. «L'idea del *katéchon* [...] è l'autentica *idée directrice* dello Schmitt politico».¹³ Il 19 dicembre 1947 scriveva: «Per me il *katéchon* rappresenta l'unica possibilità di capire la storia da cristiano e di trovarvi un senso».¹⁴ Il *katéchon*, secondo il nostro autore, è l'autorità sociale il cui ordine legale impedisce il dominio del diavolo, «il potere che impedisce all'apocalittica fine dei tempi di accadere adesso»,¹⁵ «una forza che ritarda la fine e contiene il male».¹⁶ Essa si realizza nelle autorità temporali che mantengono l'ordine legale e impediscono il dominio dell'anticristo,¹⁷ è quella «forza storica, che è in grado di *trattenere* la manifestazione dell'anticristo e la fine del presente eone».¹⁸ La versione “umile”, minimalista, di questa idea sa-

¹¹ Cf. F.F. BRUCE, *1 and 2 Thessalonians*, Word Books, Waco 1982, 171-172.

¹² Cf. P. METZGER, *Katechon, II Th 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005; ID., *Il Katéchon. Una fondazione esegetica*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009, 25-39.

¹³ EPITEMEO, *Finis Europae. Una catastrofe teologico politica*, Bibliopolis, Napoli 2007, 60. È specialmente vero in C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950.

¹⁴ C. SCHMITT, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. FREIHERR VON MEDEM, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 63.

¹⁵ C. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* (1942), in G. MASCHKE (ed.), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, 431-436, qui 436.

¹⁶ C. SCHMITT, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas» 5 (1950) 927-931, qui 929-930.

¹⁷ EPITEMEO, *Finis Europae*, 60.

¹⁸ C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, 29, cit. in M. NICOLETTI, *Tra filosofia della storia e relazioni*

rebbe che lo stato, pur non instaurando il regno di Dio, ritarda comunque la confusione distruttrice del regno satanico.

Il *katéchon*, facendo rispettare l'ordine etico attraverso il potere della legge, interrompe il flusso del declino, di quel disordine che monopolizza il potere nelle mani dei potenti, la demonizzazione del mondo di quaggiù. Il dominio dell'anticristo è rappresentato da alcuni autori cristiani antichi come la prima unificazione di tutta la terra sotto un'unica potenza mondana. Così il vescovo spagnolo Gregorio di Elvira (IV sec.): «Ipse solus [l'anticristo] toto orbe monarchiam habiturus est».¹⁹ Anche secondo Schmitt, un regno universale non potrebbe che essere retto dall'anomia e, al contrario, la benefica instaurazione di una legge è sempre accompagnata dalla divisione della terra.

Dato che la politica è sempre relativa allo spazio, la fine della partizione dello spazio, provocata dalla unificazione mondiale, sarebbe anche la fine della politica, la fine della storia, la fine del tempo.²⁰

Una monarchia universale demoniaca sarebbe la fine della politica, del diritto e dell'ordine, perché sarebbe la fine dei limiti, della partizione degli spazi e dei poteri: sarebbe l'*anomia* – l'assenza di legge, di giustizia – di un immenso corpo politico amorfo. Non ci sarebbero più guerre esterne, ma «al posto di quelle, entrerebbero delle azioni di polizia, le quali potrebbero senz'altro assumere l'aspetto delle distruzioni degli insetti nocivi».²¹ Lo stato e la nazione sono invece per Schmitt lo strumento idoneo per «un minimo di organizzazione efficiente e disciplina interna»²² nella società contro gli universalismi, siano essi frutto di aspirazioni imperiali o dei sogni kantiani di una repubblica universale della virtù.

internazionali. Il concetto di «Katéchon» in Carl Schmitt, in Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo, 233-258, qui 241. Di questo articolo riprendo alcune traduzioni di Schmitt in italiano.

¹⁹ P. BATIFFOL - A. WILMART (edd.), *Tractatus (Ps.) Origenis de libris SS. Scripturarum*, Alphonse Picard et Fils, Paris 1900, 195, 13, cit. in E. PETERSON, *Der Monotheismus als Politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jakob Hegner, Leipzig 1935, 70.

²⁰ M. NICOLETTI, *Introduzione*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo*, 5-21, qui 17.

²¹ J. PIEPER, *Sulla fine del tempo: meditazione filosofica sulla storia*, Morcelliana, Brescia 1959, 112, cit. in NICOLETTI, *Introduzione*.

²² C. SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Settimo Sigillo, Roma 1996, 80.

Schmitt scriveva: «Credo che in ogni secolo ci sia un portatore concreto di questa forza e che bisogna trovarlo»;²³ «Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter individuare un *katéchon*; il posto non è mai stato vacante, altrimenti non esisteremmo più».²⁴ Il *katéchon* non è una struttura permanente, ma cambia secondo le circostanze storiche ed è compito degli uomini capire in ogni epoca qual è il potere che impedisce il regno del demonio e che va sostenuto. Ecco, tra i molti proposti da Schmitt, due esempi:

- 1) per l'antichità, Schmitt ricorda Tertulliano che identificava il *katéchon* paolino con l'impero romano:²⁵ proprio per questo i cristiani dovevano auspicare una lunga durata dello stato imperiale;
- 2) per l'età contemporanea della guerra fredda, Schmitt riteneva che i paesi del terzo mondo fossero il *katéchon* che impediva l'anomia portata dal mondo industriale e dal duopolio Stati Uniti-Unione Sovietica.

La cosa più importante è dunque il dominio della legge come strumento di giustizia, contro l'assenza di etica dei dominatori.²⁶ Schmitt vede comunque un'essenziale differenza *katéchonica* tra gli imperi cristiani medievali e gli stati contemporanei: l'imperatore cristiano che si concepisce come *katéchon* rinvia sempre al regno che viene e gli vuole dare spazio nel mondo, mentre lo stato moderno secolarizzato intende neutralizzare l'irruzione dell'escatologia divina nella storia.²⁷

Nella teoria di Schmitt risiede certamente un pericolo di canonizzazione del potere. La sua fiducia nella legge e nell'ordine si potrebbe trasformare in un'apologia del potere costituito. Così Erik Peterson non esitò nel 1934 a paragonare Schmitt a Eusebio di Cesarea, il vescovo dell'*entourage* dell'imperatore Costantino, definendo Schmitt come il teologo della corte di Hitler. Schmitt, che ebbe un tempo simpatie per il nazismo (fu processato a Norimberga e incarcerato), effettivamente loda Eusebio, «panegirista di Costantino e glorificatore dell'impero»²⁸ e cercò di difendersi, rivalutan-

²³ SCHMITT, *Glossarium*, 80.

²⁴ *Ibid.*, 91.

²⁵ TERTULLIANO, *Apologeticus*, XXXII, 1-3. Cf. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen*, 436.

²⁶ Cf. C. SCHMITT, *El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, in «Revista de Estudios Políticos» 122 (1962) 19-38 (tr. it. *L'unità del mondo e altri saggi*, ed. A. CAMPI, Antonio Pellicani Editore, Roma 1994, 321-343).

²⁷ Cf. NICOLETTI, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali*, 255-256.

²⁸ C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1996, 81, 63.

do la teologia politica costantiniana per aver esaltato il tentativo imperiale di superare la guerra civile, stabilendo un regno di pace.²⁹

Ciò che però resta interessante nel tentativo di Schmitt è la considerazione positiva della struttura politica come strumento potenziale di resistenza al demonio: ogni generazione, ogni cittadino, dovrebbe cercare i modelli di *katéchon* che pensa siano oggi e adesso utili per ritardare il dominio di satana. Si parla qui dunque di un atteggiamento spirituale e politico: il cristiano formato alla scuola della rivelazione – docile alla Parola – con, nel caso che ci interessa qui, una certa formazione in dottrina sociale, se è anche docile allo Spirito, mosso – perché prega abitualmente – come per istinto a cogliere ciò che Dio suggerisce, saprà meglio interpretare i segni dei tempi, riconoscere dove risiede il male nella società e quali strutture sociali lo possono ingabbiare.

2. Il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr:

lo stato non è il regno, ma il regno si instaura pur sempre nella storia anche con la collaborazione politica degli uomini

In una delle sue riflessioni non citate precedentemente, Carl Schmitt identifica gli Stati Uniti come un possibile *katéchon*.³⁰ Questa posizione si può ricollegare all'idea, spesso presente nella storia del protestantesimo americano, secondo la quale gli Stati Uniti sarebbero la nuova terra promessa dove il regno di Dio si edifica.³¹ Esamineremo l'ideologia americana del regno con l'aiuto del teologo luterano statunitense Reinhold Niebuhr che la criticò genialmente, facendo leva sul pensiero di sant'Agostino. Ci aiuterà a capire che se lo stato non è il regno, esso si instaura anche nella storia con la collaborazione politica degli uomini.

L'America protestante, sin dalla sua nascita, vide se stessa come la terra promessa del regno. Già i primi puritani arrivati dall'Inghilterra ritenevano che la mano divina li avesse condotti sul «luogo dove il Signore creerà un nuovo cielo e una nuova terra», dove i nuovi coloni «serviranno il Re

²⁹ Cf. *ibid.*, 63-64.

³⁰ Cf. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen*, 436.

³¹ Cf. G. GREENBERG, *The Holy Land in American Religious Thought, 1620-1948. The Symbiosis of American Religious Approaches to Scripture's Sacred Territory*, University Press of America - The Hebrew University, Lanham - Jerusalem 1994.

dei re».³² Nell'opera di Jonathan Edwards, iniziatore del *Great Awakening* protestante degli anni 1740-1744 sul territorio che oggi sono gli Stati Uniti, si trova l'espressione più eclatante di questo millenarismo americano. Secondo Edwards, il "nuovo mondo" è stato scoperto probabilmente perché potesse iniziare il più glorioso stato della comunità cristiana, «perché Dio vi faccia cominciare un nuovo mondo spirituale, creando i nuovi cieli e la nuova terra».³³ Il "vecchio mondo" ha ucciso Cristo, il "nuovo" sarà lo scenario della vittoria di Dio, secondo le idee della Riforma protestante, interpretata come il primo gesto divino verso il rinnovamento dell'umanità. Questa concezione di Edward ebbe un ruolo centrale nella visione della storia proposta dagli ambienti protestanti americani.³⁴ Il nipote di Edwards, Timothy Dwight, teologo e poeta, presidente dell'Università di Yale, scrive dell'America inglese come di una seconda Roma, «il paese della luce e della gioia», dove «il regno celeste scenderà», un nuovo Eden, il quinto regno annunciato da Daniele (Dn 2,31-36), un regno di «pace, giustizia e libertà».³⁵ Come si chiede Jean Delumeau, «il richiamo di questa ideologia millenaristica non permette forse di capire meglio la fierezza, gli ideali e la pratica politica degli Stati Uniti d'oggi?».³⁶

È proprio questa confusione tra stato e regno di Dio, teorizzata dal protestantesimo americano come confusione tra Stati Uniti e regno, che Niebuhr rifiuta. Egli riconosce giustamente tutto ciò che c'è di speranzoso, positivo, giovanile – di cristiano dunque – in questa ideologia americana. E commenta finemente:

Ogni nazione o cultura, in un momento o l'altro, esprime pretese messianiche. [...] A volte questo messianismo è l'ultimo sussulto di vita in un mondo in decomposizione. [...] Una civiltà giovane e creativa come quella

³² E. JOHNSON, *The Wonderworking Providence of Sion's Savior in New England* (1654), in P.G. MILLER - T.H. JOHNSON (edd.), *The Puritans: A Sourcebook of Their Writings*, Dover Publications, Mineola 2001, 144-145.

³³ J. EDWARDS, *The Great Awakening*, in ID., *The Works of Jonathan Edwards*, ed. C.G. GOEN, vol. IV, Yale University Press, New Haven 1972, 353-357, cit. in J. DELUMEAU, *Alla ricerca del paradiso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 172-173.

³⁴ Cf. A. ZAKAI, *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 2009, 24.

³⁵ Cit. in DELUMEAU, *Alla ricerca del paradiso*, 174-175.

³⁶ *Ibid.*, 175.

americana ha sintetizzato la visione cristiana del regno di Dio con il *sogno americano*.³⁷

Ma soprattutto, al di là di queste giuste e positive osservazioni, Niebhuhr critica la confusione tra Stati Uniti e regno. Come scrisse il servo di Dio Luigi Giussani nei suoi studi sulla teologia riformata americana e specialmente su questo autore,

in Niebuhr gli accenti principali del discorso teologico protestante americano emergono in una nuovissima ed equilibrata sintesi. [...] Significativamente egli è il demitizzatore di quell'idea di una America come luogo manifestativo del regno di Dio, che in varia flessione e varie tonalità aveva suggestionato lo spirito di tutta la storia americana.³⁸

Niebuhr vede il rifiuto della divinizzazione del potere come una benefica conseguenza della non confusione stato/regno. Riesce a proporre ciò che don Giussani chiama una *demitizzazione* sottolineando un aspetto del pensiero agostiniano che non conduce all'approvazione incondizionata del potere. Grazie al suo approfondimento del realismo agostiniano, e specialmente del *De civitate Dei*, Niebhuhr supera certa tentazione autoritaria della Riforma, che concepisce lo stato come l'unico freno al disordine indotto da una natura umana corrotta dal peccato.³⁹ In tal senso, Niebuhr oltrepassa una visione negativa dove l'impossibilità di un regno di quaggiù, in mezzo agli uomini corrotti, cede il passo all'autoritarismo di uno stato forse poliziesco; ma non cade nemmeno nell'ingenuità di una credenza acritica nell'avvento della signoria divina sulla terra, come propone l'ideologia americana del regno. Sant'Agostino gli permette di evitare questi due scogli.

Niebhuhr parte dalle posizioni di Lutero e Hobbes, diverse ma accomunate da una considerazione pessimista della natura umana e dalla volontà di evitare che la società resti in preda al conflitto perenne: questi autori riformati criticati da Niebuhr spingono, nel nome del realismo del peccato,

³⁷ R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, Charles Scribner's Sons», New York 1943, 306.

³⁸ L. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969, 141. Cf. ID., *Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 60 (1968) 167-190.

³⁹ Cf. F. FISCHER, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in ID., *Der Erste Weltkrieg und das deutsche Geschichtsbild: Beiträge zur Bewältigung eines historischen Tabus*, Droste, Düsseldorf 1977, 47-88.

verso un modello autoritario di stato, unica barriera al disordine sociale causato dal male. Ma se queste proposte si vantano del loro realismo, esso è soltanto parziale, perché sembrano dimenticare che queste strutture di potere forte rischiano di diventare distruttrici, quanto o più della temuta anarchia. Niebuhr scrive così:

il realismo pessimistico ha infatti spinto sia Hobbes che Lutero a un'inqualificabile approvazione dello stato di potere: ma questo soltanto perché essi non sono stati abbastanza realisti. Essi hanno visto il pericolo dell'anarchia, ma hanno sbagliato nel percepire il pericolo della tirannia nell'egoismo dei governanti. Perciò essi hanno nascosto la conseguente necessità di porre dei controlli alla volontà dei governanti.⁴⁰

Ciò vuol dire che il realismo di Niebuhr lo porta a confidare nel tentativo democratico, nell'equilibrio dei poteri che deve essere assicurato proprio a causa delle fragilità umane, e a rifiutare la tirannia, in una visione non centrata sul peccato come quella di Lutero, che può sfociare sull'autoritarismo. Niebuhr afferma di avere appreso una tale visione critica dello stato da sant'Agostino. Lo definisce come

il primo grande realista nella storia occidentale. Egli ha meritato questo riconoscimento perché l'immagine della realtà sociale, nella sua *Civitas Dei*, offre un'adeguata considerazione delle forze sociali, delle tensioni e competizioni che sappiamo essere quasi universali a ogni livello di comunità.⁴¹

Se dunque lo stato non può essere confuso con il regno, il realismo circa la signoria divina spinge a riconoscere che il regno è nella storia ma non soltanto in essa, e che richiede la collaborazione della libertà umana. Il realismo agostiniano, memore della presenza del peccato nell'uomo ma anche fortemente aperto alla possibilità umana di cooperare con Dio nella realizzazione storica dei suoi disegni salvifici, dà spesso agli scritti di Niebuhr una colorazione «cattolica». Rifiuta l'identificazione tra la sua patria e il regno, ma non nega che la storia dell'umanità sia anche quella dell'instaurazione del regno, un'instaurazione lenta, non trionfale e mai definitiva quaggiù. Niebuhr afferma che «nella tradizione biblica, il regno

⁴⁰ R. NIEBUHR, *Il realismo politico di Agostino*, in G. DESSI, *Niebuhr. Antropologia cristiana e democrazia*, Studium, Roma 1993, 85.

⁴¹ *Ibid.*, 79.

di Dio è una possibilità ideale che non è irrilevante per la storia, ma rimane tuttavia sempre al di là delle realtà della storia». ⁴²

Per Niebuhr, confidare ingenuamente nella promessa del regno, credere che la nostra struttura politica sia acriticamente strumento di Dio, senza guardare la realtà del peccato e del limite, degenera facilmente in un moralismo irresponsabile. Questa teologia, che Niebuhr osserva in alcuni protestanti americani (esiste anche in alcuni cattolici e in non statunitensi), fa correre il «pericolo di offrire una corona senza croce, un trionfo senza battaglia, [...] una fuga troppo semplice e prematura dalle prove e dalle perplessità, dai compiti e dalle scelte tragiche, che sono la condizione della nostra comune umanità». ⁴³

Niebuhr ci ricorda che la questione sul «quando» del regno e sulla collaborazione umana alla signoria divina deve tener conto del peccato e della complessità, a volte caotica e drammatica, che esso introduce nella storia anche politica, e che solo Dio alla fine sa integrare nei suoi piani provvidenziali. Ciò che siamo storicamente non è il regno di Dio *tout court*, non ci possiamo arroccare nella contemplazione vanitosa delle supposte perfezioni della nostra comunità politica, siamo chiamati a uscire, a cambiare, e specialmente a fuggire dalle strutture di peccato.

3. Adam Mickiewicz: tutte le nazioni, tutte le culture possono collaborare al regno di Dio servendo al rinnovamento della Chiesa

Un'interpretazione non citata prima è quella di Oscar Cullmann secondo il quale la natura del *katéchon* è l'apostolato. ⁴⁴ È la predicazione del Vangelo che impedisce la dominazione dell'anticristo, l'inclusione di nuovi credenti nella Chiesa appartiene alla logica del *katéchon*.

⁴² R. NIEBUHR, *The Return of Primitive Religion*, in «Christendom» 3 (1938) 1-8, qui 6.

⁴³ R. NIEBUHR, *We Are Men and Not God*, in «The Christian Century» 65 (1948) 1138-1140, qui 1140.

⁴⁴ Cf. O. CULLMANN, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katéchon de 2Th 2,6-7*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 16 (1936) 210-245. Per Cullmann, la predicazione evangelica è l'unica novità che aggiunge il Nuovo Testamento agli schemi ebraici sull'assenza di pentimento d'Israele che ritarda il Messia. Cullmann non vede che l'annuncio evangelico non è soltanto predicazione, ma anche incorporazione al mistero di Cristo. L'unico atto umano accettabile per il Padre e che cambia la storia è il mistero pasquale, ogni giorno riproposto nella messa.

Il poeta polacco Adam Mickiewicz segue la stessa direzione. Secondo lui, in una visione chiaramente cattolica, universale, tutte le nazioni possono collaborare all'instaurazione del regno, tutte le culture possono procrastinare la legge del male e accelerare i tempi del bene, non solamente un singolo impero o un gruppo di paesi come in Schmitt o nell'ideologia americana del regno. Questi ultimi due casi, inoltre, ritenevano che le *strutture politiche* contribuissero all'estensione della sovranità divina, mentre Mickiewicz adotta un punto di vista *culturale*. Allo stesso tempo, Mickiewicz è più positivo di Schmitt: non si tratta solamente di impedire il regno di satana, ma anche di contribuire al regno di Dio servendo al rinnovamento della Chiesa. Egli è foriero di un pensiero culturalmente meno contingente di quello di Niebuhr, centrato sull'analisi del ruolo degli Stati Uniti. Proprio per questa sua visione più ampia, consideriamo Mickiewicz dopo Schmitt e Niebuhr, benché anteriore cronologicamente.

Mickiewicz subì l'influsso del lituano Andrzej Towianski, secondo la cui complessa dottrina, da ciò che si può capire, il mondo è in attesa di un nuovo capo dopo Cristo, chiamato a cambiare il mondo per mezzo dell'amore. Questo capo dovrebbe sorgere da una nazione martire, redentrice nella sua imitazione del Crocifisso. Mickiewicz riprende una parte di queste intuizioni nelle sue lezioni alla cattedra di letteratura slava del Collège de France, creata per lui nel 1840.⁴⁵ Ne conserva l'idea del popolo che permette la salvezza del mondo, sempre in Cristo. Tra i vari popoli del mondo, gli slavi sarebbero quelli più aperti alla rivelazione

perché hanno conservato nella sua primitiva purezza *il sentimento originario della divinità*, oscurato nella maggior parte degli altri dal pullulare di queste *false rivelazioni* che sono le *mitologie*, portatrici del panteismo. E proprio perché essa riconosce pienamente la rivelazione universale e normativa di Gesù Cristo, la nazione polacca è *più vicina alla verità di ogni altro popolo slavo*.⁴⁶

Sembra che si ritorni al nazionalismo religioso visto con i puritani americani, ma non è così.

⁴⁵ Cf. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1984, 261-315, da dove prendo le traduzioni di Mickiewicz.

⁴⁶ *Ibid.*, 294, che cita A. MICKIEWICZ, *Les Slaves. Histoire et littérature des nations polonaise, bohème, serbe et russe*, 5 voll., Comptoir des Imprimeurs-Unis, Paris 1849.

In una delle sue lezioni del 1844, riassume *La vision de la nuit de Noël*, poesia di Zygmunt Krasiński, uno dei tre *Bardi* del romanticismo polacco, con lo stesso Mickiewicz e con Juliusz Słowacki (autore del famoso inno sul venturo Papa slavo). A Roma, durante la notte di Natale, un Papa anziano celebra l'ultima messa della storia. Appare un giovane vestito di porpora. È san Giovanni. Annuncia il compimento dei tempi, fa risorgere san Pietro che accetta l'ordine nuovo e muore una seconda volta: la cupola della basilica si apre e Giovanni chiede ai pellegrini polacchi se vogliono abbandonare la basilica come hanno fatto gli altri e vivere con Cristo tornato sulla terra per l'eternità o seppellirsi col Papa, che resta per morire. I polacchi rispondono: «È amaro morire soli, e chi dunque morrà con lui se non noi?». Levando le loro spade, cercano per proteggere il Papa di trattenere le volte che crollano, ma sono schiacciati l'uno dopo l'altro.⁴⁷ Mickiewicz riprende la parabola, ma la rovescia:

Questa legione di pellegrini non rappresenta solo le legioni polacche, [...] rappresenta anche l'innumerabile legione degli uomini che cercano la Chiesa del futuro. Tutti si dirigono verso Roma, tutti devono passare per Roma. [...] Ma non periranno fra le sue rovine, fermeranno la cupola con le loro armi. Non saranno le armi materiali che la salveranno, ma gli spiriti delle nazioni.⁴⁸

Così Mickiewicz «non accetta la divisione simbolica tra Pietro e Giovanni, già presente in Gioacchino da Fiore. [...] Nel futuro da lui contemplato, Giovanni non succede a Pietro, ma sopraggiunge per aiutarlo a rinnovarsi. Lo Spirito non abbandona Roma: anzi, vi accorre, sotto la forma dello "spirito delle nazioni" fedeli». ⁴⁹ Il regno si diffonde, l'impero di satana si riduce, quando la Chiesa si rinnova aprendosi a nuove culture, veramente trasfigurate dal Vangelo, specialmente nell'amore per Roma, sede della fedeltà a Cristo e alla sua Parola, nell'amore per la Chiesa nella sua dimensione universale. In questo senso, la Chiesa sempre più cattolica è il *katéchon*.⁵⁰ Come scrisse il beato Paolo VI:

⁴⁷ Cf. il testo tradotto in LUBAC, *La posterità spirituale*, 515-520.

⁴⁸ MICKIEWICZ, *Les Slaves*, t. 2, 62-63.

⁴⁹ LUBAC, *La posterità spirituale*, 305.

⁵⁰ San Tommaso s'iscrive nella tradizione che identifica la Chiesa cattolica come *katéchon* in quanto continuazione spirituale dell'impero romano. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super II Thes.*, cap. 2, l. 1.

Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il regno, che il Vangelo annuncia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane.⁵¹

Come lo era l'identificazione del *katéchon*, l'arginamento del male o la promozione del bene nella società, anche l'inculturazione è dunque una sfida spirituale. Il regno si realizza laddove ci sono santi, uomini e donne come Cristo, divenuto in tutto simile a noi ad eccezione del peccato: loro assumono tutti gli autentici valori umani purificandoli dal peccato e restituendoli al loro pieno significato.⁵²

Abstract

Riflettere sul regno di Dio aiuta a non separare le dimensioni individuali e sociali della spiritualità cristiana. In questa cornice, l'articolo vuole presentare tre degli aspetti della relazione tra la società umana e la costruzione del regno: 1) la società umana ritarda il regno del male, e lo si può pensare col concetto paolino di «katéchon» nell'interpretazione politica che propose Carl Schmitt; 2) più positivamente, anche se lo stato non è il regno, il regno s'istaura pure nella storia con la collaborazione anche politica degli uomini, come lo studia il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr; 3) ancora più positivamente per le società umane, Adam Mickiewicz aiuta a considerare che l'instaurazione del regno in questo mondo passa anche attraverso il molteplice apporto delle diverse culture.

⁵¹ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 20.

⁵² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), n. 61; EG 116.

«SCRIPTURAE SACRAMENTUM» FONTE DELL'ETICA CREDENTE¹

IGNAZIO SCHINELLA

PATH 14 (2015) 389-418

1. La specificità cristologica della Parola

Tutta l'umanità registra l'esperienza diffusa secondo cui la divinità si rivela e parla, mentre l'esperienza religiosa dell'uomo custodisce e tramanda questo evento singolare in cui Dio prende l'iniziativa dell'amore e dell'incontro. Tale evento originario, originale e originante si perpetua e tramanda di generazione in generazione anche attraverso testi fondativi, che sono un autentico patrimonio di sapienza dell'umanità e per l'umanità. L'esperienza religiosa umana custodisce, vive e interpreta tale parola come creativa, capace di interpellare e di trasformare, di istruire, di promettere e salvare.² Potendosi costruire la vita umana e cosmica, mettendo in movimento la dimensione simbolica del linguaggio e dell'incontro umano. Tale da costituire un autentico dia-logo, ovvero un *logos* attorno a cui potersi sedere e comunicare. Anche l'esperienza e la riflessione greca sul *logos* at-

¹ Per una bibliografia essenziale, oltre ai testi citati nelle note, cf. S. PIÉ-NINOT, *De la Dei Verbum al Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios del 2008*, in «Estudios Eclesiásticos» 83 (2008) 223-237; ID., *Teología de la Palabra de Dios e Iglesia*, in «Gregorianum» 89 (2008/2) 347-367, in cui riprende e amplia l'articolo apparso in «Estudios Eclesiásticos»; ID., *Los seis temas teológicos de la «Verbum Domini»*, in «Phase» 51 (2011) 123-145; la monografia *Una parola viva ed efficace: «Verbum Domini»*, in «Rivista Liturgica» 99 (2012/2).

² Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, § 58. *La parola santa*, Boringhieri, Torino 1960, 316-318; L. SCHEFFCZYK, *Parola, parola di Dio*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum mundi* 6, Morcelliana, Brescia 1976, 109-122, qui 109.

testa la rilevanza della dimensione verbale che assume l'esperienza religiosa vissuta dell'umanità. La fede cristiana afferma, però, che il punto cardine della storia della salvezza tra Dio e l'uomo ha nell'*incarnazione della Parola* il momento decisivo e pieno,³ l'ultimità del parlare di Dio, oltre il quale Dio non può che tacere. Perché, come si esprime san Giovanni della Croce, «dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola Parola e non ha più nulla da dire».⁴ Per questo la fede cristiana rifiuta di essere denominata come la *religione del libro*. Perché, per esprimersi con il dire lapidario e incisivo di Henri de Lubac, «il cristianesimo non è “la religione biblica”: è la religione di Gesù Cristo».⁵ Se rimane vero che il cristianesimo è *la religione della Parola*, essa, però, non lo è «unicamente né principalmente della Parola sotto la sua forma scritta».⁶ Infatti, il cristianesimo è principalmente «la religione del Verbo».⁷ Citando Bernardo di Chiaravalle, de Lubac fa sporgere la discriminante: il cristianesimo è la religione «non di un verbo scritto e muto, ma di un Verbo incarnato e vivo».⁸ Riprende anche un testo di Martino di León, che afferma «la parola di Dio veramente efficace e viva, cioè il Figlio di Dio».⁹ Per cui il *liber maximus* del cristianesimo è proprio Gesù Cristo, il Figlio del Padre, che invita gli apostoli e gli uomini ad ascoltarlo. Per questo la Chiesa può essere detta *creatura Verbi*¹⁰ *et sponsa et ancilla Verbi*. Perché la Chiesa-magistero custodisce e trasmette nel corso dei secoli: *piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone* (DV 10). *Ministrat*, precisa il testo latino (DV 10). È dunque «più vegliante che vigilante». Questo ministero di servizio dà al magistero, *ermeneuta dell'ermeneia ecclesiale*, autorevolezza e attendibilità. L'avvenimento della Chiesa è costituito dalla con-vocazione dalla Parola fatta carne che introduce nella partecipazione alla vita trinitaria della verità e dell'amore per essere, nella

³ Cf. Gal 4,4-6; Eb 1,1-3; Gv 1,1-18: cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010) (VD), n. 11.

⁴ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22; cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 4.

⁵ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, III, Jaca Book, Milano 1997, 271.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ivi.*

⁸ *Ibid.*, nota 140.

⁹ *Ibid.*, nota 142.

¹⁰ Cf. B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994.

storia, chiamante per l'umanità alla stessa Parola, volontà di chiamata che precede le singole e comunitarie intenzioni nel movimento genetico del costituirsi di una comunità,¹¹ evocando un'ecclesiogenesi trinitaria.¹² Come afferma Louis Bouyer, iniziando il suo capitolo sul popolo di Dio:

les deux thèmes, du Christ et de l'Église, de la Parole et du peuple, sont constamment, et nativement, associés. La Parole divine n'a jamais eu d'autre interlocuteur à proprement parler que le peuple de Dieu. Si elle est

¹¹ Sia pure a livello incipiente, la visione conciliare sulla Chiesa si richiama alla sua radice etimologica: ἐκκλησία, che l'italiano *Chiesa* non rende, è strettamente correlata a ἐκ καλέω: «chiamare da»; il termine, infatti, designa la convocazione del popolo di Dio per la celebrazione dell'alleanza. Nel suo nome, *Ecclesia*, è segnato ed espresso il suo volto vocazionale, poiché essa è veramente un'assemblea di chiamati. Il Concilio, infatti, ponendo l'origine e il fine del mistero ecclesiale nella Trinità, afferma: «Così la Chiesa universale si presenta come popolo adunato (chiamato) dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4). Viene affermata un'ecclesiogenesi trinitaria: la Chiesa è il mistero di Dio, cioè la vocazione o progetto di Dio di rendere ogni uomo partecipe della sua vita e della sua storia in Gesù Cristo, sposo, maestro, signore, capo del suo corpo che è la Chiesa. Prima che *congregatio fidelium* è *convocatio fidelium*: infatti, è chiamata a partecipare alla vita trinitaria e a farsi voce e presenza chiara e velata del progetto di Dio di fare della famiglia umana la famiglia di Dio. Paolo VI costruisce il suo insegnamento sulla Chiesa nella dialettica *chiamata/chiamante*. Il significato di Chiesa è *chiamata da Dio*, da cui parte il mistero ecclesiale come manifestazione e presenza efficace, nel mondo e nella storia, della sua iniziativa di amore di estendere all'umanità la sua vita e la sua logica familiare. La Chiesa nasce da una chiamata, dalla parola di Dio che è Cristo: la Chiesa è convocazione cosicché Ella è *la comunità dei chiamati da Gesù nella forza inerme dello Spirito Santo* a riconoscere Gesù Cristo come Maestro e Signore e se stessi come discepoli. Mistero di vocazione alla comunione trinitaria, viene resa capace, nel dono permanente dello Spirito, di essere comunità chiamante (*sacramento chiamante*) alla vita trinitaria. La Pasqua di Gesù «continua a venire a noi nei doni del suo Spirito, nella predicazione della Parola di verità, nella liturgia e nei sacramenti, nella comunione attorno ai pastori della Chiesa, nell'esperienza della sua misericordia che a ciascuno è possibile fare, per grazia, nell'intimo della coscienza» e nella testimonianza attraente della comunità. Questa visione originaria e vocazionale della Chiesa è fatta propria e riproposta dalla *Pastores dabo vobis*: «La Chiesa non solo raccoglie in sé tutte le vocazioni che Dio le dona nel suo cammino di salvezza, ma essa stessa si configura come mistero di vocazione, quale luminoso e vivo riflesso del mistero della Trinità santissima. In realtà la Chiesa, "popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", porta in sé il mistero del Padre che, non chiamato e non inviato da nessuno (cf. Rm 11,33-35), tutti chiama a santificare il suo nome e a compiere la sua volontà; custodisce in sé il mistero del Figlio che dal Padre è chiamato e mandato ad annunciare a tutti il regno di Dio e che tutti chiama alla sua sequela; ed è depositaria del mistero dello Spirito Santo che consacra per la missione quelli che il Padre chiama mediante il Figlio suo Gesù Cristo» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* [25 marzo 1992], n. 35).

¹² Cf. M. NARO, *Mistero della Chiesa e spiritualità diocesana (prima parte)*, in «Presbyteri» 47 (2013/8) 623-632.

apparue très tôt comme la Parole créatrice par excellence, c'est d'abord parce que ce peuple est lui-même apparu dans l'histoire comme sa création. Réciproquement, le peuple de Dieu, dès les origines d'Israël, ne peut se comprendre autrement que comme le peuple appelé, constitué par la Parole qu'il a entendue.¹³

A completamento di una cristologia della Parola, vanno fatte altre due considerazioni. Principalmente, l'espressione di Gv 1,14: «E il Verbo carne divenne», riguarda il *Logos*, il Figlio unico che è presso il Padre e per il quale tutto è stato creato. Donando al Figlio il nome di *Logos*, l'evangelista evoca l'azione della Parola fin dalla creazione del mondo e continuata nella nascita ed esistenza di Israele tale che l'espressione giovannea può essere colta nel senso più profondo, affermando: «La Parola [scritta] si è fatta carne». E non solo quella di Israele, ma anche ogni altra parola donata, nello Spirito, all'esperienza religiosa dell'umanità. «La Scrittura tutta intera è diventata carne, realtà umana: la parola sotto tutte le sue forme, la Parola che parlava nel creare l'universo, la Parola intesa da Abramo, dai credenti e dai profeti, la Parola fissata nelle Scritture di Israele», e – aggiungo – in ogni altra forma di Scrittura sacra.¹⁴ Cosicché Gesù è «la parola ricevuta», cioè l'uomo «che riceve la parola di Dio allo stesso modo degli altri uomini. A Nazareth, come ha appreso le sue lettere alla maniera dei suoi compagni, apprende, senza dubbio nello stesso libro, come Dio ha parlato ai suoi antenati e al suo popolo, lo intende parlare attraverso i profeti, apprende a lodarlo e a supplicarlo nei salmi».¹⁵ L'episodio del tempio a dodici anni gli permette di scoprire gli scribi, la cui vita è trascorsa nello «scrutare le Scritture» (Gv 5,39) e gli vien dato di scoprire il suo posto «presso mio Padre» (Lc 2,49): il mondo della Scrittura diviene il suo. In una coesistenza della sua realtà umana che si compie e sviluppa in umanità e la certezza immediata di essere sempre presso il Padre. Al pari di un fanciullo, che è

¹³ L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Cerf, Paris 1970, 224.

¹⁴ Si sa che in 2Tm 3,16 viene utilizzata la parola *graphe* per indicare *Scrittura*. «Se venisse tradotta con “scritti” e *thepneustos* come suo aggettivo predicativo, allora il testo suonerebbe: *tutti* gli scritti a contenuto religioso sono come ispirati da Dio, il che è anche vero (cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II: Dichiarazione sul dialogo religioso), ma come fase intermedia verso l'ispirazione biblica, culmine del processo ispirante di Dio in Cristo (cf. Eb 1,1-2; 1G 1,1-3) e attraverso lo Spirito» (C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali raccontano*, Borla, Roma 2010, 146).

¹⁵ J. GUILLET, *Parole de Dieu*, in DS XII¹, 247.

stato ciascuno di noi, il quale esplora il suo mondo circostante e apprende dagli avvenimenti e dagli incontri che lo maturano assieme alla coscienza che prende sempre più di se stesso. Gesù si ritrova in pienezza dal dono che riceve dagli uomini del suo villaggio, specie da Maria e da Giuseppe, dalla fede del suo popolo, «come la vede vissuta in Maria e Giuseppe, dall'azione di Dio, come la legge, con sguardo infallibile, nelle Scritture di Israele». ¹⁶ Come nella Trinità di Dio, egli è sempre

la Parola ricevuta. Ricevuta dal Padre nel segreto della sua filiazione, ricevuta dagli uomini nella tradizione del suo popolo, ricevuta dagli avvenimenti attraverso i quali riconosce e compie la volontà del Padre. Gli avvenimenti, le Scritture, il Padre, questi tre dati si coniugano costantemente in Gesù: comandano il suo destino e orientano la sua azione. ¹⁷

Compiendosi il suo destino dentro le Scritture, in modo che la sua vita si dispiega come compimento di ciò che è stato detto da parte dell'unico Innocente della storia che mete in esistenza tutta la legge i profeti.

L'identità della Parola così delineata è possibile perché lo Spirito è il legame che permette alla Parola di riceversi dal Padre in una comunicazione profonda di amore, com'è visualizzato nel battesimo al Giordano dove il Figlio non è solo la parola ascoltata e ricevuta dal Padre, ma la Parola a cui lo Spirito dona di riceversi dal Padre in amore, permettendogli di ricevere le parole della Scrittura e di comprenderle in profondità fino a pervenire al compimento delle esigenze della Parola del Padre, di *amare sino alla fine* (Gv 13,1), che gli consente il dono della vita, quando dal suo cuore trafitto può fare dono al Padre dello Spirito che lo ha retto ed è stato l'interprete vero della Parola ricevuta dal Padre e, insieme con il Padre, fare dono dello stesso Spirito, che è l'ultima parola del morente (Gv 19,30) e la prima parola del Risorto (Gv 20,22). Costituendosi così un legame profondo tra la Parola fatta carne e lo Spirito.

2. Analogia della parola di Dio: la Parola e le parole (cf. VD 7)

Già l'*Instrumentum laboris* del XII Sinodo dei vescovi sulla Parola aveva parlato di *sinfonia della Parola* (n. 10), recependo nel suo testo la

¹⁶ *Ibid.*, 248.

¹⁷ *Ivi.*

riflessione biblico/teologica che era maturata nel seno della Chiesa fin dal Vaticano II. Le forme o i significati che assume la Parola, secondo il documento preparatorio, sono sei: il *Verbum aeternum*; *verbum creans*: la creazione; Gesù di Nazareth come verbo incarnato (*Verbum incarnatum*); la Scrittura come *verbum scriptum*; la predicazione orale, quella apostolica e fondativa e quella della Chiesa (*verbum traditum et praedicatum*).¹⁸

Uno sguardo alla testimonianza della stessa Scrittura ci rende accorti che quattro sono le forme offerte: principalmente la Parola che crea; quindi la parola profetica dello stesso Dio che il profeta deve trasmettere quasi in una citazione testuale; il terzo significato, che possiamo dire copre trasversalmente tutta la parola dell'Antico Testamento, è la sua dimensione *performativa* in quanto non solo istruisce il popolo di Dio, ma lo guida e lo conduce in una comunione di vita che permette al popolo di Dio di pensare la sua vita etica come camminare con Dio e come lui, sugli stessi sentieri che Dio ha già percorso (cf. Mi 6,8 e la teologia dei salmi).

Il Nuovo Testamento, in due passaggi chiave (Eb 1,1-3 e Gv 1,18), registra e attesta questo cammino semantico della parola di Dio, fino a riassumere, teologicamente, la storia della salvezza dall'Antico Testamento a Gesù con la categoria di *parola di Dio*, cosicché «il Dio che parla è il cuore di tutta la Bibbia». La teologia della Parola di Eb 1,1-3, che sottolinea le diverse forme e tappe della parola di Dio, si concentra nella figura del Figlio, *irradiazione e impronta* di Dio e sostenitore dell'universo con la potenza della sua parola. La riflessione dell'inno liturgico di Gv 1,1-18 approfondisce ulteriormente la semantica della Parola ponendola all'inizio di tutto nell'identificazione con lo stesso Dio e predicandola di Gesù di Nazareth in quanto *Parola incarnata: la Parola, carne divenne*. Cosicché la Parola esce dal linguaggio parlato e scritto per esprimere la stessa persona di Dio e la persona di Gesù. La Bibbia inizia dicendo che la parola è principio dell'universo (Gen 1,1ss). Giovanni fa eco: «In principio era la Parola», specificando che la Parola è insieme Dio stesso e principio di quanto è altro da lui (cf. Gv 1,1-4: cf. VD 6). Tale trascendenza del linguaggio verbale che emigra nell'affermazione centrale del cristianesimo che la Parola si è

¹⁸ Anche Martini aveva parlato in un libro del 1980 di sei significati della parola di Dio: gli eventi della storia della salvezza (*dābār* ebraico); gli oracoli dei profeti e di Gesù; la persona di Gesù; la predicazione cristiana; la comunicazione di Dio agli uomini, e la Bibbia (cf. C.M. MARTINI, *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Università Gregoriana, Roma 1980, 56-58).

fatta carne in Gesù Cristo e si insedia nella stessa famiglia trinitaria come Dio stesso, permette di concludere che la parola di Dio, in senso strettamente teologico, è la decisione stessa di Dio di comunicarsi e farsi dialogo storico con l'uomo mostrando così la sua stessa natura interiore di dialogo trinitario della vita e dell'amore.¹⁹ Le riflessioni avanzate ci fanno anche concludere che a monte delle diverse forme e significati che ha la parola di Dio, nel suo significato sorgivo, è l'evento della rivelazione o parola di Dio, quella cioè che Dio dice di sé comunicando all'uomo la partecipazione del suo progetto di vita e di amore, è l'iniziativa amorosa di rivelarsi e comunicarsi, chiamando l'uomo a fare parte di questo progetto o mistero di comunicazione e partecipazione della sua vita interiore a tutta l'umanità e la creazione. La rivelazione così intesa – come la graziosa e salvifica decisione/azione da parte di Dio di comunicarsi e parteciparsi all'umanità per introdurla nel suo dialogo di amore e di vita: per dirla con Paolo VI, *il dialogo della salvezza* –, non si identifica con la Scrittura, che pure rimane, per il carattere di ispirazione (DV 9) che la connota in riferimento alle altre forme che la Parola assume, *parola ispirata che attesta la parola di Dio* e, soprattutto, è un testimone ispirato della persona di Cristo, che costituisce la *res* della Scrittura, ovvero è la rivelazione in persona (DV 2). Per cui si deve applicare il detto tomista che la fede non tende a fermarsi alla parola ascoltata, ma al suo contenuto e significato ultimo che è Cristo: *actus autem credentis non terminatur ad enunciabile, sed ad rem* (II-II, q. 1., art. 2 ad 2). Infatti, la rivelazione è storia e incontro: avviene infatti nella storia, anzi la storia umana coincide con la storia di Dio, di Gesù il Cristo, dello Spirito, e la storia dei Tre con quella del loro *partner*: l'uomo, il cosmo. Tale dono è messo per iscritto, che viene assicurato dal lavoro dello Spirito in sinergia con quello umano degli agiografi e della comunità che, lungo i secoli, custodisce questa opera mantenendola nel suo carattere divino/umano.²⁰

¹⁹ Il card. Ratzinger, nella sua *Autobiografia*, esprime qual era il suo concetto di rivelazione che propose al Concilio: «[...] il volgersi di Dio verso l'uomo, il suo venirgli incontro, [che] è sempre più grande di quanto può essere espresso in forme umane, più grande anche delle parole della Scrittura. [...] La rivelazione ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interpella sempre la persona viva a cui giunge» (J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 93.94). Cf. J. WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in «Gregorianum» 89 (2008/2) 233-311.

²⁰ «La Sacra Scrittura va letta e interpretata «nella grande compagnia del popolo di Dio pellegrinante, cioè nella Chiesa. La Sacra Scrittura ha due soggetti. Anzitutto il soggetto divino: è Dio che parla. Ma Dio ha voluto coinvolgere l'uomo nella sua Parola. Mentre i mu-

Le Scritture (Lc 24,45) «... da Mosè ai profeti e ai salmi» (Lc 24,25.27.44), della prima alleanza parlano di lui, del suo Vangelo, cuore dell'alleanza nuova e soprattutto il Vangelo,²¹ nella sua forma quadriforme (Ireneo) di origine apostolica, *racconta* la vita del Figlio di Dio e *annuncia* con *solidità*

sulmani sono convinti che il Corano sia ispirato verbalmente da Dio, noi crediamo che per la Sacra Scrittura è caratteristica – come dicono i teologi – la “sinergia”, la collaborazione di Dio con l'uomo. Egli coinvolge il suo popolo con la sua parola e così il secondo soggetto – il primo soggetto, come ho detto, è Dio – è umano. Vi sono singoli scrittori, ma c'è la continuità di un soggetto permanente: il popolo di Dio che cammina con la parola di Dio ed è in colloquio con Dio. Ascoltando Dio, si impara ad ascoltare la parola di Dio e poi anche a interpretarla. E così la parola di Dio diventa presente, perché le singole persone muoiono, ma il soggetto vitale, il popolo di Dio, è sempre vivo, ed è identico nel corso dei millenni: è sempre lo stesso soggetto vivente, nel quale vive la Parola. Così si spiegano anche molte strutture della Sacra Scrittura, soprattutto la cosiddetta “rilettura”. Un testo antico viene riletto in un altro libro, diciamo cento anni dopo, e allora viene capito in profondità quanto non era ancora percepibile in quel precedente momento, anche se era già contenuto nel testo precedente. E viene riletto ancora nuovamente tempo dopo, e di nuovo si capiscono altri aspetti, altre dimensioni della Parola, e così in questa permanente rilettura e riscrittura nel contesto di una continuità profonda, mentre si succedevano i tempi dell'attesa, è cresciuta la Sacra Scrittura. Infine, con la venuta di Cristo e con l'esperienza degli apostoli la Parola si è resa definitiva, così che non vi possono più essere riscritture, ma continuano a essere necessari nuovi approfondimenti della nostra comprensione. Il Signore ha detto: “Lo Spirito vi introdurrà in una profondità che adesso non potete portare”. Quindi la comunione della Chiesa è il soggetto vivente della Scrittura. Ma anche adesso il soggetto principale è lo stesso Signore, il quale continua a parlare nella Scrittura che è nelle nostre mani. Penso che dobbiamo imparare questi tre elementi: leggere in colloquio personale con il Signore; leggere accompagnati da maestri che hanno l'esperienza della fede, che sono entrati nella Sacra Scrittura; leggere nella grande compagnia della Chiesa, nella cui liturgia questi avvenimenti diventano sempre di nuovo presenti, nella quale il Signore parla adesso con noi, così che ma mano entriamo sempre più nella Sacra Scrittura, nella quale Dio parla lealmente con noi, oggi» (BENEDETTO XVI, *Discorso* in occasione dell'incontro in preparazione alla XXI Giornata mondiale della gioventù [6 aprile 2006]).

²¹ Vi è infatti una presenza reale di primato nella proclamazione del Vangelo, «culmine della liturgia della Parola» (*Ordo lectionum Missae* [21 gennaio 1981]). I Vangeli eccellono fra tutte le Scritture come «la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore [...]; trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita fra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza» (DV 18-19). Cristo è la Parola, *presenza ermeneutica* di ciò che lo ha preceduto e di ciò che lo segue: «A nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche del Nuovo Testamento, i Vangeli a buon diritto superano tutte, in quanto sono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro salvatore» (DV 18). «Perché nella Scrittura si è verificata una specie di incarnazione di colui che è la Parola del Padre rivelata agli uomini» (M. AUGÉ, *La parola di Dio celebrata. Dalla Sacrosanctum Concilium alla Verbum Domini*, in «Rivista Liturgica» 99 [2012/2] 307-320, qui 309).

«gli avvenimenti veri e certi» (DV 19) su Gesù (Lc 1,4), narrati in stile storico-storiografico.

3. L'importanza «etica» della Scrittura: la sua «sacramentalità»

L'importanza della Scrittura per la vita cristiana è così descritta dal Concilio:

Nei libri sacri, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli *ed entra in conversazione con essi*; nella parola di Dio, poi, è insita tanta efficacia e potenza, da essere *sostegno e vigore della Chiesa*, e per i figli della Chiesa *la forza della loro fede, il nutrimento dell'anima, la sorgente pura e perenne della vita spirituale*. Perciò si deve riferire per eccellenza alla Sacra Scrittura ciò che è stato detto: «Viva ed efficace è la parola di Dio» (Eb 4,12), che «ha il potere di edificare e di dare l'eredità tra tutti i santificati» (At 20,32; cf. 1Ts 2,13) (DV 21).

Dio stesso viene dunque incontro ai suoi figli per una comunione di vita e di destino. La Parola

è essa stesso «mistero», intervento di colui che interpella, si fa conoscere, converte il cuore, lo illumina e si dona personalmente. Dio tira la freccia, dice Gregorio di Nissa, ma l'arciere penetra con lei nel cuore.²²

Le Scritture, e soprattutto il Vangelo, sono l'ambiente vitale in cui il credente trova reale rifugio e speranza. Come le specie eucaristiche, la Bibbia ci conduce a Cristo e alla sua presenza reale (cf. DV 21). La *Dei Verbum*, più che «curare» la Scrittura Sacra, preferisce «venerarla» e la pone in parallelo con la celebrazione pasquale, l'eucarestia (DV 21). E mentre la *Sacrosanctum Concilium* (SC) parla successivamente de «la mensa del corpo del Signore» e la «mensa della parola di Dio» (nn. 48 e 51), la *Dei Verbum* unisce i due «cibi» deponendoli su un'unica mensa (nn. 21 e 24). In entrambe è *realmente* presente e vivo il Risorto: «Si tratta di due specificità di un'unica presenza profondamente reale». Cosicché viene a costituirsi una relazione e correlazione, sia pure analoga tra la Parola e l'eucaristia, che Benedetto XVI ben evidenzia in VD 55. Riprendendo il suo insegnamento in *Sacramentum caritatis*, n. 45: «La Parola che annunciamo e ascoltiamo è il Verbo fatto carne (cf. Gv 1,14) e ha un intrinseco riferimento alla persona

²² J. GELINEAU, *Liturgie et vie chrétienne*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, 925-926.

di Cristo e alla modalità sacramentale della sua permanenza». ²³ Ciò permette di giungere all'affermazione esplicita magisteriale, che per la prima volta afferma, in maniera ampia, la *sacramentalità della Parola* (VD 56). ²⁴

Oserei dire che parola e sacramento costituiscono l'unico corpo risorto di Cristo in grado di rendere contemporaneo all'evento pasquale ogni uomo di ogni latitudine e longitudine nell'asse nel tempo e della storia. ²⁵ La comprensione di tale realtà unica è data dall'unico Spirito che è il legame interiore di entrambe le presenze dell'unica presenza. Il corpo donato alla cena è lo stesso corpo donato delle e nelle Scritture. Perché entrambi non sono che il dono dello Spirito, ovvero dell'epiclesi. Com'è fin dalle origini del mondo. L'uno e l'altro donano allo Spirito il suo corpo e ai credenti una realtà sperimentabile a tutti i sensi dell'uomo, accesi dallo Spirito.

Il corpo eucaristico è necessario alla fede: è il corpo autentico (la persona) di Gesù, e impedisce al credente di farsi di Cristo un'immagine fantasiosa. È Gesù stesso quale l'ha fatto la sua formazione a Nazareth, la sua esistenza tra gli uomini, la sua missione in Palestina, la sua morte [...] e la sua risurrezione. Ma questo corpo che il credente riceve tra le sue mani, non ha né viso né consistenza. È assolutamente reale, ma la sua realtà non prende figura e verità che nelle Scritture. Il corpo eucaristico ci dona la realtà di Gesù, della sua vita e della sua morte. Il corpo delle Scritture ce ne dona il senso e l'intelligenza. Lo stesso Spirito Santo che ha fatto il corpo di Cristo, ci è donato dal corpo risorto e nelle Scritture. Per lo Spirito Santo ricevuto dal Cristo risorto, ritroviamo nelle Scritture la Parola incarnata, sempre presente in mezzo a noi fino alla fine dei secoli, ²⁶

quando incontreremo direttamente il Verbo e ogni mediazione sacramentale scomparirà (cf. LG 48). La Parola inizia il credente al mistero divino. L'antichità parla di *scripturae sacramentum* per indicare il contenuto

²³ Il tema della parola di Dio come sacramento è testimoniata per la prima volta nelle *Premesse al Lezionario della messa* del 1981. In riferimento al presidente della celebrazione eucaristica, vien detto che «[Egli] in particolare alimenta la fede dei *presenti* per ciò che riguarda quella parola che nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento» (M. SODI [ed.], *Ordinamento generale del Lezionario Romano. Annunciare, celebrare e vivere la parola di Dio*, EMP, Padova 2007, n. 41).

²⁴ Cf. PIÉ-NINOT, *Los seis temas teológicos de la «Verbum Domini»*, 142-144.

²⁵ Cf. C. GIRAUDO, *La liturgia della Parola come ripresentazione «quasi-sacramentale» dell'assemblea radunata all'eterno presente di Dio che parla*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007/4) 491-511, qui 491.

²⁶ GUILLET, *Parole de Dieu*, 251.

della rivelazione cristiana a cui inizia lo Spirito di Dio,²⁷ anzi è chiamata *sacramentum* o *mysterium Dei* inserita pienamente nel sacramento primordiale dell'iniziazione cristiana, il battesimo,²⁸ radicando così la continuità dell'affermazione agostiniana del *sacramentum* come *verbum* quasi visibile. Anzi nei Padri dei primi cinque secoli il greco *mysterion* o il latino *mysterium* o *sacramentum* – termini equivalenti per Agostino – è stato applicato principalmente alla Scrittura.²⁹ Si sa che Girolamo, come viene citato in VD 56, in riferimento a Gv 6,51-58, afferma:

Noi leggiamo le sante Scritture. Io penso che il Vangelo è il corpo di Cristo; io penso che le sante Scritture sono il suo insegnamento. E quando egli dice: *Chi non mangerà la mia carne e berrà il mio sangue* (Gv 6,53), benché queste parole si possano intendere anche del Mistero [eucaristico], tuttavia il corpo di Cristo e il suo sangue è veramente la parola della Scrittura, è l'insegnamento di Dio. Quando ci rechiamo al Mistero [eucaristico], se ne cade una briciola, ci sentiamo perduti. E quando stiamo ascoltando la parola di Dio, e ci viene versata nelle orecchie la parola di Dio e la carne di Cristo e il suo sangue, e noi pensiamo ad altro, in quale grande pericolo non incappiamo?³⁰

Anche per sant'Agostino, su spinta di Gv 6,51-58, il *pane quotidiano* del «Padre nostro» è contemporaneamente il pane eucaristico e il pane della parola di Dio. Mentre rimane celebre il testo di Origene, che rimprovera i cristiani di non mettere la stessa attenzione nel raccogliere le briciole della Parola ascoltata come si fa per i frammenti eucaristici nel ricevere la comunione per paura che non *cada qualche frammento*, o il paragone che pone tra la moltiplicazione dei pani e l'omelia che deve *rompere la lettera* delle Scritture perché il significato possa nutrire tutti e ognuno.³¹ Sta proprio

²⁷ Cf. V. LOI, *Scripturae sacramentum*, in «Rivista Biblica» 14 (1966) 262-265; I. SCHINELLA, *In cammino con Dio*, Mapograf, Vibo Valentia 1990, 443-451.

²⁸ Cf. LOI, *Scripturae sacramentum*, 278.

²⁹ Si tratta di una dottrina tradizionale nella vita della Chiesa fino al Concilio di Trento e ripresa poco prima del Concilio Vaticano II nella riflessione dei teologi cattolici, come aveva ben riassunto un contributo dei docenti dell'Istituto Biblico di Roma inviato come *votum* per il Concilio (ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO, *Studia et Vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*, Pars I, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1961, 127-128). Per la prospettiva patristica e teologica, cf. L. SCHEFFCZYK, *Parola, parola di Dio*, 112-115.

³⁰ *In Psalmum 147: CCL 78, 337-338.*

³¹ ORIGENE, *Hom. XIII, 3 su Es.: SC 16, 211.*

qui il significato della processione del libro della Parola, l'Evangelario, accompagnato dai luminari e incensato, mentre al termine viene baciato e benedice il popolo che risponde alle parole del diacono: *Parola del Signore*, risponde: *Gloria a te o Cristo*. Vi è come una tensione inevitabile tra il libro sacro e la Parola «assente» di Dio. Il libro sacro, per quanto santo garantito dall'ispirazione divina, rimane anche un libro umano che custodisce le diverse testimonianze suscitate dall'evento di Gesù Cristo, che rimane sempre l'unica parola di Dio. Infatti la liturgia per le Scritture, al termine della loro lettura, proclama: *Verbum Dei*, mentre dopo il Vangelo, specie nell'eucaristia, il popolo di Dio ringrazia per il cibo della Parola esclamando *Verbum Domini*, rendendo grazie alla persona del Verbo incarnato, Gesù di Nazaret, presente nella Parola proclamata.

Per cui, la Scrittura, compreso il Nuovo Testamento, non rinvia

solamente a una comunità interpretante – com'è il caso per il giudaismo e per l'islam –, ma a quest'altro polo assente, tuttavia presente: cioè, il Cristo risorto, che coincide con tutti i momenti della storia e che permette che le Scritture fondatrici diventino «Spirito e vita».³²

Si è fatta così strada la consapevolezza e la convinzione teologica che il cristianesimo non è una *religione del libro* (cf. VD 7). Perché l'equivalente cristiano del Corano, per esempio, non è la Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), ma Gesù Cristo che è la parola di Dio, sapendo cogliere «nel testo biblico la Parola viva, che interpella, orienta e plasma l'esistenza».³³ Tutto il Nuovo Testamento ha come sua struttura sotterranea che la parola di Dio, la legge e i profeti, sono compiuti nella persona di Gesù Cristo, e nel suo mistero di morte e di risurrezione (At 2,15; 3,18; 8,32; 13,32-33; 26,22; Lc 4,14-21; Gv 1,45).³⁴ La Parola che noi ascoltiamo, specie nel contesto liturgico, si rivela ai nostri cuori come la Parola del Padre e come la Parola del Figlio, cui lo Spirito rimanda come *memoria efficace* della sua presenza. Cosicché nell'agire e nella parola di Gesù si manifesta il cuore

³² C. GEFFRÈ, *La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, in «Études» 12 (2002) 641.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 39; cf. C.M. MARTINI, *L'avventura della Bibbia nella Chiesa a quarant'anni dalla «Dei Verbum»*, in «La Scuola Cattolica» 133 (2005) 385-402.

³⁴ Cf. J. WILLEMSE, *La première et dernière parole de Dieu: Jésus (Mt 1,1-13; Jn 1,1-18)*, in «Concilium» 3 (1965/10) 74-76.

stesso di Dio e le vie che Dio percorre nel Figlio. E ciò avviene non in maniera astratta, ma concreta attraverso il dispiegarsi della sua vita, della sua morte e della sua risurrezione, che ci partecipano *l'arte di vivere e di morire* come piace a Dio e come Dio stesso ha mostrato di vivere e di morire per stabilirci nella felicità della vita.³⁵ Cosicché il mistero della Parola non consiste nella scoperta di qualcosa dell'uomo o del mondo che ignoriamo; la Parola non ci porta una nuova gnosi. Ma è l'accadimento divino nel mondo e perciò nella nostra stessa vita, «che creerà una vita nuova, insperabile, e farà un mondo nuovo».³⁶

Il carattere *sacramentale* della Scrittura permette di non concludere all'identità tra parola divina e scrittura.

L'identità comporterebbe come tale una caduta in una forma di «biblismo» e in quella ispirazione verbale troppo stretta che cerca di catturare la parola di Dio nella testimonianza della Scrittura, per metterla a disposizione dell'uomo. La comprensione «sacramentale» afferma piuttosto, che la parola di Dio rimane superiore alla parola del testo e la trascende. Ciononostante, la Scrittura è il luogo per eccellenza in cui diventa possibile far esperienza dell'essere trascendente nel mondo; essa è, infatti, un segno costituito realmente dalla parola di Dio che porta con sé un «essere-dentro» della parola divina e nello stesso tempo rimanda all'«essere-oltre» di quest'ultima.³⁷

Tale nozione di sacramentalità della Scrittura induce anche a non slegare il mistero di Dio «dalla mediazione simbolica nella quale si dona», ma insieme di non identificarli fino a confonderli. Così, «la fede cristiana è, nella sua essenza, partecipazione alla visione di Gesù, mediata dalla sua parola che è l'espressione autentica della sua visione».³⁸ Una delle note

³⁵ Cf. G. LAFONT, *Qui est Jésus? Une lecture de l'évangile de saint Marc*, Parole et Silence, Paris 2001, 56.

³⁶ BOUYER, *L'Église de Dieu*, 224.

³⁷ L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma con un'intervista a Benedetto XVI*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 146. L'eminente e compianto teologo tratta de «la struttura sacramentale della Sacra Scrittura» alle pp. 144-147, facendo emergere la differenza con la visione protestante. Il tutto, poi, è compreso dentro «la struttura sacramentale del cattolicesimo» a partire da p. 128. Anche Benedetto XVI pone il tema della sacramentalità della parola di Dio nell'«orizzonte sacramentale della rivelazione» (VD 56; cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* [14 settembre 1998], n. 13. Cf. anche GIRAUDO, *La liturgia della Parola*, 491-511.

³⁸ J. RATZINGER, *Guardare a Cristo. Esercizi di fede, speranza, carità*, Jaca Book, Milano 1989, 27.

teologiche della Scrittura è che essa è *ispirata* e perciò *inspirante*: essa non è mai sola, perché lo Spirito agisce e viene donato insieme alla Parola, in quell'unità della storia della salvezza che si compie sempre insieme a Cristo, l'Unto dal Padre nello Spirito Santo. La qualificazione teologica dell'ispirazione esprime la valenza della *presenza sacramentale e spirituale* della Parola su quattro livelli *quale testimonianza normativa, colma di Spirito Santo*: per la sua origine, perché *prese vita sotto l'azione dello Spirito* (2Pt 1,21), perciò è originata dallo Spirito Santo in concelebrazione con gli autori umani; per la sua qualità interna, perché *piena dello Spirito* (1Pt 1,23);³⁹ *per la sua dimensione esperienziale*, perché *comunica la potenza generativa di Dio, la vita di Cristo e lo Spirito*; *per la sua dimensione esistenziale*, perché abilita all'arte di vivere nello *Spirito del Vangelo*. Noi, infatti, «veniamo generati, nello Spirito, mediante la parola e il sacramento».⁴⁰ La Scrittura, come parola di Dio donata per iscritto, però, non è una realtà evanescente che nel momento del suo ascolto o della sua proclamazione sparirebbe per dare posto all'agire divino. Essa conserva tutta la sua consistenza. «Lo Spirito non si trova se la lettera viene cancellata» (P. Beauchamp). Come insegna VD: «Sebbene il Verbo di Dio preceda ed ecceda la sacra Scrittura, tutta-

³⁹ La *Parola*, nella sua *performatività* cioè nella sua capacità non solo di informarci, ma di trasformarci, letteralmente genera e crea la vita morale dell'uomo e dei credenti e anche lo spazio ecclesiale dove è possibile rinascere alla nuova vita a motivo della capacità generativa della Parola cui partecipano tutti i credenti, «rigenerati non da una spora corruttibile, bensì incorruttibile, per mezzo della parola viva ed eterna» come afferma 1Pt 1,22-25. Il contrasto tra la *sposa corruttibile* e la *sposa incorruttibile* è quanto mai denso e significativo. Il testo petrino non ricorre al termine *sperma*, più appropriato per esprimere una generazione umana, ma a quello di *spora*. Tale scelta intenzionale dell'autore evidenzia l'iniziativa assoluta e gratuita dello Spirito nella rigenerazione compiuta attraverso la Parola. «Senza il vento che è *pneuma* o *pnoè* (cf. l'intenso dialogo tra Gesù e Nicodemo in Gv 3) non si realizza alcuna generazione della Parola e questa si riduce a lettera morta» (A. PITTA, *Generato dalla Parola per generare la Verità*, in «Presbyteri» 44 [2010/2] 150-159, qui 151. Il verbo *rigenerare*, che ha come protagonista Dio, è proprio della 1Pietro: cf. M. MAZZEO, *Lettera di Pietro. Lettera di Giuda*, Paoline, Milano 2002, 62.81-82). Originale è anche la scelta nel brano di *rhema* (1Pt 1,25): è la *parola vivente di Dio* che agisce e compie quanto asserisce. Non solo genera alla vita di Cristo vivente, ma è anche il *latte* (1Pt 2,2-3), nutrimento basilare e necessario dei neoconvertiti, metafora che indica il Cristo stesso, come rivela l'autore in 1Pt 2,3: «Se davvero avete cominciato a gustare che il Signore è buono». Una tale rigenerazione attiva e richiede la *sinergia etica* dei credenti, nell'adesione alla verità non tanto e solo come processo gnoseologico, quanto come fedeltà e perseveranza che genera all'amicizia (*Philadelphia*) quale dinamica dell'amarsi intensamente.

⁴⁰ AGOSTINO, *Tract. XII in Jo.*, n. 5.

via, in quanto ispirata da Dio, essa contiene la Parola divina (cf. 2Tm 3,16) “in modo del tutto singolare”» (n. 17), Infatti, «Dio, attraverso tutte le parole della sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale dice se stesso interamente (cf. Eb 1,1-3)» (n. 18) insieme alla sua sposa, che la Parola genera e associa a sé.

Il contatto salvifico e spirituale col mistero di Cristo avviene sempre attraverso le Scritture, la cui ignoranza preclude la conoscenza e la comunione di vita col Cristo. Essa è una conoscenza per la comunione e una comunione per la fede. Per la Scrittura «conoscere è entrare in una grande corrente di vita e di amore, che è scaturita dal cuore di Dio e a lui conduce». ⁴¹ Per i Padri, la Scrittura è il Cristo, perché ci pone alla sua presenza e ci comunica la sua vita. ⁴²

Ogni contatto con la Scrittura si pone nell'ottica sacramentale, che pone il credente di fronte alla persona vivente del Verbo. Per questo «la Sacra Scrittura è una certa anticipazione della conoscenza futura come i sacramenti sono un'anticipazione della vita beata». ⁴³

Per dirla con Benedetto XVI, che per la prima volta assume un tale linguaggio nel magistero pontificio, testimone autentico dei padri del Sinodo, la Scrittura è il *sacramento primordiale della vita del Signore*. Si può anche dire che la Scrittura è *il tabernacolo della Parola*.

Alla luce della sacramentalità della Scrittura, la fondazione della vita cristiana sulla Bibbia penso debba suddividersi su due grandi piani: l'intenzione formale del Vangelo, cioè il Vangelo come evento di grazia (At 20,24) e la sua normativa materiale, in una co-unità di reciproca fecondità.

La legge evangelica, infatti, è annuncio e luce di grazia prima che legge; proposta di comunione di vita prima che esecuzione; radicamento della vita umana nel mistero pasquale di Cristo, da cui si sprigiona la vita etica del credente come coerenza con il mistero divino partecipato a tutta l'umanità. Soprattutto il Vangelo è la reale comunicazione e la teofania dello Spirito di Dio, nel cui dono si avvera il bene del regno. L'etica evangelica non è la riproposta di leggi antiche purificate e radicalizzate ma l'annuncio della

⁴¹ *Connaître*, in P.X. LÉON-DUFOUR (éd.), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Cerf, Paris 1970, 159-160.

⁴² Cf. E. GANDOLFO, *Lettera e Spirito. Lettura della Bibbia dalle origini ai nostri giorni*, AVE, Roma 1972; P. EVDOKIMOV, *La Bible dans la Piété orthodoxe*, in «Irenikon» 53 (1980) 377-386; D. MOLLAT, *Évangile*, in *Dictionnaire de Spiritualité IV*², 1762-1765.

⁴³ STOLTZ, cit. da D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, LEF, Firenze 1950, 32.

vita di Cristo, o del Vangelo che è Cristo, che rende insostenibile la vita precedente e dona la forza interiore e trasformatrice di una vita coerente con la forma di Cristo, che fa l'uomo cristiano. Il Vangelo è l'offerta reale dell'uomo nuovo formato dal *per* di Cristo che si sostituisce lentamente all'uomo vecchio radicato sull'io totalitario. Cosicché l'uomo, divenuto coscientemente cristiano, si apre, nella fede che accoglie il Vangelo, a un divenire sempre più, la cui patria è la beatitudine e la perfezione eterna di Dio. Lotta dell'uomo nuovo con l'uomo vecchio, il Vangelo è la forza di Cristo che abita il cuore dell'uomo, rinato in una comunione di vita che è l'universo magnifico della grazia.

Proprio per questo mi sembra sia opportuno affrontare l'aspetto etico del Vangelo nel suo fondamento di grazia, che qui chiamo *l'etica del Vangelo*, distinguendolo dalle indicazioni materiali delle norme o *etica materiale* del Vangelo. Fra i due elementi vi è corrispondenza tra causa ed effetto, ma con *etica del Vangelo* noi intendiamo l'elemento primario della salvezza, cioè la grazia dello Spirito che percorre l'Antico e il Nuovo Testamento, costituendo l'umanità come popolo e famiglia di Dio. Non è che la ripresa della tradizione cristiana, la cui sintesi migliore si ha in Tommaso d'Aquino, il quale ispirandosi a san Paolo e a sant'Agostino,⁴⁴ precisa:

Ciò che c'è di più importante nella legge del Nuovo Testamento, e in cui consiste tutta la sua virtù, è la grazia dello Spirito Santo che viene donata per la fede in Cristo. Così, la legge nuova è *principaliter* la stessa grazia dello Spirito Santo, che viene donata ai fedeli dal Cristo (I-II, 106, 1).⁴⁵

⁴⁴ *De spiritu et littera* 17, 29 e soprattutto 21, 36: PL 44, 218 ss., 222.

⁴⁵ Per la presentazione della visione tomista, cf. S.-TH. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 206-216; ID., *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1996; ID., *L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne*, in C.J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1991, 213-223; Y. CONGAR, *Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, in *L'agire morale. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974)*, Edizioni Domenicane, Napoli 1977, 9-19; A. PATFOORT, *St. Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, FAC-Editions, Paris 1983 (*Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Marietti, Genova 1988, specie il cap. IV: *Morale e pneumologia. Uno studio della I^a II^{ae}*, pp. 59-86); D. MONGILLO, *La dimensione etico-teologica di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Angelicum University Press, Roma 2006; A. FUMAGALLI, *L'amore come legge*, in «La Scuola Cattolica» 135 (2007) 3-28, specie 9-17, con il rimando alla migliore bibliografia sull'argomento.

Principaliter va, qui, inteso non in rapporto a qualche altra cosa che sarebbe secondaria, ma a titolo di principio. Il principio dell'agire cristiano è la grazia dello Spirito Santo, «un Dio che fa vivere» (1Cor 15,45). E bisogna aggiungere che la grazia di Dio rende l'uomo capace di osservare i divini comandamenti, la cui osservanza mette in sintonia l'energia dell'uomo con l'energia di Dio e lo fa partecipare alla sua vita eterna.

L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, ne riceve la legge del suo agire come imitazione e partecipazione allo stesso agire divino: «Siate santi perché Io, il Signore Dio vostro, sono santo» dice il Levitico (Lev 19,2), «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48), commenta Gesù. Il fondamento della legge costituisce un appello all'uomo ad agire umanamente come Dio agisce divinamente, ad agire nell'uomo alla maniera stessa con cui Dio agisce in Dio. L'uomo è unito a Dio dal suo stesso agire proprio come lo è tramite l'offerta di adorazione della sua esigenza operata nel culto.⁴⁶

Per questo san Tommaso afferma che la legge o l'elemento materiale del Vangelo non è un elemento *secondario*, con cui viene tradotto *secundaria* del testo, ma *secondo*, ovvero a servizio della vita nuova inaugurata nel credente, la quale fiorisce nelle opere belle della partecipazione alla vita stessa di Dio.

Habet autem lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem lex scripta (I-II, q. 106, 1,3).⁴⁷

⁴⁶ J.-M. LUSTIGER, *Gradualità e conversione*, in *La «Familiaris consortio»*, LEV, Città del Vaticano 1982, 31-57, qui 36.

⁴⁷ «Tuttavia la nuova legge contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono come elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, o a esercitare codesta grazia; ed essi sono aspetti *secondi* della nuova legge, che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva, o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la nuova legge *principalmente* è una legge infusa, e *in maniera seconda* è una legge scritta». Cf. PINCKAERS, *La loi de l'Évangile*, 57-79: a p. 64, così si esprime: «Viennent ensuite les éléments seconds (non secondaires!) de la loi nouvelle. Ce sont des composantes nécessaires et comme instrumentales à l'égard de la grâce du Saint-Esprit, soit principalement: l'Écriture dans son texte, y compris l'Évangile avec ses préceptes moraux (a. 2), et les sacrements. Leur rôle est de disposer le croyant au recevoir la grâce de l'Esprit-Saint ou à en user convenablement. En ce qui concerne l'Évangile, dont le texte va être concentré plus loin dans le Sermon sur la montagne, quand sera étudié le contenu de la loi nouvelle (q. 108), S. Thomas osera dire que la lettre elle-même

Sta qui il significato del cuore nella Bibbia, sinonimo della coscienza, da non ridurre né alla legge naturale (da Aristotele a Hume) né al complesso delle norme positive per un'ordinata convivenza. Si tratta di una terza figura, quale si disegna già nell'Antico Testamento nel rapporto di alleanza tra il Dio personale e il partner umano, che così diviene persona. Esso consiste, nella consapevolezza del fallimento dell'alleanza e della promessa di un cuore nuovo, realizzata sulla croce di Cristo e da Cristo (Eb 9,14) nella ricostruzione del tempio del cuore,⁴⁸ quale avviene nella morte-risurrezione-ascensione al cielo di Cristo e del dono dello Spirito, che l'eucaristia dona nella comunione al cuore di Cristo. Esso non libera dalla schiavitù della legge per la libertà dell'amore, ma ricostruisce la legge «nel suo originario significato di legge dell'amore e di amore come legge».⁴⁹ San Tommaso, con il suo stile lapidario, scrive che la legge nuova consiste nella *lex Spiritus*, «quae vel ispe Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritum sanctum facit. Ier 31,33».⁵⁰ Essa libera dal peccato e dalla morte ed è data dalla fede in Cristo. Mentre la legge dei comandamenti è *lex spiritualis*, «id est a Spiritu sancto data, qui digitus Dei dicitur in Scripturis (Lc XI,20). Unde dicitur Ex. XXXI, 18: Dedid Dominus Moysi duas tabulas lapideas scripta digito Dei».⁵¹ Come scrivevo altrove, Sinai e Pentecoste «sono indice di un

de l'Évangile pourrait tuer, au sens de S. Paul, comme celle de l'Ancient Testament, si l'on n'avait intérieurement la grâce de la foi qui guérit. Ces elements seconds ne peuvent donc produire par eux seuls la justification, mais ils contribuent comme des instruments aux mains de l'Esprit Saint s'agissant par la foi e la charité». Il vocabolario francese permette questa sottile distinzione: infatti, ha sia *secondement*, da tradurre *in secondo luogo*, ovvero una realtà che viene dopo il primo, in collegamento stretto, però, con il primo a servizio del quale si pone; e *secondairement*, da tradurre *secondariamente*, ovvero che assume un valore di secondo piano (cf. E. BALMAS, *Dizionario pratico della lingua francese, francese-italiano*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1979, 763). Cf. anche O. BONNEWIJN, *Béatitudes et théologie morale chez Thomas d'Aquin*, in «Anthropotes» 17 (2001/1) 295-309; J. NORIEGA BASTOS, *Racionalidad práctica y don de Espiritu en Thomas d'Aquin*, in «Anthropotes» 17 (2001/1) 105-127.

⁴⁸ Cf. il prezioso libretto di V. LO PASSO, *Dal tempio al cuore. La nuova alleanza in Ger. 31,29-34 e Zc 8,2-8*, La Rondine, Catanzaro 2007.

⁴⁹ A. RIZZI, *Dell'interessa e pienezza dell'annuncio evangelico*, in «*Servitium*» III 182 (2009) 21-31, qui 29 da leggersi nel contesto di 27-30. Non diversamente si esprime Beauchamp: «Or l'événement du nouveau avec Jésus se reconnaît à ce fruit qui est, non l'abolition de la loi, mai bien le renouvellement de la loi par l'amour» (P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Cerf, Paris 1992², 185 da leggersi dentro 184-186).

⁵⁰ TOMMASO, *Super epistolam ad Romanos lectura*, c. VIII, lectio I, n. 603, vol. I, ed. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1953⁸, 110.

⁵¹ *Ibid.*, n. 557, 101.

unico disegno di Dio nel quale appunto Sinai e Pentecoste sono interconnessi: la legge e lo Spirito perciò non implicano messaggi etici alternativi, ma generano la stessa etica dell'interiorità». ⁵² Perciò quello che il cuore detta al pio ebreo (e al cristiano)

non è un mistico dettame divino che vi risuoni: è invece una parola ascoltata dalla tradizione comunitaria a cui quell'uomo appartiene: e non come semplice richiamo di un precetto dato una volta per tutte (sarà questa l'interpretazione letteralistica e riduttiva dei farisei), ma come proposta raccolta dal vivo della storia salvifica di cui egli fa parte. ⁵³

4. Il dinamismo etico della sacramentalità della Scrittura: lo Spirito, la filialità divina e la fraternità umana, cosmica e angelica

Intendo riassumere e focalizzare lo scopo di questa riflessione, *la sacramentalità della Parola* o la presenza reale di Cristo, l'Unto dal Padre nello Spirito, nella Scrittura, nelle diverse forme ecclesiali in cui si dà e si esprime – nella sua forma alta di proclamazione nella liturgia, nel commento autorevole dell'omelia, nell'interpretazione dei teologi e nella meditazione sapienziale dei credenti, nel suo annuncio –, con il ricorso al dinamismo tripartito classico della teologia dei sacramenti: *sacramentum tantum* (il segno esteriore), la *res et sacramentum* (il segno interiore a sua volta *sacramentum*), la *res tantum*, la realtà ultima o il frutto di grazia quale ingresso dello stile divino nella storia della comunità e nella biografia personale dei diversi membri o nell'incontro tra la Parola e ogni uomo. Nell'evento della comunicazione divina nella Scrittura, il *segno esterno* (*sacramentum tantum*) è dato dalla *Scrittura come libro e testo scritto*, che richiede di essere letto e interpretato con i suoi metodi e criteri letterari propri; *il segno esteriore rimanda al primo frutto* o *segno interiore* (la *res*), costituito dal libro della Scrittura come testo *ispirato* letto e interpretato nella Chiesa, che dona la *presenza divina di Cristo*, Parola del Padre nello Spirito. Tale frutto, che

⁵² I. SCHINELLA, «Morale rivelata» o «Morale incarnata»? A proposito di un recente documento della Pontificia Commissione Biblica, in «Asprenas» 56 (2009) 113-130, qui 128.

⁵³ A. VALSECCHI, *Coscienza*, in L. ROSSI - A. VALSECCHI (edd.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Paoline, Roma 1974, 16; per la dimensione ecclesiale della coscienza, cf. B. PETRÀ, *Costituzione ecclesiale del cristiano e formazione del giudizio di coscienza*, in «Studia Moralia» 46 (2008/1) 51-80. Cf. anche E. CAPEZZUTO, *Lo Spirito Santo e la coscienza morale nel rinnovamento attuale della catechesi in Italia*, in «Studia Moralia» 44 (2006) 165-180.

dona alla lettura ecclesiale la capacità della presenza del Signore quale Parola della Trinità, diviene *sacramento (res et sacramentum)* della *realità ultima* (la *res tantum*), cioè il dono dello Spirito del Vangelo o della «verità per la nostra salvezza», «come dono da parte di Dio della filiazione divina e della filadelfia umana, ragione ultima della parola di Dio», che genera alla filialità divina e fraternità umana (cf. 1Pt 1,22-23). Cosicché la Parola che cade ha bisogno del cuore aperto dalla grazia in modo che ispiri – doni cioè lo Spirito del Vangelo – alla comunità e ai singoli membri di imparare a vivere e morire come la Parola, che si è fatta carne, ha vissuto ed è morta. Essa, come l'eucaristia e parte costitutiva di essa fino a costituire un'unica mensa del corpo del Signore colto nella sua totalità, dona, - parafrasando la preghiera di san Tommaso in preparazione alla celebrazione eucaristica, «non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti. [...] ut corpori suo mystico merear incorporari et inter eius membra connumerari».⁵⁴ La Parola, parte costitutiva di tutti i sacramenti, assicura all'azione sacramentale la presenza *spirituale* del Risorto, che, nello Spirito, forma e costituisce la comunità quale partecipazione alla sua vita e alla sua morte, perché ci fa partecipare *in Idipsum*. Gli Atti ci assicurano che la Chiesa si costituiva per aggregazione nel momento in cui avveniva l'annuncio. La Parola viene come ipostatizzata e quelli che la ricevevano si univano alla comunità apostolica e, per dirla in termini giovannei, *diventavano* figli di Dio. L'ascolto della Parola rende la comunità e i suoi membri un cuore solo e un'anima sola. L'annuncio della Parola rende possibile il miracolo del Sinai, quando ai suoi piedi la stipulazione dell'alleanza di un'accozzaglia di tribù, la parola di Dio crea il suo popolo in mezzo ai popoli e per i popoli. Normalmente nelle azioni sacramentali, la *res et sacramentum* è sempre un effetto ecclesiale, di ri-nascita nella Chiesa come il battesimo il cui carattere – *semel et pro semper* – è appunto il legame con la comunità credente che partecipa e fa nascere dentro la famiglia trinitaria della verità e dell'amore se il cuore dell'uomo non si chiude nel peccato: nel caso in cui il cuore dell'uomo permane *in regione dissimilitudinis*, rimane sempre figlio della Chiesa e della Trinità, alla cui grazia dell'amore in cui è costituita dall'evento della Parola e dell'eucaristia nello Spirito dona di aspirare sempre. L'ascolto della Scrittura come la celebrazione del sacramento generano la qualità ecclesiale di *figlia nel Figlio e di madre del Figlio*, se però il creden-

⁵⁴ *Messale Romano*, LEV, Città del Vaticano 1983, 1048-1049.

te non pone ostacoli alla vita della Parola. Come ben si esprime Girolamo: «Singuli filii, universi parentes». Proprio perché la Parola aggrega, essa non fa dell'uomo solo un figlio di Dio, ma anche un figlio della Chiesa e perciò il suo movimento etico è appunto la generazione nel cuore del credente della vita morale ecclesiale che ha nella Parola la sorgente attiva della vita. Ciò che la Parola genera, come gli Atti ci attestano, è la sua capacità di rompere lo schema privato dell'uomo e di consegnarlo dentro il grembo e la matrice ecclesiale della vita, in cui si dà storicamente e visibilmente l'uscita reale e umana dal peccato originale e il trasferimento, opera trinitaria per eccellenza, nell'ambito di *Cristo testa e corpo*. Così anche la *confermazione e tutti gli altri sacramenti*, tranne l'eucaristia, la cui *res et sacramentum* è data dalla *presenza sostanziale di Cristo*, in grado di generare alla comunione ecclesiale (la *res*) quale frutto squisito e quotidiano dell'eucaristia. Possiamo osare, però, di aggiungere che ogni sacramento proprio perché costitutivo del suo evento è la proclamazione della Scrittura e del Vangelo, realizza la presenza di Cristo. E ciò migliora e specifica ulteriormente l'analogia con il sacramento eucaristico. Perché Cristo «è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura» (SC 7). E aggiunge: «Nella liturgia, Dio parla al suo popolo e Cristo annuncia ancora il Vangelo. Il popolo a sua volta risponde con i canti e con la preghiera» (SC 33).⁵⁵ Per cui ogni azione sacramentale ha sempre come sua *res* la presenza di Cristo che tende al *sacramentum*, cioè al frutto sia ecclesiale che trinitario di grazia. Ancor prima e in tensione di compimento della propria essenza di *dabar* nel sacramento, la Scrittura come parola di Dio donata per iscritto realizza ciò che annuncia: è *presenza efficace trinitaria in Cristo*. Il sacramento è

l'epifania dell'essenza stessa del *dabar*: è così vero che la «Parola» vuole farsi avvenimento che si sviluppa fino a farsi corpo e anche (eucaristia) nel corpo dei partecipanti. [...]. Il fatto che ogni gesto sacramentale è preceduto da una o più letture della Scrittura costituisce un luogo teologico di primario ordine: il sacramento non è altra cosa, ci è detto per ciò [la precedenza delle letture], che il termine o il compimento della Scrittura come parola di Dio.⁵⁶

⁵⁵ Per un approfondimento della presenza di Dio e di Cristo nella parola di Dio proclamata, cf. AUGÉ, *La parola di Dio celebrata*, 307-320.

⁵⁶ L.M. CHAUVET, *Parole et sacrament*, in «Revue de Sciences Religieuses» 91 (2003/2) 203-222, qui 214. In quest'articolo, l'autore parla della Scrittura come *tabernacolo della Pa-*

Per tutti, basti pensare al rito del battesimo come compimento delle profezie del Primo Testamento, che sono passati quasi letteralisticamente nel rito battesimale, che è una trascrizione rituale delle Scritture.

In ogni caso, la proclamazione delle Scritture come parola di Dio (*il seno esteriore*), produce sempre una *res*, che dona la presenza di Cristo, ma anche *sacramentum*, che tende alla *res tantum*, al frutto personale comunitario e storico della rivoluzione biografica della vita delle persone e della comunità. La Scrittura ha come sua *res et sacramentum* la presenza sacramentale di Cristo, che spinge e abilita alla partecipazione della filialità divina e fraternità universale e cosmica realtà proprie e specifiche della Parola, che è, nello Spirito, Parola del Padre. Tale è l'universo magnifico della Parola, la cui grazia è propria quella di parteciparci il suo dinamismo di renderci figli del Padre e fratelli dell'amore (1Pt 1,23). Così la parola di Dio è *presenza sacramentale* di Cristo perché il *segno esteriore*, cioè la sua lettera, introduce e conduce dentro la *presenza spirituale*, che è il segno interiore, in quanto nato e denso dello Spirito di Cristo, che comunica e partecipa il dono della realtà ultima della filiazione divina e della *filadelfia* umana, che costituisce la *realtà ultima*, come piena realizzazione della «parola di Dio che permane per sempre». La Parola è memoriale, come quello eucaristico, e non è lasciato alla mercé del ricordo umano, ma alla memoria che è lo Spirito Santo ed essa partecipa la competenza di scrivere quella parola nella vita e con la vita. E ciò che caratterizza la memoria cristiana, sia nel mistero proclamato che nel mistero celebrato, è che la memoria non è lasciata al ricordo degli uomini, ma essa è l'opera dello Spirito Santo, che diviene il tempo di Cristo in grado di legare ogni tempo della storia, sia prima di lui che dopo di lui, alla storia e al tempo di Cristo, che come attesta la Scrittura è il compimento della storia e la liturgia traduce: proprio perché il tempo di Cristo, lo Spirito «insegna e rimette in memoria (rende udibile nel tempo)» tutte le parole e i gesti del Signore, nel suo mistero e nei suoi misteri, che accompagnano la testimonianza degli apostoli e della Chiesa (Gv 15,26-27). Infatti, «Dio ispira la Scrittura (principio attivo) la quale, da lui ispirata (principio passivo), a sua volta ispira (secondo principio attivo) l'esistenza, quasi un ingresso di Dio nello stile della vita dell'uomo».⁵⁷ Inserita nella ce-

rola (p. 211). In un testo in italiano, afferma che la Bibbia è il «primo tempio "sacramentale" della parola di Dio» (L.M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 46).

⁵⁷ C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali raccontano*, Borla, Roma 2010, 146.

lebrazione pasquale dei sacramenti, specie dell'eucaristia, la Scrittura convoca la comunità della nuova alleanza, che si riunisce ai piedi del Golgota che è il nuovo Sinai quale popolo nuovo creato dall'investimento della vita di Cristo per ogni membro della comunità (Tt 2,11-13,14),⁵⁸ ingresso escatologico di Dio nel tempo umano e nella storia della comunità creata dall'azione della Parola, Cristo (la *charis paideousa*: Tt 12a), dono di Dio che educa a diventare consapevole del nuovo modo di essere e di agire. Allora, l'autobiografia comunitaria e personale diviene quel *quinto Vangelo*, in cui lo Spirito scrive la lettera nel cuore dei credenti (cf. 2Cor 3,2-3). Perché chi edifica su questa Parola «edifica la casa della propria vita sulla roccia (Mt 7,24)» (VD 10). Il richiamo alla roccia, con cui termina il Discorso della montagna, lascia afferrare la profondità del testo, che non è tanto di natura e rimando morali, ma cristologico. Il fondamento sicuro della vita credente è la parola di Gesù. Mt 7,24 «letto» in correlazione di Mt 16,13-20 e di Ap 12,18, in una squisita esegesi canonica, dona come suo soggetto segreto e sotterraneo lo stesso Gesù. L'ancoramento cristologico del Discorso della montagna fa uscire la proposta evangelica dal genere di moralismo esagerato e irrealistico come pure dall'impossibilità di poter realizzare un tale ideale evangelico che lascia tutti nella condizione irreparabile di peccatori in una contrapposizione di Vangelo e legge. Cristo è il legame dei paradossi e la sua presenza apre un cammino di speranza. Cosicché l'etica evangelica è un'etica di rivelazione, nel senso che rivela chi è il vero soggetto morale della Parola, cioè Dio e suo Figlio nello Spirito e il loro agire nei riguardi dell'umanità.⁵⁹ In Cristo è possibile incontrare il *vero povero nello Spirito* e il soggetto di ogni altra beatitudine, come in lui – come appare nella passione, che in Matteo segue immediatamente il discorso escatologico di Mt 25,31-45 – vi è il volto storico dell'ammalato, carcerato, ecc. «Tutte le parole del Discorso della montagna sono carne e sangue in lui». Perciò,

il Discorso della montagna è chiamata all'imitazione di Gesù. Egli soltanto è perfetto come è perfetto il Padre nostro che è nei cieli (l'esigenza che arriva all'essere, in cui le singole esigenze del Discorso si concentrano e si uniscono: 5,48). [...]. Se noi apparteniamo a lui come sue membra, allora

⁵⁸ La tradizione cristiana ha sempre letto *la messa come un trattato di alleanza* (cf. T. SCHINTZLER, *Il significato della messa. Storia e valori spirituali*, Città Nuova, Roma 1986, 28-30).

⁵⁹ Cf. a riguardo PONTIFICAL COUNCIL FOR THE LAITY, *Priests within associations of the «faithful»*. *Identity and mission*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 7, EDB, Bologna 1982, 1305-1306.

diventiamo per partecipazione ciò che egli è; la sua bontà diventa la nostra.⁶⁰

Per cui l'etica evangelica si fa speranza, è parte della speranza non solo come futuro, ma ancora realizzazione incipiente, ma reale. Gesù Cristo, Parola eterna che si è abbreviata, «mostra di essere il *Logos* divino che si dona a noi, ma anche il nuovo Adamo, l'uomo vero, colui che compie in ogni istante non la propria volontà ma quella del Padre» (VD 12). Perciò, «il dono – il *sacramentum* – diventa *exemplum*, esempio, e rimane tuttavia sempre dono. Essere cristiani è anzitutto un dono, che però poi si sviluppa nella dinamica del vivere e agire insieme con questo dono».⁶¹ Soprattutto questo transito dalla Scrittura all'*etica* si dà simbolicamente a vedere nel *rito*. E ciò è possibile perché lui, per primo, ha ricevuto la Scrittura come Parola del Padre. Il Figlio è la Parola del Padre, parola dell'Antico Testamento

ricevuta, vissuta e compiuta, a partire dagli avvenimenti, dalle Scritture e dallo Spirito. È la Parola fatta carne, fatta corpo e nutrimento nell'eucaristia, fatta luce e verità nella testimonianza degli apostoli e nella parola della Chiesa, fatta Spirito e vita nel corpo Risorto e donato, nelle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento. [...]. Ascoltare la parola di Dio, per noi, come per Gesù, è a un tempo essere attenti alle Scritture, alla loro figura esatta, al loro senso vero, a ricevere gli avvenimenti del mondo nel quale Dio ci pone, a lasciare lo Spirito far risuonare dentro di noi la voce del Padre e far nascere nel nostro cuore la nostra voce di figli: Abbà, Padre!⁶²

Parte di questa Parola incarnata sono proprio le «dieci parole del Signore», espressione con cui la Scrittura conosce e chiama il decalogo (Es 34,28), quasi a significare che esse non sono dei comandamenti ma le parole pratiche della parola di Dio.

Nel Deuteronomio sia un singolo comandamento (Dt 15,15) che l'intera legge, quale quintessenza della volontà giuridica divina, si chiamano parola di Dio (Dt 30,14). La parola di Dio oggettivata nella legge viene intesa come creatrice di salvezza, come «parola che ci ha dato la vita» (Sal 119, 50). Nel

⁶⁰ J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 59-51 da leggere dentro 40-52.

⁶¹ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 78.

⁶² GUILLET, *Parole de Dieu*, 251.

tardo giudaismo è viva la convinzione che la *Torà* sia una sorgente di vita perennemente zampillante sia per il popolo che per il singolo. La parola di Dio possiede in ogni forma carattere dialogico-responsoriale che da parte del ricettore presuppone la giusta audizione (Dt 6,4; Is 7,13; Ger 22,2) con la quale si intende l'orientamento globale a Dio.⁶³

Parole che la Parola fatta carne osserva e compie⁶⁴ fino a inglobarle dentro la sequela e come linguaggio specifico della sequela del Signore,⁶⁵ l'unica soggettività umana – e in dipendenza di lui Maria – in grado di vivere secondo le parole della creazione e dell'alleanza, i due pilastri che reggono tutta la proposta etica della Scrittura. Per questo la Chiesa le consegna insieme al Vangelo e alla Scrittura, alla preghiera e alla celebrazione sacramentale (Parola e sacramento). Come insegna *Lumen fidei*, cioè quella luce che è accoglienza della Parola fatta carne:

È altrettanto importante, inoltre, la connessione tra la fede e il Decalogo. La fede, abbiamo detto, appare come un cammino, una strada da percorrere, aperta dall'incontro con il Dio vivente. Per questo, alla luce della fede, dell'affidamento totale al Dio che salva, il Decalogo acquista la sua verità più profonda, contenuta nelle parole che introducono i dieci comandamenti: «Io sono il tuo Dio che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto» (Es 20,2). Il Decalogo non è un insieme di precetti negativi, ma di indicazioni concrete per uscire dal deserto dell'«io» autoreferenziale, chiuso in se stesso, ed entrare in dialogo con Dio, lasciandosi abbracciare dalla sua misericordia per portare la sua misericordia. La fede confessa così l'amore di Dio, origine e sostegno di tutto, si lascia muovere da questo amore per camminare verso la pienezza della comunione con Dio. Il Decalogo appare come il cammino della gratitudine, della risposta di amore, possibile perché, nella fede, ci siamo aperti all'esperienza dell'amore trasformante di Dio per noi. E questo cammino riceve una nuova luce da quanto Gesù insegna nel Discorso della montagna (cf. Mt 5-7).⁶⁶

⁶³ SCHEFFCZYK, *Parola, parola di Dio*, 110.

⁶⁴ Cf. V. FUSCO, *Gesù e la legge*, in «Rassegna di teologia» 30 (1989) 528-53; A. NOCENT, *La domenica del cristiano*, in «Liturgia» 10 (1976) 275-286.

⁶⁵ Cf. SCHINELLA, «*Morale rivelata*» o «*Morale incarnata*»? , 124.

⁶⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 46.

5. *Verbum mundo*

La proclamazione della Scrittura non solo raggiunge e trasforma il cuore dell'uomo, ma anche quello delle relazioni umane e della stessa struttura della città. Infatti, quando Dio si dirige al suo popolo,

i cristiani scoprono la paternità di Dio; l'illusione mitica che li faceva ricondurre alla terra della patria e credere di essere stati creati in diverse caste (PLATONE, *Repubblica* III, 415a) è distrutta; essi sanno che sono tutti di una stessa famiglia, e, perciò, veramente fratelli. La fede «demitologizza» il mondo, smaschera l'errore razzistico e i dogmi sociali, frutti di menzogna, allontanando gli uomini per condurli alla verità, che rende liberi (Gv 8,32). La fede posseduta in comune, crea nello stesso tempo la comprensione tra gli uomini, continua il miracolo della Pentecoste e trionfa sulla confusione babilonica delle lingu.⁶⁷

Se scoprono anche e ne sono incontrati da Cristo l'ultimo Adamo, che li assume e li trasforma in sé, inserendoli nel dinamismo della figliolanza universale, in un processo di comunione tra il cielo e la terra, quale già appare nelle tentazioni, in cui il Signore si rivela come il Nuovo Adamo, «l'uomo che ha la giustizia», il cui rapporto con le cose è dato dalla categoria biblica del digiuno quale tratto distintivo dello stato paradisiaco dell'uomo in grado di assicurare il rapporto di custodia con l'universo: il Cristo, l'uomo generato nello Spirito (Gv 1,13), sceglie, nello Spirito, di restare il figlio del Padre, digiuna e si nutre della Parola sana e sanante di Dio, e perciò appare «con gli animali» e viene servito dagli angeli.⁶⁸ Gesù supera il triplice test attingendo alla forza della Parola propria del libro dell'alleanza, della legge (Dt 8,3; 6,16; 6,13). Così il Figlio di Dio, guidato dallo Spirito, non è uno *spirituale* che può donarsi lui stesso la legge e la misura della vita o inventarla nella situazione singolare che vive, ma un figlio dell'alleanza sottomesso alla Torah e che, con l'aiuto dello Spirito, supera le tentazioni. Mostrando di avere ascoltato la Parola che è uscita dalla bocca di Dio, di averne afferrato il senso, soprattutto di averla adempiuta. Si realizza così il detto rabbinico: «Alcuni mangiano per avere la forza di studiare la parola

⁶⁷ J. RATZINGER, *Fraternité*, in Dictionnaire de Spiritualité, vol. V, Beauchesne, Paris 1964.

⁶⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Adàm*, in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart 1933.

divina. Altri, più accorti sul piano spirituale, studiano la parola divina per imparare a nutrirsi». ⁶⁹

Si rivela così che la forma della redenzione, costituita dal *Christus totus*, capo e membra, permette alla redenzione di attingere a quella *causalità storica* propria del mistero della redenzione, che non trasforma solo l'interiorità dell'uomo ma attraverso questa conversione interiore fa nascere un nuovo ordine nel mondo, che non è un frutto automatico della croce-risurrezione del Signore. Il mondo interiore dell'uomo, abitato per la fede dalla Parola e dall'amore di Cristo, è il luogo delle idee, dei sentimenti, dei desideri dell'uomo, che solo sono potenti e possono cambiare il mondo e la storia. Per questo il Risorto chiama alla *conversione personale*.⁷⁰ Il *Christus totus* nasce nella Parola e nel battesimo. Parola e sacramento chiamano gli uomini dotati di intelligenza ragione e volontà a essere e sentirsi responsabili della propria vita e della propria storia. Generano, inoltre un insieme di relazioni tra le membra e la testa e i membri tra di loro e conferiscono all'uomo quella qualità di appartenenza al popolo di Dio per la cui costituzione Cristo è morto ed è risorto quale uscita iniziale dal dinamismo del peccato originale.⁷¹ Il mantenimento nell'ordine nuovo della relazione e la sua crescita si deve alla Parola e all'eucaristia (1Cor 19,17), ma tale crescita non avviene solo nella celebrazione: è necessario che questa produca degli effetti nella storia e per la storia, perché queste relazioni siano autentiche e cambino realmente la vita dei partecipanti. L'invito a cercare le cose celesti a motivo della risurrezione avvenuta anche nei credenti (Col 3,3), ritornello quotidiano della Scrittura del tempo pasquale, è un chiaro invito a costruire la città umana in continuità con quella del cielo, ovvero con la città in relazione con Dio e i suoi divini costumi.⁷² Perché il frutto dello Spirito (Gal 5,22), attraverso la Parola e il sacramento, è la costituzione di una personalità aperta e comunitaria, per nulla isolata e autoreferenziale⁷³

⁶⁹ A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, EMP, Padova 2003, 67, nota 44.

⁷⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 20.

⁷¹ Cf. R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio e l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008, 155-175, dove afferma alla luce della visione ecclesiological conciliare della Chiesa popolo di Dio: «Il peccato originale potrebbe essere interpretato come lo stato della iniziale non-appartenenza al popolo di Dio» (p. 174).

⁷² I. SCHINELLA, *Con Cristo dal deserto al banchetto di Dio. Itinerario quaresimale*, Editore progetto 2000, Cosenza 2008.

⁷³ Cf. C.M. MARTINI, *I frutti dello Spirito nell'antropologia paolina*, in «Servitium» 13 (1979) 5-12.

per costruire una città in cui ogni forma di discriminazione venga lottata e come abolita dal di dentro.⁷⁴ In un autentico impegno sociale dei credenti.⁷⁵ Tanto più che nell'opera sacramentale (Spirito, Parola e sacramento) della Chiesa non solo l'interiorità dell'uomo, ma tutto l'uomo nella sua corporeità viene attratto nel movimento vitale di Cristo mediante la fede e il battesimo che non è tanto «un atto di socializzazione ecclesiale, da un rito un po' fuori moda e complicato per accogliere le persone nella Chiesa. È anche più di una semplice lavanda, di una specie di purificazione e abbellimento dell'anima. È realmente morte e risurrezione, rinascita, trasformazione in una nuova vita».⁷⁶

Proprio perché l'uomo è corporeità, la conversione nella fede è sociale e sacramentale. E la sacramentalità della Parola genera nella comunità credente l'etica della responsabilità e dell'impegno per la giustizia nel mondo, come dona radice e fondamento per ogni stato di vita, quel *Vangelo sociale*, che genera l'annuncio cristiano. Papa Francesco così apre la quarta parte di *Evangelii gaudium* su *La dimensione sociale dell'evangelizzazione*:

Il *kerygma* possiede un contenuto ineludibilmente sociale: nel cuore stesso del Vangelo vi sono la vita comunitaria e l'impegno con gli altri. Il contenuto del primo annuncio ha un'immediata ripercussione morale il cui centro è la carità.⁷⁷

⁷⁴ Cf. J. RICHES, «Né giudeo né greco». *La sfida di edificare una comunità religiosa multiculturale*, in «Concilium» 31 (1985/1) 61-73.

⁷⁵ Cf. come la categoria ecclesiologica di *città* venga declinata dal magistero della Chiesa, specie di Benedetto XVI nelle sue encicliche (D. MARAFIOTI, *La categoria ecclesiologica di città nel magistero recente*, in «Rassegna di Teologia» 53 [2012] 215-236, qui 230-231).

⁷⁶ BENEDETTO XVI, Omelia *Voi cercate Gesù* (15 aprile 2006), in «Insegnamenti di Benedetto XVI», II/1 (2006) 453-457, qui 455.

⁷⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 177. Non a caso, Benedetto XVI afferma, in maniera netta e inequivocabile che l'«annuncio di Cristo è il primo e principale fattore di sviluppo» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* [29 giugno 2009], n. 8). Significativo, per il nostro discorso, è un'omelia di Benedetto XVI, a Monaco, il 10 settembre 2006, durante la quale il papa ringrazia, a nome dell'episcopato africano, i vescovi e le Chiese tedesche per il grande bene che hanno fatto e continuano a fare per l'Africa e il mondo occidentale, ma riporta una lamentela di qualche presule africano: «Se presento in Germania progetti sociali, trovo subito le porte aperte. Ma se vengo con un progetto di evangelizzazione, incontro piuttosto riserve. Ovviamente esiste in alcuni l'idea che i progetti sociali siano da promuovere con massima urgenza, mentre le cose che riguardano Dio o addirittura la fede cattolica siano cose piuttosto particolari e meno prioritarie. Tuttavia l'esperienza di quei vescovi è proprio che l'evangelizzazione deve avere la precedenza, che il Dio di Gesù Cristo deve essere conosciuto, creduto e amato, deve converti-

Non è che un ritorno all'unità originaria della vita cristiana, quando non si conosceva né l'etica credente né la spiritualità quali discipline teologiche, perché tutta la teologia era a un tempo dottrinale ed etica e spirituale. Perché tutto ruotava intorno alla *sacra pagina*, che si sviluppava in quattro dimensioni: il senso *storico*, con la ricostruzione della storia biblica quale storia di salvezza; il senso *allegorico*, con lo sguardo rivolto al *mistero* che quella storia rappresenta, mistero che trova il suo punto di pienezza nel Cristo e sfocia nella Chiesa; il senso *tropologico*, quale processo etico-spirituale di interiorizzazione del mistero nel cuore e nel vissuto di ciascuno e della comunità; il senso *anagogico*, con lo sguardo rivolto al compimento nella gloria di ciò che era accaduto nella storia e nella Chiesa.⁷⁸

Nella terza parte di *Verbum Domini*, in continuità con il magistero delle encicliche squisitamente sociali – la sezione dal n. 99 al n. 108: *Parola di Dio e impegno nel mondo* –, prospetta l'impegno storico della giustizia come *servizio alla Parola*, che è Gesù (n. 99), scrivendo l'agenda che la Parola appunta come promemoria etica dell'uomo e per l'uomo. A cominciare dall'*Annuncio della Parola, riconciliazione e pace tra i popoli* (n. 102), il *quotidiano esercizio della carità* (n. 103), *i giovani* (n. 104), *i migranti* (n. 105), *i sofferenti* (n. 106), *i poveri* (n. 107), *la salvaguardia del creato* (n. 108). Non sono che degli ambiti privilegiati di intervento che sono solo paradigmatici,

re i cuori, affinché anche le cose sociali possano progredire, affinché s'avvii la riconciliazione, affinché – per esempio – l'Aids possa essere combattuto affrontando veramente le sue cause profonde e curando i malati con la dovuta attenzione e con amore. Il fatto sociale e il Vangelo sono semplicemente inscindibili tra loro. Dove portiamo agli uomini soltanto conoscenze, abilità, capacità tecniche e strumenti, là portiamo troppo poco. Allora sopravvengono ben presto i meccanismi della violenza, e la capacità di distruggere e di uccidere diventa prevalente, diventa la capacità per raggiungere il potere – un potere che una volta o l'altra dovrebbe portare il diritto, ma che non ne sarà mai capace. In questo modo ci si allontana sempre di più dalla riconciliazione, dall'impegno comune per la giustizia e l'amore. I criteri, secondo i quali la tecnica entra a servizio del diritto e dell'amore, allora si smarriscono; ma è proprio da questi criteri, che tutto dipende: criteri che non sono soltanto teorie, ma che illuminano il cuore portando così la ragione e l'agire sulla retta via» (BENEDETTO XVI, Omelia *Innanzi tutto vorrei*, in «L'Osservatore Romano», 11 settembre 2006, 4). Per la rilevanza e la valenza evangelizzatrice della dottrina sociale della Chiesa, cf. M. COZZOLI, *La dottrina sociale della Chiesa. «Vangelo sociale» del nostro tempo*, in «Lateranum» 63 (1997/2) 157-175; M. CREPALDI, *La pastorale sociale in «Evangelizzare il sociale»*, «Lateranum» 63 (1997/2) 177-192.

⁷⁸ È sintomatico che il P.F. CAYRÉ, nella sua *Patrologie et Histoire de la Théologie* (Desclée de Brauwien, Paris 1944), descriva insieme la vita e il pensiero cristiani durante l'antichità e il Medioevo (tt. I e II), mentre è costretto a esaminare successivamente la vita e il pensiero dei cristiani a partire dal XVII sec. (tt. III e IV).

per nulla esclusivi. Quello che viene ripreso e rivolto è l'invito sempre attuale di Paolo VI dell'*Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 19.

La parola di Dio spinge l'uomo a rapporti animati dalla rettitudine e dalla giustizia, attesta il valore prezioso di fronte a Dio di tutte le fatiche dell'uomo per rendere il mondo più giusto e più abitabile. È la stessa parola di Dio a denunciare senza ambiguità le ingiustizie e promuovere la solidarietà e l'uguaglianza. Alla luce delle parole del Signore riconosciamo dunque i «segni dei tempi» presenti nella storia, non rifuggiamo l'impegno in favore di quanti soffrono e sono vittime dell'egoismo. Il Sinodo ha ricordato che l'impegno per la giustizia e la trasformazione del mondo è costitutivo dell'evangelizzazione. Come diceva il papa Paolo VI, si tratta di «raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e col disegno della salvezza» (VD 100).

Abstract

Il contributo parte dalla teologia e cristologia della Parola. Segue il carattere analogico della Parola e le parole, di cui fanno parte i comandamenti. Giunge all'affermazione della sacramentalità della Parola, che fonda l'etica credente come etica pneumatologica, cioè grazia e dono dello Spirito e i comandamenti a servizio della vita di grazia. La sacramentalità della Scrittura viene illuminata con il ricorso alla distinzione tripartita sacramentale: sacramentum tantum, res et sacramentum e res tantum. La Parola è l'altro tabernacolo di Cristo. La conclusione sporge in forma significativa sulla quarta parte di Evangelii gaudium sulla ricaduta sociale dell'annuncio del Vangelo.

L'AUTENTICITÀ DEL PENTIMENTO IN SITUAZIONI DI IRREGOLARITÀ MATRIMONIALE STABILIZZATA

PAOLO CARLOTTI

*Docente di Teologia morale fondamentale
presso la Università Pontificia Salesiana (Roma)*

PATH 14 (2015) 419-442

«Se la misericordia è infinita, il peccatore è recidivo in permanenza».¹ Così E. Scalfari in un suo recente libro, forse constatando pragmaticamente la realtà, in cui si tende ad approfittarsi della bontà altrui fino a rendere il male quasi un lecito *hobby* con scontata garanzia. La misericordia sarebbe così non praticabile e impossibile e quindi il suo annuncio cristiano semplicemente un illusorio diversivo. *L'incipit* del Sal 50 – il *Miserere mei Deus* – come pure il ricorrente invito di papa Francesco non sarebbero che casi emblematici di velleità infantili, per situazioni per le quali sarebbero invece necessari solo rigore morale e severità applicativa.

D'altra parte non c'è chi non veda che è proprio l'amore, non altro, che può motivare e muovere alla conversione il peccatore, un amore così grande che si mantiene tale anche di fronte a logiche e dinamiche di basso raggio. Qui le considerazioni troppo umane lasciano forse trasparire un desiderio profondo, che l'esperienza di una fuggevole illusione diventi una granitica realtà e l'amore avvinca al suo senso e al suo operare chi ancora non lo ha incontrato pienamente o chi strumentalmente continua a usarlo.²

¹ E. SCALFARI, *Scuote l'anima mia Eros*, Einaudi, Torino 2011, 67.

² Cf. G. NISSIM, *La bontà insensata. Il segreto degli uomini giusti*, Mondadori, Milano 2011. È uno spaccato sulla storia della bontà e del suo trionfo, in situazioni insperate e talora

L'esistenziale penitenziale cristiano è nell'infinita misericordia di Dio, per questo è gioioso anche quando si confronta coi limiti più crudi della propria e altrui umanità, umanità per la quale Gesù di Nazareth è morto e risorto. La sua misericordia non finisce, mentre il nostro peccato sì. La penitenza cristiana avviene in modo tale che questo «mistero» sia sempre annunciato e realizzato. Del resto, a ben pensare, l'amore è tanto necessario che senza di esso ogni comandamento, anche se non soprattutto quello divino, non può essere eseguito e con l'amore, anche se fossimo senza istruzioni normative, non siamo senza istruzioni sul da farsi.

Quelle che seguiranno sono note che risentono del contesto per cui sono nate, il contesto pastorale concreto e situato di chi è ministro del sacramento della Riconciliazione. Risentono – e penso sia un bene – della vita pastorale che quotidianamente affronta molti problemi e difficoltà. Lì si incontrano le persone e le situazioni più svariate e talora più tormentate, con vicende, biografie e vissuti esistenziali decisamente marcati, con atteggiamenti volubili e instabili in ordine al senso e al progetto della vita, anche matrimoniale, i cui criteri valutativi sono anch'essi talora molto vari, confusi e non sempre capaci di una serena valutazione oggettiva. È presente però anche una “voglia” indistinta di riscatto, che attende l'occasione propizia per diventare un volere, per costruire una vita nuova, diversa e più profonda da come è finora stata.

Il matrimonio tende a essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno. Ma il contributo indispensabile del matrimonio alla società supera il livello dell'emotività e delle necessità contingenti della coppia. Come insegnano i vescovi francesi, non nasce «dal sentimento amoroso, effimero per definizione, ma dalla profondità dell'impegno assunto dagli sposi che accettano di entrare in una comunione di vita totale».³

In questa situazione cade la parola del ministro e dell'operatore pastorale. Questa parola non può non avere un presupposto. Infatti, senza un'incondizionata accoglienza dell'altro, previa a ogni dire, compreso quello sacramentale, non è possibile dire una parola di verità: senza accoglienza previa la verità non serve e senza accoglienza incondizionata uccide.

assurde.

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 66, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 654.

Può darsi che solo attraverso un'esperienza dell'altro in condizioni di sospensione di giudizio si diventi davvero capaci di una riflessione etica sull'umanità dell'altro, anche quando l'altro ha cercato di annichilire ogni umanità [...]. A ciò si aggiunga che il giudizio, per quanto importante sia, non può accreditarsi come teoria del riconoscimento: si può benissimo giudicare un altro senza doverlo o doverla affatto riconoscere. Prima di giudicare, e per poter giudicare un'altra o un altro, dobbiamo avere una qualche relazione con lei o con lui. E questa relazione preparerà il terreno e informerà i giudizi etici che alla fine pronunceremo. Dovremmo in qualche modo chiedere «Chi sei tu?».⁴

1. L'individuazione della questione

Tra i problemi più delicati, che la vita ecclesiale oggi conosce, vi è indubbiamente quello dei divorziati risposati; fedeli che, dopo aver celebrato sacramentalmente il loro matrimonio, lo hanno civilmente sciolto e, sempre civilmente, sono passati a nuove nozze, introducendo nella loro vita un nuovo legame coniugale giuridicamente stabilizzato e ratificato, da cui sovente sono nati nuovi figli. Merita sempre grande attenzione e delicato rispetto la storia personale, talora molto travagliata, che è sottesa a un simile processo decisionale. Questo intervento non può qui affrontare un'ermeneutica pastorale globale, come la problematica meriterebbe, ma solo soffermarsi a indicare alcuni tratti salienti della sua lettura teologico-morale in ordine alla ricezione del sacramento della Riconciliazione e in particolare circa la questione del discernimento dell'autenticità del pentimento.

Si appunta – mi sembra – proprio qui uno dei nodi più sensibili e più decisivi per la ricezione del sacramento penitenziale, che apre poi alla successiva ricezione di quello eucaristico. Tutto ciò può risultare anche di proficuo orientamento per la pastorale familiare.

1.1. *La preparazione al sacramento del Matrimonio*

Rispetto a quest'ultima, forse, un dato emerge insistente e verte sulla seria preparazione che dovrebbe essere assicurata ai fedeli cristiani che si apprestano a celebrare le proprie nozze sacramentalmente. Il sacramento del

⁴ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2005, 64s. L'autrice è ben nota nel dibattito etico di matrice femminista. La citazione qui ripresa non implica ovviamente l'avallo a ogni sua posizione.

Matrimonio coinvolge in modo immediato e diretto il suo specifico significato cristiano, cioè il fatto che gli sposi cristiani intendono vivere e esprimere nell'alleanza matrimoniale il significato dell'alleanza nuova che Dio, in Cristo, ha stretto col suo popolo. E come l'alleanza di Dio non è contrattuale né è sotto condizione di reciprocità – Dio infatti rimane fedele al suo popolo anche quando esso non dovesse rimanergli – così è il matrimonio cristiano, indissolubile e incondizionato, come indissolubile e incondizionata è la fedeltà di Dio al suo popolo. L'attivazione di questo significato del matrimonio cristiano permette di comprenderlo nella sua portata propria e di distinguerlo da altre figure naturali, valide in quest'ottica, ma anche troppo limitate se viene tematizzata la prospettiva cristiana e teologica.

Oggi più che mai sembra emergere come urgente la necessità non di una preparazione occasionale al matrimonio cristiano, ma una vera e propria formazione, forse allo stesso livello di quella approntata per la vita sacerdotale e religiosa. La vocazione matrimoniale oggi nella Chiesa è quella che riceve maggiori sfide dalla cultura contemporanea e il rischio di entrare in confusione e di smarrirsi è elevato. La comunità cristiana deve maggiore attenzione e cura a questa problematica, smarcandosi anche rispetto a un prevalente approccio normativo, per aprirsi a uno di tipo virtuoso. Non si tratta solo di assicurare il rispetto della norma, ad esempio di quella che vieta i rapporti prematrimoniali, ma di puntare alla formazione virtuosa della castità. Talora sembra mancare il quadro motivazionale alla prassi morale ecclesiale e forse è proprio così se non si attiva l'orizzonte dell'etica della virtù, che non punta solo a che l'azione sia buona, ma che anche preceda da una persona buona.⁵

Inoltre, l'odierno incremento quantitativo e qualitativo delle questioni e difficoltà matrimoniali, non riguarda certamente solo il versante cristiano, ma si estende, in misura indubbiamente diversa, anche a quello naturale. Ne è cifra la discussione che coinvolge la stessa realtà naturale della coniugalità, quando la si pensa e la si ritiene autentica, anche in assenza di differenza sessuale, aprendo a un riconoscimento paritario tra la sessualità eterosessuale e quella omosessuale, anche a livello di scelte matrimoniali e quindi familiari, come per esempio l'adozione di bambini.

⁵ Per qualche ulteriore considerazione in questa ottica rimando a P. CARLOTTI, *La virtù e la sua etica. Per l'educazione alla vita buona*, LDC, Torino 2013.

La cultura o per altri l'ideologia del *gender*, per la quale la sessualità è essenzialmente insindacabile scelta e preferenza personale da garantire civilmente, ha la sua paradigmatica manifestazione in una più generale cultura in cui l'oggettività della realtà è sistematicamente ricondotta alla soggettività della coscienza, per cui ciò che la realtà è, corrisponde a ciò che il soggetto stabilisce – almeno per lui – che essa sia. Ognuno ha diritto alla sua propria visione di sé e del mondo, oltre quello che viene considerato il datato e obsoleto schema della corrispondenza veritativa alla realtà. Così, lo si voglia o no, lo si accetti o no, sono le congiunture culturali e intellettuali del tempo presente nell'Occidente, in cui i credenti cristiani vivono talora anch'essi un po' spaesati.

1.2. *La scelta matrimoniale come scelta vitale*

Si consideri poi che la scelta matrimoniale cristiana è una scelta vitale, tale cioè che si estende a tutta la vita e quindi ha rilevanza specifica in confronto ad altre scelte esistenziali più circoscritte e occasionali. Infatti la scelta vitale – sono tali per esempio quella sacerdotale e religiosa oppure quella professionale –, non si pone ripetutamente al soggetto e il soggetto vi opera in modo tale da imprimervi un orientamento permanente, in cui si coinvolge in modo profondo e continuato. Non si sceglie la propria professione ogni momento e una volta operata questa scelta, ha valenza progettuale e tendenzialmente definitiva. Si raccoglie infatti attorno ad essa un'articolata serie di decisioni e di azioni. Non si può cambiare continuamente professione senza rischiare il fatto di non averne poi nessuna.

E tuttavia anche una scelta come questa, anche nel caso di una scelta matrimoniale cristiana, ovviamente valida, può venire meno e, pur nella fragilità e nella precarietà della condizione umana, può essere imputata alla responsabilità e alla libertà del soggetto morale cristiano. Talora invece abbiamo vigenti nella nostra cultura e nelle nostre società “retoriche deresponsabilizzanti”, per cui la scelta viene ridotta a un accadimento, per cui è semplicemente capitato che il matrimonio si è rotto, ma propriamente non vi sono responsabili: si può dire che sia successo, ma non che qualcuno l'abbia voluto, c'è forse una colpa, ma senza colpevoli.

Naturalmente qui si considera esplicitamente il coinvolgimento responsabile dei coniugi cristiani e, qualora sia appurata una loro precisa e diretta responsabilità, ci si domanda se sia possibile pentirsi di questa scelta e

quali siano le condizioni che rendono autentico il pentimento, particolarmente nel caso in cui si sia intrapresa stabilmente una nuova vita coniugale e familiare. La questione è pertinente e attuale, soprattutto perché approcci pastorali un po' approssimativi dichiarano *in casu* l'impossibilità di un reale pentimento.

Si deve dar credito a una simile affermazione? È veramente impossibile pentirsi e quindi essere assolti dall'aver colpevolmente rotto un matrimonio sacramentale valido, contraendone civilmente un altro? E inoltre, questa scelta ha specifica gravità oppure potrebbe essere considerata lieve, tale cioè da non implicare un possibile peccato mortale o, in altri termini, coinvolgere il cambio in negativo dell'opzione fondamentale? Certo, il fatto che si tratti di una scelta vitale volge a ritenere presente una rilevante e specifica gravità.

2. L'argomento eucaristico e penitenziale

Talora, prescindendo totalmente dal sacramento della Penitenza, si sente giustificare questa impossibilità di pentirsi, adducendo una sorta di specifica incompatibilità tra la violazione dell'alleanza matrimoniale e la celebrazione eucaristica, il sacramento per eccellenza della nuova alleanza.

In realtà, si deve dire che ogni peccato mortale, senza distinzione, viola l'Eucaristia e senza la Penitenza non è possibile parteciparvi autenticamente: solo il pentimento sincero e verace permette l'accesso a una rinnovata comunione eucaristica.

L'accesso alla comunione sacramentale è quindi misurato dal criterio della compatibilità tra il significato eucaristico e l'opzione fondamentale del cristiano, che discerne e stabilisce la presenza peccaminosa propriamente tale. Questa compatibilità è elevata quando il comunicare col corpo e il sangue di Gesù Cristo implica la decisione di fare della propria vita ciò che il Cristo ha fatto della sua: una continua e radicale dedicazione amorosa a Dio e ai fratelli.

Naturalmente il progetto morale che scaturisce dall'Eucaristia è – potremmo dire – esponenziale all'infinito, cioè, in altre parole, le possibilità che il cristiano ha a disposizione con la sua vita sono al di sotto della pienezza di significato offerta e proprio per questo si aprono sull'orizzonte escatologico. Tuttavia – come si suol dire – il primo modo per fare il bene è quello di evitare il male e, nel nostro caso, per lo meno in modo minimale,

quello di evitare un'opzione fondamentale in radicale contrasto col senso eucaristico. Quando l'opzione fondamentale subisce un cambiamento in negativo, tramite scelte precise e concrete di grave rilevanza e portata, al cristiano è chiesto di ristabilire la coerenza della propria vita con la propria fede, nel discernimento personale di ciò che è all'origine della contraddizione e, tramite un cammino di conversione, che culmina nel sacramento della Riconciliazione, ristabilire la perduta coerenza, cioè pentirsi.

Come si vede, la questione dell'accesso all'Eucaristia si svolge in quella dell'accesso alla celebrazione sacramentale del pentimento. In altre parole, ciò che è in gioco è la possibilità dell'assoluzione sacramentale, ottenuta la quale si ha una radicale abilità alla comunione eucaristica, prescindendo – per ora – dall'attenzione dovuta al rischio di scandalo.

Non ci si nasconde le difficoltà che questo sacramento oggi attraversa, nella consapevolezza e nella pratica della vita ecclesiale e tuttavia, l'acquiescente ratifica del suo affievolimento ci sembra pure inaccettabile. In particolare, l'obiezione che il clima relativistico e soggettivistico gli rivolge, insiste su quella che viene ritenuta una pretesa, la necessità della mediazione del ministro, a fronte di un pentimento ritenuto possibile e addirittura migliore se posto in coscienza direttamente a Dio. La prassi ecclesiale ha mai negato questa possibilità almeno nei casi più estremi, anche se ha sempre indicato la via ordinaria dell'accoglienza divina del pentimento nella mediazione sacramentale della Chiesa. Infatti il rischio di incrinare o di banalizzare la relazione penitenziale col Mediatore, quando si scavalcano le mediazioni ecclesiali, è molto elevato. Certo, le forme storiche della sua celebrazione hanno un portato, che sicuramente merita più attenzione pastorale di quanto finora, forse, non ne abbia ricevuto, e d'altra parte quest'attenzione non può voler implicare la riduzione del suo senso: forse proprio in questa tensione consiste la relativa difficoltà pastorale e ministeriale che il sacramento tuttora incontra.

A questo proposito, si deve riconoscere che tra i fedeli che vivono questa problematica matura la consapevolezza e l'esigenza che il ministro della riconciliazione operi non secondo una teoria e una prassi sua personale, ma sia espressione coerente del modo di pensare e di operare della Chiesa. Non si è più alla ricerca di un semplice confessore "benevolo", ma di un confessore che discerna e operi con la Chiesa. È ciò che intendiamo fare in questo contributo, evidenziando la profonda anima misericordiosa della teoria e della prassi ecclesiale, quando esse sono correttamente intese e applicate.

3. Alcune evenienze particolari

3.1. *Il semplice divorziato*

La persistenza, sull'approccio e sulla divulgazione pastorale del nostro tema, di approssimazioni e di superficialità emerge anche a riguardo della realtà del semplice divorziato, che in quanto tale, anche quando non civilmente risposato, per alcuni sarebbe escluso di per sé dai sacramenti. Il corretto discernimento in questo modo di vedere difetta alquanto. Infatti il coniuge abbandonato, colui che subisce l'abbandono del *partner* pur rimanendovi fedele, ovviamente non compie alcun peccato, né tanto meno dà alcun scandalo, tanto da tenersi o dover essere tenuto lontano dall'Eucaristia, anche se si dovesse trovare suo malgrado civilmente divorziato, a seguito di iniziative giudiziarie intraprese da altri.

Naturalmente occorre distinguere bene il divorzio civile dalla decisione morale di sciogliere il legame sacramentale, che può sussistere anche in presenza del primo. La condizione di chi rimane fedele al proprio matrimonio sacramentale pur in presenza dell'infedeltà permanente del proprio coniuge, è una testimonianza qualificata di fede cristiana e colui che la vive deve essere dalla comunità credente non certo emarginato, ma fattivamente accolto e anche sostenuto. È qui pertinente ricordare l'invito di Giovanni Paolo II:

Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni. C'è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente, e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido.⁶

Tuttavia al proposito si dà anche un'altra evenienza, quella per cui un cristiano coniugato debba iniziare e definire una pratica di divorzio per garantire giuridicamente una separazione di convivenza, ovviamente fermo restando il vincolo matrimoniale. In questa situazione non si dà alcun abbandono coniugale, si dà solo la ricerca di una garanzia civile per una convivenza e una coabitazione divenuta moralmente impossibile. Tutto ciò è esplicitamente previsto dal *Catechismo della Chiesa cattolica*:

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) (FC), n. 84, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 7, EDB, Bologna 1982, 1797.

La separazione degli sposi, con permanenza del vincolo matrimoniale, può essere legittima in certi casi contemplati dal diritto canonico. Se il divorzio civile rimane l'unico modo possibile di assicurare certi diritti legittimi, quali la cura dei figli o la tutela del patrimonio, può essere tollerato, senza che costituisca una colpa morale.⁷

Alla luce di quanto appena brevemente ricordato, appare ancor più evidente l'ingiustizia del giudizio che esclude indiscriminatamente tutti i divorziati dalla Penitenza e dall'Eucaristia.

In questo panorama, non sempre confortante per le sorti della famiglia e della sua pastorale, mi permetto a questo proposito di trarre l'attenzione su un fatto positivo e in crescente diffusione: quello che vede la ripresa di una vita matrimoniale completa da parte di coppie, che hanno sperimentato un periodo di separazione e anche di divorzio civile, periodo che è risultato di fatto produttivo in ordine a una migliore vicendevole comprensione e conduzione della convivenza coniugale e familiare. Ciò sollecita a un'attenzione pastorale e anche a una speranza che sa mantenersi tale, anche di fronte a ciò che umanamente al momento sembra irrimediabile. Nelle situazioni più intricate può essere utile anche una pausa di riflessione, un periodo in cui si riconoscano i propri limiti e cessi una convivenza divenuta solo reattività negativa, pur permanendo la fedeltà, cioè la volontà di superare il momento non propizio per una vita pensata e voluta ancora insieme.

3.2. *La coscienza di un matrimonio nullo*

Un altro caso delicato è quello prospettato nel noto testo della *Familiaris consortio*. Il caso della decisione di coscienza rispetto alla validità del proprio matrimonio:

Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli, e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irrimediabilmente distrutto, non era mai stato valido.⁸

⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999², 2383.

⁸ FC 84. L'argomento di coscienza ha nella nostra questione una certa rilevanza in ambito tedesco e i vescovi dell'Oberrhein con una loro lettera pastorale se ne fecero portatori, cf. VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*, in «Il Regno-Documenti» 38 (1993) 613-622. Questa lettera ebbe risposta ufficiale da parte della Congregazione della dottrina della fede con la relativa

Naturalmente questo è un caso diverso rispetto a quello che ha potuto vedere riconosciuta in sede canonica la nullità. Sembrerebbe prospettarsi la situazione di chi è moralmente certo dell'invalidità della propria decisione matrimoniale e, per svariatissimi motivi, non ha potuto o non può ratificarla in sede canonica. L'evenienza viene semplicemente riportata senza ulteriori specifiche indicazioni, quasi a lasciare aperta l'indagine e la discussione.

3.2.1. «*Oriente lumen*»

Il caso è certamente delicato e forse anche emblematico di una *crux theologorum*, quella che vede a tema il delicato rapporto tra teologia morale e diritto canonico. È ampiamente noto che nell'immediato periodo preconciliare si era avuta una certa invadenza della razionalità giuridica in quella morale, per cui alcune problematiche – tra cui penso la nostra – ricevevano un'impostazione e una soluzione prevalentemente giuridica, con i pochi vantaggi e con i molti svantaggi che questo comportava. Oggi la validità di una scelta matrimoniale è nella Chiesa cattolica stabilita esclusivamente in termini giuridici e processuali, ma la validità morale e la validità giuridica non coincidono, perché la prima è decisamente più ampia della seconda⁹ e solo la sua pertinente considerazione permette di stabilire una verità, che va oltre la

lettera: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Annus internationalis* ai vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati (14 settembre 1994), n. 4, in EV 14, 1455-1456. Il dibattito comunque continua: cf. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Herder, Freiburg im Br. - Basel - Wien 2011, 179 [tr. it *La Chiesa e i divorziati risposati. Questioni aperte*, Queriniana, Brescia 2014]: «Wer nach sorgfältiger Gewissenerforschung bereit ist, in der Kommunion Gemeinschaft mit Jesus aufzunehmen. Empfängt darin zugleich die Versöhnung mit der eigenen Lebensgeschichte. Eine wichtige Aufgabe seelsorglicher Beratung von geschiedenen und wiederverheirateten Menschen besteht darin, sie zu einem eigenverantwortlichen Gewissensurteil darüber zu ermuntern, ob sie dieser intensiven Begegnung mit Jesus bereit sind. Die Selbsturteilung durch das eigene Gewissen entscheidet darüber, wann jemand zum eucharistischen Mahl hinzutreten kann; eine amtliche Zulassung ist dafür nach kirchlichen Verständnis nicht erforderlich. Das gewissensurteil, aufgrund dessen ein getaufter Christ die Kommunion empfangen möchte, wird von der Kirche in allen Lebenssituationen als verbindlich anerkannt. Es bedarf keiner Überprüfung oder Bestätigung durch eine kirchliche Instanz»; cf. anche: G. GRISEZ - J. FINNIS - W.E. MAY, *Indissolubility, Divorce and Holy Communion: An Open letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann, and Bishop Kasper*, in C.E. CURRAN - J. RUBIO HANLON (edd.) *Marriage*, Paulist Press, New York - Mahwah 2009, 397-408.

⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 71, in EV 14, 2405-2408.

semplice verità processuale. Il disagio è diffuso e crescente nella Chiesa per questo “restringimento” di visuale e ripetutamente fa porre la questione della sua pertinenza e della sua correttezza. Senza per questo dover rinunciare alla terziarietà nel giudizio, elemento importante e prezioso, ci si domanda se essa debba essere solo giuridica e non anche morale e pastorale.¹⁰

In questi anni è sovente ritornato l'invito a guardare all'Oriente. Mosso da sollecitudine pastorale per questi fedeli il Sinodo si augura che venga messa in atto una nuova e più approfondita ricerca, tenendo conto anche della prassi delle Chiese orientali, allo scopo di rendere ancora più completa la misericordia pastorale.¹¹

Anche recentemente da parte di papa Francesco è stato ripreso questo invito e ribadita l'esigenza di una nuova e approfondita ricerca. Non mi sembra pensabile un travaso materiale di una prassi da una Chiesa all'altra, tale per cui si renderebbero sacramentalmente accessibili le seconde nozze in ambito latino. Invece mi sembra più praticabile la strada che conduce a una maggior considerazione dell'*oikonomia* orientale in termini latini. C'è da domandarsi se questo non possa essere perseguito degiuridicizzando in parte la questione della validità della scelta matrimoniale e lasciando accesso e considerazione ad altre istanze quali *in primis* quella morale e poi pastorale, finora sostanzialmente escluse. Avremmo, secondo alcuni, il deciso abbassamento di quella certa aridità e tecnicità che talora accompagnano il processo canonico, lasciando maggior adito e spazio all'approccio personale,

¹⁰ È ciò che facevo già osservare qualche anno fa in un breve articolo. Cf. P. CARLOTTI, *L'accesso all'Eucaristia. Morale e diritto dinanzi ai divorziati risposati*, in «Rivista Liturgica» 91 (2004) 442: «Ci si domanda, in particolare, se finora non sia stato, forse impropriamente, prevalente l'approccio giuridico rispetto alla lettura teologico-morale, tale per cui la problematica, nei passi del suo svolgimento sia teorico sia pratico, non abbia risentito di accentuazioni improprie. [...] Ciò che si prospetterebbe non è l'esclusione della prima, ma solo un suo riequilibrio rispetto alla seconda, quella morale che, considerando anche i tratti della sua recente vicenda storica, è stata a sua volta talora misurata proprio sulla scia di quella giuridica». È recentissima la pubblicazione dei due «motu proprio» di papa Francesco *Mitis iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericors Iesus* sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità matrimoniale nel Codice di diritto canonico. Mi sembra che si vada nella direzione qui auspicata, dando, col processo breve, la possibilità al vescovo locale di intervenire pastoralmente sui casi più difficili e dolorosi e comunque chiari ed evidenti nella loro fattispecie. Anche l'incidenza del diritto sulla questione della validità della scelta matrimoniale sacramentale viene un po' contenuta, prevenendone possibili unilateralità.

¹¹ SINODO DEI VESCOVI, *I compiti della famiglia cristiana*, in EV 7, 683-687: qui 687.

morale e pastorale delle vicende biografiche dei coniugi cristiani in situazioni difficili,¹² che talora si sentono esclusi e a loro volta abbandonati a se stessi.

3.2.2. *Il caso di coscienza*

In un secondo momento, il caso presenta la difficoltà di un suo preciso discernimento in ordine alla colpevolezza del fedele, il cui peccato, se c'è, deve essere precisato in che cosa consista. Infatti colui che è sinceramente convinto in coscienza di non aver distrutto alcun legame matrimoniale perché è adesso sinceramente convinto che non è mai sussistito, non può essere ritenuto colpevole di averlo fatto. Infatti non si dà peccato senza la precisa percezione di coscienza del male che si compie, anche nel caso in cui la coscienza fosse al momento invincibilmente erronea e che questo sia il caso va per lo meno indicato e mostrato. Questo fedele non può essere assolto per un

¹² In quest'ottica – cf. precedentemente anche: A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *L'estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà*, in «Rivista di Teologia morale» 33 (2001) 249-258 e B. PETRÀ, *Risposta a Rodríguez-Luño*, in «Rivista di Teologia morale» 33 (2001) 237-248 – la reiterata posizione di B. PETRÀ, *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assisi 2012, 239: «Il matrimonio è forse indissolubile ma non è indistruttibile. Lo abbiamo già ricordato. Ma se è intrinsecamente distruggibile allora perché solo la morte fisica lo può distruggere, dal momento che la morte fisica non è certo il male più grande o la ferita più grande che può accadere in una relazione coniugale?»; «Diventano del tutto chiare anche le ragioni che hanno portato il potere apostolico a consentire le nuove nozze, seppure non ideali [...] la considerazione seria della condizione umana in quanto segnata dal limite, dalla fragilità, dalla forza delle pulsioni sessuali». *Ibid.*, 240: «L'atteggiamento pastorale dell'apostolo può indicare una via anche per l'oggi della Chiesa. Cosa impedisce alla Chiesa [...] di seguire la via di Paolo, la via appunto della soluzione pastorale che apra nuove possibilità». La tematica ha una certa risonanza nella discussione teologica di settore, cf., per es., A. PECKSTADT, *Mariage, divorce et remariage dans l'Église orthodoxe: économie et accompagnement pastoral*, in R. BURGGRAEVE - K. DEMASURE - M. FOKER - P. WEBER (edd.), *Marriage, divorce, remarriage. Challenges and perspectives for Christians*, Peeters, Leuven - Paris - Dudley 2007, 237-251; *L'échec du mariage des Chrétiens: réponses canoniques et pastorales dans diverses confessions*, in «Le Supplément» 228 (2004) 237-306; R. PROKSCHI, *Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich?*, in «Stimmen der Zeit» 128 (2003) 531-545. La letteratura sull'argomento si è notevolmente moltiplicata in questi due ultimi anni, in concomitanza con la celebrazione dei sinodi dedicati alla famiglia, e la sua completa segnalazione è qui rimandata. Essa ha visto l'emergere di ben delineate posizioni come, ad es., quelle espresse nelle seguenti pubblicazioni collettive: D. CRAWFORD - S. KAMPOWSKI, *Recalling the Teaching of Humanae vitae (and Veritatis splendor)*, in «First Things» del 10 settembre 2015 (cf. <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/09/an-appeal> [2.10.2015]); PH. BORDEYNE - M. BAUJARD (edd.), *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Eglise e dans le monde contemporain. 26 théologiens répondent*, Bayard, Paris 2015.

peccato che ritiene sinceramente di non aver commesso, sarebbe un falso in atto sacramentale. Se una colpa eventualmente si dà non potrebbe che essere quella di vivere *more uxorio* senza la celebrazione sacramentale dell'unione.

Qualcuno continua ad argomentare facendo osservare che alla celebrazione civile del matrimonio di due battezzati manca solo la dispensa dalla forma canonica della celebrazione perché essa divenga *ipso facto* sacramentale, forma canonica che solo "recentemente", dal Tridentino è stata introdotta *ad validitatem*. Qualcuno continua ad argomentare prospettando il fatto che in casi di coscienza di invalidità matrimoniale, precisi e accertati, sia possibile il loro riconoscimento ecclesiale in alcune istanze del foro interno, a seguito del quale si possa concedere detta dispensa e così risolvere casi pietosi altrimenti irrisolvibili. Non potrebbe essere anche questo un modo con cui tenere in debito conto la prassi «economica» dell'Oriente?

4. Il cammino della riconciliazione

4.1. *L'annuncio gioioso della remissione del peccato*

Talora nei confronti dei divorziati risposati, adducendo svariatisimi e anche originalissimi motivi, si sente genericamente dire che il loro peccato, qualora ci sia, non può essere perdonato. Ora, per la stessa fede che la Chiesa ha nel Cristo suo Signore, che è venuto per togliere e ha tolto il peccato del mondo, anche nel nostro caso, l'annuncio della remissione dei peccati non può perdere la sua priorità sul peccato, senza perdere la sua novità e la sua autenticità. La possibilità della radicale liberazione dal peccato è annuncio gioioso che non può mai mancare da una fede cristiana vera. È vero che il peccato può essere assolto e non il suo contrario!

Non vi è quindi nessun peccato che non possa essere perdonato, se non quello che dovesse procedere dal disperare della possibilità stessa del pentimento o del perdono: saremmo di fronte al giovanneo «peccato per la morte» (1Gv 5,16-17) o al sinottico «peccato contro lo Spirito» (Mt 12,31-32; Mc 3,28-30). Si può in fondo dubitare o negare che Dio accolga ogni peccatore pentito; in altre parole, si può ritenere il peccato, proprio o altrui, sempre più grande dell'amore di Dio: non vi è torto peggiore che potremmo fare a Dio di quello che nega o pone in dubbio il suo infinito amore. In modo molto diretto, papa Francesco richiamava questa realtà affermando:

Non dimentichiamo questa parola! Dio mai si stanca di perdonare, mai! Il problema è che noi ci stanchiamo, non vogliamo, ci stanchiamo di chiedere perdono.¹³

Ne consegue che ogni altro peccato, anche quello di aver colpevolmente rotto un legame matrimoniale sacramentale valido, può essere perdonato. È questo ciò che in prima battuta la Chiesa crede e annuncia.

E del resto, l'autenticità del pentimento è la sola condizione necessaria e sufficiente perché la riconciliazione sacramentale possa aver luogo. L'assoluzione in assenza del pentimento causerebbe solo la "corruzione", l'alterazione del sacramento e, si sa, *corruptio optimi pessima!*

E tuttavia anche qui si ripropone una delle più caratteristiche difficoltà del nostro tempo, quella per cui la persona, da una parte, sempre più a stento riconosce come propri i propri atti e dall'altra, sempre più risignifica soggettivamente, in modo continuo e funzionale, il significato oggettivo degli stessi. L'esperienza liberante del pentimento diventa così l'occasione per un ritorno più radicale, quello all'unità del soggetto morale, realtà tutt'altro che scontata nella cultura in cui oggi vive la Chiesa, realtà però a cui la Chiesa non può rinunciare.

4.2. *Il pentimento dal peccato e la sua assoluzione*

Ciò detto, occorre anche subito aggiungere che il mondo culturale e sociale in cui ogni uomo oggi vive, conosce sfide notevoli e pluralità molteplici in cui diventa facile smarrirsi ed entrare in confusione, anche a riguardo delle scelte che si compiono, comprese quelle che riguardano l'intera vita. Talora si hanno labilità di emozioni e inconsistenze di pensiero che plasmano diversamente e rapidamente ciò che è stato appena deciso, per cui talora lo stesso soggetto non si rende più conto di che cosa ha effettivamente deciso e dimora nella sua decisione e nella sua opera in modo provvisorio e ipotetico, quasi un'interfaccia con cui giocare, sperimentarsi e mimetizzarsi. Le società divenute eticamente silenziose e talora devianti non

¹³ FRANCESCO, *Angelus* (17 marzo 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html (2.10.2015). Può essere utile qui citare il testo di W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, che papa Francesco ricordò nella stessa occasione. Cf., inoltre, ID., *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014.

provvedono sussidi per almeno profilare un pensare e un vivere eticamente significativo.

Del resto in questa congiuntura culturale, non si può rinunciare al discernimento dell'intensità personale con cui la persona ha dato forma alle proprie decisioni, cioè del grado di consapevolezza, di responsabilità e di libertà con cui la persona stessa vi è stata presente. E occorre, però, nel contempo, correggere il vezzo – forse un po' troppo consueto – per cui, soprattutto nelle scelte negative e gravi, questa intensità senz'altro non si dà. Se così si procedesse, si avallerebbe nient'altro che un modulo paternalistico o, meglio ancora, maternalistico, che non avrebbe nessun altro esito se non quello di ratificare la minorità del soggetto morale cristiano.

Se è vero che ogni peccato, per quanto grave, può essere perdonato in presenza del sincero pentimento, in assenza di quest'ultimo, ogni peccato, per quanto leggero o veniale sia, non può mai essere perdonato. Con ciò si risponde anche a quella diffusa, ma superficiale, opinione, per la quale il rifiuto dell'assoluzione ai divorziati risposati sarebbe motivata solo dalla gravità della scelta. Se così fosse, sarebbero sollevate a ragione le numerose obiezioni tendenti a segnalare scelte ben più gravi, come per esempio l'omicidio: ma le cose non stanno così. Al fedele divorziato risposato si può e si deve rifiutare l'assoluzione solo quando è assente il pentimento e quando invece vi è presente, non si può né si deve rifiutarla.

In questo ambito soprattutto, non possono essere tollerati compromessi, perché, con la loro presenza o assenza, cade o sta la sacralità del sacramento. Il rifiuto dell'assoluzione al pentito viola il senso del sacramento, perché implica il rifiuto di Dio al peccatore dal cuore penitente, e questo è tanto falso da essere blasfemo. È ugualmente una falsità ritenere che Dio possa accogliere chi, vedendo il male e potendolo evitare, non se ne distoglie e ciò viene annunciato e significato quando viene assolto chi non è pentito.

D'altra parte la carità, che l'operatore pastorale, soprattutto sacramentale, è chiamato a coltivare col cristiano peccatore, non può mai essere scambiata con una sorta di connivenza, che si ha invece quando si dà compromesso sui valori morali cristiani: non sempre si può evitare che l'altro compia il male o anche che capisca il male che fa, ma sempre si può evitare la nostra approvazione alla sua condotta negativa, anche quando dovesse procedere da una coscienza in sincero stato confusionale. La gra-

dualità, con cui la Chiesa, nella sua saggezza pastorale è, dalla fedeltà al suo Signore, vincolata ad accogliere ogni persona che dovesse vivere quest'ultima condizione, non può trasmutarsi in una gradualità del valore morale, soprattutto sotto la sua soglia minimale e negativa.

5. L'autenticità del cuore pentito

Si apre qui, com'è facile arguire, il discernimento dell'autenticità del pentimento, cioè la sua identità e le sue condizioni. Certo, l'identità del pentimento non può che essere individuata se non nel dialogo della persona con se stessa, di fronte alla testimonianza della propria coscienza morale che, se credente, si apre alla confessione riconoscente del Dio di Gesù Cristo. È lì che la persona si ridecide rispetto a precedenti decisioni negative, e riorienta positivamente se stesso e la propria esistenza. È questo il cuore del pentimento.

5.1. *Le nuove possibilità per il bene*

Questa rinnovata decisione di bene è veramente autentica se di fronte alle possibilità operative di cui si dispone, queste vengono decise in modo buono, avendo premura di riparare il male fatto, anche nelle sue conseguenze materiali. Sono queste le condizioni di autenticità del pentimento. Per esempio, è difficilmente credibile l'autenticità di un pentimento, seppur rivendicata, quando la persona interessata rifiuta, potendolo fare, di restituire ciò che ha rubato. In altre e più formali parole, il pentimento implica l'impegno personale a non ripetere e a riparare il male compiuto, per quanto se ne ha la possibilità, per poter di nuovo volgersi al conseguimento del valore positivo, del bene.

A coloro che hanno rotto l'unità coniugale si richiede di ristabilirla anche nella sua convivenza, per lo meno laddove è possibile. Ora la contrazione civile di un nuovo legame matrimoniale rende per lo più moralmente impossibile questa restaurazione globale, soprattutto quando da esso sono nati nuovi figli, verso cui sono sorti nuovi e imprescindibili doveri naturali, gli stessi che permangono nei confronti del coniuge e dei figli eventualmente nati dalla precedente unione, doveri che si è tenuti ad assolvere, nei limiti delle nuove possibilità. Inoltre, anche qualora non si diano nuove nascite, si dà, comunque, per altri motivi, l'effettiva impraticabilità del ristabilimento

della piena convivenza di quella unione sacramentale, che – qualora sia valida – non decade.

Tuttavia, ciò che la Chiesa chiede, in queste situazioni, è che ciò che è possibile decidere verso il valore corrispondente, effettivamente lo sia: deriva da qui l'indicazione dell'astensione dai rapporti sessuali nella nuova coppia.

La riconciliazione nel sacramento della Penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti a una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi.¹⁴

5.2. La difficoltà della pratica

La scelta è possibile, anche se occorre riconoscere, tenuti presenti soprattutto alcuni tratti sfavorevoli della nostra cultura, che è molto ardua, sia da comprendere sia da praticare,¹⁵ visto l'affievolimento della percezione

¹⁴ FC 84. La tematica è molto presente nell'attuale discussione teologica e pastorale. Oltre alla bibliografia citata, cf. anche: R.M. BOAL HERRANZ, *Separación y divorcio: de la desolación al autocrecimiento*, in «Moralia» 31 (2008) 481-497; M. VIDAL, *Propuestas para una «normalization» eclesial de las parejas católicas «recasadas»*, in «Moralia» 19 (2006) 83-110; G. DIANIN, *Divorziati risposati: i sentieri della pastorale*, in «CredereOggi» 23 (4/2003) 136, 97-114; P. DE CLERCK, *La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés*, in «Revue Théologique de Louvain» 32 (2001) 321-352.

¹⁵ A questo proposito si sono appuntate alcune critiche. Cf. le osservazioni di A. BONANDI, *Riflessioni sulla prassi ecclesiastica circa l'ammissione ai sacramenti di cristiani divorziati risposati*, in «Teologia» 31 (2006) 229: «*Sic stantibus rebus* è difficile evitare l'impressione che l'insegnamento e la prassi attuale della Chiesa siano affetti da una tendenziale concentrazione dell'identità del matrimonio nelle relazioni sessuali, nel senso che appunto la salvaguardia di quello e della sua indissolubilità sembra affidata all'astensione da queste, mentre gli aspetti spirituali e affettivi [...] vengono indirettamente disaggregati dal matrimonio e riconosciuti nella convivenza come moralmente leciti e compatibili col rispetto dell'indissolubilità del matrimonio rato e consumato e con la santità dell'unico matrimonio». E ancora *ibid.*, 237: «La posizione degli irregolari è [...] diversa: in essa infatti è in causa direttamente una condizione o stato di vita e [...] la convivenza [...] è divenuta una condizione stabile e impegnata di vita, non riconducibile all'atto singolo [...] sulla cui base sarebbe lecito decidere di volta in volta la qualità morale della condizione». Anche *ibid.*, 242: «[...] che coinvolge altre persone, come appunto quella di relazioni affettive e sessuali e generazione di figli, condizione che l'interessato non può più, per struttura intrinseca di quelle relazioni, regolare tra sé e sé soltanto». Di qui la proposta che «suppone

dei valori morali cristiani e il crescente imporsi di una cultura sessualista, che marca da vicino la vita sociale ed ecclesiale. Tuttavia anche in altre situazioni della vita coniugale si prospetta questa astensione completa dalle relazioni sessuali, come unica via per salvaguardare la sacralità del matrimonio, come nel caso in cui motivi di salute renderebbero impossibile ogni rapporto sessuale. Lo stesso è chiesto ai fidanzati cristiani per i rapporti prematrimoniali, come pure agli adolescenti per l'autoerotismo o agli omosessuali per atti contro natura.

Concludendo, l'autenticità del pentimento del divorziato risposato implica l'accettazione, per lo meno a livello minimale, di questa indicazione ecclesiale, pur permanendo dubbi e perplessità. Quando questo avviene, quando cioè il penitente capisce che la sua fedeltà coniugale richiede di astenersi da un vissuto sessuale pieno con il *partner* con cui convive e che ciò che la Chiesa chiede, seppur difficile, è semplice coerenza di vita, si realizza l'autentico pentimento e quindi la condizione essenziale per ricevere l'assoluzione sacramentale.

6. Il riconoscimento della colpa e la sua futura prevedibilità

A questo punto si crea l'occasione per alcune riflessioni di ordine morale. Il loro senso scaturisce dal fatto che ciò che guida la saggezza della Chiesa in questo settore è l'intento di richiedere l'indispensabile e il minimale per poter rendere il più possibile praticabile l'esperienza della riconciliazione da parte di tutti, senza prevedere dei percorsi che entrino in collisione con essa. È la logica che è sottesa alla metafora del non spegnere il lucignolo fumigante e di raccogliere ogni più piccolo segnale di positiva conversione.

l'accesso ai sacramenti perdurante non solo lo stato di irregolarità quanto al matrimonio [...] ma anche quanto alla pratica dei rapporti sessuali» (*ibid.*, 243). Per un tentativo di risposta cf. M. DOLDI, *La comunione ai divorziati risposati: magistero e teologia morale*, in «Teologia» 33 (2008) 232-247. La proposta di una penitenza pubblica ritorna anche in G. CERETI, *Divorziati risposati: un nuovo inizio è possibile?*, Cittadella, Assisi 2009, 101s.: «In conformità alle indicazioni del Concilio di Nicea la Chiesa cattolica potrebbe quindi oggi reintrodurre una qualche forma di penitenza pubblica, amministrata dal vescovo o da un suo delegato. Il divorzio e un nuovo matrimonio costituiscono un fatto pubblico e quindi una penitenza pubblica sarebbe giustificata, e consentirebbe anche all'insieme della comunità di essere al corrente dell'assoluzione e della riammissione alla comunione eucaristica di chi aveva contratto un matrimonio in chiesa ma non aveva poi potuto onorare la parola che aveva dato».

6.1. *La previsione sul futuro*

La prima riflessione verte sulla comprensione della ragionevolezza dell'indicazione ad astenersi dalle relazioni sessuali nella nuova unione, non in astratto, ma in concreto, cioè da parte del penitente interessato, che onestamente può trovare difficile afferrarne il senso, pur d'altra parte riconoscendo che la situazione in cui si trova può anche condizionare, da parte sua, un distaccato discernimento etico. Ciò che è vincolante è che non l'escluda e che resti, con la propria coscienza, aperto al confronto con l'orientamento valoriale concretamente offerto da quella comunità ecclesiale, con cui intende ritornare a condividere la comunione sacramentale alla mensa del Signore.

Il divorziato risposato non è uno scomunicato, partecipa invece alla vita ecclesiale e certamente, come dovrebbe avvenire per tutte quelle situazioni in cui, a diverso titolo, si manifesta la debolezza dell'uomo, più sollecita e intensa, più delicata e personalizzata si dovrebbe coniugare la cura pastorale delle comunità ecclesiali.

In seconda battuta, mi sembra che sia necessario ricordare ciò che anche Giovanni Paolo II ha scritto, e cioè che si dà distinzione tra autenticità del pentimento e prevedibilità della colpa e che la prima può sussistere anche in presenza della seconda.

Convieni per altro ricordare che altro è l'esistenza del sincero proponimento, altro il giudizio dell'intelligenza circa il futuro: è infatti possibile che, pur nella lealtà del proposito di non più peccare, l'esperienza del passato e la coscienza dell'attuale debolezza destino timore di nuove cadute; ma ciò non pregiudica l'autenticità del proposito, quando a quel timore sia unita la volontà, suffragata dalla preghiera, di fare ciò che è possibile per evitare la colpa.¹⁶

In altre parole, al penitente non è richiesto di assicurare in modo assoluto il mantenimento del proposito assunto, ma quello di impegnarsi con sincera e buona volontà a compierlo. Sono due cose alquanto diverse. Nessuno di noi, del resto, potrebbe mai più ricevere l'assoluzione sacramentale di un qualsiasi peccato, se il pentimento consistesse nell'assicurazione assoluta di non più peccare: chi potrebbe essere tanto orgoglioso da osare anche solo un tentativo al proposito? Avremmo la più radicale sconfessione

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Volgendo a conclusione (L'accusa completa dei peccati in confessione)*. Lettera al Sig. card. W.B. Baum, Penitenziere maggiore, in EV 15, 202.

di un aspetto non irrilevante della nostra fede, quello che ci fa consapevoli del continuo bisogno della grazia di Dio per la nostra salvezza.

Ora si può comprendere che un divorziato risposato, pur capendo e accettando la coerenza dell'indicazione morale ecclesiale, possa altresì dubitare delle proprie forze per mantenere quanto gli viene richiesto, prevedendo appunto in futuro un facile cedimento. Questa prevedibilità della colpa non rende inautentico il suo pentimento e questo occorre, per giustizia oltre che per carità, notarlo e rimarcarlo, soprattutto nel momento dell'amministrazione del sacramento penitenziale.

È questo talora un piccolo segnale, forse intermittente, forse sempre più debole, ma il pastore accorto, e Dio con lui, lo coglie e lo valorizza. Del resto, forse a livello di risultati potranno perfino risultare uguali, ma a livello di significato si dà una differenza notevole tra chi è pentito e cerca di adeguarsi, con fatica e non senza insuccessi e ricadute, all'esigenza del valore morale e chi non lo è e ne abbandona il perseguimento.

Forse, l'infiltrazione in teologia di razionalità troppo in debito nei confronti della cultura contemporanea, come quelle che si lasciano misurare dall'efficienza e dall'effettività o come quelle che si lasciano modulare sull'onda del benessere psicologico, rende meno accorti alla percezione dei significati, che per l'etica e specialmente per l'etica cristiana è un *articulus stantis ac cadentis*. Del resto chi è pentito non cessa di guardare alla propria salvezza, mentre chi non lo è si abbandona a se stesso: tutto ciò fa una differenza, che la sensibilità ecclesiale e pastorale non può non cogliere.

6.2. *Ulteriori criteri di discernimento*

Vi sono poi ulteriori segni di pentimento che possono accompagnare quello sostanziale appena sopra accennato.

Un dato discriminante è il modo con cui il fedele divorziato risposato si pone nei confronti dell'indicazione magisteriale ecclesiale. Può avvenire, infatti, che vi siano forme di aperta contestazione del magistero ecclesiale, senza la minima disponibilità all'ascolto e al confronto. Queste, tolte naturalmente particolari situazioni emotivamente intense, non sembrano doversi ritenere segni pertinenti – almeno al momento – di pentimento. Lo è invece, come già si diceva, l'apertura verso il magistero ecclesiale, di cui si accetta con fede l'esercizio e di cui si riconosce la validità, pur conservando le proprie perplessità circa l'effettiva praticabilità delle indicazioni.

La partecipazione alla vita ecclesiale nella vita della comunità e dei movimenti aiuta a denotare nel fedele divorziato un sincero atteggiamento di attenzione verso la propria fede, come dimensione a cui ancora si tiene e con cui si intende vivere. Diverso sarebbe un vissuto a questo proposito lontano e disinteressato. Le forme di attenzione in questo ambito sono numerose, da non ridurre semplicemente alla pur importante Eucaristia domenicale.

E infine un altro segnale indiretto di autenticità di pentimento può consistere nella verifica del modo con cui il penitente ha regolato i propri rapporti con il coniuge e i figli della precedente unione, se soprattutto ha assicurato il compimento degli specifici doveri di giustizia.

È ben ovvio, vista la complessità della situazione, che il divorziato risposato disponga di un confessore stabile, e qualora lo si avvicini per la prima volta lo si inviti a decidere in questo senso. Così non sarà costretto a presentare in continuazione la propria situazione e potrà usufruire di una guida spirituale con cui stabilire un percorso di vita cristiana, ivi compresa, come ogni altro buon cristiano, una certa frequenza al sacramento penitenziale.

7. L'attenzione al disagio della comunità

Quando il penitente ha ricevuto l'assoluzione delle proprie colpe, diventa capace di partecipare alla comunione eucaristica, non sussistendo più alcuna contraddizione tra il senso del sacramento e la sua opzione esistenziale fondamentale.

7.1. *L'attenzione alla fede debole del fratello*

A questo punto si è raggiunti da un'altra indicazione ecclesiale, che sovente non è ben compresa, a tal punto che viene fatta oggetto di una critica abbastanza dura, quella di fariseismo. In realtà, quando la Chiesa chiede al penitente di non accostarsi alla comunione eucaristica in una comunità dove è pubblicamente nota la sua condizione di risposato divorziato, non intende – come si suol dire – giocare un doppio gioco, ma solo rendere consapevole l'interessato e invitarlo a farsene responsabile del fatto che convivere e avvicinarsi all'Eucaristia può creare una situazione di sconcerto tra i membri, soprattutto deboli, della sua comunità, e può indurli a pensare alla presenza di una incoerenza strutturale nell'annuncio evangelico della Chiesa.

Anche Paolo, nella lettera ai Corinti, invitava a rinunciare a un comportamento in sé perfettamente lecito – quello di cibarsi di carni in precedenza sacrificate agli idoli (cf. 1Cor 8-10) –, proprio per non urtare la coscienza debole di alcuni membri della comunità che vi vedevano ciò che non c'era, cioè un gesto idolatrico. Quest'attenzione è un'espressione alta di carità e di rispetto del cammino di tutti: un portare vicendevolmente i pesi gli uni degli altri. Per questo il fedele divorziato è invitato a comunicarsi in chiese nei cui contesti non risulta nota la sua condizione.

7.2. *L'educazione della comunità*

A questo orientamento, che rimane centrale, occorre aggiungere alcune osservazioni.

La prima verte sul fatto che la condizione del divorziato debba essere pubblicamente notoria, decisamente oltre l'ambiente familiare e lavorativo, dove è difficile che sia tenuta nascosta, né avrebbe senso il farlo. Specialmente in un contesto urbano, è difficile che si verifichi la notorietà richiesta perché si dia uno scandalo, mentre questa difficoltà potrebbe non darsi in contesti più limitati. Si può ritenere che nel primo caso, verificate le condizioni necessarie per l'assoluzione sacramentale, si possa lasciare avvicinare il divorziato risposato alla comunione eucaristica anche nella propria parrocchia di residenza, qualora l'interessato non ne abbia già scelto una "di elezione".

Inoltre, e infine, si dovrebbero poter evitare, durante la celebrazione eucaristica, situazioni eclatanti e incresciose di contestazione, per permettere uno svolgimento della celebrazione in sintonia col suo stesso senso. Un'azione pastorale, preventiva e intelligente, è qui richiesta.

È stato fatto giustamente osservare che la comunità può essere anche informata e formata in modo tale da conoscere il percorso penitenziale ecclesiale di specifiche condizioni e trovare quindi risposta agli interrogativi che, se lasciati sospesi, inducono sconcerto e disaffezione nella vita cristiana stessa. È ben vero che nel mondo sono molte le occasioni di scandalo che non possono essere evitate, ma questo non toglie l'impegno a evitare quelle che lo possono: la risorsa essenziale rimane ancora quella educativa. Del resto pubbliche e notorie convivenze, come quella del parroco con la perpetua, non sono state ritenute scandalose né mal viste o mal vissute dalla comunità ecclesiale. In fondo è ben vero che una comunità ben educata e formata e coesa si lascia scandalizzare con minore facilità di altre.

8. Il dato teologico e il dato pastorale

In breve, forse troppo, sono stati più che altro ricordati alcuni tratti salienti di una lettura, quella teologico-morale, della problematica inerente ai divorziati risposati.

Un'ultima considerazione conclusiva sia permessa. Nell'intera questione ciò che è in gioco è un orizzonte più fondamentale, quello che tematizza le condizioni oggettive della fedeltà della Chiesa al suo Signore. È di decisiva importanza che la Chiesa sia oggi quella che Cristo ha voluto e per la quale è morto e risorto. Forse un'altra Chiesa potrebbe pure ricevere un consenso più vasto, ma se in essa il Cristo non dovesse riconoscersi a che varrebbe? È per questo, che la riflessione teologica nel corso della sua storia ha sempre accolto in modo incondizionato – *sine glossa* – la *norma normans* della rivelazione di Dio in Cristo. Ora, l'insegnamento di Gesù Cristo sul matrimonio fa parte di questa *norma*. La sua alterazione si ripercuote direttamente, alterandola, sull'identità stessa della Chiesa.

I cristiani divorziati risposati debbono sapere che la volontà di fedeltà della Chiesa al Cristo è assunta anche per il loro bene. L'adeguamento culturale a cui talora viene sollecitata la Chiesa non può essere da essa scelto come il criterio di giudizio della propria storia, passata e soprattutto futura. Ciò che talora viene giudicato come espressione di insensibilità disumana o di mentalità sorpassata, è invece traccia di un faticoso e impegnativo discernimento, che tocca la comunità ecclesiale nel suo cuore e nel suo centro.

Ancora una parola sulla preparazione al matrimonio cristiano. La crescente facilità, con cui numerose coppie cristiane vengono meno agli impegni matrimoniali, lascia comunque alle comunità cristiane il serio interrogativo della validità della loro preparazione. La vocazione matrimoniale oggi può diventare più impegnativa ed esigente della stessa vocazione sacerdotale o religiosa: bastano davvero alcuni incontri per rendere i nubendi disponibili e consapevoli di questa vocazione, soprattutto in concomitanza con una prolungata assenza dalla vita ecclesiale? Si può essere certi che la preparazione alla ricezione del sacramento del Matrimonio munisce chi si appresta a viverlo di tutte le risorse necessarie per affrontare le sfide acute che la cultura e la società contemporanee innalzano al suo vissuto cristiano? O forse, visti i risultati, non c'è bisogno di qualcosa di più, soprattutto dal punto di vista qualitativo? La risposta pastorale delle comunità ecclesiali non è forse al di sotto della portata del problema?

Queste e altre domande ancora non possono essere evase se si vuole assicurare un approccio ecclesialmente responsabile al problema. Che qualcosa di più vada fatto lo conferma l'amarezza di una constatazione che, sovente, chi avvicina i divorziati risposati riceve. Mi riferisco al fatto che talora costoro manifestano una vaga sensazione di essere stati "traditi", soprattutto quando confrontano la facilità d'accesso al matrimonio cristiano con la rigidità con cui poi se ne affronta lo sfaldamento: sembra quasi che l'esigenza di indissolubilità appaia loro quasi come un elemento fuori contesto, quasi come una sorpresa. Anche qui domande puntuali e precise ritornano.

Nota Bibliografica

Oltre a quanto segnato nelle note dell'articolo, si veda:

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti, studi*, LEV, Città del Vaticano 1998;
B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990;
M. VIDAL, *Il matrimonio tra ideale cristiano e fragilità umana. Teologia, morale e pastorale*, Queriniana, Brescia 2005.
M. NYKIEL ET ALII, *Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale? = Sapientia ineffabilis 3*, IF PRESS, Roma 2014.

VITA ACADEMIÆ

LAUDATIO DI S.E. REV.MA IL CARD. RAFFAELE FARINA

MANLIO SODI

PATH 14 (2015) 443-447

Mi sento particolarmente onorato nell'essere stato invitato a prendere la parola per tessere la *laudatio* di S.E. Rev.ma il Card. Raffaele Farina in questa peculiare occasione del conferimento del titolo di *emeritus* da parte della *Pontificia Academia Theologica*.

È questo un traguardo che i membri ordinari dell'Accademia conseguono come segno di un percorso di dedizione e di collaborazione a quei principi e obiettivi propri di questa Istituzione che vanta la sua nascita nel 1695, ma la sua rinascita il 28 gennaio 1999 quando Giovanni Paolo II con Lettera Apostolica *Inter munera Academicarum* permise la rivitalizzazione dell'Accademia con l'approvazione dei relativi *Statuta*.

Quanto è avvenuto in questi quindici anni è sotto gli occhi di tutti. Parlano le attività legate alla pubblicazione della rivista «Path» giunta al suo tredicesimo anno di pubblicazione. Parla la collana «Itineraria» di cui sta per apparire il decimo volume. Parlano gli «Atti» dei sette *Forum* internazionali... e altro ancora. Una storia vera e propria dell'Accademia ci auguriamo di poterla ammirare tra breve, e allora potremo assistere a sorprese notevoli circa quanto è stato realizzato a servizio della teologia, del magistero e quindi della Chiesa nell'arco di circa tre secoli.

In questo orizzonte si colloca il riconoscimento dovuto a persone – membri accademici ordinari – che hanno saputo dedicare con modalità ed energie diversificate le proprie doti a servizio del progetto accademico. Ed è in questa linea che mi permetto – quasi in punta di piedi – di proclamare quanto segue.

1. *Laudatio*: un termine che sfida il passato e il futuro

Il termine *laudatio* significa «il lodare, il discorso elogiativo, l'elogio»; altri significati toccano momenti e situazioni diversificate della vita, come per esempio una «deposizione favorevole presso un tribunale» o una «lettera di ringraziamento che gli abitanti di una provincia romana mandavano al senato per dichiararsi soddisfatti dell'amministrazione del governatore» (*Oh tempora...!*).

Attorno al termine nella lingua latina si muovono numerosi altri lemmi. Se poi scorriamo la *Concordantia* verbale del *Missale Romanum* attuale notiamo che il termine nelle sue varie specificità ricorre ben 160 volte. Inoltre, se dovessimo far riferimento alla Scrittura allora i numeri risulterebbero infinitamente più elevati.

Ma perché questi accenni? Perché la dimensione della lode è parte costitutiva di un atteggiamento di riconoscenza per ciò che è stato compiuto, e insieme garanzia e invito per andare oltre. Qui si comprende la dialettica tipica del culto cristiano in cui la *laus* e l'*invocatio* si intersecano per strutturare un dialogo con il Dio della vita. Ma la dialettica *laus-invocatio* diventa emblematica anche nei rapporti tra persone, tanto che potremmo domandarci: quanti problemi potrebbero essere risolti se il riconoscimento delle doti dell'altro fosse posto in prima istanza davanti all'impellenza di problematiche?

Il titolo: «*Laudatio: un termine che sfida il passato e il futuro*» costituisce pertanto l'orizzonte entro cui si possono collocare anche le parole che seguono, e tutte quelle che risuoneranno in questa occasione e che vogliamo trasformare un rendimento di grazie per quanto è stato operato per il regno di Dio.

2. Un itinerario accademico variamente articolato

Sono ormai numerosi i profili che in questi anni sono stati tessuti attorno alla figura del Card. Farina. Può essere pertanto relativamente facile cogliere i punti essenziali che hanno caratterizzato finora la sua laboriosa esistenza.

Un quadro sufficientemente ampio emerge da una lunga intervista a cura di Carmen José Alejos Grau (dell'Università di Navarra) e pubblicata nell'«An-

nuario di Storia della Chiesa». L'intervista risale al febbraio del 2003. In quelle pagine, di fronte a ben 37 domande, si possono leggere altrettante risposte che offrono un quadro attorno alla vita, all'esperienza vocazionale, alla formazione universitaria, agli anni del Vaticano II e al tempo del dottorato, al lavoro in Vaticano (primo periodo 1981-1992 come Sottosegretario nel Pontificio Consiglio della Cultura), al tempo della costruzione della nuova biblioteca dell'Università Salesiana, e finalmente al tempo del servizio nella Biblioteca Apostolica Vaticana.

Un percorso dunque tra studio e attività organizzative attorno a quei templi della cultura costituiti dalla «biblioteca»; la costruzione o la gestione di queste realtà ha impegnato Sua Eminenza nel convogliare le proprie energie di organizzatore.

A proposito del *curriculum studiorum* è da ricordare, in particolare, il suo ruolo di Ordinario di Storia della Chiesa nella Facoltà di Teologia dell'Università Salesiana dal 1976 al 1997 quando ricevette il titolo di docente emerito con *Lettera* del Gran Cancelliere don Juan Edmundo Vecchi (6 ottobre 1997): un testo che, secondo la tradizione e il genere letterario, sintetizza fino a quel tempo l'attività accademica del Card. Farina.

Circa le pubblicazioni osserviamo che sono almeno dodici i volumi scritti o curati, e una serie di oltre quaranta interventi di vario genere. Ma la bibliografia scelta la si può scorrere nelle pp. XXIII-XXVIII nella Miscellanea dal titolo: *Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina* apparsa nella collana «Studi e Testi» n. 477, a cura di Ambrogio M. Piazzoni nel 2013. I due volumi, di complessive XXVIII+1382 pagine costituiscono un omaggio culturale che rende onore al festeggiato e all'Istituzione di cui è stato Prefetto dal 1997 al 2007, e archivista e bibliotecario dal 2007 al 2012.

Già membro della *Pontificia Accademia delle Scienze* dal 1997 al 2007, e membro della *Pontificia Accademia Teologica Romana* dal 1995, la *Pontificia Accademia di Teologia* lo ha annoverato come accademico ordinario fin dalla sua ricostituzione, nel 1999; e per questo oggi si sente onorata nel riconoscergli il titolo di «emerito».

3. Aspetti significativi

Tra le molteplici testimonianze che possono aiutare a comprendere meglio la figura di Sua Eminenza, ne colgo due. Di per sé, scorrere i titoli della bibliografia e percorrere l'indicazione dei ruoli che finora sono stati svolti costituisce una pagina quanto mai esemplare di dedizione al servizio della Chiesa.

– Nel 2013, nella rivista «Chiesa e storia» è apparsa una testimonianza personale di Sua Eminenza dal titolo: *La mia vigilia conciliare*. Siamo ancora nel contesto delle celebrazioni del 50° del Vaticano II ed è interessante cogliere l'esperienza di don Raffaele dal 1958 in poi; esperienza di vita e di Chiesa, che si è intrecciata con gli eventi del Vaticano II e con quanto avvenuto successivamente. Ma proprio in questo periodo conciliare l'elaborazione della tesi di dottorato, dal titolo: *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, ha aperto una linea di riflessione che poi ha avuto uno sviluppo notevolissimo, proprio a partire dal sottotitolo: «La prima teologia politica del cristianesimo». Il lavoro fu pubblicato a Zurigo nel 1966.

– Ed è su questa lunghezza d'onda che nel 2009 quando è stato conferito il dottorato *h.c.* a Sua Eminenza dall'*Institutum Patristicum «Augustinianum»*, il testo della *Laudatio* – proclamata dal prof. Manlio Simonetti – aveva come tema proprio questo: *Quando è nata la teologia politica*. È da questo illustre studioso che riprendo alcune parole per puntualizzare il merito e l'attualità della ricerca:

[...] «teologia politica», termine e concetto ormai pienamente acclimati nella riflessione filosofica e storica dei nostri giorni, ma non certo al tempo in cui il volume di Farina è stato elaborato: altro segno della sua novità e originalità. In effetti con questa espressione siamo nel cuore della riflessione di Eusebio, graniticamente unitaria nell'ancorarne la dimensione politica a quella teologica, in una dilatazione della concezione trinitaria di Origene che l'Alessandrino, stante la situazione della Chiesa ai suoi giorni, non aveva potuto minimamente sospettare. In effetti tutto lo svolgimento del discorso di don Farina è strutturato sulla base dell'interazione tra teologia, ecclesologia e politica nella riflessione di un Eusebio che interpretò il trapasso tra la dura persecuzione di Diocleziano, Galerio e Massimino all'aperto favore per la Chiesa da subito manifestato da Costantino come vittoria della verità sull'errore, del bene sul male e come inaugurazione della pace messianica... («L'Osservatore Romano», 17 ottobre 2009).

4. L'emeritato: un traguardo che invita ad andare oltre

Il titolo di *emeritus* viene tra poco conferito a Sua Eminenza, affidato a una pergamena che ne scandisce la motivazione: «... acerrimum semper historicis disciplinis perscrutandis animum seque sedulum Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Praefectum ostendit». Ma il titolo costituisce un even-

to che coinvolge il festeggiato in prima istanza, e in parallelo tutti coloro che per motivi particolari sono legati a Sua Eminenza e che comunque sanno cogliere da questa particolare circostanza motivi per andare oltre, in quanto:

- la ricerca non termina mai, e chi l'ha attuata lascia un segno indelebile con cui è doveroso confrontarsi;
- tra i numerosi temi affrontati nei vari studi ce ne sono alcuni che richiedono ulteriori sviluppi, soprattutto alla luce degli eventi ecclesiali avvenuti in questo tempo;
- il metodo di lavoro e di indagine ha bisogno di essere costantemente affinato, soprattutto oggi di fronte alle tante urgenze che le moderne tecnologie pongono dinanzi;
- l'ambito della storia è un contenitore inesauribile che ha bisogno di studiosi attenti che sappiano aiutare le generazioni a rileggere i fatti e gli eventi in un'ottica il più possibile oggettiva (per quello che è possibile...);
- la scienza teologica richiede il confronto con la storia, come pure ha bisogno di puntualizzare in modo adeguato il proprio metodo di indagine pensando alle problematiche nuove che oggi, forse più che in passato, interpellano la riflessione e quindi il ruolo che il magistero deve assicurare nel dialogo tra ricerca e responsabilità propria dell'autorità;
- le strutture universitarie ecclesiali hanno bisogno di tenere alto il livello della ricerca, per continuare a sviluppare quel dialogo culturale con altre Istituzioni laiche, in vista di un rinnovato umanesimo.

Posto in questi termini, un emeritato è motivo di gioia e di rallegramenti per il festeggiato; ma per tutti coloro che vi partecipano è motivo:

- per un rendimento di grazie alla Sorgente della Sapienza;
- per un'invocazione di quel *recta sapere* che caratterizza chiunque voglia porsi al servizio della *theo-loghía*;
- per una sintesi vitale che la persona credente trova nella declinazione di ciò che i due verbi *eukaristein* ed *euloghein* sanno esprimere nel loro significato biblico più profondo e in ciò che realizzano nei santi segni del culto cristiano.

Soli Deo omnis honor et Gloria
Tibique, Raphael, gaudium summum
summaque laetitia
multos prorsus in annos!

**LA CHIESA IN EUSEBIO DI CESAREA.
CONSIDERAZIONI PRELIMINARI.
*LECTIO MAGISTRALIS***

CARD. RAFFAELE FARINA

PATH 14 (2015) 448-456

Eusebio esprime le sue idee sulla Chiesa in quasi tutte le sue opere, in modo particolare e più ampio nel *Commento ad Isaia* e nel *Commento ai Salmi*. Ciò ci dice già che egli vede la Chiesa descritta e predetta nell'Antico Testamento. Non ha scritto un trattato, ma fornisce, con abbondanza e praticamente in tutte le sue opere, elementi per costruire, senza artifici, una trattazione valida e convincente per i riferimenti continui e precisi alla Sacra Scrittura e alla tradizione della Chiesa.

Risultano con evidenza quattro blocchi nell'ecclesiologia di Eusebio:

1. *Definizione e natura della Chiesa.*
2. *Caratteristiche essenziali:* unicità e unità; universalità e cattolicità; perennità e indefettibilità; santità.
3. *Gerarchia e poteri:* giustificazione della missione e dell'esercizio del potere; gli apostoli capi della Chiesa; la posizione di Pietro e Paolo tra gli apostoli e nella Chiesa; i vescovi successori degli apostoli.
4. *Culto.*

La mia *lectio* prende in considerazione esclusivamente il primo punto: *Definizione e natura della Chiesa*. Per una trattazione completa dell'ecclesiologia di Eusebio di Cesarea rimando alla mia opera *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*.¹

¹ *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Pas, Zürich 1966, Appendice I: *La Chiesa*, 281-311.

1. Nomi e attributi della Chiesa

- a) «Chiesa di Dio», «Chiesa di Cristo».
- b) «Casa», «casa di Dio», «casa del Signore», «casa fedele», «casa spirituale d'Israele». Essa è la casa fedele, la casa «una», tempio animato e vivente di Dio, predetto dai profeti, costruito da Dio stesso e a Lui consacrato, formata da pietre razionali viventi, fedeli, poggiante sul fondamento degli apostoli e dei profeti e di cui è pietra angolare Gesù Cristo. La Chiesa è anche detta «tenda», «tenda divina», «tenda che non si scuote», «tenda di Davide», in cui si trova il trono di Cristo, che, per disposizione della clemenza e misericordia di Dio, è occupato da chi ne fa le veci, il vescovo.
- c) «Gregge», «ovile santo di Cristo, focolare di buoni discorsi, scuola di modestia, uditorio grave e religioso di vera pietà».
- d) «Chiesa delle genti», «Chiesa dalle genti», «Chiesa nelle genti».

2. Natura della Chiesa

2.1. La Chiesa fondata da Cristo e in Cristo

a) *Cristo fondatore e capo della Chiesa.* La fondazione della Chiesa è *magnum facinus*. Per essa infatti Cristo si è incarnato e ha sconfitto i demoni e l'idolatria. Cristo l'ha fondata per mezzo degli apostoli, discepoli ed evangelisti: ponendole sé stesso come pietra angolare. La Chiesa, dice Eusebio, è fondata su una pietra angolare e costruita su un monte: la pietra angolare è il corpo del Salvatore, il monte è la sua divinità. Sull'umanità e divinità di Cristo si poggiano le fondamenta della Chiesa, cioè la predicazione evangelica, la predicazione della «pia conoscenza» (εὐσεβῆ γνῶσιν) di Dio e della divinità di Cristo, predetta dai profeti e attuata dagli apostoli. Cristo non solo sostiene la sua Chiesa, ma la circonda da ogni parte, come un muro, con la sua potenza e, senza danneggiarla o arrecarle dolore, la illumina di una luce meridiana, la luce della sua divinità. Cristo non è solo il sostegno, la difesa naturale, il protettore della Chiesa, Egli è, come colui che solo la conosce, il centro della Chiesa, il vincolo d'unione di tutti quelli che sono in essa. Cristo è l'unico pastore buono, il capo e la guida della Chiesa. Essa è la sua eredità. In essa vi è il suo trono, su di essa Egli regna di diritto, mentre ne delega altri al governo.

b) La Chiesa sposa di Cristo. La Chiesa è allo stesso tempo figlia, sposa e madre. Essa è figlia della Sinagoga, la vecchia sposa divenuta sterile, perché ha ripudiato Cristo. Questi, unendo il resto d'Israele al popolo delle genti si è preparato una sposa perfetta. Come una saetta d'amore l'ha trafitta ed essa è divenuta sua sposa. Egli l'ha resa feconda di figli tra le genti. Queste sono come monili che l'adornano tutta ed essa si domanda attonita: «Chi mi ha generato questi figli?». Essa è dunque madre e il popolo delle genti, che è stato evangelizzato, è il frutto della sua unione con Cristo.

c) La Chiesa corpo di Cristo. Tutta la Chiesa forma un solo corpo, il corpo di Cristo, il cui capo è Cristo stesso. Questo indica, oltre che la stretta dipendenza della Chiesa da Cristo e la sua unità dappertutto, anche la sua umanità, di cui si svestirà alla fine dei tempi, e la sua crescita, la sua maturazione.

2.2. Il popolo della Chiesa

La Chiesa, fecondata dal fiume che è il Logos, genera la moltitudine del popolo di Cristo. Eusebio parla spesso del popolo o dei popoli della Chiesa, anche sotto il nome di «gregge», di «coro», ecc.

Eusebio distingue il popolo dalla Chiesa: καὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τὴν Ἐκκλησίαν. Sembra che questa sia più che una distinzione verbale. Eusebio esprime questa distinzione, descrivendo il rapporto Chiesa-popolo come rapporto tra contenente e contenuto, isole e suoi abitatori; oppure come rapporto tra madre e figli o come rapporto tra comunità (κοινωνία) e i singoli che la compongono. Eusebio, come vedremo più avanti, distingue la Chiesa come istituzione, la Chiesa come «città di Dio», dalla Chiesa come popolo.

Da chi è formato il popolo della Chiesa? Il popolo della Chiesa è costituito dal «resto d'Israele», cioè gli apostoli e discepoli di Cristo costituenti il nucleo giudaico della Chiesa primitiva, e dal popolo dei Gentili. Quest'ultimo v'entra in prevalenza: perciò la Chiesa viene detta «Chiesa dalle genti», «Chiesa delle genti».

a) La vocazione delle genti. La vocazione delle genti è un tema preferito di Eusebio. Ecco come egli ce la descrive. Le genti dalla loro primitiva forma di vita sono trasformate e, attraverso il battesimo e gli altri sacramenti, rigenerate nella Chiesa. La Chiesa nasce con il battesimo di Cristo, il primo vero battesimo di acqua e Spirito Santo. Con il primo Cristiano,

Cristo, nasce la Chiesa. Perciò *nella Chiesa* nasce il Logos, *in quanto uomo*. Ma è il Logos che nasce nella Chiesa, perché nell'uomo Gesù abita il Logos. È proprio questa duplice presenza del Logos nell'uomo e dell'Uomo-Dio nella Chiesa, da Lui fondata nel momento stesso in cui vi nasce, che è causa della vocazione delle genti, cioè: 1) che tutte le genti nella Chiesa costituiscono la «Città di Dio», in quanto l'Uomo-Dio abita in esse, nelle genti, così come il Logos abita nell'uomo che ha assunto. Abitando in esse, Egli diventa il soggetto di predicazione di ogni loro azione e di ogni attribuzione, per cui l'insieme delle genti non sarà più semplicemente «una città» o peggio «la città del diavolo», ma la «città di Dio»; 2) che tutte le genti siano «figli di Dio», in quanto, assunte dall'umanità di Cristo, costituiscono l'abitacolo del Logos, del Figlio di Dio.

b) Il popolo della Chiesa sostituisce il popolo della Sinagoga. Anche se il «resto d'Israele» contribuisce a costituire il popolo della Chiesa, questa si distingue completamente dalla Sinagoga. Non c'è nessun legame di continuità tra loro. È qualcosa di completamente nuovo, rispetto ad essa. Il popolo della Chiesa e quello della Sinagoga sono come i due figli della parabola ai quali il Padre comanda di andare a lavorare nella vigna. Ambedue i popoli sono figli di Dio, cioè uguali davanti a Lui. La proposta di diventare «Suo popolo» è fatta al primo, cioè a quello delle Genti, il quale ha subito rifiutato con l'idolatria. La proposta è quindi rivolta ai «Giudei», i quali accettano subito. Quale è il risultato? Il primo, il popolo delle Genti, pur avendo rifiutato inizialmente, alla fine accetta di essere il «popolo di Dio» ed entra nella Sua Chiesa, *accettando Cristo*. Il secondo, cioè i Giudei, promisero soltanto, poiché, arrivato il momento decisivo, la prova, *rifiutarono Cristo*. Sì, perché il segno di distinzione fu proprio Cristo. È così che il popolo della Chiesa ha sostituito il popolo della Sinagoga, dal quale si distingue per il culto spirituale universale e legittimo che esercita verso Dio, per la legge nuova con cui è governato. L'istituzione stessa li distingue: mentre ἐκκλησία dice già di per se stessa una particolare elezione, συναγωγή indica soltanto il radunarsi della collettività. La Chiesa è superiore alla Sinagoga. Il popolo della Chiesa, opposto a quello della Sinagoga, ai Giudei, si collega al popolo ebraico, a quelli che possiamo definire i pre-Cristiani. Un collegamento che non ha affatto mediazione nel popolo giudaico. Il popolo della Chiesa così come si distingue assolutamente dal popolo della Sinagoga, si distingue pure dal popolo delle Genti come tali, dai Gentili

o Elleni, dai quali pure esso proviene. Questa distinzione è detta con l'espressione «Chiesa nelle genti».

c) *Il nuovo popolo della Chiesa.* Il popolo della Chiesa è dunque il «terzo genere», il popolo nuovo, il nuovo Israele. La Chiesa infatti è come un'isola, alla quale si dirigono le anime delle genti, nei loro corpi come in delle navi, portando come doni le loro opere buone, compiute con quegli stessi corpi, che per ciò stesso sono mutati in meglio rispetto a ciò che erano prima. Le porte della Chiesa sono aperte giorno e notte per accoglierle. Dalle genti sono venuti nella Chiesa quelli che ne difendono la dottrina (i vescovi) e gli Imperatori che respingono coloro che le preparano insidie. Un flusso continuo di genti nella Chiesa vi porta il fior fiore degli scienziati e sapienti, che ne saranno il decoro e la gloria; vi porta le persone che prima la bestemmiavano. Ci sarà dunque un nuovo popolo, il popolo della Chiesa, composto da coloro i quali, consorti nel nuovo mistero della dottrina evangelica, sono stati rigenerati in Cristo e perciò mutati in meglio (come bronzo e ferro mutati in oro e argento); i quali saranno rivestiti ora di un corpo «migliorato», cioè capace di opere di giustizia. Garanzia di tutto ciò è Cristo, che con la Sua potenza difenderà il popolo della Chiesa, lo illuminerà, custodirà e moltiplicherà. Anche se la Chiesa è perfetta, senza macchia, il popolo della Chiesa è fatto di buoni e di cattivi. I *giusti* si rassomigliano contemporaneamente alla palma, che ha una espansione verticale verso il cielo, verso Dio; e al cedro, che ha una moltiplicazione orizzontale d'influsso e di salvezza sul prossimo. I *non-perfetti* sono coloro che non attuano in sé completamente la doppia immagine della palma e del cedro, pur trovando posto anche essi nella Chiesa. Il popolo della Chiesa dunque è il popolo nuovo, piantato nella Chiesa terrena, in cui vi sono buoni e cattivi, per fiorire poi nella Chiesa celeste, perfetta e senza macchia. La Chiesa terrena non è dunque definitiva, perché serve a uno scopo, raggiunto il quale, essa non ha più ragione di esistere. In conclusione: il popolo della Chiesa si distingue dalla Chiesa stessa come istituzione terrena; e questa, a sua volta, si distingue dalla Chiesa celeste.

2.3. La Chiesa «Città di Dio»

Le distinzioni apparse precedentemente sono chiarificate e giustificate nella concezione eusebiana della Chiesa come «città di Dio». Tutto l'universo è come una grande città, divisa in due, la terra e il cielo. Ciò fa sì che si

possa parlare di *due città*. C'è la città celeste, il luogo della beatitudine, nel quale regna Dio; c'è la città terrena, cioè la Chiesa. Esse sono dette «Sion» o «Gerusalemme celeste» e «terrestre». Hanno preso il nome infatti dalla vecchia Gerusalemme, la città ripudiata da Dio, la città dei Giudei.

a) *La «città di Dio celeste».*

Ma nessun mortale può adeguatamente magnificare la regione sopraccelste, gli esemplari che ivi sono delle cose di quaggiù, quella ch'è chiamata la Gerusalemme superna, il monte Sion celeste, la città sopraterrena del Dio vivente, in cui innumerevoli schiere di angeli e la Chiesa dei primogeniti inscritti nei cieli celebrano il loro Creatore e Sovrano dell'universo con teologie ineffabili e al nostro intelletto inaccessibili, perché né l'occhio ha mai visto né l'orecchio ha inteso né mai è entrato nel cuore dell'uomo ciò che Dio ha preparato a coloro che lo amano (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* X 4,70).

La «città di Dio» o «Gerusalemme celeste» è il tempio in cui Dio abita. I suoi cittadini sono i santi, i quali posseggono finalmente il Logos. Essi sono detti «re», in quanto hanno conseguito nella «città di Dio» il Regno dei cieli e in quanto in essa regnano con Cristo; sono anche detti «sacerdoti» in quanto, sotto la guida di Cristo, principe dei sacerdoti, offrono doni a Dio in quel tempio celeste. La «città di Dio celeste» è il luogo della pace, perché nessun peccato e nessun nemico vi ha posto: da essa è bandito il dolore, la tristezza e il pianto [*Isaia* LI,11]. La «città di Dio celeste» è il Regno di Cristo in atto in cielo; il Regno dei cieli, è, infine, il Regno del Padre.

b) *La «città di Dio terrena», la Chiesa.* La Chiesa è l'altra città, la «città di Dio terrena». Essa viene detta anche semplicemente la «città», «piccola città», «città munita», «città ricca», «città gloriosa», «città comune», «città della giustizia», «città della pace», «città di Dio», «città del Signore». Nella città di Dio terrena vi sono allo stesso tempo «τὸ Θεοσεβῆς πολίτευμα», «ἡ κατὰ Θεὸν πολιτεία», «ἡ εὐσέβεια». «Τὸ πολίτευμα» è la vita comune organizzata della Chiesa e l'insieme dei principi e delle norme che la regolano. Eusebio lo identifica talvolta con la stessa «città di Dio terrena» e in questo caso lo considera soprattutto come la vita organizzata della stessa «città»; altre volte volendo esprimere le norme che regolano l'organizzazione della «città» lo dice contenuto in essa. «Ἡ πολιτεία» è il vivere del singolo secondo le norme e i principi, secondo il «πολίτευμα» della «città», di cui è membro, cioè secondo il Vangelo.

Mentre la *πολιτεία* esprime l'applicazione che il singolo fa del *πολίτευμα* in senso orizzontale, nella comunità, l'*εὐσέβεια* l'esprime in senso verticale, verso Dio. Si tratta in fondo dei due comandamenti fondamentali del cristianesimo che Eusebio pone nell'impalcatura stessa della Chiesa. Egli pone l'accento sull'*εὐσέβεια*, la *pietas*, che egli definisce come l'essenza del cristianesimo, che identifica col cristianesimo stesso, come appare anche dal fatto che il termine *πολίτευμα* è quasi sempre accompagnato da quello di *εὐσέβεια*.

c) *La Chiesa «città di Dio terrena» immagine e parte della «città di Dio celeste».*

Ma nessun mortale può adeguatamente magnificare la regione sopraccelste, gli esemplari che ivi sono delle case di quaggiù, quella ch'è chiamata la Gerusalemme superna, il monte Sion celeste, la città sopratrerrena del Dio vivente, in cui innumerevoli schiere di angeli e la Chiesa dei primogeniti iscritti nei cieli celebrano il loro Creatore e Sovrano dell'universo con teologie ineffabili e al nostro intelletto inaccessibili, «perché né l'occhio ha mai visto né l'orecchio ha inteso né mai è entrato nel cuore dell'uomo ciò che Dio ha preparato a coloro che lo amano» (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* X 4,70).

La «città di Dio terrena» è *εἰκὼν*, immagine, della «città di Dio celeste». Le sue fondamenta poggiano in cielo e sono le stesse fondamenta della Gerusalemme celeste. Si pensi all'immagine di un edificio che si specchia nell'acqua. La base dell'edificio, essendo nel punto d'incontro tra l'edificio stesso e la sua immagine riflessa nell'acqua, è la stessa per ambedue. Formano ambedue una sola città, con un unico fondamento, Cristo. Perciò, la Chiesa terrena è detta «parte della Chiesa celeste», «figlia della Gerusalemme celeste», atrio e porta di essa. La Chiesa è come una palma o un cedro piantati sulla terra per fiorire in cielo. Essa, come parte della città celeste, tende a unirsi al suo tutto, alla sua patria. La Chiesa è corpo di Cristo e come tale cresce e si sviluppa. Alla fine dei tempi, giunta a maturità, alla perfezione stabilita da Dio, al compimento della economia per essa prestabilita, liberata dall'involucro terreno ed umano, si congiungerà al suo «tutto», la «Chiesa dei primogeniti», di cui ora è parte.

2.4. *La Chiesa «Regno di Dio»*

Eusebio parla della Chiesa come «Regno» nei *Commentaria ad Lucam*, opera conservata purtroppo solo in frammenti, e ne dà qualche accenno nei

Commenti all'Antico Testamento. Comunque Βασιλεία non è per lui termine corrente, come lo sono πολίτευμα e πολιτεία per designare la Chiesa.

La Chiesa è detta «Regno» in quanto è preparazione al «Regno dei cieli». In essa vi è infatti la porta e l'ingresso alla Gerusalemme celeste, cioè la promessa e la speranza del Regno dei cieli. La Chiesa è detta «Regno» anche in quanto è immagine (εἰκόν) del Regno dei cieli. Eusebio applica questa dottrina della Chiesa come immagine del Regno dei cieli in tre modi:

- 1) Cristo è capo e Re della Chiesa, il novello Ciro che ha edificato la nuova Gerusalemme.
- 2) I cristiani, Suoi sudditi, sono, oltre che in cielo, anche nella Chiesa. Essi sono singolarmente immagine di Lui, di Cristo, e collettivamente immagine del Suo Regno in cielo. Essi sono il popolo regale, la corona e il diadema che il Padre ha posto sul capo del Figlio. Essi sono i soldati di Cristo, Re vittorioso, ai quali Egli ha dato come bottino il genere umano.
- 3) La Chiesa conserva i simboli del Regno di Dio, cioè la croce, strumento della conquista del Regno; le norme di vita secondo il Vangelo; e l'eusebeia degli antichi cristiani, i patriarchi. I sacramenti e i misteri della Chiesa sono simboli, essi stessi, del Regno dei cieli.

3. Conclusione

A conclusione di questo rapido parziale sguardo introduttivo all'ecclesiologia di Eusebio di Cesarea, vorrei accennare a una simbologia teologica sviluppata da Eusebio in riferimento al «sangue di Cristo».²

In passi, relativamente pochi rispetto alla mole delle sue opere storiche, esegetiche e teologiche, Eusebio sviluppa un'interessante simbologia teologica del «sangue di Cristo»: a questo egli attribuisce valore espiatorio e propiziatore, culturale, mistico, conviviale, misterico e ministeriale.

Tutti questi significati sono da approfondire e sviluppare in riferimento tra loro e con altri simboli e segni che in Eusebio sono posti in rapporto diretto con il «sangue di Cristo».

² Cf. T. VEGLIANTI (ed.), *Dizionario teologico sul sangue di Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 515-524: voce *Eusebio di Cesarea*.

Un rapporto, certamente ricco di interesse, è quello tra «sangue di Cristo» e «acqua». L'«acqua» in Eusebio ha un prevalente simbolismo ecclesiologico. Varrebbe la pena approfondirlo, perché l'ecclesiologia di Eusebio si situa in un'epoca dove l'ecclesiologia dei Padri è necessitata a una svolta e assume in lui, credo per la prima volta, i chiari caratteri della sistematicità.

Il sangue che sgorga dal fianco di Cristo è accompagnato da acqua secondo Gv 19,26, ma Eusebio non riferisce mai questo accoppiamento così ricco di significato.

L'acqua, per lui, significa il lavacro di salvezza (il battesimo), la dottrina viva e razionale (l'acqua offerta alla Samaritana), lo Spirito Santo che inonda la Chiesa; ma significa pure le acque profonde (in esse abita il drago) e i marosi che assediano le isole, cioè le Chiese dalle genti, e minacciano le navi, cioè sempre le Chiese.

Queste attraversando il mare instabile di questa vita vi sono immerse e tuttavia sono sopra di esso, nel mondo ma non del mondo.

La Chiesa, fecondata dal fiume che è il Logos, genera la moltitudine del popolo di Cristo; solo in essa si attua il sacrificio dei sacrifici, la consacrazione perfetta, l'olocausto completo di tutto un Dio, l'altare nostro sul quale siamo misticamente offerti e consumati, cioè Cristo.

LAUDATIO DEL PROF. DR. MONS. INOS BIFFI

AZZOLINO CHIAPPINI

PATH 14 (2015) 457-463

Eminenze Reverendissime, Eccellenza Magnifico Rettore, Chiarissimi Professori, Illustri Colleghi.

Tempo fa, in una famiglia amica, un bambino mi ha fatto questa domanda: «Il mio papà lavora il legno, tu che cosa fai?». Come tutte le questioni dei piccoli, la richiesta è imbarazzante: come spiegare, davanti alla concretezza di chi lavora il legno, il mestiere del teologo? Mi venne questa risposta: «Lavoro pensando a una storia e come raccontarla». «Che bello, lavorare per una storia!». Sì: il mestiere del teologo è veramente bello. E l'atto accademico che onora l'emeritato di un teologo è l'espressione di questa felicità, che è quella di una vita passata a riflettere, leggere, rileggere, cercare di capire la più bella storia possibile: quella di Dio che si avvicina all'uomo, che si fa presente nella sua esistenza, che lo chiama a partecipare alla sua vita, che ha creato il mondo per amore e che lo vuole salvare per amore. E questa storia ha un centro con cui si identifica, in cui culmina e si concentra: è la storia di Gesù di Nazaret, fratello e nello stesso tempo Emmanuele, Dio-con-noi.

L'esistenza teologica di Inos Biffi, testimoniata da tanti anni di insegnamento e dalla pubblicazione di un'impressionante *Opera Omnia*, si presenta proprio come una mai interrotta lettura profonda, e attenta riflessione sulla storia di Dio con noi; storia che, come appena ricordato, ha al suo centro la figura di Gesù il Signore. In uno degli ultimi volumi dell'*Opera Omnia* (*Cristo, Maria e la Chiesa*, maggio 2014), nell'introduzione (sono sempre affascinanti queste introduzioni, perché tessono l'autobiografia

teologica dell'autore!), *Frammenti su temi fondamentali del sapere teologico*, Inos Biffi scrive: «La via per la quale m'intrattenni lungamente e, si potrebbe dire abitualmente fu [...] quella della storia, a cominciare dal lavoro per la laurea dal titolo: *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*» (p. XIII). Questa frase, così semplice, dice già tutto della gioiosa fatica teologica di Biffi: la centralità di Cristo nella storia, pensata e contemplata alla luce del magistero di Tommaso. Nelle righe successive del testo, sono ricordati i nomi degli autori che hanno nutrito cuore e intelligenza del giovane teologo: Romano Guardini, Karl Adam, Columba Marmion; ed è presente soprattutto la figura del maestro della scuola di Venegono, Giovanni Colombo, poi successore del beato Paolo VI sulla cattedra di Ambrogio a Milano. Dalle stesse pagine, vogliamo prendere un'altra citazione, perché molto significativa:

La mia riflessione cristologica si trovò profondamente rinnovata quando, grazie alla frequentazione delle opere di sant'Ambrogio e all'influsso del pensiero acuto e originale di Giacomo Biffi, giunsi alla scoperta del cristocentrismo, ossia all'esaltante percezione del Crocifisso glorioso, predestinato a essere il «Primeggiante», «per mezzo» del quale, «nel» quale e «in vista» del quale, secondo l'eterno disegno di Dio, tutte le cose furono create, «nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili» (Col 1,16). Allora mi apparve chiaro che tutta la storia era pre-occupata da Gesù morto, risorto e Signore; che egli è assolutamente l'unico Salvatore di tutti gli uomini; egli è imminente fin dal principio su tutte le epoche del mondo, ed è il criterio di lettura e di giudizio di ogni cosa. Esattamente l'opposto di quello che si va genericamente dicendo, cioè che il Vangelo va letto a partire dalla cultura moderna e dalla società contemporanea (p. XV).

Queste poche righe sono, a mio parere, di grande importanza per capire l'itinerario teologico dell'Accademico Biffi: gli autori ricordati sopra, come letture appassionate della giovinezza, conducono al contesto del rinnovamento teologico della prima metà del secolo scorso; il cuore di tutta la successiva riflessione teologica (il cristocentrismo) è mirabilmente descritto; com'è accennata la vena polemica (di cui si dirà qualche cosa più avanti) spesso presente, nascosta o palese, negli scritti di Biffi. Nello stesso testo (alla p. IX) è ricordato l'altro territorio frequentato con competenza e ricchezza di interpretazione da parte del prof. Biffi: quello della teologia medievale. Due guide ha incontrato e lo hanno iniziato: il domenicano Marie-Dominique Chenu e il benedettino Jean Leclercq. Se Tommaso

d'Aquino tiene il primo posto, accanto si trovano altri grandi, soprattutto della tradizione monastica: Anselmo d'Aosta, Gertrude di Helfta, Giovanni di Ford, Colombano di Bobbio (e poi Lorenzo Giustiniani). Questi nomi fanno ricordare Biffi anche come promotore di ricerche e animatore di cultura: a lui infatti si devono alcune collezioni o opere collettive prestigiose («Eredità Medievale», «Biblioteca di Cultura Medievale», «Figure del Pensiero Medievale», tutte presso il benemerito editore Jaca Book).

Si diceva della vena polemica. Mons. Biffi non teme la polemica, anzi sembra addirittura provarne il gusto. Senza sviluppare l'argomento si può però ricordare che diverse pagine del Nuovo Testamento risentono e presentano accenti polemici: sicuramente nelle lettere di Paolo, ma anche in qualche affermazione di Gesù nei Vangeli. Nel testo appena citato, e dopo le righe riprese qui, il nostro teologo ha alcune frasi, con un'evidente intenzione polemica, che appaiono, per chi conosce le situazioni, rivolte in più direzioni («infine, mi apparve tutta la fragilità del “dialogo”, coi suoi vari “cortili”... il rischio... di far passare lo stesso dialogo da “metodo” a “contenuto”», p. XV). Questa osservazione ci permette di mettere in evidenza una caratteristica fondamentale della teologia di Inos Biffi. Essa è marcata dal carattere dell'*inattualità*: è cioè una teologia lontana, quasi disprezzante le mode (se per attualità s'intende, appunto, moda!). In tutta la sua vasta opera, riferimenti e citazioni di teologi contemporanei sono quasi inesistenti («il clima teologico dominante – che, in generale, mi trovò sempre alquanto indifferente nei suoi “dogmi” e nel suo astruso e perverso linguaggio», p. XIX dell'opera citata); e a parte le già ricordate frecciate polemiche, Biffi non si ferma a discutere opinioni, teorie che riempiono le pagine di tanti saggi (i volumi dell'opera appaiono con pochissime note, a differenza di molta letteratura specialistica, dove le note molto spesso riempiono metà e più spazio della pagina; e quasi tutte le note di Biffi sono citazioni di san Tommaso). Eppure il prof. Biffi conosce la pubblicistica teologica contemporanea. Il suo silenzio può apparire indifferenza o quasi disprezzo. In realtà, ciò che urge nel suo pensiero è la preoccupazione e la ricerca dell'essenziale. Un simile atteggiamento, che può dare a volte l'impressione di un pensiero atemporale, in realtà si presenta come capace di sfidare oltre che le mode i tempi. Quanti saggi pubblicati nel secolo scorso che contenevano nel titolo il termine «teologia» accompagnato da un genitivo (due esempi semplici, innocenti: «Una teologia dello sport», «per una

teologia del tempo libero») si trovano abbandonati nei ripiani delle biblioteche, dimenticati, e ripresi in mano forse soltanto in occasione di qualche tesi! In realtà, si può pensare che forse è proprio una teologia inattuale quella che conserva e manifesta nel tempo una sua attualità.

Lontana dalle mode, l'opera dell'Accademico Inos Biffi è però una teologia moderna, se con questo intendiamo un pensiero lontano dalla manualistica (quella che è anche stata indicata come «Denzinger-theologie», dove il riferimento al Denzinger non vuol suggerire disprezzo o rifiuto della tradizione, ma piuttosto una ripetizione senza anima) dominante nelle scuole nel tempo precedente il Vaticano II.

La teologia di Biffi è un pensare nella fede la Parola della rivelazione, oggi e per oggi, ma con un legame indissolubile con la grande tradizione della Chiesa: da questo punto di vista questa teologia, che può apparire inattuale, è in realtà fortemente storica. Vale la pena di ascoltare ancora una sua dichiarazione polemica, perché, nella critica, appare però il positivo della sua posizione:

Non pochi teologi, oggi, si presentano col vanto e la pretesa di essere «senza padre, senza madre, senza genealogia»; anzi si direbbe che si vergognano di avere un padre e una genealogia; fatalmente la loro teologia, piuttosto saputa, da un lato, e dall'altro non poco ingenua, è destinata ad appassire in fretta, per la scarsa profondità del terreno in cui è piantata e per i lineamenti labili e malfermi. Del resto, questi ultimi decenni hanno veduto già il tramonto di non poche di tali teologie, senza metafisica, senza «oggettività», affidate ambiguamente alla «libertà» e al «desiderio» – come li chiamano – (p. XXI).

Voglio insistere su quanto già detto: queste citazioni non vogliono e non possono portare a un'impressione negativa; ma sono importanti, mi sembra, perché tradotte in positivo manifestano quello che sta al fondamento e dicono la preoccupazione che accompagna tutta l'opera del teologo Biffi. Da questo punto di vista si consideri la sua *Opera Omnia*; ecco alcuni titoli: *Figure medievali della teologia*; *Anselmo di Aosta e dintorni*; *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*; *Sulle vie dell'Angelico*; *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*; *La filosofia monastica: "sapere Gesù"*; i due volumi su *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*. Sono alcuni titoli che dimostrano come il pensiero teologico di Biffi ha «padri, madri, genealogia», e perché parlando oggi, nel presente, nasce nutrito dalla pienezza e ricchezza della tradizione.

La storia della teologia ha tanta parte nell'impegno dell'esistenza teologica di Mons. Biffi. Eppure:

Se ritorno alla mia produzione, mi pare che una parte notevole di essa si presenti con i caratteri della teologia teoretica o, come si dice, sono opere di teologia [...]. E devo dire che sono anche quelli in cui la mia mentalità e il mio gusto, indubbiamente senza insofferenza per la storia, più si ritrovano, anche per un certo innato amore per le distinzioni chiare, i procedimenti logici, e in generale l'«ordo disciplinae», quello che guidava Tommaso d'Aquino nella redazione della *Summa Theologiae*. Restano i volumi espressamente dedicati alla storia della teologia, ma anche in questo caso lo sforzo costante che essi rivelano, o che soggiaceva al mio intento, era, mi sembra, quello dell'intelligenza della verità emergente nelle vicissitudini e nel percorso storico (*Fede, intelletto e prassi*, p. XIX).

Il brano citato è ricco di significato, perché recente (2014), e perché posto nell'introduzione a un volume dell'*Opera Omnia*, soprattutto se si tiene presente il fatto che queste introduzioni costituiscono quasi un'autobiografia teologica dell'autore. Nelle righe scritte da Biffi troviamo alcune indicazioni importanti; la fatica di tutta una vita ha una ragione: «L'intelligenza della verità». Queste parole richiamano e dicono proprio quella che è la classica definizione della teologia, che ci viene da sant'Anselmo, come *intellectus fidei* o come fede *quaerens intellectum*. Non altro: semplicemente e grandiosamente è questo il compito e la fatica del teologo che prende sul serio il suo impegno, che è anche un ministero ecclesiale. Inoltre, il riferimento a Tommaso e il ricordo della sua opera ci conducono a sottolineare un altro aspetto della fatica, ma penso anche della felicità di Biffi. Anch'egli, a modo suo, ha realizzato una *Summa*. Questa non è stata progettata fin dal principio così come appare oggi: è in realtà l'insieme degli scritti, nati da circostanze diverse – insegnamento, incontri, sollecitazioni e richieste varie – visti nella loro totalità e con il risultato che l'*Opera* risulta come insieme coerente e completo. Il disegno dell'*Opera Omnia* evoca una figura centrale nel Medio Evo, tanto frequentato da Biffi: la cattedrale. Una costruzione che ha una sua unitarietà, anche quando si sviluppa e cresce durante un lungo periodo, sempre e non mai finita (come il Duomo della Chiesa ambrosiana, come nell'epoca moderna la *Sagrada Familia* di Gaudì). Un semplice sguardo al piano dell'*Opera Omnia* di Biffi rivela la struttura nella complessità e ricchezza della sua costruzione teologica. C'è la storia («La costruzione della teologia medievale» è la prima campata dell'edifi-

cio), ci sono gli altri spazi dedicati alle figure della teologia moderna, alla liturgia e poesia, alla storia della Chiesa e della tradizione ambrosiana. C'è soprattutto un centro, che è il vero cuore della cattedrale: «La sapienza di Cristo», dove Cristo è la Sapienza del Padre, la piena luce della rivelazione, l'apertura che offre uno sguardo sul mistero di Dio, e anche la chiave che permette di interpretare tutta la realtà. A questo proposito le citazioni potrebbero essere numerosissime. Anche qui, a mo' di esempio, alcune righe dall'introduzione a uno degli ultimi volumi (citato sopra):

Questo nuovo volume [...] percorre tutto l'insieme del mistero cristiano. A partire dalla rivelazione che manifesta il disegno divino, tutto centrato in Cristo, dal quale l'uomo riceve la sua identità e il fondamento della sua azione. Da qui svariati saggi sulla *teologia come cristologia e come antropologia cristica*. E quindi come comprensione dell'«intero» piano salvifico (p. XV, sottolineatura mia).

Basterebbero queste poche righe per dire quale è il fondamento della teologia di Inos Biffi, come dice qui in maniera estremamente sintetica parlando di «teologia come cristologia».

Non so se l'Emerito della Pontificia Accademia si rallegrerà del confronto. Ma la sua opera mi fa pensare a quella del massimo teologo riformato del secolo scorso, Karl Barth (che l'avvicina a Biffi anche nell'interesse, fatto eccezionale per un riformato, per Anselmo d'Aosta) che in tutti i modi, con coraggio ha lottato nella sua immensa *Dogmatica* per difendere il fondamento della rivelazione contro ogni tentazione e deviazione di una teologia liberale. Il giudizio che Hans Urs von Balthasar dà di Barth si può applicare alla lettera a Inos Biffi, semplicemente sostituendo i nomi:

La teologia di Barth è bella. E non soltanto nel senso esteriore, nel senso cioè che Barth scrive bene. Egli scrive bene perché unisce due cose: la passione e l'oggettività, quale si addice a una cosa così eccitante come la teologia. Obbiettività significa immersione nell'oggetto. E l'oggetto di Barth è Dio, quale si è rivelato al mondo in Gesù Cristo, e del quale da testimonianza la Scrittura (*La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 41).

Mons. Biffi scrive bello e chiaro, egli è veramente immerso nell'oggetto, che è la passione della sua esistenza teologica: quella rivelazione di Dio in Gesù Cristo, che è la ragione della creazione del mondo, e della chiamata dell'uomo alla salvezza e alla comunione con il mistero Trinitario di amore. Soltanto in Gesù Cristo – ci dice Biffi – si capisce il perché della

realtà dell'universo, e il significato, la ragione, la finalità dell'esistenza umana, perché l'antropologia è fondata nella cristologia.

Ex ore infantium: la teologia è bella, come ha detto il bambino ricordato all'inizio. È bella e gioiosa, oso dire allegra, perché è vivere dentro una storia sempre di nuovo pensata e sempre meglio capita. L'esistenza teologica richiede austerità, fatica, onestà, disponibilità continua alla verità: ma proprio perché aperta a questa verità è bella e gioiosa.

La cattedrale di Inos Biffi è coerente, solida, compatta: è però anche come il Duomo della sua città, come la *Sagrada Familia*: è ancora aperta a quelle aggiunte e contributi che ci aspettiamo da un Accademico Emerito, che continua a essere un teologo sulla breccia, un teologo «sulle spalle dei giganti», che non demerita di quella genealogia di cui facciamo, con maggiori o minori capacità, parte. A lui le ultime parole, che costituiscono la sua testimonianza:

Se non fosse mancanza di buon gusto giudicare il proprio lavoro, giungerei a dire che esso fu quello di un teologo e di uno storico della teologia. Ma mi fermo subito, perché non si devono confondere i teologi con gli insegnanti di teologia. Questi sono numerosi, quelli assai rari. Quando penso a dei teologi, il mio pensiero corre ad Agostino, a Bonaventura, a Tommaso d'Aquino, a Scheeben e a ben pochi altri. Anche perché mi viene l'immagine dei nani sulle spalle dei giganti (*Fede, intelletto e prassi*, p.XIX).

IL DISEGNO TEOLOGICO COME RIMANDO TRINITARIO. *LECTIO MAGISTRALIS*

MONS. INOS BIFFI

PATH 14 (2015) 464-468

1. Il tema di questa *lectio magistralis*: il disegno teologico nel suo rimando trinitario o la genesi della sacra dottrina e la sua identità. La teologia viene comunemente definita come l'«intelletto» o la «scienza della fede»: la definizione è esatta, ma per una sua più compiuta comprensione occorre anzitutto cogliere il principio da cui scaturisce. La teologia, o sacra dottrina, non proviene primariamente dall'impegno dell'uomo, inteso a segnare i confini tra la rivelazione e la fede, da un lato, e la ragione, dall'altro. Essa risulta, invece, da un affidamento che trova in Dio la sua genesi e la sua motivazione.

2. A ben vedere questo si avvera già con la teologia cosiddetta naturale o filosofica, ossia con la creazione dell'uomo. A motivo della sua esistenza creata, l'uomo si trova, per ciò stesso, posto nella condizione di essere «accogliente»: l'esistenza umana – come l'esistenza di ogni essere creato – rappresenta nativamente o costitutivamente un'accoglienza o un obiettivo rimando ontologico. Usando la distinzione di san Tommaso tra *ordo causalitatis* o *ordo naturae*, da un lato, e *ordo generationis* o *ordo temporis* (*II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 4, c.), dall'altro, vengono ad aprirsi due percorsi per l'intelligenza della creazione:

- il primo percorso è quello caratterizzato dall'*ordo generationis* o *ordo temporis*: in esso la conoscenza prende avvio dalla fenomenologia, o da quello che immediatamente appare, per salire quindi alla sua genesi;

- il secondo percorso è invece caratterizzato dall'*ordo causalitatis* o *ordo naturae*, e segue il cammino inverso, in quanto si delinea a partire dalla genesi, da cui promana e si dispiega.

3. La conoscenza più profonda e più vera è indubbiamente quella che si attinge alla genesi. Solo che questa conoscenza non è immediatamente possibile all'uomo, che è strutturalmente storico, e perciò bisognoso del percorso temporale. Egli deve quindi salire di grado in grado, per arrivare al Principio. Stiamo qui parlando di salita secondo le facoltà della ragione, dove a risaltare è l'iniziativa dell'uomo, con le sue native possibilità. Ora, l'esito di un tale percorso porta, per così dire, alla «soglia» di Dio, del quale sono colte le prerogative che si riflettono all'esterno, ossia nella loro impronta sul mondo creato. Già a questo livello, tuttavia, attraverso una rigorosa riflessione razionale, si deve riconoscere che l'iniziativa umana nella conoscenza di Dio non è possibile senza l'antecedente azione di Dio, ossia senza la sua grazia che attira l'uomo e lo apre sé. Parliamo, come si vede, di «grazia»: l'iniziativa umana, infatti, può iniziare il suo cammino conoscitivo solo sotto l'impulso di Dio, o per merito della sua attrattiva e della sua concessione. Noi conosciamo Dio, perché è lui che originariamente si fa conoscere, concedendoci l'oltrepasso della radicale differenza.

4. Questo è un aspetto che nella teologia filosofica (teodicea) non viene abitualmente sottolineato e illustrato: la conoscenza di Dio viene semplicemente appropriata quasi accaparrata all'uomo, nel senso che la si riconosce intrinseca alla sua ragione. Questo è indubbiamente vero, ma rimane radicalmente incompiuto. Occorre procedere ulteriormente; e allora si avverte che la facoltà teologica razionale si può istituire e attivare assolutamente come risultanza e come esito di un'originaria e libera donazione divina, per altro non data in autonomia una volta per tutte, ma continuamente in atto, così come continuamente in atto è la conservazione nell'essere da parte Dio, Essere per essenza. Ininterrottamente la nostra possibilità di conoscere Dio è elargita da Dio stesso, dalla sua incessante e operosa presenza, o grazia, come sopra dicevamo. Da qui l'incoercibile e logico atteggiamento riconoscente che deve contrassegnare l'uomo nei confronti di Dio, o, ancora meglio, la struttura religiosa e orante che va riconosciuta come appartenente all'intrinseca natura dell'uomo. Egli è imprescindibilmente rimando e di conseguenza imprescindibilmente donazione teologica. Per sua natura l'uomo è, quindi,

homo religiosus. Negarlo equivarrebbe a negare l'uomo, che non ha mai, né può mai avere, in sé il principio e il fondamento del proprio essere e del proprio esserci. Questo essere ed esserci sorgono e sussistono dalla «religiosità», che li fa salire dal nativo nulla. Ecco perché, se si toglie il *religiosus*, semplicemente non si ha più l'uomo.

5. Né questo pone l'uomo in uno stato di disagio o di insoddisfazione, e meno ancora di risentimento. Proprio la coscienza di essere esistenzialmente e totalmente «relativo» e «rimandato» al Creatore gli conferisce una piena serenità, incondizionata e inalterabile sicurezza e un animo colmo gioia. Potremmo, anzi, dire che a ogni creatura, come tale, «conviene» una tale gioia, essendo ognuna in se stessa un rimando totale al medesimo Creatore. Anche il minimo frammento d'essere ha in sé inderogabilmente stampato il motivo dell'esultanza.

6. Ma, se già riflettendo razionalmente sul rimando teologico e sulla nativa «religiosità» dell'uomo, si perviene a cogliere l'esigenza di un totale rivolgimento nella concezione della sua natura, una nuova e duplice variazione si impone quando, con la rivelazione, ci è dato di riconoscere l'unico Dio è Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo –. Si rivela allora necessario il rimando trinitario sia della natura sia della soprannatura (o grazia), che – considerate dal profilo del rimando o dell'attrazione suscitata dal rimando – vengono a coincidere.

7. La stessa natura o campo d'esistenza a cui la ragione – di fatto originariamente collocata in un ordine soprannaturale – è in grado di pervenire, può emergere e affacciarsi all'esistenza, perché la Trinità ne vince la nativa impotenza o meglio nullitudine e l'attrae nell'orizzonte dell'Essere divino, che è Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se viene all'essere dal suo originario non essere, e quindi unicamente e totalmente grazie all'attrazione della Trinità, vuol dire l'essere creati coincide con questo essere preconosciuti e preamati dalla Trinità attraente, che nessuna forza ha il potere di obiettare o contestare. Ogni essere porta conseguentemente dentro di sé questa conoscenza e questo amore; ne è il frutto e la manifestazione e ne trae la stessa definizione.

8. Ma se questo vale per quello che abbiamo chiamato «natura», soprattutto vale per la realtà della grazia, dove l'attrazione trinitaria diviene intima comunione col Figlio – Gesù risorto e glorioso – nel suo essere tutto relativo al Padre, in virtù del vincolo dello Spirito Santo. In altri termini, se

l'impronta della Trinità è in atto creativamente in ogni grado d'essere, nello stato soprannaturale tale atto creativo comporta un'attrazione che comporta ed equivale a un'esperienza o a un «con-sentire» unificante, che fonde senza «confondere», dove l'abbandono suscitato dall'attrazione potrebbe essere detto un «vuoto» destinato a essere da essa colmato. La realtà creata come l'essere colmato per opera della Trinità.

9. Ne viene che, se non si conosce la Trinità, non è possibile «identificare» compiutamente gli esseri, che da essa ricevono l'identificazione. Ossia, all'assenza della conoscenza della Trinità seguirebbe, se proprio non il loro fraintendimento, la frammentazione e la «confusione». Veramente, si potrebbe osservare che la filosofia, nelle sue diverse branche, anche prescindendo dalla conoscenza della Trinità, è capace di cogliere la realtà nella sua dimensione oggettiva e nella sua intelligibilità razionale. Si pensi a tutta la filosofia platonica e aristotelica. Questo è innegabile: non è la fede, ma l'esperienza e la riflessione su di essa che portano a quel traguardo.

10. E tuttavia la realtà delle cose, emergente dalla riflessione razionale, senza il rimando trinitario, da un lato, non potrebbe obiettivamente consistere e, dall'altro, sarebbe incompiutamente conosciuta. Ossia, come la sua esistenza consiste nel suo essere attratta, così la sua percezione esauriente o la sua conoscenza pienamente reale è possibile quando la si avverta come suscitata dall'attrazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; o, più precisamente, dall'attrazione estensiva del Padre, che la costituisce nella condizione della filialità per opera dello Spirito Santo. Possiamo anche dire: come possiede intrinsecamente la proprietà filiale, essendo suscitata o originata dall'attrazione Padre, o come estesa da lui e unita con lui, così se ne ha l'adeguata conoscenza, se viene colta in questa connessione o, come andiamo dicendo, in questo rimando.

11. Ma sorge allora inevitabilmente la domanda se a questa prospettiva non consegua la necessità dell'ordine soprannaturale. Premesso che tutta la realtà, è stata originariamente e creativamente concepita e disposta in un ordine di grazia, da questa posizione non deriva affatto che l'ordine soprannaturale sia necessario. A essere necessario è il rimando trinitario di tutta la realtà creata; esso però riceve la sua forma soprannaturale, ossia si configura specificamente come grazia, quando tale rimando comporti un'intima esperienza trinitaria, una partecipazione «reale» alla condizione

del Figlio; detto diversamente: quando l'attrazione del Padre abbia come effetto un'effettiva associazione allo stato del Figlio.

12. Resta ora da chiedersi come in questa visione si delinei la teologia e come si configuri l'immagine del teologo.

- Quanto alla teologia, essa appare come il campo di sapere originato o «esteso» dall'attrazione trinitaria, o anche come il contenuto della coscienza filiale presente e delineato nella Trinità e da essa «espanso». Si viene quindi a conoscere nella misura in cui si assume la scienza in atto nel mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.
- A sua volta, il teologo è colui che condivide questa scienza. Da questo profilo ogni credente è teologo; mentre lo è, si potrebbe dire «professionalmente», chi vi si dedica con particolare intensità, o chi vive in modo speciale, con singolare frequentazione e intimità, la familiarità trinitaria.
- Da questa prospettiva la teologia si rivela come una dimensione normale e indispensabile implicata dallo stesso rimando. Anzi, la teologia è esattamente rimando nel suo necessario ridondare in sapere, consistente nell'effusione della luce del Verbo divino.

13. Si può, a questo punto, avvertire come il nostro rimando raccolga e sostenga in forma articolata ed esauriente tutta la realtà, colta come elargizione della Trinità, che sta all'origine attraente e tutto da sé estende e fa scaturire.

IL SIGNIFICATO TEOLOGICO DELLA RISURREZIONE DEI MORTI. *LECTIO MAGISTRALIS*

JOSEPH SCHUMACHER

PATH 14 (2015) 469-483

1. La speranza cristiana della risurrezione universale dei morti ha la sua causa propria nella risurrezione di Gesù

La speranza cristiana della risurrezione universale dei morti ha il suo fondamento nella fede nella risurrezione di Gesù, il quale nella lettera ai Colossesi e nell'Apocalisse viene chiamato il «primogenito dei morti» (Col 1,18; Ap 1,5) e il quale, come dice la prima lettera ai Corinzi, «è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,20).¹

La fede nella risurrezione dei morti partecipa a quella derisione e incomprendimento che la fede nella risurrezione di Gesù ha incontrato da sempre. Lo sperimenta già l'apostolo Paolo, quando nel suo discorso sull'Areopago parla della risurrezione di Gesù (At 17,18.32). Viene deriso e le persone si allontanano (At 17,32), per evitare in questo modo lo scandalo di questa realtà. Agostino († 430) spiega nel suo commento ai salmi che la fede cristiana in nessun altro punto riscontra più opposizione che a riguardo della risurrezione della carne.² Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* accoglie questo pensiero constatando:

¹ H.-J. FINDEIS, *Auferstehung (christlich)*, in A.TH. KHOURY (Hrsg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, Marixverlag, Wiesbaden 2007, 76.

² AUGUSTINUS, *In Psalmos*, 88, 2.5.

Si accetta abbastanza facilmente che, dopo la morte, la vita della persona umana continui in un modo spirituale. Ma come credere che questo corpo, la cui mortalità è tanto evidente, possa risorgere per la vita eterna?³

Infatti «nulla sembra essere più definitivo che la disintegrazione del cadavere nelle proprie componenti materiali».⁴

La risurrezione universale dei morti per la fede cristiana è fondamentale come lo è la risurrezione del Cristo crocifisso. Ciò viene espresso da Tertulliano († dopo 220) quando spiega: «Fiducia christianorum resurrectionis mortuorum, illam credentes sumus» («la fiducia dei cristiani è la risurrezione dei morti, credendo in essa, siamo [cristiani]»)⁵ In modo simile lo afferma Agostino, quando dice: «Sublata... fide resurrectionis mortuorum omnis intercidit doctrina christiana» («se la fede nella risurrezione dei morti cade, crolla tutta la dottrina cristiana»)⁶

Nel Cristo risorto viene anticipato ciò che alla fine deve compiersi con tutti, il superamento della morte nella trasfigurazione del corpo.⁷ In questo consiste il contenuto della speranza cristiana, della quale il teologo protestante Rudolf Bultmann († 1976) dice dubitando, che (essa) «speri, però non sa che cosa spera».⁸

La verità della risurrezione universale dei morti per la cristianità non è meno centrale che la risurrezione di Gesù. Il messaggio pasquale «è il culmine della rivelazione di Dio e il suo perenne centro», perché «nella cri-

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), LEV, Città del Vaticano 1992, n. 996.

⁴ W. BRANDMÜLLER - I. LANGNER, *Vernünftig glauben. Ein Gespräch über Atheismus*, Fe-Medienverlag, Kisslegg 2010, 207.

⁵ TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis*, 1.

⁶ AUGUSTINUS, *Sermo* 361, 2. John Henry Newman nella sua scrittura sullo sviluppo della dottrina di fede indica vigorosamente, che la risurrezione del Cristo e degli uomini sia stata il tema principale dell'annuncio apostolico (J.H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1969, 347).

⁷ L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paul Pattloch, Aschaffenburg 1977, 241.

⁸ R. BULTMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1954, 58; cf. L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 284 f. Quest'affermazione di Bultmann è un esempio dell'amore della riforma per il paradosso. Una speranza, che non ha un contenuto o il cui contenuto non si sa, è contraddicente.

stianità si tratta in primo luogo della professione di fede al Cristo crocifisso e risorto e della comunione con lui».⁹

La risurrezione o l'esaltazione di Gesù da Nazareth crocifisso, la giustificazione divina della sua pretesa e del suo operare scopre la sostanza più profonda e cambia in modo caratteristico il futuro e il presente dell'uomo e del mondo. Rende possibile la speranza della trasfigurazione dell'uomo e del cosmo e la fede nella duratura presenza e efficacia del Risorto nel mondo, nella vita di colui che crede nel Risorto e specialmente nella Chiesa. Ovunque il credente in Cristo muoia, sacramentalmente e nell'imitazione della sua vita, la risurrezione escatologica prende già inizio, già comincia la futura trasformazione.¹⁰

2. La risurrezione di Gesù come modello della risurrezione universale dei morti

Cristo è «primizia di coloro che sono morti». Con la sua risurrezione cominciano gli ultimi tempi, prende inizio il compimento escatologico. Trova il suo termine nella parusia, nella ri-venuta del Risorto. Il Concilio Vaticano II riprende questo pensiero spiegando: «Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf. 1Cor 10,11). La rinnovazione del mondo è irrevocabilmente acquisita».¹¹ La comunità si considerò come il popolo di Dio degli ultimi tempi, trasformato mediante il mirabile operare di Dio e concepì la missione come il ristabilimento del popolo delle dodici tribù.¹² Riconobbe perciò nella risurrezione del Crocifisso una sorta di nuova creazione.¹³

La risurrezione di Cristo è la garanzia per la nostra risurrezione, come dice l'apostolo Paolo in 1Cor 15,12-34. Nelle comunità di Corinto si trovarono negatori della risurrezione universale dei morti, certamente non dubitarono della risurrezione di Gesù, bensì della risurrezione universale dei morti. Quindi l'Apostolo chiede:

⁹ J. SCHUMACHER, *Auferstehung: Vollendung des Lebens Jesu und Bestimmung des Christseins*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Pattloch, Aschaffenburg 1984, 224.

¹⁰ *Ibid.*, 223 f.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 48.

¹² H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Kaiser, München 1969, 129.

¹³ 2Cor 5,17: «Tanto che, se uno è in Cristo, è una nuova creatura»; cf. SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, 227.

Come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede... Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti (1Cor 15,12.14.20).¹⁴

Nella risurrezione di Gesù Dio si rivela in modo specifico come Dio che vivifica... Secondo Rom 4,24 i cristiani sono coloro che credono a colui che ha risuscitato da Gesù dai morti. In modo simile (sta scritto) 1Pt 1,21: Credete nel Dio che ha risuscitato Gesù dai morti. I cristiani allora sono uomini che professano quel Dio, che non lasciò Gesù nella morte. Il loro concetto di Dio è quindi determinato in modo decisivo dall'avvenimento pasquale.¹⁵

È logico, che il messaggio della risurrezione di Gesù nella Chiesa primitiva è il cuore e il centro dell'annuncio del vangelo. In realtà, in tutta la letteratura del Nuovo Testamento, la risurrezione di Gesù è il centro del messaggio cristiano ed è il *kerygma* principale. Questo è particolarmente evidente nel libro degli Atti degli apostoli e nella proclamazione paolina, ma anche nelle lettere di san Pietro, la lettera di Giacomo e l'Apocalisse.¹⁶ Con la risurrezione di Gesù cade o resiste il cristianesimo, cade o resiste la Chiesa in se stessa. Nella risurrezione di Gesù e la professione di essa in un certo senso incontriamo una sintesi della fede cristiana.

¹⁴ Cf. anche CCC 991. «Zu der Eindeutigkeit der Osterbotschaft steht die Vieldeutigkeit und geschichtliche Problematik der Osterberichte in einer unverkennbaren Spannung» (G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer, Stuttgart 1965⁷, 166). Onde si rende, «dass wir auch die Ostergeschichten als Zeugnisse des Glaubens, nicht als Protokolle und Chroniken zu verstehen haben und also nach der Osterbotschaft in den Ostergeschichten fragen müssen» (*ibid.*, 168). Ci sono diversi generi di redazione dell'avvenimento pasquale. A questo proposito si deve dire che nella proclamazione pasquale gli apostoli non si considerano come fedeli, ma accennano invece che questa loro fede viene avallata per l'esperienza personale e comune. (W. BULST, *Die Auferstehung Jesu: Gegenstand oder Grund unseres Glaubens?*, in DERS., *Glaubensbegründung heute* [Botschaft und Lehre. Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz], Graz 1970, 120). Enfaticamente Bornkamm constata: «Es gäbe kein Evangelium, keine einzige Erzählung, keinen Brief im Neuen Testament, keinen Glauben, keine Kirche, keinen Gottesdienst, kein Gebet in der Christenheit bis heute... ohne die Botschaft von der Auferstehung Jesu» (BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 166).

¹⁵ SCHUMACHER, *Auferstehung*, 223.

¹⁶ L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*, t. II, Beauchesne, Paris 1928, 399.

In questo contesto bisogna prendere in considerazione che la risurrezione di Gesù secondo la sua natura è una realtà che non è di questo mondo che in quanto inizio di un nuovo trasfigurato modo di essere celeste di Gesù è soltanto visibile all'occhio della fede. La risurrezione di Gesù, infatti, non significa che Gesù ritornò alla sua vita di prima, ma che nel suo modo di essere divino-umano entrò trasfigurato nella trascendenza di Dio.

Nella sua fatticità la risurrezione è fondamento della fede cristiana, nel suo contenuto è oggetto della fede, l'oggetto decisivo. Nella sua fatticità è assegnata alla *ratio*, nel suo contenuto alla *fides*. Ciò significa: crediamo la risurrezione di Gesù, ma crediamo in Gesù per motivo della sua risurrezione.

Che la risurrezione di Cristo crocifisso è vera è attestato in un modo lucido e brillante, comunque la fede in essa è insostituibile e indimostrabile, e precisamente in vista della realtà interiore. Perché questa realtà, nel suo contenuto, non può essere compresa pienamente con la ragione, quindi, la risurrezione di Gesù non deve essere divisa dalla fede.

Per san Paolo, dalla risurrezione di Gesù Cristo risulta necessariamente la risurrezione universale dei morti (1Cor 15,12-14.20; cf. Rom 8,11; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14; 1Tes 4,14; Fil 3,10 s.). Tutto il creato sarà trasformato mediante la gloria del Risorto. Questa è una delle affermazioni fondamentali del Nuovo Testamento.¹⁷ In questo senso i Padri della Chiesa ci insegnano che con la risurrezione di Gesù è risorto il cosmo come tale.¹⁸ Testualmente sant'Ambrogio († 397) dice: «In lui [Cristo] è risorto il mondo, in lui è risorto il cielo, in lui è risorta la terra».¹⁹

Se la risurrezione di Gesù al giorno d'oggi viene guardata dai teologi con grande scetticismo e se si rifugiano in sempre nuove interpretazioni, già da qui la risurrezione universale dei morti perde il suo fondamento. Per il teologo protestante Herbert Braun († 1991) la fede nella risurrezione di Gesù non è nient'altro che «un modo di espressione antico-cristiana, e cioè un modo condizionato dall'ambiente di quel periodo per descrivere l'autorità che Gesù acquisì su questi uomini...».²⁰ In un modo simile, orizzontalizzante, non pochi teologi oggi comprendo la risurrezione di Gesù. Queste tipologie in-

¹⁷ Rimandiamo soprattutto a 2Pt 3,12 s e Ap 20,11.

¹⁸ M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd. I, Hueber, München 1969, 478 f; cf. SCHUMACHER, *Auferstehung*, 216.

¹⁹ AMBROSIUS, *De excessu fratris sui* 1, 2.

²⁰ H. BRAUN, *Jesus, der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1969, 154.

terpretative del mistero della risurrezione di Gesù di fatto equivalgono al suo svuotamento, sono connesse con un certo scetticismo nei confronti del mistero dell'incarnazione, ossia con la negazione di questo mistero. Se in Gesù viene soltanto riconosciuto una sorta di profeta non si può più trovare accesso alla sua risurrezione.²¹ Non si vede tuttavia che nel Nuovo Testamento non si trovano affermazioni più chiare di quelle che riguardano la risurrezione di Gesù e le sue apparizioni ai discepoli.²² Lo svuotamento dell'avvenimento della risurrezione porta necessariamente anche a una comprensione simbolica dell'eucaristia poiché un corpo morto non può essere reso presente e diventare contenuto di un banchetto e un semplice banchetto di memoria non sarebbe qualcosa di specificamente cristiano.²³ Nella fede della Chiesa la risurrezione di Gesù forma «il fondamento e il motivo della spiegazione [anche] del mistero dell'eucaristia»,²⁴ che da parte sua è fondamento della risurrezione dei morti, poiché secondo le parole di Gesù: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue... lo rusciterò nel ultimo giorno» (Gv 6,54). La connessione dell'eucaristia con la fede pasquale e la fede nella risurrezione escatologica dei morti è inconfondibile. Parliamo del sacramento pasquale, il quale non è meno coinvolto dall'attuale crisi di fede che la risurrezione di Gesù e la risurrezione universale dei morti.

Se la risurrezione di Gesù diventa obsoleta come evento oggettivo, anche l'eucaristia perde il suo fondamento, quindi si perdono le garanzie date dalle parole di Gesù: la risurrezione della carne nell'ultimo giorno. Il fondamento principale dell'eucaristia, se la intendiamo come una realtà oggettiva, è la realtà della risurrezione di Gesù, perché nell'eucaristia incontriamo Cristo risorto. La presenza reale si riferisce a Cristo risorto, che ha vinto la morte e la sofferenza. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* fa notare che ricevere l'eucaristia ci dà già un presentimento della trasfigurazione del nostro corpo mediante Cristo.²⁵ Il Concilio di Trento chiama l'eucaristia

²¹ SCHUMACHER, *Auferstehung*, 198.

²² 1Tes 1,10; Gv 20,25; vedi sopra nota 21.

²³ SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, 280-282; cf. SCHUMACHER, *Auferstehung*, 220.

²⁴ SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 240.

²⁵ CCC 1000. Il Catechismo si appella a questo proposito a IRENEO DI LYON, *Adversus haereses*, 4, 18, 5: «Wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen besteht, so gehören auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung».

«pegno della nostra futura gloria e della nostra felicità eterna».²⁶ Ignazio da Antiochia († ca. 117) descrive il cibo eucaristico come «medicina immortalitatis» («farmaco di immortalità»)²⁷.

3. La fede di risurrezione nell'Antico e Nuovo Testamento

La risurrezione di Gesù e la risurrezione universale dei morti si collocano nel contesto dell'ebraismo contemporaneo e solo in questa ottica si possono capire bene. L'insegnamento della risurrezione dei morti unisce cristiani e ebrei. Questo viene messo in rilievo dal beato John Henry Newman († 1890) nella sua opera *Grammar of Assent*.²⁸ Nell'ebraismo rabbinico si parla della «rivivificazione dei morti». Di questo insegnamento oggi spesso è rimasta soltanto la «conservazione della personalità». È una interpretazione anche dei teologi classici dell'ebraismo. La situazione si presenta leggermente diversa nell'ebraismo ortodosso.²⁹ L'insegnamento della risurrezione universale dei morti vale anche nell'islam.³⁰

A poco a poco la fede nella risurrezione si è sviluppata nel mondo dell'Antico Testamento. Chiaramente si manifesta nel 12° capitolo del libro di Daniele nel 165 a.C.³¹ Un'indicazione molto più antica si trova nel primo libro di Samuele: «Il Signore dà morte e vivifica, porta agli inferi e riconduce in alto» (584 a.C.). Giobbe pone una domanda ansiosa: «Se l'uomo muore sarà nuovamente vivificato?» (14,14), e si consola con queste parole: «Io lo so che il mio vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polve-

²⁶ DS 1638; cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik: Von den Letzten Dingen*, Max Hueber Verlag, München 1953⁴, 82.

²⁷ IGNATIUS DI ANTIOCHIA, *Ad Ephesios* 20, 2.

²⁸ J.H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslhre*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1961, 175.

²⁹ P.N. LEVINSON, *Auferstehung (jüdisch)*, in KHOURY (Hrsg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, 74.

³⁰ S. BALIC, *Auferstehung (islamisch)*, in KHOURY (Hrsg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, 83 f.

³¹ Ci si legge: «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna» (Dn 12,2). Gesù si rapporta a questo passo della Bibbia quando dice: «Viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e usciranno, quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna» (Gv 5,28s.). Inequivocabile afferma l'universalità della risurrezione dei morti.

re!» (19,15).³² Probabilmente questo libro risale alla fine del V o all'inizio del IV secolo a.C. C'è da menzionare anche l'apocalisse di Is 24-36.³³ Molto più tardi è il discorso della risurrezione dei morti nel secondo libro dei Maccabei, circa 60 a.C. (7,9).³⁴

La fede di risurrezione come si sviluppa nell'Antico Testamento diviene certezza nella risurrezione di Gesù. È insita nell'annuncio della *basileia* di Gesù

come anche negli esorcismi e le guarigioni dei malati che essenzialmente fanno parte di quest'annuncio in quanto in esse comincia la *basileia* di Dio e il dominio di satana, nel quale diventa visibile la situazione di disgrazia del mondo, specialmente in malattia e morte, viene spiantato.³⁵

Nel Vangelo di Giovanni Marta professa la fede nella risurrezione universale dei morti nel contesto della morte di suo fratello (11,24). Negli Atti la professano Pietro e Giovanni nel tempio nel contesto della testimonianza della risurrezione di Gesù (17,31). Ne abbiamo già parlato.

Esplicitamente Gesù insegna la risurrezione universale dei morti quando su questo punto si schiera dalla parte dei farisei e dichiara che «Dio non è un Dio di morti, ma un Dio di viventi» (Mc 12,27) e la lega inequivocabilmente alla sua persona (CCC 993 s.).

4. L'essenza della risurrezione dei morti - il corpo risorto

Nella comprensione cristiana la risurrezione dei morti significa la configurazione con Cristo risorto, in ogni caso la risurrezione per la vita eterna (CCC 995). Il Cristo risorto non è soltanto la sua causa efficiente, ma anche la sua causa esemplare. Il suo modello è la figura del corpo di Cristo glorificato (Fil 3,21) e, secondo la prima lettera ai Corinzi, il suo corpo soprannaturale. Paolo in questo contesto usa l'immagine del grano che viene messo nella terra e porta frutto, quel frutto che è identico con il grano e allo stesso tempo è diverso da esso (1Cor 15,35-37) (CCC 999).

³² Tr. secondo la *Vulgata*.

³³ Ci si legge: «Ma di nuovo vivranno i tuoi morti. I miei cadaveri risorgeranno! Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere» (Is 26,19).

³⁴ Il secondo dei sette fratelli risponde al re di fronte al martirio: «Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re dell'universo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna» (2Mac 7,9).

³⁵ SCHUMACHER, *Auferstehung*, 213.

Il come del corpo risorto oltrepassa la nostra immaginazione e la nostra comprensione (CCC 1000). È misterioso nella stessa misura del mistero della corporeità del Cristo risorto. I testimoni pasquali riconoscono il risorto e non lo riconoscono, «è lo stesso e tuttavia un altro che non prima era».³⁶

Il discepolo del Risorto partecipa già adesso della sua esistenza di risorto, che gli viene comunicata dopo essere morto al peccato nel battesimo, e viene alimentata nell'eucaristia.³⁷ Per ora, tuttavia, questa realtà è nascosta come constata san Paolo nella lettera ai Colossesi (3,3) (CCC 1002 s.).

Sotto l'influsso del protestantesimo liberale recentemente in riferimento alla Sacra Scrittura venne negata anche da teologi cattolici non solo la continuazione dell'esistenza dell'anima dopo la morte, il giudizio personale, la definitiva beatitudine o dannazione e il purgatorio, ma anche la risurrezione dei morti. Questo fatto tra l'altro portò la Congregazione per la Dottrina della Fede a pubblicare nel 1979 un documento dottrinale circa alcune questioni di escatologia.³⁸ Il documento sottolinea da una parte la realtà della risurrezione dei morti come tale e, dall'altra, spiega la risurrezione di tutto l'uomo in corpo e anima. Come constata san Tommaso d'Aquino l'anima senza corpo è in un certo modo imperfetta, poiché è forma del corpo.³⁹ Perciò la risurrezione universale dei morti è in un certo senso naturale, benché non dimentichi che secondo la sua essenza propria è «simpliciter miracolosa»,⁴⁰ quindi soprannaturale. Anche lui fa notare che la risurrezione di Cristo è la «causa efficiens» e allo stesso tempo la «causa exemplaris» della risurrezione universale dei morti.⁴¹ In questo contesto sottolinea anche che il corpo che viene assunto deve essere lo stesso, dal

³⁶ SCHUMACHER, *Auferstehung*, 202; cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 2005⁴, 291: «Diese Dialektik ist... immer die gleiche; nur die Stilmittel, mit denen sie ins Wort gebracht wird, wechseln».

³⁷ Col 2,12; 3,1; cf. C. SCHÖNBORN, «*Auferstehung des Fleisches*» im Glauben der Kirche, in F. BREID (Hrsg.), *Die Letzten Dinge*, Ennsthaler, Steyr 1992, 39 f.

³⁸ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera su alcuni questioni concernenti l'escatologia (17 maggio 1979), in *www.vatican.va*.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, 79; cf. L. ELDERS, Die Eschatologie des heiligen Thomas von Aquin, in J. STÖHR (Hrsg.), *Die letzten Dinge im Leben des Menschen. Theologische Überlegungen zur Eschatologie. Internationales Theologisches Symposium an der Universität Bamberg vom 12-13. November 1992*, EOS Verlag, St. Ottilien 1994, 48.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Supplementum*, q. 75, a. 3.

⁴¹ *Ibid.*, q. 76, a. 1.

momento che altrimenti non si può parlare di risurrezione.⁴² San Tommaso dice: «Lo Spirito Santo santifica la Chiesa non solo nell'anima, ma nella sua forza anche i corpi risorgeranno».⁴³

Riguardo alla qualità e alla condizione del risorto sottolinea che il corpo di risurrezione è identico a quello portato in questa vita, tuttavia i corpi dei risorti saranno di diversa qualità in confronto alla vita precedente, in quanto sia i corpi dei beati sia quelli dei cattivi sono incorruttibili e immortali. Sono perfetti perché tutti, buoni e cattivi, risorgeranno con un corpo senza difetti come si addice a un uomo perfetto, quindi libero da ogni bassezza corporale e tutti risorgeranno nell'età perfetta, cioè trentadue o trentatré anni.⁴⁴ Per quanto riguarda l'utilità della fede nella risurrezione, Tommaso d'Aquino proclama con fermezza che essa fa fuggire la tristezza in cui siamo stati immersi per la morte di nostri cari, diminuisce la paura della morte, ci fa così camminare sulla strada della vita e quindi non ci lascia cadere nel peccato.⁴⁵

Riguardo alla risurrezione dei dannati Tommaso constata che la loro condizione è proprio inversa a quella dei beati. La pena eterna alla quale sono sottoposti per i loro corpi ha la conseguenza di quattro mali, saranno oscurati e capaci di soffrire benché non siano in grado di morire mai, saranno pesanti e trascinanti verso il basso perché l'anima sarà come legata nei loro corpi e, finalmente, saranno come animali, l'anima come il corpo.⁴⁶ Alcune immagini appropriate per descrivere il rapporto tra corpo mortale e corpo risorto sono il rapporto tra radice e fiore, carbone e diamante, bruco e farfalla. Romano Guardini († 1968) ha parlato di queste realtà.⁴⁷ Sono immagini piuttosto inadeguate perché non superano la realtà naturale, che si realizza nella verità del corpo di Cristo risorto. Finalmente, questo è un «mysterium stricte dictum», e tali immagini possono dare solo un barlume molto tenue. Il corpo della risurrezione oltrepassa la nostra immaginazione e il nostro comprendere, non diversamente dal mistero del Dio trino,

⁴² *Ibid.*, q. 77, a. 1.

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *Opusculum 16: Expositio Symboli Apostolorum*, n. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, 11, 2, 1-4.

⁴⁵ *Ibid.*, 11, 1, 1-4.

⁴⁶ *Ibid.*, 11, 4.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Die letzten Dinge*, Werkbund Verlag, Würzburg 1952, 49-61; cf. J. STÖHR, *Jenseits des Todes: Die Auferstehung des Leibes und die Eigenschaften des Auferstehungsleibes*, in STÖHR (Hrsg.), *Die letzten Dinge*, 146.

dell'incarnazione del Verbo e dell'eucaristia e di tanti altri misteri di fede. L'eucaristia può servire come analogia dal momento che in essa il Cristo risorto è realmente presente e tuttavia nella fede della Chiesa è il pegno della risurrezione eterna, il «pharmakon athanasias».

Speculando sulla qualità del corpo pneumatico deve essere mantenuto il «totaliter aliter» del mondo venturo e dei misteri della fede in senso proprio, e così è per il mistero della risurrezione universale dei morti. Come si può pensare l'identità del corpo terreno con quello celeste è un mistero *stricte dictum*. Anche per questo mistero le interpretazioni non devono portare contraddizioni interne nella sua realtà. Paradossi non vi sono né nell'ordine della conoscenza naturale né nell'ordine della conoscenza soprannaturale, quindi della fede e quindi nemmeno nell'ordine dell'essere naturale e soprannaturale. Vi possono essere paradossi apparenti, nel pensare e nell'essere, ma non paradossi reali. Dobbiamo fare ricorso al Concilio Vaticano I, che parla del «duplex ordo cognitionis» secondo il duplice ordine dell'essere, quello naturale e soprannaturale.⁴⁸

5. La morte piena e la risurrezione nella morte

In riferimento all'immagine biblica dell'uomo all'interno della quale si pretende che non ci sia spazio per l'anima spirituale immortale dell'uomo e con l'indicazione a una presunta contraddizione tra immortalità e risurrezione dei morti, non pochi teologi oggi sostengono la morte piena dell'uomo e la sua risurrezione nella morte prima nell'ambito della teologia protestante, oggi sempre più anche nella teologia cattolica.⁴⁹ Si sostiene l'opinione che nella morte dell'individuo accada già la sua risurrezione e si rifiuta con forza uno stato intermedio di un'anima privata del corpo. In questo modo viene meno per l'individuo la possibilità di una purificazione

⁴⁸ DS 3015.

⁴⁹ STÖHR, *Jenseits des Todes*, 129-132; G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naberwartung, Auf-erstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1982⁴. L'asserzione si incontra già in J. FEINER - L. VISCHER (Hrsg.), *Neuen Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Herder, Freiburg i. Br. 1973, 542. È stato soprattutto il teologo Gisbert Greshake di Freiburg che propagava quest'asserzione.

eventualmente necessaria e di fatto viene meno anche la possibilità della dannazione eterna.⁵⁰

Nella teoria della risurrezione della morte manca non diversamente dalla teoria della morte piena, il continuo, che è la condizione per potere parlare di risurrezione. Se tutto l'uomo muore e vive di nuovo non si può più parlare di risurrezione, ma di una nuova creazione.⁵¹ Senza l'anima immortale non è possibile la risurrezione del corpo. Garantisce l'identità del defunto con colui che ritorna alla vita.⁵² L'immortalità dell'anima non contraddice la risurrezione dei morti, ma le è complementare.⁵³

L'asserzione che la Scrittura non conosce l'immortalità dell'anima e soltanto la morte piena dell'uomo è insostenibile, sia per l'Antico sia per il Nuovo Testamento.⁵⁴ Tutta la letteratura ecclesiastica in seguito alla Bibbia dei primi tre secoli sostiene chiaramente la fede che l'anima dell'uomo continua a vivere oltre la morte fino alla risurrezione. Questo parere nell'an-

⁵⁰ Questa posizione è caratteristica del Catechismo olandese (*Holländischer Katechismus. Glaubensverkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe*, Herder, Utrecht - Freiburg i. Br. 1966), che propagava la tesi della risurrezione nella morte. Dopo la sua pubblicazione una commissione di cardinali nominati da papa Paolo VI reclamava una correzione importante, quando constata: «Es muss auch klar von den Seelen der Gerechten gesprochen werden, die, genügend gereinigt, sich bereits der unmittelbaren Gottesschau erfreuen, während die pilgernde Kirche noch des glorreichen Kommens des Herrn und der endgültigen Auferstehung harret» («Acta Apostolicae Sedis» LX [1968] 11-12).

⁵¹ Cf. anche A. ZIEGENAUS, *Hoffnung angesichts des Todes*, in DERS. (Hrsg.), *Zukunft des Menschen*, Augsburg 1979, 75-78.

⁵² F. HOLBÖCK, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung I: Theologische Darlegungen*, in H. PFEIL, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung II. Philosophische Erwägungen*, in ID. (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit. 20 Abhandlungen gegen die Verunsicherung des Glaubens*, Bd. II, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 26 f.

⁵³ Cf. soprattutto O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antworten des Neuen Testaments*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1963².

⁵⁴ Da ricordare alcuni passi marcati: 2Mac 7,22: «Non io vi ho dato il respiro e la vita, né io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi», dice la madre ai figli che sono in procinto di morire per la legge di Dio; Qo 12,7: «E ritorni la polvere alla terra, com'era prima, e il soffio vitale torni a Dio, che lo ha dato»; Mt 10,28: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il copro [σῶμα, *soma*], ma non hanno potere di uccidere l'anima [ψυχή, *psiche*]; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo». Cf. 1Cor 15,21 ss; Eb 11,13 ss. Recentemente l'esegeta Klaus Berger si scopriva con l'asserzione, che la Bibbia non conosce un'anima immortale: *Was kommt nach dem Tod*, Aachen 2014. Quest'affermazione tuttavia non è – a prescindere dall'argomentazione esegetica – compatibile né con la fede della Chiesa né con le considerazioni di una «sana ratio».

tichità fu contestato soltanto da *outsider*.⁵⁵ La dottrina dell'immortalità dell'anima non è soltanto un'opinione filosofica, ma anche dogma.⁵⁶

La dottrina della morte piena e risurrezione nella morte, e l'impossibilità della continua esistenza di un'«anima separata» ha anche influenzato la cultura cattolica. Questo è evidente dal fatto che oggi anche nei libri liturgici nella traduzione tedesca, che erano in uso fino al 2009, la parola «anima» era piuttosto evitata. In alcune zone della Germania accade anche che al posto del *requiem* o dei funerali, se per caso è ancora celebrato il sacrificio della messa nel contesto del *requiem*, spesso si celebra «la messa della risurrezione» nella convinzione che il *requiem* appartenga al passato.

Una risurrezione dell'uomo che si svolge nella e con la morte è completamente aliena alla Sacra Scrittura, alla fede della Chiesa e al suo insegnamento. Si vuole prendere sul serio la morte con la spiegazione che «l'intera vita corporea dell'uomo continui dopo la morte, soltanto in un altro modo di esistenza»,⁵⁷ ma proprio così si raggiunge esattamente il contrario. La risurrezione dei morti appartiene al futuro, la redenzione definitiva dell'uomo e del mondo dalla morte non è ancora avvenuta (Rm 8,18-20), così ci insegna la fede della Chiesa, benché colui che crede in Cristo sia già in un certo modo risorto e dal momento della risurrezione di Gesù il nuovo eone già entra in quello vecchio, come ho già spiegato prima.⁵⁸

Se si applica la superiorità al tempo di Dio alle creature come accade spesso con i teologi che sostengono la morte piena o la risurrezione nella

⁵⁵ Cf. J.A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, Bd. I, Hueber, München 1954, *passim*.

⁵⁶ Il Concilio Lateranense IV (1215) definisce l'uomo come «ex anima rationali et humana carne compositus» (DS 801). Il Concilio di Vienne chiarisce (1312) che si deve mantenere l'anima intellettuale come forma sostanziale o sussistente, che è per se stessa forma sostanziale del corpo umano (DS 902). Il Concilio Lateranense V rigettava l'errore dannoso, che l'anima sia mortale o l'una e stessa in tutti gli uomini. Così, si confermava di nuovo l'immortalità e l'individualità dell'anima (DS 1440). Il Concilio non può pensare a un'anima spirituale senza esistenza dopo la morte, tuttavia quest'esistenza dopo la morte secondo il Concilio è diretto alla risurrezione dei morti. Papa Paolo VI assume la definizione del 1215 nel suo *Credo del popolo di Dio* (PAUL VI, *Professio Fidei zum Abschluss des Jahres des Glaubens am 30. Juni 1968*, n. 1). E anche la predetta «lettera su alcuni questioni concernenti l'escatologia» della Congregazione per la Dottrina della Fede assuma questa definizione.

⁵⁷ HOLBÖCK, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung I*, 31.

⁵⁸ Qui si deve ricordare 2Cor 5,17 e Col 3,3 s; cf. SCHUMACHER, *Auferstehung*, 217-219. Non da ultimo, la tesi della risurrezione nella morte è contraria al dogma dell'assunzione di Maria in corpo e anima in cielo. Cf. HOLBÖCK, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung I*, 28-31.

morte per giustificare questa loro teoria, le creature vengono identificate con Dio.⁵⁹ La categoria del tempo è una caratteristica essenziale di tutto il creato. Non è necessariamente di natura fisica. L'essenza del tempo è il cambiamento. Questo tuttavia vi è per le creature per tutta l'eternità, per gli angeli, per le anime umane e per gli uomini nel compimento. La teologia distingue tradizionalmente tra «aeternitas» e «aeviternitas». Il cambiamento riguarda la crescita nella conoscenza e nell'amore.⁶⁰

La teoria della risurrezione nella morte è un costrutto. In modo chiaro il Nuovo Testamento connette la risurrezione dei morti con la rivenuta di Cristo alla fine della storia.

Con la morte l'anima viene separata dal corpo, ma nella risurrezione Dio tornerà a dare la vita incorruttibile al nostro corpo trasformato, riunendolo alla nostra anima. Come Cristo è risorto e vive per sempre, così tutti noi risusciteremo nell'ultimo giorno (CCC 1016).

6. Retrospettiva

Le diverse forme di reinterpretazione della risurrezione universale dei morti portano di fatto alla sua disintegrazione, in fondo non soltanto allo scioglimento di questa verità del Credo ma dell'escatologia come tale. È inconfondibile la tendenza di orizzontalizzare la dottrina delle ultime cose, una tendenza che fondamentalmente domina l'intera teologia contemporanea e intanto anche l'annuncio di fede.⁶¹

La rivelazione di Dio «culmina nel compimento escatologico, nel quale è coinvolto il corpo».⁶² La salvezza definitiva non significa la salvezza dell'anima, ma la salvezza di tutto l'uomo. Se l'ultimo articolo del simbolo

⁵⁹ Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus, Essen 1969, 410 e GRESHAKE - LOHFINK, *Naberwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, 72. 142. A questo proposito c'è un discorso di Guardini che si può fraintendere (GUARDINI, *Die letzten Dinge*, 28. 35).

⁶⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 10, a. 5 c.

⁶¹ STÖHR, *Jenseits des Todes*, 130 f; SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, 284 ff. *Erinnert sei hier vor allem auch an die Neuinterpretation des «Credo» von H. KÜNG, Credo - Das apostolische Glaubensbekenntnis. Zeitgenossen erklärt*, R. Piper, München 1992. Kritisch merkt der evangelische Theologe Emil Brunner († 1966) an: «Eine Kirche, die nichts über das Zukünftige zu lehren hat, hat überhaupt nichts zu lehren, sondern ist bankrott» (E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zürich 1955, 257; cf. SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, 285).

⁶² SCHUMACHER, *Auferstehung*, 216.

apostolico professa la risurrezione della carne, professa in questo modo secondo il linguaggio biblico la risurrezione di tutto l'uomo, non solo quella del corpo.⁶³ La risurrezione universale dei morti non si lascia comprendere in modo razionale, ma risulta chiaramente dal messaggio pasquale della rivelazione e non deve in nessun modo essere sottovalutata nel suo significato. Inoltre è chiaramente testimoniata nella rivelazione di Dio e nella fede della Chiesa.⁶⁴

Die Auferstehung des Leibes lehrt [...] dass der Mensch nicht eine Seele ist, die ihren Körper gebraucht (*anima utens corpore*), sondern eine sinnenbegabte Materie, belebt durch einen Geist, der die Materie transzendiert. Der lebendige Leib gehört zur Integrität des Menschen, auch im Himmel; die Erlösung des Menschen besteht daher nicht in der Befreiung von der Materie, sondern in der Erlösung des Fleisches durch die Auferstehung.⁶⁵

La risurrezione è sostanzialmente «non nur die Wiederherstellung des Menschen in seiner schöpfungsgemäßen leibseelischen Ganzheit, sondern noch mehr die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes als des Mittel- und Zielpunktes der Heilsgeschichte».⁶⁶ In essa si tratta della «Restitution des Leibes als des natürlichen Ausdrucks- und Kontaktmittels unter Menschen».⁶⁷

Come risurrezione universale essa consegue in un certo senso dal pensiero del tribunale che include non solo il premio, ma anche la punizione, poi consegue altrettanto in un certo senso dall'intento di consumazione di Dio che non vuole lasciare «il torso dell'anima immortale» nell'eternità.

Gott führt, was ihn betrifft, die Menschen zu der bei der Erschaffung geplanten Vollendung, selbst wenn der Mensch aufgrund seiner Schuld der Gemeinschaft mit Gott nicht teilhaftig werden kann.⁶⁸

⁶³ F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Kösel, München 1969, 192-194.

⁶⁴ L.F. MATEO-SECO, *Der übernatürliche Heilswille Gottes und die Vollendung des Menschen*, in STÖHR (Hrsg.), *Die letzten Dinge im Leben des Menschen*, 120.

⁶⁵ *Ibid.*, 120.

⁶⁶ A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, 270.

⁶⁷ *Ibid.*, 257.

⁶⁸ *Ibid.*, 270.

VITA ACADEMIAE 2014-2015

RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

PATH 14 (2015) 484-490

Dopo la nomina del nuovo Presidente, il 3 giugno 2014, l'anno accademico 2014-2015 è iniziato nel solco del cammino secolare della vita della nostra Accademia, ma con l'energia e la vivacità che caratterizzano lo spirito e l'azione di padre Réal Tremblay. In primo luogo si è voluto concretizzare quanto era stato programmato in precedenza, ricostituendo il numero di quaranta Accademici Ordinari, dato che alcuni posti erano rimasti vacanti. Seguendo la procedura prevista dal nostro statuto, dopo la proposta fatta dal Consiglio, nel gennaio 2015 il Segretario di Stato ha nominato quattro nuovi Ordinari, già Soci collaboratori: il Prof. George Karakunnel, il Prof. Bernhard Koerner, il Prof. Dom Roberto Nardin e la Prof.ssa Valeria Trapani.

Nel corso del 2015 il Presidente ha nominato anche due nuovi «Soci corrispondenti»: il Prof. Jean Paul Lieggi e la Prof.ssa Teodora Rossi.

Essendo poi terminato nel 2014 il quinquennio della nomina a consigliere del Prof. D. Paul O'Callaghan, si è dovuto procedere all'elezione di un membro del Consiglio: l'assemblea degli Ordinari, convocata il 13 gennaio 2015, ha rieletto per un ulteriore quinquennio il Prof. O'Callaghan, segno eloquente della sua dedizione e preziosa collaborazione alla vita dell'Accademia.

Bisogna segnalare inoltre alcuni prestigiosi incarichi di cui sono stati insigniti tre nostri soci: il Prof. Piero Coda è stato nominato *ad quinquennium* membro della Commissione Teologica Internazionale, il Prof. Félix María

Arocena Solano membro ordinario della Pontificia Academia Latinitatis e il Prof. Riccardo Ferri «esperto» *ad quinquennium* dell'Agenzia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche (AVEPRO).

Passando alle attività svolte in quest'anno dall'Accademia, bisogna innanzitutto evidenziare l'impegno per la promozione e l'approfondimento della riflessione teologica compiuto attraverso le nostre pubblicazioni, che raccolgono sia l'opera diretta dei soci, sia i frutti di un lavoro di coinvolgimento di altri docenti e ricercatori su alcune tematiche proposte. Sono infatti usciti i due fascicoli della nostra rivista «Path»: il secondo fascicolo del 2014: *Evangelii gaudium. Sfida profetica anche per la teologia?*, di commento all'omonima Esortazione apostolica di papa Francesco, curato dal Prof. Manlio Sodi, e il primo fascicolo del 2015: *Ex corde Ecclesiae. La teologia nell'università*, nel venticinquesimo anno dalla pubblicazione dell'omonimo documento della Santa Sede sulle università cattoliche, curato dal Prof. Paul O'Callaghan. La scelta dei temi per i due fascicoli mostra l'attenzione dell'Accademia sia per i più recenti interventi papali, visti nella loro rilevanza teologica, sia per il ruolo della teologia nell'odierno contesto culturale. Altro importante contributo, uscito nel 2015, è il decimo volume della collana «Itineraria», *Sacrificium et canticum laudis. Parola, eucaristia, liturgia delle ore, vita della Chiesa*, a cura del Prof. D. Damasio Medeiros e con la presentazione dal Card. Gianfranco Ravasi. Si tratta di una miscellanea in onore del Prof. Manlio Sodi, in occasione del suo settantesimo genetliaco, presentata ufficialmente presso la Pontificia Università Lateranense il 10 febbraio 2015, con la partecipazione di un folto e qualificato uditorio. Inserendo il testo nella collana «Itineraria», la Pontificia Accademia di Teologia ha voluto esprimere tutto il suo ringraziamento per il lavoro e lo zelo instancabile del Prof. Manlio Sodi, sia nel quinquennio della sua presidenza, sia precedentemente e successivamente a quella, opera che continua tuttora specialmente nel settore editoriale.

Tra le varie attività dell'Accademia, è proseguito anche l'impegno per un aggiornamento e miglioramento del nostro sito *web* all'interno del portale del Pontificio Consiglio della Cultura (www.theologia.va). Sono *on line* i fascicoli già pubblicati della rivista «Path» (ad eccezione di quelli degli ultimi due anni, di cui si mostra solo l'indice). Ci si propone inoltre di segnalare titoli e copertine dei vari volumi della collana «Itineraria».

Un momento qualificante e aggregante della vita annuale dell'Accademia è sempre costituito dai nostri Simposi, eventi importanti non solo per i contenuti che vengono trattati, ma anche per la possibilità di incontro tra i vari membri dell'Accademia, specialmente con coloro che risiedono fuori Roma e talora in paesi molto distanti dall'Italia; non essendo previsto in questo l'anno il Forum internazionale, si è realizzata una «Seduta pubblica». Si è svolta il 13 novembre 2014 presso la Pontificia Università Lateranense ed è stata incentrata sul conferimento dell'emeritato a tre Accademici: il Card. Raffaele Farina, il Prof. Inos Biffi e il Prof. Joseph Schumacher: ciascuno dei tre Accademici ha tenuto una *lectio magistralis*, su un tema di specifica competenza; ognuna è stata preceduta da una *laudatio*, che ha ripercorso le tappe principali della vita e dell'attività accademica dei tre studiosi. Gli Atti sono contenuti proprio in questo fascicolo.

Se gli eventi ripercorsi e le pubblicazioni menzionate rappresentano l'attività pubblica e visibile dell'Accademia, bisogna constatare che tutto questo non sarebbe possibile senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, Prof. Réal Tremblay, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, il Presidente emerito, Prof. Manlio Sodi, i Consiglieri Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Giulio Maspero (econo) e il Prof. Giuseppe Marco Salvati.

Tre sono state le questioni che maggiormente hanno occupato le riunioni del Consiglio, di cui viene dato di seguito un resoconto dettagliato: la programmazione del prossimo Forum internazionale; l'avanzamento delle ricerche sulla storia dell'Accademia e, purtroppo, le preoccupazioni per la situazione finanziaria.

La riunione del 15 settembre ha visto l'esordio del nuovo Presidente. Padre Tremblay ha consegnato ai membri del Consiglio il suo programma (che è stato pubblicato su «Path» 2/2014) contenente alcune riflessioni sul cammino futuro dell'Accademia e, in particolare, sui compiti del Consiglio. A partire da questi orientamenti e seguendo le indicazioni venute dall'ultimo incontro di giugno 2014, sono stati proposti alcuni temi da trattare nei prossimi anni (nei fascicoli di «Path» o in Simposi): Antropologia, escatologia, vita consacrata, esercizio del primato, *theologia crucis*, la dinamica della misericordia, grazia, eutanasia, recezione del Concilio Vaticano II, rapporto tra giustizia e perdono; il ruolo dei Padri nella riflessione teologica contemporanea.

Padre Tremblay ha suggerito di affidare ciascun fascicolo di «Path» al coordinamento di un membro del Consiglio o di un Accademico Ordinario.

La riunione del 3 novembre è invece iniziata con la visita di Mons. Iacobone, del Pontificio Consiglio della Cultura, che ha annunciato la data della prossima seduta plenaria delle Accademie Pontificie, il 20 novembre 2014, e ha riferito della lettera della Segreteria di Stato con cui è stata concessa alla nostra Accademia, ancora per quest'anno, la consueta elargizione di denaro per il sostegno alle nostre iniziative. Dopo l'uscita di Mons. Iacobone, è seguito un vivace dibattito sulla situazione economica dell'Accademia; purtroppo è prevalso un certo senso di incertezza e l'idea di attendere quale sarà in futuro l'atteggiamento degli organi competenti per il supporto economico all'Accademia. Certamente, senza fondi, la missione dell'Accademia non potrà che subire un forte ridimensionamento.

Riguardo alla programmazione dei prossimi fascicoli di «Path», è stato ribadito che «Path» 1/2015, come stabilito, sia dedicato all'*Ex corde Ecclesiae* (P. O'Callaghan ha presentato l'elenco quasi definitivo degli articoli); «Path» 2/2015 contenga gli atti della «Seduta Pubblica» del 13 novembre e una miscellanea. È stato anche deciso che i contributi su «Path» non possano superare i 35 mila caratteri.

Nel Consiglio del primo dicembre è stata fatta in primo luogo una verifica della «seduta pubblica» celebrata il 13 novembre. Dato che questa era basata sul conferimento dei tre emeritati, di seguito è stata presa in esame la questione degli emeritati. Dopo breve discussione, è stato stabilito di organizzare la cerimonia di conferimento dell'emeritato, nel contesto dei Forum o di altro evento pubblico di rilievo, solo per quegli Accademici che hanno partecipato e contribuito attivamente alla vita dell'Accademia. Negli altri casi il Presidente invierà il diploma con una lettera di accompagnamento. I prossimi emeriti saranno: nel 2016 Salvini, nel 2017 Penna e de Andia, nel 2018 Amato e Gaudette, nel 2019 Rychlicki e Sorci, nel 2020 Spiteris.

A proposito del Forum 2016, padre Tremblay ha cominciato a prospettare l'idea di dedicarlo a una tematica antropologica (finora non trattata nell'ambito dei nostri Forum); in particolare ha presentato una bozza di progetto sulla dignità trascendente dell'uomo. I membri del Consiglio si sono impegnati a inviare eventuali suggerimenti e integrazioni, in modo da approvare nella successiva riunione il programma definitivo.

Infine, su richiesta di D. Giulio Maspero il Consiglio ha deciso che l'Accademia dia il proprio patrocinio al convegno «J. Ratzinger e J. Danielou di fronte al mistero della storia» in programma il 12-13 febbraio 2015 presso la Pontificia Università della Santa Croce. D. Manlio Sodi, invece, ha informato che il X volume di «Itineraria» sarà pronto entro Natale e sarà presentato presso la Pontificia Università Lateranense il 10 febbraio 2015.

La riunione del 13 gennaio è stata in gran parte centrata sulle questioni economiche. D. Giulio Maspero ha riferito riguardo alla situazione economica dell'Accademia alla luce delle novità recentemente introdotte dalla Santa Sede, illustrate in una serie di riunioni con rappresentanti del Segretariato per l'Economia. La principale novità consiste nelle norme per la redazione del *budget* annuale e nel passaggio, per la gestione economica, dall'anno accademico a quello solare. Per questo, agli inizi di gennaio l'Economo ha presentato al suddetto Segretariato un *budget* per l'anno 2015, firmato dal Presidente e accompagnato da un preconsuntivo. Il consuntivo finale per il 2014 andrà consegnato entro la fine di febbraio. Nel *budget* si è mantenuto quanto era stato approvato a giugno alla fine dello scorso anno accademico, prevedendo le spese essenziali per il mantenimento delle attività previste dall'Accademia per il compimento dei suoi fini statutari. Il Prelato Segretario ha aggiunto la raccomandazione di una particolare prudenza nell'utilizzo delle risorse in questo periodo.

Il Prof. Sodi ha poi consegnato a tutti i membri del Consiglio il volume X di «Itineraria», appena stampato; il Consiglio coralmemente si è congratulato con D. Sodi per la qualità del lavoro.

A proposito del Forum 2016, padre Tremblay ha presentato il progetto da lui approntato sulla dignità trascendente dell'uomo, corredato dai nomi dei possibili relatori. Dopo breve discussione, il Consiglio ha approvato. Viene stabilita la data del Forum: 28-29 gennaio 2016 (due giorni interi). Le relazioni dovranno essere di 25-30 minuti ciascuna; i testi per la pubblicazione di 30 mila caratteri (al massimo).

L'incontro del 9 febbraio è così stato dedicato in prevalenza alla progettazione del Forum 2016. Sono stati definiti i relatori. Il Prelato Segretario si è impegnato a spedire l'invito ufficiale a tutti i relatori, con allegato il programma dettagliato, approntato da padre Tremblay.

Nella riunione del 9 marzo il Prelato Segretario ha fatto il punto della situazione riguardo alle ricerche sulla storia dell'Accademia. Alcuni anni

fa l'allora Prelato Segretario Mons. Piero Coda, a nome del Consiglio, aveva incaricato il Prof. Luigi Michele De Palma a compiere delle ricerche storiche sull'istituzione e le vicende dell'Accademia fino alla riforma di Giovanni Paolo II. Il Prof. De Palma ha fatto sapere di avere quasi concluso la sua indagine. Per questo motivo il Prelato Segretario ha proposto di invitare il Professore a una prossima riunione del Consiglio per illustrare l'andamento dei lavori e il sommario del testo.

D. Sodi ha aggiornato poi il Consiglio sulla situazione del sito *internet* dell'Accademia: il Prof. Alessandro Toniolo, in contatto col responsabile informatico del Pontificio Consiglio della Cultura, si è impegnato a inserire nel sito i contenuti dei fascicoli di «Path», esclusi quelli degli ultimi due anni di cui apparirà solo la copertina, il sommario e l'editoriale; similmente, per «Itineraria» verranno inserite le copertine e gli indici di tutti i volumi. Resterà da riempire la sezione del sito «Notizie degli Accademici»: è stato allora deciso di dare la possibilità a tutti gli Accademici di inserirvi la prima e quarta di copertina e l'indice delle loro pubblicazioni più recenti.

La riunione del 13 aprile ha visto la partecipazione del Prof. Luigi Michele De Palma, che ha illustrato la situazione delle sue ricerche sulla storia dell'Accademia. In primo luogo ha presentato le difficoltà nel reperimento delle fonti, data la scomparsa dell'archivio storico dell'Accademia dopo la morte di Mons. Piolanti; tuttavia, grazie al materiale rinvenuto nell'archivio della Sapienza, nel fondo Borgiano e in tesi di laurea, è stato possibile ritrovare statuti, documenti papali, elenchi degli Accademici e tessori (materiali che saranno editi nell'appendice della pubblicazione). Il testo da pubblicare sarà costituito da cinque capitoli, corrispondenti alle varie fasi della storia dell'Accademia ed entrerà nella nostra collana «Itineraria».

Di seguito, l'Economista Giulio Maspero ha informato della sua partecipazione alla riunione, avvenuta nel mese di marzo a S. Marta, del Segretariato per l'Economia. Il bilancio 2015 dell'Accademia è stato consegnato sia al Segretariato per l'Economia sia alla Prefettura per gli Affari economici. A fine anno si dovrà presentare il bilancio preventivo 2016: in esso dovranno essere indicate anche le spese per il volume sulla storia dell'Accademia.

La riunione dell'11 maggio è stata dedicata prevalentemente alla situazione della rivista. Il Prelato Segretario ha reso noto il dato, poco incoraggiante, fornito dalla LEV di un'ulteriore diminuzione degli abbonamenti. A

partire da tali informazioni si è sviluppato un vivace e articolato dibattito, in cui ciascun membro del Consiglio ha esposto le proprie idee su come promuovere la rivista: è stato proposto di sollecitare chi riceve la rivista in omaggio (specie gli Accademici *ad honorem*) a passare all'abbonamento; invitare tutti gli Accademici a sostenere la rivista diffondendola presso le proprie istituzioni accademiche; far conoscere al massimo la rivista presso le biblioteche universitarie; inserirla in cataloghi e indici bibliografici.

Si è poi riflettuto sul tema del fascicolo «Path» 2/2016: sulla base di suggerimenti, venuti da più Accademici, di dedicare nell'anno del Giubileo un fascicolo al tema della misericordia, si è deciso di affidare la responsabilità dello stesso a padre Marco Salvati. Padre Marco ha indicato una serie di temi che, integrati con altri, potrebbero costituire i contributi del fascicolo. Il fascicolo dovrà uscire entro settembre 2016, in modo da rimanere all'interno dell'anno giubilare; per questo motivo gli articoli andranno consegnati entro Pasqua 2016. I membri del Consiglio sono stati invitati a inviare via internet a padre Salvati eventuali ulteriori proposte, in modo che per la prossima riunione si definisca il progetto.

Nella riunione dell'8 giugno padre Salvati ha presentato la propria proposta per il fascicolo «Path» 2/2016 sul tema della misericordia. È seguita un'ampia e articolata discussione, in cui ciascun membro del Consiglio ha esposto i propri suggerimenti e indicazioni. Alla fine è stato deciso di focalizzare maggiormente il titolo del fascicolo, integrando «misericordia», «verità» e il contesto culturale attuale nella prospettiva dell'anno giubilare; padre Marco si è impegnato a contattare i relatori designati e a coordinare il lavoro.

È stata infine affrontata la questione della nomina di nuovi Soci corrispondenti. Col passaggio a Ordinari di quattro Soci, si è presentata la necessità di ampliare il numero dei corrispondenti: la loro presenza rappresenta, infatti, una garanzia di continuità per la vita dell'Accademia. Prima di proporre eventuali nominativi, il Presidente e il Prelato Segretario hanno ritenuto opportuno che venissero delineati dei criteri: tenere presenti le aree di competenza di ciascuno; valorizzare l'internazionalità del corpo degli Accademici; non dimenticare la «romanità» (sufficiente numero di soci risiedenti a Roma); individuare personalità di spicco nella riflessione teologica; valutare il numero e l'importanza delle pubblicazioni; non dimenticare la dimensione laicale e femminile.

**ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXIV EDITA**

PATH 14 (2015) 491-493

- ALES BELLO Angela - PELLEGRINI Marina Pia (edd.), *Edith Stein - Gerda Walther. Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica* (I timoni), Castelvechi, Roma 2014, 334 pp.
- ALES BELLO Angela, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione* (Studi), Castelvechi, Roma 2014, 134 pp.
- AROCENA Félix María, *El Prefacio de Alexander Lesley al Misal Mozárabe de Cisneros. Introducción, Texto, Traducción y Notas*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2014, 401 pp.
- AROCENA Félix María, *Penitencia y Reconciliación - Unción de enfermos* (Manuales de Teología, 21), Eunsa, Pamplona 2014, 446 pp.
- BORRIELLO Luigi - DI MURO Raffaele (edd.), *Dizionario dei fenomeni mistici cristiani* (In sintesi), Ancora, Milano 2014, 176 pp.
- BORRIELLO Luigi - DI MURO Raffaele (edd.), *Sant'Angela da Foligno: contemplativa, mistica e apostola*, Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma 2014, 176 pp.
- EBENBAUER Peter - BUCHER Rainer-Maria - KÖRNER Bernhard (edd.), *Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem zweiten Vatikanum* (Theologie im kulturellen Dialog, 28), Tyrolia, Innsbruck-Wien 2014, 224 pp.
- FORTE Bruno, *La trasmissione della fede* (Biblioteca di teologia contemporanea, 169), Queriniana, Brescia 2014, 246 pp.
- FORTE Bruno, *Fede e psicologia. Per un dialogo reciprocamente fecondo* (Il pellicano rosso. Nuova serie, 208), Morcelliana, Brescia 2014, 80 pp.

- FORTE Bruno, *Seguire Gesù con san Francesco. Un itinerario spirituale* (Nuovi fermenti, 129), San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 77 pp.
- GIERTYCH Wojciech M., *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich* [«Come si vive la grazia. La fecondità di Dio negli atti umani»], Bernardinum, Pelplin 2014², 320 pp.
- GIERTYCH Wojciech M., *Wira i diija* [«Fides et actio»], tr. I. JERMAK, Instytut religijnych nauk sw. Tomi Akwinskogo, Duh i Litera, Kiev 2014, 348 pp.
- GONZÁLEZ SILVA Santiago Maria (ed.), *Come credono i consacrati?* (Vita consacrata), Ancora, Milano 2014, 232 pp.
- GRECH Prosper, *La spiritualità del Nuovo Testamento* (Studi biblici), Paideia, Brescia 2013, 168 pp. (or. Eerdmans Grand Rapids MI 2011).
- KÖRNER Bernhard, *Orte des Glaubens - loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter Verlag, Würzburg 2014, 268 pp.
- KÖRNER Bernhard, *Dobri Razlozi. Za život u crkvi* [«Buoni motivi per vivere nella Chiesa»] (Metanoja, 201), Tyrolia, Innsbruck - Wien 2014, 203 pp. (or. *Gute Gründe für ein Leben in der Kirche* 2012).
- MATEO-SECO Lucas Francisco - MASPERO Giulio, *Il mistero di Dio uno e trino. Manuale di teologia trinitaria* (Sussidi di teologia), EDUSC, Roma 2014, 380 pp.
- O'CALLAGHAN Paul, *God Ahead of Us. The Story of Divine Grace*, Fortress Press, Minneapolis 2014, 149 pp.
- OCÁRIZ Fernando, *La Chiesa, mondo riconciliato. Rafael Serrano intervista il Vicario generale dell'Opus Dei* (Emmaus. Nuova serie), Ed. Ares, Milano 2014, 184 pp. (or. *Sobre Dios, la iglesia y el mundo*, Rialp, Madrid 2013).
- PARIS Grazia - GONZÁLEZ SILVA Santiago Maria, *Sulle vette dell'amore. Vita contemplativa, apostolica, Istituti secolari* (Parole per lo spirito), San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 128 pp.
- RASPANTI Antonino (ed.), *Diritto, Giustizia, Legalità* (Cortile dei gentili), Donzelli Editore, Roma 2014, 96 pp.
- RASPANTI Antonino, *Introduzione*, in Max HUOT DE LONGCHAMP, *Nella malattia ... alla scuola dei santi* (Seminando), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, (112 pp.) 5-23.

- RÍO García María del Pilar, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo. Reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización* (Pelícano), Palabra, Madrid 2015, 432 pp.
- SODI Manlio - MEDEIROS Damásio R. - MIGUT Bogusław - FAGERBERG David - AROCENA Félix María, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede* (Sapientia ineffabilis, 1), IF Press, Roma 2014, 197 pp.
- SODI Manlio - TAVELLA Sofia (edd.), *Anima e Psiche. Percorsi per un dialogo*, Presentazione V. ANDREOLI, (Sýmpsykoi, 3), IF Press, Roma 2014, 240 pp.
- SODI Manlio - NYKIEL Krzysztof et ALII, *Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?*, Presentazione G. TONUTTI, (Sapientia ineffabilis, 3), IF Press, Roma 2014, 152 pp.
- SODI Manlio (ed.), *Ordinamento generale del Lezionario Romano. Annunciare, celebrare e vivere la parola di Dio. Nuova edizione ampliata e aggiornata* (ACV. Documenti, 5), EMP, Padova 2014, 126 pp.
- SODI Manlio - RODRÍGUEZ MARADIAGA Oscar Andrés - COLAIACOVO Giuseppe, *Entre ética y empresa la persona en el centro. Parábolas y metáforas a la luz de la Caritas in veritate y de la Lumen fidei* (Sýmpsykoi 2), IF Press, Roma 2014, pp. 159 + 4 tavole f.t.
- SODI Manlio - MANFREDI Antonio - RUSCONI Roberto (edd.), *Penitenza e Penitenzieria tra umanesimo e rinascimento. Dottrine e prassi dal Trecento agli inizi dell'Età moderna (1300-1517)* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 75), LEV, Città del Vaticano 2014, 301 pp.
- SORCI Pietro, *Paschale Mysterium. Studi di Liturgia* (Ho Theologos, 4), Città Nuova, Roma 2014, 989 pp.
- ŻĄDŁO Andrzej (ed.), *Psychologia i liturgia: sztuka przeżywania liturgii przez poszczególnych jej uczestników oraz stosowne w niej uczestnictwo* [«Psicologia e liturgia»] (Kościół w trzecim tysiącleciu, 12), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2014, 171 pp.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

SACRIFICIUM ET CANTICUM LAUDIS

PAROLA, EUCARISTIA
LITURGIA DELLE ORE, VITA DELLA CHIESA



A cura di
DAMÁSIO MEDEIROS

Presentazione di
S. Em. il card. GIANFRANCO RAVASI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RECENSIONES

PATH 14 (2015) 495-508

ANGELO LAMERI, *La «Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II». Documenti, Testi, Verbali* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 168), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 882 pp. (ISBN 978-88-7367-178-7).

È un poderoso volume quello che ora abbiamo tra le mani e che possiamo valorizzare per conoscere meglio le “premesse” di ciò che è avvenuto sia nel Vaticano II che successivamente attorno alla liturgia.

Il notissimo autore è sacerdote della diocesi di Crema dal 1985. Ha conseguito il dottorato in Teologia con specializzazione liturgico-pastorale presso L'Istituto di Liturgia Pastorale «Santa Giustina» di Padova con una tesi sulla *Traditio instrumentorum* nei riti di ordinazione, pubblicata nella collana «Bibliotheca Ephemerides Liturgicae». Attualmente è professore stabile, titolare della cattedra di liturgia e sacramentaria generale presso la Pontificia Università Lateranense. Insegna, inoltre, presso la Pontificia Università della S. Croce. Dal 2004 è collaboratore dell'Ufficio Liturgico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana. È inoltre consultore della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e dell'Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Ordinamento Generale del Messale Romano. Commento e testo*, EMP, Padova 2011²; *La Liturgia delle Ore*, EMP, Padova 2009; *Benedizionale*, EMP, Padova 2010; *Segni e simboli, riti e misteri. Dimensione comunicativa della liturgia*, Paoline, Milano 2012; *Liturgia*, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

A cinquant'anni dalla promulgazione della Costituzione liturgica il volume offre un contributo alla serena ermeneutica della *Sacrosanctum Concilium*. Un testo infatti si può comprendere meglio alla luce della sto-

ria della sua redazione. Oggi, grazie alla possibilità offerta dall'Archivio Segreto Vaticano, la documentazione riguardante la fase preparatoria della Costituzione liturgica conciliare è accessibile agli studiosi. Si tratta di un materiale abbondante e ricco dal quale è possibile percepire la passione e l'amore per la Chiesa di quanti hanno lavorato a questa impresa, toccando con mano l'entusiasmo e la preparazione dei vari componenti che, pur appartenenti a culture e continenti diversi, furono accomunati dal desiderio di servire la Chiesa nell'impegnativa opera di rinnovamento e "aggiornamento" che Giovanni XXIII aveva indicato come prioritaria.

In questi anni alcuni documenti sono stati pubblicati, ma solo parzialmente. L'intento della presente pubblicazione è ora quello di fornire la documentazione più importante delle tre fasi che dal giugno 1960 al gennaio 1962 hanno segnato il lavoro di preparazione della Costituzione conciliare sulla liturgia.

Può risultare utile al lettore il confronto immediato con quanto l'autore scrive nella sua *Presentazione* (che porta la data del 4 dicembre 2013). Nel riportare il testo rinunciamo alle note che è possibile consultare direttamente nell'opera:

Il 4 dicembre 1963, chiudendo il secondo periodo del Concilio, il papa Paolo VI annunciava l'approvazione e la promulgazione della prima Costituzione conciliare, dedicata interamente alla liturgia, con parole di caldo entusiasmo che invitavano a leggere nel fatto un segno della provvidenza: «Noi vi ravvisiamo l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera prima nostra obbligazione; la liturgia prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente e orante, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la muta sua lingua e senta l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo». A cinquant'anni di distanza da quel giorno ritorniamo ad occuparci e a riflettere sulla liturgia che, soprattutto in questi ultimi anni, ha conosciuto un interesse crescente, anche se a volte non pienamente sereno ed equilibrato. Anche il dibattito acceso è però da considerarsi come un segno della provvidenza, che ci ricorda come sia vitale per la Chiesa il momento dell'incontro con il suo Signore nell'azione liturgica. Questo mio lavoro intende inserirsi con discrezione nel dibattito come un umile contributo per una corretta e serena ermeneutica del testo della *Sacrosanctum Concilium*. Un testo infatti si può comprendere meglio alla luce della storia della sua redazione. Oggi, grazie alla possibilità offerta

dall'Archivio Segreto Vaticano, la documentazione riguardante la fase preparatoria della Costituzione liturgica conciliare è accessibile agli studiosi. Si tratta di un materiale abbondante e ricco: vi troviamo gli schemi via via preparati, le riflessioni dei membri e dei consultori della Commissione conciliare preparatoria «de sacra liturgia», le annotazioni dei protagonisti del lavoro, i verbali delle sessioni plenarie. È possibile, inoltre, percepire la passione e l'amore per la Chiesa di quanti hanno lavorato a questa impresa, si tocca con mano l'entusiasmo e la preparazione dei vari componenti che, pur appartenenti a culture e continenti diversi, furono accomunati dal desiderio di servire la Chiesa nell'impegnativa opera di rinnovamento e «aggiornamento» che il santo papa Giovanni XXIII aveva indicato come prioritaria. In questi anni in verità alcuni di questi documenti sono stati pubblicati, ma solo parzialmente. Il mio intento è ora quello di fornire la documentazione più importante delle tre fasi che dal giugno 1960 al gennaio 1962 hanno segnato il lavoro di preparazione della Costituzione conciliare sulla liturgia. In questo volume, suddivisi in tre parti, corrispondenti ad altrettante tappe del lavoro della Commissione, rendo disponibili le tre redazioni della Costituzione conciliare prima della sua presentazione alla Commissione centrale preparatoria del Concilio, i verbali delle tre sessioni plenarie, le relazioni del segretario padre A. Bugnini e del presidente card. G. Cicognani, le lettere più significative tra la segreteria e i vari componenti della Commissione, le relazioni preparate dalle sottocommissioni costituite per affrontare le *quaestiones* raccolte nella fase ante preparatoria. Lo studioso avrà così a disposizione, raccolti in un unico volume e ordinati cronologicamente, i documenti più significativi utili a ricostruire la storia della redazione del testo conciliare e potrà risalire alle motivazioni di alcune scelte e alla *mens* ad esse soggiacenti. È stata una fatica di non poco conto che spero possa giovare a una più consapevole conoscenza della più recente storia della Chiesa, una storia che non solo ci affascina per la vivacità di quegli anni, ma ci impegna a continuare il nostro impegno in continuità con coloro che amando la Chiesa hanno desiderato consegnarci «una liturgia insieme seria, semplice e bella, che sia veicolo del mistero, rimanendo al tempo stesso intellegibile, capace di narrare la perenne alleanza di Dio con gli uomini».

In questo volume sono offerti alla consultazione anche i *vota* più significativi presentati dai membri e dai consultori. I testi della faticosa redazione del capitolo primo con gli interventi e le proposte di Martimort e Schmidt.

Ogni parte è preceduta da una introduzione che ricostruisce il cammino percorso e le vicende che lo hanno accompagnato. Note redazionali aiutano a comprendere meglio il testo nelle parti di meno immediata comprensione.

Opere di questo genere costituiscono un bene prezioso per chiunque voglia approfondire quanto è stato realizzato durante il Concilio. Un “durante” che presuppone un “prima” estremamente significativo e tale da garantire la serietà e l’impegno con cui i Padri conciliari hanno potuto lavorare su testi ben preparati. Per chiunque operi a servizio dell’ermeneutica del Vaticano II il confronto con quest’opera diventa un appuntamento imprescindibile. E di questo siamo grati all’autore!

DAMÁSIO MEDEIROS

ANGELO MAFFEIS, *Penitenza e Unzione dei malati* (= Nuovo corso di teologia sistematica 9), Queriniana, Brescia 2012, 484 pp. (ISBN 978-88-399-2409-4).

Un altro poderoso manuale di sacramentaria che arricchisce il panorama dell’offerta formativa in ambito teologico. La trattazione dei due sacramenti risponde ai criteri propri del manuale. In questa linea il lettore si trova di fronte a una trattazione che intende rispondere principalmente a un itinerario formativo soprattutto per coloro che devono a loro volta formare il popolo di Dio.

La trattazione della Penitenza è racchiusa in quattro capitoli: 1. *Il sacramento della Penitenza tra passato e presente* per comprendere le problematiche principali che oggi interpellano questo sacramento; 2. *La testimonianza biblica*; 3. *La Penitenza nella storia della Chiesa* da quella antica fino al Concilio di Trento incluso; 4. *Il perdono di Dio attraverso la riconciliazione con la Chiesa* con l’esame della riforma liturgica e una particolare puntualizzazione circa la dinamica antropologica del sacramento, come pure della riconciliazione con la Chiesa.

Al sacramento dell’Unzione è dedicato un solo capitolo. Il percorso al suo interno si muove secondo queste linee: fisionomia del sacramento; la testimonianza biblica; lo sviluppo del rito; la riflessione scolastica; la riforma e il Concilio di Trento; il Vaticano II e la riforma liturgica; salvezza nella malattia.

Ogni capitolo si conclude sempre con l’indicazione di «temi di studio» e una sommaria rassegna biblica, mentre un’amplissima bibliografia è racchiusa nelle pp. 431-470, articolata in strumenti e fonti; la Penitenza nella Bibbia; la

Penitenza nella storia della Chiesa e della teologia; manuali sulla Penitenza e studi generali; l'Unzione dei malati. L'indice dei nomi completa l'opera.

GIUSEPPE RUPPI

PAOLO MAGNANI, *La liturgia al cuore della pastorale, Scritti liturgici*, Prefazione di Gianfranco Gardin, Introduzione di Goffredo Boselli, EMP, Padova 2013, 377 pp. (ISBN 978-88-250-3116-4).

Ogni giubileo è occasione di memoria riconciliante e di lucida profezia, tempo opportuno di gratitudine per ciò che è stato e di rinnovo dell'impegno di alleanza in vista di ciò che sarà.

Il 4 dicembre 2013 è stato celebrato il 50° anniversario della promulgazione della *Sacrosanctum Concilium* (SC). Rispetto a questo solenne anniversario, volendo rimanere sulla suggestiva origine ebraico-biblica del giubileo, la pubblicazione degli *Scritti liturgici* di mons. Paolo Magnani rappresenta quasi il suono dello *yovel*, l'antico corno d'ariete con cui gli ebrei annunciavano l'inizio dell'anno giubilare (cf. Lv 25,9).

Il festoso tripudio dei vescovi di tutto il mondo che nella basilica vaticana accompagnò il voto plebiscitario con cui venne promulgata la prima costituzione conciliare, segnò l'inizio di una storia nuova, anzitutto per la specifica realtà di cui tratta il documento, la liturgia. Proprio a partire dai principi teologici e operativi presentati dalla costituzione, infatti, i testi e le forme liturgiche hanno conosciuto un tempo di riforma e rinnovamento senza pari nella storia del culto cristiano; ma fu un impulso decisivo anche per lo stesso Concilio, sia perché confermò la fecondità del metodo di lavoro sinodale fermamente voluto dai Padri e messo alla prova per la prima volta in maniera completa proprio con la redazione di *Sacrosanctum Concilium*, sia perché influì non poco sugli sviluppi tematici e dottrinali che seguirono, in particolare sulle altre tre costituzioni conciliari.

Pavese d'origine e già vescovo di Lodi (1977-1988) e di Treviso (1988-2004), dove tutt'ora risiede e continua a servire la Chiesa come vescovo emerito, mons. Paolo Magnani è stato un testimone diretto dell'intensa fase del rinnovamento liturgico e della sua ricezione nelle Chiese locali di cui è stato pastore. La figura evangelica del testimone appena evocata non si limita, tuttavia, al ruolo di spettatore di un evento, ma esprime il coinvolgi-

mento profondo e totale, diremo esistenziale, con ciò di cui si è testimoni. Passando in rassegna i testi che vengono raccolti in questa pubblicazione, intitolata significativamente: *La liturgia al cuore della pastorale*, si coglie esattamente la vibrazione del cuore del vescovo Paolo, profondamente impegnato a far risuonare e, talvolta, a tradurre i principi della costituzione conciliare per i suoi destinatari.

Una delle originalità dell'opera, impreziosita dalla prefazione del liturgista G. Boselli e presentata dal vescovo di Treviso mons. G.A. Gardin, consiste proprio nella sua natura di "raccolta" di scritti composti in periodi diversi – nell'arco di oltre trent'anni, relativamente quindi al periodo del ministero episcopale dell'autore – e per situazioni e destinatari altrettanto differenti. Sta già in questo un elemento di sintonia con la costituzione *Sacrosanctum Concilium*, con la quale i padri conciliari vollero quasi abbracciare tutte le componenti vive della Chiesa per annunciare a ciascuno il primato (il *primum* dirà Paolo VI) che nella vita personale ed ecclesiale deve avere l'incontro con Cristo attraverso la singolare esperienza liturgica cristiana. Questa sorta di "primato obbligante" della liturgia nella vita cristiana non viene proposto in alcun modo dall'autore nei termini, ormai obsoleti, del precetto morale stabilito «dall'esterno e dall'alto» e da eseguirsi fedelmente, ma viene piuttosto svelato e motivato dentro un percorso di recupero «dall'interno e dal basso» di quelle condizioni storiche e umane della relazione che Dio stesso ha instaurato con l'uomo, intessendo con lui una «storia di salvezza» culminata nell'incarnazione e nel mistero pasquale di Cristo. *Sacrosanctum Concilium* aveva esattamente inteso recuperare questa dimensione storica dell'opera divina della redenzione, indicando nella celebrazione liturgica, specialmente nell'Eucaristia e nelle altre celebrazioni sacramentali, la singolare via di accesso privilegiata a questa nuova storia iniziata dalla Pasqua di Cristo. È Cristo infatti il centro dinamico delle riflessioni di mons. Magnani e nei suoi contributi la liturgia viene messa continuamente in relazione a Cristo come sua trasparenza simbolico-rituale.

Mediante la liturgia si accede alla storia di salvezza che Cristo continua a scrivere sulla carne del mondo e dell'umanità non per rimanervi «come muti ed estranei spettatori» (cf. SC 48), ma pienamente co-protagonisti mediante una «partecipazione attiva» all'azione stessa di Cristo. L'autore ritorna insistentemente su questo fondamentale principio di *Sacrosanctum Concilium*, unitamente all'esortazione continua alla formazione liturgica,

senza mantenersi troppo su un livello di astrattezza dei principi, né riducendone la portata teologica a semplice o banale esecuzione pratica di atteggiamenti e comportamenti esteriori.

Lo stile costante che si rintraccia negli scritti di mons. Magnani, pur dentro la diversità dei loro rispettivi generi letterari e delle situazioni per le quali vengono concepiti, è quello di chi mai dà per scontata alcuna informazione ma, piuttosto, accompagna sempre il lettore in un percorso di graduale comprensione dei singoli temi liturgici e, al contempo, di rivisitazione paziente e quasi mistagogica di quanto già vissuto dal destinatario in ambito rituale.

L'articolazione stessa dei temi e della tipologia dei contributi testuali riesce a tracciare le diverse prospettive dello sguardo con cui l'autore ha personalmente vissuto l'esperienza della liturgia e ne ha condiviso, da pastore e maestro, l'intelligenza:

– la *prospettiva teologica* è quella che permette al lettore di cogliere lo spessore dell'argomentazione e la ragionevolezza della fede cristiana nell'esperienza liturgica della salvezza (cf. soprattutto la Parte I dell'opera, che ripropone le lettere pastorali del vescovo Magnani dedicate al tema liturgico sia nel periodo lodigiano che in quello trevigiano);

– la *prospettiva storica*, di cui è offerto un particolare saggio nello studio sull'edizione pavese del 1805 della traduzione italiana del Messale Romano (cf. cap. IV, parte I), conferma non solo il solido riferimento scientifico dell'autore in materia liturgica, ma anche la sua profonda passione per la tradizione della Chiesa che, lungi dal rinchiudersi in sterili nostalgie, sa trarre dal buon tesoro della storia le cose antiche e le cose nuove che la rendono tradizione «vivente» (cf. anche la parte V, dedicata alla ricostruzione dei profili di mons. Antonio Mistrorigo e del card. Virgilio Noè, singolari interpreti del rinnovamento liturgico);

– la *prospettiva estetico-poietica* (cioè, in relazione al “vedere” e al “fare” nella liturgia) fa trasparire dalla lettura suggestivamente simbolica dell'architettura liturgica della cattedrale (cf. la parte II, in cui vengono pubblicate in particolare le omelie in occasione della dedicazione dell'altare delle cattedrali di Lodi e Treviso) e dall'attenzione alla cura e alla competenza ministeriale della musica e del canto liturgici (cf. parte IV) quel senso del «bello», del «gratuito» e del «simbolico» quali condizioni di base umanamente indispensabili per poter vivere un'autentica esperienza liturgica;

– la *prospettiva formativa* (di cui si caratterizzano soprattutto il cap. IV della Parte I, e la parte III con gli interventi rivolti ai presbiteri) pone l'accento sull'appassionato impegno educativo della Chiesa a favore della crescita graduale della «capacità simbolico-rituale» dei fedeli – nelle loro specifiche condizioni di vita, di età, di cultura, di provenienza – e del ministro, sia egli vescovo, presbitero, diacono o laico. Negli scritti di mons. Magnani tale impegno non si riduce, tuttavia, a indicare una serie interventi didattici, informativi e di sola natura intellettuale, ma invoca sempre quel profilo cristiano della formazione che intende «dare “forma cristiana alla persona del battezzato, cioè mettere in atto tutta un'azione organica finalizzata a costruire nel cristiano quelle strutture e capacità che lo rendono “uomo nuovo” atto a vivere e a manifestare “la vita secondo lo Spirito” come progetto personale di vita» (p. 53).

– infine, la *prospettiva puntuale-locale*, che si individua scorrendo proprio le precise circostanze storiche e geografiche che hanno generato i singoli testi. La percezione del legame nuziale del cristiano e del vescovo Magnani con la Chiesa diocesana si rivela capace di dare corpo e di collocare in un preciso spazio e in un determinato tempo quei «principi generali» che *Sacrosanctum Concilium* seppe affidare alla dimensione universale-cattolica con il chiaro compito di saperli poi «adattare» alle situazioni concrete della vita delle comunità locali, in linea con quel principio dell'Incarnazione a cui l'Eterno stesso si è fatto obbediente.

Alla luce di questo sguardo è proprio la ricchezza di “visioni” che emerge dalla lettura degli *Scritti liturgici* di mons. Magnani a offrire al lettore la griglia di lettura della stessa *Sacrosanctum Concilium*, in onore della quale la pubblicazione del vescovo pavese vuole quasi intonare un polifonico coro di gratitudine. Restando su questa immagine musicale ci manca però di indicare la “chiave di violino”, che consente alle diverse voci della polifonia di armonizzarsi in un unico canto. Tale chiave di lettura del magistero liturgico di mons. Magnani è proprio quella *pastorale*, che si ritrova anche nel titolo della raccolta.

Così come *Sacrosanctum Concilium* si apriva con una frase che intendeva subito mettere a fuoco l'obiettivo di tutto il Concilio, cioè quello di «far crescere ogni giorno di più la vita cristiana dei fedeli» (SC 1), alla luce del quale trovava ragione e senso anche la riflessione e il rinnovamento della vita liturgica, così cinquant'anni dopo, la raccolta degli *Scritti liturgici* del

vescovo Paolo vuole ribadire con chiarezza che l'interesse che ha guidato e nutrito la sua passione non è stata la liturgia fine a se stessa, quasi arrendendosi a un gusto per il «cerimoniale» avulso dalla storia, ma sempre e soprattutto l'uomo alla luce di Cristo, la sua vita tutta intera, la sua ansia di salvezza dentro le coordinate della storia; solo alla luce di questa chiave pastorale si possono fecondamente accogliere i tanti tesori offerti dall'autore in materia liturgica e si può anche benevolmente guardare perfino a quanto essi non riescono sempre a dire di esaustivo in merito alla liturgia per l'uomo d'oggi. Il più prezioso guadagno di questa intonazione pastorale offerta dalla raccolta degli scritti di mons. Magnani consiste proprio nel fatto che non si riduce a uno scivolamento su un livello ingenuamente "pratico" della pastorale, quasi in contrapposizione al "teorico", ma concentra i diversi livelli della riflessione teorica, della poetica simbolica, della rigorosa scientificità e della praticità esecutiva attorno a quel cuore del buon pastore, che batte col suo inconfondibile ritmo di risurrezione nell'azione liturgica, e che proprio a partire da essa invia la Chiesa, radunata, purificata e nutrita, a essere nel mondo il fragile ma credibile sacramento del suo amore.

MARCO DI BENEDETTO

AMBROGIO MALACARNE - RAFFAELLA BALDESSARI, *Gli spazi liturgici della celebrazione rituale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2011, 419 pp. (ISBN 978-88-8272-637-9).

Si vedono sempre più le chiese d'arte (quale chiesa non lo è?) piene di gente. Non certo per le liturgie. Ma per quell'arte che illustra, prefigura e interpreta gli eventi liturgici. Sono i turisti che visitano le chiese come si può visitare un museo. Tra questa gente anche i cristiani, i "giapponesi" di ogni nazione (quelli con la macchina fotografica o con gli occhi in su ad esclamare un americano *wow*). Ma forse anche gente che potrebbe dichiarare la propria identità cristiana. La domanda del vecchio "sacrestano" (oggi ci sono i "sacristi") o del buon "don Abbondio" (oggi molti preti sono dei don Rodrigo in *clergyman*) potrebbe domandarsi: ma questa gente che cosa viene a fare in chiesa? Non è mica l'ora della Messa? E non ci sono funzioni in corso...

Intanto l'andare in chiesa e l'andare al museo gode ancora di un verbo che coniughiamo verso le persone: vado a visitare qualcuno... vado a visi-

tare una chiesa... un museo, una mostra. Nelle due retro-prospettive – se vogliamo sempre distinguere – cristiana (visito colui che mi attende nella chiesa) e laica (visito gli autori di quadri, sculture, oggetti artistici...).

Nelle chiese c'è anche la possibilità di distinguere: posso andarci per visitare le opere d'arte e non accorgermi del "Signore di casa" ma anche quella di fare visita al Signore che vi dimora guardando le opere che raccontano la sua storia. Ma se vedere è alzare il naso oltre la portata dei propri occhi, guardare significa mettere gli occhi lì dove il naso non può andarci o può soltanto orientarci con l'odore che anticipa ciò che gli occhi andranno a vedere.

Guardare significa: osservare, accorgersi, domandare che cosa sto vedendo, chiedersi che cosa "rappresenta" quel che vedo... e perché in chiesa, o perché certi spazi sono "riempiti" da certe architetture o certe architetture sono così configurate... Nella prospettiva del guardare questi "segni" il credente o il non credente si pongono come due umili interroganti che vogliono conoscere, magari per comprendere anche oltre quel segno artistico che ora li avvolge e li ospita.

Un così lunga premessa per presentare un libro. Una così lunga premessa perché è la presentazione dello spirito e delle intenzioni degli autori di questa pubblicazione. Don Ambrogio Malacarne come instancabile, allegro, ironico e libero valorizzatore e studioso soprattutto del patrimonio delle chiese trentine... e dei suoi spazi liturgici della celebrazione rituale. La coautrice, Raffaella Baldessari, è ricercatrice e docente di religione che ha fatto dell'arte sacra una sua arte professionale.

Questa pubblicazione ovviamente non è una guida per turisti. Ma una guida per tutte le chiese che i turisti potranno visitare. Una guida anche per chi deve fare da guida. Una guida che ha origini in tante altre opere pubblicate e stampate dell'arte per la liturgia e della liturgia come arte che gli stessi autori hanno realizzato. Strumenti utili per corsi di formazione, ma anche per chi ha voluto rendere consapevole il proprio cuore dell'intelligenza della fede che l'arte interpreta e configura. Infatti, nell'economia delle ricerche e degli studi di don Ambrogio, questa pubblicazione e altre opere in stampa sono anche strumenti utilizzati nei corsi di formazione che l'associazione Anastasia (acronimo di «Amici nell'Arte Sacra tra Architettura, Simbologia, Iconografia e Agiografia»), da lui fondata, continua a promuovere per la formazione di guide esperte in arte sacra e ai beni culturali ecclesiastici. Corsi realizzati con il patrocinio dalla Provincia

Autonoma di Trento - Servizio alle politiche giovanili ed è riconosciuto e approvato anche dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI).

La pubblicazione si introduce con una fenomenologia sul sacro e sullo spazio sacro. E poi di seguito «gli elementi principali dell'aula» (l'altare, l'ambone, il fonte battesimale, il tabernacolo, la sede del presidente, il luogo della celebrazione della confessione) e poi il portale, il campanile «voce dimenticata», la chiesa, segno nella città, dignità dell'arte sacra, la controversia iconoclasta (sec. VIII-IX), il luogo del coro e della musica nelle celebrazioni e, infine, il contributo della Baldessari (*I luoghi della celebrazione nelle diverse epoche culturali*). Le costanti ermeneutiche per ognuno di questi capitoli sono: la documentazione biblica, la testimonianza dei Padri, la ricerca etimologica e filologica di alcune parole chiavi, l'attenzione alla valenza comunicativa dei simboli della/nella liturgia, la concezione della liturgia come «vivente opera d'arte dinanzi a Dio» (R. Guardini), la documentazione dei testi normativi (note pastorali della CEI, Pontificale Romano, *Praenotanda* al Messale, Benedizionale... Diritto canonico), e una rilevazione dell'evoluzione degli spazi e dei luoghi liturgici in Oriente e in Occidente durante questi primi duemila anni di cristianesimo.

Questi spazi liturgici sono documentati come può fare un liturgista non un architetto, quindi sono letti dalla punto di vista della natura funzionale liturgica di ognuno di loro. E «sono studiati, approfonditi e riportati nel testo come filo conduttore e traccia di riferimento continuo», così come ben evidenzia don Stefano Russo, Direttore dell'Ufficio nazionale per i beni culturali ecclesiastici della CEI nella sua *Presentazione*.

Il lettore non esperto come anche lo studente sono coinvolti dallo stile colloquiale e annunciativo del testo, con il coinvolgimento di autori contemporanei che hanno fatto della poesia la loro liturgia di vita (in particolare D.M. Turoldo). Mentre lo studioso non potrà che compiacersi di ritrovare documentazioni di sua familiarità, ma anche osservazioni e citazioni che gli permettono di intravedere la pastoralità di quanto è raccontato e la passione di chi ha insegnato quanto scrive (di lui si diceva che era «il prete che faceva parlare le pietre e parlava con le pietre»).

Un bel trentaduesimo di pagine lucide e a colori riproducono facciate e campanili di chiese trentine e opere contemporanee in alcune di esse (soprattutto di Paul de Doss Moroder e di Michele Anderle). Questa pubblicazione va consigliata ai turisti che vogliono *intelligere* per comprendere, ma soprattutto

agli studenti dei corsi di teologia. E, perché no, anche a qualche volenteroso buon prete che voglia fare degli spazi liturgici e della sua arte una mistagogia. Ne siano una sintesi le parole con le quale don Ambrogio introduce «gli elementi principali dell'aula»: «Aula Dei, quae est templum ubi scientia fit sapientia, cultura humana cultus divinus, thesis accademica oratio».

Con questa recensione alla sua ultima opera pubblicata, vogliamo rendere omaggio e chiedere perdono a don Ambrogio per le tante recensioni delle sue pubblicazioni che non abbiamo fatto. Non solo perché non le chiedeva, ma perché pensavamo che potesse ancora donarcene altre e poi farne un'opera omnia. La memoria dei giusti sia in benedizione a lui e a noi tutti.

PASQUALE TROÍA

MONASTERO DI BOSE (ed.), *Innario di Bose. Creazione e scelta di inni per la liturgia delle ore*, Qiqajon, Magnano (BI) 2013³, 260 pp. + indici snp (ISBN 978-88-8227-409-2).

È arduo recensire un volume di inni. Ci si può soffermare sul ritmo, sui contenuti, sulla musica che li caratterizza, sul rapporto con l'anno liturgico e con il momento orante del giorno. Ma la vera «recensione» si ha quando il testo è pregato, anzi cantato. Solo in quel contesto celebrativo si attua quella fusione piena tra lo spirito dell'orante e ciò che le parole e le note cercano di interessare per dare forma al *sacrificium laudis*.

Chi ha fatto esperienza di tutto questo all'interno del Monastero di Bose non ha bisogno di altre parole. L'esperienza parla da sola. Per chi non ha fatto personalmente l'esperienza, il confronto con questi testi può procurare l'occasione per un sereno momento orante. Se poi il lettore è anche musicista e può cantare, allora il risultato è ancora più pieno.

Dopo la *Presentazione* del Priore di Bose, fr. Enzo Bianchi, gli inni si intrecciano secondo lo scorrere dell'anno liturgico. Al primo settore dei tempi forti segue un ampio repertorio di inni per l'ordinario; quindi per le feste e solennità del Signore, dei santi, e infine vari moduli per il *Padre nostro* e il *Kyrie eleison*.

Al di là dell'esperienza tipica del Monastero di Bose, l'antologia può costituire di fatto un ottimo insieme di testi che possono essere valorizzati sia dalle comunità monastiche che dalle comunità parrocchiali, che deside-

rano uscire dalla *routine* degli stessi testi presenti nel libro della *Pregghiera del Mattino e della Sera* predisposto dalla Conferenza Episcopale Italiana.

MANLIO SODI

THIMOTY VERDON - ANDREA LONGHI, *Fede e cultura nel Monferrato di Guglielmo e Orsola Caccia*, Aleramo Onlus, Casale Monferrato 2013, 125 pp. + 53 ill. a colori + dvd con interviste e documentario di 60' circa (ISBN 978-88-905652-3-6).

Il primo volume di una nuova collana editoriale sulla cultura del Monferrato nel Seicento propone due riflessioni fondative sul rapporto tra arte, vita ecclesiale e paesaggio, calate sull'attività pittorica di Guglielmo Caccia (detto «il Moncalvo») e della figlia Orsola. Il contributo di mons. T. Verdon indaga gli aspetti religiosi e teologici di alcune opere dei due artisti, attivi quasi esclusivamente in ambito devozionale e liturgico; A. Longhi esplora, invece, le relazioni tra i dipinti e i loro contesti politici, ecclesiastici e liturgici.

Il testo arricchisce una già vasta letteratura sull'opera del Moncalvo (da Giovanni Romano ad Andreina Griseri, fino alle recenti sintesi di Anna Maria Bava e Antonella Chiodo), che tuttavia non aveva finora indagato in modo specifico le implicazioni teologiche e liturgiche dell'attività di Guglielmo e di Orsola.

Il percorso di Verdon, di tipo sostanzialmente iconologico, mette in luce le implicazioni teologiche delle scelte figurative operate dai due pittori, in riferimento sia alla trattatistica controriformista, sia alle correnti devozionali e spirituali attive nel Monferrato del Seicento. Magistrale la *lectio* sul *San Luca nello studio* di Orsola Caccia, rara (unica?) raffigurazione di Luca come medico, letterato e scultore, descritto in un contesto di iconografia liturgica. Raffinate declinazioni pittoriche della cristologia post-tridentina sono individuate nella *Natività di san Giovanni Battista*, sempre di Orsola. Il tema della vita religiosa – scelta dalla figlia di Guglielmo, monaca orsolina, come le altre sue sorelle – è invece interpretato nel *Matrimonio mistico della beata Osanna Andreasi* e nella *Vergine col Bambino e sant'Anna*: la spiritualità orsolina delle origini emerge dal rapporto di gesti e di sguardi tra la madre, Anna, e la figlia, Maria, che gravita attorno al corpo di Gesù bambino. In sintesi, un'arte contro-riformata poggiata sulla fede matura di

un laico, il padre, e di una religiosa, la figlia monaca e pittrice, animatrice di un vero e proprio *atelier* familiare e monastico.

Il saggio di Longhi propone d'inserire i dipinti dei Caccia nelle dinamiche istituzionali del territorio monferrino: il sistema geopolitico e il sistema ecclesiastico sono, infatti, gli scenari in cui trovano operatività le scelte devozionali e liturgiche dei committenti del Moncalvo, secondo precise geografie culturali e sociali. Le comunità rurali del Monferrato collinare, i rapporti con le corti dei Gonzaga e dei Savoia, l'incontro con un ordine religioso colto ed esigente come quello dei Barnabiti, la committenza borromaica nel milanese: ogni tappa implica un ripensamento e un approfondimento del repertorio iconografico e figurativo, declinato con sensibilità spirituali o con specificità teologiche di volta in volta ridefinite. L'ampio catalogo di opere del Moncalvo è anche l'esito di dinamiche di popolamento e di mobilità insediativa, che imponevano – dopo le riforme tridentine – di riavvicinare le chiese alla vita delle comunità locali, per intercettarne la vita e le relazioni sociali. A una scala architettonica, invece, Longhi indaga il rapporto tra le pale d'altare e gli allestimenti liturgici riformati dopo il Concilio di Trento, utilizzando anche le raffigurazioni delle scene liturgiche rappresentate da Moncalvo stesso. Il legame tra pittura, architettura e liturgia è chiave ermeneutica per la comprensione delle pale d'altare, tassello di un'opera d'arte vivente più ampia che è costituita dall'uso rituale dello spazio.

Il volume ha un duplice interesse: per un pubblico ampio di lettori offre un saggio di metodo su temi di arte cristiana e di vita liturgica; per i visitatori del Monferrato e per gli appassionati di arte del Seicento, fornisce una guida preziosa. L'iniziativa editoriale di Aleramo Onlus arriva, infatti, a coronamento di una meritevole campagna di restauri, che ha impegnato la parrocchia di Sant'Antonio da Padova a Moncalvo e diverse fondazioni bancarie. Il volume, e la collana che apre, si propongono di diventare uno strumento di divulgazione alta, di valorizzazione culturale raffinata, associata anche a un apparato illustrativo di notevole qualità editoriale e a un DVD di approfondimenti, con circa un'ora d'interviste agli autori e riprese di dettaglio. Per aprirsi alla ricerca e al turismo internazionali, il testo è integralmente tradotto in inglese, e anche il video appare sottotitolato. Il volume, che per ora fatica a trovare un'adeguata rete di distribuzione, può essere richiesto ad Aleramo Onlus (<http://www.aleramoonlus.it/>) oppure sul sito <http://www.iluoghidelcaccia.it/>.

CARLO TOSCO

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 14 (2015)

Editoriales

O'CALLAGHAN P., « <i>Ex corde Ecclesiae</i> ». <i>La teologia nell'università</i>	3-7
SODI M., « <i>Emeritus</i> ». <i>Dal titolo alla res</i>	259-263

Studia

ARANDA A., <i>Teología y universidad en el contexto de la nueva evangelización</i>	23-35
GROCHOLEWSKI Z., « <i>Ex Corde Ecclesiae</i> ». <i>Stimolo per la fioritura dell'insegnamento superiore cattolico</i>	9-22
HÜTTER R., <i>Overcoming Secular Reason's Flattiness: Catholic Theology and Philosophy – the Key to Restoring the Mission of the Catholic College and University in America Today</i>	53-68
JIMÉNEZ AMAYA J.M. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN S., <i>El gran reto de la universidad (católica)</i>	117-127
MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA I., <i>L'essenza della relazione tra università cattolica e autorità ecclesiastica. Profili giuridici nei discorsi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI</i>	37-52
O'CALLAGHAN P., <i>The Role of Theology in the Promotion of a Pluralistic University</i>	69-93
ROSSI M.M., <i>Un sapere per il bene dell'umanità. Annotazioni sulla Costituzione apostolica Ex corde Ecclesiae</i>	95-115
SÁNCHEZ-MIGALLÓN S. - JIMÉNEZ AMAYA J.M., <i>El gran reto de la universidad (católica)</i>	117-127
SODI M., « <i>Universitas magistrorum et scholarium culturam provehit</i> ». <i>Uniti nell'amore del sapere</i>	159-167
TORRALBA J.M., <i>La doble identidad de las universidades de inspiración cristiana según Ex corde Ecclesiae</i>	129-148
VALDRINI P., <i>Il ruolo della teologia nell'università cattolica</i>	149-157

Collectanea

ASTI F., <i>Teologia e/o mistica</i>	359-373
CARLOTTI P., <i>L'autenticità del pentimento in situazioni di irregolarità matrimoniale stabilizzata</i>	419-442
FARINA M., « <i>In chiave di "cultura materna [...] di dialetto materno"</i> ». <i>Nell'ordine simbolico della madre una ricomprendimento del femminile</i>	169-202
HOLZER V., <i>L'«analogie de l'être» dans sa relation à la «différence ontologique»</i> . <i>Métamorphose contemporaine d'une notion théologique</i> ...	203-229
KARAKUNNEL G., <i>Theological Anthropology of Vatican II: A Legacy to the Church</i>	297-312
KÖRNER B., <i>Theologie, Religionswissenschaft, Kulturwissenschaft. Eine epistemologische Standortbestimmung</i>	313-326
LIEGGI J.P., <i>Il θέλημα γνωμικόν di Cristo nel pensiero di Massimo il Confessore. Una questione controversa</i>	335-358
MASPERO G., <i>Divinizzazione dell'uomo e ontologia relazionale in Gregorio di Nissa</i>	277-395
OCÁRIZ F., <i>Cornelio Fabro e la metafisica della preghiera</i>	327-234
SCHINELLA I., « <i>Scripturae sacramentum</i> » <i>fonte dell'etica credente</i>	389-418
TOUZE L., <i>La società umana e la costruzione del regno di Dio</i>	374-388
TREMBLAY R., <i>Il Cristo «fatto peccato per noi» (2Cor 5,21). Alla luce dell'agonia e della morte di Gesù secondo il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI</i>	265-276

Recensiones

ANGELA ALES BELLO, <i>Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione</i> (= Studi), Castelveccchi, Roma 2014, 134 pp. (Shahid MOBEEN)	231-236
RÉAL TREMBLAY - STEFANO ZAMBONI (edd.), <i>Fils dans le Fils. Une théologie morale fondamentale</i> (= Essais du Collège des Bernardins, 23), Parole et Silence, Paris 2014, 604 pp. (Ermanno BARUCCO)	237-239
MAREK JĘDRASZEWSKI - JAN SŁOWIŃSKI (edd.), « <i>Quod iustum est et ae- quum</i> ». <i>Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio</i> , Arcidiocesi di Poznań - Facoltà di Teologia dell'Università A. Mickiewicz a Poznań e Hipolit Ce- gielski Society di Poznań, Poznań 2013, 614 pp. (Manlio SODI)	239-243

MANLIO SODI - DAMÁSIO MEDEIROS - BOGUSŁAW MOGUT - DAVID FAGERBERG - FÉLIX MARÍA AROCENA, <i>La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede</i> (= Sapiencia ineffabilis, 1), IF Press, Roma 2014, 197 pp. (Damiano PASSARIN)	243-246
KRZYSZTOF NYKIEL - MANLIO SODI - PAOLO CARLOTTI - SABATINO MAJORANO - AGOSTINO MONTAN - SOFIA TAVELLA, <i>Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?</i> (= Sapiencia ineffabilis, 3), IF Press, Roma 2014, 152 pp. (Valeria TRAPANI)	246-250
FORTUNATO FREZZA (ed.), <i>La Sacra Bibbia. Testo bilingue latino-italiano. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?</i> , LEV, Città del Vaticano 2015, LVII+4417 pp. (Manlio SODI)	251-255
ANGELO LAMERI, <i>La «Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II». Documenti, Testi, Verbali</i> (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 168), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 882 pp. (Damásio MEDEIROS)	495-498
ANGELO MAFFEIS, <i>Penitenza e Unzione dei malati</i> (= Nuovo corso di teologia sistematica, 9), Queriniana, Brescia 2012, 484 pp. (Giuseppe RUPPI)	498-499
PAOLO MAGNANI, <i>La liturgia al cuore della pastorale, Scritti liturgici</i> , Prefazione di G. GARDIN, Introduzione di G. BOSELLI, EMP, Padova 2013, 377 pp. (Marco DI BENEDETTO)	499-503
AMBROGIO MALACARNE - RAFFAELLA BALDESSARI, <i>Gli spazi liturgici della celebrazione rituale</i> , Edizioni Cantagalli, Siena 2011, 419 pp. (Pasquale TROÌA)	503-506
MONASTERO DI BOSE (ed.), <i>Innario di Bose. Creazione e scelta di inni per la liturgia delle ore</i> , Qiqajon, Magnano (BI) 2013 ³ , 260 pp. + indici snp (Manlio SODI)	506-507
THIMOTY VERDON - ANDREA LONGHI, <i>Fede e cultura nel Monferrato di Guglielmo e Orsola Caccia</i> , Aleramo Onlus, Casale Monferrato 2013, 125 pp. + 53 ill. a colori + DVD con interviste e documentario di 60' circa (Carlo TOSCO)	507-508

Vita Academiæ

Vita Academiæ 2014-2015 (Riccardo FERRI)	484-490
<i>Laudatio</i> di S.E. Rev.ma il Card. Raffaele Farina (Manlio SODI)	443-447

La Chiesa in Eusebio di Cesarea. Considerazioni preliminari. <i>Lectio magistralis</i> (Raffaele Card. FARINA)	448-456
<i>Laudatio</i> del prof. dr. mons. Inos Biffi (Azzolino CHIAPPINI)	457-463
Il disegno teologico come rimando trinitario. <i>Lectio magistralis</i> (Inos BIFFI)	464-468
Il significato teologico della risurrezione dei morti. <i>Lectio magistralis</i> (Joseph SCHUMACHER)	469-483
Academicorum Opera anno MMXIV edita	491-493
Index totius voluminis 14 (2015)	509-512

LA RIVISTA PATH CAMBIA EDITORE

Con l'inizio del 15° anno di pubblicazioni, la rivista ufficiale della *Pontificia Academia Theologica* cambia editore. Mentre esprime il più vivo ringraziamento alla Libreria Editrice Vaticana per il servizio svolto finora, si affida alla competenza e intraprendenza della Editrice IF Press per lo sviluppo del servizio che l'Accademia deve svolgere.

Pretium subscriptionis pro anno 2016
 In Italia: Euro 45,00 – Extra Italiam: Euro 50,00
 Singuli fasciculi: Euro 10,00

Subscriptiones mittendae sunt ad:
 IF Press srl – Piazza Vinci 41 – I-00139 Roma (Italy)

IBAN: IT 20 W 02008 05321 000400204986
 Codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38
 intestato a IF Press

È possibile acquistare con carta di credito dal sito www.if-press.com
 Tel./Fax (+39) 06 64492897
 eMail: info@if-press.com | web: www.if-press.com