



2014 | LXXX | 1

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

L.A. BRUSTOLIN, La conversión pastoral de la parroquia

F. TESTAFERRI, Lo "schema Rahner-Ratzinger"

N. REALI, Ontologia simbolica come ontologia trinitaria

C. SMITH GILSON, The metaphysics of mystery

B. PIRONE, Nella tradizione islamica chi fu immolato da Abramo?

M. MONFRINOTTI, Il *Quis dives salvetur?* di Clemente Alessandrino

N. DE MICO, *De antiquis hominibus et evolutis*



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2014 / Prices 2014:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy*: 60,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international*: 100,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy*: 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international*: 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy*: 80,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international*: 125,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPPHITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum e l’annata di riferimento” / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum”.*

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2014 – ISBN 978-88-465-0953-6

ISBN ePub 978-88-465-0983-3

ISBN PDF 978-88-465-0984-0

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

*Rivista internazionale
a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense*

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

L. ŽAK (Slovacchia) - Direttore

Redazione

R. NARDIN (Italia) e A. SABETTA (Italia) - Segretari

PH. CHENAUX (Svizzera), A. PITTA (Italia)

R. DODARO (Stati Uniti), R. FERRI (Italia)

Comitato editoriale

N. CIOLA (Italia), M. COZZOLI (Italia), R. GERARDI (Italia)

A. LAMERI (Italia), N. LODA (Italia), G. LORIZIO (Italia)

L.M. DE PALMA (Italia), G. TANGORRA (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPH - Centro Italiano dell'*Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Articoli	
LEOMAR ANTÔNIO BRUSTOLIN, <i>La conversión pastoral de la parroquia. La renovación parroquial en América Latina</i>	9
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Lo "schema Rahner-Ratzinger": De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta e la discussione sul De fontibus all'inizio del Concilio Vaticano II</i>	29
NICOLA REALI, <i>Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner</i>	61
CAITLIN SMITH GILSON, <i>The metaphysics of mystery. A thomistic appreciation of L. Shestov's critique of metaphysics</i>	93
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Nella tradizione islamica chi fu immolato da Abramo: Isacco o Ismaele?</i>	129
MATTEO MONFRINOTTI, <i>Il Quis dives salvetur? di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia</i>	161
NICO DE MICO, «De antiquis hominibus et evolutis». <i>Riparlare con la lingua dei classici. Nota letteraria</i>	179
Recensioni	199
Libri nostri	233
Indice	247

ARTICOLI

LA CONVERSIÓN PASTORAL DE LA PARROQUIA

La renovación parroquial en América Latina

*Leomar Antônio Brustolin**

Introducción

Durante muchos siglos la parroquia ha sido la presencia básica de la Iglesia en diferentes lugares. Ella es la referencia de los bautizados, está estructurada geográficamente y ejerce cierta presencia pública donde se encuentra. Su posición social, sin embargo, ha sufrido profundas alteraciones en los últimos tiempos. Los cambios ocurridos en décadas recientes en la sociedad y el proceso de secularización disminuyeron la influencia de la parroquia sobre el cotidiano de las personas. En América Latina ocurrió, en las últimas décadas, el crecimiento de nuevos grupos religiosos pentecostales que reunieron a muchas personas, especialmente en las regiones más pobres. Actualmente este movimiento no avanza, pero crece el número de aquéllos que se declaran sin religión, o sea, no son ateos, pero tampoco participan más de ninguna comunidad religiosa, pues prefieren vivir su experiencia de fe de forma individual, atendiendo a la necesidad inmediata. Muchos buscan la parroquia cuando necesitan una bendición, un sacramento o un consejo. Es una participación esporádica y sin vínculo de pertenencia. El cristianismo dejó de ser vivido de forma comunitaria y pasó a ser una opción más, entre las muchas, de contacto con lo sagrado. Esta realidad afecta la vida parroquial.

La situación revela también las insuficiencias del modelo parroquial conocido en la mayoría de las diócesis: la falta del estado permanente de misión; el alejamiento en relación a la cultura local; la limitación de una catequesis sacramental; el olvido de la dimensión fraterna y de la comunión entre los fieles, el enfriamiento de la fe en la cultura urbana que busca a la iglesia parroquial como una prestadora de servicios religiosos. Se notan las serias dificultades para que los parroquianos se sientan participantes de una auténtica comunidad

* Profesor de *Teología Sistemática* y coordinador del *Programa de postgrado en Teología*, Instituto de Teología de la Pontificia Universidad Católica - PUC - RS (Porto Alegre, Brasil) - Afiliada a la Facultad de Teología, PUL.

de discípulos de Jesús Cristo. El impacto de la cultura actual sobre las comunidades parroquiales puede, por otro lado, llevar a su cierre un pequeño grupo que pretende vivir el Evangelio a parte de la vida social.

Delante de este importante desafío, hay quien piense que la parroquia no tenga más lugar en el cristianismo contemporáneo. Algunos, hasta proponen sustituirla por estructuras alternativas como movimientos o asociaciones. Otros invierten en la renovación parroquial a partir de la conversión pastoral, para devolver el sentido misionario de la comunidad cristiana. Éste es el camino propuesto por la Iglesia, en América Latina, en los últimos años.

Este artículo parte de la experiencia latinoamericana para reflexionar sobre los desafíos y las perspectivas de la parroquia, comprendida como “comunidad de comunidades”. La pregunta que dirige el texto es: “¿cómo renovar la parroquia actual y recuperar el sentido comunitario de la fe cristiana?” No se trata de un abordaje sobre la eclesiología de la parroquia. Lo que se pretende más, es la mirada pastoral al respecto de la renovación de la comunidad parroquial contemporánea. Inicialmente el artículo retoma el itinerario histórico sobre la parroquia en América Latina desde 1958. En seguida, presenta la propuesta del episcopado brasileño para la formación de comunidades menores, capaces de fortalecer los vínculos entre los discípulos de Cristo. Finalmente, presenta la necesaria conversión pastoral que concretiza la red de comunidades. En la riqueza de las diferencias culturales, geográficas y sociales que la Iglesia Católica conoce el mundo, éste es apenas un ensayo sobre elementos que pueden inspirar la renovación parroquial en otras realidades eclesiales.

1. La parroquia latinoamericana delante del Concilio Vaticano II

En noviembre de 1958, en la conclusión de la tercera reunión anual del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Papa Juan XXIII exhortó a los obispos para que redoblasen su empeño pastoral, movidos por una clara visión de la realidad. Sugirió, entonces, un plan de acción atento a la situación del continente y solicitó un programa pastoral que atendiese las exigencias de la época. En noviembre de 1961, el Papa escribió para el episcopado latinoamericano proponiendo un plan de acción pastoral que enfatizase: la evangelización y la catequesis, la liturgia y la vida sacramental, la valoración de religiosos y laicos, las vocaciones sacerdotales y religiosas, la acción social para la justicia y la caridad¹.

¹ Cf. GIOVANNI XXIII, *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII ai Cardinali partecipanti alla III Riunione del Consiglio Episcopale Latino-americano* (15-11-1958), 461-463 in http://www.vatican.va/holy_

En respuesta al apelo del Papa Juan XXIII, la Iglesia en Brasil elaboró el “Plan de Emergencia”, aprobado en la Asamblea Ordinaria de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), ocurrida en abril de 1962, en Rio de Janeiro. El plan propuso una eclesiología más misterioso-comunitaria. El texto aseguraba que «la pastoral no es apenas una estructuración de experiencias o una sistematización de medidas concretas que deberán ser ejecutadas. Ella debe sumergirse en las propias fuentes de la revelación divina, para buscar como insertar las riquezas de los dones sobrenaturales en la realidad en que vivimos»². Así, se pretendía enfrentar los problemas de la época y revitalizar las parroquias:

«La parroquia, punto de inserción de los hombres en la vida de la Iglesia y en el misterio de la salvación, constituye la base primera e indispensable de nuestra pastoral. Urge, pues, vitalizar y dinamizar nuestras parroquias, tornándolas instrumentos aptos para responder a la urgencia de las circunstancias y de la realidad en que nos encontramos»³.

Para renovar las parroquias, se insistió en el valor de la diócesis como lugar de la comunión fundamental de la pastoral. También se destacó la tríplice función de Cristo que se expresa en la misión de la iglesia parroquial como comunidad de fe (función profética), culto (función sacerdotal) y caridad (función real)⁴. El laicado igualmente fue incentivado a trabajar por una civilización que realizase el bien común y se abriese al trascendente.

La Iglesia en Brasil empezaba, entonces, a trazar líneas de una pastoral de conjunto, o sea, una acción realizada en común por el conjunto de los miembros de la Iglesia, con vistas a las personas y sus problemas, en el conjunto de áreas y situaciones que las condicionaban. Esto implicaba el levantamiento de la realidad donde las parroquias se encontraban para un adecuado conocimiento de los contextos que influenciaban las circunstancias de la época. Por lo tanto, en vísperas de la celebración del Concilio Vaticano II, la Iglesia en Brasil pensaba en la superación de una pastoral concentrada en la conservación y pretendía una abertura para los nuevos desafíos que se presentaban⁵.

father/john_xxiii/speeches/1958/documents/hf_j-xxiii_spe_19581115_america-latina_it.html>, acceso em 5 dez.2013.

² CNBB, *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil*, Livraria Dom Bosco, Rio de Janeiro 1962, 16.

³ *Ibidem*.

⁴ Cf. *ivi*, 17.

⁵ Cf. A.A. MELO, *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais*, PUG, Roma 1996, 32-33.

En el Concilio Vaticano II la renovación parroquial adquirió fuerza, principalmente con la eclesiología que privilegió la Iglesia Particular: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles, que unidas con sus pastores, son también ellas, en el Nuevo Testamento, llamadas de iglesias»⁶. La parroquia, sin embargo, no es la Iglesia Particular en el sentido estricto, pues ella está en red con las demás parroquias que forman la diócesis, que es la Iglesia Particular. Para el Concilio Vaticano II, por lo tanto, la parroquia sólo puede ser comprendida a partir de la diócesis. En términos eclesiológicos, se puede decir que ella es una «célula de la diócesis»⁷.

Integrando párrafos de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* con los textos de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* fue posible realizar una síntesis que reflexionó sobre la visión de la Iglesia sobre sí misma y su relación con el mundo. La *Gaudium et Spes* indica que el mundo es el lugar teológico de los discípulos que Cristo convocó para formar la Iglesia⁸. Derivó de esa autocomprensión el sentido más comunitario y misionario de la parroquia.

Colaboró, también, el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos: «La parroquia presenta un ejemplo luminoso del apostolado comunitario, congregando en un todo las diversas diferencias humanas que encuentra e insertándolas en la universalidad de la Iglesia»⁹. Desde entonces, se insiste para que la comunidad parroquial tenga una mayor abertura y deje de ser autorreferencial:

«Para responder a necesidades de las ciudades y de las zonas rurales, mantengan [los laicos] su cooperación no apenas limitada al territorio de la parroquia o de la diócesis, pero hagan lo posible para extenderla al ámbito interparroquial, interdiocesano, nacional o internacional, tanto más que aumentando día a día la emigración de las poblaciones, la multiplicación de los mutuos lazos y la facilidad de los medios de comunicación, ya no permiten a ningún grupo social permanecer cerrado en sí mismo»¹⁰.

A fines de la década de 60 (sig. XX), sin embargo, ocurrieron serios cambios en el contexto latinoamericano. Los regímenes militares, la violación de

⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (02-11-1964), 26.

⁷ ID., Decreto *Apostolicam Actuositatem* (18-11-1965), 10.

⁸ Cf. ID., Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (07-12-1965), 1.

⁹ ID., Decreto *Apostolicam Actuositatem* (18-11-1965), 10.

¹⁰ *Ibidem*.

los derechos humanos, el empobrecimiento de la población, las cuestiones ideológicas y el aumento de la violencia determinaron los nuevos escenarios sociales, económicos, políticos y culturales que afectaron a la población por décadas. La actuación de las comunidades parroquiales no quedó ajena a los desafíos que el nuevo contexto presentaba. Muchas comunidades fueron refugios de perseguidos, centros de denuncia de tortura, instancia de debate y esperanza de justicia.

2. La renovación parroquial en las Asambleas del CELAM

El drama vivido por los pueblos latinoamericanos fue reflexionado en la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia - 1968). Los obispos propusieron una revisión de la pastoral de conservación en las parroquias, sustentada en la sacramentalización y en la débil evangelización¹¹. La Iglesia en América Latina reforzó su compromiso con la justicia y la verdad. La crisis político-social era grave. La pastoral parroquial fue llamada a asumir la dimensión comunitaria y social del cristianismo, promoviendo la construcción de un mundo de justicia y paz¹². Medellín sugirió la formación de comunidades eclesiales en las parroquias que deberían basarse en la Palabra de Dios, cuyos miembros tuviesen sentimiento de pertenencia y pudiesen vivir la solidaridad entre sí. Insistió en la vivencia comunitaria y litúrgica de la fe cristiana, especialmente con la Eucaristía. Destacó que la vida en comunidad supone un objetivo común: «alcanzar la salvación mediante la vivencia de fe y de amor»¹³. Para la formación y expansión de las comunidades, sugirió la institución del diaconato permanente, conforme indicó el Concilio Vaticano II¹⁴. Desde entonces, se multiplicaron pequeñas comunidades católicas donde especialmente el pueblo pobre se organizaba alrededor de la Palabra de Dios. A pesar de las amenazas de los sistemas políticos y sociales de la época, muchas comunidades se fortalecieron en el espíritu del Evangelio.

En 1979, en Puebla, México, el episcopado se reunió con el Papa Juan Pablo II para celebrar la III Conferencia del CELAM. El tema “parroquia” fue abordado en los centros de comunión y participación. En esa época se expandieron las experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

¹¹ Cf. CELAM, II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe *Documento de Medellín* (1968), 6,1.

¹² Cf. *ivi*, 3,4.

¹³ *Ivi*, 6,3.

¹⁴ Cf. *ibidem*.

El Documento de Puebla trató de la definición de las CEBs, afirmando que son “comunidades” porque integran familias, adultos y jóvenes en una íntima relación interpersonal en la fe; son “eclesiales” porque se nutren de la Palabra de Dios y de la Eucaristía, viviendo el compromiso del mandamiento del amor, de acuerdo con la enseñanza de Jesús; y son “de base” por estar constituidas por pocos miembros, como células de la gran comunidad¹⁵. Sobre la parroquia, Puebla se refirió a la misión integral de acompañar «las personas y familias en el transcurso de toda su existencia, en la educación y crecimiento en la fe»¹⁶. Y concibió la parroquia como centro de «coordinación y animación de comunidades, grupos y movimientos»¹⁷. Esa ampliación de la noción de parroquia incluyó grupos y movimientos.

En octubre de 1992, celebrando el quinto centenario de la evangelización de América, se realizó la IV Conferencia General del episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, en la República Dominicana. El documento final se refirió a la parroquia como familia de Dios y destacó su misión: «La parroquia, comunidad de comunidades y movimientos, acoge las angustias y esperanzas de los hombres, anima y orienta la comunión, participación y misión»¹⁸. La novedad fue el destaque dado a los movimientos, aunque tal inserción haya aparecido en Puebla. Ocurre que, en 1992, crecían en toda América Latina las asociaciones de fieles laicos y movimientos de apostolado. Las CEBs empezaban a disminuir su fuerza. La pluralidad de la experiencia cristiana se multiplicaba, así como los nuevos grupos religiosos de carácter evangélico y pentecostal. Entre los católicos crecían movimientos de laicos con espiritualidad carismática. Permanecían las comunidades comprometidas en la transformación social ante la injusticia, sin embargo, también aumentaban los grupos que reivindicaban mayor mística y atención a lo trascendente. Poco a poco, se constató cierta bipolarización entre comunidades más comprometidas con lo social y otras más empeñadas en la dimensión transcendental. La síntesis de las dos dimensiones era un ideal a ser alcanzado.

Santo Domingo desplazó la noción territorial de la parroquia para la concepción comunitaria afirmando que ella «no es principalmente una estructura, un territorio, ni edificio, es la familia de Dios, como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad»¹⁹. Basándose en la *Christifideles*

¹⁵ Cf. CELAM, III Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe *Documento de Puebla* (23-03-1979), 641.

¹⁶ *Ivi*, 644.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ CELAM, IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe *Documento de Santo Domingo* (12-10-1992), 58.

¹⁹ *Ibidem*.

Laici, definió la parroquia como «la propia Iglesia que vive en el medio de las casas de sus hijos y de sus hijas»²⁰. Este concepto de familia remete a la intimidad de los miembros de la comunidad entre sí y con Dios: el Padre. La noción de comunidad de comunidades empezaba a fortalecer el concepto de parroquia, independientemente de su territorialidad. Esto no significaba desprecio por la referencia territorial, que garantizaba la señal de pertenencia, delimitación y estabilidad de la comunidad parroquial, pero indicaba otros elementos prioritarios, como la fe, la comunión y la caridad, por ejemplo.

«Si, en otros momentos de la historia, pertenencia y territorialidad se identificaron sin más, tal identificación va dejando de ser tan inmediata, tan automática. Pertenencia comunitaria es concepto teológico, indispensable, por lo tanto. Territorialidad física, tópica, geográfica, es concretización histórica del concepto de pertenencia. Para vivir la experiencia cristiana, se debe, necesariamente, vivir la dimensión comunitaria, pues el encuentro con Cristo Cabeza exige el encuentro con el resto del cuerpo. Esta pertenencia puede concretizarse en la identificación con el territorio físico, pero puede también trascender este mismo territorio, construyéndose a partir de los referenciales indispensables para la existencia de una comunidad, conforme nos indican la sociología y otras ciencias que estudian este aspecto»²¹.

Santo Domingo consideró la parroquia, en la perspectiva de la comunión orgánica y misionaria, como una «red de comunidades»²². Denunció la lentitud en el proceso de renovación parroquial, especialmente entre sus agentes, y la falta de mayor compromiso de los fieles laicos. Retomando Medellín, los obispos sugirieron la sectorización de la parroquia en pequeñas comunidades y la promoción del protagonismo de los laicos. Enfatizaron la acogida y el ardor misionario para ir al encuentro de aquellos que se alejaron de la comunidad²³. Otro elemento fundamental fue la utilización de la expresión “conversión pastoral”.

La V Asamblea General del Episcopado Latinoamericano fue realizada en Aparecida (Brasil - 2007). Contó con la presencia del Papa Bento XVI e insistió en el carácter del discipulado y en la misión de la Iglesia. El Documento final tuvo como presidente de la comisión de redacción el entonces car-

²⁰ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica post sinodal *Christifideles Laici* (30-12-1988), 26.

²¹ J.P. AMADO, *Igreja e Comunidades: aspectos pastorais*, in A. BRIGHENTI - B. CARRANZA (edd.), *Igreja comunidade de comunidades: experiências e avanços*, CNBB, Brasília 2009, 59.

²² CELAM, IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe *Documento de Santo Domingo* (12-10-1992), 58.

²³ Cf. *ivi*, 58; 60.

denal de Buenos Aires: Jorge Mario Bergoglio²⁴. El gran apelo de Aparecida es la “conversión pastoral”²⁵, una auténtica *metanoia* que abandone estructuras obsoletas de pastoral y situaciones de mera conservación para asumir la dimensión misionaria de renovación parroquial. Sugiere la reformulación de las estructuras para que la parroquia se torne una red de comunidades cuyos miembros se sientan auténticos discípulos y misionarios de Jesús Cristo²⁶.

Para el Documento de Aparecida las parroquias «son células vivas de la Iglesia y el lugar privilegiado en el cual la mayoría de los fieles tiene una experiencia concreta de Cristo y la comunión eclesial. Son llamadas a ser casa y escuelas de comunión»²⁷. Y sugiere que las parroquias se transformen «cada vez más en comunidad de comunidades»²⁸. Se alerta, también, sobre el riesgo constante de que la parroquia se torne una superestructura formal y vacía, incapaz de involucrarse con los diversos aspectos de la vida de los parroquianos.

Desde Medellín, los obispos latinoamericanos insisten en la renovación, para que la parroquia se torne el centro de animación de comunidades. Insistieron en la implantación de la red de comunidades y sugirieron la sectorización de la comunidad parroquial. Los obispos de Brasil, por su vez, al definir Las Directrices Generales de la Acción Evangelizadora de la Iglesia en Brasil (2011-2015) constataron que «el camino para que la parroquia se torne verdaderamente una comunidad de comunidades es inevitable, desafiando la creatividad, el respeto mutuo, la sensibilidad para el momento histórico y la capacidad de actuar con rapidez»²⁹.

3. Comunidad de comunidades en Brasil

La Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil reflexionó sobre la parroquia en su Asamblea Ordinaria del 2013. El *Instrumentum laboris* recibió

²⁴ El Documento de Aparecida aparece en 12 notas de la exhortación *Evangelii Gaudium*, expresando su importancia en la Nueva Evangelización según el Papa Bergoglio.

²⁵ La expresión “conversión pastoral” fue formulada en la Conferencia de Santo Domingo (1992) y retomada en la Conferencia de Aparecida (2007). Ella remite a la superación de una pastoral de conservación por la renovación del Concilio Vaticano II y por la tradición latinoamericana y que pretenden una nueva evangelización.

²⁶ Cf. CELAM, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (31-05-2007), 172.

²⁷ *Ivi*, 170. Aparecida retoma la reflexión de *Apostolicam Actuositatem* n. 10 al usar la expresión «célula viva de la Iglesia».

²⁸ CELAM, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (31-05-2007), 99, 179, 309.

²⁹ CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil 2011/2015*, CNBB, Brasília 2011, 62.

diversas enmiendas y después de la Asamblea fue enviado a las diócesis, parroquias, congregaciones religiosas y asociaciones de fieles laicos para profundar la temática, sugerir enmiendas y colaborar en la construcción del documento final sobre la renovación parroquial en Brasil. El texto de trabajo fue publicado en la Colección de Estudios de la CNBB con el título: *Comunidade de comunidades: uma nova parroquia*³⁰. Aproximadamente cien mil ejemplares fueron adquiridos en todo el País. Desde mayo hasta octubre del 2013 la comisión de redacción recibió diversas contribuciones; lo que propició una amplia participación por medio de críticas, sugerencias y proposiciones. Después del análisis de las propuestas, la comisión prepara una nueva redacción para que el episcopado brasileño la evalúe en la Asamblea Ordinaria del 2014.

Igualmente influyó en la reflexión sobre la parroquia en Brasil la visita del Papa Francisco a Rio de Janeiro, en julio del 2013, por ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud. Los pronunciamientos del Santo Padre alertan para la revitalización de las comunidades:

«Pensemos con determinación en la pastoral a partir de la periferia, empezando por los que están más alejados, por los que no acostumbran a frecuentar la parroquia. Ellos son los convidados VIP. Al cruzar los caminos, andar para buscarlos»³¹.

Sugirió que la Iglesia salga al encuentro de las personas y ose en la misión. Sólo así superará la comodidad y la apatía: «No podemos quedarnos enclaustrados en la parroquia, en nuestra comunidad, en nuestra institución parroquial o en nuestra institución diocesana, cuando tantas personas están esperando el Evangelio»³². Mientras la parroquia permanezca muy ocupada en resolver sus cuestiones sacramentales y administrativas, no será capaz de evangelizar. El anuncio del Evangelio exige ir al encuentro del otro, salir de sí, desinstalarse.

La Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, publicada en la conclusión del Año de la Fe, en noviembre del 2013³³, también sugiere la revisión de la situación actual de las parroquias. A pesar de los vientos contrarios, el texto afirma que la parroquia «no es una estructura caduca, precisamente porque posee una gran plasticidad, puede asumir formas muy diferentes que requieran la docilidad y la creatividad misionaria del Pastor y de la comunidad»³⁴.

³⁰ *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*, Coleção Estudos da CNBB n. 104, CNBB, Brasília 2013.

³¹ FRANCISCO, *Palavras do Papa Francisco no Brasil*, Paulinas, São Paulo 2013, 73-74.

³² *Ivi*, 73.

³³ Cf. FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (24-11-2013).

³⁴ *Ivi*, 28.

Confirma que la parroquia es «comunidad de comunidades, santuario donde los sedientos van a beber para continuar caminando, y centro de constante envío misionario»³⁵. De esta forma, la expresión bien conocida en medios latinoamericanos es asumida por la enseñanza del Papa, estimulando la renovación de las comunidades parroquiales. Además de eso, señala que «el apelo a la revisión y renovación de las parroquias aún no dio fruto suficiente, tornándose aún más cercanas de las personas, siendo ámbitos de viva comunión y participación y orientándose completamente para la misión»³⁶.

4. Parroquia como red de comunidades

Teológicamente la palabra “comunidad” significa la unión íntima o la comunión de las personas entre sí y de ellas con Dios Trinidad. La comunión de la comunidad cristiana con la Trinidad se realiza fundamentalmente por el Bautismo y por la Eucaristía. De esta manera, la comunidad participa de la vida divina en la repartición de vida fraterna al comulgar en la misma mesa, al profesar la misma fe recibida de los apóstoles, al atestiguar la caridad que revela el amor salvífico de Dios para toda la humanidad. En el sentido teológico-pastoral, la comunidad cristiana es la experiencia de Iglesia que ocurre al rededor de la casa. Es la Iglesia que está donde las personas se encuentran, independientemente de los vínculos de territorio, de morada o de pertenencia geográfica. Es la casa-comunidad donde las personas se encuentran.

La parroquia es el local donde se oye la convocación hecha por Dios, en Cristo, para que todos sean uno y vivan como hermanos. El llamado es para todos. Es vocación para que todos formen la gran familia de Dios, la familia de los que «escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica» (*Lc* 8,21). Así, la parroquia encuentra en el concepto de comunidad la autocomprensión de su realidad histórica. Es la comunidad de fieles que, de alguna manera, torna presente a la Iglesia en un determinado lugar. El Código de Derecho Canónico de 1983, reflexionando sobre la eclesiología conciliar, define la parroquia como una comunidad de fieles, constituida de manera estable y confiada a los cuidados pastorales de un párroco, como su pastor propio³⁷. El canon 518, por su vez, señala que las parroquias son territoriales, o sea, abarcan a todos los

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cf. *Código de Direito Canônico*, promulgado por Juan Pablo II, 25 de enero de 1983, in *AAS* 75 (1983), cân. n. 515.

fieles de determinado territorio. Donde sea conveniente, sin embargo, pueden ser constituidas parroquias personales en razón de rito, lengua, etc³⁸.

La comunidad se expresará en la comunión de sus miembros entre sí, con las otras comunidades y con toda la diócesis reunida alrededor de su obispo. Así, la Iglesia debe ser comprendida primeramente como comunión (*comunio*), pues su raíz última es el misterio insondable del Padre que, por Cristo y en el Espíritu Santo, quiere que todos participen de su vida y comunión, en la libertad y en el amor, en la participación de hijos y hermanos.

La renovación parroquial, suscitada por la eclesiología del Concilio Vaticano II y por las asambleas del CELAM, sugiere el pasaje del aspecto meramente territorial de la parroquia para fortalecer el vínculo comunitario; desde el principio único del párroco a una comunidad toda ministerial con intensa participación del laicado en la evangelización y misión; y de la dimensión cultural para la totalidad de la comunión y misión de la Iglesia en el mundo, especialmente saliendo en busca de los que están alejados de la comunidad.

El término “comunidad” no se identifica con capillas o comunidades parroquiales pequeñas. Se refiere mucho más al espíritu comunitario que en ellas se desarrolle: los bautizados, reunidos en comunidad siguen a Jesús Cristo y viven la comunión entre sí y con Dios, en una constante conversión y misión de acoger siempre a nuevos miembros que se agregan al camino del Evangelio. Estas pequeñas comunidades están vinculadas a la parroquia a través de su párroco y del Consejo Parroquial, de esa forma viven en unidad con la iglesia diocesana y consecuentemente con toda la Iglesia.

Crear pequeñas comunidades en la parroquia supone desarrollar un nuevo estilo de comportamiento comunitario:

«Las pequeñas comunidades pueden ser territoriales, o sea, organizadas a partir de la identificación entre lazos sociales y lazos territoriales tópicos. Pueden ser también afectivas, carismáticas, en fin, trascendiendo los límites del espacio físico, se organicen alrededor de espacios de interés»³⁹.

Las pequeñas comunidades no pueden ser grupos cerrados que alimentan el fundamentalismo religioso, el sentimiento de superioridad espiritual o la fuga en relación al mundo. Ellas solamente serán misionarias si sus miembros se sienten impulsados a vivir su fe participando de la sociedad plural y testimoniando los valores cristianos como sal de la tierra y luz del mundo. En ellas, no pueden ocurrir encuentros y reuniones que no tengan por objetivo, en

³⁸ *Ivi*, cân. n. 518.

³⁹ J.P. AMADO, *Igreja e Comunidades: aspectos pastorais*, 62-63.

última instancia, la salvación y la reconciliación de todos. La administración de los bienes, la manutención de los espacios, las inversiones y toda a organización de la parroquia necesitan considerar que ella es Iglesia que pretende salvar a todos, y acoger a todos, especialmente los más necesitados.

Partiendo de algunas experiencias en comunidades brasileñas, se pueden compartir algunas pistas pastorales para renovar la vida parroquial:

- a) formar pequeñas comunidades compuestas por personas que actúan en las pastorales, en los movimientos y por fieles que son atraídos a esa vivencia más comunitaria de la fe cristiana;
- b) ponderar que el número de personas que forman las comunidades no debe sobrepasar la posibilidad de que todos se conozcan para compartir la vida en los encuentros;
- c) descubrir liderazgos, carismas y dones que el propio Señor concede para el crecimiento de la pequeña comunidad, cabiendo a la diócesis definir los ministerios que serán instituidos para el crecimiento y fortalecimiento de la comunidad⁴⁰;
- d) tener la Palabra de Dios como fuente⁴¹, especialmente con la Lectura Orante de la Biblia, generalmente realizada con algún subsidio que la diócesis o la propia parroquia ofrece;
- e) rezar la Palabra de Dios para iluminar la vida de las personas con sus angustias y esperanzas, tristezas y alegrías; sólo así se evitará que la comunidad se reduzca a un grupo de estudios bíblicos;
- f) marcar la reunión de las comunidades de acuerdo con la disponibilidad de las personas: semanal, quincenal o mensualmente; evitando un espaciamiento grande entre los encuentros, para garantizar el vínculo de amistad en la convivencia entre los miembros de las comunidades;
- g) posibilitar la comunión de las pequeñas comunidades con las demás comunidades por la celebración parroquial de la Eucaristía: fuente y cumbre de la vida cristiana;
- h) realizar momentos de confraternización para que todos crezcan en la fraternidad;
- i) garantizar el funcionamiento del Consejo de Pastoral Parroquial, constituido por un representante de cada comunidad; así las demandas de cada servicio, comunidad o pastoral serán definidas por la participación común y con la presidencia del párroco;

⁴⁰ Cf. CELAM, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (31-05-2007), 179.

⁴¹ Cf. *ibidem*.

- j) mantener la dimensión misionaria de las comunidades por la acogida de nuevos miembros, con el empeño de ir al encuentro de las personas, atrayéndolas para la vida en comunidad, especialmente los más sencillos y alejados⁴²;
- k) vivir la caridad, en el compromiso y en la opción preferencial por los pobres⁴³, en la defensa de la vida, en el empeño por la justicia y por la verdad como señales de testimonio del amor de Dios en la sociedad;
- l) tornar la iglesia matriz o las demás iglesias de la parroquia, centros de animación de la fe, donde se realizan la iniciación a la vida cristiana, la formación permanente del liderazgo, la celebración de los sacramentos y la atención de la secretaría parroquial;
- m) establecer una profunda comunión con la iglesia diocesana, de este vínculo depende la pertenencia de la pequeña comunidad a la Iglesia Católica⁴⁴.

5. La Conversión Pastoral en la comunidad

El Concilio Vaticano II destacó la pastoral y la acción evangelizadora de la Iglesia para que ella sea señal de Cristo en el mundo⁴⁵. Para esto, es necesario considerar que los cambios en la Iglesia, especialmente en su forma de evangelizar, constituyen su identidad de acoger lo que el Espíritu Santo revela en los diferentes momentos históricos. De ahí se comprende el aforismo: *ecclesia semper reformanda*⁴⁶.

La conversión pastoral implica en el cambio de estructuras y métodos eclesiales, pero principalmente depende de la conversión de los agentes, de los presbíteros, de los religiosos y de los fieles laicos. La expresión “conversión pastoral” remite, en primer lugar, a una renovada conversión a Jesús Cristo. Se trata de una conversión personal y comunitaria. Es necesario renovar en cada cristiano bautizado el ardor de ser discípulo del Maestro y misionario de la Buena-Nueva. Se emplea el término conversión para indicar el cambio que es necesario. Hay muchos bautizados y hasta agentes de pastoral que no hicieron un encuentro personal con Jesús Cristo. Algunos viven el cristianismo de forma sacramental sin dejar que el Evangelio renueve su vida. Otros per-

⁴² Cf. *ibidem*.

⁴³ Cf. *ibidem*.

⁴⁴ Cf. CELAM, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (31-05-2007), 179.

⁴⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (21-11-1964), 15 y Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (07-12-1965), 43.

⁴⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* (21-11-1964), 6.

dieron el sentido del discipulado y olvidaron la fuerza misionaria que el seguimiento implica.

El cambio supone una nueva mentalidad:

«En lo que se refiere a la conversión pastoral, quiero recordarles que “pastoral” nada más es que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia. Ella genera, amamanta, hace crecer, corrige, alimenta, conduce por la mano... por eso, hace falta una Iglesia capaz de redescubrir las entrañas de la misericordia. Sin la misericordia, pocas posibilidades tenemos hoy de insertarnos en un mundo de “heridos”, que tienen necesidad de comprensión, de perdón, de amor»⁴⁷.

El Papa Francisco incita a la acogida que vence el anonimato y la soledad de tantos frecuentadores de parroquias. Esto sugiere la atención personalizada, la escucha atenta a los problemas de las personas y la proposición de servir las personas en sus tristezas y angustias. No se trata de cambiar los principios, reglas y normas de la tradición cristiana. Sin embargo, significa asumir una postura pastoral menos burocrática, menos fría, menos juzgadora y más misericordiosa. Esto será imposible sin una conversión a Jesús Cristo. Él acogía a las personas socialmente excluidas y moralmente perdidas para devolver su dignidad.

El texto *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*, afirma:

«La conversión personal y la pastoral andan juntas, pues se fundan en la experiencia de Dios que las personas y las comunidades conocen. Sólo así será posible sobrepassar una pastoral de mera conservación o manutención, para asumir una pastoral decididamente misionaria; una actitud que, valiente y proféticamente, el Documento de Aparecida llamó de conversión pastoral. Para que esta realidad ocurra, los obispos, presbíteros y todo el Pueblo de Dios necesitan asumir su responsabilidad en la revitalización de las comunidades»⁴⁸.

La *Evangelii Gaudium* explicitó las consecuencias de esa conversión:

«La reforma de las estructuras, que la conversión pastoral exige, sólo se puede entender en este sentido: hacer que todas ellas se tornen más misionarias, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más comunicativa y abierta, que coloque a los agentes pastorales en actitud constante de “salida” y, así, favorezca la respuesta positiva de todos aquellos a quien Jesús ofrece su amistad»⁴⁹.

⁴⁷ FRANCISCO, *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*, 54.

⁴⁸ CNBB, *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*, CNBB, Brasília 2013, 27.

⁴⁹ FRANCISCO, *Exortación Apostólica Evangelii Gaudium* (24-11-2013), 27.

Son muchos los desafíos para que ocurra la conversión pastoral de la parroquia actual. En primer lugar se debe considerar la falta de consciencia comunitaria que el individualismo moderno instaló inclusive entre los agentes de la pastoral parroquial. La cultura del egoísmo y del aislamiento determina el cotidiano de muchas personas. Algunas parroquias pueden hasta tener una vida religiosa y sacramental intensa, pero sus miembros descuidan la comunión entre sí. Buscan la experiencia con lo sagrado, sin compromiso con la fraternidad y la solidaridad. Viven la fe cristiana buscando atender apenas a las demandas personales.

Por otro lado, la crisis apunta para una redescubierta del valor de la parroquia en la Iglesia de nuestros días. Esto implica en reconocer la sed de espiritualidad de las personas que pueden encontrar en la parroquia un centro mistagógico. La constatación de los ambientes descristianizados en el contexto actual provoca la dimensión misionaria de todos los parroquianos. La insuficiencia del territorio, para agregar los miembros de una comunidad, proporciona la ampliación de la comprensión de la comunidad y de la parroquia, superando los límites geográficos. El vacío y la depresión que amenazan a tantas personas, podrán ser enfrentados en una comunidad amiga y fraterna, capaz de ser samaritana, acogiendo a los caídos debido a una cultura egoísta y consumista.

La conversión pastoral de la parroquia exige un cambio de mentalidad en relación al protagonismo del laicado. La falta de presbíteros para atender a la comunidad cristiana supone reconocer que la actuación de los fieles laicos puede ser más intensa. El Concilio Vaticano II exhorta: «Acostúmbrense los laicos a trabajar en la parroquia, íntimamente unidos a sus sacerdotes, para traer a la comunidad eclesial los propios problemas y los del mundo y las cuestiones que se refieren a la salvación de los hombres, para que se examinen y resuelvan en el confronto de varios pareceres»⁵⁰.

Los laicos no pueden ser la alternativa a la falta de clero para atender a la pastoral, porque es inherente a la misión que recibieron en el Bautismo. Para que el laicado pueda ejercer mejor el sacerdocio común de los bautizados, es necesario que los presbíteros faciliten su protagonismo: «Esto exige, por parte de los pastores, una mayor abertura de mentalidad para que entiendan y acojan el ser y el hacer del laico en la Iglesia»⁵¹. Igualmente supone que el párroco valore los liderazgos laicos, inclusive las nuevas generaciones, formándolas como discípulos misionarios. «Tal postura implica compartir con

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem* (18-11-1965), 10.

⁵¹ CELAM, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (31-05-2007), 213.

los laicos las decisiones pastorales y económicas de la comunidad, a través de los respectivos consejos económicos y pastorales»⁵². Cabrá también al párroco reconocer nuevos liderazgos y multiplicar el número de personas que realizan los diferentes ministerios en las comunidades.

Otro factor importante para la conversión pastoral es la acogida personalizada en la comunidad. La sociedad fácilmente descarta personas y tiende a la despersonalización. También las familias empiezan a tener dificultades de vínculos afectivos. Muchos ancianos y enfermos se sienten un peso inclusive en su casa. La comunidad cristiana promoverá el humanismo integral y solidario⁵³, capaz de colocar la persona en el centro de sus acciones. La personalización de la pastoral será uno de los ejercicios más exigentes para la comunidad, pues sus miembros deben ser preparados:

«Hoy que la Iglesia desea vivir una profunda renovación misionaria, hay una forma de predicación que nos compete a todos como tarea diaria: es cada uno llevar el Evangelio para las personas con quien se encuentra, tanto a los más íntimos como a los desconocidos. Es la predicación informal que se puede realizar durante una conversa, y es también la que realiza un misionario cuando visita un hogar. Ser discípulo significa tener la disposición permanente de llevar para los otros el amor de Jesús; y esto sucede espontáneamente en cualquier lugar: en la calle, en la plaza, en el trabajo, en un camino»⁵⁴.

No hay como ser cristiano sin ser misionario. La comunidad cristiana jamás está cerrada para las diversas realidades que afectan su contexto. No se trata de un grupo que satisface apenas su dimensión religiosa, sino que integra toda experiencia personal, comunitaria y social, a partir de su fe en Jesús Cristo. «La fe no es un hecho privado, una concepción individualista, una opinión subjetiva, sino que nace de una escucha y se destina a ser pronunciada y a tornarse anuncio»⁵⁵. La misión de la parroquia como comunidad de comunidades deberá enfatizar la cultura del encuentro con los que están alejados y evangelizar los ambientes que se tornaron indiferentes al mensaje evangélico. «Quien cree nunca está solo; y, por la misma razón, la fe tiende a difundirse, a invitar a otros para su alegría. Quien recibe la fe descubre que los espacios del propio “yo” se amplían, generando en él nuevas relaciones que enriquecen la vida»⁵⁶.

⁵² CNBB, *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*, 27.

⁵³ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, Paulinas, São Paulo 2005, 5.

⁵⁴ FRANCISCO, Exortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24-11-2013), 127.

⁵⁵ ID., Carta encíclica *Lumen Fidei* (29-06-2013), 22.

⁵⁶ *Ivi*, 39.

Igualmente, la actuación de los presbíteros, en esa nueva configuración parroquial precisa ser revista:

«El párroco necesita ser un hombre de Dios que hizo y hace una profunda experiencia de encuentro con Jesús Cristo. Sin esta mística, toda renovación quedará comprometida. Esta vivencia de discípulo hará que el párroco vaya al encuentro de los alejados de su comunidad; en el caso contrario, se contentará con aspectos de la administración y promoverá una pastoral de conservación»⁵⁷.

La espiritualidad del Buen Pastor atento a las diferentes realidades de su rebaño hará que el presbítero venza tanto el activismo de trabajar sin enfoque, como la apatía de quien no cree más en cambios y avances. Así, el padre deberá rever su agenda, ocupándose más de las personas que de papeles y construcciones, formando los discípulos misionarios, siendo más que mero administrador de lo sagrado. Toda la vida sacramental será revitalizada por el presbítero-pastor, capaz de integrar su función de santificar con el de profetizar y el de administrar.

La nueva evangelización exige empeño y creatividad para renovar las comunidades parroquiales. En tiempos de excesiva oferta religiosa, ante el secularismo que ofusca el lugar de Dios en la vida de las personas y a pesar de todo, acento en el individualismo, es necesario recuperar la fe, la confianza y la fidelidad en Dios Trinidad: perfecta comunidad de amor. Por eso, es necesario resaltar que «el discípulo de Cristo no es una persona aislada en una espiritualidad intimista, sino una persona en comunidad para darse a los otros»⁵⁸.

Conclusión

La conversión pastoral de la parroquia, por lo tanto, más que una planificación técnica, exige un cambio de mentalidad. Se trata de recuperar el amor que existía en las primeras comunidades cristianas retratadas en el Capítulo 2 del libro de los Actos de los Apóstoles: «Ellos perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en el partir del pan y en las oraciones» (At 2,42). En la fidelidad a la enseñanza del Evangelio, en la comunión fraterna capaz de establecer nuevas relaciones entre las personas, en la vivencia eucarística de quien comulga el Señor y por eso sirve a los hermanos, la nueva parroquia debe recuperar el sentido comunitario de la fe cristiana.

⁵⁷ CNBB, *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia*, 178.

⁵⁸ FRANCISCO, *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*, 72.

Actualmente las parroquias son convocadas por el Espíritu Santo para escuchar lo que él está pidiéndole a la Iglesia. Es urgente una revitalización de la comunidad parroquial para que en ella resplandezca cada vez más la comunidad acogedora, samaritana, orante y eucarística. Con creatividad y en la pluralidad de posibilidades, será imprescindible que todos los cristianos se pregunten sobre la vida en comunidad, capaz de reavivar la fe en Jesús Cristo y ser posible la transmisión de la fe a las generaciones futuras. La conversión es personal y comunitaria, la renovación de la parroquia es un clamor general. No es más posible mantener la situación como está sin evaluar la fuerza de nuestra fe en Jesús Cristo, que nos impulsa a la *metanoia* pastoral. El camino latinoamericano de multiplicar pequeñas comunidades en la gran parroquia, ha resultado en una alternativa interesante para renovar la vida cristiana de muchos parroquianos.

Leomar Antônio Brustolin
leomar.brustolin@puers.br
Catedral Diocesana de Caxias do Sul
Rua Os 18 do Forte, 1801
95020.472 Caxias do Sul - RS
Brazil

**La conversión pastoral de la parroquia
La renovación parroquial en América Latina**

LEOMAR ANTÔNIO BRUSTOLIN

Abstract

La renovación de la parroquia es el tema de este artículo. Partiendo de la reflexión latinoamericana, al proponer la conversión pastoral como eje de la acción eclesial, sugiere que la parroquia se transforme en una comunión de pequeñas comunidades. Esa red de comunidades presupone desarrollar mejor el espíritu comunitario de la fe cristiana. La parroquia, entendida como comunidad de comunidades, exige que presbíteros y laicos recuperen el camino del discipulado de Jesús Cristo y la dimensión misionaria de la Iglesia. El estudio se basa en la experiencia reciente de la Conferencia Episcopal de Brasil en su empeño de revitalizar la vida comunitaria y misionaria de las parroquias para ir al encuentro de los alejados y ser presencia cristiana en el mundo contemporáneo. El texto tiene estilo pastoral y se alinea con la *Evangelii Gaudium* al ofrecer pistas inspiradoras para la conversión pastoral de la parroquia, en los diferentes contextos culturales y geográficos.

Parole chiave:

Parroquia; Comunidad; Pastoral; Conversión; Misión

Abstract

Parish renewal is the subject of this article. From a Latin-American reflection, when pastoral conversion is proposed as the pivot of the ecclesial action, it is suggested that the parish is turned into a communion of small communities. This network of communities intends to improve the community spirit of the Christian faith. The parish, understood as a community of communities, requires priests and laypeople to stay on the path of discipleship of Jesus Christ and the missionary dimension of the Church. This study is based on the recent experience of the Episcopal Conference of Brazil in its commitment to revitalizing the community and the missionary life of parishes in order to reach those who have been away from Church, and to be a Christian presence in the contemporary world. The article is written in a pastoral style and is in line with *Evangelii Gaudium* in offering inspiring suggestions for the pastoral conversion of the parish in different cultural and geographic contexts.

Keywords:

Parish; Community; Pastoral; Conversion, Mission

LO “SCHEMA RAHNER-RATZINGER”: *DE REVELATIONE DEI ET HOMINIS IN JESU CHRISTO FACTA* E LA DISCUSSIONE SUL *DE FONTIBUS* ALL’INIZIO DEL CONCILIO VATICANO II

*Francesco Testaferri**

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II fu elaborata a lungo e rese necessaria una notevole profusione di impegno da parte dei padri e dei periti coinvolti nella discussione del testo. Era infatti necessario superare alcune difficoltà sia nell’impostazione generale del discorso sia nei dettagli della lettera per potere chiarire opportunamente una serie di passaggi teologici particolarmente delicati. Ricordare le date di inizio discussione: essa cominciò precisamente il 14 novembre 1962, e di promulgazione solenne: ebbe luogo il 18 novembre 1965, rende immediatamente evidente quanto lunghi furono i lavori che in pratica si protrassero per tutta la durata del Concilio dall’inizio alla fine. Per rendersi conto ancora meglio degli emendamenti e delle numerose riflessioni che soggiacevano alle proposte di modi è utilissima la sinossi pubblicata da Francisco Gil Hellin che mette bene in evidenza le differenze testuali fra le quattro principali redazioni del testo, emendato più volte durante le varie sessioni e intersessioni conciliari¹. Tutto l’interesse dedicato allo sviluppo redazionale della costituzione durante il tempo della discussione spinge anche opportunamente a considerarne alcuni precedenti. Non va infatti dimenticato che la vera e propria storia della *Dei Verbum* – se così si può dire – ebbe inizio prima dell’avvio dei lavori conciliari e precisamente in quel periodo prezioso e, per certi versi meno noto, che fu il tempo della preparazione conciliare dopo l’istituzione delle commissioni avvenuta nel mese di giugno 1960.

Lo scopo di questo saggio consiste nel ricostruire sinteticamente la storia, l’importanza, il contenuto e le eredità che il cosiddetto “schema Rahner-Rat-

* Docente Stabile di *Teologia fondamentale*, Istituto Teologico di Assisi - Aggregato Facoltà di Teologia, PUL.

¹ F. GIL HELLIN, *Dei Verbum. Constitutio dogmatica de divina revelatione Concilii Vaticani Secundi. Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, LEV, Città del Vaticano 1993.

zinger” poté esercitare da un lato per il rifiuto del *De fontibus*, e dall’altro per la composizione del nuovo schema che prese inizialmente il nome di *De revelatione* per essere poi solo alla fine intitolato *Dei Verbum*.

1. I prodromi

Dopo l’ampia fase antepreparatoria durante la quale prese forma una consultazione mondiale dei futuri padri conciliari e fu impostato un lavoro denso e costante da parte della commissione antepreparatoria per raccogliere i desiderata e ordinarli secondo gli argomenti e nel rispetto di vari criteri di affinità, Giovanni XXIII, il 5 giugno 1960, istituì le commissioni che si sarebbero occupate di formulare, a partire dai desiderata ricevuti in consegna, alcuni schemi da discutere in Concilio². Le commissioni, parallele alle congregazioni della curia, sarebbero state presiedute dai cardinali prefetti delle medesime e di lì a poco si sarebbe provveduto alla designazione e nomina dei membri.

Il card. Ottaviani, prefetto della cosiddetta “suprema” Congregazione del Sant’Uffizio, era presidente della Commissione teologica la cui competenza ovviamente riguardava tutti i temi di dottrina e morale. Il Cardinale, prima ancora che le commissioni venissero formate con la nomina dei membri e prendessero il via i lavori nel mese di novembre 1960, probabilmente facendosi forte della propria posizione e ritenendo opportuno affrontare alcuni temi caldi in un certo modo, cercò per così dire di giocare d’anticipo³. Prima che si configurasse il volto della commissione che avrebbe dovuto presiedere, commissionò a Sebastian Tromp, docente nella Pontificia Università Gregoriana, la composizione di un abbozzo adatto alle circostanze. È da notare che nel momento in cui fu dato l’incarico di comporre il testo, ancora la Commissione dottrinale non aveva ricevuto il materiale che le era destinato e quindi

² Per la storia della *Dei Verbum* cf.: R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione Dei Verbum del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998; P.L. FERRARI, *La Dei Verbum*, Queriniana, Brescia 2005; R. BURIGANA, «Una pietra miliare nel cammino ecclesiale». *Ancora sulla storia della costituzione Dei Verbum sulla rivelazione*, in PH. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, LUP, Città del Vaticano 2012, 153-176. Si veda anche: F. TESTAFERRI, *La parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*, Cittadella, Assisi 2009. Per inquadrare opportunamente la storia conciliare si possono consultare due recenti monografie: PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012; R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Lindau, Torino 2012. Per la bibliografia si veda: PH.J. ROY, *Bibliographie du Concile Vatican II*, LEV, Città del Vaticano 2013. Per rilievi sul rinnovamento teologico: N. CIOLA, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, LUP, Città del Vaticano 2013.

³ Cf. B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology (1960-1962). The Development and Responses to the Fourth Chapter of the Preparatory Schema De Deposito Fidei*, PUG, Roma 1999, 22. Ottaviani e Tromp prepararono tre bozze pronte per il 13 luglio 1960. Solo il 18 luglio successivo furono pubblicate, su *L’Osservatore Romano*, le liste dei nomi dei membri delle commissioni.

ogni scelta tematica ed espositiva risultava aleatoria, riflettendo la mente del committente e dei suoi collaboratori – o al massimo rispettando i canoni del pensiero teologico del tempo – più che gli orientamenti dell'episcopato mondiale. Dalle mani di Tromp nacque il testo intitolato *De deposito fidei pure custodiendo*⁴. Redatto a prescindere dai desiderata che la commissione non aveva ancora ricevuto in consegna⁵, il testo in pratica proponeva una visione teologica ispirata alla sensibilità apologetica del Concilio Vaticano primo, secondo il costume teologico manualistico del tempo. L'idea che vi fossero degli errori da correggere e che l'atteggiamento della Chiesa dovesse essere quello difensivo e condannatorio per tutelare la purezza del deposito della fede la diceva lunga sulla visione sottesa al testo che aveva preso vita e che veramente a fatica si sarebbe potuto collocare nell'orizzonte di novità che il papa Giovanni XXIII avrebbe espresso nel celebre discorso di apertura del Concilio. Il testo per altro non si occupava neppure della delicata questione inerente il rapporto tradizione-scrittura, mentre rimaneva fermo sulla preoccupazione di presentare la rivelazione divina come *locutio Dei* di matrice soprannaturale⁶, sul solco della *Dei Filius*. I limiti dell'estrinsecismo della concezione apologetica e il rigido schematismo dicotomico natura-soprannatura erano palesemente cristallizzati in un testo che, come è ovvio pensare, guardava indietro più che in avanti e nasceva già con evidenti segni di vecchiaia.

La situazione di stasi – che poteva di fatto imporsi se questo testo sarebbe stato passato in giudicato senza riserve – fu scossa provvidenzialmente da un imprevisto. Il Segretariato per l'unità dei Cristiani – organismo che Giovanni XXIII aveva desiderato formare e alla cui presidenza aveva posto il gesuita tedesco Agostino Bea, già direttore dell'Istituto Biblico romano – interpretando in modo positivo il ruolo che gli veniva affidato, decise di contribuire ai lavori del futuro Concilio mettendosi al lavoro per la produzione di un testo dal titolo *De Verbo Dei* inteso a delineare la questione della Scrittura⁷. Tale documento, un voto più che uno schema ufficiale, non

⁴ Cf. A. INDELICATO, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia* 11 (1990) 309-355. Sullo sfondo del *De deposito*, come afferma Cahill, si scorge il *voluntum* del Sant'Uffizio scritto da Parente all'inizio del 1960, cf. B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 24.

⁵ Cf. A. INDELICATO, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo»*, 321 e nota 50.

⁶ Cf. B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 35. La formula *locutio Dei attestantis* sta al cuore del IV cap. del *De deposito* n. 17-20. Lo sforzo di Dhanis di introdurre una visione diversa non riuscì a imporsi e fu emendato, cf. *ivi*, 26.

⁷ Cf. J. KOMONCHAK, *La lotta per il Concilio durante la preparazione*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. 1. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959-settembre 1962*, Il Mulino, Bologna 1995, 256ss. Si veda inoltre R. BURIGANA, «Una pietra miliare nel cammino ecclesiale», 153-176, qui p. 160. Interessanti i testi: R. BURIGANA, «Vivaci discussioni». *La redazione della costituzione Dei Verbum sulla rivelazione*, in S. MORRA - M. RONCONI (edd.), *In principio*

poteva avere la stessa sorte degli schemi compendiosi destinati all'aula. Tuttavia, nonostante fossero modeste le pretese legate alla sua esistenza, ebbe un ruolo positivo. Esso, infatti, richiamava l'attenzione di tutti sulla necessità di affrontare il tema della scrittura, impedendo che una certa discussione sulla teoria della sufficienza materiale fosse passata sotto silenzio e ostracizzata rispetto al Concilio. L'effetto immediato che la composizione del *votum* produsse fu una reazione repentina da parte del card. Ottaviani. Egli, appresa la notizia dell'esistenza di questo nuovo testo, si rese subito conto che esso richiamava l'attenzione su un aspetto della discussione teologica che il *De deposito* non contemplava. Lasciar correre avrebbe significato indirettamente concedere il "monopolio" del discorso sul tema Scrittura-Tradizione a un organismo diverso e autonomo rispetto alla commissione da lui presieduta e ciò poteva produrre effetti indesiderati. Per far fronte all'imprevisto, dunque, il Cardinale sollecitò nuovamente p. Tromp, questa volta in collaborazione con mons. Garofalo, a produrre in tempo record un nuovo schema che prese il nome *De fontibus revelationis*⁸. Questo secondo schema si sommava a quello *De deposito* che intendeva completare per quanto riguarda la trattazione dei temi inerenti la Scrittura e la Tradizione. La speranza tacita che il prefetto nutriva era probabilmente quella di tenere a freno l'eventuale influenza del Segretariato, mantenendo fermo il monopolio della Commissione dottrinale nella discussione dei temi che afferivano all'area di sua competenza.

Probabilmente Ottaviani non era l'unico a pensare che un lavoro dietro le quinte avrebbe senz'altro facilitato lo svolgimento del Concilio e contribuito non inutilmente a consolidare la visione teologica in auge nella manualistica. Ciò che egli non poteva sapere, o forse non voleva considerare, è che il rigore dell'impianto apologetico abbisognava di una revisione sostanziale e che nella voce dei padri si era palesata la necessità di affrontare tanti temi nuovi.

la Parola. Introduzione a Dei Verbum, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 33-51; M. VELATI, *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Il Mulino, Bologna 2011. Schelkens puntualizza che il Segretariato si riunì il 14-15 novembre 1960 e si cominciò allora a considerare la questione della Scrittura. I lavori in realtà si protrassero a lungo e fu necessario del tempo prima che il *De Verbo Dei* fosse definito, cf. K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De Fontibus Revelationis (1960-1962)*, Brill, Leiden 2010, 161-162.

⁸ Sulla redazione dello schema *De fontibus*: K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation*, 77-80. Precisamente l'autrice documenta che un canovaccio a cura di Tromp, succinto e consistente di 9 articoli, datato 15 luglio 1960, fu subito rivisto grazie alla collaborazione di mons. Garofalo, in data 20 luglio, per venire infine perfezionato nel mese di agosto 1960. Questo testo sarebbe stato utilizzato nella prima riunione della commissione teologica preparatoria in settembre. Cahill menziona la quarta bozza, il *De fontibus*, con riferimento alla data del 21 luglio 1960, cf. B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 23.

Nonostante le limitazioni insite nella sua stesura, lo schema *De fontibus* ricevette le approvazioni di rito e, addirittura prendendo il sopravvento sullo schema *De deposito* che in pratica scomparve dalla scena conciliare⁹, divenne il punto di riferimento ufficiale per la futura discussione in aula. Precisamente lo schema fu inviato ai futuri padri conciliari durante l'estate del 1962 per un esame previo che avrebbe consentito ai vescovi di partecipare alla discussione in San Pietro con la necessaria cognizione di causa sui primi sette abbozzi¹⁰.

Qualche tempo prima del Concilio comincia l'avventura remota di quel testo che conosciamo come "schema Rahner-Ratzinger". A tal riguardo vanno poste alcune premesse necessarie. Detto che i futuri padri conciliari riceverono gli schemi compendiosi prodotti nella fase preparatoria, va anche precisato che molti di loro, soprattutto nell'area continentale, affrontarono in modo serio e responsabile il compito che veniva loro affidato e nel farlo si avvalsero del sostegno di alcuni consultori competenti in materia teologica. Comincia al fianco del card. Frings di Colonia l'avventura conciliare del giovane professore Joseph Ratzinger¹¹. Egli, il 4 aprile 1962, fu nominato da Frings suo consultore personale. In questa veste ricevette l'incarico di esaminare i testi ricevuti in vista dell'inizio dei lavori conciliari. Dall'insoddisfazione che Frings espresse nei confronti degli abbozzi in questione si evince che i pareri del prof. Ratzinger a riguardo non dovettero essere molto favorevoli. Al contempo, sempre su sollecitazione di Frings, il giovane teologo si mise al lavoro per abbozzare uno schema il cui scopo doveva segnatamente essere quello di manifestare gli obiettivi del Concilio per incanalare correttamente le varie forze chiamate in causa, evitando dispersione di energie e altri equivoci¹². Il motivo per cui si espresse questo primo tentativo di dar vita ad una elaborazione alternativa fu nello specifico una richiesta di Frings al segretario Felici

⁹ «The schema *De deposito fidei* never came to be considered in the Council. However, the insights which had developed in reaction to the fourth chapter's teaching on revelation provided the background for the Council's renewed look at the theology of revelation» (B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 159).

¹⁰ Cf. *ivi*, 111-158. Il cap. III tratta espressamente: *The Summer and Fall of 1962. The Immediate Preparation for the Council*. Informazioni sulle prime reazioni alle p. 121-126.

¹¹ Per questa parte vengono utilizzati: G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; J. WICKS, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus Before and During Vatican Council II*, in *Gregorianum* 89 (2008) 233-311, senza ovviamente poter prescindere da J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 87-97. Inoltre si vedano: E. DE GAÁL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, in *Lateranum* 78 (2012) 515-548, in particolare 525-530; S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, in particolare 97-182.

¹² Cf. J. WICKS, *Six Texts*, 261-264: secondo testo. Burigana rammenta anche che a Magonza, fra l'11 e il 15 settembre 1962, vescovi e periti riuniti per valutare gli schemi decisero di preparare un testo organico di osservazioni, cf. R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, 72.

di progettare una costituzione apostolica per definire gli obiettivi del Concilio, richiesta che non fu presa in considerazione, ma che per lo meno ebbe l'effetto indiretto di mettere in moto una macchina di riflessione e tentativi di elaborazione che non si sarebbe in pratica fermata fino a Concilio avviato.

Al di là delle vicissitudini accennate è importante annotare subito un aspetto importante: alcuni futuri padri conciliari, a confronto con i propri consultori esperti in materia teologica, cominciarono a persuadersi dell'insufficienza degli schemi proposti e ciò lasciava presagire che le discussioni in aula non sarebbero state così pacifiche come da principio si poteva supporre o come, probabilmente, alcuni si aspettavano, nella speranza di una rapida chiusura dei lavori.

Anche il teologo Karl Rahner fu coinvolto prima dell'inizio dei lavori conciliari¹³. Per la notorietà di alcune sue pubblicazioni e per l'infaticabile lavoro accademico che stava svolgendo, Rahner fu nominato già nel 1961 consultore della commissione preparatoria per la disciplina dei sacramenti. Sebbene questa designazione potesse anche non necessariamente dar luogo a un coinvolgimento serrato e fattivo del teologo, di fatto apriva una prospettiva concreta. Nonostante il travaglio che il teologo dovette sopportare nell'estate del 1962 a motivo della precensura che gli fu imposta, nell'ottobre 1962 fu nominato perito conciliare. Anche di lui si può dire che il tempo dell'attesa immediatamente precedente all'inaugurazione dei lavori romani non passò infruttuosamente. Prestando il proprio servizio di consulenza ad alcuni importanti primati, in specie al card. König di Vienna¹⁴, Rahner ebbe modo di conoscere l'ordine del giorno della prima sessione conciliare e di esprimere a questo riguardo una serie di perplessità e riserve sui testi che sono ricordate nella storiografia specifica come *Gravamina*. In particolare produsse su richiesta una *Brevis disquisitio* sullo schema *De fontibus revelationis* che il 19 settembre 1962 venne spedita a König¹⁵. Il fine teologo non poteva, infatti, non cogliere l'insufficienza di certe trattazioni e, nella franchezza talvolta dura e ostinata che caratterizzava il suo carattere alemanno, non si lasciò

¹³ Cf. H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, Morcelliana, Brescia 1987; A. RAFFELT - H. VERVWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 113-114; K.H. NEUFELD, *Karl e Hugo Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 346-348; C. PADRAIC - R. FAINCHE, *Karl Rahner: Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang Pub Inc., Pieterlen 2010, 77-100 ("Rahner and Ratzinger: a complex relationship"); B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 135-146; S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*, 18-96; P.P. SALDANHA, *Revelation as "Self-communication of God". A Study of the Influence of Karl Barth and Karl Rahner on the Concept of Revelation in the Documents of the Second Vatican Council*, Urbaniana University Press, Roma 2005, 40-47.

¹⁴ König e Döpfner, cf. H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 182. König chiese a Rahner un parere sui testi della Commissione Centrale Preparatoria, cf. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*, 30.

¹⁵ Cf. P.P. SALDANHA, *Revelation as "Self-communication of God"*, 40.

sfuggire l'occasione di manifestare riserve nei confronti del prodotto della preparazione conciliare. Circa il *De fontibus* in generale Rahner ravvisava una eccessiva lunghezza, un carente orientamento pastorale, un linguaggio scolastico, un uso probatorio della scrittura, un carente sguardo ecumenico e la condanna di certi metodi esegetici¹⁶. Più in particolare invece annotava la necessità di premettere una riflessione sulla rivelazione in sé, evitando di menzionare "due" fonti perché tale dettato non era in linea con l'unica fonte indicata da Trento e infine auspicava che certe questioni ancora disputate non venissero chiuse frettolosamente dal Concilio. In questi primi atti di responsabilità teologica affondano le radici di quel tentativo di produrre una elaborazione alternativa che poi favorirà la composizione del cosiddetto "schema Rahner-Ratzinger".

2. *Genesi dello schema e sua importanza*

Il contesto immediato in cui il testo chiamato "schema Rahner-Ratzinger", oggetto di questo studio, prese forma è quello romano. Nel settembre 1962 molti futuri padri conciliari cominciarono a raggiungere la capitale e a prendere la sistemazione che veniva loro assegnata. In genere l'organizzazione aveva cercato di sistemare i padri secondo la nazionalità o per area linguistica in modo da favorire i rapporti e lo scambio di idee anche al di là degli incontri ufficiali. Vescovi e cardinali germanofoni, insieme ai loro accompagnatori, furono sistemati nella stessa residenza, nel collegio S. Maria dell'Anima, presso piazza Navona. In questo luogo, senza attendere con le mani in mano l'arrivo del fatidico 11 ottobre, inaugurazione solenne del Concilio, i tedeschi cominciarono a lavorare, a confrontarsi e a scambiare idee. In particolare ebbero luogo degli incontri e ad essi, secondo il caso, partecipavano dei consultori, esperti teologi, che venivano invitati a presentare alcuni temi fra quelli previsti nel calendario delle sedute conciliari imminenti. Già in questi primi momenti di scambi e condivisione era evidente un condiviso malcontento circa gli schemi preparati. Ratzinger, nella sua autobiografia, dice che gli schemi «davano quindi un'impressione di rigidità e di scarsa apertura, di un eccessivo legame con la teologia scolastica, di un pensiero troppo professorale e poco pastorale; ma si deve riconoscere che essi erano stati elaborati con cura e solidità di argomentazioni»¹⁷. Questa testimonianza rivela in maniera equilibrata la situazione particolare che si era venuta a creare: in aula si sarebbe discusso

¹⁶ Per le critiche, cf. P.P. SALDANHA, *Revelation as "Self-communication of God"*, 42.

¹⁷ J. RATZINGER, *La mia vita*, 88.

a partire da schemi che non trovavano il consenso generale dei padri e che nel loro contenuto e nella loro impostazione sembravano contrastare con l'indole pastorale del Concilio suggerita in apertura dal papa Giovanni XXIII.

Si può annotare come primo esempio di queste consultazioni private il discorso, riportato anche in traduzione inglese da J. Wicks nella rivista *Gregorianum*¹⁸, tenuto dal prof. Ratzinger il 10 ottobre 1962. Commissionato da Frings il discorso aveva per oggetto il testo del *De fontibus*. Vi leggiamo innanzi tutto una puntualizzazione sul plurale "fonti" di fronte al quale Ratzinger richiama la necessità di riferirsi all'unica "fonte" che è la Rivelazione¹⁹. Seguono altre considerazioni sul senso particolare in cui si parla di fonti e sull'incapacità che questo termine ha di significare correttamente la Rivelazione. Viene inoltre suggerito di introdurre un proemio *de ipsa revelatione* e si ventila l'ipotesi di un cambio di titolo. Seguono poi altre note sull'idea di ispirazione e sulla necessità di rinfrescare una concettualizzazione biblicamente ispirata anche per meglio comprendere il ruolo dell'autore umano.

Da Vorgrimler siamo poi informati anche dell'intervento di Rahner del quale si ha traccia nella lettera del 19 ottobre 1962. Fu un intervento di più di tre quarti d'ora contro il *De deposito*²⁰. Di questo schema Rahner ebbe a sottolineare la mancanza di una visione positiva, che lo rendeva incapace di parlare all'uomo di oggi, mentre scarseggiavano i riferimenti alla sacra Scrittura e si utilizzava un linguaggio troppo scolastico²¹. Più precisamente circa il modo di intendere la rivelazione Rahner criticava al *De deposito* una troppo marcata visione estrinsecista che presenta la rivelazione come una somma di verità, la mancanza di un afflato storico-salvifico, mentre suggeriva di sostituire il concetto di *locutio* con quello di *communicatio*, introducendo l'idea di una manifestazione (*manifestavit*) in luogo di quella di attestazione (*testatus est*)²². Evidentemente questo intervento, insieme a quello di Ratzinger, era stato sufficientemente esplicito e aveva trovato l'approvazione dei padri. A ciò, infatti, seguì un'ulteriore sviluppo della vicenda, così espresso dalla voce dello stesso Rahner: «Mi son preso la grana di un nuovo abbozzo preliminare per un nuovo schema dogmatico, in tal modo avremo qualcosa d'altro da offrire positivamente, se tenteremo di far cadere gli abbozzi di Tromp»²³. In queste parole si incrociano due aspetti comple-

¹⁸ Cf. J. WICKS, *Six Texts*, 269-285: quarto testo. Inoltre G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, 47.

¹⁹ Cf. J. WICKS, *Six Texts*, 270.

²⁰ Cf. H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 199; cf. anche P.P. SALDANHA, *Revelation as "Self-communication of God"*, 51.

²¹ Cf. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*, 37-38.

²² Cf. P.P. SALDANHA, *Revelation as "Self-communication of God"*, 44-46, qui in particolare p. 45.

²³ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 199.

mentari: da un lato era evidente l'insufficienza degli schemi preparati per la discussione in aula, *De fontibus* e *De deposito*, dall'altra era altrettanto chiaro che non sarebbe stato sufficiente limitarsi a condurre una manovra distruttiva senza tenere pronto allo stesso tempo qualche abbozzo positivo che per lo meno lasciasse intravedere la possibilità concreta di una presentazione di diverso tenore. Sullo sfondo di queste precisazioni, va annotato anche che, fra gli ultimi giorni del mese di ottobre e nei primi di novembre, Rahner e Ratzinger lavorarono insieme per uno schema congiunto che fu intitolato: *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*, per l'appunto chiamato "schema Rahner-Ratzinger"²⁴. Sempre dalla corrispondenza di Rahner si apprende che il 6 novembre 1962 – e dunque qualche giorno prima dell'inizio della discussione in aula del *De fontibus* – lo schema venne presentato al card. Frings. Dice infatti: «Domani (6 novembre 1962) devo essere da Frings. Ratzinger e io dovremmo presentargli lo "schema" che noi due gli abbiamo preparato sudandoci sopra. È una cosa molto innocua e non ha proprio nessuna prospettiva di essere messa realmente in dibattito al Concilio. Ma si deve fare quel che si può». Sono cristalline le parole di commento. Chi più dell'autore può identificare la natura del proprio lavoro? Lo schema congiunto non aveva pretese alte²⁵, ma serviva allo scopo di offrire alla delusione dei padri un canovaccio di idee e un possibile punto di incontro, se non altro per nutrire la speranza che fosse possibile elaborare qualcosa di diverso rispetto alla rigidità del *De fontibus*. Vorgrimler presenta lo schema dei due teologi tedeschi in questa luce:

«Affinché i vescovi non ancora decisi vedessero quale aspetto avrebbe potuto presentare un testo attuale sulla rivelazione, Ratzinger e Rahner composero inoltre uno schema a sé, che venne approvato dal card. Frings in nome della conferenza episcopale tedesca e inviato alle altre conferenze episcopali»²⁶.

²⁴ Sinora l'unica versione in italiano del testo era disponibile in D. FAVI, *Vaticano II. Cronaca della prima sessione*, La locusta, Vicenza 1963, 197-221. Per i riferimenti si veda V. DI PILATO, *Dei Verbum 5: la libertà della fede nel darsi della verità di Dio*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Concilio Vaticano II. Il balzo innanzi della teologia*, Glossa, Milano 2012, 95-121, a p. 104 indica la fonte archivistica: Erzbishöfliches Archiv München, Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten 3321. Per alcune note generali sullo schema: G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, 63-75 che utilizza Favi. Circa altre versioni: originale latino con versione tedesca, in E. KLINGER - K. WITTSTADT, *Glaube im Prozeß*, Herder, Freiburg 1984, 33-50. Versione francese in B.-D. DUPUY, *La Révélation divine*, vol. 2, Cerf, Paris 1968, 577-587. Originale latino e versione inglese in B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 300-317. Sul testo si veda: B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 176-180 e S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*, 153-154.

²⁵ Cf. R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio*, 127; G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, 67.

²⁶ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 129-130.

Cahill annota: «This schema provided a totally new starting point for the treatment of revelation, grounding revelation in the inner moment of the “event” of God’s self-communication to men»²⁷.

Le parole di Ratzinger sullo schema sono istruttive e delineano con maggiore complessità la questione, tenendo presente anche l’ampio retaggio – e forse anche la relativa “enfasi” – agganciato alla questione della cosiddetta sufficienza materiale della scrittura sulla scorta delle tesi di Geiselman pubblicate alcuni anni prima del Concilio. Ratzinger precisamente riporta:

«Per desiderio del cardinal Frings, misi allora per iscritto un piccolo schema, in cui cercavo di esprimere la mia prospettiva; alla sua presenza, potei quindi leggere quel testo a un gran numero di influenti cardinali, che lo trovarono interessante, ma sul momento non vollero, né potevano esprimere alcun giudizio in proposito. Ora, quel piccolo saggio era stato scritto in gran fretta e non poteva nemmeno lontanamente competere per solidità e precisione con lo schema ufficiale, che aveva avuto origine in un lungo processo di elaborazione ed era passato attraverso molte revisioni di studiosi competenti. Era chiaro che il testo doveva essere ulteriormente elaborato e approfondito. Un simile lavoro richiedeva anche l’intervento di altre persone. Fu dunque stabilito che io redigessi insieme con Karl Rahner una seconda redazione, più approfondita. Questo secondo testo, che va ascritto molto più a Rahner che a me, fu poi fatto circolare tra i Padri e suscitò in parte delle aspre reazioni. Lavorando insieme con lui mi resi conto che Rahner e io, benché ci trovassimo d’accordo su molti punti e in molte aspirazioni, dal punto di vista teologico vivevamo su due pianeti diversi. [...] Ora era chiaro che lo schema di Rahner non poteva essere accolto, ma anche il testo ufficiale andò incontro alla bocciatura con un’esigua differenza di voti»²⁸.

Approvato dai vescovi tedeschi questo schema elaborato in *tandem* fu ciclostilato e fatto circolare in modo informale. Se questo espediente ebbe un effetto, lo si può capire da quanto avvenne il 14 novembre 1962, data dell’avvio della discussione in aula del *De fontibus*. La circolazione del testo sottobanco non fu sufficiente a impedire a Ottaviani di averne notizia e prenderne visione. Evidentemente il cardinale del Sant’Uffizio, presidente della Commissione teologica, dovette molto irritarsi e preoccuparsi dell’avvenuto se, discostandosi dalla prassi, prima di cedere la parola a mons. Garofalo relatore ufficiale per la presentazione in aula del *De fontibus*, si perorò in

²⁷ B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 160.

²⁸ J. RATZINGER, *La mia vita*, 94-95.

una difesa previa del testo preparato, elencando ed esaminando criticamente e in modo anticipatorio tutti i rilievi critici che si potevano esprimere a confronto con lo “schema Rahner-Ratzinger”. Detto in parole diverse, il card. Ottaviani, dopo aver preso visione dello schema antagonista, cercò di parare il colpo che ne poteva seguire, smontando l'accusa, per evitare – forse così sperava – che qualche lettore sprovveduto potesse ingenuamente simpatizzare per l'impostazione dello schema alternativo o qualche padre ancora ignaro delle discussioni sommerse fosse attratto dal desiderio di prenderlo seriamente in considerazione²⁹.

La manovra di contenimento ebbe un effetto molto modesto, perché evidentemente c'era in ballo qualcosa di più grande delle semplici preferenze e delle strategie curiali. La discussione sul *De fontibus* continuò in aula per alcuni giorni fintanto che, ormai evidente lo stallo, il pontefice dovette intervenire d'autorità per segnare le sorti del *De fontibus* con la famosa votazione del 19 novembre 1962.

Dopo questi fatti si può dire che in concreto lo “schema Rahner-Ratzinger” scomparve dalla scena³⁰. Il suo ruolo non era, infatti, quello di imporsi a sostituzione del testo ufficiale, ma di dare l'idea che era possibile concepire una presentazione diversa e tanto bastava. Resta da sapere e da chiedersi se di fatto e in quale misura ebbe un ruolo prioritario nella caduta del *De fontibus* e se, ed eventualmente in che modo, la sua posterità riguardò anche la faticosa composizione del *De revelatione* poi pubblicato come *Dei Verbum* dopo un itinerario lungo e travagliato.

3. Lo schema: contenuto e note di commento

La breve ricostruzione della genesi dello schema e delle idee di estensori e sponsorizzatori che lo hanno condizionato ci ha permesso di contestualizzare opportunamente il testo che ora riportiamo e commentiamo³¹.

²⁹ Per la reazione di Ottaviani cf. G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, 72-73; D. FAVI, *Concilio Vaticano II*, 82.

³⁰ Cf. V. DI PILATO, *Dei Verbum* 5, 107.

³¹ Viene riprodotto il testo: Erzbishöfliches Archiv München, Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten 3321. Ringraziamo per la trascrizione il prof. Di Pilato che, come detto in precedenza, si riferisce a questo documento nel suo studio, cf. V. DI PILATO, *Dei Verbum* 5, 104. Per quanto invece riguarda l'italiano, tenendo presente la versione proposta nel 1963 da Favi (cf. D. FAVI, *Vaticano II*, 197-221), si propone una nostra traduzione che in alcuni passaggi si discosta da quella di Favi.

3.1. Lo “schema Rahner-Ratzinger”

Testo latino Archivio Döpfner	Traduzione in italiano
<p align="center">DE REVELATIONE DEI ET HOMINIS IN JESU CHRISTO FACTA³²</p>	<p align="center">LA RIVELAZIONE DI DIO E DELL’UOMO FATTA IN GESÙ CRISTO</p>
<p align="center">Caput I De vocatione hominis divina</p> <p><i>1. (Finis vocationis).</i></p> <p>Homo ab exordio generis humani ad imaginem Dei factus (cf. <i>Gen</i> 1,26s.) et ad Deum ordinatus est. Ex libera Dei voluntate et gratia ad id destinatus est, ut Dei vocem audirens, Dei caritatem, qua prior dilexit nos (cf. <i>1Jo</i> 4,19) recipiens, Deo uniatur et per eum mundus in Deum reducat, ut ita sit «Deus omnia in omnibus» (<i>1Cor</i> 15,28). Hic ergo est finis cuiuscumque actionis et locutionis divinae, ut universus a Deo creatus mundus fiat regnum Dei, «Regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis» (Missale Romanum, <i>Praefatio de Jesu Christo Rege</i>), et ita Deus glorificetur per dona, quae creaturis suis impertitur (cf. Concilium Vaticanum I [D 1783 (DS)]).</p>	<p align="center">Cap. 1 La vocazione divina dell’uomo</p> <p>1. (Fine della vocazione).</p> <p>L’uomo dall’inizio del genere umano fu fatto ad immagine di Dio (<i>Gen</i> 1,26s.) e ordinato a Dio. Dalla libera volontà e grazia di Dio a ciò fu destinato perché udendo la voce di Dio, accettando l’amore di Dio con il quale egli per primo ci amò (cf. <i>1Gv</i> 4,19), si unisca a Dio e per suo mezzo il mondo sia ricondotto a Dio, cosicché «Dio sia tutto in tutte le cose» (<i>1Cor</i> 15,28). Questo dunque è il fine di qualsiasi azione e di qualsiasi parola divina, che tutto il mondo creato da Dio divenga regno di Dio, «regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore, di pace» (Messale Romano, <i>Prefazio di Gesù Cristo Re</i>) e così Dio sia glorificato per mezzo dei doni che elargisce alle sue creature (cf. Concilio Vaticano I, Denzinger 1783).</p>
<p><i>2. (Vocatio ipsa).</i></p> <p>Confitemur ergo Ecclesia hominem super omnes alias creaturas terrenas ad Dei imaginem creatum (<i>Gen</i> 1,26) et ad hoc vocatum, ut Deo assimiletur et divinae caritatis sibi gratis datae particeps fiat. Quapropter credit hominem ineluctabiliter ad Deum referri, sive explicite iam cognoscat et agnoscat hanc suam ad Deum habitudinem, sive implicite occultis secundum Dei dispositionem modis tantum in ea vivat, sive veritatem in iniustitia detineat (cf. <i>Rm</i> 1,28). Experitur enim homo semper sese tali mentis et voluntatis amplitudine praeditum, ut infiniti capax recte appellari</p>	<p>2. (La stessa vocazione).</p> <p>Crede dunque la Chiesa che l’uomo è stato creato, sopra a tutte le altre creature terrene, a immagine di Dio (cf. <i>Gen</i> 1,26) e a ciò chiamato per divenire simile a Dio e partecipe del divino amore a lui dato gratuitamente. Perciò essa professa che l’uomo si riferisce ineluttabilmente a Dio, sia che esplicitamente già lo conosca e sappia di essere rivolto a Dio, sia che implicitamente viva in questo atteggiamento in modi misteriosi secondo la disposizione di Dio, sia che soffochi la verità nell’ingiustizia (cf. <i>Rm</i> 1,28). L’uomo, infatti, fa sempre l’esperienza di essere dotato di tale ampiezza di mente</p>

³² Per evitare l’interferenza fra la numerazione delle note dell’articolo e quella delle note apposte al testo in latino, riportiamo fra parentesi, direttamente nel testo, il rimando alle note presenti nell’originale.

<p>possit et sic in finitis numquam quiescens saltem implicite ad illud ineffabile referatur mysterium, in cuius infinito abyso finita omnia suam habet originem, Deum. Ecclesia profitetur ergo hominem esse personam intellectus et voluntatis dono praeditam et inde ab omnibus animalibus essentialiter diversam, quia ipsius Dei capax creata est. Tali modo individualis est, ut omnis homo ut singularis a Deo vocetur et ametur et ideo vera et aeterna coram Deo dignus sit existentia; tali autem modo socialis, ut nemo sibi soli vivere, nemo etiam immemor fratrum ad Patrem communem redire possit et uniuscuiusque hominis perfectio non aliter nisi in regno Dei genus humanum in unum congregante obtineri possit. Ex hac etiam sociali natura est, quod genus humanum ex suo principio atque radice unum, secundum ordinationem divinam in differentia sexuum et populorum explicatum, iam in historia sua magis magisque consocietur et in fine aeterno Dei regno unendum credi debeat.</p>	<p>e di volontà da potersi rettamente dire capace dell'infinito, e così, non trovando la quiete nelle cose finite, almeno implicitamente si riferisce a quell'ineffabile mistero nel cui infinito abisso tutte le cose finite hanno la loro origine, Dio. La Chiesa dunque confessa che l'uomo è persona dotata del dono dell'intelletto e della volontà e perciò essenzialmente diversa da tutti gli animali, poiché è stata creata capace di Dio stesso. In tale modo ciascuno è individuo perché ogni uomo come singolo è chiamato e amato da Dio e perciò degno di un'autentica ed eterna esistenza davanti a Dio; in tale modo, inoltre, è sociale perché nessuno può vivere per sé solo, né, dimentico dei fratelli, può ritornare al Padre comune e la perfezione di ciascun uomo non si può ottenere altrimenti che nell'unione del genere umano nel Regno di Dio. A partire da questa natura sociale si deve credere che il genere umano, uno per il suo principio e per la sua radice, dispiegatosi, secondo il piano divino, nella differenza dei sessi e dei popoli, già nella sua storia sempre più si aggrega e alla fine si unirà con il regno eterno di Dio.</p>
<p>3. (<i>Modus vocationis</i>).</p> <p>Ad hunc finem, scilicet regnum Dei, prosequendum Deus hominem «multifariam multisque modis» (<i>Hebr</i> 1,1) alloquitur per totum cursum historiae humanae, alliciens homines arcanis suae bonitatis viis in desiderium bonitatis infinitae pulchritudinis aeternae, veritatis absolutae, amoris numquam deficientis. Ad hunc etiam finem prosequendum ex Abraham populum sibi congregavit clariusque in dies verbum suum vocans hominem manifestavit et denique in homine Christo Jesu, nato ex Maria Virgine, ipsum suum Verbum internum, in quo aeternaliter seipsum loquitur et aeternaliter omnia opera sua cognoscit, verbum factum est externum: Verbum suum vocans hominem factus est homo (cf. <i>Jo</i> 1,14). In hunc ergo hominem Jesum Christum, qui est vivum Dei Verbum quaerens nos, omnis creatura recapitulanda est. Ipse est revelatio revelans Deum et hominem hominemque reducens ex abalienationibus suis (cf. <i>Eph</i> 4,18) in veram vitam, quae est Deus ipse. In ipso Verbo Dei incarnato</p>	<p>3. (Il modo della vocazione).</p> <p>Per conseguire questo fine, cioè il regno di Dio, Dio per tutto il corso della storia umana parla all'uomo «in molti luoghi e in molti modi» (<i>Eb</i> 1,1) allettando gli uomini, con le arcane vie della sua bontà, al desiderio della bontà infinita, della bellezza eterna, della verità assoluta, dell'amore che non viene mai meno. Ugualmente per raggiungere questo fine da Abramo riuni per sé un popolo, e sempre più chiaramente di giorno in giorno, chiamando l'uomo, manifestò la sua parola e infine nell'uomo Gesù Cristo, nato da Maria Vergine, il suo stesso Verbo interno, nel quale eternamente parla ed eternamente conosce le sue opere, divenne verbo esterno: il suo Verbo che chiama l'uomo si fece uomo (cf. <i>Gv</i> 1,14). In quest'uomo Gesù Cristo, dunque, che è la parola vivente di Dio che ci cerca, ogni creatura deve essere ricapitolata. Egli stesso è la rivelazione che rivela Dio e l'uomo che riconduce l'uomo dalle sue alienazioni (cf. <i>Ef</i> 4,18) alla vera vita che è Dio stesso. Nello stesso Verbo di Dio incarnato</p>

<p>revelatur Veritas tam hominis quam Dei. Revelatur, quis sit homo: est ex Verbo Dei creante eum et ad Verbum Dei amans eum; factus est mendax, sibi ipse sufficere volens Deumque negans sicque contra veritatem suam vivens et misere vivens; est nihilominus a Dei amore assumptus et assumptione hac redemptus a servitute illa, cui ipse sese tradidit. Revelatur quis sit Deus: est Pater qui fecit nos; est Verbum, quod quaerit nos; est Caritas quae amat nos quamvis fugientes ad nosmetipsos, cum ipsi velimus esse sicut Deus (cf. <i>Gen</i> 3,5-10). Dominus Jesus Christus revelans haec est revelatio efficax, quia, quod dicit est: Veritas eripiens nos de mendacio, caritas redimens nos de solitudine, in quam fugimus, quomodo Adam fugit vocem divinam, cum tentasset esse aequalis Deo et se Deum non esse cognovisset (cf. <i>Gen</i> 3,8). Idem ipse, qui est revelatio, est et gratia Dei pro nobis, et hoc duplici modo: gratia est, quia in ipso communicatur dilectio, qua Deus prior nos diligit (cf. <i>1Jo</i> 4,19), cum praeveniat nos ab aeterno et illud super omnem naturam existens donum nobis det, quod ipse est. Gratia est etiam, quia in ipso amatur genus humanum a Deo, quamvis in Adae peccato eum fugerit. Immo dilectione, qua maiorem nemo habet (cf. <i>Jo</i> 15,13), Christus ipse sese tradidit pro nobis, vincens peccatum nostrum maiore caritate sua (cf. <i>Rm</i> 5,8-11; <i>Jo</i> 3,16). «Ubi enim abundavit delictum, superabundavit gratia» (<i>Rm</i> 5,20).</p>	<p>viene rivelata la verità tanto dell'uomo quanto di Dio. Viene rivelato chi è l'uomo: egli viene dal Verbo di Dio che lo crea e va verso al Verbo di Dio che lo ama; divenne mendace perché volle bastare a se stesso negando Dio e così vivere contro la sua verità e vivere miseramente; non di meno è stato assunto dall'amore di Dio e per questa assunzione redento da quella schiavitù alla quale egli stesso si diede. Viene rivelato chi è Dio: è il Padre che ci creò, è la Parola che ci cerca, è la Carità che ci ama sebbene noi fuggiamo verso noi stessi per voler essere come Dio (cf. <i>Gen</i> 3,5-10). Il Signore Gesù Cristo, che rivela queste cose, è la rivelazione efficace, perché è ciò che dice: Verità che ci strappa dalla menzogna, Amore che ci redime dalla solitudine nella quale fuggiamo, nello stesso modo in cui Adamo fuggì la voce divina allorquando tentò di essere uguale a Dio e seppe di non essere Dio (cf. <i>Gen</i> 3,8). Egli stesso poi, che è la Rivelazione, è anche la Grazia di Dio per noi e ciò in duplice maniera: è grazia perché in lui stesso è comunicato l'amore con cui Dio per primo ci ama (cf. <i>1Gv</i> 4,19) giacché ci previene da tutta l'eternità e ci dà questo dono superiore a tutto ciò che esiste, cioè egli stesso. È grazia anche perché in lui è amato da Dio il genere umano, sebbene esso nel peccato di Adamo lo abbia fuggito. Anzi, con un amore che nessuno ha di più grande (cf. <i>Gv</i> 15,13), Cristo stesso si consegnò per noi, vincendo il nostro peccato con la sua più grande carità (cf. <i>Rm</i> 5,8-11; <i>Gv</i> 3,16). «Dove abbondò il delitto sovrabbondò la Grazia» (<i>Rm</i> 5, 20).</p>
<p>4. (<i>Huius vocationis sublimitas</i>).</p> <p>Ut omnis ergo historia generis humani sic etiam vita singulorum hominum ex hoc intime afficitur, quod Deus pura gratia hominem libere amat et libere ad sui ipsius vitam participandam vocat. Haec participatio, quae Dei ipsius communicatio est, ex una parte ita naturam, vires, exigentias hominis transcendit, ut principio et fine prorsus sit gratuita, ex altera parte qua finis obligans semper</p>	<p>4. (Sublimità di questa vocazione).</p> <p>Come dunque tutta la storia del genere umano, così anche la vita dei singoli uomini è influenzata profondamente dal fatto che Dio, per pura grazia, ama l'uomo liberamente e liberamente lo chiama a partecipare alla sua stessa vita. Questa partecipazione, che è comunicazione di Dio stesso, da una parte trascende la natura, le forze, le esigenze dell'uomo così da essere del tutto gratuita</p>

hominem afficiat eiusque naturam totam pervadat, ut sine ea ipse totus in ordine nostro historico adaequato modo concipi nequeat. Immo cum nihil gravioris possit esse momenti quam a Deo ita vocari et amari, homo ultimatum non iam aliter considerari potest quam ut is, quem Deus ad mysticam et prorsus liberam sui ipsius communicationem ordinavit. Ita naturam eius constituit, cui hoc sui ipsius donum liberum in caritate concedere possit. Praecelsa huius vocationis sublimitas tamen non recte perpenditur, nisi simul scitur, eam dari homini peccatori qui tanta gratia positive indignus est.

Totum enim genus humanum secundum fidem Ecclesiae imprimis in Synodo Tridentina (Concilium Tridentinum, Sessio V [D 787-792 (DS 1510-1515)]) fuse declaratum originale labe infectum est, quae veram etsi analogice, rationem peccati in singulis habet. Ut propago enim protoparentum homo privatur dono gratiae «iustificantis», quo fit, ut huic suo principio misere fidelis per totam suam historiam a Deo se avertens et solum quae sua sunt quaerens, vanitati subiectus sit (cf. *Rm* 8,20) et miseriae traditus. Hanc autem peccati miseriam, quam sibi ipse intulit, nemo alius nisi solus Deus penitus vincere potest, qui vanitatem nostram superat plenitudine sua. Attamen, ut in hoc mundo miseria vitae humanae mitigetur, etiam humana industria, cui Deus terram subiciendam tradidit (cf. *Gen* 1,28), non paulum valet. Qua de causa homo non solum in explicitis religionis suae actibus fini sibi a Deo dato inservit, sed etiam labore multiformi, quo terram colit ut spiritui suo subiecta humaniorem vitae conditionem praebeat et sic, quamvis semper imperfecte et non sine divino auxilio, adventui regni Spiritus Dei praeparetur.

per principio e per fine, dall'altra parte la fine che obbliga sempre l'uomo colpirebbe e pervaderebbe tutta la sua natura, che senza quella partecipazione lo stesso tutto nel nostro ordine storico non può essere concepito in modo adeguato. Anzi poiché non vi è nulla di più importante che l'essere da Dio chiamati e amati, in ultima analisi l'uomo non può essere considerato altro che colui che Dio ordinò ad una mistica e del tutto libera comunicazione di se stesso. Così costitui la sua natura in modo tale da poterle concedere questo libero dono di se stesso nell'amore. Tuttavia non si valuta rettamente l'eccellente sublimità di tale vocazione se allo stesso tempo non si sa che essa è data all'uomo peccatore, che è positivamente indegno di tanta grazia. Infatti, tutto il genere umano, secondo la fede della Chiesa diffusamente dichiarata nel Concilio tridentino (Concilio Tridentino, sess. V, Denzinger 787-792), è infetto dalla colpa originale la quale, vera seppur analogicamente, nei singoli conta come peccato. Infatti, come discendente dai protoparenti, l'uomo è privato del dono della grazia «giustificante» per cui avviene che, miseramente fedele a questo suo principio, allontanandosi da Dio per tutta la sua storia e cercando solo le cose che sono sue, è soggetto alla vanità (cf. *Rm* 8,20) e consegnato alla miseria. Ora questa miseria del peccato, che lui stesso si è procurato, da nessun altro poteva essere vinta del tutto se non da Dio solo, il quale supera la nostra vanità con la sua pienezza. Tuttavia perché in questo mondo la miseria umana sia mitigata, anche l'industria umana, alla quale Dio affidò la terra da sottomettersi (cf. *Gen* 1,28), non poco vale. Per questo motivo l'uomo serve il fine da Dio datogli non solo con gli atti espliciti della sua religione, ma anche con la multiforme attività con la quale coltiva la terra affinché, sottomessa al suo spirito, offra una più umana condizione di vita e così, sebbene sempre in modo imperfetto e non senza l'aiuto divino, venga preparata all'avvento del regno dello Spirito di Dio.

<p style="text-align: center;">Caput II De occulta Dei in generis humani historia praesentia</p> <p><i>1. (Gratia Dei semper praesens).</i></p> <p>Finis, ad quem historia generis humani tendit, in homine Jesu Christo iam praesens est. Ipse enim est regnum Dei, quia in ipso verus Deus et verus homo substantialiter uniuntur. Omnis ergo actio et locutio divina hanc historiam transcurrens occulte de eo agit, in eum tendit, in eo completur. Ergo ubi voci Dei, quamvis occulte loquenti, oboeditur, ipse et salus ab eo praestita adsunt et vice versa, ubi ipse est, ubi explicite in eum loquentem creditur et ex eo vivitur, nihil veritatis generi humano umquam datae aut ab eo acquisitae perit, sed potius in plenam lucem adducitur. Humanae enim conscientiae arcano modo gratia indebita semper adest Dei, qui omnes homines vult salvos fieri (cf. <i>1Tim 2,4</i>) atque salutem efficit, nisi homo mirabili a Deo libertatis dono praeditus culpa sese huic superno afflatui denegat. Homo ergo, cum ita ad Deum creatus sit, numquam potest efficere, ne saltem arcano quasi instinctu referatur ad Deum verum, numquam, ne professio explicita et cultus Dei in orbe terrarum penitus evanescent. Saepe homines, ignorantes Deum verum, tamen eum coluerunt et colent et numquam cessarunt nec cessabunt quaerere, «si forte attraheret eum ad inveniant» (<i>Act 17,23.27</i>). Quapropter Ecclesia memor semper universalis voluntatis salvificae divinae scit neminem, qui ad usum rationis pervenerit, posse perire, nisi sua propria formali culpa, neminem salvari nisi gratia et fide in Deum (cf. <i>Hebr 11,6</i>).</p>	<p style="text-align: center;">Cap. 2 La presenza nascosta di Dio nella storia del genere umano</p> <p>1. (La Grazia di Dio sempre presente).</p> <p>Il fine al quale tende la storia del genere umano è già presente nell'uomo Gesù Cristo. Egli stesso è infatti il regno di Dio, poiché in lui il vero uomo e il vero Dio sostanzialmente si uniscono. Perciò, ogni azione e parola divina, passando attraverso questa storia nascostamente, riguarda lui, tende a lui, in lui si completa. Dunque, dove si obbedisce alla voce di Dio, anche se egli parla nascostamente, egli stesso e la salvezza da lui garantita sono presenti e viceversa, dove lui stesso è presente, dove esplicitamente si crede in lui che parla e di lui si vive, nessuna verità data al genere umano o da esso acquistata perisce, ma piuttosto è portata in piena luce.</p> <p>All'umana coscienza infatti, in modo arcano, è sempre presente, immeritata, la grazia di Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvati (cf. <i>1Tim 2,4</i>) e procura la salvezza se l'uomo, fornito da Dio del dono mirabile della libertà, con una colpa non si oppone a questo alito divino. L'uomo dunque, essendo stato creato così per Dio, non può mai evitare di essere ricondotto, se non altro per un istinto quasi misterioso, al Dio vero, né può fare mai in modo che la professione esplicita e il culto a Dio nel mondo spariscano del tutto. Spesso gli uomini, ignorando il vero Dio, lo venerano e lo venerano, e non cessarono mai né cesseranno di cercare «se per caso possano toccarlo e trovarlo» (<i>At 17,23.27</i>). Perciò la Chiesa, memore sempre dell'universale volontà salvifica di Dio, sa che nessuno, che sia giunto all'uso di ragione, può perire se non per sua propria e formale colpa, nessuno può essere salvato se non dalla grazia e dalla fede in Dio (cf. <i>Eb 11,6</i>).</p>
<p><i>2. (Homo gratiae et revelationis capax).</i></p> <p>Homo ergo ab initio ita creatus est, ut aptum subiectum sit divinae revelationis, ita etiam, ut possit audire verbum Dei eique rationabile praestare obsequium (Concilium Vaticanum I [D 1790 (DS 3009)]; Encyclica <i>Humani generis</i> [D 2305 (DS 3876)]) (cf. <i>Rm 12,1</i>).</p>	<p>2. (L'uomo è capace della grazia e della rivelazione).</p> <p>L'uomo dunque, dall'inizio, è stato creato in modo da essere un soggetto adatto a ricevere la divina rivelazione, e così anche da poter udire la parola di Dio e a lui presentare un razionale ossequio (Concilio Vaticano I,</p>

<p>Quapropter Ecclesia docuit et docet, "Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse" (Concilium Vaticanum I [D 1785 (DS 3004)]) («Deum, rerum omnium principium et finem, naturali <i>humanae</i> rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse»). Item docuit et docet hanc cognitionem «in praesenti [...] generis humani condicione» (D 1786 [DS 3005]) multis obtenebrari erroribus, multis impediri obstaculis, ita ut haec cognitio vere proficere non possit, nisi miserentis Dei gratia a figmentis nostris liberemur in veritatem Christi (cf. <i>Jo</i> 8,32).</p>	<p>Denzinger 1790; Enciclica <i>Humani generis</i>, Denzinger 2308) (cf. <i>Rm</i> 12,1). Perciò la Chiesa ha insegnato e insegna «che Dio principio e fine di tutte le cose col lume naturale della ragione per mezzo delle cose create può con certezza essere conosciuto» (Concilio Vaticano I, Denzinger 1785). Ugualmente essa ha insegnato e insegna che questa conoscenza «nella presente condizione del genere umano» (Denzinger 1787) è ottenebrata da molti errori e impedita da molti ostacoli, così che questa conoscenza non può veramente progredire se non siamo liberati dai nostri legami dalla grazia di Dio misericordioso verso la verità di Cristo (cf. <i>Gv</i> 8,32).</p>
<p>3. (<i>Preparatio evangelica in historia humana</i>).</p> <p>His ex suppositis diversas generis humani religiones et philosophias religiosas Ecclesia considerat et diiudicat. Adventum his quidem praedicat Christi, qui est plenitudo temporum (cf. <i>Gal</i> 4,4) et omnis boni, quod in omni religione habetur et simul finis earum; scit tamen in earum umbris et imaginibus ignotum Deum quaeri hominisque cor terrena transcendens veri luminis desiderio inflammati hoc lumine perfundi posse, ita ut etiam istae religiones tamquam paedagogi in Christum evadere possint, de eo occulte loquentes, eum occulte praedicantes (cf. <i>Act</i> 17,23). Quidquid igitur in eis boni invenitur quoad Dei cognitionem, id Ecclesiae annuntiatio evangelica aestimat tamquam lumen a Deo datum; quae falsa, depravata, superstitiosa in eis habentur, ea eliminat, ut in thesauros Christi et Ecclesiae recondat ea, quae gentes in suis paternis religionibus non sine auxilio divino tradiderunt.</p>	<p>3. (Preparazione evangelica nella storia umana).</p> <p>Con tali premesse, la Chiesa considera le diverse religioni del genere umano e le diverse filosofie religiose e le distingue. Predica loro l'avvento di Cristo che è pienezza dei tempi (cf. <i>Gal</i> 4,4) e di ogni bene che è contenuto in ogni religione e contemporaneamente loro fine; sa tuttavia che nelle ombre e nelle immagini di quelle si cerca il Dio sconosciuto e che il cuore dell'uomo, trascendendo le cose terrene, infiammato dal desiderio della vera luce, può essere riempito da questa luce, così che anche queste religioni come pedagoghi possono portare verso Cristo, parlando di lui nascostamente, predicando lui nascostamente (cf. <i>At</i> 17,23). Qualsiasi cosa di buono dunque si trovi in esse per ciò che riguarda la conoscenza di Dio l'annuncio evangelico della Chiesa stima come una luce data da Dio; ciò che di falso, depravato, superstizioso è contenuto in esse, viene dalla Chiesa eliminato per riporre nel tesoro di Cristo e della Chiesa quelle cose che le genti nelle loro religioni paterne tramandarono non senza l'aiuto di Dio.</p>
<p>4. (<i>Praeparatio evangelica in oeconomia Veteris Testamenti</i>).</p> <p>Res, quae per totam historiam occulte agitur, vocatio scilicet generis humani ad mysticas nuptias Agni (cf. <i>Apoc</i> 19,7ss.; 21,9; <i>Lc</i> 13,29), id est ad unionem Dei cum hominibus, specialissimo modo in Veteris Testamenti oeconomia operatur in qua Deus ut</p>	<p>4. (Preparazione evangelica nell'economia del Vecchio Testamento).</p> <p>Quella realtà che per tutta la storia opera nascostamente, cioè la chiamata del genere umano alle mistiche nozze dell'Agnello (cf. <i>Ap</i> 19,7ss.; 21,9; <i>Lc</i> 13,29), cioè all'unione di Dio con gli uomini, in modo specialissimo si realizza nell'economia del Vecchio Testamento</p>

<p>sponsus sponsam populum vocat, ita ut Vetus Testamentum fundamentum sit religionis christianae eiusque interna vis et ratio in ea non solvatur, sed adimpleatur (cf. <i>Mt</i> 5,17; <i>Rm</i> 3,31). Totius ergo Veteris Testamenti momentum in hoc est, ut in Novum tendat et in Novo pateat. «Quaecumque enim scripta sunt, ad <i>nostram</i> doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus» (<i>Rm</i> 15,4).</p>	<p>nella quale Dio, come sposo la sposa, chiama il popolo, così che il Vecchio Testamento è fondamento della religione cristiana e la sua forza interna e ragione in essa non si dissolve, ma viene adempiuto (cf. <i>Mt</i> 5,17; <i>Rm</i> 3,31). L'importanza di tutto il Vecchio Testamento sta nel fatto che esso tende al Nuovo e nel Nuovo si palesa. «Tutte le cose dunque che sono state scritte, sono state scritte per nostro ammaestramento, affinché mediante la perseveranza e la consolazione delle Scritture abbiamo la speranza» (<i>Rm</i> 15,4).</p>
<p style="text-align: center;">Caput III De revelata praesentia Dei in praedicatione Ecclesiae</p> <p><i>1. (Dominus Jesus praesens in Ecclesia).</i></p> <p>Quod in tota historia, specialius autem in historia Veteris Testamenti latet, id in Jesu Christo patet. Ipse est (ut iam dictum est) Verbum Dei (cf. <i>Jo</i> 1,1-18; <i>Apoc</i> 19,13), est Veritas erudiens nos (cf. <i>Tit</i> 2,12), est via revelans vitam (cf. <i>Jo</i> 14,6). Haec viva Veritas, qua ipse est id, quod revelat, praesens est in Ecclesia, quae est Corpus Christi Spiritu eius vivens. Non ergo novas veritates Ecclesia quasi ex proprio sumens et a semetipso loquens (cf. <i>Jo</i> 16,13) praedicat, sed hanc unam veritatem, quae in Domino Jesu apparuit, quam Apostoli eorumque scripta testantur, fideliter custodit; hac veritate ligata est, ex huius fonte haurit aquam in vitam aeternam salientem (cf. <i>Jo</i> 4,14). Singulae autem veritates revelatae, quae in sacris scripturis tam Veteris quam Novi Testamenti leguntur quaeque in Sanctae Matris Ecclesiae doctrina et praedicatione explicantur, omnes in hanc unam veritatem reducuntur, quae Jesus Christus est, Deus et homo, in quo omne genus humanum ad intimam unionem cum Deo vocatum est. Pro testimonio et praedicatione huius veritatis Ecclesia instructa et solidata est missione et auctoritate Christi. Ipse, «Qui est testis fidelis» (<i>Apoc</i> 1,5) et simul res ipsa in testimonio annuntiata, ut caput corporis, quod est Ecclesia (cf. <i>Col</i> 1,18), huic suae Ecclesiae magisterium infallibile concedit; ipsa enim a capite suo, quod est Verbum Dei in carne revelatum, avelli nequit.</p>	<p style="text-align: center;">Cap. 3 Della presenza di Dio rivelata nella predicazione della Chiesa</p> <p><i>1. (Il Signore Gesù presente nella Chiesa).</i></p> <p>Ciò che in tutta la storia, più particolarmente nella storia dell'Antico Testamento, è nascosto, in Gesù Cristo si manifesta. Egli stesso è (come è già stato detto) Verbo di Dio (cf. <i>Gv</i> 1,1-18; <i>Ap</i> 19,13), è verità che ci istruisce (cf. <i>Tt</i> 2,12) e via che rivela la vita (cf. <i>Gv</i> 14,6). Questa viva verità, che egli stesso è ciò che rivela, è presente nella Chiesa che è il corpo di Cristo vivente del suo Spirito. La Chiesa, dunque, non predica nuove Verità, quasi assumendole in proprio e parlando da se stessa (cf. <i>Gv</i> 16,13), ma fedelmente custodisce questa sola Verità che apparve in Gesù Cristo, che gli apostoli e i loro scritti testimoniano; da questa verità è legata, da questa fonte sgorga l'acqua che zampilla per la vita eterna (cf. <i>Gv</i> 4,14). Poi, le singole verità rivelate che nelle Sacre Scritture tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento sono lette, e che sono spiegate nella dottrina e nella predicazione della Santa Madre Chiesa, tutte riconducono a questa sola verità che è Gesù Cristo, Dio e uomo, nel quale tutto il genere umano è chiamato ad un'intima unione con Dio. Per la testimonianza e la predicazione della verità di lui, la Chiesa è stata edificata e consolidata grazie alla missione e all'autorità di Cristo. Egli stesso «che è testimone fedele» (<i>Ap</i> 1,5) ed è contemporaneamente la stessa cosa annunciata nella testimonianza, come capo del corpo che è la Chiesa (cf. <i>Col</i> 1,18), a questa sua Chiesa affidò un magistero infallibile;</p>

<p>Hoc magisterii munere fungens Ecclesia secundum exemplum sibi a Domino datum viva et orali praedicatione auctoritativa hominibus semper tradit vivum Dei verbum. Haec praedicatio, ut actio et ut res praedicata, a legitimis successoribus apostolorum exercita, traditio vocari solet. Hac igitur traditione, quam Ecclesia secundum mandatum Domini administrat, sermo Dei currit per saecula (cf. <i>2Thess</i> 3,1); haec ut modus praesentiae actualis Christi revelati in Ecclesia veneranda est. Sed quia verba Domini «spiritus et vita» sunt (<i>Jo</i> 6,64), haec traditio non solum praedicatione legitima verbi, sed tota vita Ecclesiae exercetur, inprimis usu sacramentorum ab ipso institutorum et inter ea prae ceteris celebratione Sacrae Eucharistiae, sub cuius signis Christus sese tradit hominibus et homines tradit Patri per corpus suum crucifixum, resuscitatum, vivens in gloria Dei.</p>	<p>essa infatti dal suo capo che è il Verbo di Dio rivelato nella carne, non può esser separata. La Chiesa usando di questo dono del magistero secondo l'esempio a lei dato dal Signore, con la predicazione autoritativa viva e orale, sempre tramanda agli uomini il vivo Verbo di Dio. Questa predicazione, come azione e come cosa predicata, esercitata dai legittimi successori degli apostoli, si suole chiamare tradizione. Dunque, per questa tradizione che la Chiesa amministra secondo il mandato del Signore, la parola di Dio corre attraverso i secoli (cf. <i>2Ts</i> 3,1); questa è da venerare come modo della presenza attuale di Cristo rivelato nella Chiesa.</p> <p>Ma poiché le parole del Signore sono «spirito e vita» (<i>Gv</i> 6,64), questa tradizione si esercita non solo con la legittima predicazione del verbo, ma con tutta la vita della Chiesa, soprattutto nell'uso dei sacramenti da lui istituiti e tra questi prima di tutti la celebrazione della Santa Eucaristia, sotto le cui specie Cristo si dà agli uomini e porta gli uomini al Padre per mezzo del suo corpo crocifisso, risuscitato, vivente nella gloria di Dio.</p>
<p>2. (<i>Revelatio in Sacra Scriptura contenta</i>).</p> <p>Ut revelatio divina in Jesu Christo facta fideliter custodiatur eiusque cognitio crescat de die in diem, Deus ipse testimonium revelationis irrefragabile instituere voluit in Sacris Scripturis quae Spiritu Sancto inspirante conscripta sunt (D 1787 [DS 3006]). Deus ergo ipse est auctor harum Scripturarum et tamen etiam homines, quos ipse arcanis modis ad scribendum movit, ut praedicationem apostolicam litteris consignarent eamque variis modis pro data occasione sincere exhiberent, suo modo auctores sunt. Ita vere divinae et non minus vere humanae habendae sunt hae Scripturae, sicut Dominus Jesus simul verus Deus et verus homo est, inconfuse et indivise habens deitatem et humanitatem. Et ideo, quamvis humanum aspectum praebeant, Scripturae revelationem tamen divinam – in pannis humanitatis involutam – sine errore non solum continent, sed ipsae sunt verbum infallibile Dei ipsius, qui nec fallere nec falli potest. In explicandis ergo Scripturis hoc maxime attendendum est, earum verba insimul esse vere verba Dei et vere verba certorum</p>	<p>2. (La Rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura).</p> <p>Affinché la rivelazione divina fatta in Gesù Cristo sia fedelmente custodita e la conoscenza di lui cresca di giorno in giorno, Dio stesso volle istituire una testimonianza inoppugnabile della rivelazione nelle Sacre Scritture che sono state scritte sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (Denzinger 1787). Perciò Dio stesso è autore di queste Scritture e tuttavia anche gli uomini che egli stesso, in modi misteriosi, mosse a scrivere, affinché fissassero per iscritto la predicazione apostolica e la presentassero sinceramente in vari modi, a seconda dell'opportunità, a loro modo ne sono autori. Così le Scritture sono da considerarsi veramente divine e non di meno veramente umane, come il Signore Gesù è vero Dio e vero uomo, possedendo senza confusione e senza divisione la divinità e l'umanità. E perciò, sebbene mostrino un aspetto umano, le Scritture tuttavia non solo contengono senza errore la rivelazione divina – avvolta in panni umani –, ma esse stesse sono la parola ineffabile di Dio stesso, che non può sbagliare</p>

<p>hominum suis temporibus suisque modis loquentium et cogitantium, ita ut eorum locutio humana quasi sit caro verbi Dei. Ex his apparet, verbum Dei in Sacris Scripturis non nudum in claritate sua immediata nobis sese exhibere, sed quasi carnis velamine tectum, licet utrumque inconfuse et indivise unum semper maneat. Haec vera humanitas verbi Dei dignitatem Sacrae Scripturae adeo non minuit, sed elevat ut, quo altius Deus in abyssum nostrum descendere dignatus est, eo clarius mysterium infinitae suae erga nos bonitatis et misericordiae splendeat. Ut ergo Scriptura bene explicetur eiusque sensus de die in diem plenius cognoscatur, sedulo exquirendi sunt modi humani loquendi, qui in ea continentur, ne cortex pro medulla habeatur neque litterae serviatur quae occidit, sed Spiritui qui vivificat (cf. 2Cor 10,6). Haec humilis et assidua exploratio sensus litteralis pars vera et necessaria est ministerii verbi quod Ecclesiae a Christo traditum est. Spiritus autem vivificans, qui in litteris latet, non nisi duce Sancta Matre Ecclesia certo inveniri potest, quae ipsa est quasi caro Christi, Verbi Dei, Spiritu Sancto saginata.</p>	<p>né ingannare. Nello spiegare dunque le Sacre Scritture, bisogna soprattutto attenersi a ciò: le loro parole sono insieme vere parole di Dio e vere parole di certi uomini che parlano e pensano nel loro tempo e nei loro modi, così che la loro parola umana è quasi carne del verbo di Dio.</p> <p>Da queste cose appare che la parola di Dio nelle Sacre Scritture non si manifesta a noi nuda nella sua chiarezza immediata, ma quasi coperta dal velo della carne, quantunque l'una e l'altra rimangano sempre una sola cosa, senza confusione e senza divisione. Questa vera umanità della parola di Dio non solo non sminuisce la dignità delle Scritture, ma anzi la eleva così che, quanto da più in alto Dio si è degnato di scendere nel nostro abisso, tanto più chiaramente risplende il mistero della sua infinita bontà e misericordia verso di noi. Perché dunque la Scrittura sia ben spiegata e il suo senso di giorno in giorno conosciuto più pienamente, sono da cercare con diligenza i modi del parlare umano che in essa sono contenuti perché non sia scambiata la scorza con l'interno e non si serva alla lettera che uccide, ma allo Spirito che vivifica (cf. 2Cor 10,6).</p> <p>Questa umile e assidua ricerca del senso letterale è parte vera e necessaria del ministero della parola che da Cristo è stato affidato alla Chiesa. Poi lo Spirito vivificante, che è celato nelle lettere, non si può trovare con certezza se non grazie alla guida della Santa Madre Chiesa che è essa stessa quasi carne di Cristo, Verbo di Dio, che si nutre dello Spirito Santo.</p>
<p>3. (<i>Sacra Scriptura per Ecclesiam tradita</i>).</p> <p>Ecclesia est custos verbi divini in Sacris Scripturis exhibiti, huic verbo inservit, ex hoc verbo vivit, in hoc verbo veras suas divitias invenit, immo ipsa est et continuo de novo evadit congregatio hominum «qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud» (Mt 11,28). Econtra etiam Sacra Scriptura non sine Ecclesia est. Novi enim Testamenti auctores, qui ut tales singulariter inspirati sunt, tamen non aliter quam in Corpore Christi, quod est Ecclesia, Spiritum Christi habuere. Ecclesia ergo quodammodo in electis membris auctor fuit et hac de causa iure explicat Scripturas,</p>	<p>3. (La Sacra Scrittura tramandata attraverso la Chiesa).</p> <p>La Chiesa è custode della parola di Dio rivelata nelle Scritture, serve questa parola, di questa parola vive, in essa trova la sua vera ricchezza, anzi essa stessa è, e continuamente di nuovo diviene, società di «uomini che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono» (Mt 2,18).</p> <p>D'altra parte anche la Sacra Scrittura non è senza la Chiesa. Infatti gli autori del Nuovo Testamento, che come tali furono singolarmente ispirati, tuttavia non ebbero lo Spirito di Cristo se non nel Corpo di Cristo, che è la Chiesa.</p>

quae ex eius sinu natae sunt, quarum testimonium iam ante ortum earum exhibuit, quaeque conscripta sunt, ut vivum Ecclesiae verbum expeditius currat (cf. *2Thess* 3,1). Quia autem iam Vetus Testamentum latenter Christum praedicabat et ad id tendebat, ut genus humanum ad mysticam cum Deo unionem pararet, et ideo de hoc, quod Christi est sumptum erat, antequam in carne apparuit, etiam huius scriptores quasi ad carnem Christi pertinebant. Iam enim ex externa historia Veteris Testamenti elucet prophetas aliosque auctores, quibus Deus inspirans ad sacros componendos libros utebatur, Spiritum Dei in populo Dei et pro populo Dei habuisse utpote ministros foederis ab eo cum Israel initi. Pieno ergo iure Sacras Scripturas tam Veteris quam Novi Testamenti Ecclesia suas reclamat, quippe cum numquam aliter nisi in fide ab Ecclesiae traditione accepta certo cognosci posset, qui libri insimul corpus unius Sacrae Scripturae constituent; nemo etiam alius nisi ipsa, quae de Spiritu Sancto vivit, discernere potuit, quid inter libros in oeconomia Veteri aut tempore Apostolico conscriptos divinitus inspiratum sit, quid non. Numquam ergo Scriptura sola sibi sufficit, sed in viva tantum traditione Ecclesiae fit pro nobis illud vivum Dei verbum, quod vocat nos ex dispersione nostra in unum novum hominem (cf. *Eph* 2,15). Duplex ergo est relatio Scripturam inter [sic!] et Ecclesiam. Una ex parte Ecclesia verbis Sacrae Scripturae ligata est: non est domina verbi, sed eius ancilla (cf. *2Cor* 1,24), ita ut ipsa cum S. Paulo dicere debeat: «Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus, anathema sit» (*Gal* 1,8). Alium nuntium non habet, alium proferre non potest, sed haec Scriptura est panis ei a Deo datus, de quo vivit, quem hominibus porrigit. Altera autem ex parte Scriptum eget Ecclesia, quae illam praedicat eamque ex auctoritate sibi a Domino data explicat. Ipse enim Christus est clavis Scripturarum earumque canon interior aperiens quod in eis est (cf. *Lc* 24,32; *Jo* 5,36); Jesus Christus autem non in morte remansit, sed resurrexit et vivit in Ecclesia sua secundum illud: «Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi» (*Mt* 28,20). Ipse est, qui promisit ei Spiritum Sanctum, ut inducat eam in

La Chiesa allora, in un certo modo, fu autrice nei suoi membri scelti, e perciò, di diritto, spiega le Scritture che sono nate dal suo seno, delle quali essa offri una testimonianza ancora prima che esse nascessero, e che sono state scritte perché la viva parola della Chiesa corresse più speditamente (cf. *2Ts* 3,1). Poiché poi già il Vecchio Testamento predicava nascostamente Cristo e a ciò tendeva, perché il genere umano venisse preparato alla mistica unione con Dio, e perciò di questo, quel che è di Cristo era presupposto, anche gli scrittori del Vecchio Testamento, prima che apparisse nella carne, si riferivano come alla carne di Cristo.

Già infatti dalla storia esterna del Vecchio Testamento, appare chiaro che i profeti e gli altri autori dei quali Dio si serviva, ispirandoli a comporre i sacri libri, ebbero lo Spirito di Dio nel popolo di Dio e per il popolo di Dio, come ministri di un patto stabilito tra lui e Israele.

Con pieno diritto, dunque, la Chiesa reclama come sue le Sacre Scritture, tanto del Vecchio come del Nuovo Testamento, perché questi libri costituiscono il corpo di una sola Sacra Scrittura, non potendosi conoscere con certezza se non dalla tradizione accettata dalla Chiesa; nessuno altro meglio di lei, che vive dello Spirito Santo, può discernere che cosa tra i libri scritti nell'oeconomia del Vecchio Testamento o nel tempo apostolico sia stato ispirato da Dio, che cosa no. Mai dunque la Scrittura da sola basta a se stessa, ma soltanto nella viva tradizione della Chiesa diviene per noi quella viva parola di Dio che ci chiama dalla nostra dispersione in un solo uomo nuovo (cf. *Ef* 2,15).

Duplici dunque è il rapporto tra la Scrittura e la Chiesa. Da una parte la Chiesa è legata dalle parole delle Sacre Scritture: non è padrona della parola, ma la sua serva (cf. *2Cor* 1,24), così che essa stessa con Paolo deve dire: «quand'anche noi o un angelo del cielo venisse ad annunziarvi un vangelo contro quello che vi annunziamo, sia anatema» (*Gal* 1,8). Non ha altro annuncio, altro non può offrire, ma questa Scrittura è il pane a lei dato da Dio, del quale vive, che porge agli uomini. Dall'altra parte, la Scrittura ha bisogno della Chiesa che la predica e la spiega con l'autorità a lei data da Dio.

<p>omnem veritatem, in multa etiam, quae discipuli olim portare non potuerunt (cf. <i>Jo</i> 16,12s.). Et quia Christus non solum heri erat, sed hodie est et in saecula (cf. <i>Hebr</i> 13,8), eius verba non quasi praeterita solummodo conservanda, sed denuo hodie audienda, praedicanda, explicanda sunt, quod facit Ecclesia auctoritate Christi viventis in ea. Haec duplex relatio, quae Ecclesiam et Sacram Scripturam ita coniungit, ut Ecclesia nihil aliud praedicare possit quam Scripturam et Scriptura non aliter vivat nisi praedicatione et fide Ecclesiae explicantis eam eiusque sensum verum ex auctoritate definientis, revera circumscritbit unam vitam indivisam atque indivisibilem, quam vivit verbum Dei revelatum revelans Deum et in lumine divino hominem, ut salvet eum et perducatur eum ad coenam caelestem, quae est regnum Dei et finis mundi, in quo omnia complentur.</p>	<p>Lo stesso Cristo è la chiave delle Scritture e la norma interna che apre ciò che è in esse (cf. <i>Lc</i> 24,32; <i>Gv</i> 5,36); Gesù Cristo, poi, non rimase nella morte, ma risorse e vive nella sua Chiesa secondo quanto ha detto «ecco io sono con voi per tutti i giorni fino alla consumazione dei secoli» (<i>Mt</i> 28,20). Egli stesso è colui che le promise lo Spirito Santo per guidarla verso la verità tutta intera, verso le molte cose che i discepoli prima non potevano sostenere (cf. <i>Gv</i> 16,12s.). E poiché Cristo non solo era ieri, ma è oggi e sempre nei secoli (cf. <i>Eb</i> 13,8), le sue parole non sono da conservarsi quasi come cose passate, ma di nuovo oggi devono essere udite, predicate, spiegate, ciò che fa la Chiesa per l'autorità del Cristo che vive in lei. Questo duplice rapporto che unisce la Chiesa e la sacra Scrittura, così che la Chiesa non può predicare altro se non la Scrittura e la Scrittura non vive se non per la predicazione e la fede della Chiesa che la spiega e ne definisce, con la sua autorità, il senso vero, realmente circoscrive una sola vita indivisa e indivisibile che il Verbo di Dio rivelato vive, rivelando Dio e l'uomo nella luce divina, per salvarlo e condurlo alla cena celeste, che è il regno di Dio e il fine del mondo, nel quale tutte le cose hanno compimento.</p>
<p>Sequens prooemium praemittendum commendatur.</p> <p>Prooemium</p> <p>1. Haec Sacra Synodus in Spiritu Sancto congregata omnibus hominibus, imprimis autem filiis Ecclesiae in caligine huius saeculi viventibus, denuo annuntiare vult Dei bonum verbum in Jesu Christo Ecclesiae concreditum. Ab ipso enim Christo Jesu mandatum accepit praedicandi Evangelium omni creaturae (cf. <i>Mt</i> 28,19s.). Conditio autem temporis huic mandato novam et urgentiorem addit vim et instantiam. Omnes enim homines hodie omnibus propinqui facti sunt. Qui usque adhuc in diversis orbis terrarum partibus segregati et hinc se invicem fere nescientes vixerunt, hodie novis vinculis oeconomicis, socialibus, politicis, culturalibus intime coniuncti et unus ab alio dependentes unam tantum familiam immediate efformant.</p>	<p>Proemio</p> <p>1. Questo sacro sinodo, riunito nello Spirito Santo per tutti gli uomini, in particolare per i figli della Chiesa che vivono nell'oscurità di questo secolo, vuole di nuovo annunziare la buona parola di Dio affidata in Gesù Cristo alla Chiesa. Dallo stesso Cristo Gesù, infatti, essa ricevette il mandato di predicare il Vangelo ad ogni creatura (cf. <i>Mt</i> 28,19-20). La particolare condizione del nostro tempo, inoltre, aggiunge a questo mandato una nuova e più urgente forza. Infatti oggi tutti gli uomini si sono avvicinati gli uni agli altri. Quelli che fino ad ora vissero chiusi in luoghi diversi della terra ignorandosi davvero reciprocamente, oggi, dai nuovi vincoli economici, sociali, politici, culturali, intimamente congiunti e l'uno dall'altro dipendenti, formano</p>

<p>In una sorte aut fortunae aut interitus coniunguntur. Cum ergo Ecclesia vicinior omnibus facta sit quam umquam fuit et reapse mundi totius Ecclesia evadat, decet eam omnes instantius alloqui, ad quos missam sese agnoscit.</p>	<p>ad un tratto una sola famiglia. Sono uniti in una medesima sorte di vita e di morte. Dal momento dunque che la Chiesa si è fatta più vicina a tutti di quanto non lo sia mai stata e dal momento che la Chiesa si è realmente estesa in tutto il mondo è necessario che essa parli con più prontezza a tutti coloro a cui sa di essere mandata.</p>
<p>2. Praedicat Ecclesia semper Evangelium Christi Dei Filii, Redemptoris mundi eiusque salutem aeternam hominibus administrat, quod unicum munus ei a Deo traditum est. Haec Ecclesiae annuntiatio, cum spectet habitudinem hominis ad Deum eiusque vitam aeternam, absque dubio non praetendit afferre immediatam atque plenam solutionem omnium quaestionum socialium, oeconomicarum, politicarum, culturalium, quibus ex nova sua conditione premitur hodiernum genus humanum. Tradidit enim Deus mundum disputationi hominum (cf. <i>Eccle</i> 3,11), ut ipsi sub divinae providentiae ductu terram sibi subiciant suaeque prosperitati terrena pro posse consulant, id evolventes, quod Deus germine et destinatione ab initio indidit mundo et generi humano. Attamen quia in Christo iam appropinquavit regnum Dei (cf. <i>Mc</i> 1,15), Evangelii in Ecclesia praedicatione non solum est promissio futurae in caelis beatitudinis, sed etiam nunc huic mundo inserit germina novae vitae ex quibus Deus suo tempore «novum caelum et novam terram» (<i>Apoc</i> 21,1) creabit.</p>	<p>2. La Chiesa predica sempre il Vangelo di Cristo Figlio di Dio, redentore del mondo, e amministra agli uomini la sua salvezza eterna, e questo è l'unico incarico affidatole da Dio. Questo annuncio della Chiesa, dal momento che riguarda il rapporto dell'uomo con Dio e la sua vita eterna, senza dubbio non pretende di offrire immediata e piena soluzione di tutti i problemi sociali, economici, politici, culturali dai quali l'odierno genere umano per la sua nuova condizione è travagliato. Dio infatti consegnò il mondo alla libera decisione degli uomini (cf. <i>Qo</i> 3,11), perché sotto la guida della divina provvidenza dominassero la terra e provvedessero secondo le loro possibilità alla loro terrena prosperità sviluppando ciò che per l'origine e la destinazione Dio sin dall'inizio assegnò al mondo e al genere umano. Tuttavia, poiché in Cristo già si avvicinò il regno di Dio (cf. <i>Mc</i> 1,15), la predicazione del Vangelo nella Chiesa non è solo promessa della futura beatitudine in cielo, ma ora semina nel mondo i semi di una vita nuova dai quali Dio a suo tempo creerà «nuovo cielo e nuova terra» (<i>Ap</i> 21,1).</p>
<p>3. Pastoralis ergo cura mota Ecclesia tam filios suos quam omnes homines verbo Dei apertos alloqui vult neque systema theologicum proponens neque nova dogmata statuens, sed in tribulationibus huius temporis (cf. <i>Rm</i> 5,3) lumen Evangelii boni nuntii Dei super candelabrum ponit (cf. <i>Mt</i> 5,14ss.), ita ut eius serena lux omnibus effulgeat, qui in domo nostri temporis vivunt. Sicuti enim crux Christi in paschalem gloriam commutata est, ita e tribulationibus huius temporis sub quibus gementes (cf. <i>Rm</i> 8,23) cruci configimur (cf. <i>Gal</i> 2,19), denuo paschale gaudium eiusque consolatio effulgeant hominibus «qui in tenebris et in umbra mortis sedent ad dirigendos pedes nostros in viam pacis» (<i>Lc</i> 1,79). Quae sequentur, tali ratione igitur diata et tali cum respectivi assensus</p>	<p>3. Mossa dunque da una preoccupazione pastorale, la Chiesa vuole parlare tanto ai suoi figli, quanto a tutti gli uomini aperti alla parola di Dio, non proponendo un sistema teologico né fissando nuovi dogmi, ma essa, nelle tribolazioni (cf. <i>Rm</i> 5,3) di questo tempo, pone sul candelabro la luce del Vangelo (cf. <i>Mt</i> 5,14ss.), buona novella di Dio, così che risplenda serena a tutti gli uomini che vivono oggi in questo nostro mondo. Come infatti la Croce di Cristo si mutò nella gloria della Pasqua, così dalle tribolazioni del nostro tempo, gemendo sotto le quali (cf. <i>Rm</i> 8,23) siamo inchiodati alla Croce (cf. <i>Gal</i> 2,19), di nuovo il gaudium pasquale e la sua consolazione rifulgano agli uomini che «stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte per dirigere i nostri passi sulla via della pace» (<i>Lc</i> 1,79).</p>

obligatione imposta intelligantur oportet, qualis fide bene edoctis nota iam est ex praedicatione magisterii ordinarii Ecclesiae.	È necessario che quanto segue sia compreso come formulato e posto l'obbligo di un corrispettivo assenso quale, a coloro che sono bene istruiti nella fede, è già noto dalla predicazione del magistero ordinario della Chiesa.
---	--

3.2. Note a margine sullo “schema Rahner-Ratzinger”

Il testo dello schema va considerato tenendo presenti le stesse puntualizzazioni proposte dagli autori. Certamente, pur creato a tavolino e con sudore – come dice Rahner –, il testo fu confezionato rapidamente. Nonostante il fatto che a monte rispetto a questa espressione vi fosse già un testo di Ratzinger – quello prodotto su richiesta di Frings e letto davanti a numerosi padri – e nonostante una notevole produzione teologica di riferimento e fondamento fosse da ascrivere al celebre Rahner, di fatto il lavoro prese forma in tempi relativamente brevi e con l'urgenza di stare alle scadenze imposte. Questo fa sì che lo scritto debba essere considerato non solo a partire dalle concrete espressioni verbali che contiene, quanto piuttosto per la prospettiva ampia che delinea. Personalmente sono propenso a leggere lo schema più per i suoi orientamenti e per la struttura fondamentale che non soffermandomi cavillosamente su singole espressioni. Di certo a volte non mancano diciture a cui si debba testualmente ascrivere un valore pressoché perenne, ma di fatto risulta più conveniente imbastire un'analisi di confronto di carattere generale, soprattutto avendo come referente il *De fontibus* nella veste di schema ufficiale.

Considerata questa premessa, di seguito saranno proposte delle note a margine rispetto allo “schema Rahner-Ratzinger” per apprezzarne l'ampiezza di vedute e la programmatica apertura.

Di fatto il giudizio della storiografia è preciso. Diversi erano i motivi che impedivano l'accettazione materiale di questo testo. Per quanto riguarda il contenuto, appare chiaramente la forte rilevanza del pensiero rahneriano. Secondo Valente si trattava proprio di una «piccola summa del pensiero rahneriano»³³. Questo forte accento concretamente non favoriva la condivisione dello schema. Burigana inoltre evidenzia l'impossibile accettazione di un testo contenente idee discusse, come ad esempio quelle sul rapporto reli-

³³ Vedi G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, 68 e A. FOGARTY, *L'avvio dell'assemblea*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. 2. La formazione della coscienza conciliare*, Il Mulino, Bologna 1996, 107; G. RUGGIERI, *Il primo conflitto dottrinale*, in *ivi*, 259-293; K. WITTSTADT, *Alla vigilia del Concilio*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. 1. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959 - settembre 1962*, Il Mulino, Bologna 1995, 429-517.

gioni-rivelazione³⁴, come anche annotava Congar nel suo diario (28 ottobre 1962)³⁵. Nonostante ciò, come si è detto, la funzione dello schema era indiretta e più che a imporsi mirava a ostacolare il testo ufficiale.

3.2.1. Il titolo

Una prima nota interessante riguarda il titolo dello schema. Innanzi tutto, come già Ratzinger affermava nella sua relazione dell'ottobre 1962, non si deve parlare di fonti, ma di rivelazione³⁶. L'assenza del termine "fonti" tanto caro alla controversistica e manualistica post-tridentina rappresenta già di fatto una cesura, evitando gli equivoci sia del plurale che del significato del termine invalso nell'uso. Ancor di più la novità si coglie nella centratura cristologica. Tenendo in mente l'impostazione dei trattati manualistici nella parte espressamente dedicata a parlare del *de legato divino*, l'affermazione di una rivelazione *in Jesu Christo facta* prende le distanze dal passato e preannuncia la centralità cristologica di DV4. La terza sottolineatura concernente il titolo si riferisce al binomio divino-umano: *Dei et hominis*. Di primo acchito il valore dirimpante di questa associazione potrebbe rimanere in ombra. Però, se solo ci si sofferma a riflettere per qualche istante, emerge chiaramente la pretesa di un accostamento ardito. La pretesa, infatti, è quella di affermare che con la Rivelazione che Dio offre di sé, mediante e in Cristo, non solo Egli si rivela, ma rivelandosi rivela l'uomo a sé stesso (cf. GS 22). In forza della tensione verso l'incarnazione come referente immediato per delineare l'idea di rivelazione i rigori dell'apologetica e l'estrinsecismo esasperato tipico della dottrina del soprannaturale non vengono avallati, ma addirittura superati, ponendo in maggiore considerazione la rilevanza personalistica e storico-salvifica di una rivelazione data in "persona".

3.2.2. Proemio

Il proemio consta sostanzialmente di tre punti e offre una prospettiva ampia che va compresa sempre con riferimento al tempo e alla storia della Chiesa all'inizio del Vaticano II. Interessante è innanzi tutto notare l'indirizzo:

³⁴ Cf. R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio*, 114.

³⁵ Cf. Y. CONGAR, *Diario del Concilio. 1. 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 184. Favi riporta che il testo era troppo complesso teologicamente, cf. D. FAVI, *Concilio Vaticano II*, 191, nota 8.

³⁶ Cf. P.P. SALDANHA, *Revelation as «Self-Communication of God»*.

il Concilio è “riunito per tutti gli uomini”. All’apparenza scontata, questa precisazione ha un’utilità propria. Sottolinea che il Concilio non è un affare interno alla Chiesa, ma un evento che si apre al dialogo e va letto secondo una specifica intenzionalità pastorale. Il registro polemico del noi-voi e la preoccupazione difensiva di una Chiesa riparata nella torre eburnea della sua secolare sapienza viene smentita da questa nota. Nel proemio si rinnova poi anche la consapevolezza del mandato della Chiesa a sostegno della precedente idea di apertura e dialogo. L’immagine di apertura e l’idea di movimento, che il richiamo al mandato costitutivo dell’identità ecclesiale comportano, invitano ad assumere il registro del dialogo e della fraternità che poi viene compendiato da un riferimento essenziale al tema del nuovo contatto fra tutti gli uomini, situazione nuova che, oltre a descrivere il contesto del tempo, invitava direttamente la Chiesa a un aggiornamento.

In sintesi, nel primo punto, si colgono indicazioni che fanno capo al desiderio di dialogo, confronto, incontro, alla luce della nuova situazione epocale, come il papa aveva indicato nel discorso inaugurale dell’11 ottobre. Nei punti seguenti, l’idea di un respiro universale della chiesa viene rimarcata mediante ulteriori precisazioni che avvalorano l’iniziale inquadratura. Vi si parla di una chiesa che predica il vangelo senza avere una soluzione per tutto, di una chiesa che riconosce e incentiva l’autonomia delle realtà terrene. Viene additato un atteggiamento pastorale che richiede per il Concilio l’adozione di un linguaggio adeguato. Lo scopo prefissato di un documento conciliare, infatti, non è quello di proporre un sistema teologico né di fissare nuovi dogmi, ma quello di annunciare la “buona parola di Dio”.

3.2.3. Capitolo primo: la vocazione divina dell’uomo

Che il primo capitolo dello “schema Rahner-Ratzinger” abbia per oggetto la vocazione divina dell’uomo assume un valore tutto programmatico³⁷. Nella logica deduttiva dell’apologetica e nell’invincibile dualismo sotteso all’affermazione dell’ineducibilità del soprannaturale non aveva posto se non un’affermazione contenuta circa il valore naturale della ragione (si veda in proposito il tenore della costituzione *Dei Filius* del Vaticano I nel secondo capitolo). Parlando di vocazione divina, anziché di “beni divini”, alludendo alla presenza nell’uomo di una scintilla d’infinito, ci si trova di fronte a una chiara impostazione dal basso tipicamente rahneriana, nella quale, per di più, il destino umano viene intrecciato intimamente con il progetto divino.

³⁷ Cf. B.J. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 176-178.

È significativo che al primo paragrafo di questo capitolo sia riaccordata la dignità della vocazione divina alla quale l'uomo è chiamato (escatologia) con il fondamento della somiglianza (protologia). Questo andare dalla "fine" all'inizio, da ciò che consegue a ciò che precede è ben lungi dal dipendere da una leggerezza. Cela invece le profondità di una riflessione antropologica intesa a recuperare il valore soteriologico insito nella stessa creazione, senza indulgere a schematismi troppo rigidi che non sempre sono capaci di cogliere la bontà della creazione. Il ragionamento che tiene presenti escatologia e protologia sfocia in affermazioni di agostiniana memoria che ritraggono l'uomo come capace di infinito, dotato d'intelletto e volontà, capace di Dio stesso. *Homo capax Dei* fa pensare a molte cose: a Blondel guardando a ritroso, alla rilettura rahneriana di Tommaso, alla svolta antropologica in atto. Anticipa per di più di mezzo secolo il capitolo analogo del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992).

Dell'uomo capace di Dio poi si dice che scorge in Gesù Cristo, rivelazione del Padre, il vero senso della sua umanità. Rivelando Dio all'uomo, Gesù Cristo rivela l'uomo a se stesso. In questa luce, nel quarto paragrafo, viene accennata una riflessione sul nesso grazia-natura. La grazia viene descritta nella sua trascendenza, ma gli autori non mancano di dire che la grazia pervade tutta la natura, sottraendo così la riflessione teologica proposta alla rigidità dell'estrinsecismo apologetico che faceva di questi due termini i testimoni di un dualismo irriducibile.

3.2.4. Capitolo secondo: la presenza nascosta di Dio nella storia del genere umano

Il tema dell'apertura dell'uomo al Dio che si rivela viene in più riprese e in modi complementari ribadito nel capitolo secondo³⁸. La luce sotto la quale leggere questa porzione del testo è precisata fin dall'inizio ove si dice che Gesù Cristo vero uomo e vero Dio completa la parola divina (e cioè la rivelazione previa), anticipando già le note cristologiche di *DV* 2 e 4. Le considerazioni poi vanno da una ripresa di *At* 17 utile a sottolineare l'importanza della ricerca umana, per passare poi ai ben più rahneriani temi dell'uomo uditore della parola e alla questione della preparazione evangelica, sia trattata con riferimento alla domanda sulle religioni sia con riferimento all'Antico Testamento. Dall'insistenza sui temi dell'apertura umana va vista non solo l'eco di una problematizzazione del trascendentale, ma la novità dell'impostazione

³⁸ Cf. *ivi*, 178-179.

cristologica enunciata a inizio capitolo: è proprio il mistero del Dio incarnato e della natura umana piena in colui che è perfettamente Dio che si pone il fulcro di tutta la riflessione. Non si ha a che fare con un'autonomia umana interpretata in modo ottimistico, ma viene palesato il fondamento di grazia iscritto nella naturale apertura dell'umano.

Meraviglia, ma non deve lasciare spiazzati, la pressoché assente trattazione dell'aspetto dottrinale e contenutistico. Questa scelta si capisce bene sia in virtù dell'impostazione cristologico-personalistica che letteralmente sposta il baricentro della trattazione, sia tenendo presente l'esigenza immediata di distanziarsi dalla concezione apologetico-dottrinale della *locutio Dei*. Da un lato si avverte una certa incompletezza nella mancata trattazione circa il contenuto della rivelazione, dall'altro si apprezza l'originale procedere per via induttiva e dal basso.

Se su questo aspetto non ci si può dilungare oltre, è invece importante annotare la presenza del termine "storia" fra le parole del titolo. Di storia si parla in relazione alla rivelazione divina che non viene colta come un'avulsa iniziativa, ma viene collegata con l'iter storico-salvifico. La *Dei Verbum* al n. 2 arriverà a esprimere pienamente la solidità del *gestis verbisque*, ma fin da questi segnali anticipatori si coglie l'importanza di una riflessione storica sulla rivelazione verso quell'impostazione storico-salvifica che caratterizzerà la costituzione dogmatica *Dei Verbum* nella sua specificità.

3.2.5. Capitolo terzo: della presenza di Dio rivelata nella predicazione della Chiesa

Il terzo ed ultimo capitolo dello schema tratta la questione della scrittura, della tradizione e del magistero³⁹. Questi per inciso erano i temi annoverati nel *De fontibus* che invece non permetteva alcuna considerazione sulla rivelazione in quanto tale. Anche in questo caso nel testo dei due teologi tedeschi è significativo l'aggancio cristologico: Gesù è l'unica verità. Da lui prende origine il mandato della Chiesa nel cui cuore si esprime il magistero infallibile.

Della tradizione si sottolineano l'aspetto dinamico, vivo, corale e viene espresso il richiamo diretto alla vita della Chiesa, con delle note che echeggiano intuitivamente l'allora recente produzione del teologo francese Yves Congar. Tutte queste sfumature intuitive e significative potevano essere sufficienti ad instillare l'esigenza di un superamento della visione fissista della tradizione autoritativa, intesa soprattutto in senso gerarchico e in una prospettiva

³⁹ Cf. *ivi*, 179-180.

squisitamente materiale. Per quanto si sia ancora relativamente lontani dalla svolta sancita dalla *Dei Verbum* che richiederà ulteriori e non facili confronti, è pregevole il tentativo di ampliare la comprensione di tradizione venendo fuori da quelle strettoie che avevano contraddistinto le discussioni teologiche prodotte negli anni immediatamente precedenti il Concilio. Apprezzabile è anche l'abbozzo di un'integrazione rispetto alla visione monistica della predicazione che prefigura da lontano l'idea testimoniale poi avvalorata dalla costituzione sulla divina rivelazione.

Per quanto poi infine concerne la scrittura e il rapporto con la vita della Chiesa, temi trattati rispettivamente nel secondo e terzo paragrafo del capitolo, vi sono in nuce i temi poi ripresi nella *Dei Verbum*, vale a dire l'ispirazione, l'autore, la verità, fra i quali si evidenzia una particolare sensibilità al bisogno di chiarire e precisare il ruolo dell'autore umano.

3.2.6. In sintesi

Cercando di far sintesi rispetto alle note essenziali di commento appena proposte si possono evidenziare alcuni punti importanti.

In primo luogo lo "schema Rahner-Ratzinger" supera le ristrettezze apologetiche del *De fontibus* e senza citare mai il plurale fonti, introduce la questione in una prospettiva più ampia nella quale ci si riferisce alla rivelazione come "fonte".

Di ulteriore importanza nell'impostazione del testo risulta la centratura cristologica che, avendo sullo sfondo la logica dell'incarnazione, coordina equilibratamente il rapporto fra divino e umano, evidenziando la pienezza della manifestazione di Dio in Cristo Gesù. La duplice sottolineatura della rivelazione del divino e dell'umano in Cristo estende il discorso sull'evento in una direzione nuova che impedisce la ricaduta nel rigido estrinsecismo dualistico dell'apologetica.

Il riferimento alla storia come tessuto della rivelazione supera il formalismo del linguaggio di scuola e mostra la taratura storico-salvifica dell'evento dialogico. La storia acquista dunque un'importanza irrinunciabile che permette anche di delineare per sommi capi la complessità dell'iter storico-salvifico sin dal principio.

Con le parole di Cahill lo schema di impostazione antropologica:

«offered several new insights into the theology of revelation: the revelation of God as speech and action; revelation defined by its finality in the union of God and humanity; the human person as a suitable subject of revelation in the order

of creation; Jesus Christ as both the messenger and the content of revelation; and the whole of human history witnessing the hidden presence of God»⁴⁰.

Tutto il discorso poi si inquadra nella premessa determinata da un sostanziale atteggiamento di apertura che ben corrisponde alla necessità di un'esposizione di chiara impostazione pastorale in linea con le intuizioni manifestate dal pontefice al momento dell'inaugurazione dei lavori conciliari.

4. Conclusioni

La vita relativamente breve dello "schema Rahner-Ratzinger" non deve oscurare il notevole contributo che esso arrecò per lo sviluppo della riflessione conciliare in tema di rivelazione. Il destino di questa produzione non poteva essere ovviamente quello di sostituirsi agli *schemata* ufficiali: non era questa la sua *mens* né la finalità intravista al momento della sua creazione. Nondimeno la sua esistenza attestava l'inadeguatezza del frutto del lavoro preparatorio, al contempo manifestando che potevano esistere presentazioni di diverso tenore e, così, raccogliere il consenso convergente di padri e periti esitanti rispetto al *De fontibus* verso una diversa impostazione teologica.

Il testo vale anche per altri motivi, per così dire "prospettici". Guardando indietro, dimostra una vivace attesa soprattutto palese nella teologia d'oltralpe nei confronti di una esposizione più ampia. A fronte delle cavillose discussioni odierne sull'ermeneutica e la posterità conciliare, il testo dei due teologi tedeschi rappresenta una testimonianza indelebile di una fervente attività di riflessione teologica già in atto e in anticipo rispetto al Concilio, alla luce della quale si potrebbe rivisitare la celebre domanda su Calcedonia: "Fine o inizio?" applicandola al Vaticano II e letteralmente rovesciandola nei termini e cioè interrogandosi con la domanda: "Concilio inizio o fine?", per comprendere se veramente abbia senso parlare di un Concilio che non solo ebbe il ruolo di inaugurare una nuova stagione della vita della Chiesa contemporanea, ma ebbe il pregio di esprimere e cominciare a concretizzare alcune fra quelle aspettative e quelle primizie di una riflessione teologica in itinere che campeggiavano già fra le fila di coloro che cominciavano per primi a lasciarsi alle spalle l'asfissia della controversistica e la polemica dell'apologetica, per come erano a quel tempo espresse ufficialmente nella scuola e nei suoi manuali.

Guardando invece in avanti, si può dire che l'impostazione storico-salvifica e cristologica del testo esercitarono un'influenza benefica e promettente

⁴⁰ *Ivi*, 259

nei confronti della revisione a partire dallo schema “misto” del *De revelatione*. Se da un lato rimane difficile sostenere un’influenza diretta, dall’altro non è da escludere che un indiretto sentore sia stato elaborato e abbia favorito il procedere in una determinata direzione. Che dunque in generale un’influenza sia stata esercitata non si può negare.

Ancor di più, compulsando le pagine del breve schema, a un occhio attento non sfugge la pluralità dei possibili rimandi che facilmente lasciano scorgere i primi barlumi di una riflessione antropologica ed ecclesiologica di cui poi si troverà riscontro in altri documenti conciliari. Primo fra tutti si deve porre il discorso sulla rivelazione di Dio e dell’uomo in Gesù Cristo: *Gaudium et spes* 22 ne coglie pienamente l’eredità a segno di una risonanza che, attraverso l’aula, i corridoi, gli incontri, poté in qualche modo stimolare un’eco anche presso altri gruppi di lavoro⁴¹.

Lo “schema Rahner-Ratzinger” è così una specie di faro utile a ricostruire la storia della teologia del Novecento e a comprendere in modo approfondito la complessa evoluzione della discussione teologica durante il Concilio Vaticano II. Il fatto di averlo richiamato all’attenzione, offrendo contestualmente la possibilità agevole per tutti di sfogliarlo, leggerlo, tradurlo di nuovo e comprenderlo, può diventare utile a diversi livelli d’indagine, da quello storico a quello teologico-fondamentale.

Francesco Testaferri
testaferri.francesco@tiscali.it
Istituto Teologico di Assisi
Piazza S. Francesco, 2
06081 Assisi

⁴¹ Una rassegna molto interessante nell’articolo già citato di E. DE GAAL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II*, 515-548.

Lo “schema Rahner-Ratzinger”: *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* e la discussione sul *De fontibus* all’inizio del Concilio Vaticano II

FRANCESCO TESTAFERRI

Abstract

Scopo del presente contributo è presentare la genesi e la natura dello schema alternativo *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* elaborato dai teologi Rahner e Ratzinger nel novembre 1962 nell'immediata vigilia dell'inizio della discussione sul *De fontibus* al Vaticano II. Dopo un necessario inquadramento utile a enumerare alcune vicende importanti, viene riportata la trascrizione del testo originale in latino proponendo una nuova traduzione in italiano. Seguono commenti sul testo che desiderano evidenziare l'importanza e il ruolo di anticipazione che certe espressioni in esso contenute poterono esercitare per la formazione di una nuova presentazione della rivelazione che avrebbe meglio sottolineato la sua realtà di evento storico-salvifico che si compie e completa in Gesù Cristo.

Parole chiave:

Rivelazione; Dei Verbum; Karl Rahner; Joseph Ratzinger; Concilio Vaticano II

Abstract

This paper presents the genesis and nature of the alternative schema *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* elaborated by theologians Karl Rahner and Joseph Ratzinger in November 1962, on the eve of the discussions on *De fontibus* during Vatican II. After an overview of the main events involved in the drafting of the document, the original Latin text is reproduced and a new Italian translation proposed. A commentary on the text highlights the importance of certain expressions and the role that these had in forming a new approach to revelation theology, one which focuses more on the historical and salvific aspects fulfilled and perfected in Jesus Christ.

Keywords:

Revelation; Dei Verbum; Karl Rahner; Joseph Ratzinger; Vatican Council II

ONTOLOGIA SIMBOLICA COME ONTOLOGIA TRINITARIA

Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner

Nicola Reali*

1. Chiesa e sacramenti

È noto che uno dei luoghi privilegiati nei quali Rahner accentua il profilo sacramentale della Chiesa sia da rintracciare all'interno della questione dell'istituzione dei sacramenti¹. A fronte delle insuperabili aporie alle quali è andata incontro la teologia moderna nel tentativo di cercare una parola o un gesto di Gesù che potessero valere come criterio vincolante per determinare (in modo generico o specifico ha poca importanza) la volontà istitutiva di Cristo per ogni singolo sacramento, Rahner afferma la necessità di partire dalla natura sacramentale della Chiesa per poter riformulare in maniera del tutto appropriata questo capitolo della teologia sacramentaria: «L'istituzione di un sacramento può [...] aver luogo anche semplicemente per il fatto che Cristo ha fondato la Chiesa col suo carattere di sacramento primo (*Ursakrament*). Di qui si vede anche che il trattato *De sacramentis in genere* rettamente inteso non è una astratta formalizzazione dell'essenza dei singoli sacramenti, ma un capitolo del trattato della Chiesa»². Partendo da questo presupposto (coincidenza tra l'istituzione della Chiesa sacramento e l'istituzione dei sacramenti), Rahner può pertanto ribadire le difficoltà del modello teologico precedente³, unitamente alla sottolineatura che neppure l'ipotesi di pensare che Gesù abbia (nel periodo post-pasquale) pronunciato parole istitutive non tramandate sia

* Professore Incaricato, Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, PUL.

¹ Per una rigorosa e del tutto pertinente analisi della proposta rahneriana sull'istituzione dei sacramenti rimandiamo all'articolo di S. Ubbiali con la bibliografia lì indicata, cf. S. UBBIALI, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994) 118-150.

² K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1973, 42 (*Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, 38). D'ora in poi citato KS.

³ «Di quattro sacramenti non abbiamo quindi alcuna "parola di istituzione" da parte di Gesù stesso (*Wir haben also von vier Sakramenten keine „Einsetzungsworte“ Jesu selbst*)» (*ibidem*).

sostenibile, dal momento che tale postulato rappresenta solamente una variante dello stesso modello teologico⁴. In particolare, Rahner smonta questa ipotesi concentrandosi sul matrimonio, inteso come il sacramento nel quale, essendo più evidente l'insufficienza di quel metodo, è possibile ribadire la necessità di cambiare criterio e, dunque, affermare la derivazione dei sacramenti dalla sacramentalità della Chiesa: «precisamente partendo dalla dottrina sulla Chiesa come sacramento primo (*Ursakrament*) e dal carattere di *opus operatum*, che si adatta a tutte le attualizzazioni fondamentali della Chiesa come sacramento primo (*Ursakrament*) che si rivolge al singolo, nei suoi momenti decisivi per la salvezza»⁵.

Il pensiero di Rahner sull'istituzione dei sacramenti è dunque estremamente lineare e trova il suo punto decisivo nel riconoscimento della sacramentalità della Chiesa, che – secondo Rahner stesso – può essere adeguatamente illuminata solo quando si mette a tema il rapporto che esiste tra la Chiesa intesa come società organizzata giuridicamente (*die Kirche als rechtlich organisierte Gesellschaft*) e la Chiesa colta come popolo di Dio (*die Kirche als „Volk Gottes“*)⁶. L'espressione “popolo di Dio” per Rahner designa l'unità del genere umano da comprendersi in senso esistenziale, non astratto, e quindi indica tutti gli uomini in quanto facenti parti dell'unica umanità creata da Dio. Questi – grazie all'unione ipostatica della natura umana e divina nel Figlio incarnato – compongono il popolo di Dio: «Dio vede tutti gli uomini come fratelli e sorelle del suo Figlio incarnato “in mezzo alla Chiesa” (*Eb* 2,12), come popolo di Dio con il quale Egli ha stretto la nuova ed eterna alleanza in quella unione tra Dio e la creatura, che noi chiamiamo ipostatica. L'unica umanità, attraverso la venuta del Logos per dono di grazia [...] una umanità consacrata (*eine konsekrierte Menschheit*), ossia appunto popolo di Dio»⁷. La Chiesa “popolo di Dio” pertanto non coincide con la comunità costituita giuridicamente, ma contrassegna l'umanità di ogni uomo che si trova – indipendentemente dalla personale accettazione della salvezza cristiana – ontologicamente unita a Cristo: tutti «sono preceduti ontologicamente e perfino temporalmente (*sachlich und sogar zeitlich*) da una consacrazione dell'unica umanità, avvenuta nell'Incarnazione e nella morte di Croce della Parola stessa del Padre»⁸. Tutto ciò, per Rahner, non significa ovviamente relativizzare il ruolo della “Chiesa società giuridica” in quanto non si ha a che fare con “due Chiese”, ma con un'unica

⁴ Cf. *ivi*, 42-47 [38-43].

⁵ *Ivi*, 48 [43].

⁶ Cf. *ivi*, 13 ss. [11 ss.].

⁷ *Ivi*, 15 [12-13].

⁸ *Ivi*, 15 [13].

realtà che vive di questo rapporto tra la comunità costituita gerarchicamente e il popolo di Dio per meglio caratterizzare la sua dipendenza dal mistero di Cristo. Ciò che, infatti, interessa a Rahner è affermare la volontà salvifica universale di Dio la quale si offre all'umanità intera nella visibilità storica dell'incarnazione del Figlio. Tale autocomunicazione (*Selbstmitteilung*) salvifica di Dio, in quanto escatologica, gode di una definitività ed efficacia insuperabili che non permettono esclusioni, pertanto la Chiesa rende presente la perdurante attualità di questa salvezza rivelando in se stessa la medesima universalità della volontà salvifica di Dio, la quale non è riducibile ai "confini" della Chiesa intesa come società giuridica organizzata. Utilizzando la terminologia sacramentale classica Rahner può allora concludere che Cristo è il sacramento di Dio perché nella visibilità, storicamente percepibile e particolare, della Sua umanità si realizza una riconciliazione universale tra Dio e gli uomini: «Cristo nella sua esistenza storica è al tempo stesso la cosa e il segno, *sacramentum et res sacramenti*, della grazia redentrice di Dio»⁹. Allo stesso modo, la Chiesa è il sacramento di Cristo dal momento che attualizza storicamente la medesima opera salvifica di Dio in Cristo: «La Chiesa è ora il proseguimento, il perdurare attuale di questa presenza reale e escatologica della vittoriosa e definitiva volontà divina. [...] Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente il sacramento primo (*Ursakrament*), il punto di origine dei sacramenti (*Ursprungspunkt der Sakramente*) nel senso proprio della parola»¹⁰.

Al lettore attento certamente non sarà sfuggito che quanto finora evidenziato rappresenta semplicemente una riproposizione di ciò che in diverse occasioni è già stato in abbondanza messo in evidenza. Tuttavia la presentazione ha raccolto degli elementi importanti che non è sufficiente riassumere per l'ennesima volta, ma chiedono un approfondimento. Tale passo può essere compiuto anzitutto evidenziando il dovere di chiarire il tipo di rapporto che deve esserci tra la Chiesa "popolo di Dio" e la Chiesa intesa come società organizzata giuridicamente: è chiaro che non sono due e che l'estensione operata evocando il popolo di Dio è motivata dal fatto di mantenere inalterata l'apertura universale della volontà salvifica di Dio auto-manifestatasi in Cristo, ma il tipo di rapporto deve essere ancora precisato. Sarebbe far torto a Rahner e alla sua intelligenza teologica se si dicesse che tutti gli uomini appartengono alla Chiesa perché fanno parte del popolo di Dio (giacché in questo caso non si capirebbe più il senso dell'esistenza della Chiesa), ma ugualmente non si renderebbe giustizia a Rahner se si dimenticasse che in virtù dell'unione ipostatica l'umanità è già ontologicamente inserita in Cristo

⁹ *Ivi*, 17 [15].

¹⁰ *Ivi*, 20 [17].

e quindi nella Chiesa. La relazione tra la Chiesa popolo di Dio e la Chiesa società giuridica è quindi da comprendersi sullo sfondo del rapporto che esiste tra l'universalità della volontà salvifica di Dio e la particolarità della forma storica della Sua autocomunicazione, tenendo presente che Rahner pensa di salvaguardare l'universalità a livello ontologico. Detto diversamente significa riconoscere che il piano sul quale Rahner pensa di assicurare l'universalità dell'azione divina è quello ontologico, dato che unicamente da questo punto di vista si può affermare che ogni uomo appartiene alla Chiesa popolo di Dio. L'esigenza di mostrare il profilo universale della volontà di Dio impone in questo modo a Rahner di cercare di garantire sul piano ontologico quell'universalità che ai suoi occhi appare la condizione di possibilità stessa dell'autocomunicazione di Dio: se Dio si rivela, Egli dovrà per forza comunicare la sua salvezza universalmente. Così facendo Rahner pensa di assicurarsi non solo l'illimitatezza dell'azione divina, ma parimenti anche il suo riconoscimento umano. Se, infatti, è a livello ontologico che tutti gli uomini possono dirsi "fratelli e sorelle del Figlio incarnato", va da sé che ogni uomo – essendo impensabile indipendentemente dalla propria caratterizzazione ontica – abbia anticipatamente un'aliquale conoscenza previa di questa "parentela" cristologica e, di conseguenza, si possa considerare l'autocomunicazione di Dio a partire da questa "pre-comprensione" antropologica. Questo accade, tuttavia, non a partire dal generico principio che il soggetto umano anticipi in se stesso forme e contenuti della rivelazione di Dio, ma dal presupposto già sottolineato che l'universalità sia la condizione di possibilità stessa della *Selbstmitteilung* divina, e quindi che l'orizzonte universale dell'essere determini *a priori* il campo sul quale la volontà salvifica di Dio si estende.

Scopo del presente studio è quindi quello di riflettere sulla questione ecclesiologica della sacramentalità della Chiesa cercando di verificare come la nozione di sacramento applicata a Cristo e alla Chiesa rappresenti uno dei punti qualificanti della visione ontologica di Rahner. Parimenti l'intento andrà di pari passo col tentativo di valutare se l'iscrizione della rivelazione divina all'interno dell'orizzonte universale dell'essere non finisca per rappresentare il limite entro il quale pre-comprendere l'universale (e, dunque, illimitata) azione auto-manifestativa di Dio: un limite illimitato, ma pur sempre limitante.

Se questo obiettivo sarà raggiunto, va da sé che la proposta rahneriana sempre meno potrà essere catalogata in una "linea antropologica", per il fatto che il richiamo all'uomo e alla sua esistenza storicamente determinata appare solamente sul postulato di un interesse a mostrare l'immediata caratterizzazione teologica del momento ontologico. La salvezza divina deve donarsi, ma la condizione perché essa si autocomunichi come "divina" è che si realizzi universalmente, dunque che abbia la stessa estensione dell'essere.

2. L'ontologia del simbolo reale

La possibilità di verificare fino in fondo la bontà (o meno) della tesi che si vuole argomentare in questo testo passa, anzitutto, attraverso il tentativo di cogliere appieno la relazione che esiste tra la teologia sacramentaria e l'ontologia nel pensiero di Rahner. Da questo punto di vista è noto che il gesuita di Friburgo stesso abbia esplicitamente descritto questo legame introducendo prepotentemente nella teologia contemporanea cattolica la plausibilità di ripensare il sacramento alla luce della categoria di "simbolo reale"¹¹.

Nel celebre testo (originariamente preparato come commento all'enciclica sulla devozione al S. Cuore di Gesù di Pio XII *Haurietis Aquas*¹²) *Sulla teologia del simbolo*¹³, Rahner intende *in primis* proporre una visione ontologica che consenta di comprendere il rapporto tra il simbolo e la realtà simboleggiata superando la tradizione culturale che ha sempre concepito il simbolo «come un rapporto posteriore fra due enti diversi, fra i quali venga posta una relazione di mutuo richiamo da un terzo»¹⁴. In alternativa, egli propone di mettere in luce il modo autentico del simbolismo sottolineando in primo luogo che si può parlare di simbolo solo quando la relazione tra le realtà tenute insieme è necessaria, vale a dire quando "di per sé (*von sich selbst*)" una cosa si esprime nell'altra. Si è in presenza di un simbolo, quindi, nel momento in cui una realtà si rende "di per sé" presente attraverso un'altra, dunque laddove si operi una "necessaria auto-espressione" (auto-espressione perché è la realtà stessa che *si* rende "di per sé" presente attraverso il suo simbolo). Naturalmente, essendo sul piano ontologico, la tesi ha valore solo nel momento in cui si riconosce che «l'ente è di per se stesso necessariamente simbolico, perché necessariamente si "esprime" per trovare la propria essenza»¹⁵. Per Rahner, la proprietà auto-espressiva è

¹¹ Cf. J.J. BUCKLEY, *On Being a Symbol: An Appraisal of Karl Rahner*, in *Theological Studies* 40 (1979) 453-473; C.A. CALLAHAN, *Karl Rahner's Theology of Symbol. Basis for his Theology of the Church and the Sacraments*, in *Irish Theological Quarterly* 49 (1982) 195-205; A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999; J. SPLETT, „Realsymbol“. *Zur Anthropologie des Sakramentalen*, in G. OBERHAMMER - M. SCHMÜCKER (Hg.), *Raumzeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur „sakramentalen“ Dimension religiöser Tradition*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, 325-351; B. KLEINSCHWÄRZER-MESTER, *Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*, Lit, Münster-Hamburg 2001; S. UBBIALI, *Il Sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 171-177.

¹² Cf. PIO XII, Lettera enciclica *Haurientis Aquas*, in *AAS* 48 (1956) 309-353.

¹³ Cf. K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, tr. it., Paoline, Roma 1969², 51-107 (*Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie. 4. Neuere Schriften*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961², 275-311). D'ora in poi citato ZThS.

¹⁴ *Ivi*, 67 [285]

¹⁵ «Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig „ausdrückt“, um sein eigenes Wesen zu finden» (*ivi*, 57 [278]).

pertanto qualcosa che appartiene all'ente in quanto tale, il quale gode di questa prerogativa in virtù del fatto che l'unità dell'ente è sempre plurale. Essendo, infatti, l'unità dell'ente attraversata dalla distinzione *essenza/esistenza*, è chiaro che l'esistenza di una molteplicità di enti uguali non contraddice l'unità della loro *essenza*. Di conseguenza, il darsi di una pluralità di esistenze è il modo con cui l'essenza manifesta la propria unità, anzi è il modo supremo e originario con cui ogni ente si dà, rendendo evidente la sua originaria simbolicità: la necessaria auto-espressione fuori di sé per manifestare sé.

Volendo portare subito un esempio che aiuti a verificare le implicazioni sacramentali di questa tesi, si può far riferimento al sacramento del matrimonio che Rahner non esita a caratterizzare come simbolo dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Affermazione immediatamente chiarita mediante la puntualizzazione che tale simbolicità non deve essere intesa in senso vago – quasi che il matrimonio sia solo una metafora o un'allegoria dell'unione tra Cristo e la sua Sposa – ma «piuttosto essi sono oggettivamente in un rapporto reciproco tale che il matrimonio rappresenta oggettivamente (*objektiv repräsentiert*) questo amore che Dio ha in Cristo per la sua Chiesa, la relazione e il comportamento di Cristo con la Chiesa prefigura la relazione e il comportamento che vige nel matrimonio, e in questo trova il suo completamento, cosicché comprende il matrimonio come un momento di sé (*von sich selbst*)»¹⁶. È evidente come in questa affermazione giochi un ruolo significativo l'idea di auto-espressione simbolica: il matrimonio è simbolo del vincolo esistente tra Cristo e la Chiesa perché “di per sé” (ovvero senza alcun medio rappresentativo) una realtà si esprime attraverso l'altra. Per questo Rahner prosegue stabilendo che il matrimonio è simbolo dell'amore tra Cristo e la Chiesa, non in virtù di una nominalistica volontà di Dio – come se ci fossero due realtà in sé separate che, ad un certo punto, la volontà di Dio unifica¹⁷ – bensì grazie al fatto che Dio da sempre ha donato al matrimonio «una determinata proprietà (*eine bestimmte Eigentümlichkeit*) che lo rende atto a questa funzione»¹⁸ simbolica.

Il secondo punto qualificante del ragionamento di Rahner sul simbolo è l'idea di auto-realizzazione, sintetizzata nella proposizione: «Il vero e proprio simbolo (simbolo reale) è l'auto-realizzazione, facente parte della sua costituzione sostanziale, di un ente nell'altro»¹⁹. Si è in presenza quindi di un vero e

¹⁶ KS, 106 [96].

¹⁷ È evidente in questo contesto il superamento del linguaggio dell'elevazione tipico della teologia moderna. In proposito cf. N. REALI, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008.

¹⁸ KS, 106 [96].

¹⁹ «Das eigentlich Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen» (ZThS, 74 [290]).

proprio simbolo quando il rendersi presente di una realtà attraverso l'altra non ha unicamente il carattere dell'auto-espressione, bensì anche quello dell'auto-realizzazione. In altri termini, il rapporto tra due realtà è simbolico, non solo quando si riconosce che l'ente necessariamente si esprime fuori di sé, ma pure quando si ammette che l'ente – esprimendosi fuori di sé – realizza se stesso. In gioco appare così una radicalizzazione del dato ontologico dell'unità plurale dell'ente, considerato che la molteplicità di esistenze appare come momento necessario sia alla manifestazione sia alla realizzazione della sua unità. In pratica è come se ogni ente fosse chiamato a ritrovare la propria essenza simbolicamente dato che la sua molteplice auto-espressione è il modo con cui l'unità ritrova se stessa, quindi si realizza: «l'ente si esprime (*drückt sich aus*), perché deve realizzare se stesso (*sich vollziehen muß*) in unità mediante una pluralità»²⁰.

In questo ontologico “perdersi per ritrovarsi” è da sottolineare come, per Rahner, l'unità dell'ente sia garantita esclusivamente nella sua ek-posizione in una molteplicità di esistenze, per cui queste ultime, non contestando l'unità, si affacciano nel ragionamento come il modo originario e supremo con cui l'unità è veramente se stessa, visto che la pluralità, non solo manifesta l'unità, ma la realizza. Così si può comprendere come il porsi fuori di sé nell'altro da sé caratterizzi il dinamismo simbolico di ogni ente, il quale in questo modo giunge al risultato di ottenere – unitamente alla sua manifestazione *ad extra* – la piena conoscenza di sé a se stesso:

«L'ente è piuttosto in se stesso “simbolico” anche perché l'espressione sintonizzata che esso, pur conservandola nella sua unità, pone come altro, è il modo nel quale esso giunge a possedere se stesso nella conoscenza e nell'amore. Mediante la “espressione” l'ente giunge a se stesso, in quanto in generale tende in tale direzione. L'espressione, quindi il simbolo (inteso nel senso che risulta dalle precedenti riflessioni), è il modo dell'auto-conoscenza (*Selbsterkenntnis*) e del ritrovamento in genere di sé (*Selbstfindung*)»²¹.

L'ontologia simbolica così descritta diventa per Rahner immediatamente l'occasione per superare quella deprecata visione del simbolo nella quale il simbolo e la cosa simbolizzata sono coordinati l'uno all'altro solo per via esteriore e, nello stesso tempo, è la circostanza ideale per porre le basi di una nuova visione ontologica che esplora il legame “interiore” del rapporto simbolico: quella «suprema e più originaria rappresentanza (*Repräsentanz*),

²⁰ *Ivi*, 65 [284].

²¹ *Ivi*, 67 [285].

nella quale una realtà rende attuale un'altra (innanzitutto "per sé" e in secondo luogo per altri) e la fa "essere-qui (*da-sein*)"»²².

Sulle implicazioni sacramentali di tale ulteriore approfondimento ontologico di Rahner, si può ancora una volta fare riferimento al sacramento del matrimonio. Dopo aver, infatti, indicato che il matrimonio è "di per sé" simbolo del rapporto di amore tra Cristo e la Chiesa (quindi senza alcun medio rappresentativo), Rahner, di conseguenza, afferma che il problema caratteristico della teologia matrimoniale è quello di indicare la proprietà specifica che il matrimonio possiede per poter essere simbolo dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Per Rahner, in altri termini, se si può (e, da un certo punto di vista, si deve) pensare in termini simbolici l'amore coniugale sacramentalmente caratterizzato, occorre individuare la qualità propria del vincolo matrimoniale che lo rende atto ad essere una reale auto-espressione dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Visto che l'ontologia detta le leggi della simbolicità, è indubbio che Rahner prosegua il suo ragionamento, tentando di mostrare come l'amore coniugale possieda, oltre al carattere di autoespressione, anche quello di autorealizzazione (che è l'altro polo necessario all'affermazione di una piena simbolicità): «le diverse forme di amore umano, creatore di una comunità veramente personale [...] hanno un rapporto reale reciproco di condizionamento e di motivazione [...] e in questo rapporto l'amore coniugale occupa un posto del tutto particolare»²³. In tutte le forme di amore umano (che storicamente possono prendere aspetti differenti), occorre dunque riconoscere due dati: in primo luogo che esiste un elemento comune che conferisce loro unità, secondariamente che, tra queste forme di amore, quello coniugale ha un posto privilegiato. Pertanto, le differenti modalità di amore ritrovano la loro unità quando le si coglie come espressione e realizzazione dell'unica realtà dell'amore: «Quando, infatti, un uomo ama [...] allora, tale avvenimento, che visto dal di fuori per il suo frequente ripetersi può apparire banale, è proprio come appare agli amanti: il miracolo sempre dell'unico amore»²⁴.

Ritorna in questo contesto il carattere ontologico dell'autorealizzazione fondato sull'assioma dell'unità plurale dell'ente, dal momento che la pluralità dei vari tipi di amore è il modo con cui si manifesta e si realizza l'unico amore. È sempre il medesimo amore, infatti, che si autoesprime, si autorealizza e, quindi, si ritrova nelle differenti forme di amore. In questo dinamismo, l'amore coniugale occupa un posto particolare, dal momento che in esso si rende più evidente che altrove il fatto che gli amori umani siano espressione e

²² *Ivi*, 58-59 [279].

²³ *KS*, 107 [96-97].

²⁴ K. RAHNER, *Sul matrimonio*, tr. it., Queriniana, Brescia 1966, 9.

realizzazione dell'unica realtà dell'*agape*. Quest'ultima si pone fuori di sé in una pluralità di forme per manifestarsi e per realizzarsi, ma ha "bisogno" di un luogo nel quale le molteplici sue espressioni riacquistino la loro identità, recuperando l'unità che li origina. Tenuto sullo sfondo che «Dio è amore» (1Gv 4,16) e che questo amore si è rivelato definitivamente nell'amore di Cristo per la Chiesa, si capisce come il sacramento matrimonio possa godere della caratteristica di essere simbolo reale. In esso, e solo in esso, ogni amore umano ha la possibilità di rientrare in possesso dell'unica sua (divina) origine: questa è la qualità specifica che il matrimonio cristiano possiede²⁵.

3. L'ontologia simbolico-trinitaria

La sommaria (e per certi versi grossolana) presentazione dei due capisaldi dell'ontologia del simbolo, dei quali si è cercato di mettere subito in evidenza le conseguenze sacramentali, sarebbe del tutto inappropriata se dimenticasse di lasciare spazio a ciò che Rahner stesso indica come decisivo al fine della comprensione del suo ragionamento: il fondamento trinitario dell'originaria simbolicità di ogni ente. In altri termini, il percorso che tenta di far derivare i principali assiomi di una rinnovata lettura delle realtà sacramentali cristiane da una precisa visione ontologica, mancherebbe di rigore teologico, agli occhi di Rahner, se non si accompagnasse all'indicazione del mistero del Dio Unitrino come fondamento primo (e ultimo) della prospettiva ontologica avanzata. Per il gesuita tedesco sottolineare questa dimensione trinitaria dell'ontologia è inderogabile per non correre il rischio di perseverare nel presentare un pensiero teologico inerte e (alla fine) deduttivo, che destituisce i misteri della vita cristiana a semplici esemplificazioni o derivazioni di una metafisica autoreferenziale, poiché estranea al cristianesimo. La prospettiva di una mutata comprensione dell'essere alla luce della rivelazione cristiana è, allora, un'esigenza che accompagna lo sforzo di presentazione della novità che la tesi della sacramentalità della Chiesa porta con sé e che ispira «l'ontologia teologica (*theologische Ontologie*)»²⁶ formalmente proposta da Rahner.

Il richiamo esplicito alla Trinità, come garanzia della possibilità di contrassegnare in chiave autoespressiva e autorealizzativa l'ente in quanto tale, è operato da Rahner anzitutto sul presupposto che la suprema semplicità di Dio

²⁵ «Die Ehe [...] ist die leibhaftige Erscheinung, das Zeichen, das Realsymbol und die Leinhaftigkeit dieser ehelichen Liebe, die durch ihre Erscheinung sich selbst setzt. Die Ehe, so müssen wir nun sagen, ist das Zeichen der Liebe, die vor Gott gerät, die Ereignis der Gnade und offene Liebe zu allein ist» (Ib., *Die Ehe als Sakrament*, in *Schriften zur Theologie*, Band 8, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 529).

²⁶ ZThS, 60 [280].

conosca una reale (anche se solo relativa) distinzione di persone. Il dato dogmatico della tradizione è evocato per mettere in evidenza come l'uni-pluralità dell'ente non appartiene solamente ad un'ontologia del finito e, dunque, «la pluralità in un ente non può venir considerata sempre e dovunque come un indice della finitezza e dell'imperfezione [...] ogni ente porta in sé un'intima pluralità nonostante la sua (eventualmente superata) unità e perfezione, proprio come perfezione della sua unità»²⁷.

Alla base delle affermazioni rahneriane si può dunque cogliere anzitutto il ripensamento del tema dell'unità di Dio che la teologia del Novecento ha radicalmente rivisitato rispetto all'antecedente della manualistica pre-conciliare²⁸. Per esprimersi con le parole di Ladaria si può convenire che «l'unità non è unicamente un dato previo alla rivelazione cristiana, ma con questa riceve un senso nuovo e molto più profondo. Non c'è unità senza Trinità, e viceversa. L'unità divina che il cristianesimo afferma è l'*unitas in trinitate*, mentre non si può comprendere la Trinità senza tener conto dell'unità divina, *trinitas in unitate*»²⁹. Ciò rappresenta sicuramente quanto il dettato rahneriano vuole pertinentemente suggerire nel momento in cui accentua il dato secondo cui l'unità della Trinità è la pluralità delle Persone divine. Dio è Dio, nella sua suprema semplicità, solo trinitariamente, dato che la distinzione delle Ipostasi non si affianca all'unità di Dio, ma appartiene intrinsecamente all'identità di Dio, dunque, alla Sua essenza. All'origine della differenza in Dio sta la duplice autocomunicazione, mediante cui il Padre esprime e accoglie se stesso. Il fondamento dell'unità dei distinti è l'unica e identica divinità: l'essenza divina che è comunicata. E, poiché l'essenza è una, il rapporto tra i distinti deve essere compreso come «relazionale». La relazionalità non è solo «il mezzo per risolvere apparenti contraddizioni logiche»³⁰, essa è piuttosto la qualità ontologica originaria della natura divina: le relazioni viventi tra il Padre, il Figlio e lo Spirito sono l'unica divinità di Dio³¹. Per questo Rahner può affermare che parlare dell'unità di Dio come una realtà «di per sé» plurale corrisponde alla visione cristiana di Dio e, di conseguenza, il dato ontologico dell'auto-espressività e dell'auto-realizzazione dell'ente trova in Dio il suo fondamento, dal momento che la Sua identità trinitaria è il modo in cui Egli è Dio e, dunque, realizza se stesso come unico Dio:

²⁷ *Ivi*, 76-77 [291].

²⁸ In proposito, cf. P. CODA, *Trinità e monoteismo*, in *Studia Patavina* 47 (2000) 5-28, con la bibliografia lì indicata.

²⁹ L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 20.

³⁰ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in AA. VV., *Mysterium Salutis*, tr. it., vol. 3, Queriniana, Brescia 1972, 485.

³¹ Cf. *ivi*, 485-486.

«La Trinità divina dimostra che questo “uno” così concepito di unità e pluralità è un dato ontologico primigenio (*ein letztes ontologisches Datum*), che non può essere ridotto ad una unità e semplicità “superiori”, e non può essere ricondotta a una vuota e morta identità. Sarebbe una eresia teologica, e deve essere perciò anche un non senso ontologico, il credere che Dio sarebbe ancora più “semplice” e perciò più perfetto, se in lui non esistesse neppure la distinzione reale tra le persone»³².

La reciproca implicazione tra il teologico e l'ontologico è, dunque, chiara e detta le linee «di una interpretazione teologica dell'essere (*eines theologischen Seinsverständnisses*)»³³ che Rahner non esita a proporre nel momento in cui afferma che l'unità dell'ente è necessariamente plurale poiché in Dio la pluralità delle persone è l'unico modo con cui Dio esprime e realizza se stesso (come unico Dio). Pertanto la riflessione rahneriana sul simbolo, che è stata per lo più esaminata e discussa dal punto di vista della teologia sacramentaria, rivela, al tempo stesso, una marcata propensione a mettere a tema il nesso ontologia-teologia. Muovendo, infatti, dalla doppia contrapposizione (alla visione tradizionale sia del simbolo sia del rapporto unità/trinità di Dio), Rahner prospetta una reintegrazione della necessità del simbolo, rispetto alla realtà simboleggiata, che si fonda sul carattere auto-espressivo e auto-realizzativo dell'ente in quanto tale. Ora, il fatto che egli abbia immediatamente chiamato in causa il mistero di Dio per rendere evidente il “modo autentico del simbolismo” manifesta che la suprema ontologia del simbolo è la Trinità, dunque che l'ontologia è direttamente caratterizzata in chiave teologica.

Si potrebbe parlare quasi di una “ontologia trinitaria”, riconoscendo a Rahner il merito di aver portato avanti il tentativo di riformulare i contenuti della teologia non separatamente dalla rivisitazione dei suoi presupposti ontologici. L'attribuzione della simbolicità ad ogni ente trova infatti la sua prima originarietà nelle proposizioni fondamentali sul mistero di Dio, con la conseguenza di affermare che la realtà è in se stessa intrinsecamente simbolica, poiché Dio è “di per sé” simbolico, dal momento che la pluralità delle Persone è il modo perfetto con cui l'unico Dio si esprime e si realizza. Il Padre, infatti, nel porre il Figlio come altro da sé, manifesta e realizza perfettamente se stesso, permettendo pertanto di affermare che in Dio esiste una originaria simbolicità realizzata dalla perfetta espressione e presenza di sé in ciò che (in Dio) è posto come altro da sé. Di conseguenza, se Dio è il reale per eccellenza, occorre asserire altrettanto delle relazioni

³² ZThS, 62 [282].

³³ *Ibidem*.

che lo costituiscono: la Trinità «è ciò che c'è di più reale»³⁴. Tuttavia, se la Trinità stabilisce anche l'identità simbolica di Dio, allora la simbolicità appartiene a quanto “di più reale esiste”, e, pertanto, se ogni ente è necessariamente simbolico perché necessariamente si esprime per realizzarsi, va da sé che questo accade perché Dio stesso è simbolico: «L'ente *in quanto* tale e pertanto *in quanto* uno (*l'ens* in quanto *unum*) per il compimento del suo essere e della sua unità si dischiude in una pluralità (il cui modo supremo è l'Unitrinità)»³⁵.

La suprema ontologia simbolica è, dunque, la Trinità, poiché Dio è Dio nell'originario sussistere relazionale delle tre divine persone, in quanto Egli è l'atto sia dell'autocomunicazione come verità, nella quale il Padre dona il suo essere al Figlio come proprio, sia dell'autocomunicazione come amore, dove il Figlio accoglie il suo essere dal Padre, dal momento che lo Spirito Santo è la dinamicità e la reciprocità di questa relazione nella quale essi sono uno pur nella distinzione:

«Questa reale distinzione è costituita da una doppia auto-comunicazione (*Selbstmitteilung*), attraverso la quale il Padre, da una parte partecipa *se stesso* e, dall'altra (attraverso appunto questa auto-comunicazione), precisamente in quanto esprime e ricevente, pone la sua reale distinzione rispetto a colui che è espresso e accolto. Ciò che è comunicato, in quanto, da un lato, rende la comunicazione un'autentica auto-comunicazione e, dall'altro, non toglie la distinzione reale tra Dio, come colui che dà la partecipazione e come ciò che è comunicato, può a ragione essere indicato come la divinità, quindi come la “natura” di Dio»³⁶.

4. L'ontologia simbolico-cristologica

Lo schizzo di una ontologia trinitaria, esposto col fine di approfondire la teologia del simbolo di Rahner, ha come immediata conseguenza quella di rendere ancor più perspicuo il rapporto che precedentemente si notava a proposito delle immediate implicazioni sacramentali del dettato di Rahner. A nessuno sfugge, infatti, che il carattere auto-espressivo ed auto-realizzativo del simbolo nella sua funzione interpretativa del dinamismo dell'amore umano, adesso viene ulteriormente rafforzato: così come in Dio la pluralità delle persone è l'unico modo con cui Dio esprime e realizza se stesso (come

³⁴ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario*, 486.

³⁵ ZThS, 63 [282].

³⁶ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario*, 485.

unico Dio), allo stesso modo la pluralità degli amori è il modo con cui l'amore si manifesta e si realizza nella sua unità³⁷.

A parte questo, comunque, ciò che risulta degno di nota è il fatto che Rahner, mettendo l'accento sul nesso tra ontologia e teologia, non abbia voluto esclusivamente suggerire una concezione dell'essere di Dio genericamente esemplare, ma abbia posto le basi per considerare la vita trinitaria di Dio – per usare le parole di Rahner stesso – come “un dato ontologico primigenio (*ein letztes ontologisches Datum*)”. Detto diversamente: la possibilità di mostrare il fondamento rivelato della simbolicità del reale non si realizza nella semplicistica sovrapposizione del dato rivelato a quello ontico, ma deve spingersi a mostrare il nesso costitutivo (e perciò ontologico) che tra i due momenti sussiste. Ciò è realizzabile quando il pensiero non rinuncia ad indagare la modalità con la quale è possibile stabilire che i fattori costitutivi dell'identità essenziale dell'ente (la relazione unità/pluralità e il rapporto tra sé e l'altro da sé) trovano il loro fondamento ontologico nell'essere Unitrino di Dio. Un compito che Rahner, senza tentennamenti, ha tentato di realizzare, orientando l'ontologia della realtà simbolo (*Ontologie der Symbolwirklichkeit*) fin qui esposta in direzione di un'esplicita teologia della realtà del simbolo (*Theologie der Symbolwirklichkeit*)³⁸.

Questa sezione si apre con l'affermazione che la prima implicazione del percorso finora compiuto sia quella di ritenere impossibile negare che tutta la teologia abbia un carattere simbolico: «Se quanto detto finora è giusto, c'è da aspettarsi a priori di non poter attuare una teologia che non divenga una teologia del simbolo, dell'apparizione (*der Erscheinung*), dell'espressione (*des Ausdrucks*) e della presenza a sé (*Selbstgegebenheit*) in ciò che è posto come altro. Difatti tutta la teologia non può essere capita, se non fosse anche essenzialmente una teologia del simbolo»³⁹. A questo segue coerentemente l'asserzione secondo cui il piano che giustifica la simbolicità della teologia in quanto tale è il nesso che si stabilisce tra l'ontologia del simbolo e l'identità trinitaria di Dio:

«Al lettore attento ed esperto in teologia non sarà sfuggito che sullo sfondo delle riflessioni ontologiche c'era sempre il mistero della *Trinità* [...] ci siamo richiamati esplicitamente a questo mistero, nella misura in cui l'abbiamo addotto quale prova del fatto che una pluralità di un ente non può venir considerata sempre e dovunque come un indice della finitezza e dell'imperfezione [...]»⁴⁰.

³⁷ Cf. *supra*, 68-69.

³⁸ Cf. ZThS, 76-95 [291-303].

³⁹ *Ivi*, 76 [291]. È da notare che le categorie utilizzate appartengono tutte alla tradizione fenomenologica.

⁴⁰ *Ivi*, 76-77 [291].

Il nesso che Rahner ha decretato in sede ontologica tra la simbolicità dell'ente e la Trinità di Dio è pertanto ribadito in forma esplicita e, sebbene Rahner stesso moderi l'ontologia trinitaria costruita, affermando che non è sua intenzione tematizzarla⁴¹, il fatto che abbia richiamato il carattere simbolico di tutta la teologia, rafforza l'impressione che la caratterizzazione trinitaria dell'ontologia sia, al contrario, necessaria per comprendere l'interpretazione simbolica dell'essere da lui avanzata: non si capirebbe, infatti, la non settorialità della teologia del simbolo se questa non avesse a che fare con l'identità di Dio in quanto tale. Prova ne è, che l'affermazione di fondo della *Theologie der Symbolwirklichkeit* di Rahner è la dichiarazione circa l'insuperabile simbolicità del Logos:

«il Padre è se stesso, *in quanto* pone di fronte a sé l'immagine a lui consustanziale come il distinto da sé, e in tal guisa si possiede. E questo vuol dire: il Logos è il "simbolo" del Padre, e precisamente proprio nel senso che abbiamo dato alla parola: il simbolo immanente e tuttavia distinto dalla realtà simbolizzata e da questo posto, nel quale la realtà simbolizzata esprime se stessa e in tal modo possiede se stessa (*der Symbolisierten sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat*)»⁴².

L'intima simbolicità di Dio è dunque ribadita con chiarezza e, in modo esplicito, è confermato che si tratta della medesima simbolicità che appartiene all'ente in quanto tale, per cui non ci sono più dubbi che Rahner intenda in questo modo stabilire l'impraticabilità di presupporre all'evento dell'autocomunicazione divina (che svela il volto trinitario di Dio) un discorso ontologico formalmente compiuto in se stesso. Parimenti è evidente che Rahner costruendo la sua teologia della realtà del simbolo cerchi in tutti i modi di mostrare anche l'impossibilità di portare avanti un discorso ontologico distinto da quello trinitario. Il fondamento del dato ontologico dell'unità plurale dell'ente e, conseguentemente, di quello del rapporto tra sé e l'altro da sé è il mistero stesso della vita intima di Dio, dal momento che la pluralità e la differenza delle Persone è il modo originario col quale Dio si manifesta e si realizza. Per questo, riprendendo la terminologia dell'ontologia del simbolo si può affermare che, per Rahner, in Dio c'è una perfetta autoespressione e presenza di sé nell'atto col quale il Padre genera il Figlio: «il Logos [...] è "generato (*gezeugt*)" dal Padre come sua *immagine (Abbild)* e sua *espressione*

⁴¹ «[...] ora non sarà stabilita esplicitamente la convergenza di questa ontologia e della teologia trinitaria [...]» (*ivi*, 77 [292]).

⁴² *Ivi*, 78 [292].

(*Aussage*), e questo processo è un processo dato necessariamente con la divina conoscenza di sé, senza il quale l'atto assoluto del divino autopossesso conoscitivo non può essere»⁴³.

La simbolicità, per una ragione intrinseca a Dio, si gioca dunque nell'unità che si stabilisce tra sé e l'altro da sé e questo abbraccia non solo tutta l'estensione dell'essere (di modo che quest'ultima deve essere qualificata in chiave simbolica), ma anche tutta la vita divina. Essa è questa continua "attività" del Padre che incessantemente pone nel Figlio l'altro da sé come la Sua perfetta espressione e realizzazione e questo vale per tutto ciò che Dio è e compie sia *ad intra* sia *ad extra*:

«Poiché Dio "deve" esprimersi (*sich ausdrücken "muß"*) in maniera divina immanente, egli può dire se stesso (*kann er sich aussagen*) anche ad extra; la manifestazione (*Aussage*) finita creaturale verso l'esterno è una continuazione [...] della generazione divina immanente [...] e avviene realmente [...] *attraverso* il Logos»⁴⁴.

Pertanto «il Logos incarnato è l'assoluto simbolo di Dio nel mondo, insuperabilmente ripieno della realtà simbolizzata, quindi non solo la presenza e la rivelazione di quello che Dio è in se stesso, ma anche la presenza espressiva (*ausdrückende Da-sein*) di ciò (o meglio: di colui) che Dio nella libertà della grazia volle essere nei confronti del mondo»⁴⁵.

In questo contesto Rahner richiama quindi l'attenzione sul fatto che la simbolicità definisca la qualità, possiamo dire, essenziale della vita di Dio, avendo valore sia intratrinitariamente sia *ad extra*. Di conseguenza è evidente che la determinazione dell'evento della creazione e dell'incarnazione deve potersi leggere in una modalità che rimanda direttamente alle relazioni intratrinitarie, non solamente nel senso classico per cui, *ad extra*, esiste la massima unità del Dio trino (secondo l'adagio *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*),

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ivi*, 79 [293].

⁴⁵ *Ivi*, 80 [293-294]. È evidente in questo contesto il presupposto del famoso *Grundaxiom* rahneriano «la Trinità "economica" è la Trinità immanente e viceversa [*Die "ökonomische" Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt*]» (K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico "De Trinitate"*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 606 [*Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'*, in *Schriften zur Theologie*, Band 4, 115]). Sul *Grundaxiom* cf. M. GONZALES, *La relación entre Trinidad económica e immanente. El "Axioma fundamental" de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1996; R. MIGGELBRINK, *Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners*, in R. A. SIEBENROCK (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen - Referate - Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2001, 99-129 con l'abbondante bibliografia in questi testi indicata.

ma piuttosto nel senso che è la stessa relazione simbolica intratrinitaria a porsi come condizione di possibilità di ogni operazione *ad extra*:

«L'autoespressione immanente di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione della sua autoespressione al di fuori di sé, *ad extra*, e questa rivela identicamente proprio quella. Per quanto la pura posizione dell'altro diverso da Dio sia in maniera pura e semplice l'opera del Dio creatore senza distinzione di persone, la possibilità della creazione può avere il suo *prius* ontologico e il suo fondamento ultimo nel fatto che Dio, il non-originato, dice o può dire se stesso in sé e per sé e così pone la distinzione divina, originaria in se stesso. Se Dio dice se stesso in quanto Dio nel vuoto del non divino, allora tale dizione è l'espressione (*ist diese Aussage die Aus-sage*) della sua Parola immanente e non una qualsiasi cosa che potrebbe convenire a un'altra persona divina. Solo partendo di qui comprendiamo meglio cosa significhi: il Logos *diventa uomo*»⁴⁶.

La prospettiva aperta in questo modo da Rahner prende sempre più la forma dell'indicazione di un nesso costitutivo tra la creazione, l'incarnazione e il mistero trinitario, motivato proprio sul carattere autoespressivo (e quindi simbolico) della vitalità essenziale di Dio. Una connessione che, come è risaputo, seppur mai esplicitamente negata, non sempre ha ricevuto nella storia della teologia l'attenzione che avrebbe meritato⁴⁷. Sorvolando sulle motivazioni di tale sottovalutazione, è da segnalare comunque che la dimenticanza di legare incarnazione e creazione fu originata dalla progressiva riduzione della cristologia ad una elaborazione delle categorie metafisiche necessarie per illustrare l'unità in Cristo delle due nature nell'unica persona⁴⁸. Questa opzione ha avuto come effetto quello di indagare la ragione formale della distinzione del Verbo in Dio prescindendo dal mistero dell'incarnazione e privilegiando lo studio dell'analogia delle azioni immanenti dell'intelletto e della volontà, riconosciute come decisive per illustrare le processioni del Figlio e dello Spirito, parimenti dichiarate fattori determinanti per la comprensione dell'agire creante di Dio. La mediazione creatrice di Gesù Cristo fu pertanto quasi dimenticata e ciò – conviene ripeterlo – in virtù dell'opzione metodologica di

⁴⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. it., Paoline, Cimisello Balsamo 1990, 291.

⁴⁷ Per un panorama sintetico, cf. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung, (Handbuch der Dogmengeschichte II. 2. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Fasz. 2a /2a)*, Herder, Freiburg i. B. 1963; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 71-93.

⁴⁸ In proposito, cf. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, 253-287; G. MARENGO, *Generazione del Figlio e creazione dell'uomo*, in G. MARENGO - F. PESCE (edd.), *Creazione dell'uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, Cantagalli, Siena 2012, 91-114.

mantenere la cristologia a livello della metafisica dell'essere per comprendere il dogma di Calcedonia⁴⁹.

Ora, se Rahner, come è noto, ha inteso strappare la teologia trinitaria dallo «splendido isolamento (*splendid isolation*)»⁵⁰ nella quale era stata precedentemente confinata, è evidente che abbia voluto ricucire il rapporto che esiste tra l'incarnazione, la creazione e il mistero del Dio Unitrino, ritrovando in quest'ultimo il principio rivelato di un'adeguata teologia dell'agire creatore e della cristologia. Tuttavia, la cosa degna di nota è soprattutto il fatto che il gesuita di Friburgo abbia dovuto in questo modo riaprire la questione ontologica, superando quell'impostazione che leggeva l'identità ontologica di Gesù di Nazareth a partire da una metafisica dell'essere estranea alla rivelazione cristiana. Ciò ha fatto sì che, per Rahner, Dio sia pensato come colui che esprime e realizza la propria identità nella relazione all'altro da sé, dal momento che *ad intra* Dio pone l'alterità mentre pone e perché pone se stesso. Per questo la verità dell'unione ipostatica non è pensabile se non nel quadro della verità trinitaria di Dio, secondo cui la possibilità che Dio in Gesù si comunichi all'uomo – che è infinitamente altro da Dio – si fonda sul fatto che la relazione di alterità è costitutiva dell'essere di Dio.

La distinzione della natura divina da quella umana nell'unità della persona è dunque interpretata secondo una logica trinitaria, che è lo sviluppo coerente dell'ontologia simbolico-trinitaria fin qui messa in evidenza, proponendosi come capitolo centrale della *Theologie der Symbolwirklichkeit* di Rahner. Quando è in gioco l'unione ipostatica «l'ontologia si deve lasciare orientare dalla fede e non ammaestrarla»⁵¹, per cui l'umanità concreta di Gesù di Nazareth è differente dalla divinità Verbo perché è a Lui unita, dal momento che solo l'unione col Verbo la costituisce nella sua differenza. Di conseguenza l'unità che si realizza nella persona deve essere letta in chiave simbolica: non come se la natura umana fosse una realtà già costituita in se stessa, che, ad un certo punto, il Logos assume per parlare gli uomini nella loro lingua, piuttosto nel senso che essa è la sua reale autoespressione e autorealizzazione perché “di per sé” rivela il Verbo:

«l'umanità di Cristo è realmente “l'apparizione” del Logos stesso, il suo simbolo reale e radicale (*“die Erscheinung” des Logos selbst, sein Realsymbol, im emi-*

⁴⁹ Per un approfondimento della teologia rahneriana sulla cristologia e in particolare sull'interpretazione del dogma di Calcedonia, si può far riferimento al celebre contributo *Chalkedon - Ende oder Anfang?*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band 3, Echter, Würzburg 1954, 3-49.

⁵⁰ ID., *Osservazioni sul trattato dogmatico “De Trinitate”*, 599 [111].

⁵¹ «Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern» (ID., *Zur Theologie der Menschwerdung, in Schriften zur Theologie*, Band 4, 147, an. 3).

nentesten Sinn), e non soltanto qualcosa di sostanzialmente estraneo a lui e alla sua realtà, accettato dall'esterno solo come uno strumento per notificarsi, senza manifestare nulla di colui che l'adopera»⁵².

La natura umana assunta è quindi il luogo dell'apparizione del Logos grazie alla qualità simbolica della vita trinitaria. Solo quando il porsi fuori di sé *ad extra* e l'esprimersi per realizzarsi *ad intra* è visto in unità può allora essere comprensibile affermare che «il Logos come Figlio del Padre è *nella* sua *umanità* in quanto tale, in assoluta verità, il simbolo rivelatore, che rende presente la stessa realtà rivelata e nel quale il Padre, in questo suo Figlio, dice se stesso al mondo»⁵³. Diversamente l'umanità di Cristo non potrebbe ontologicamente notificare nulla della divinità del Logos: si limiterebbe ad essere uno strumento adoperato da Dio per insegnare agli uomini, ma che – presa in sé – direbbe soltanto qualcosa su se stessa, non su Dio. Pertanto, è evidente che si ritrova in questo contesto la stessa determinazione del “modo autentico del simbolismo” messa in evidenza nell'ontologia della realtà del simbolo: per Rahner, si può parlare di simbolo solo quando il rapporto simbolico tra due enti diversi è necessario, vale a dire quando “di per sé (*von sich selbst*)” una cosa si esprime nell'altra. Di conseguenza, si conferma come il progetto teologico di Rahner si sviluppi nella linea di un'ontologia simbolico-trinitaria che trova nell'incarnazione il proprio tema centrale. La simbolicità dell'ente in quanto tale è fondata trinitariamente poiché la vita intima di Dio è la continua auto-espressione del Padre che comunica il suo essere al Figlio per realizzare con Lui, nello Spirito e grazie allo Spirito, l'unità nella distinzione con l'Altro-da-sé. Tuttavia, da un certo punto di vista, ciò sarebbe estremamente formale se dimenticasse di mettere in evidenza che la caratterizzazione simbolica del reale è identificabile non semplicemente in virtù del rimando che l'unità plurale dell'ente opera alla vita trinitaria, bensì per il fatto che l'incarnazione del Verbo ne ha mostrato la piega simbolica. Allora, realmente, per Rahner, l'unione ipostatica è la *Ur-gestalt* di ogni simbolicità:

«una teologia del simbolo elaborata dalla dottrina dell'incarnazione sarebbe appena all'inizio, non alla fine. Partendo da qui, infatti, bisognerebbe considerare che la profondità naturale della realtà simbolica [...] di tutte le cose, è stata infinitamente dilatata in senso ontologico-reale (*realontologisch*), per il fatto che

⁵² ZThS, 83 [295-296]. In proposito cf. anche K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico “De Trinitate”*, 617 [123]: «La natura umana, in altre parole, non è la maschera presa dall'esterno (il *prosopon*), la livrea nella quale il Logos nascosto gesticola nel mondo, bensì fin dall'inizio il simbolo reale costitutivo del Logos (*das konstitutive Realsymbol des Logos selbst*)».

⁵³ ZThS, 84 [296].

è divenuta determinazione del Logos stesso o del suo ambiente. Ogni realtà scaturita da Dio [...] non dice solo se stessa, ma riecheggia sempre [...] l'insieme della realtà. Ma se questa singola realtà, nel rendere presente il tutto, parla anche di Dio [...] queste realtà ora in Cristo non ci indirizzano più a Dio solo come a una causa, ma a quel Dio al quale esse appartengono come sua determinazione sostanziale o come suo ambiente. Il Verbo incarnato tutto fa sussistere in sé (*Col* 1,17) e perciò tutto, anche nella sua simbolicità, ha una profondità imperscrutabile, che soltanto la fede può scandagliare»⁵⁴.

L'agire creante di Dio ha, dunque, il suo paradigma cristologico, per cui è solo a partire dall'unione personale dell'umano e del divino che si chiarisce la simbolicità che ogni realtà creata ontologicamente possiede. Originato dall'auto-espropriazione divina, il mistero dell'unione ipostatica svela la condizione simbolica della realtà, rivelando contemporaneamente l'auto-espressione immanente di Dio come la propria condizione di possibilità. Di conseguenza la relazione di unità/pluralità e il rapporto tra sé e l'altro da sé, che costituiscono i capisaldi di un'ontologia del finito, descrivono il nesso che ogni ente sostanzialmente possiede con Dio. La realtà intera è teologicamente caratterizzata poiché ontologicamente simbolica: non che Dio sia simbolico perché l'ente è simbolico, semmai quest'ultimo è posto nella necessità di esprimersi fuori di sé per realizzarsi perché Dio "di per sé" vive così e in questa forma si comunica.

5. *L'ontologia simbolico-sacramentale*

L'apertura alla questione ontologica, obiettivamente inclusa nella teologia del simbolo, ha messo in evidenza la centralità della cristologia. Questa non intende affatto raffigurare una sorta di orizzonte di fondo sul quale descrivere la realtà come *vestigia trinitatis*: l'incarnazione è, più radicalmente, ma anche più semplicemente, il caposaldo metodologico sopra il quale far valere lo specifico *teologico* dell'ontologia simbolico-trinitaria fin qui costruita, stante l'intenzione rahneriana di sottolineare l'importanza ontologica del mistero del Logos incarnato come unico luogo manifestativo della simbolicità di ogni ente. Pertanto, l'impegno a descrivere il modo autentico del simbolismo non termina con la dichiarazione che il Logos incarnato è la *Ur-gestalt* di ogni simbolicità del reale, ma chiede un passo ulteriore: la descrizione della qualità specifica che, posseduta intrinsecamente dall'unione ipostatica, permette di accedere all'essenziale dinamica simbolica dell'ente in quanto tale.

⁵⁴ *Ivi*, 84-85 [296-297].

Ciò comporta, per Rahner, anzitutto la dichiarazione che, se il Logos incarnato è il simbolo reale di Dio nel mondo, questo significa che Egli è la perfetta espressione di ciò che Dio vuole essere rispetto al mondo. Pertanto non vi può essere nessun iato tra quel che Dio vuole essere nei confronti del mondo e il Figlio di Dio incarnato, dato che in Cristo è realmente presente Dio con la sua volontà salvifica: «Cristo è la presenza reale, fattasi storia, della misericordia di Dio nel mondo, destinata escatologicamente a trionfare»⁵⁵. Guardando la forma storica dell'esistenza di Gesù, si ha la possibilità di affermare la definitiva riconciliazione di Dio col mondo, dal momento che il carattere di simbolo reale di Dio che il Logos incarnato possiede ne legittima l'insuperabile coincidenza. Ma, se questo è vero, è allora possibile attribuire a Cristo la prerogativa di essere sacramento di Dio, visto che i sacramenti – secondo la definizione classica – *continent quod significant et significant quod continent*: Cristo è il segno efficace della grazia perché Egli «nella sua esistenza storica è al tempo stesso la cosa e il segno, *sacramentum* e *res sacramenti* della grazia redentrice di Dio»⁵⁶.

La sacramentalità del Logos incarnato è così definitivamente asserita come punto di arrivo della *Theologie der Symbolwirklichkeit* apertasi con l'affermazione che il Logos è il simbolo reale di Dio. Di conseguenza, le due prerogative proprie del mistero dell'incarnazione devono leggersi congiuntamente: il Figlio fattosi uomo è sacramento di Dio poiché suo simbolo reale. La sacramentalità è pertanto la qualità che, secondo Rahner, meglio specifica la caratterizzazione “reale” della simbolicità di Gesù Cristo, considerato che, rivelando in Lui la sua misericordia e la sua volontà salvifica, Dio ha simultaneamente palesato la sua identità di Dio misericordioso e salvatore. Il simbolo è, dunque, “reale” non per contrapposizione a possibili simboli “falsi” o “irreali”, ma perché manifesta perfettamente l'identità (la realtà) di ciò che in esso si esprime (in questo caso Dio). Ragion per cui, il Logos incarnato è sacramento di Dio perché Egli è il simbolo reale di Dio, dove “reale” va inteso nel senso di *ciò che manifesta la realtà, ciò che rivela l'identità essenziale*.

Non si può cogliere la caratterizzazione sacramentale del Figlio di Dio fatto uomo prescindendo dal riferimento all'intrinseca simbolicità della Trinità di Dio e, viceversa, l'identità reale dell'Unitrino la si può raggiungere esclusivamente partendo dalla rivelazione di Dio operata nella storia della salvezza attraverso il mistero dell'incarnazione. Colui che vuole conoscere la

⁵⁵ KS, 17 [15].

⁵⁶ *Ibidem*. In proposito cf. anche ID., *Ekklesiologische Grundlegung*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band 1, Herder, Freiburg i. Br. 1964, 117-148; ID., *Der eine Christus und die Universalität des Heils*, in A. BSTEH (Hg.), *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, St. Gabriel, Mödling 1976, 57-85.

realtà di Dio deve guardare all'incarnazione del Figlio, deve continuamente volgere lo sguardo su quella definitiva rivelazione della realtà di Dio che ha il volto di Cristo: solo in Lui si manifesta sacramentalmente l'identità della vita trinitaria di Dio, dal momento che solo in Cristo si ha la reale autoespressione e autorealizzazione di ciò che Dio vuole essere nei confronti del mondo. Il cammino che conduce al riconoscimento della sacramentalità del Logos incarnato non è tuttavia separabile dalla consapevolezza che, manifestando l'essere-Dio di Dio, Gesù Cristo si pone nella storia come luogo manifestativo per eccellenza della simbolicità del reale in quanto tale. Pertanto, se conoscere la realtà di Dio significa individuare il suo simbolo reale, questo – per la necessaria implicazione tra teologia e ontologia – vuol dire anche accedere alla conoscenza della realtà. Un percorso che – vale la pena ripeterlo – stabilisce un nesso diretto tra la simbolicità dell'ente e la caratterizzazione teologica dell'ontologia, ma, adesso, alla luce dell'introduzione della categoria di sacramento, si arricchisce di un nuovo elemento.

Se, come si è già messo in evidenza, l'unione ipostatica non è solo il “modello originario” o la “verità” della simbolicità dell'ente, ciò significa che essa vale come criterio metodologico di approfondimento ontologico. Il processo di alienazione (*Ent-äußerung*) di Dio fuori di sé trova infatti nell'incarnazione del Logos una definitività che merita, appunto, la qualifica di sacramento. Questa è motivata sulla perfetta identità tra *sacramentum* e *res sacramenti*, ovvero sul fatto che la forma concreta in cui si esprime e si realizza il Logos di Dio è insuperabile: non c'è soluzione di continuità, né alcun *medium* rappresentativo tra la *res* e il suo simbolo (tanto è vero che non c'è *res et sacramentum*). Di conseguenza è come se Rahner intendesse mettere in evidenza che l'autocomunicazione *ad extra* di Dio nel mistero dell'incarnazione sia singolarmente unica rispetto ad ogni altra autocomunicazione (ad esempio la creazione), in quanto solo essa gode della qualifica di sacramento. Questa considerazione getta, allora, una luce nuova sulla reciproca implicazione tra teologia e ontologia, visto che subordina la conoscenza della simbolicità dell'ente, non solo genericamente alla simbolicità della vita di Dio, ma alla forma “sacramentale” in cui Egli definitivamente ha rivelato il suo essere simbolico. Pertanto se è vero, come si affermava pocanzi, che ogni ente è posto nella necessità di esprimersi fuori di sé per realizzarsi perché Dio “di per sé” vive così e in questa forma si comunica, è altrettanto vero che Rahner, stabilendo la sacramentalità dell'unione ipostatica, definisca con essa il criterio metodologico di conoscenza della simbolicità del reale in quanto tale. Il sacramento è il punto culminante della *Theologie der Symbolwirklichkeit* di Rahner poiché solo il sacramento è il “simbolo reale”: unicamente quando c'è perfetta auto-espressione e auto-realizzazione si è in presenza di un simbolo reale,

dato che soltanto quel tipo di simbolo contiene “realmente” ciò che significa, dunque è sacramento. Pertanto, all’affermazione che dichiara che l’ente è simbolico perché Dio è simbolico, occorre aggiungere che solo nel sacramento del Logos incarnato l’ente conosce e ritrova la simbolicità originaria di Dio, conoscendo e ritrovando se stesso in quanto ente simbolico.

Questo spiega anche il passaggio successivo del ragionamento rahneriano nel momento in cui prolunga la riflessione sulla sacramentalità di Cristo in quella della Chiesa:

«La Chiesa è il rimanere presente di quella prima parola sacramentale, annunziante una grazia definitiva; parola che è Cristo nel mondo e che opera ciò che essa esprime, mentre lo esprime attraverso un segno. Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente il sacramento primo (*Ursakrament*) [...]»⁵⁷.

La Chiesa, dunque, può essere caratterizzata in senso sacramentale (attuando in sé la dimensione peculiare dell’*opus operatum*) esclusivamente nel riferimento al rendersi costantemente presente del Verbo incarnato nello spazio e nel tempo, non potendo venir meno il principio che assegna all’incarnazione il criterio per cogliere quella simbolicità che, appartenendo a Dio, appartiene ad ogni ente.

6. *L’antropologia simbolico-trascendentale*

Il cammino fin qui percorso, che ha portato ad identificare nella sacramentalità del Logos incarnato il punto di arrivo della *Theologie der Symbolwirklichkeit*, ha nello stesso tempo messo in evidenza come Rahner non abbia solamente inteso manifestare come l’incarnazione riveli l’ontologia dell’essere di Dio, ma anche della realtà *tout court*. In questo modo sembra che la decisività del riferimento al Verbo fatto uomo si legittimi nel ruolo di “fondamento” dell’ontologia del finito che Egli svolge, segnalando che l’auto-manifestazione di Dio in Cristo rappresenta conseguentemente il luogo nel quale all’ente è data la possibilità di ritrovare la propria identità e, con essa, la sua verità. L’insuperabile simbolicità dell’ontologia del finito trova così nella sacramentalità del Logos incarnato l’ambito che, manifestando l’identità del divino rivela nello stesso tempo anche l’essenza di ogni ente, dato che ne svela la radice *teologica* della necessità di auto-esprimersi e di auto-realizzarsi nell’atro da sé (in cui ogni ente è posto).

⁵⁷ KS, 20 [17].

Da questo punto di vista è allora lecito fare spazio alla considerazione che Rahner, volendo in questo modo porre in risalto l'originarietà dell'iniziativa di Dio, stabilisca un legame tra il piano ontologico e l'auto-manifestazione di Dio che, da una parte accentua il dovere di riferirsi all'azione divina per poter introdursi all'essenza della realtà, ma dall'altra indica nell'orizzonte ontologico dell'essere ciò che inesorabilmente rimanda all'alienazione (*Ent-äußerung*) di Dio fuori di sé, di cui l'incarnazione espone e fissa la condizione definitiva: «L'autocomunicazione entitativa va concepita in partenza come condizione della possibilità della conoscenza e dell'amore diretto e personale nei confronti di Dio»⁵⁸. Amare e conoscere Dio è dunque una *possibilità* che chiede una *condizione di possibilità*: l'autocomunicazione ontologica di Dio (identificata con l'incarnazione). Di più, questa autocomunicazione deve legittimarsi e, a sua volta, si legittima tramite l'ente: «Per capire intimamente e per legittimare ontologicamente un concetto dell'autocomunicazione così inteso, dobbiamo rifarci all'esperienza trascendentale dell'orientamento di ogni esistente finito all'essere assoluto e al mistero di Dio»⁵⁹. La mediazione rappresentata dalla persona del Logos fatto uomo si iscrive, quindi, nell'orizzonte dell'essere secondo la dimensione trascendentale dell'ente; questa lo manifesta nella sua verità, secondo «l'essenza ontologica di tale autocomunicazione»⁶⁰.

È proprio a questo livello che, allora, interviene l'istanza centrale del modello rahneriano di una teologia trascendentale, visto che quest'ultima ritrova nell'atto della conoscenza una co-implicazione (come condizione) di Dio e, pertanto, una Sua anticipazione (*Vorgriff*). Questo reciproco rimando deriva dalla fondamentale simbolicità dell'uomo la quale ha, come tale, a che fare con Dio poiché l'autocomunicazione di Dio sta a fondamento della sua esistenza garantendone l'interiore qualità della trascendenza nei confronti di tutto quanto lo circonda. Nella necessità in cui anche l'esistente è posto, di doversi esprimersi fuori di sé per entrare in possesso della propria essenza (autorealizzandosi), il simbolo appare categoria centrale del discorso antropologico, rivelando parimenti che l'uomo è l'ente capace di questo continuo autotrascendimento, visto che la sua condizione di possibilità è l'autocomunicazione di Dio realizzatasi nell'incarnazione. Più precisamente, il nesso che si stabilisce tra l'esistente e il Logos fatto uomo non è il puro formalismo di un'anticipazione dell'azione divina nella struttura antropologica (come troppo spesso si è creduto), semmai è da riconoscere come la relazione tra la finitezza dell'uomo ed il suo fondamento, ovvero l'evento indeducibile che, manife-

⁵⁸ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 169.

⁵⁹ *Ivi*, 168.

⁶⁰ *Ibidem*.

stando la simbolicità intrinseca di Dio, svela la caratterizzazione simbolica di ogni ente (uomo incluso)⁶¹. In questo senso – radicalizzando i termini fin qui esposti – si potrebbe dire che ogni atto umano è un’apertura e una piena disponibilità verso il sacramento di Dio, dato che quest’ultimo è da sempre presente nella ontologica simbolicità dell’essere umano.

Si realizza di conseguenza il rendersi esplicito di quella “parentela cristologica” di ogni uomo che abbiamo visto essere alla base dell’identità della Chiesa popolo di Dio e che adesso, alla luce del percorso compiuto, risulta evidente che si fondi sull’imprescindibile caratterizzazione simbolica dell’esistenza umana. Quest’ultima, nella necessità in cui è posta, riconosce l’autocomunicazione di Dio quale condizione di possibilità della sua esistenza nel momento in cui riflette su di sé, considerato che la conoscenza della simbolicità della propria esperienza è sempre una comprensione metafisica dell’essere che è conoscenza atematica di Dio. L’intelligenza metafisica dell’essere si esercita, infatti, come condizione di possibilità dell’esperienza e del rapporto storico dell’uomo con l’assoluto. Si ritrova pertanto quella co-implicazione tra Dio e la conoscenza finita poc’anzi richiamata, la quale mette ulteriormente in evidenza come il progetto di Rahner, essendo indirizzato ad una ritrascrizione in termini teologici dell’ontologia, stabilisca l’intrinseco rimando all’auto-comunicazione di Dio che ogni ente possiede. Infatti, nel momento in cui l’uomo oggettiva in modo riflesso la sua trascendentalità simbolica, non progetta un contenuto, non vede un oggetto metafisico, ma conosce di conoscere e con questo atto egli intenziona anticipatamente “l’essere in assoluto”, inteso quale «*principium* dell’oggetto proprio dell’unica conoscenza umana, cioè del mondo»⁶². Ma proprio questa apertura non determina solo l’ambito ontologico, ma pure l’essenza stessa dell’uomo, dal momento che, interrogandosi nel qui e ora del mondo, pone la domanda sull’essere ed esiste come «domanda sull’essere»⁶³. Conoscenza del mondo (dell’ente) e domanda sull’essere vanno di pari passo nel declinare l’identità dell’uomo al quale s’impone la necessità di gettarsi fuori di sé nella conoscenza del mondo ritrovando – contemporaneamente ad un’anticipazione dello “essere in assoluto” – se stesso.

L’uomo, dunque, ritrova se stesso nella sua ontologica simbolicità e, non è un caso, che Rahner abbia potuto affermare che, di conseguenza, il vivente possiede una conoscenza implicita o atematica di Dio. La conoscenza del

⁶¹ Interessanti suggerimenti a questo proposito è possibile ritrovarli in K-H. NEUFELD, *Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive*, in I. SANNA (ed.), *L’eredità teologica di Karl Rahner*, LUP, Città del Vaticano 2005, 91-102.

⁶² K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1989, 375.

⁶³ *Ivi*, 59.

mondo implica infatti la conoscenza di Dio perché è necessario conoscere il mondo per conoscere Dio, visto che – seguendo Tommaso – per Rahner non si dà nessuna conoscenza metafisica senza una *comparatio* con l'intuizione sensibile⁶⁴. Pertanto, la necessità ontologica in cui l'uomo è posto (di dover volgersi al mondo per conoscere se stesso) si esercita grazie all'illimitatezza dell'essere, la quale a sua volta rinvia a una trascendentalità, di cui si ha una esperienza appunto trascendentale: gli oggetti del mondo saranno incontrati in forza di questa trascendentalità che esprime l'origine e il fine di ogni operazione, cioè Dio come trascendenza assoluta e infinita⁶⁵.

Una circolarità antropologia-ontologia, ma ancor di più ontologia-teologia, dal momento che la stessa condizione di pensabilità del Dio che si rivela coincide con la necessità ontologica in cui l'uomo è posto e per la quale egli non può conoscere veramente sé stesso se non sulla presupposizione dell'autocomunicazione di Dio: «L'orizzonte della trascendenza è quindi il mistero santo come l'essere assoluto o l'esistente dalla pienezza e dal possesso assoluto dell'essere»⁶⁶. L'attività della conoscenza da parte dell'uomo può ritrovare infatti l'apertura a Dio come condizione di possibilità – e quindi come anticipazione – solo nel momento in cui appare chiaro che l'orizzonte illimitato dell'essere è alla base di ogni suo atto riflessivo il quale media la simbolicità dell'essere in quanto tale. Questo è l'*apriori* della conoscenza, che riveste un carattere obiettivo (poiché in se stesso assoluto) e, in quanto tale, rende possibile l'esperienza intellettuale del soggetto che, conoscendo di conoscere, si recupera riflessivamente come ente simbolico.

A questo progetto la teologia del sacramento partecipa in modo costruttivo e non solo applicativo nella misura in cui la natura e l'identità del sacramento – come specificato dalla *Theologie der Symbolwirklichkeit* – rimanda all'autocomunicazione dell'Unitrino nel tempo e nella storia di cui l'incarnazione cristologica espone e fissa la realizzazione definitiva. Per Rahner, infatti, se l'esperienza trascendentale è – in virtù della mediazione simbolica dell'essere – conoscenza atematica di Dio, questo è dovuto alla perfetta sacramentalità del Logos incarnato che rivelando la simbolicità di Dio stesso mostra la piega teologica della realtà in quanto tale. Di conseguenza, lo scavo in direzione teologica dell'ontologia del simbolo, che Rahner conduce come approfondimento della sacramentaria, contiene un'indicazione decisiva per la

⁶⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh* I, q. 84, a. 7, ad 3. Cf. K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, 140.

⁶⁵ «L'uomo sa esplicitamente che cosa intende dire quando parla di "Dio" solo nella misura in cui permette a questa trascendentalità, superante tutto ciò che è oggettivamente dichiarabile, di emergere davanti a se stesso, l'accetta e, riflettendo, oggettiva quel che con tale trascendentalità è già da sempre posto» (K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 71).

⁶⁶ *Ivi*, 100.

riformulazione del rapporto tra Dio e l'uomo. La conoscenza finita rivela la simbolicità dell'esperienza del soggetto, ma quest'ultimo non può divenire consapevole di sé se non a partire dal sacramento di Dio, ovvero dall'*a priori* per cui Dio si comunica nella sua identità e l'uomo non esiste se non in virtù di questa autocomunicazione di Dio: l'alienarsi, il farsi altro di Dio fuori di sé nel Logos fatto uomo⁶⁷. Da un lato, dunque, l'uomo può riconoscere in una oggettività storica la rivelazione di Dio solo sul fondamento dell'ontologica simbolicità del reale cui egli partecipa, ma, parimenti, l'uomo non può prendere coscienza della sua simbolicità se non attraverso una oggettività storica che la simboleggia realmente – un sacramento.

In questo senso riecheggia, con maggior persuasività, la tesi iniziale del rapporto tra la Chiesa "società giuridica" e quella "popolo di Dio" stante la specificazione teologica (ma, sarebbe più preciso dire sacramentale) della relazione che si stabilisce tra il dinamismo trascendentale del soggetto – che descrive il livello essenziale del vivente – e l'auto-manifestazione divina. La particolarità della forma storica di quest'ultima si presenta come definitiva ed escatologica poiché espressione simbolico-sacramentale della vitalità intratrinitaria di Dio e, dunque, della misericordia e volontà salvifica universale che Dio ha nei confronti della storia umana. Per questo la Chiesa può e deve essere caratterizzata in senso sacramentale, poiché espressione simbolica della modalità con la quale Dio si è auto-comunicato in Cristo. Pertanto, va da sé che nell'identità giuridico-istituzionale della Chiesa si debba continuamente ritrovare quella oggettività che è necessaria all'uomo per ritrovare la propria simbolicità, vale dire ciò che gli consente di scoprirsi ontologicamente "fratello e sorella del Figlio incarnato" e, come tale, facente da sempre parte della Chiesa "popolo di Dio". È evidente – in virtù di tutto ciò che finora si è cercato di mettere in evidenza – che tale impostazione sta o cade sul presupposto trascendentale del metodo teologico di Rahner, ovverosia sull'*apriori* ontologico dell'auto-conoscenza finita dell'uomo che, rivelando la simbolicità dell'ente, manifesta una co-implicazione (come condizione) di Dio e, pertanto, una Sua anticipazione (*Vorgriff*). Allo stesso modo è altrettanto fuori discussione che Rahner in questo modo cerchi di legittimare l'universalità dell'autocomunicazione divina sul piano ontologico e, di conseguenza, valga la pena (quale conclusione) valutare l'ipotesi interpretativa iniziale, esaminando se l'inclusione della rivelazione

⁶⁷ «La natura umana [...] è il simbolo reale costitutivo del Logos (*das konstitutive Realsymbol des Logos selbst*), cosicché dobbiamo e possiamo dire: l'uomo è possibile in quanto è possibile l'automaniifestazione del Logos (*Ent-äußerung des Logos*)» (K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico "De Trinitate"*, 617 [123]).

di Dio all'interno dell'orizzonte universale dell'essere non finisca per rappresentare il limite entro il quale pre-comprendere l'universale (e, quindi, illimitata) iniziativa divina.

7. I limiti della conoscenza finita

Posta in questi termini, la questione decisiva consiste nel valutare criticamente il rapporto tra l'auto-manifestazione di Dio e l'orizzonte dell'essere a cui il progetto rahneriano intrinsecamente rimanda. Più precisamente si tratta di riflettere sulle conseguenze di ciò che si è già messo in evidenza a proposito del fatto che l'autocomunicazione ontologica di Dio (identificata con l'incarnazione) si ponga come *condizione di possibilità* della stessa *possibilità* di conoscere ed amare Dio. Inoltre tenuto conto che tale possibilità il vivente la esercita nell'atto della sua conoscenza finita, diventa allora decisivo considerare che tipo di statuto Rahner assegni alla finitezza. Questo, in pratica, lo si è già visto nel momento in cui si ricordava che il Logos incarnato è il sacramento di Dio non perché fa scomparire la simbolicità del reale e dell'esistente, ma perché consente la definitiva rivelazione di tale simbolicità. Ragion per cui la necessità antropologica di esporsi fuori di sé per ritrovarsi è effettivamente il luogo della finitezza umana, giacché descrive l'unico modo di essere uomo (e non la sua imperfezione).

Si tratta pertanto della condizione irrinunciabile per la conoscenza e il possesso di sé da parte dell'uomo che, di conseguenza, si comprende come l'ente capace di autotrascendersi continuamente nella varietà delle situazioni che la contingenza storica gli assegna. Il problema si pone però nello statuto che Rahner assegna a tale auto-conoscenza umana, dato che è a questo livello che si rende evidente come la simbolicità della finitezza antropologica perde il suo carattere indefinibile per ridursi ad un momento (seppur privilegiato) della conoscenza del mondo. Più precisamente, la questione si pone nel comprendere come Rahner pensa l'autoconoscenza dell'uomo e, soprattutto, a che titolo la pensa. Detto diversamente: non si tratta solo di sapere se l'uomo può conoscere la sua finitezza, ma di comprendere – nel caso in cui effettivamente egli si conosce – quale statuto (e, dunque, quale modo d'essere) appartiene a se stesso in quanto conosciuto. Per Rahner – lo si è già messo in rilievo – la conoscenza umana, sempre legata al mondo tramite la sensibilità, rivela la struttura di un ente, qual è appunto l'uomo, che non può conoscere se stesso se non passando attraverso altro da sé, nell'orizzonte formale dell'essere che rende possibile ogni concreto esercizio di conoscenza di sé e di altro da sé. In questo modo il soggetto sicuramente afferma molto, se non tutto, di ciò che

si può pensare e conoscere⁶⁸, ma non necessariamente distingue la propria conoscenza da quella di tutti gli altri oggetti, visto che è sufficiente conoscere per conoscer-si. Di conseguenza, il fondamento del sé conosciuto è l'esperienza trascendentale dell'essere nel senso che quest'ultima coincide con la ricerca delle condizioni oggettive della conoscenza umana in quanto tale: l'uomo conosce sicuramente se stesso, ma unicamente (e esattamente) così come egli conosce ogni altro oggetto dell'esperienza. Per questa ragione, per Rahner, la relazione trascendentale è intrinsecamente costitutiva di ogni oggetto dell'esperienza (sé incluso), rendendo evidente che la stessa l'esperienza può essere detta trascendentale solo perché sono esplicitate le sue condizioni di possibilità. L'esperienza trascendentale è, allora, l'inesauribile riproporsi del cammino della conoscenza oggettiva da parte del soggetto spirituale che si rende attiva in ciascuno degli atti grazie ai quali l'uomo si attua esponendosi fuori di sé (simbolicamente).

Va da sé che in questa maniera la riflessione di Rahner, pur non insistendo più su un *a priori* che stabilisce la forma logica del giudizio (e perciò, seguendo la lezione heideggeriana, cerchi di recuperare alla conoscenza la componente esperienziale), si soffermi sulla ricerca delle condizioni oggettive della conoscenza per fondare l'esperienza trascendentale del soggetto. Il percorso intrapreso, tuttavia, porta ad una tendenziale estenuazione della singolarità dell'esperienza del vivente, considerato che la ricerca delle condizioni trascendentali (oggettive) della conoscenza esperienziale conduce Rahner a non mettere mai in evidenza l'identità dell'*Io* che, facendo esperienza di sé, *si* conosce. In altri termini, conoscendosi, l'uomo non si conosce mai in quanto realmente conoscente, ma semplicemente come colui che è da sempre conosciuto: conosciuto così come ogni altro conosciuto, vale a dire così come qualsiasi altro oggetto d'esperienza. Pur tuttavia, il soggetto resta l'unico conoscente, l'*Io* pensante, che rende possibile tutti i pensieri e tutti i pensati. Come si può pensare colui che pensa i pensati e i pensieri? Rahner non ha dubbi:

«Per quanto riguarda l'autoesperienza dell'uomo ribadiamo che intendiamo quell'esperienza atematica (*unthematische*) che viene anzitutto vissuta in maniera irriflessa (*unreflexe Erfahrung*), che come tale precede l'antropologia (di natura filosofica e regionale) che su di essa riflette, la sistematizza e l'oggettivizza (*reflektierenden, systematisierenden und durch beides objektivierenden Anthropologie [...] vorausgeht*)»⁶⁹.

⁶⁸ «L'uomo è *quodammodo omnia* [...]. L'uomo è ogni cosa *in excessu*: nell'anticipazione» (K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, 180).

⁶⁹ K. RAHNER, *Esperienza di se stessi e esperienza di Dio*, in *Nuovi Saggi*, vol. 5, tr. it., Paoline, Roma 1975, 177 [*Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, in *Schriften zur Theologie*, Band 9, Benzinger, Einsiedeln 1970, 134].

La proprietà più alta e più inalienabile dell'ente umano, quella di esperirsi come un pensiero pensante, si trasforma pertanto in un contenuto interamente vuoto: un'esperienza atematica e irriflessa che resta all'uomo sconosciuta in se stessa, dal momento che il vivente non ne ha nessuna esperienza, se non per la mediazione della rappresentazione che oggettiva ed interpreta questa esperienza, la quale resta – trascendentalmente – inconoscibile⁷⁰.

Il cammino, inesorabilmente storico, dell'esperienza umana perde la prerogativa di essere un continuo e sempre nuovo accadimento, ma si pone come la ripetizione nei differenti atti che compongono la vicenda umana dello stesso ed identico dinamismo trascendentale. Pertanto, l'antropologia (la riflessione sulla contingenza finita dell'esistenza) lascia del tutto indeterminata la questione dell'*Io*, che Rahner, nonostante questo, investe della funzione esorbitante di concentrare in essa la questione metafisica della conoscenza di Dio e della realtà. L'aporia dell'auto-esperienza e dell'auto-conoscenza ricapitola così un'aporia ontologica e teologica, che rivela tutta la sua portata nell'ontologia del simbolo. *L'ontologische Christologie* di Rahner si riduce, infatti, ad essere unicamente il luogo che manifesta le condizioni trascendentali (*a priori*, ontologiche) dell'essere finito. Detto diversamente, la sacramentalità del *Logos* fatto uomo si pone come l'oggettivazione categoriale che consente all'uomo di prendere coscienza della simbolicità che trascendentalmente lo costituisce, ma in questo modo il livello sul quale Rahner pensa di stabilire un nesso diretto tra l'auto-manifestazione di Dio e l'uomo sfugge continuamente all'auto-conoscenza umana, e, dunque, alla sua coscienza. Tenuto conto poi che la caratterizzazione sacramentale dell'incarnazione ha l'ambizione di svelare anche la "natura" teologica dell'ente in quanto tale, la relazione istituita tra il momento trascendentale e quello categoriale rende ancor più problematico tale "svelamento": il sacramento rimanda esclusivamente alla struttura trascendentale dell'essere come fondamento di ogni conoscenza finita, non alla specificità teologica della sua identità. Più precisamente: quest'ultima coincide con la condizione di possibilità della conoscenza di ogni oggetto (rivelata definitivamente nella sacramentalità del *Logos* incarnato), ma – non essendoci mai da parte dell'uomo un'autoesperienza immediata della propria trascendentalità – l'origine trinitaria della simbolicità dell'ente resta positivisticamente affermata a fronte dell'esperienza umana.

Non sfugge a nessuno che in questa maniera si corre il rischio di riproporre nell'ontologia del simbolo gli stessi difetti imputati da Rahner alla

⁷⁰ «La distinzione da noi posta tra l'esperienza originaria e atematica che l'uomo fa di sé e di Dio e la conoscenza di Dio e dell'uomo che oggettivizza e interpreta tale esperienza» (*ivi*, 178 [135]).

visione tradizionale del simbolo, dato che anche nel suo modello la *cosa* simboleggiata resta nascosta in sé. La condizione d'essere dell'ente (in questo caso la sua simbolicità teologica) non si decide più nel e attraverso l'ente stesso, ma nella e attraverso la rappresentazione che oggettivizza e interpreta l'esperienza trascendentale che della *cosa* l'uomo possiede. Ne deriva che la simbolicità della realtà resta in qualche modo alienata rispetto alla sua oggettivazione simbolico-sacramentale, o meglio: essa si aliena da se stessa, per ritrovarsi (attraverso la sua oggettivazione) nell'esperienza trascendentale che rappresenta la condizione universale *a priori* della sua conoscenza. Tuttavia, in questo modo, appare palese che l'esperienza trascendentale stessa è la condizione di possibilità di ogni *cosa*, ragion per cui la simbolicità dell'ente non fa trasparire più direttamente la specificità teologica (e, dunque, indeducibilmente rivelata) della sua origine, ma unicamente le condizioni universali *a priori* della sua conoscenza, quale che sia la sua provenienza.

In questo modo, si può riprendere l'ipotesi interpretativa della sacramentaria di Rahner proposta fin dall'inizio: la rivisitazione in chiave simbolica della nozione di sacramento, prospettata al fine di garantire l'universalità dell'autocomunicazione divina, ha posto le basi per un rinnovato discorso ontologico che si facesse carico di mostrare la caratterizzazione cristiana (trinitaria) dell'essere. Nonostante ciò, questo progetto non rende ragione a sufficienza dell'intenzione del suo stesso impegno riflessivo: la volontà di assicurare l'universalità dell'auto-manifestazione di Dio a livello ontologico, anziché prodursi attraverso una ricostruzione teologica dell'essere, finisce per sottostare ad un concetto di essere ancora caratterizzato in senso metafisico, inteso come l'orizzonte *a priori* necessario ad ogni conoscenza da parte dello spirito finito. In questo senso il procedimento adottato – anziché “liberare” Dio dall'ipoteca dell'essere – iscrive di diritto la rivelazione divina all'interno dell'orizzonte di manifestazione dell'essere. Quest'ultimo finisce realmente per porsi come il limite entro cui pre-comprendere l'iniziativa auto-manifestativa di Dio, considerato che il modello della teologia di Rahner – nel momento in cui rende possibile trascendentalmente ogni manifestazione simbolica dell'originario – non lascia spazio a nessuna manifestazione che sia irriducibile a quanto l'orizzonte trascendentale stesso dell'essere *a priori* rende possibile. Gli ostacoli posti alla singolarità della rivelazione divina coincidono con le condizioni della sua manifestazione, per questo è, allora, plausibile affermare solo il superamento di ogni orizzonte di manifestazione può lasciare impregiudicata la rivelazione della libera carità del Dio Trinità avvenuta nell'evento cristologico. Diversamente, anche il più illimitato degli orizzonti (quello dell'essere) inevitabilmente

rappresenterebbe sempre un limite all'azione divina: un limite illimitato, ma pur sempre limitante.

Nicola Reali
reali@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

**Ontologia simbolica come ontologia trinitaria
Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner**

NICOLA REALI

Abstract

Scopo del presente studio è quello di riflettere sulla questione ecclesiological della sacramentalità della Chiesa cercando di verificare come la nozione di sacramento applicata a Cristo e alla Chiesa rappresenti uno dei punti qualificanti della visione ontologica di Rahner. Un'analisi puntuale della categoria di *Simbolo Reale* mostra, infatti, come il gesuita tedesco sia interessato a mostrare l'immediata caratterizzazione teologica dell'ontologia, giungendo a porre le basi per un discorso che formalmente tematizzi un'ontologia trinitaria. Parimenti l'articolo intende valutare se l'iscrizione della rivelazione divina all'interno dell'orizzonte universale dell'essere – in virtù dell'insuperabile caratterizzazione trascendentale della conoscenza finita del soggetto umano – non rappresenti il limite entro il quale pre-comprendere l'universale (e, dunque, illimitata) azione auto-manifestativa di Dio: un limite illimitato, ma pur sempre limitante.

Parole chiave:

Simbolo reale; Sacramento; Ontologia trinitaria; Chiesa; Conoscenza finita; Esperienza trascendentale

Abstract

The goal of this study is to reflect on the ecclesiological question of the sacramentality of the Church and to seek to verify how the notion of sacrament applied to Christ and the Church represents one of the fundamental points of Rahner's ontological vision. A careful analysis of the category *Real Symbol* shows just how the German Jesuit sought to demonstrate the immediate theological characterisation of ontology, one that provides the basis of a trinitarian ontology. At the same time this study aims to determine whether the inscription of divine revelation within the universal horizon of being – in virtue of the insuperable transcendental characterisation of the finite knowledge of the human subject – does not represent the limit within which to pre-comprehend the universal (and, therefore, unlimited) self-manifesting action of God: an unlimited limit, yet always limiting.

Keywords:

Real Symbol; Sacrament; Trinitarian ontology; Church; Finite knowledge; Transcendental experience

THE METAPHYSICS OF MYSTERY

A thomistic appreciation of L. Shestov's critique of metaphysics

Caitlin Smith Gilson*

«The night on Golgotha is so important in the history of man only because, in its shadow, the divinity abandoned its traditional privileges and drank to the last drop, despair included, the agony of death. This is the explanation of the *Lama sabactani* and the heartrending doubt of Christ in agony. The agony would have been mild if it had been alleviated by hopes of eternity. For God to be a man, he must despair»¹.

«Now, the human reason is related to the knowledge of the truth of faith [...] in such a way that it can gather certain likenesses of it, which are yet not sufficient so that the truth of faith may be comprehended as being understood demonstratively or through itself. Yet it is useful for the human reason to exercise itself in such arguments, however weak they may be, provided only that there be present no presumption to comprehend or to demonstrate. For to be able to see something of the loftiest realities, however thin and weak the sight may be, is [...] a cause of the greatest joy»².

1. Athens and Jerusalem: the case against metaphysics

The Russian thinker Lev Shestov³ (1866-1938) reproaches, violently and without hesitation, the metaphysician for his betrayals, for his reductive refusal to encounter or even to approach the mystery of the beyond-being God of the Cross, who has overwhelmed the *metaxy* and radicalized man's encounter

* Former Chair and Assistant Professor of *Philosophy*, Pontifical College Josephinum (Columbus, Ohio) - Affiliated to the Faculty of Theology, PUL.

¹ A. CAMUS, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, trans. A. Bower, Vintage, New York 1991, 32. Cf. N. BERDYAEV, *The Tree of Life and the Tree of Knowledge*, in *Put* 18 (1929) 106.

² ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* I, 8.

³ For a comprehensive intellectual biography, bibliography, links to major works and other resources on Lev Shestov, see the *Lev Shestov Studies Society* at the University of Glasgow: <http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/index.htm> (accessed 02-11-2014).

with God. Christ goes beyond all experienced categories of perfection, beyond all relatedness and balance, beyond the *metaxy*, though not abolishing them. He is, for Shestov, the All-or-Nothing, the impossible lover, trading the distant absolute of philosophy and theology for the *kathodos* of eternal surrender. As the embodied act of *To Be*, Christ leaps with a wagering sacrifice into the finite, going beyond, but not abolishing, good and evil. Christ elevates man's perfection far beyond the moralism of a social teacher and into an impossible yet essential naturally supernatural end with all the particularity, incommunicability, universality of His own *To Be*. Because Christ is the Being of time, He is beneath and beyond the categories of right and wrong, true and false, real and unreal. Christ is the loving and relentless God: the *polemos* uniting *eros* and *agape*, time and eternity, Being and Becoming, universal and particular: the idea too good not to be historically true precisely because the idea of historical truth is included in the idea of historical incarnation, thus rendering the idea perfect, setting it apart from, as fulfilling, the mythopoetic articulations of the problem of existence. As the ground of all categories, ideas, and meaning, Christ is eternally overcoming the world. Shestov indeed recognizes what Nietzsche missed: the radical power of Christ, wherein the impossible is made possible and the senseless is made sensible⁴.

For Shestov, both God's relatability and ineffability are dramatically re-appropriated in the God-Man, vivifying the Mystery of Being in a way previously unknown to the philosopher. God's ineffability is no longer the abstraction of the Greeks but rather, and quite the contrary, the visceral nearness of Golgotha where Christ is more human than any other human ever was or will be. God's ineffability, therefore, works in unison with his supreme relatability: Christ, more human than any human, is, simultaneously, the *most* relatable Being and *beyond* all knowledge. His relationship with man can never be severed or abstracted from the encounter, making Christ beyond reason but not beyond recognition in lived-experience with, therefore, significant implications for the new thinking presaged but never accomplished by Phenomenology⁵.

⁴ Cf. L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, trans. B. Martin, Ohio University Press, Athens 1966, 220-221: «Instead of engaging in supreme combat with Necessity, Nietzsche, *velut paralyticus, manibus et pedibus omissis* (like a cripple, with slack arms and legs), abandons himself to his adversary and hands over his soul to it; he promises not only to obey and venerate but to love it. And he does not make this promise only in his own name; all must submit to Necessity, venerate and love it, or else they will be excommunicated. Excommunicated by whom? *Amor fati*, says Nietzsche, is the formula for greatness, and he who refuses to accept everything that *fatum* imposes upon him will be deprived of the praise, the encouragement, the approbation that the idea of "greatness" contains in itself».

⁵ Cf. L. SHESTOV, *In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl*, in *Speculation and Revelation*, trans. B. Martin, Ohio University Press, Athens 1982, 267-287. Cf. D. JANICAUD et al., *Phenomenology and the Theological Turn*, Fordham University Press, New York 2001.

There can be little doubt that Shestov has cast off metaphysics; down and off to the wayside fall the loosened chains of a Greek slave. «The pretensions of reason to all-inclusiveness take their rise in our taste for the limited, which encloses itself in artificial bonds and feels such extreme fear before all that is unknown»⁶. Having deemed metaphysics a failure in its exaltation of reason over-and-against Being in its genuine ineffability realized in Christ, Shestov has left metaphysics behind and not only will *not* look back with a view to his old habitation, but refuses to do so out of a furious joy motivated by the fear of being frozen in what he considers fallen and idle knowledge.

With Shestov:

«The ineffable is ineffable because and inasmuch as it is opposed by its very nature not to realization in general, as people are inclined to believe, but to definitive and final realization. It does realize itself but it cannot and does not wish to be transformed into knowledge. For knowledge is constraint, and constraint is submission, loss, and privation, which finally hides in its depths the terrible threat of “contentment with oneself”. Man ceases to be man and becomes a stone endowed with consciousness. The Parmenides “who is constrained by the truth itself”, the Parmenides who turns around to look at the truth, is no longer the Parmenides who, as Plato later did, dares to penetrate into the land which is known by no one but only promised to men, to seek there the golden fleece or some other treasure that in no way resembles those that men know. He is no longer the living, restless, insubmissive, tortured and, by that very fact, great Parmenides. The Medusa’s head, which he saw in turning backward, brought him a deep and final repose»⁷.

2. *All things are possible: a convergence with Thomistic metaphysics*

While there is little doubt that Shestov considers his dissent the means to a proper and faithful assent, what is often overlooked is his own role as a metaphysician. The genuine metaphysician can only exist by bringing close to hand the very first principle of thought, the irreducible, hegemonic reality of *Being itself*. Being resides beneath and in the midst of man-and-things in the world as the coinhering force of all the principles of philosophy. Being is the landscape of thought, the topographic curve and texture of specifically *human* activity. Being-itself is that which man desires to know in order *to be* himself. Thought is never something merely deposited inside our minds: it is rather an

⁶ L. SHESTOV, *Potestas Clavium*, trans. B. Martini, Ohio University Press, Athens 1968, xv.

⁷ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 116.

action that entrenches and shapes, and goes on, can only go on, in the *lived-world* of Being. Being is what makes things *truth-full*: man understands the truth of a thing when he attributes to it the being that it possesses. The descriptions of a thing are terms which reveal the temporal signate of its enduring Being: the *when*, *where* and *how* that entity has its being, or more precisely, *how* and in *which way* Being carries that entity into meaning. Being is inseparable from the content of truth, it is the *truth-full-ness* of a thing. Thinking the truth is, therefore, thinking the truth of Being-itself as well as thinking the truth of a particular being's way of being. To think truly is truly to think. It is in this regard that thinking is itself, in a way, the truth of Being, as the home or presence where and in which Being enters into and gives itself over *as truth*. Thinking is the presence of Being insofar as Being first gives it that presence. Can we separate thinking in its proper identification or essence from the primal truths of Being? We cannot and must not. Nor can man isolate thinking from knowledge, as modern philosophy from Kant to Arendt would characterize it. Knowledge *is* the very relatedness of truth itself as Being-thought, as Being given-over to thought. Thinking Being, as distinct from thinking "about" or "on" or "around" Being, always involves thinking the truths of Being, and this thinking the truths of Being is knowledge itself. Thinking must not be seen as ontologically separate from its fundamental ground. Is this not the fundamental point of St. Thomas Aquinas' understanding of knowledge and truth⁸ and does not Shestov, in his own way, agree?

«Metaphysics evidently was not only unable to find a form of expression for her truths which would free her from the obligation of proof; she did not even want to. She considered herself the science *par excellence*, and therefore supposed that she had more largely and more strictly to prove the judgments which she took under her wing. She thought that if she were to neglect the duty of demonstration she would lose all her rights. And that, I imagine, was her fatal mistake»⁹.

It is not so easy a case of pitting St. Thomas against Shestov, the intellectual against the existential. Aquinas acknowledged the commensurate correspondence and, *at the same time*, the incommensurate disparity between knowing and Being to both metaphysical thinking and Christology. Metaphysics, for Shestov, ignores this *metaphysical* incommunicability, either by a pan-neglect to engage it or by the temptation to confuse it with abstraction.

⁸ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Questiones Disputatae de Veritate* q. 1, a. 1.

⁹ L. SHESTOV, *Penultimate Words and Other Essays*, trans. B. Martin, Ohio University Press, Athens 1977, 162-163.

«Without a metaphysics of knowledge or, more precisely, so long as, instead of striving for a metaphysics of knowledge, we shall be content with a “theory of knowledge” which checks and tests the data of experience, the book of being will remain for us a book with seven seals»¹⁰.

This remaining-true-to-Being-Itself is everything to Shestov, for Being has transformationally burst through the *eschaton as Christ*. The metaphysician has «grown quiet and no longer ventures to recall the uncreated dark freedom [...] that broke through to us in the natural world from another, unnatural, spiritual world»¹¹. That night on Golgotha, anticipated by that first night in the manger, has therefore transformed the world; it cannot contain itself as a pale reflection of the god of the philosophers but finds itself Homerically and ecstatically bound up as a living image of the God of the Cross. The goal and mission, therefore, of the metaphysician, particularly of the *Christian* philosopher, could never produce a contented speaking and laic procuring of the ideas adopted “on” and “around” Being, for the most profound problem in philosophy is the transition from the formal absolute to the real and living absolute, from the idea of God to God Himself¹². And here philosophy has a limited but critical role to play¹³.

The journey, therefore, is of such a sort that at a certain point the metaphysician becomes a disciple to the ineluctable *in-commensurability* between thinking and Being fulfilled at the foot of the Cross. And with all disciples who are lovers he knows that he cannot return home, for home needed to vanish out of reality as it vanishes out of sight in order to feed the length of the journey. «The eternal truths have a beginning and perhaps have no end. What is the way that leads to them? If you follow Don Quixote, St. Theresa, or even Orpheus, you will never arrive anywhere; or if you do arrive somewhere, it will not be where your guides are found. When you lose the road, when the road loses you, then [...]»¹⁴. There must be an end beyond philosophical necessity and constraint and earthly order, and that end is found beyond knowledge but not beyond recognition, in freedom, grace and love.

¹⁰ L. SHESTOV, *Speculation and Revelation*, 129.

¹¹ *Ivi*, 239.

¹² Cf. J. LACHELIER, *The Philosophy of Jules Lachelier: Du Fondement de L'Induction, Psychologie et Metaphysique, Notes sur le Pari de Pascal*, Nijhoff, The Hague 1960. Cf. E. GILSON, *Introduction*, in J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, J. Doubleday, New York 1955, 20-21: «We all know from bitter experience what difference there is between presenting a perfectly valid demonstration of the existence of God and eliciting assent to it from a mind willing to concede its validity. The fact, a hundred times stressed by Newman, that real assent does not automatically follow from valid notional inference, opens a wide and fruitful field to phenomenological investigation».

¹³ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* I, 8. Cf. ST. HILARY, *De Trinitate* II, 10, ii.

¹⁴ L. SHESTOV, *Potestas Clavium*, 162.

As von Balthasar maintained:

«Christ can be called the “concrete analogy of Being”, *analogia entis*, since he constitutes himself, in the unity of his divine and human natures, the proportion of every interval between God and man. And this unity is his person in both natures. The philosophical formulation of the analogy of Being is related to the measure of Christ precisely as is world history to his history, as promise to fulfillment, the preliminary to the definitive. He is so very much what is most concrete and most central that in the last analysis we can only think by starting with him; every question as to what might be if he did not exist, or he had not become man, or if the world had to be considered without him, is now superfluous and unnecessary. Philosophy has its negations and warning signs, which are needed on the level of philosophical thinking and may not be toned down. Thus it is a part of the notion of God that he be free to create a world or not to create it, and likewise that when he creates man, he is not thereby obliged to let him share his own inner life. But when God reveals his inner intention, that he willed creation from all eternity; that now, bound up with the world in the indissoluble bond of the hypostatic union, he will never again be without the world; that he designed and predestined man as the brother of his eternal Son become man, then it becomes clear how, without losing its validity, the plane of philosophy is transcended»¹⁵.

As Being, God is that which stands underneath, not only surpassing man’s noetic recognition but also shrouding it and throwing man back upon himself into the certitude of his finite and temporal status against the backdrop of infinite Being. While the metaphysics of categories is a clear confirmation of the emphatic distance between man and God, both in man’s being and in his knowledge, the entrance of Christ into historical existence cannot be ignored, let alone sidestepped, if Christ is Being itself. Christ dramatically alters existence, and metaphysics will therefore cease to be metaphysical if it is unwilling to approach that *novitas mundi*.

In the idea of Christ, God makes Himself flesh and blood, and thus an “object” of knowledge man can finally take in and even become. Shestov held unwaveringly to what Anselm and Pascal anticipated, that in Christ alone man is startled into a new vision of Being with a newer, more intensified certitude, the kind of certitude only the fool can deny¹⁶. This certitude comes from Being itself revealed in Christ who speaks the certitude of Being in a way in which man can be in that certitude and also know it. In Christ, the presence of God

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *A Theology of History*, Ignatius, San Francisco 1994, 69-70.

¹⁶ Cf. R. GUARDINI, *Pascal for Our Time*, trans. B. Thompson, Herder & Herder, New York 1966, 120-121.

becomes a revelation of history in which the *telos* is not merely an end to be perceived, nor a “falling away” into primordial difference, but a realm to be lived in¹⁷. Christ becomes the *metaxic* mediatory presence from and through which all ends, all beginnings, all meanings, all hopes, all redemptions, all loves, and all deaths are encountered and fulfilled. Faith is not knowledge but it is recognition. The very recognition of Christ-as-perfect triggers and vivifies man’s certitude, rendering him incapable of wanting any other end than Christ and knowing that no end is real without Him. Christ alone confirms the certitude of Being in such a way that man is not thrown back upon himself but is made to be man for the first time. Man is no longer on the outside looking toward Being but fully being-in the *metaxic* or mediatory presence of Christ as Way, because in Christ’s Act man’s knowledge resides at the level of Being. Christ fulfills the intimations of an eternity not severed from time but in-time, elevating time without shedding the particular¹⁸.

If the metaphysician is to have a heart that misses what the eye does not see, then he must elicit the beyond-speech-and-pattern ground as Being, a ground always beyond knowledge but not incompatible with lived faith and the living Christ:

«The philosophers seek to “explain” the world in such a way that everything becomes clear and transparent and that life no longer has in itself anything, or the least possible amount, of the problematic and mysterious. Should they not, rather, concern themselves with showing that precisely what appears to men clear and comprehensible is strangely enigmatic and mysterious? Should they not try to deliver themselves and others from the power of concepts whose definiteness destroys mystery? The sources, the roots, of being lie, in fact, in that which is hidden and not in that which is revealed»¹⁹.

When man, for Shestov, transforms «a truth given by faith into a self-evident truth or understand it as such, it is a sign that we have lost this truth

¹⁷ Cf. ST. AUGUSTINE, *Confessions* VII, XX, 26.

¹⁸ R. GUARDINI, *Pascal for Our Time*, 571: «The presence of God is thus historical; it is bound to a definite figure. In it, God reveals himself; in it, he comes. In it, the new order of love, of grace, is established. It is in the relationship to it that there awakens the new “vue”, the regard and the certitude of faith. [Pascal’s] Fragment 547 thus expressly states: “We know God only through Jesus Christ. Without this mediator all communion with God is taken away; through Jesus Christ we know God. All those who claimed to know God and to prove him without Jesus Christ, have had only weak proofs”. *Pensees*, 548: Not only do we know God through Jesus Christ alone, but we know ourselves only through Christ. We know life and death only through Jesus Christ. Apart from Jesus Christ, we do not know what is our life, nor our death, nor God, nor ourselves».

¹⁹ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 433-434. Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 41-44.

of faith»²⁰. Is he not right?: is that “transformation” instead a reduction of the lived experience of the mystery; is it a decision to make Christ conform to the ideas “on” or “around” an ignored ground of existence rather than existence ridding itself of its distractions so as to imitate that incarnational presence? Shestov’s radical interpretive violence towards the metaphysician, long idle in scholastic acrobatics, may very well provide a reclamation of metaphysics and re-appropriation of the onto-theological ground of Christian philosophy.

«There are three things we cannot do: we cannot carry on with natural metaphysics, natural ethics, natural jurisprudence, natural study of history, acting as though Christ were not the norm of everything. Nor can we lay down an unrelated “double truth”, with the secular scholar and scientist on the one hand and the theologian on the other studying the same object without any encounter of intersection between their two methods. Nor, finally, can we allow the secular disciplines to be absorbed by theology as though it alone were competent in all cases because Christ alone is the norm. Precisely because Christ is the absolute he remains incommensurate with the norms of the world; and no final accord between theology and the other disciplines is possible within the limits of this world. The refusal of any such agreed demarcation on the part of theology, though it may look like and be called arrogance, is really no more than respect for the methodological demands of its subject»²¹.

Concerning the meaning and nature of metaphysics, Shestov both misses the mark and hits it straight on. His merit is strangely enough his defect, and yet any prolonged focus on one pole without reference to the other amounts to missing his contribution *as a metaphysician*. While it is certainly true that Shestov contrasts «the temple of self-sufficient reason with the city of righteousness and locks horns with every philosopher from Heraclitus to Husserl»²², is it a correct assessment that he was «willfully blind to the possible synthesis of reason and revelation»²³? Was his rejection of this synthesis motivated by blindness, or was it rather a seeing of what is to be seen? The beyond-reason transformational power of revelation could only find hearth and home in a metaphysics when it did not suppress the ineluctable, indeed unseemly mystery of Being by a calculated mimicry of the empirical sciences which even Husserl rejected²⁴.

²⁰ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 317.

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *A Theology of History*, 13-14.

²² R. STAAL, *The Forgotten Story of Postmodernity*, in *First Things* 188 (2008) 36.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. L. SHESTOV, *In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl*, 267-287. Cf. C. SMITH, *Edmund Husserl and the Crisis of Europe*, in *Modern Age* 48 (2006) 28-36.

3. Parmenides in chains: the pretense of pure nature

It is precisely the oddness of this stance which sets him apart as a metaphysician of the mystery. If we propose that Shestov's reprimand and rejection of metaphysics is based on what he considers a feeble and fallacious natural foundation for knowledge, meaning and recognition, we come to the very heart of his contribution. For Shestov, the language of the total conversion of our souls in God is undermined by the metaphysics at work in any presupposed idea of a "pure" nature which actively denies any *ontological* complementarity to the phenomenon of conversion. In Shestov's view, and not incompatible with Heidegger's, the notion of truth devolved after the pre-socratics, losing its alethiological character, becoming nothing other than universal and necessary judgments. Man, standing apart from the truth, is no longer in a position to be transformed by it. The truth therefore becomes a roadblock, a stopping point, failing to become the critical engagement or passageway into the Otherness of Being. When man, for Shestov, stops at this deformed view of truth as Necessity, he puts an end to any inquisitiveness and to the recognition that the *impossible* end is the only genuine end for man. When man arrives at the so-called necessary relations between phenomena, the ultimate and highest task of metaphysics has been accomplished, thereby undermining any real *rapprochement* with metaphysical Otherness²⁵.

To play the idle academic game of quantifying how much of existence is "pure" nature and how much is "pure" grace darkens and distorts the very nature of man as the primal responder to the divine Call. Man, for Shestov, is the being who re-draws the boundary between nature and grace by being-the-responder-in-act. Man is not only on the *confinium* between nature and grace, time and eternity: he is rather that *confinium* itself²⁶. Those lines and

²⁵ Cf. G. GRUCA, *Lev Shestov's Philosophy of Crisis*, in *Analecta Husserliana* 103 (2009) 209.

²⁶ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* II, 68; II, 80; III, 61. Man, by virtue of his intellectual soul stands on the borderline, the horizon or *confinium* between eternity and time. St. Thomas stresses this point throughout his works emphasizing that the soul is shown to hold the last place among intellectual things (cf. *De Veritate* X, 8, resp.). Man is an in-carnated soul; the neediness of the soul for the body, reflecting the very dignity of the soul, is no mere footnote or theatrical aside embellishing the already completed project. The fact that man's soul holds the lowest place among spiritual beings reaffirms its proper location as a lived and embodied experience. The soul's movement as animating principle of the body means that it does not abstract from matter by apprehending the immaterial insight and quickly shedding the material baggage of unsought particularity, as if by doing so the soul has affirmed its unmixed and separate spiritual nature. This view improperly projects the soul as first among spiritual substances, which is a type of angelism and not the soul's proper identification as active and receptive, completed and incomplete. The soul is on the horizon between time and eternity, holding the highest spot in embodiment and lowest in the spiritual life. With this in mind, Shestov's criticism that metaphysics creates a bifurcated view of the world must be taken seriously. When nature can only tangentially relate to grace, and where the

distinctions are drawn and elongated in his act of waitingness and constitute his temporality. Just as man is not purely a chronological or purely an eternal being, for no man can live in no-man's land, he cannot exist either in a pure nature or in a grace without nature. Examining a nature outside of grace or a grace outside the nature which it continually infuses in varying intensities of the gift, is actually to speak of an existence that is not man's existence! Such ratiocination is as preposterous as the possibility of creating a philosophy or a theology apart from man's actual responsive existence. Man knows, for Shestov, through a gift far nobler than the machinations of reason which leave man a surveyor, a thinker but not a knower. This gift of man as the otherness of Being is yet still the ground of metaphysics. Man knows only by way of response, becoming the other *as* other, because consciousness is always consciousness *of*. And what we know through those dual unities is that our *to be* is the boundary line between nature and grace. Our prevenient openness is lovingly chastened by the shape of God's call, effectively closing-qua-shaping our vision upon the converting power of the God-Man.

For Shestov, there is no dilemma in rejecting metaphysics if its architectonic rises from the vacant and infertile ground of a *natura pura* which not only fails to illuminate the supernatural naturalness of Christ but in fact exiles any Christological meaning from nature. In order to accommodate what it has denied in advance, pure nature must bind (*qua* reduce) the freedom of the divine to the necessity of earthly order. Instead of the world being a straining reflection of God, God must reflect the world as its projection and thereby be constrained to its necessity:

«Medieval philosophy at times made extreme and desperate efforts to preserve the truth of revelation, while accepting the Greek wisdom. But all its efforts remained fruitless: the truth of revelation ended by completely resembling the natural truth. And this resemblance is expressed, above everything, in that it refuses to recognize its dependence on the Creator but wishes that the Creator obey it»²⁷.

Those who advocate a "pure" nature promote several fundamental deficiencies. They disregard the fact that Revelation *enters* existence and that this entrance not only implies, or even demands, but rather actually *accomplishes* a conversion in the metaphysical/existential region of man's action and being.

eternal, universal and absolute are therefore abstract and cut off from the world, this metaphysical compartmentalization may indeed have devastating consequences for Christology and especially for understanding Christ *as* Being. And here we find an affinity with St. Thomas that Shestov did not recognize.

²⁷ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 352.

Revelation brings shape and form to the prevenient shapelessness of man's open nature. This conversion alters how man acts as an affective, moral, intellectual and spiritual being.

Natura pura fails to recognize that Christ's entrance into the onto-noetic domain *must* entail a dramatic alteration to the nature of man; this alteration can only be *genuine* if man is not a "pure" nature with a correspondent pure *qua* impure end, but rather a nature always in-making in the naturally supernatural world. If man had a pure nature with a correspondent end, then Christ's entrance would convert man by way of annihilation rather than by perfection. It would not be gratuity but an almost Occamite capriciousness. More than that, this diminished notion of Christ becomes ultimately at odds with the tension of the *metaxy* and of man's in-between/*confinium* status. Christ is no longer the *metaxic* reality always overcoming the *metaxy*, but rather one of the many historicist symbols of a descriptively distant *metaxic* tension that does not confirm anything more than that man is "open" to the possibility of transcendence. Isn't this the cloaked cowardice of the agnostic who, like the Stoic, thinks he is above it all and so withholds assent? This kind of "Christ" has no place in the *metaxy* except to be one of its manifestations that, again, can be picked up or discarded by the "pure" and self-enclosed self as it forms itself and forgets more than all else how secondary it is in the world of Otherness. Christ, in this fall into reductive knowledge, becomes a framework of symbols, projections or aspirations, an end at best to be perceived, rather than a realm to be lived in. Christ as teleological end of symbolic patterns soon becomes a naïve or unnecessary and unhelpful limitation to the presumed unencumbered possibilities of the self's own powers and natural self-enclosed projections. With Shestov:

«We must see here a trick of reason which wishes at all costs to preserve its sovereignty. For reason the *potentia ordinate* (ordered power) of God is much more comprehensible and much more acceptable than his *potentia absoluta* (absolute power), which it fears at bottom more than everything in the world. Reason seeks and finds everywhere a well-defined order, an arrangement established once for all. It even goes so far as to oppose *potentia absoluta* to *potentia ordinate* as a supernatural to a natural order, thus brushing aside in advance every threat against the integrity of its sovereign rights»²⁸.

When grace is read as merely a potency-to-act happening, these difficulties are accentuated. In a misguided effort to protect the so-called auto-

²⁸ *Ivi*, 347.

mies of both nature and grace, God's grace is seen to be separate from His real nature, which goes against the truth that God's essence is His existence. Moreover, the *gratuitousness* of grace is then equated with *potentiality* and the bestowal of grace is therefore a reduction from potentiality to actuality which would, again, violate the nature of God's pure *To Be*.

A nature closed to the *natural* possibility of supernatural grace would render the effects of grace impossible; a nature open to grace cannot be a closed or "pure" nature. The pure or indifferent nature would destroy the efficacy of gratuity. The open nature does not command, and thus does not destroy the gratuity but enables its free reception by freely accepting what is freely offered. Faith is not magic; neither, *a fortiori*, is grace. This is the radical difference between gratuity and capriciousness. Nature would not groan for the revelation of the sons of God were it not yearning for what it naturally desires but cannot naturally attain. Grace, like existence, is not a predicate of nature but its presupposition. There can be no phenomenology of pure nature as there can be no hermeneutic of it, precisely because it is a pure hypothetical construct and as such is never either presupposed or encountered in *the world*, and the world is man's only privileged access to the meaning of reality. One can neither begin with pure nature nor end with it for there is no access to it. The very notion violates man's existential presence in and to the world. And it has more than one ulterior motivation. But its real purpose, for Shestov, is to eliminate or exile faith and grace from the realm of the human situation and rational discourse.

These misguided efforts have reduced God to a mechanistic Creator who virtually imparts his creative power either arbitrarily or necessarily or both. This necessary output is then conceived as the creaturely natural order which can stand, now that God's essence is only nominally identical with His existence, separate from grace. When grace is therefore added to this "nature", it is an accident by way of a unique form of extrinsicism. Grace becomes those additions given by way of the reduction from potentiality to actuality, possible grace to actual grace, a reduction which is only possible if God's essence is, again, not identical to His existence. This reduction may attempt to protect the so-called gratuity of grace, but instead reduces that sublime gift-as-call to an inessential or arbitrary accident rather than being the essential, freely given and utterly *meaningful* end to the preveniently open and responsive nature of man. In order to keep the region of pure nature separate, or rather isolated from grace, the same late medieval/early modernist metaphysical mistake is made in understanding God's Being. God's *To Be* is collapsed into a proto-Spinozistic identification with the Creative Will. The creative output must take priority over God as Act. God is no longer the beyond-being, beyond image as pure *To Be*. This reduction is based upon a confusion of the *super naturam* with

the *contra naturam*, and this is a grave error, doing an injustice both to nature and to grace, for grace is beyond but not contrary to nature, as faith is beyond but not contrary to reason, as *esse* is beyond but not contrary to *essentia*. God can no longer be what is most interior to beings nor can He be everywhere as the medium by which man receives his excelling principle or his responsive nature. In this breakdown, pure nature has now been set against God's nature as the plaything of the un-relational will of God, and grace is an intrusion on that nature, either demanded-as-owed or dismissed as unnecessary to our perfection. In one sense God is fully transcendent only on the condition that He is no longer *in* the world, existence having lost out to an essentialist identification. In another sense, God is fully immanentized, in Hegel's manner, by the fact that pure Act has been subsumed by the act of necessary Creation, as if Act cannot exist without the otherness of the creatural. Either way, the reality that man is made to respond to God has been lost, because grace is either an arbitrary intrusion on man's own self-sufficiency as a pure nature, or something already gnostically owed to man, which prevents in advance a genuine participation in that gift as gift, or it becomes a merely private religious affair. The emphasis on a pure nature actively represents beings which exist *in their own right* while maintaining the contrary. But, as Anselm knew, although we can mouth the words we cannot think the thought. If grace is viewed separately from the pure *To Be* of God in order to carve out this purely hypothetical bloodless pure nature, is not God's existence reduced to a mode of His essence? Once that identification is made, then the distinction between essence and existence in creatures cannot be seen to be what St. Thomas held it to be²⁹, with all its powerful implications. Christian metaphysics retreats into an Aristotelian self-sufficiency so as to protect that newly formed pure nature from the grace which should pervade all dappled things. This empty grace is not identical with God's Beauty, Truth and Goodness, or with God's Being, but only with a voluntaristic will fundamentally un-involved in that empty pure nature it purportedly created. It is either a world without Being, or Being without a world. This is the target of Shestov's critique.

4. *An apotheosis of groundlessness: man as an open nature*

If man is the being of meaning, reason, call and response, then this absolutely free gift is, in a way, absolutely "necessary" to his being, just as much as the Medium, Christ, is the freely given total gift which is, at the same

²⁹ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum* II, dist. 1, q. 1.

time, utterly “necessary” *if* man is to attain the only End which can make him happy. If man is, in his origin and entelechy, a being of response, the only end *commensurate* with his responsive nature is the incommensurate end of calling, vocation, freedom and gift, because all calls, *by being calls*, are free to be responded to just as much as they are free to be called forth, vocalized or left unuttered. As Shestov remarked, «like everything that bears the mark of mystery, freedom harbors an inner contradiction. Every attempt to rid oneself of it always leads to the same result: one rids oneself not of the contradiction but of the problem»³⁰. This contradictory impulse consists in the fact that as a being-of-response, man’s end takes on the risk of responsiveness; it is an open end, a naturally supernatural end, an end looking for an end which precludes in advance the self-enclosed finite end of nature which is an unnatural end for man. Man’s being begins in call, ends in call; his being begins in response and ends with the freedom to be responded to; the prevenient freedom of the creature to respond to the call ends in the freedom of God to elevate that call into the shape of the new creation.

All calls and all responses require words, and only God has the Word. Grace precedes nature and never leaves it. Grace infuses nature to make it natural, to make man the natural responder, the naturely otherness of God. Man’s responsiveness, prefigured in God’s graceful call, is therefore in a naturally supernatural state of in-vocation. In his unity with God, his responsive being is actually *being* the boundary line between nature and grace created by God because God created man. The God-Man as *Uncreated* speaks the unutterable, and as *Begotten* is the only Being Who can cross through to the created and there translate that sub-stantial, standing-underneath Word. Existence therefore has fundamentally changed with the entrance of Christ, who is the *To Be* of existence. Christ did not have to enter existence, nor does He have to heighten our participation in His Existence which is identical with grace, effectively giving us a greater share in grace, but *if* Christ does so, it is accomplished only because our open nature is *ab origine* the gift of the unfulfilled *dynamis*. And by unfulfilled, Shestov does not mean infirm but open to the reception of the *kenotic* power of the uncreated and yet begotten God-Man. Pure nature discards the real trans-existential change to nature which the entrance of the cruciform Christ must accomplish if Christ is the same as *To Be*.

Christ is the *kenotic* call to which man can both respond and call out. As fully God and fully Man, His self-emptying call has also the nature of response, as responsiveness to man (for He is Man) and man is made to re-

³⁰ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 185. Cf. D. PATTERSON, *Exile: The Sense of Alienation in Modern Russian Letters*, The University Press of Kentucky, Lexington 1994, 107.

spend. Christ freely places Himself in the position of freely responding to His own Call. In Christ's kenotic response-as-call, man, *closed* in and attached to Christ, is now filled with Christ Himself, and man himself is also emptied in the Word's self-emptying. This is the transformational power of Christ, the new creation that is not an annihilation of a nature but its fulfillment by way of elevation. Man-in-Christ is now able both to respond and to call, and therefore his creaturely response can finally carry the weight of eternity. In Christ alone man's being, which stands shapeless between the dualities, is given its shape and End. Christ converts the shapeless supernatural into His cruciform shape.

Man is the open-and-closed nature who is made to be the *response* to God's uncreated call. St. Thomas' emphasis on the identity of God's essence and existence was not to return man to the domain of the philosophers, or to an Aristotelianism where God may be the ground of ideas but not the cause of existence. The anthropological and real distinction between essence and existence in the creature is contrasted with and only known by their uncreated identical nature in God. St. Thomas goes to painstaking lengths to distinguish God's un-created creative dynamic-infinity, in which «God prepossesses in Himself all the perfections of creatures»³¹ from an essentialist metaphysics wherein His existence is but a mode of essence, circumscribed and limited in reach. He does so, so that man's *imago dei* can be open to more than its creaturely due without annihilating the nature of the creature, i.e., to make room for the nature of man as an open nature, a being naturally desirous of the supernatural. When existence has a real role to play, then Christ is most interior to all beings and man can be the exterior manifestation of that interior call. Man is therefore capable not only of responding to the call, but calling out the call, invoking the call. In the infinite exigency of Christ's reach, man has the possibility of attaining Don Quixote's slumberless dream of man becoming God, or becoming identical with God's Love, of being wholly *closed* in or shaped from within by Christ and, without separation from Him, of shaping his open-and-closed nature with the uncreated and yet begotten End which is beyond all shapes and Ends. Christ has chosen to beget the uncreated shape which names man for the first time as he is called by name in Christ. And does this not presuppose what St. Thomas maintained? And does not Shestov require this presupposition?

For God to be everywhere primarily and absolutely³² requires that the notion of pure nature be seen as wholly theoretical, and only as an initial and

³¹ ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2, resp.

³² Cf. *ivi*, q. 8, a. 4, resp.

unexamined way of first imagining the gratuity of grace. Appreciation of the gratuity of grace must of course deepen from this extrinsicized view of the mystery to its more interior understanding of the nature of man created by the Uncreated to be the created responder to that uncreatedness, a finitude open to being transformed by the infinite. Faith is not magic, nor is grace. For Shestov, pure nature must give way to the prevenient open-and-closed nature wherein God as the agent, and Christ as the medium, truly act on man. God is never divorced from his own pure *To Be* which is identical with the creative font of his purely actual Grace. *Because* God's essence and existence are identical, St. Thomas presents the genuine connectivity between God's creative *To Be* and man's active responsiveness by virtue of God's innermost presence to all things³³.

When the hypothetical construct of pure nature is presented as an existential alternative to man's full and conversational vision of God, then knowledge of God's nature is of a sort of non-creational essentialist form. Knowledge of this form would be the so-called purely natural end of man, and if God acts at all in pure nature, He would not be within things as their sustaining efficient cause but only by way of peripheral accident, as grace appears extrinsicized and metaphysically irrelevant. How can this end either be natural or satisfying? It certainly did not satisfy either Plato or Aristotle. And while one must recognize that Aristotle never arrived at the idea of the un-created creator God, nor of the consequent distinction between essence and existence in creatures, nor how such a distinction serves to emphasize the un-crossable chasm between man's finite nature and God's infinite uncreated essence and existence, to presuppose that he had discovered a purely natural end, and a knowledge of the divine that was "proportionate" to his nature, is to ignore the collection of agonic *aporiae* throughout his thought³⁴, as well as in Plato's³⁵. These *aporiae* serve to demonstrate, not a pure nature with an end distinct from a conversational vision of God, but the open-and-closed nature of a being in *waiting*, a being who is the naturely otherness of God. Man's very nature is to be *in waiting* and to be called so as to respond and act upon the happening that is his nature. But without the Call in its fuller and revelatory stance as the divine Other, the philosopher could never know how to respond. Why else did Diotima reprimand Socrates but for his disregard of the *confinium* or in-between status of man³⁶? The philosopher exists in the realm *between* soul

³³ Cf. *ivi*, q. 8, a. 1, resp.

³⁴ Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* X, 1177; *Posterior Analytics*, 99b20-100a.

³⁵ Cf. PLATO, *Parmenides*, 163c; *Cratylus*, 437a.

³⁶ Cf. PLATO, *Symposium*, 202a-b.

and body, time and eternity, where wisdom finds inklings of love and where nature is grace but only in hiding. But man cannot even know this, precisely because what is hidden and concealed is possessed only by dispossession. Although man can only act on the call, and the degree of the divine call provides the medium by which man can correspondingly respond, this does not mean that man is a pure nature. He is primordially a responsive being. If this were untrue, then Christ Who is the same as *To Be*, and Who in his Godhead carries that infinitely identical essence and existence, could not be the very expression of man's nature ending in God. Christ could not be the Being of time that makes time live up to eternity³⁷. Thomas sees how God is indeed everywhere, «first, as He is in all things giving them being, power and operation; so He is in every place as giving it existence and locative power»³⁸. This is not Pantheism, it is Providence. And when we apply that giving of existence and locative power to the purely active *To Be* of Christ, we again recognize the profound shift in existence Christian Philosophy has recognized, and that perhaps Shestov failed to credit in his critique of the medieval tradition, even and including Thomas Aquinas³⁹. This *Christian Philosophy* is not a merely an adjectival description, nor a neat collection of the preambles to the faith, but an effort to catch a glimpse of the profound theo-drama of Christ's kenotic act as it is *happening* in each man-in-Christ. This is *real* phenomenology, descriptive and not demonstrative; descriptive not of the *necessity* but of the *meaning* of the supernatural.

By ignoring the Christian metaphysical emphasis on God's essence and existence, pure nature cannot help but diminish the entrance of Christ as nothing more than an ontic or phenomenal placement, about which philosophy has precisely nothing to say! His entrance would remain only tangentially alongside self-sufficient existences. St. Thomas continues the genuine sense of God's way-of-place, distinguishing it from those that exclude co-presence:

«Things placed are in place, inasmuch as they fill place; and God fills every place; not, indeed, like a body, for a body is said to fill place inasmuch as it excludes the co-presence of another body; whereas by God being in a place, others

³⁷ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 2 resp: «Since place is a thing, to be in place can be understood in a twofold sense; either by way of other things, i.e. as one thing is said to be in another no matter how; and thus the accidents of a place are in place; or by a way proper to place; and thus things placed are in a place. Now in both these senses, in some way God is in every place; and this is to be everywhere».

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cf. L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 267-362: this chapter *On the Philosophy of the Middle Ages* reveals Shestov's appreciation of, and blindness to, the medieval contributions.

are not thereby excluded from it; indeed, by the very fact that He gives being to the things that fill every place, He Himself fills every place»⁴⁰.

Revelation does not mean a transmission of Word-as-mere-concept or even propositional dogma, nor is it merely a peripheral contact of man with the divine. What unites Christian man to those so-called happy philosophers with their purely natural end is the fact that they are the pre-thematic exemplar of the restless heart and their “natural” end is a salt that has lost its savor, or rather never fully had it. If Being is not knowledge but the ground of all knowledge, it resides in the *mysterium tremendum* of the un-created, in those unutterable words of which St. Paul speaks⁴¹. Those unutterable words can be shapelessly and wordlessly groaned, for all of creation does groan, as Aristotle’s *aporiae* clearly groan, but they cannot be consummated as Word without Word Made Flesh. When that which stands underneath manifests itself by lovingly transgressing the uncrossable ground from the uncreated to the created, the groan receives its voice in the Word.

5. Penultimate words: the meaning and centrality of man’s open/penultimate nature

When Christ’s uncreated and yet begotten nature accomplished the crossing of the uncrossable, this could not mean he implanted alien ontological or trans-ontological categories on man’s so called “pure” nature. This implantation of alien categories is the equivalent of grace extolled by way of a rationalist univocity⁴². Pure nature lessens the total abandonment and love of the Christocentric gift, and of the God-Man who adopts those who answer His call. Christ reads into the very heart of man because all men, especially and including pre-Christian man, even with their philosophical “ends”, are united by that timeless open-and-closed nature. What Christ does is to be the medium which directs that open nature to its end. And of course, the end *is* the medium, and the medium *is* the message. While Plato or Aristotle could not know Christ before Christ, as much as they did not know the distinction between essence and existence before Revelation, that does not mean that they were not created to long for the uncreated and to be preveniently open to the call. Just as Christ makes Himself the Medium, the thing known Who can be in the

⁴⁰ ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 2 resp.

⁴¹ Cf. 2 Corinthians 12:14.

⁴² Cf. J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990.

One who knows, so man can know and be in his end in Christ. For Christ to be the thing known requires that man is already by his nature open to that infinite noematic reality. His nature is therefore never divorced from the gift of grace; man's open or prevenient nature continually testifies to this truth.

Let us see this problematic through Shestov's relentless critique of any metaphysics which circumvents the primacy of Christ and the eruption of Christ's kenotic presence in existence:

«Metaphysical systems must be constructed in such a way that they do not irrupt into life and do not shake the established order of existence, or, better yet, in a way such that they bless and sanctify the established order. [...] Metaphysics must be useful to society, just like science and art and religion. [...] Even the religion of the crucified God tries to imitate metaphysical systems, and Christians almost always forget, even though they wear a cross on their breasts, that the Saviour of the world cried out from the height of the cross, "My God, my God, why hast Thou forsaken me?". They believe that the Saviour must know this terrible despair, but that men may escape it. Men need a metaphysics which consoles and orders existence, and a religion which also consoles and orders existence. But no one cares for a truth of which he does not know beforehand what it will bring, nor for a religion which leads us into unknown territory»⁴³.

If man is a participant in the revelatory presence of Christ, can he begin at the same metaphysical origin as the Greeks, or must he, by way of his belief in the creational *To Be*, incorporate that origin into his own metaphysical origin? If Christ is Being-qua-Existence, mustn't He already be there *theotically* in the ground? One could argue that such a position is blurring the lines between philosophy and theology, but on the other hand, can metaphysics survive and advance if never allowed to begin with the creational Cruciform *To Be*, as at least the non-demonstrable but necessary implication of a Christological and semiotic metaphysics? Can a Christian philosophize as if he were not a Christian, and why would he want to? Can the things of the world act and move and have their being *as if* they were not critical indicators of the Pure *Act of To Be*? And can we look at them as if they were "pure"? It is difficult to tell what one sees, Peguy said, but what is even more difficult is to see what one sees. A "pure" nature based metaphysics, partitioned off from the cruciform signatories of existence, exiles Christ *a priori* from noetic existence. Any inclusion of His divine Otherness is therefore already a concession to the relativistic tendencies wherein Christ and Christianity are nothing more than a plurality of private symbols given public audience by preference and taste alone. Either

⁴³ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 408-409.

the Incarnation does or does not open a *novitas mundi*. Either Christ is the *alpha* and *omega* or He is nothing. If it does, and if He is, then everything is changed even as it remains exactly the same. This is no mere conceptual chatter; Christ is «that carnal breach, that rupture of the tissues and the blood vessels, and of all the lines and ligatures of life»⁴⁴. One either dies or rises to a new life, there is no middle ground, and this is what Shestov saw and spoke with the urgency one finds in the parables. And it is neither rationalism nor fideism, but a third way.

If existence does change, it changes precisely because what is being changed, especially man, is always open to being changed, thus denying in advance *natura pura*. Man has a prevenient tending towards the incomprehensible divine. The human soul, having received its *to be* from God, does not admit a self-enclosed essence but one which finds its perfection in its inability to be enclosed and completed by its own powers. This inability to be closed is not its failing but its perfection as a thinking being. It is arrogance to have «implored grace only as a means of salvation and not so as to be beautiful with the beauty of grace *through living the life of grace*, of having considered grace only as a lightning conductor and not as a nuptial garment, *as a guarantee* and not a *value*»⁴⁵.

Man, in order to know without puerile reduction, craves what isn't knowledge. This is Kierkegaard's collision of reason: it seeks its own "downfall" in being drawn to something it cannot master. Man is infinitized by this noetically limitless desire. God's noetic life is identical with His Being, and man, desirous of utter unity with that noetic life, is therefore in the wilderness beyond noetic constraint. In that wilderness-as-wait, man uncovers his ownmost prevenient openness to be as deep as *ex nihilo*. «The implicit knowledge of God and the implicit movement of the will towards God make human beings open to created unmerited grace»⁴⁶. Or with St. Thomas, man's ultimate happiness consists in a contemplation so perfect that it surpasses the nature and power of every created intellect⁴⁷.

If the Christian God is no mere self-enclosed Form, but the «maker and preserver of all things [...] since the *esse* of a thing is innermost in that thing»⁴⁸, as Christ is both uncreated and yet the only eternally begotten one,

⁴⁴ C. PEGUY, *Temporal and Eternal*, trans. A. Dru, Liberty Fund, Indianapolis 2001, 152.

⁴⁵ J. DEBOUT, *My Sins of Omission*, Herder & Herder, New York 1930, 18-19.

⁴⁶ J.M. HYACINTHE QUENUM, *Is Divine Grace Really Beyond Human Comprehension?: An Exploration of the Theology of Henri de Lubac*. Unpublished article, 2012. Retrieved from https://www.academia.edu/1907057/Is_Divine_Grace_beyond_Human_Comprehension (accessed 02-11-2014).

⁴⁷ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 62, a. resp.

⁴⁸ ST. THOMAS AQUINAS, *Expositio in Evangelium Joannis* I, lect. 5.

then this “two-fold ultimate perfection of the rational or intellectual nature” cannot imply that the so-called natural end where man contemplates the *object* God could take on the character of ultimacy, let alone of primacy. If it did, then the uncreated God of primordial creational *Act* would be returned to the Aristotelian self-enclosed Form, and the effects of the God of Pure *To Be* would be in name only, mouthed but never thought or experienced. If God’s essence and existence are identical, then knowing God only *as object* fails to live up to the intellectual recognition of God as *Act*, and to know God as an *idea* is in fact falling short of the God whose Word is the same as the Real.

Because the Incarnation has forever given a new shape to our preventent openness, man’s metaphysical ground is in the Word and inseparable from it, for what is most real is most hidden⁴⁹. The endgame and collapse of metaphysics is in its refusal to make contact with its cosmogonic groundless ground, and now that that very ground has made *theotic* contact with man, this metaphysical refusal is, for Shestov, disastrous. The Greek eternity has been burst open *theotically*: God is kenotically infinite: His inexhaustible, immutable beyond-being presence is impressed on each soul as its charter and mission. To believe that there is a naturally sufficient end for man, wherein God is contemplated as *object*, effectively undermines God’s Being as the *esse* which is innermost in all things. It also reduces Christ to mere symbolic moral teacher, a guide and nothing more, rather than being the visible face of that innermost historical and viatoric yearning⁵⁰.

Man for Shestov, as for Unamuno, has an unfixed or open essence enabling him to participate in Christ’s radical freedom. Only with a being so far beyond, not abolishing but rather constituting the irreducible and transcendental nature of the categories of making, doing, acting, persisting, and enduring, can man unmake himself in the existential chase and re-collect what is not himself so as to become *deiform*. The Pontiff Emeritus described this rigorous image and likeness as an ontological inner tendency within man to be anamnetically transformed beyond our capability *and* incapability, remarking that «nothing belongs less to me than I myself. My own “I” is the site of the

⁴⁹ Cf. C.C. MARTINDALE, *The Sacramental System*, in FR. CUTHBERT (ed.) *God and the Supernatural*, Long, Green & Co., London 1936, 193-215.

⁵⁰ Cf. C. PEGUY, *Temporal and Eternal*, 119-120: «The least of sinners, the least of sins, wounds Jesus eternally. There you have Christianity. And I, history, throughout my long history, can do nothing which does not interest Jesus, God, naturally and as though physically. I cannot commit anything temporally which is not inserted, physically as it were, into the body of God himself. There, my child, is Christianity for you. Real. The rest [...] let us say the rest is good enough for comparative history of religions. It is the binding, the eternal, temporal binding, the link, the inlay of the one in the other, the incrucifixion as it were, which makes Christianity. The rest is good material for schoolmasters. Otherwise it would not have been worthwhile, taking so much trouble».

profoundest surpassing of self and contact with Him from whom I came and toward whom I am going»⁵¹.

The risk of human existence is deeper than survival against death; it is the risk of having or possessing life. Man's risk is to make himself actual and fulfill the Delphic injunction on its deepest level. The act of creation gave man creational status, not merely the ability to persist in the life he already has, but to participate in its formation. His existential status is in-making, he is constantly coming out of the backdrop of Being through the *power* that brings forth the happening and the futurity of his existence. This is the underlying rigor of *deiformitas*: man must come out of nothing again and again and he must extend himself in an almost infinite number of ways to the point where he is his own other and is ontologically abandoned to himself as a radically open possibility. To be man as more-than-man, man must be at the point that lies beyond his own capability *and* incapability, and this requires that he already be other than himself. This being-beyond-our-capability-and-incapability is the impossible yet essential stance of man that Shestov knew and which prompted his critique of metaphysics, that the metaphysician would not encounter that impossibility but sought to reduce its difficulty to an easy, worldly harmony. «Et pourtant, c'est à partir de là que débute sa philosophie; c'est contre ce qu'il ne sait que trop bien, qu'il entreprend la lutte»⁵².

This war against what one knows only too well, which is the impossible necessity to go beyond our own capability *and* incapability, is the inner dynamite of the Christian tradition and its irreducible historicity. It is predicated on the depths of an anamnestic and creational power that only a God-Man could re-collect, recover, endure and complete, but in which man must participate in order to be himself. The operations of the soul therefore reflect an *alethiological* dispossession-and-possession which characterizes our restless search for the end. In the impossible logic of the Cruciform man, the untranslatable is translated: the tragic flirts with and becomes the transcendent so that the life of the God-Man becomes God-ever-in-man, and through Christ man's very life translates into endurance, and the shedding of blood is both death and life simultaneously. This simultaneity of life and death entails a fundamental shift not only in philosophical perspective but to the *ground* of the possibility of philosophy, Christian or otherwise.

«Fallen man aspires, in the final analysis, only to the promised “nothing will be impossible for you”»; only for this does he implore the Creator. It is here that

⁵¹ J. RATZINGER, *On Conscience*, Ignatius, San Francisco 2007, 40.

⁵² B. FONDANE, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Plasma 1982, 60.

religious philosophy takes its rise. Religious philosophy is not a search for the eternal structure and order of immutable being; it is not reflection (*Besinnung*); it is not an understanding of the difference between good and evil, an understanding that falsely promises peace to exhausted humanity. [...] The philosophy that does not dare to rise above autonomous knowledge and autonomous ethics, the philosophy that bows down will-lessly and helplessly before the material and ideal data discovered by reason and that permits them to pillage and plunder the one thing necessary, this philosophy does not lead man towards truth but forever turns him away from it»⁵³.

Shestov's so called rejection of metaphysics and the fact that he has been so easily forgotten, having neither disciples nor schools in his honor, makes him perhaps one of the greatest metaphysicians. Perhaps Shestov's critique of metaphysical thinking is in the refusal of metaphysics to recognize that it cannot transmit its own meaning; that its greatness lies in being un-transmittable, as a veiled expression of the very contradictory heart of man who seeks out and yet flees communion, and does so without cessation. He recognized the *for-as-against*, beyond-noetic-engagement of man to be at the root of the metaphysical act. Man's discourse on thinking is not borne by a pan-naturalism, nor even of a paradoxical effulgence of seemingly contradictory terms to be reconciled. Shestov saw that the idea-based divisions which metaphysics sets up in order to encounter the world, while natural and which often in their originality convey a responsiveness to the world, strangely enough plummet man into the artificial, thereby denying both the natural *and* the un-natural. The shift from the genuine to the inauthentic in metaphysics is as a blink of an eye. Metaphysics, seeking to express the experiential and phenomenological presence of man *to, in, of*, while yet *severed* from the world, recoils from this dark passage under the seductive promise of "assimilation" with things that can be taught, like science, psychology, sociology. Metaphysics recoils from the metaphysically visceral in its effort to tame the absolute and to ape science. It then proffers catalogues of categories-as-concepts wherein man must live by distinctions, quartering himself in a nature exiled from grace. Man becomes the concubine of the general and the absolute and the universal for he thinks these things can be transmitted and thus that metaphysics can claim a semblance of eternity in its "eternal verities" and even immortality in its sheer Aristotelian impersonality⁵⁴.

⁵³ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 70-71.

⁵⁴ Cf. L. SHESTOV, *Potestas Clavium*, 113.

6. *In Job's balance: the metaphysics of the Fall*

Shestov never forgot that man's discourse is dead when spoken, that any speaking about Being can never catch-up to Being-beyond-being. A genuine metaphysics lies in enmity against the orders of metaphysics. Beyond knowledge but not beyond recognition, the metaphysician is the visible presence of the unseemly, unforgettable and unrepeatable. Metaphysics is the transience of Being, it is a necessary disenchantment with essences, even and especially as it is confined necessarily to such language and expression. «The father and creator of the theory of ideas was not afraid of metaphysics. Even more: for Plato the theory of ideas had meaning only because it opened to him the way to metaphysical revelations and, conversely, it appeared to him true and eternal insofar as it expressed certain metaphysical visions»⁵⁵. The beauty of Christianity, its philosophical and theological speaking, if it is to rise above chatter and commentary, is in the elongation of contradiction itself, the seeds of which reside in the very heart of man. After reading Dostoyevsky's *Dream of a Ridiculous Man*, Shestov sensed a wisdom beyond knowledge, but not beyond recognition, and connected that wisdom to an intense «*metaphysical state* of man before the Fall, not just to visualize a happy Rousseauistic society»⁵⁶. In a way, metaphysics for Shestov was both lost as non-conceptual intentional identity before the Fall while, at the same time, only encountered for the first time after the Fall as abstract science based on the principle of non-contradiction! If metaphysics is the expression of the primordial connaturality of man and nature, wherein both constituents call forth their supernatural grounding, then prelapsarian man would be beyond mere idea and situated within the phenomenological givenness of metaphysical meaning. As such, in the garden metaphysical truth would be present, fully encountered and therefore "unknown" except connaturally, for man is beyond ideational chasing, and even anamnestic resolve⁵⁷.

Metaphysics becomes a form of either penance or neurosis in the post-fall state for it is an attempt to recollect a state it cannot even speak about, let alone teach. And yet, the primordial *mythos* of the Genesis story pervading all epistemological acts as the hidden fall into knowledge, cannot be ignored: «if we wish to participate in the biblical epistemology or, to speak more exactly, in the metaphysics of knowledge, we must above all else realize as pre-

⁵⁵ *Ivi*, 313.

⁵⁶ C. MIŁOZ, *Shestov or the Purity of Despair*, in C. MIŁOZ, *Emperor of the Earth: Modes of Eccentric Thinking*, University of California Press, Berkeley 1977, 106.

⁵⁷ Cf. L. SHESTOV, *Speculation and Revelation*, 161.

cisely as possible the meaning of this story»⁵⁸. Just as grace perfects, so sin defects and man cannot think as if it has not infected reason by *means* of reason, for the Fall is not so much *from* knowledge as *into* knowledge⁵⁹. In that sense its nature *is* its condition as *defecting from* the pre-fall condition as naturally innocent, as loyal *without reason*. Can metaphysics see and incorporate the defect or must it pretend it isn't there by nature? If that latter pretense becomes the noetic foundation for metaphysics, then Shestov's rejection is timely and, in fact, a *metaphysical* rejection of a degenerate metaphysics. Postlapsarian nature exists in a cosmogonic Heraclitean flux bordering on the tragic becoming a non-emancipatory circularity. Post-fall condition is a nature in needful movement: the perpetual fall away from innocent nature, and the desirous need to recover, co-exist within a non-emancipatory for-as-against natural and unnatural struggle; this condition is man's new nature.

«It is true that the eternal presents many very seductive external advantages over the temporal. [...] General ideas appear to the philosophers, so to speak, like a rainbow above a waterfall: the rainbow remains immobile and immutable, while the water gushes, crashes, and evaporates into a cloud. Where then must the essence of things be sought – in these splashes and these drops that are born and disappear, or in the rainbow? To what must our thought be applied? So men put the question, losing sight of the fact that the rainbow also passes, that it ceases to exist when the sun sets [...]»⁶⁰.

Shestov more than recognized how all of human existence groans to be emancipated from nature's two-fold necessity: 1) the cosmogonic nature which ignores man with such violence that man either finds penance or dominance and in the end any dominance fails to find independence and becomes its own form of penance, and 2) the post-fall nature which is the reality of the natural inhabiting the unnatural by way of attempting to claw itself out, *per impossibile*, of the unnatural. The natural-fleeing-from-descent-while-descending finds itself needing the contrast of the *un-natural* to lay claim to what is natural, all the while calling out to the supernatural in a sort of fallenness and stasis of the soul's journey to God. In the merging of the cosmogonic and the post-fall nature, man is exaggeratedly open and closed. He is open to an end he cannot know or reach, for man is naturally supernatural, and because he cannot know

⁵⁸ L. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, 277.

⁵⁹ Cf. L. SHESTOV, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, trans. E. Hewitt, Ohio University Press, Athens 1969, 1-28.

⁶⁰ L. SHESTOV, *Potestas Clavium*, 241.

nor know how to desire what he desires he is frightfully closed in the stasis of his fallenness and repulsion from the cosmogonic. In this non-emancipatory struggle, wherein man must come to terms with his penultimate nature, that no natural end can satisfy him, that all such ends carry within them what Aquinas called a «natural pendent of sadness»⁶¹, even the terrors and the furies of the cosmogonic are more comforting than to recognize his own impotence in sin. Existence groans to be released from this two-fold nature, all the while needing the shifting plains of this post-fall nature for its lamentation. This is the season of lamentation and all men are amateurs at it. Man's existence cannot persist without either the cosmogonic which never stops even as death divides man from man, or the longing for that post-fall flavored innocence that tinges the fields and the fruit with waning light and melancholic expediency. Man needs to love both avenues of this two-fold nature in and beyond him as much as he must hate it with all his hope. He must love and hate it in rapt simultaneity in order to fulfill in himself the immutable contradictions of being the speaking being⁶².

Man's non-emancipatory struggle is not only reflected in his post-fall nature but in the charter of his very being wherein reason attempts, *per impossibile*, to live up to the Being-beyond-image. Man, for St. Thomas, desires the impossible to be made possible, but if it is a genuine desire, a desire born in nature, it cannot be impossible precisely because it is natural⁶³. It may be supernatural and more than nature can give but grace perfects nature and does not destroy it⁶⁴. After metaphysics banishes the non-emancipatory cyclicality of nature to a purely hypostatized realm of theological truths, then its defect

⁶¹ «The more a thing is desired and loved, the greater grief and sadness does its loss bring. But if final happiness be in this world, it will certainly be lost, at least by death; and it is uncertain whether it will last till death, since to any man there may possibly happen in this life diseases totally debarring him from any virtuous activity, such as insanity. Such happiness therefore must always have a natural pendent of sadness» (ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* III, 46).

⁶² Cf. L. SHESTOV, *Penultimate Words and Other Essays*, 20.

⁶³ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1.

⁶⁴ Cf. J. MARITAIN, *Approaches to God*, trans. P. O'Reilly, Harper & Brothers, New York 1954, 111-112: «Nothing is more human than for man to desire naturally things impossible to his nature. It is, in-deed, the property of a nature which is not closed up in matter like the nature of physical things, but which is intellectual or infinitized by the spirit. It is the property of a metaphysical nature. Such desires reach for the infinite, because the intellect thirsts for Being and Being is infinite. They are natural, but one may also call them transnatural [...]. And this desire is not a simple velleity, a superadded desire, a desire of super-erogation. It is born in the very depths of the thirst of our intellect for Being; it is a nostalgia so profoundly human that all the wisdom and all the folly of man's behavior has in it its most secret reason. And because this desire which asks for what is impossible to nature is a desire of nature in its pro-foundest depths, St. Thomas Aquinas asserts that it cannot issue in an absolute impossibility. It is in no wise necessary that it be satisfied, since it asks for what is impossible for nature. But it is necessary that by some means (which is not nature) it be able to be satisfied, since it necessarily emanates from nature».

is usurpatory and the God it asserts is in its own defective service, and this is rationalism; or it is exiled, and this is empiricist skepticism: both employ reason-as-defective. Can reason intuit its own defection and seek *as reason* to transcend it? For Shestov, no; for St. Thomas, yes. Recognition of the defect requires “grace” as the step back, as for instance Plato’s prisoner is *compelled* (by grace?) to ascend in accordance with his hidden desire but against his better judgment⁶⁵. And this is not (yet) knowledge, but the restlessness of the heart. Shestov, following Plato, understood this non-emancipatory struggle, even having it as the cornerstone of the meaning of philosophy, but its meaning is clear only to those initiated to that struggle-as-a-gradual-dying⁶⁶.

To ignore the defect in, and non-emancipatory struggle of, post-fall nature and then to construct the metaphysical architecture of categories (time and eternity, substance and accident, faith and reason, nature and grace, act and potency) atop a vacant and static nature is bound to breed men who infinitize ideational and egoistic thinking while fantasizing and infantilizing the terminus of their own creational otherness and *imago dei*. Any post-fall speaking about the intensity of human existence is a discourse in a *dying intentio*: it is the failure of man to transmit meaning, both of himself to himself and to others, and most especially it is the failure to *move* the Word. Every man is penultimate man, every man is ever on the eve of truth. Man’s crepuscular meaning languishes in what he *does not* possess, each man’s hunt for the truth is a confirmation of his infirmity in death, and his dispossessed state. If man is penultimate man, then Shestov’s ruthless love for Christ does not consist in a justification of the merely immanent God merely managed with the transcendent. It is not the God of the Philosophers, of Athens, managed with the God of Jerusalem, it is not the management of the God of universal principles in harmony with an Aristotelian nature, nor is it even the God of the sublime *apophansis*. None of these “gods” of paradox and a coerced managed harmony can exonerate the penultimate man of his crushing finality and the *polemos* of his will in the eve of the face of the divine. None of these “gods” is the God of the Cross, Who is truly *the* metaphysical ground because He is beyond reason but not beyond recognition. Aquinas, acknowledging the commensurate correspondence and, at the same time, the incommensurate disparity between reason and recognition, knows:

«All these things are almost too much to be believed. This truth that Christ died for us is so hard a truth that scarcely can our intelligence take hold of it. Nay it is

⁶⁵ Cf. PLATO, *Republic*, 515e-516b.

⁶⁶ Cf. L. SHESTOV, *Potestas Clavium*, 40.

a truth that our intelligence could in no way discover. [...] So great is God's love for us and His grace towards us, that He does more for us than we can believe or understand»⁶⁷.

And yet the longing for understanding is the essence of the human drama and the divine *commedia*. Shestov leaves the heart bare and this is his metaphysical genius. He shows that any "management" of that irreconcilable *intentio*, between the incommensurate and commensurate of existence, dilutes the centrality of man's penultimate status. If man's penultimacy does not surround and permeate every aspect and arena of meaning and nature, then man is truly lost, a being of mere odds and ends, logic, calculation, cold-blooded *theoria* and pure nature. Man, as ever on the eve of truth, does not possess the truth but this does not deny the efficacy and importance of philosophical thinking nor sink man into a vicious relativism, but, if we listen to Shestov, does quite the opposite⁶⁸.

Philosophy, stripped of its presumptuousness, shows man that it does not have the answers but this does not mean we should look to inner worldly things which claim to have the answers in science, psychology, politics and sociology. All these are historicist fables. All such philosophy, and much of what passes for religion, is either a refuge from time or a dismal confidence in it, reducing it to progressivist "change", whether it be progress without change or change without progress. Philosophy, when it actually admits that it does not have the answers, reveals itself to be the saturated presence of man's penultimate status and the keeper of preliminary contradiction, and only in Christ can such a sign of contradiction achieve its ultimacy. Freed from naturalism, scientism and from the folly that questions should always have answers, metaphysics can truly speak the meaning of man and the divine. This Shestov knew and he would not let the foolishness of language games and a pan-naturalist metaphysics delude or deceive him. To be on the eve of truth is to be *in* the "evening" where dispossession is more important than possession: «the darker the night, the brighter the stars, the deeper the grief, the closer is god»⁶⁹.

⁶⁷ ST THOMAS AQUINAS, *Meditations for Lent*, trans. P. Hughes, Sheed & Ward, London 1937, 67-68.

⁶⁸ Cf. R. CLARK, *Lev Shestov and the Crisis of Modernity*, in *Archæus* 11-12 (2007-2008) 242: «Shestov reacted violently against Berdiaev's suggestion that he was therefore a skeptic, because, he says, skeptics are those who are persuaded that there is nothing to be searched for given that nothing will ever be found. [...] I am not favourable to skepticism but to a flexible adogmatic dogmatism».

⁶⁹ F. DOSTOEVSKY, *Crime and Punishment*, trans. R. Pevear, Vintage, New York 1993.

7. The power of the keys: Christ and the metaphysics of freedom

Shestov never averted his eyes from the contradictions of human and divine existence, and for him any metaphysical “management” of that contradictory impulse, whether through causality, time, nature, grace and, especially, teleology, had worthless consequences for the understanding of man and Christianity. Such a metaphysics consisted in creating a pseudo-science from and upon the intellectual carnage of a purely hypostatized nature ready-made for clear and distinct ideas, where harmony emits from every aspect. Shestov rejects a metaphysics which had become the ultimate solipsistic system, built entirely of its own ideas and principles and enclosed in and by them. He is the last metaphysician condemning a metaphysics whose only connection to reality resides in how it flees reality, while also sidestepping the purgative need for man to experience the necessary disenchantment with all things, especially and including metaphysical Being. The figure of Christ in such a metaphysics would be an empty *apotheosis*, an exaltation of symmetry over and against Christ’s actual peace-as-*polemos*. When reconciliation mutes contradiction and man’s penultimacy is ignored, Christ as moral teacher is the innocuous and effete counterpart to a metaphysics of pure nature. Such a Christ does not invade existence, or burst forth through the contradictions as their vital heart, but sits idly by waiting for man to give Him time, to apply arrogantly various principles to Him or to leave Him outside entirely, simplifying the metaphysical endeavor! In a metaphysics dominated by a teleological directedness leaving no room for the beyond-speaking *contra-dicit* of existence means that Christ saves by way of logic, and that His Gospel, more hideously still, must be read as a logical tractatus with clues and even keys to escaping this contradictory impulse!

Christ breaks all laws in His chaste anarchism. His translation of the un-translated is the mystery of the faith. The new man is grounded on the apophantic unrepeatability of Christ’s ever-intensifying presence: the crucified One is indeed an “apotheosis of groundlessness”. He is the *arche* of the pattern from which no pattern can be made as the martyrs and saints know best. Christ is therefore the very heart and essence of man’s long-dormant but still beating contradictory impulse. The God-Man is the unending ultimacy man chases with every breath of his hollowed out penultimacy. In Christ, this penultimacy is shrouded by both limit-in-finitude and by a grace which violates that limit, making it in a way even more limited, more strikingly a cessation in the nature that breeds more nature when confronted with the antagonizing posture of human existence. True grace, as Shestov more than sensed, makes man’s limit even more limited until it reaches the

productive *agon* of necessity, until it can do nothing but call out to an open nature it knows only by way of dispossession, by way of the evening of truth, by way of contradiction. Man is free precisely *because* of the chains, *because* of the suffering, *because* fallen nature is opposed to existence. Grace makes man's limit a form of love and penance. Grace in a world of forgotten contradiction does not make man forget contradiction but recollect it in his entire being. He becomes the new man and the new order that always were there. This is why eyes close and knees bend at the reception of the Host. The priest who offers the Pantocrator's Cross places a new kind of law which lasts and yet cannot be repeated. It is one with man. The Pantocrator's law is dissolved on the tongue as both the weight of sin and the unbearable lightness of Being, affirming with urgency and an eerie calm the contradictory Love at root in man's penultimate and unfinished open nature.

If there is an absolute, it is not found in ideas straining to curl in on themselves so as to present the idea of an integral and untouchable everlasting quality; if at all discoverable, it is found at night behind our backs, in the holy sanctum where chance meets love, agony and patience, as in the manger at Bethlehem. The appearance of the eternally non-apparent, that unrepeatable imageless vision of eternity, which man cannot move, has its *happening* outside of all man's *acts* while being the most interior to them. The first rule of nature is that it is never what it claims to be, and this Shestov knew. Within the groundlessness of man's creative fidelity the Word is moved, wholly beyond man, beyond being and, yet again, more interior to him than all ideas⁷⁰.

8. *In the bull of Phalaris: metaphysics against the God-Man*

Shestov recognized the deceit at root in the historically conditioned but anti-historical metaphysical hunt for the universal. The metaphysical disposition replaces the apothotic veil of the eternal with a neatly partitioned line where nature stands obedient and unmoved, un-blushed even as it is carrion for ideational thinking *on* or *around* or *about* the absolute. The *mythos* of the eternal veil standing ready to illuminate and shroud the kenotic presence of the God-Man is denied its essential movement, advance and presence within a metaphysics of categories. The ideas of body and soul, time and eternity,

⁷⁰ Cf. D. H. LAWRENCE, *Introduction*, in L. SHESTOV, *All Things Are Possible (Apotheosis of Groundlessness)*, Robert McBride & Co., New York 1920, 10.

finite and infinite which once strained to convey the beyond-knowledge unity-as-distinction between man and God, the very recognition of which was the sustained undoing of man's end and the heralding of his penultimacy, has become the ideational battlements obstinately affirming where knowledge *as reason* ends and *faith* begins, where *nature* ends and *grace* begins. This metaphysics of spiritual and carnal error presupposes therefore a point where the body ends and the soul begins, time ends and eternity begins, nature ends and grace begins, so that the man who comprises the in-betweenness of these ideas is no longer a being of an open and penultimate nature. He is rather a being who must choose either side of the fence as his pseudo-ultimacy, for there is no in-between left, no *eros* to infinitize his surrender. The body ends and the soul begins so that the pseudo-objectivity of a decrepit metaphysics can say it speaks or transmits truth a little deeper than the empirical sciences, but really no different.

«Once religion must justify itself, once a judge turns out to be over it, its case is in a bad way. The same thing may and must happen with it that happened with metaphysics. [...] The fate of metaphysics is, indeed, far more closely connected with the fate of religion than people commonly think»⁷¹.

Shestov, who greatly respected Tolstoy's refusal to separate the soul's failure, drive, impotence and repentance from the metaphysical and moral, uses Tolstoy's words to convey the phenomenological reality that existence is not demarcated. It is the absence of these lines in reality and their necessary but difficult presence in man's *conceptio* which repeatedly reinstate man's contradictory spirit⁷². Metaphysics exiles the untransmittable, incommunicable and therefore contradictory spirit of existence, it abolishes the polemic ground for its meaning to appear. In its rabid thirst for "objectivity" metaphysics denies its own subject matter, the *living* which alone struggles and wherein philosophy alone is born⁷³.

For Shestov, the choice between a metaphysically monstrous monotheism and the Triune God of the Cross must not be reduced to a choice, as if the former has any advantage over the latter. The metaphysics of a hyperbolized causality within ideational categories could not possibly supply

⁷¹ L. SHESTOV, *Speculations and Revelation*, 21.

⁷² Cf. L. SHESTOV, *In Job's Balances: On the Sources of the Eternal Truth*, trans. C.A. Macartney, J.M. Dent & Sons, London 1932, 84. Shestov here quotes Tolstoy's posthumous and unfinished *Diary of a Madman*. Cf. *Tolstoy's Short Fiction*, M.R. Katz (ed.), W.W. Norton & Company, New York 2008.

⁷³ Cf. L. SHESTOV, *In Job's Balances*, 190.

any vital longing for the Cross but rather suppressed it at every turn. The causal pattern which should be an indication of man's dramatic difference from the world, i.e., that he sees the *act* and the *happening* and stands apart as well as within it, has unfortunately perpetuated, through naïve objectivism, a naturalist indifferentism. In the absurd effort to make metaphysics a science which can transmit facts, metaphysics makes nature the principle of causality and man to be an effect of that causality. Shestov doesn't so much reject metaphysics as he does the type of causality that ignores man as the causal wellspring. Nature is an effect of the being who knows *difference*. While nature indeed affects man, it is not the causal origin of its own causality, rather it originates in its difference in man, and more interiorly in God's Personhood as the free sustenance of man's personhood. Shestov attests to this experiential mystery:

«If the snow turns into water, gets into the river, and the river floods or destroys a village, man is disquieted, he begins to ask, and then for the first time the apparently "objective" question of causality arises. But there is nothing objective in it. The world "as a whole" has remained as it was. It is man for whom, through the enigmatic decision of a mysterious and incomprehensible fate, it is no longer indifferent where and in what state. [...] As long as indifference reigned, if it reigned and was the principle of the universe, there could be no question of causal connections. At the best there would be "something", and that would be all - but most probably there would be nothing at all. If, therefore, we reflect on causal connections we must direct our attention first and foremost to the most inexplicable form of these connections: on the connection of the outer world with the inner world of humanity»⁷⁴.

This is not subjectivism: it is the "objective" mutual pre-possession of man and Being as pure *To Be*. His rejection of this suspect metaphysical causality rescued metaphysics from its continuous shipwreck. If man is metaphysical, a man who patterns all longing, intelligence and wisdom towards the death he cannot survive and yet needs to survive, then Shestov made the choice of a true metaphysician. He denied the metaphysics which denied the descent of the soul into its ownmost nature and grace, body and soul, time and eternity and into the betweenness and apotheosis of its groundlessness, his prevenient nakedness in the hunt for God's *kenosis*. He rejected the causality that failed to be a representative of man and the world's contradictory spirit, that refused to convey or even consider the un-transmitted within "the connection of the outer world with the inner

⁷⁴ *Ivi*, 191.

world of humanity". Causality for Shestov is the grand assumption which extinguishes the contradictory *agon* of man's penultimate status and makes him the dictator, the grand inquisitor of a nature which must be raised to the level of another eternal law, i.e., an hypostatized non-entity. «The philosophers have ever bowed the knee to success. So down they went before the newly-invented law of natural sequence; they hailed it with the title of eternal truth»⁷⁵.

It is not the causal effulgence that Shestov rejects but the causality of scientism which the philosopher-turned-academic so wholly embraces in order to make his inquiries into existence scientific, sober and factual. Somewhere along the line order and intelligence demanded conceptual concrete, a highway of untarnished ideas to God. But Shestov knew such a route was one of only God-usurpation, for Being beyond being can never be reined in as an idea, with ideas, among ideas. This stance of refusal is the stance of divine Love and it is the birth of the contradictory impulse in man. Metaphysics lost its substance when it paved over that contradictory impulse, the loving penultimacy at the heart of each man. The once merely cursory terminology of body and soul, time and eternity, which ever pointed beyond themselves, became ends in themselves and death to the metaphysician. Man's penultimacy was picked up or rather picked over by the existentialists but without the divine. The superabundance of grace devoid of its ecstasy and ultimacy became absurdity, and man's prevenient openness fell into graceless ruin. But if the choice is between *natura pura* and atheistic existentialism, one must see that the latter is far closer to God than the former, for the latter never shed personhood within the very minutiae of existence, within the dust and salt and grains of nature. Pure nature's arrogance was to deny the graceful personhood present in nature. The man of nature, now divided from his openness in grace, must necessarily be a self-contained personhood so as to protect that vicious division between nature and grace which must terminate in a natural end for man over and against the supernatural one. Man became self-enclosed in a world of mute material and how is this not the birth of the usurper? «A self-contained personality becomes disintegrated. [...] Personality exists in the relation of love and sacrifice. It is impossible to conceive of a personal God in an abstract monotheistic way»⁷⁶.

Man, for Shestov, forfeited his penultimacy in favor of uninformative categories which can only metaphysically inform when they are not dogmatic humanistic props but the preliminary sketching of man's transcendental

⁷⁵ L. SHESTOV, *All Things are Possible*, 16.

⁷⁶ N. BERDYAEV, *The Destiny of Man*, Harper & Row, New York 1960, 57.

value as an open nature, a being who recognizes the incommensurability in existence and does not set it aside as merely accidental and inconsistent with reality. In those so-called inconsistencies the true image of reality can be found⁷⁷.

Open man needs closure in the infinite, in a way that respects and befits the visceral incommunicability of each soul: no species, generalism or absolutism can give him the end befitting his natural desire for the supernatural. Such a metaphysics makes man forget his primal incommunicability and offers him the temptation of transmission; that he can make communion and unity possible and that progress of the human soul is just around the corner with some future insight. The man of generalisms and absolutisms speaks neither of man nor of God but of ideals; he renders his carnal spirituality vacant. He turns man into an ideal and then himself into an idea, for ideals and ideas alone, divorced from reality, can scale the orders of perfection and with every day of every century claim an ever approaching nearness to an illusory truth without Truth.

Shestov rejects that rampant Hegelian revolutionary rationalism which «accepts from the Bible only what can be “justified” before rational consciousness»⁷⁸ for «it never for a moment entered into Hegel’s mind that in this lies the terrible, fatal Fall, that “knowledge” does not make a man equal to God, but tears him away from God, putting him in the clutches of a dead and deadening truth»⁷⁹. Hegel’s revolutionary spirit is not that of the true rebel but of assimilation, of believing that man can assimilate into nature, that he can *move* the Word. Man, as Shestov knew, can only transmit the individual chaste anarchism in each unrepeatable human soul. This is the truth of genuine metaphysical thinking when stripped of the scientism which coerces the dialectic of body and soul, nature and grace to conform to dogmatic divisions devoid of experience. One could say that it is the uneasy and always unproductive bifurcations in faith and reason, grace and nature which were the terrible propaedeutic to revolt and revolutionary thinking, whether it be gnostic-spiritualist or materialistic. All of man’s experiential content is seen only by way of dispossession. The fall into knowledge is how man encounters metaphysics for the first time but he encounters it by way of the dispossession inherent in the new necessity for *theoria* and categories. Metaphysics is itself emblematic evidence of the fact that man does not possess the metaphysical life nor can he transmit or *move* the Word. That is, again, why knees are bent and eyes are

⁷⁷ Cf. G. GRUCA, *Lev Shestov’s Philosophy of Crisis*, 209-210.

⁷⁸ L. SHESTOV, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, 5.

⁷⁹ *Ivi*, 6.

closed at the reception of the Body and Blood. And it is why the real presence is all and present and no mere symbol, and yet in all the tabernacles, from the Church to the tongue, it resides in hiding as much as in Revelation or, rather, that hiddenness *is* the Revelation!

Caitlin Smith Gilson
gilsonsf@aol.com
4 Triq il Karmnu
Victoria (Gozo)
Malta VCT 1533

The metaphysics of mystery
A thomistic appreciation of L. Shestov's critique of metaphysics

CAITLIN SMITH GILSON

Abstract

L'articolo rappresenta una rivalutazione argomentata, in effetti un apprezzamento da un punto di vista tomistico del pensiero di Lev Šestov. La violenta critica di Šestov della metafisica e della tradizione medievale può condurre comprensibilmente alla conclusione che egli prenda le parti per un fideismo radicale o un esistenzialismo ateo (o entrambi) che dall'interno del mondo non possono riflettere il significato divino. La critica šestoviana è fondamentalmente *filosofica*, basata sull'implicito rifiuto dell'idea della natura pura in sé in quanto fondazione fatale per una feconda metafisica o una reale relazione tra ragione e fede. Se le intuizioni epistemologiche e metafisiche di Šestov sono spesso oscure, tuttavia quando rischiarate non solo contribuiscono ad un approfondimento dell'insegnamento tomista ma rivelano un importante grado di complementarità con il pensiero di San Tommaso

Parole chiave:

Filosofia cristiana; Natura e grazia; Fede e ragione; Metafisica; Lev Šestov; San Tommaso d'Aquino

Abstract

This article is a sustained reappraisal, indeed, a Thomistic appreciation, of the thought of Lev Shestov. Shestov's violent critique of metaphysics and of the medieval tradition can lead understandably to the conclusion that he aligns himself with either (or both) a radical fideism or an atheistic existentialism wherein the world cannot reflect divine meaning. Shestov's critique is fundamentally *philosophical*, based on the implicit rejection of the idea of pure nature as itself a fatal foundation for any fruitful metaphysics or any real relatedness between reason and faith. While Shestov's epistemological and metaphysical insights are often opaque, when discovered they not only contribute to a deepening of Thomistic teaching but find an important degree of complementarity in St. Thomas' thought.

Keywords:

Christian philosophy; Nature and grace; Faith and reason; Metaphysics; Lev Shestov; St. Thomas Aquinas

NELLA TRADIZIONE ISLAMICA CHI FU IMMOLATO DA ABRAMO: ISACCO O ISMAELE?

*Bartolomeo Pirone**

Abramo e Ismaele

In nessun passo del Corano si fa esplicita menzione di Abramo che sacrifica il proprio figlio Ismaele sul monte in olocausto a Dio, per esternare la sua totale fiducia e piena sottomissione alle volontà divine. I passi nei quali i due nomi sono abbinati non sono nemmeno numerosi e per lo più contemplano un contesto di consacrazione elettiva e profetica. Di fatto in sura IV,163, leggiamo:

«In verità Noi t'abbiamo dato la rivelazione come l'abbiam data ad Abramo e a Ismaele, e a Isacco e a Giacobbe, e alle Tribù e a Gesù e a Giobbe, e a Giona e ad Aronne e a Salomone, e a Davide demmo i Salmi»¹.

Lo stesso concetto, formulato in maniera simmetrica, compare in sura III,84, dove è asserito:

«Di: "Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e in quel ch'è stato rivelato ad Abramo e a Ismaele e a Isacco e a Giacobbe e alle Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai Profeti dal loro Signore senza far distinzione alcuna fra loro, e a Lui noi tutti ci diamo"».

Non dissimile è il contesto espositivo di sura II,136, in cui leggiamo:

«E dite loro ancora: "Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle Dodici Tribù,

* Professore Invitato di *Cristianesimo e Islàm a confronto su Trinità, Cristo e Maria*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ I riferimenti alle sure tradotte vanno verificati su A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978.

e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù, a ai profeti dal Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!»).

Di affinità concettuale e di continuità discorsiva troviamo traccia altresì nella stessa sura II, 140, dove, a voler maggiormente enfatizzare la libera elezione di Dio al di fuori e al di là di ogni indebita appropriazione confessionale e identitaria, si asserisce:

«“O pretendete voi che Abramo e Ismaele e Isacco e Giacobbe e le Dodici Tribù fossero ebrei o cristiani?”. E di loro ancora: “Ne sapete più voi o Dio? E chi è più iniquo di chi cela una testimonianza ch’ebbe da Dio? Ma Egli non è ignaro di ciò che voi fate!”»).

Che Abramo non dovesse essere annoverato ed etichettato a proprio vantaggio quale scaturigine di onorabilità e superiorità rispetto ad altre confessioni, che nel Corano vengono ridotte alle due diramazioni monoteistiche giudaica e cristiana, è altresì enfatizzato in sura III, 67: «Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un *ḥanīf* [autentico credente], dedito interamente a Dio e non era idolatra». La rettitudine della sua fede è in più passi coranici evidenziata oltre ogni misura. Così lo vediamo qualificato come retto², dotato di cuore sano³, buono⁴, di volto più d’ogni altro uomo bello e più d’ogni altro piacevole all’olfatto⁵.

Parlando di Abramo, al-Ṭabarī riporta un *ḥadīṭ* su autorità di Abū Hurayrah nel quale si asserisce che in vita sua Abramo mentì soltanto tre volte: la prima, come riportato in sura XXXVII, 88-89, fingendo ed esternando una imminente malattia; la seconda, come riportato in sura XXI, 62-63, quando negò di aver abbattuto gli idoli e la terza, quando disse che Sara era sua sorella⁶.

Ricostruzione della Ka’bah

Altri contesti in cui le due figure, ossia quella di Abramo e di Ismaele, sono associate in particolari testimonianze della loro sottomissione a Dio e della loro disponibilità ad incarnarne i voleri, sono, tra gli altri, quelli in cui

² Cf. sura XXI, 51.

³ Cf. sura XXXVII, 84.

⁴ Cf. sura XXXVII, 105.

⁵ Cf. ṬABARĪ (AL-), *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, I, 245.

⁶ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ* I, 234.

contribuiscono alla ricostruzione della sacra Ka‘bah, come attesta sura II,125, là dove si afferma:

«E quando facemmo della Santa Casa luogo di riunione e di sicuro rifugio per gli uomini (prendete dunque il luogo dove ristette Abramo, per oratorio⁷) ed ingiungemmo ad Abramo e Ismaele: “Purificate la mia Casa per coloro che attorno vi correranno venerabondi, vi pregheranno devoti, vi s’inchineranno e si prosterranno reverenti”»⁸.

⁷ Costituisce il ben noto *maqām Ibrāhīm*, dove ancora oggi si mostrano le tracce lasciate impresse dai piedi di Abramo quando in postura eretta si pose in preghiera davanti al Dio uno e unico cf. ʿAḤMAD (AL-), *‘Arā’is al-mağālis*, Dār al-fikr, Beirut 2004, 73. Il *maqām Ibrāhīm* fu venerato dal Profeta durante il suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca, prima di tornare a Medina dove poi morì nell’anno decimo dell’egira cf. ISMĀ‘ĪL IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, Universel, s.l., 927. In YĀQŪT, *Mu‘ġam al-buldān*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1990, II, 258 si dice che tale luogo, insieme con quello della Pietra Nera, sono come due rubini del Paradiso. Per questo luogo si veda ancora YĀQŪT, *Mu‘ġam*, IV, 527-528, dove tra le altre cose si dice che la Ka‘bah fu la prima cosa che Dio creò come ombelico della terra e centro del mondo, dentro la quale si trovava la Pietra Nera che servì poi come seggio sul quale si sedeva Adamo dopo essere stato cacciato dal Paradiso. Una bella descrizione del *maqām Ibrāhīm* la troviamo, con dovizia di particolari, in YĀQŪT, *Mu‘ġam*, V, 191-192. Tra l’altro, si dice che fu il luogo in cui Abramo stava seduto quando la moglie di suo figlio Ismaele, gli lavò la testa. BAYHAQĪ (AL-), *Dalā’il al-nubuwwah*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1988, II, 53 dice che chi lo toccava si vedeva guarire da ogni malattia. Allusione alle vestigia di Abramo venute alla Mecca e fatte oggetto di pellegrinaggio, si riscontra anche in V. VACCA (ed.), *Vite e detti di santi musulmani*, TEA, Torino 1968, 143. A p. 155 leggiamo: «Nella Santa Casa di Dio [la Ka‘bah] vi sono tracce dell’Amico di Dio [Abramo] e nei nostri cuori vi sono tracce di Dio».

⁸ Diverge a tal proposito il punto di vista di Ibn Kaṭīr il quale, con determinazione e senza mezzi termini, afferma che è da ritenere falsa la notizia secondo la quale a costruire per primo la Ka‘bah sia stato Adamo, ritenendo sufficientemente chiaro il senso apparente di quanto è narrato in sura III,96-97, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 198. A p. 213 puntualizza che nella fase di ricostruzione ai tempi del Profeta furono portate alla luce le fondamenta della costruzione fatta da Abramo. Più avanti, nella descrizione, precisa che erano le fondamenta del tempio costruito da Abramo e da Ismaele, (cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 204), sicuramente basandosi su sura II,126: «E quando Abramo e Ismaele ebbero levato le fondamenta della Casa, invocarono: “Accettala da noi, o Signore! Tu che tutto ascolti e conosci”». L’importanza di questa costruzione ad opera di Abramo e del figlio Ismaele avrebbe potuto costituire l’inizio di una nuova calendarizzazione delle ere, come riporta lo stesso Ibn Kaṭīr, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 515. Legata a tale simbologia sacrale sarebbe stata la successiva ridda di tradizioni e pronunciamenti a proposito dell’eccellenza delle singole moschee della Mecca e di Medina e, per conseguenza e riflesso, dell’eccellenza elettiva dei due grandi profeti Abramo e Muhammad. Il primo come edificatore della moschea della Mecca, il secondo come edificatore della moschea di Medina. Si veda IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 528, dove lo storico ricomponne la diatriba asserendo che la maggioranza degli esegeti propende per l’eccellenza della prima in quanto voluta da Dio stesso nell’atto della creazione e onorata tanto da Abramo quanto da Muḥammad, nella sua qualità di ultimo dei profeti. Il che è consono alla lettura coranica che non vede differenze tra profeta e profeta e tra messaggero e messaggero. Su Abramo e Ismaele che riedificano la casa di Dio abbattuta dal diluvio e rimasta come rovina per ben duemila anni, si veda pure YĀQŪT, *Mu‘ġam*, IV, 528. Sul fatto che durante la ricostruzione della Ka‘bah vennero alla luce le fondamenta della costruzione fatta da Abramo e da Ismaele, cf. anche BAYHAQĪ, *Dalā’il*, II, 60, 63. In IBN ANAS, *al-Muwaffa’*, Dār al-fikr, Beirut 1994, I, 520, si insiste sul fatto che Muḥammad si accortò che la sua ricostruzione fosse fatta proprio sulle fondamenta di quella già eretta da Abramo e da suo figlio Ismaele. Non bisogna comunque trascurare che una ben affermata tradizione vuole che la Ka‘bah sia stata creata ancor prima che lo fosse Adamo, come sostengono parecchi tradizionalisti, tra i quali ci basti qui menzionare ʿAḤMAD (AL-), *‘Arā’is*, 74-79.

Questo medesimo riferimento viene altresì proposto in sura II,127, dove si insiste sulla ristrutturazione delle stesse fondamenta del tempio o della dimora di Allāh e della sua consacrazione al culto del Dio uno ed unico con le parole: «E quando Abramo e Ismaele ebbero levato le fondamenta della casa, invocarono: “Accettala da noi, o Signore! Tu che tutto ascolti e conosci”!». Se ne fa testimone e ripetitore un *ḥadīṭ* riportato in Ṭabarī su autorità di ‘Ubayd Ibn ‘Umayr al-Layṭī, nel quale si dice espressamente che ad erigere le fondamenta della casa di Dio alla Mecca furono Abramo e suo figlio Ismaele⁹. Non è trascurabile ad ogni modo, almeno nell’ottica di una valutazione più favorevole al ruolo di Ismaele su quello di Isacco che avrebbe in seguito prevalso nella tradizione sciita, il fatto che la costruzione del tempio della Mecca avvenne quando Abramo aveva già avuto tanto Ismaele da Agar quanto Isacco da Sara e che Abramo, preceduto dalla *sakīnah*¹⁰ che lo guidava per indicargli al momento opportuno il luogo sul quale edificare il tempio, aveva portato con sé Agar e Ismaele¹¹. Il senso sotteso di questa insistenza sul binomio Abramo-Ismaele e sulla singolare presenza di Agar è quello di suffragare e accentuare la priorità del carattere arabo o dell’arabicità che la Ka‘bah porta insita nella sua funzionalità per le tribù arabe ascendenti a Ismaele. Presupposto, dunque, del successivo filone profetico della nazione araba, in concomitanza, pur se non in contrapposizione, con quello giudaico che sarebbe scaturito da Isacco e, con lui, da Giacobbe. Non a caso Ṭabarī connota Agar come “moglie di Abramo”, *zawġat Ibrāhīm*, perché non si abbiano dubbi sulla piena legittimità di Ismaele come primogenito di Abramo e non a caso, ancora, si dice che a sollevare e porgere ad Abramo la pietra nera¹² portata dall’angelo Gabriele, fu proprio Ismaele, come molto più tardi a sollevarla e incastorarla nella ristrutturata Ka‘bah sarebbe stato, per consenso unanime delle tribù

⁹ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 247. Il passo è interessante anche perché mostra come Abramo abbia personalmente compiuto le preghiere e il pellegrinaggio fissandone così le modalità poi perpetuate con la nascita dell’islām. Anche qui, come si può evincere, si ha la preoccupazione di sottolineare la continuità ininterrotta di una usanza di fede e di sottomissione a Dio, giacché tanto la costruzione della Casa del Signore quanto i tempi delle preghiere e le tappe del pellegrinaggio si erano svolti secondo le volontà divine. In effetti è in questo contesto che si sublima la pietà di Abramo nei confronti di Dio con le sue parole «Eccomi, Signore, eccomi!». Formula che in un evento di una certa gravità esprime tutto il mistero di una scelta e di una elezione alla quale si risponde con piena remissività e disponibilità, cosa che avvenne anche nel caso dell’Annunciazione, là dove Maria rispose all’angelo: «Ecco l’ancella del Signore, mi accada secondo la tua parola!» (Lc 1,38). Ma ancora una volta la tradizione, pur di accentuare a dismisura l’analogia tra il comportamento di Abramo e poi di quello del Profeta, mette la stessa espressione sulle labbra e nel cuore di Muḥammad, come in IBN ANAS, *al-Muwatta’*, I, 464.

¹⁰ Qui spiegato come violento vento con due teste.

¹¹ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 238.

¹² Cf. BAYHAQĪ, *Dalā’il*, II, 52.

colà convenute, il Profeta stesso. Non si trascuri questa incessante omologazione di eventi e di simboli su cui si erge l'intera struttura del fenomeno islām¹³. Perdura sin dai primordi della nascita e dell'affermarsi dell'islām e non è raro vederlo esplicitare anche ai giorni nostri, in libri e interventi a convegni di natura ecumenica o, per meglio dire, interreligiosa, come è accaduto venti anni or sono nel corso di un simposio tenuto a Gerusalemme nel periodo 24-25 maggio 1993, durante il quale nella relazione da lui tenuta uno studioso musulmano affermava:

«In these verses [sura XVI,120-122] it is clear that Allāh links between the way of Abraham and that of Muḥammad, emphasizing that what has been revealed to the Seal of Prophets is the essence of the way of Abraham an upright Muslim. In some verses of the Baqarah chapter. It is evident that Allāh's selection of Muḥammad, as a Messenger and Seal of Prophets was a response to Abramam's prayer that Allāh send a Prophet from among the Arabs who would recite the verses of Allāh and instruct them in Scripture and wisdom»¹⁴.

¹³ In linea con questo impianto di grande respiro eclettico potrebbe leggersi altresì l'episodio che ebbe luogo durante l'ascensione al cielo di Muḥammad al quale Abramo rivolse la parola dicendo: «O Muḥammad, porta il mio saluto al tuo popolo e di ad esso che il Paradiso ha fertile suolo e fresca acqua e che esso è fatto di dolci piane i cui alberi sono "Lodato sia Dio", "Non c'è altro dio all'infuori di Allāh" e "Iddio è grande"». Così in NAWAWI (AL-), *Riyād -us-Sālihīn, Gardens of the Righteous*, Dar al-Kotob al-ilmiyah, Beirut 1999, 745). È l'unica citazione che concerne la figura di Abramo così come ci viene presentata nel Libro della Scala pur se con qualche vistosa differenza nei particolari descrittivi. Qui infatti si dice che il Paradiso risuona tutto di onore e rendimento di grazie al Dio uno e unico, cf. R. ROSSI TESTA - C. SACCONI (edd.), *Il Libro della Scala di Maometto*, SE, Milano 1997, 39. Sempre in un suo sogno, Muḥammad vide in un giardino un uomo di impressionante imponenza. Era Abramo ed era attorniato da fanciulli morti nell'innocenza primordiale della loro natura, cf. NAWAWI, *Gardens*, 813.

¹⁴ Cf. YASIR AL-MALLAH, *Divine Promises and Prophecies in the Islamic Tradition*, in A. NICACCI (ed.), *Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995, 121. In questa relazione si afferma che la vittima che Abramo si accinse a sacrificare a Dio era Ismaele, «his only son» (ivi, 118). Meriterebbe un discorso a parte la speciosa metodologia critica con cui il dott. 'Amer Yunis sposa ad oltranza la tesi che vuole Ismaele come vittima sacrificale, spendendo un'eccessiva attenzione sulla manipolazione testuale delle sacre Scritture che vedono in Isacco, stando a *Gen 22,2*, e non perciò 2,22 come nel testo, il «tuo figlio, il tuo unico che tu ami, Isacco, e va' nel territorio di Moria e ivi offerilo in olocausto su un monte che ti indicherò». Il nostro autore lo considera un testo alterato, e pensa di poterlo dimostrare alla luce di quanto affermano alcuni studiosi da lui apprezzati, contrapponendo, innanzitutto, la lineare e articolata ragionevolezza dei versetti coranici, soprattutto sura XXXVII,111-113 ch'egli dice di citare alla lettera, mentre ciò che cita interessa in verità i versetti 102-113, come parte di una sura ch'egli trascrive come *surat 'as-saafat* invece che *sūrat as-sāffāt*, cf. 'AMER YUNIS, *The Sacrifice of Abraham in Islām*, in F. MANNIS (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995, 150-152. Bisogna tuttavia riconoscere che l'oggetto precipuo della sua relazione è piuttosto un *excursus* sul sacrificio nella tradizione musulmana che un vero e proprio approfondimento dell'evento biblico che vede Abramo offrire a Dio un proprio figlio come atto supremo di conformità e sottomissione ai suoi insondabili disegni. Contributi per una maggiore chiarificazione dell'assunto sono anche le pp. 159-164. Il testo qui citato riporta gli interventi di vari autori che si succedettero durante un simposio sull'interpretazione delle Scritture tenutosi a Gerusalemme nei giorni 16-17 marzo 1995, pubblicati a cura di F. Mannis.

Identità e specificità di ruolo in una dimensione elettiva sono riscontrabili anche in un fugace passo di al-Balāzurī, là dove costui allude ad un *ḥadīṭ* nel quale si fa dire Profeta: «Ogni profeta ha avuto un luogo a lui sacro. Io ho fatto di Medina il mio così come Abramo fece suo la Mecca»¹⁵. Ulteriore allusione, seppure indiretta, a questa radicale associazione delle due figure, ricorre in quei passi in cui Ibn Kaṭīr parla della costruzione della Ka‘bah ad opera di Abramo¹⁶. Colpisce non poco come a detta “casa” o “tempio” era associato l’aggettivo “siriana”, come nel testo appena citato.

Sempre al-Ṭabarī riporta tradizioni nelle quali è espressamente detto che, nell’accingersi ad erigere il tempio di Dio, Abramo si avvale della collaborazione del piccolo Ismaele perché così Dio gli aveva ordinato di fare¹⁷.

Nella narrazione che Ibn Kaṭīr fa della vita del Profeta, ricorre altresì l’espressione «sacra Casa di Allāh e del suo amico Abramo»¹⁸. Un forte e deciso contributo all’attribuzione della costruzione della Ka‘bah ad opera di Abramo e di Ismaele lo dobbiamo allo storico ed esegeta Ṭabarī, che in tale contesto si appoggia sull’autorità di non pochi *ḥadīṭ*¹⁹. Sempre Ibn Kaṭīr associa le due figure di Abramo e di Ismaele come assertori e difensori dell’Unità di Dio contro ogni forma di idolatria e di politeismo adottata dai loro discendenti.

Religione di Abramo e di Ismaele

Di fatto, prendendo come autorità di garanzia Ibn Ishāq, Ibn Kaṭīr afferma: «Sostituirono dunque alla religione di Abramo e di Ismaele il culto degli idoli precipitando nello stato di perdizione in cui si erano trovate le nazioni prima di loro»²⁰. Non solo, ma per accentuare maggiormente l’importanza ch’egli attribuisce alla figura di Ismaele, parla espressamente di una “religione di Ismaele” per meglio stigmatizzare l’idolatria di ‘Amr Ibn Luhayy che il Profeta stesso additava come «il primo ad aver alterato la religione di Ismaele»²¹.

¹⁵ BALĀZURĪ (AL-), *Futūḥ al-buldān*, Mu‘assasat al-ma‘ārif, Beirut 1987, 14.

¹⁶ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 65, 86.

¹⁷ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 246.

¹⁸ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 43.

¹⁹ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 238-240.

²⁰ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 57, 118.

²¹ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 59, 60, 63. Non dissimile è la considerazione di YĀQŪṬ, *Mu‘ġam*, III, 314 là dove parlando dell’idolo Suwā‘ lo indica come adottato da una tribù araba allorché ci fu la separazione dalla “religione di Ismaele”. Sempre YĀQŪṬ, *Mu‘ġam*, IV, 231 sottolinea che il primo ad abbandonare la “religione di Ismaele” e a invitare gli Arabi all’adorazione degli idoli fu ‘Amr Ibn Rabī‘ah, capostipite della tribù dei Ḥuzā‘ah. Sulla continuità ininterrotta della genuina dottrina o religione da Dio rivelata e donata

Subito dopo precisa pure che altro essa non è che la religione giusta e pura nonché la retta via predicata e osservata da Abramo, dalla quale gli Arabi han deviato²². Non è da trascurare il fatto che di religione di Abramo si parla poi nel determinante momento della conversione all'islām degli *anṣār*, quando il Profeta, per persuaderli a promuovere in nome della religione la sicurezza interna del paese, recitò loro la sura di Abramo dal versetto 35 alla fine²³. Di Zayd Ibn 'Amr Ibn Nawfal si diceva che giustificava i suoi atti di culto ritenendoli consoni alla religione di Abramo: «Il mio Dio è il Dio di Abramo e la mia religione è la religione di Abramo»²⁴. Connessa con questo riferimento è pure la considerazione che la religione di Abramo e di Ismaele è nello stesso tempo “la direzione”, *qiblah*, di Abramo e di Ismaele, con particolare riguardo alla liturgia della preghiera e del culto nelle loro esternazioni e tempi prefissati²⁵. E se non pochi di noi son propensi a chiedersi in quale religione fu educato e indirizzato a Dio il Profeta in persona, gli storici e i tradizionalisti dell'islām accennano non poche volte alla “religione del suo popolo” che è poi quel genuino, e mai perso, seme dell'unicità di Dio proclamata da Abramo e da Ismaele, in quanto «non avevano mai associato a Dio alcunché»²⁶, come tiene

ai suoi profeti con riferimento alla diade Abramo-Isacco, cf. anche WALID (AL-), *Tāğ al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, Dār al-Mašriq, Beirut 1967, 62.

²² Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 118, 119, 120. Connotata come la *ḥanaṭiyah*, questa religione di Abramo è altresì qualificata come la religione della Gente del primo Libro, che è poi null'altro che “la religione”, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 119, 121, 255.

²³ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 458.

²⁴ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 118, 123, 125-126. In linea con la tradizione veterotestamentaria ma per maggiormente ampliarne le dimensioni di continuità nella rivelazione, la dottrina islamica introdurrà in seguito l'espressione il Dio di Ismaele e, di conseguenza, il Dio del Profeta, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 504. Non a caso, lo ripetiamo ancora, l'esegesi coranica insiste nel mettere in risalto questo vincolo strettissimo che lega nella profezia e nella mediazione dinastica, la figura di Ismaele con quella di Muḥammad che in Tabarī, *Tārīḥ*, II, 381 è espressamente detto «profeta della stirpe di Ismaele», *nabī min wuld Ismā'īl*, non senza, forse, un qualche riferimento a quel fenomeno di famiglie di profeti sorrette e confortate dagli insegnamenti del profeta Elia e del suo discepolo Eliseo, di cui si parla nel Vecchio Testamento. Per una maggiore enfaticizzazione dell'eccellenza dell'elezione di Ismaele annoverato tra il fior fiore dei Profeti, della sua stirpe e del profeta da essa uscito come il migliore tra tutti, si veda ancora ṬABARĪ, *Tārīḥ*, VIII, 34. L'inizio della stirpe araba nella persona di Ismaele è anche messa in risalto in YĀQŪT, *Mu'ğam*, II, 325 con l'affermazione che prima di lui non c'erano arabi in tutta la grande Siria e che essi comparvero solo con Ismaele e la sua discendenza. Lo stesso geografo riporta schegge di un *ḥadīṭ* nel quale il Profeta asserisce che cinque sono stati i profeti venuti fuori di tra gli Arabi, vale a dire Ismaele, Šu'ayb, Sālih, Hūd e se stesso, cf. YĀQŪT, *Mu'ğam*, IV, 109. Su Ismaele profeta e altri profeti della sua stirpe, come appunto è ritenuto Muḥammad, si veda anche BAYHAQĪ, *Dalā'il*, V, 386. Su Ismaele, padre nobile degli Arabi, abbiamo eco anche in NAWAWĪ, *Gardens*, 697. Sulla stessa comunione di certezze è un testo per lo studio del pensiero ismaelita, a cura dello yemenita 'Alī Ibn Muḥammad al-Walīd, morto nel 1215, pubblicato a Beirut nel 1967, ad opera di Aref Tamer, per i tipi della Dār al-Mašriq, dal titolo *Tāğ al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, citato in nota 11, in cui la diade Abramo-Ismaele è data come capostipite degli Arabi in una cornice profetica e genealogica, di origine nobile e buona. Si vedano le pagine 51, 53, 54.

²⁵ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 121.

²⁶ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 188. Si veda pure p. 248.

a precisare Ibn Kaṭīr. Ma lo stesso autore non si esime dal riportare, da scrupoloso cronista qual si mostra, altre speciose e comunque diffuse tradizioni circa la religione da lui professata prima che ricevesse la rivelazione²⁷. Senza ombra di dubbio essa è la religione di Abramo e di Ismaele in al-Bayhaqī, il quale afferma esplicitamente che l'espressione secondo la quale Muḥammad seguiva la religione della sua gente, *dīn qawmihi*, va intesa come ciò che essa conservava del retaggio lasciato dai due grandi profeti in materia di unicità di Dio, del modo di praticare il pellegrinaggio, di stringere e onorare i contratti matrimoniali e le transazioni di compravendita, senza tuttavia mai associare alunché a Dio²⁸.

Come si vede i destini delle due grandi personalità profetiche, da cui gli Arabi musulmani traggono la loro identità confessionale, corrono per così dire con la stessa velocità e per una medesima finalità, che è ancora una volta l'affermazione inequivocabile del monoteismo islamico e della sua originaria continuità con la fonte giudaica, come è dato desumere da sura II,133:

«Eravate forse presenti quando venne a Giacobbe la morte ed egli disse ai figli suoi: “Che cosa adorerete, quando io non ci sarò più?”. Risposero: “Adoreremo il tuo Dio, l’Iddio dei tuoi padri, l’Iddio di Abramo, d’Ismaele e d’Isacco, un Dio solo, al quale noi ci diamo!”».

Qui dobbiamo notare che la formulazione e la progressione delle persone che hanno adorato il Dio uno ed unico è, come faremo notare in appresso, amplificata rispetto a quella che solitamente ricorre nell’Antico Testamento, come, ad esempio, nel sogno che Giacobbe ebbe a Bethel sentendosi dire da Dio:

«[...] “Io sono Jahve, Dio di Abramo tuo padre e Dio di Isacco. Io darò a te e alla tua discendenza la terra sulla quale sei coricato” (*Gen* 28,13), che nella tradizione islamica è però così riportato: “Io sono Dio, non v’è altra divinità all’infuori di me, il Dio tuo e il Dio dei tuoi padri Abramo, Ismaele e Isacco. A te ho io dato in eredità questa terra santa e alla tua discendenza dopo di te”»²⁹.

In quest’ultima citazione notiamo ancora una volta che alla menzione di Abramo e di Ismaele fa seguito quella di Isacco, lasciandoci pensare che in

²⁷ Era forse la religione di Noè, la religione di Abramo, forse quella di Mosè o, addirittura, quella di ‘Isà figlio di Maria, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 274.

²⁸ Cf. BAYHAQĪ, *Dalā’il*, II, 37, cf. pure WALĪD, *Tāğ al-‘aqā’id*, 56, dove gli ascendenti di Muhammad sono indicati come appartenenti alla religione di Abramo, *millat Ibrāhīm*.

²⁹ YĀQŪT, *Mu’ğam*, V, 194.

effetti è qui rispettato l'ordine cronologico tra la nascita di Ismaele e quella di Isacco, cosa ulteriormente supposta nel dettato di sura XIV,39, dove leggiamo: «Sia lode a Dio, che malgrado la vecchiaia³⁰ m'ha donato Ismaele ed Isacco; per vero il mio Signore ascolta l'invocazione». Ma se pare corretto presumere un'oggettiva conferma a quanto appena detto, non collima con il vero e proprio contesto biblico il fatto che Abramo abbia avuto entrambi a vecchiaia inoltrata. Ciò priverebbe in effetti la straordinarietà della nascita di Isacco da Sara, qui non menzionata in contrasto con il ruolo occasionale della schiava Agar, e contribuirebbe ad avallare il fatto che tanto Ismaele quanto Isacco vengono concepiti in conseguenza di una speciale supplica e invocazione da parte di Abramo. Nel racconto biblico Ismaele nasce per diretto intervento di Sara e non dietro invocazione di Abramo angosciato dall'assenza di una progenie sangue del suo sangue.

Ma è singolare il passaggio di sura XIX,49 in cui, parlando di Abramo, si dice:

«E allorché si fu appartato da loro e da quelli che essi adoravano in luogo di Dio, donammo a lui Isacco e Giacobbe e d'ognuno facemmo un Profeta. Ed elargimmo loro della Nostra grazia e donammo loro lingua di veracità, sublime»³¹.

Come mai qui non menziona Ismaele e ricorda invece Giacobbe? Abbiamo forse a che fare con un contesto primitivo rispetto ai passi citati in precedenza, ovvero con una sezione che è più strettamente legata ad un contesto giudaico o anche cristiano nel quale si riconosce la linea diretta Abramo – Isacco – Giacobbe? Questo stretto rapporto tra i tre è altresì ribadito in sura XII,38, dove è tra l'altro detto per bocca di Giuseppe: «E ho seguito la religione dei miei padri Abramo, Isacco e Giacobbe [...]».

³⁰ La tradizione islamica vuole che Abramo avesse centoventi anni e Sara, pure lei già invecchiata, novanta, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 236. In MAS'ŪDĪ (AL-), *Murūğ al-qaḥab*, al-Maktabah al-islāmiyyah, Beirut 1948, I, 45 si dice che Abramo aveva ottantasei anni, o forse ottantasette o forse novanta. In ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 71, troviamo scritto che Sara aveva novanta anni e Abramo centoventi. ṬARAFĪ (AL-), *Storie dei profeti*, R. Tottoli (ed.), Il Melangolo, Genova 1997, 101, riporta che Sara aveva novantanove anni e Abramo centoventi.

³¹ Si veda pure sura XXI,72 dove, parlando di Abramo, si asserisce: «E gli demmo Isacco e Giacobbe, in sovrappiù, e ne facemmo, tutti, dei santi». Lo stesso dicasi di sura XXIX,27, dove si afferma: «E gli concedemmo Isacco e Giacobbe e ponemmo nella sua progenie la Profezia e la Scrittura, e gli demmo la sua mercede nel mondo, e nell'altro egli è fra i Buoni». Il particolare riferimento alla Profezia e alla Scrittura è in linea con l'autentica tradizione ebraica. Non meno eloquente è sura XXXVIII,45-47 dove è detto: «E rammenta ancora i Nostri servi Abramo e Isacco e Giacobbe, possenti di mano, aguzzi di vista. E di pura purificazione li purificammo: del ricordo dell'eterna Dimora! E son presso Noi di fra gli Eletti i migliori!».

Questa disgiunzione delle diadi Abramo-Ismaele e Abramo-Isacco è in effetti proposta in altri passaggi coranici, come in sura VI,84-86, per esempio, dove leggiamo:

«E ad Abramo noi donammo Isacco e Giacobbe, ciascuno dei quali Noi dirigemmo sulla giusta via. E prima ancora guidammo al vero Noè e, fra i suoi discendenti David e Salomone, e Giobbe e Giuseppe, e Mosè e Aronne: così Noi compensiamo i benefìci. Ed anche Zaccaria e Giovanni e Gesù e Elia, ciascuno dei quali fu annoverato fra i santi, e Ismaele ed Eliseo e Giona e Lot, e ciascuno levammo al di sopra d'ogni altra creatura [...]».

Come si può notare i gruppi dei profeti sono qui combinati in maniera del tutto insolita, ma non si può non rilevare che la menzione di Ismaele è alquanto atipica e del tutto rimossa dalla sua configurazione più propria. Ma abbiamo anche sura XIX,54, dove ancora una volta la figura di Ismaele è assolutamente isolata e proiettata in una funzione di assoluta fedeltà alla sua elezione da parte di Allāh, là dove leggiamo: «E nel Libro ricorda Ismaele: che fu sincero nella sua promessa e fu Messaggero Profeta. E invitava la sua gente alla Preghiera e all'Elemosina, e fu bene accetto al Signore». Come già visto per alcuni tratti fisionomici nella descrizione di Abramo, anche per Ismaele ci sono indicazioni circa il suo aspetto e figura. Ne riportiamo una per tutte ed è quella che troviamo in al-Bayhaqī, nella quale egli è così descritto:

«Quindi aprì una quarta porta e ne estrasse un panno di seta nera sul quale era impressa la figura di un uomo in abiti bianchi, bello di faccia, con naso adunco, leggiadro di statura, volto diffuso di luce e soffuso di compunzione, tendente al rosso»³².

Altri contesti un cui Ismaele è presentato unitamente ad altre figure profetiche sono sure XXI,85-86, dove si asserisce: «E rammenta Ismaele e *Idrīs* e *Dū'l-Kifl* che tutti furon pazienti. E li facemmo entrare nella nostra Misericordia: per vero essi sono ora fra i santi»; e sura XXXVIII,48, dove è ancora una volta detto: «E ricorda Ismaele e Eliseo e *Dū'l-Kifl*, che essi tutti son dei migliori!». L'ambito delle intenzioni è oltremodo chiaro. I personaggi ai quali si allude gravitano nella fede pura in un Dio uno e unico, ovvero quella stessa fede o religione che caratterizzò la mente, l'anima e il cuore di Ismaele e, di conseguenza, la fede di Muḥammad stesso, autentico discendente di Abramo e di Ismaele.

³² Cf. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, I, 389.

Vittima sacrificale: Isacco?

Ribadiamo che in nessuno dei passi or ora citati la figura di Ismaele ha una sua relazione con il sacrificio che Abramo si apprestava a fare a Dio del suo figlio. Ci si chiede, quindi, se tale riferimento è invece Isacco, di cui il Corano parla specificamente in più di un contesto, al di fuori dei passi già citati dove, come abbiamo notato, non è indicato come il figlio dell'olocausto.

In effetti i passi coranici nei quali si fa parola di Isacco in maniera pertinente e propria sono innanzitutto sura XI,71, dove si afferma: «E sua moglie, ritta lì presso, rise; ma le demmo la buona novella di Isacco, e, dopo di lui, di Giacobbe»³³ e in sura XII,6 dove è detto:

«E così il tuo Signore ti trascoglierà, t'insegnerà l'interpretazione dei detti oscuri, e compirà su di te la Sua grazia, e sulla famiglia di Giacobbe, come già la compì sui tuoi padri Abramo ed Isacco, da prima. In verità il tuo Signore è saggio sapiente»³⁴.

Il fatto che si stia qui parlando di Giuseppe figlio di Giacobbe ci conforta nel ritenere con maggiore certezza che il sostrato della narrazione è strettamente legato con la tradizione biblica dentro la quale il binomio Abramo-Isacco, con l'esclusione di Ismaele, è più ligia e fedele al dettato biblico vero e proprio. Non c'è ancora la preoccupazione di fissare il ruolo di Ismaele a giustificazione di un autentico profetismo arabo. Ne traiamo convinzione, ancora una volta maggiore, grazie ad un altro passo coranico come sura XXXVII,112-113, dove è detto: «E gli demmo la lieta novella di Isacco, profeta, di fra i buoni. E benedicemmo lui e Isacco; ma fra la loro progenie, vi fu chi operò il bene e vi fu chi manifestamente fe' torto a se stesso». Sta già forse preparando il campo per sostenere il ruolo sostitutivo di un altro popolo e di una nuova nazione o comunità guidata da un altro inviato e profeta estraneo alla linea Isacco - Giacobbe?

³³ Passo in linea, per quanto concerne la figura di Giacobbe, con sura VI,84.

³⁴ Una particolare preghiera della devozione popolare è quella in cui durante le cerimonie funebri si invoca il Signore di benedire il Profeta e la sua famiglia «così come già benedisse Abramo e la sua famiglia in questa vita», cf. NAWAWI, *Gardens*, 525, 727 e 729. Sulla stessa invocazione innalzata a Dio quando si prega per il Profeta, per le sue mogli e i suoi discendenti o per la sua famiglia, cf. IBN ANAS, *al-Muwatta'*, I, 224. Che gli Arabi credenti debbano a giusto titolo essere considerati della famiglia di Abramo lo si afferma altresì in WALID, *Tāg al-'aqā'id*, 73, alla luce di quanto si afferma in sura IV,54 dove è detto: «Invidiano forse i credenti per il favore che Dio ha loro concesso? Eppure noi abbiamo dato alla gente d'Abramo il Libro e la Saggiezza e abbiām dato loro un Regno immenso».

Prova di Abramo

Dallo spirito che anima sura II,124: «E quando il suo Signore provò Abramo con certe ingiunzioni ed egli le obbedì e Dio gli disse: “In verità io ti farò principe del popolo”, ed egli chiese: “E che ne sarà della mia posterità?”». “Il mio patto, rispose Iddio, non si applica agli empi”», siamo indotti a constatare che il Signore “mette alla prova” Abramo, così come già illustrato in *Gen* 22,1, dove leggiamo: «Allora, dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo». Il termine “ingiunzioni” è espresso con la voce generica *kalimāt*, che sta più propriamente per “parole” pronunciate da Dio in un contesto teofanico, vale a dire come pronunciamenti di voleri e di volontà che racchiudono un suo particolare disegno per una creatura o per gli uomini in generale. Le parole di Dio sono intrinsecamente per un sì o per un no e questa duplice possibilità è essa stessa la prova. Sono allusioni a grandi eventi, a epoche nuove e a provvidi disegni dell’economia divina sulla storia. Gesù stesso è considerato una *kalimah* di Allāh. Gli esegeti musulmani interpretano il vocabolo *kalimāt* come delle ingiunzioni o obblighi rituali, ricorrendo al termine *farā’id*, o anche al termine *amr*, “ordine” o “comando” in assoluto, come fa anche Ṭabarī³⁵. La prova alla quale viene sottoposto Abramo assomma la gamma di tutte le virtù che adornano il cuore e lo spirito di fede di ogni buon musulmano. Ma è innanzitutto l’espressione di una totale e piena rinuncia al proprio io, alle preoccupazioni con cui si segue il divenire della propria parabola umana nel contesto della perpetuazione del proprio sangue e ricordo nella progenie e nella posterità. Nessun altro come Abramo è stato mai testimonianza di questa completezza di fede e di comportamento, come mette in risalto sura LIII,37 là dove definisce Abramo come “il fedelissimo”³⁶ alle disposizioni di Dio e il preservato dal fuoco della geenna in conseguenza di questa sua disponibilità al servizio di Dio senza riserva alcuna. Non ci sono altri passi in cui si ribadisca la prova alla quale Iddio sottopose Abramo se non in sura XXXVII,106 in cui si de-

³⁵ Cf. ṬABARĪ (AL-), *Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl ayy al-qur’ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, 730. Sulla natura e sul contenuto di siffatte ingiunzioni c’è una certa dissonanza di interpretazione da parte degli stessi esegeti. Stando alla fonte appena citata, alcuni propendono nell’interpretarle come l’insieme delle trenta norme da seguire così come illustrate in sura IX,112, in sura LXX, 22-34 e in sura XXIII,1-10. Anche in IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil fī al-tārīḥ*, Dār al-Kitāb al-‘arabī, Beirut 1983, I, 65, troviamo una lunga digressione a tal proposito, nella quale si evidenziano le diverse interpretazioni date dai tradizionalisti a questo termine, ma in sostanza unanimi nel ritenerle enucleate nelle tre sure testé enumerate. Ma anche in questo la dipendenza di Ibn al-Aṭīr da al-Ṭabarī è innegabile e ancora una volta il testo del secondo è più ricco di particolari e più solido quanto a forza probante, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 264-273.

³⁶ A tal proposito vedasi ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, I, 730-732, dove si esaminano e si passano in rassegna anche le tradizioni concernenti le scelte di vita affrontate da Abramo nel modo di attendere alla propria persona e all’osservanza di atti di culto.

finisce il carattere e la portata di tale prova, precisando: «E questa fu prova decisiva e chiara». Siamo comunque indotti a ritenere che la prova alla quale Dio sottopone gli uomini è una prova con la quale sapere «quel che hanno in petto e purificare quel che hanno in cuore» (sura III,154).

Le preoccupazioni per la sua posterità vengono tacitate dall'invio di angeli che gli portano una buona novella, come è illustrato in sura XI,69. A tal proposito si registrano ulteriori diversità interpretative da parte degli esegeti. Al-Ṭabarī ne elenca due: quella che la fa consistere nell'annuncio nella nascita di Isacco e quella che starebbe ad attestare la distruzione della gente tra la quale viveva Lot nipote di Abramo. Si ha, comunque, un preciso riferimento alla nascita di Isacco e non di Ismaele³⁷. Il particolare del riso a cui si abbandonò Sara la contestualizza in una autentica tradizione biblica, come si evince da *Gen* 18,12: «Allora Sara rise dentro di sé, dicendo: “Proprio adesso che sono logora, dovrei provare piacere! E mio marito è vecchio!”»³⁸. Tra gli angeli che portano la buona novella ad Abramo figurano Gabriele e Michele³⁹.

³⁷ Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, VII, parte 13, 89.

³⁸ Sempre in sura XI,72 si fa dire a Sara: «Ahimè! Dovrò io partorire mentre son vecchia, ed ecco, il mio signore è un vegliardo? Certo è questa una cosa strana!». Anche a tal proposito ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, VII, parte 13, 93-97 registra disparità di pareri tra gli esegeti, alcuni dei quali attribuiscono questo suo ridere alla sorpresa provata nel constatare che gli ospiti non toccavano le offerte poste davanti a loro; altri lo attribuiscono al fatto che gli angeli siano venuti per il popolo di Lot mentre questi ultimi sono del tutto indifferenti e dediti ai loro piaceri; altri ancora lo attribuiscono espressamente al fatto che Sara si rende perfettamente conto di essere impari al compito a causa della vecchiaia sua e del marito; altri lo spiegano con il constatare che non appena ricevuto l'annuncio ebbe nuovamente il ciclo ed altri, infine, lo ascrivono alla gioia da lei provata nel vedere come gli angeli avevano rasserenato Abramo liberandolo dal timore avvertito al loro arrivo e alla loro presenza. Al-Ṭabarī si schiera con coloro che lo ascrivevano all'imminente punizione del popolo di Lot, cosa di cui Sara provò gioia essendosi rassicurata che lo spavento di Abramo si era dissipato, come puntualizza sura XI,74 e come è altresì alluso in sura XXIX,31. Bisogna pure osservare che nel racconto coranico il riso di Sara è anteriore all'annuncio della nascita di un figlio e che la sua reazione è piuttosto dovuta all'incapacità di cogliere la straordinarietà dell'annuncio. Prova piuttosto sgomento che ironia o incredulità. Di tutt'altro tenore è invece la narrazione che degli stessi eventi si trova in sura LI,24-37, specialmente 28-29 dove è detto: «E concepì di essi timore, ma essi gli dissero: “Non temere!” e gli diedero la buona novella di un giovane saggio. E d'un tratto sua moglie gettò un grido e si batté il viso e disse: “Ma donna sterile io sono!”». Anche a tal proposito l'identificazione del giovane saggio con Isacco è attestata in ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, XIII, parte 26, 269. Ma in una tradizione affidata a Muğāhid e sulla sua autorità trasmessa da altri tradizionalisti si afferma invece che qui per “giovane saggio” bisogna intendere Ismaele, il che è perentoriamente corretto da al-Ṭabarī stesso alla luce del fatto che si parla di Sara e non di Agar. Lo stesso ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 236, parla espressamente di Isacco come vittima per il sacrificio. A proposito del ridere di Sara, una peregrina etimologia lo collega al significato di “avere le mestruazioni”, quindi come capacità riacquisita, dal punto di vista fisiologico, di concepire da parte di Sara, cf. ṬARAFĪ, *Storie*, 101, che riporta un pronunciamiento del tradizionalista Muğāhid, si veda pure p. 102.

³⁹ Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, VII, parte 13, 94. In *Gen* 18,2 parla di tre uomini mentre sura XI,69 precisa che si tratta di angeli, con un generico plurale espresso dal termine *rusul*. Sono quindi messi divini, angelici. Al-Ṭabarī ne parla come di “Gabriele e altri due angeli”, da certuni chiamati Michele e Isrāfīl, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, VII, parte 13, 89 e vol. XI, parte 20, 179-180. Lo stesso ṬABARĪ, *Tārīḥ* I, 237 fa i nomi di Gabriele e Michele. ṬARAFĪ, *Storie*, 100 parla espressamente di Gabriele, Michele e Isrāfīl. Si veda pure MUḤAMMAD MUTAWALLĪ AL-ŠA'RĀWĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, al-Maktabah al-tawfiqiyah, Il Cairo 2000,

Ma il testo centrale per un'analisi più oggettiva in merito all'identificazione di chi sia stato in effetti il figlio che Abramo si accinse a sacrificare e ad offrire in olocausto a Dio è sura XXXVII,101-106 che Bausani traduce in questo modo:

«E gli demmo la lieta novella di un giovane mite⁴⁰. E quando raggiunse l'età d'andar con suo padre al lavoro, questi gli disse: “Figliuol mio, una visione di sogno mi dice che debbo immolarti al Signore⁴¹: che cosa credi tu abbia io a fare?”. Rispose: “Padre mio, fa quel che t'è ordinato: tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente!”. Or quando si furon rassegnati al volere di Dio e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra, allora gli gridammo: “Abramo! Tu hai verificato il tuo sogno: così noi compensiamo i buoni!”. E questa fu prova decisiva e chiara. E riscattammo suo figlio con sacrificio grande e lo benedicemmo fra i posteri: “Pace su Abramo!”. Così Noi compensiamo i buoni! Ché in verità egli fu dei nostri servi credenti. E gli demmo la lieta novella di Isacco, profeta, di fra i buoni. E benedicemmo lui e Isacco; ma di fra la loro progenie, vi fu chi operò il bene e vi fu chi manifestamente fe' torto a se stesso».

Dal contesto risulta chiaro che il giovane in questione è Isacco, il figlio dato da Dio ad Abramo per aver costui invocato e implorato «un figlio che sia dei buoni»⁴². Qui l'espressione araba è *Rabb, hab lī min al-ṣāliḥīn*. La stessa ricorre nel versetto 112, dove si parla di Isacco come un profeta scelto di fra i buoni *nabī min al-ṣāliḥīn*. La medesima espressione ricorre in XXI,72, dove anche di Isacco e di Giacobbe si dice *wa-kullan ḡa'alnā ṣāliḥīn*, «e rendemmo tutti buoni»⁴³.

137. Ci sarebbe in verità un altro riscontro coranico, e precisamente sura LI,24, in cui si dice: «Non t'è giunto il racconto dei due ospiti d'Abramo, onorati?», da cui si potrebbe riportare la netta idea che si tratti di un passo in contraddizione con quanto esposto in sura XI,69 dove tutto è al plurale. Si tratta tuttavia di un'errata traduzione di Bausani, purtroppo non l'unica!

⁴⁰ In ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, XII, parte 23, 90 si conferma che tale giovane è da più esegeti identificato con Isacco.

⁴¹ Alcune tradizioni vogliono che Abramo, forse in linea con altri personaggi del Vecchio e del Nuovo Testamento che avevano implorato un figlio in tarda età impegnandosi a consacrarlo a Dio, abbia fatto voto di offrire a Dio in sacrificio il figlio che Sara gli avrebbe partorito, così ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, VII, parte 13, 92. Nel sogno gli sarebbe stato sollecitato dall'angelo Gabriele a tenere fede a siffatto giuramento. La tradizione islamica vuole che le visioni dei Profeti siano vincolanti per la forte certezza che esse rivestono, non essendo possibile che qualsiasi profeta resti vittima di errore in quel che dice e fa sotto ispirazione o rivelazione. Anche in questa tradizione si perpetua l'identificazione del giovane con Isacco, che il Corano definisce mite nella giovinezza. In sura LI,28 si dice che «le diedero la buona novella di un giovane saggio». Del resto è in questa stessa valutazione di veridicità che Ibn Kaṭīr richiama questo medesimo passo coranico, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 411, tradotto con «Ô mon fils, je me suis vu en rêve, en train de t'immoler».

⁴² Sura XXXVII,100.

⁴³ BAUSANI, *Il Corano*, 331 traduce invece: «[...] e ne facemmo, tutti, dei santi».

La più comune esegesi ritiene che l'identificazione della vittima da immolare con Isacco sia di per sé valida e più solida per tre ragioni. La prima perché è fondata sulla fonte primaria della rivelazione, ossia il Corano, come si è appena detto. Di fatto nella tradizione che propende per l'identificazione della vittima in Isacco questa è correlata costantemente con il testo di sura XXXVII,107: «E lo [Isacco] riscattammo con sacrificio grande»⁴⁴, alludendo al montone che fu poi immolato al suo posto⁴⁵. La seconda ragione perché il Profeta stesso, la cui parola veridica si affianca come seconda fonte alla quale attingere dopo quella della parola di Dio, ha esplicitamente detto, a chi gli chiedeva chi intendere per figlio da immolare, ch'egli debba intendersi Isacco e nessun altro. La terza perché ci sono testimonianze di altri suoi Compagni a tal proposito che si pronunziarono a favore di Isacco pur non facendo risalire questa loro affermazione ad un diretto pronunciamento del Profeta. Si tratterebbe, di conseguenza, di *ḥadīṭ* dei Compagni sorretti dall'autenticità della loro fede e convinzione⁴⁶.

L'identificazione di Isacco come il figlio immolato ricorre altresì in un *ḥadīṭ* riportato da Ṭabarī, come quello trasmesso su autorità di Šu'ayb al-Ġabbā'ī, nel quale si fa dire al Profeta:

«Abramo fu gettato nel fuoco quando aveva sedici anni⁴⁷ ed immolò Isacco quando costui aveva sette anni. Sara lo aveva partorito all'età di novanta anni. La sua immolazione avvenne alla distanza di due miglia dal tempio di Elia, ossia Gerusalemme. Allorché Sara si rese conto di quello che Abramo aveva inteso fare di Isacco, rimase due giorni malata e il terzo morì, come dicono, all'età di centoventisette anni»⁴⁸.

⁴⁴ Ci sorprende grandemente la traduzione di Ida Zilio Grandi, «Lo abbiamo riscattato al prezzo di un sacrificio enorme», dove è del tutto assente la dinamica biblica concentrata sul montone che Iddio fa poi immolare al posto di Isacco. Cf. I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010, 275.

⁴⁵ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 250-253.

⁴⁶ Cf. *ivi*, 249. Ci sembra in sintonia con questa primitiva tradizione anche la posizione di ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 79-82, che elenca i diversi tradizionalisti in sintonia con il dettato coranico nel seguente ordine: 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, 'Alī Ibn Abī Ṭālib, Ka'b al-Aḥbār, Sa'īd Ibn Ġubayr, al-Qāsim Ibn Abī Murrah, Masrūq Ibn al-Aġda', 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Sābiṭ, Abū al-Ḥuḍayl, al-Zuhrī e al-Suddī, e quelli che invece sostengono che la vittima era Ismaele in quest'altro ordine: 'Abd Allāh Ibn 'Umar, Abū al-Ṭufayl, 'Amir Ibn Wāṭīlah, Sa'īd Ibn al-Musayyib, al-Ša'bī, Yūsuf Ibn Mahrān e Muġāhid. Su quanto asseriscono i primi e i secondi, si veda ancora ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 79-80. Palesemente propenso ad accogliere quanto sostenuto dai primi, ṬARAFĪ, *Storie*, 98, sembra liquidare la questione annotando quasi di sfuggita: «Sostengono alcuni dei compagni di Muḥammad e della generazione che seguì esperti di tradizioni, che il figlio che Dio ordinò di sacrificare fu invece Ismaele».

⁴⁷ Così pure in ṬARAFĪ, *Storie*, 94.

⁴⁸ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 236-237. In ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 84, leggiamo che Sara morì all'età di centoventisette anni, nel villaggio della Grande Siria chiamato al-Ġabābirah, Eleuteropolis (?), precisando che Agar

Vittima sacrificale: Ismaele?

Ismaele, il cui significato è “Dio ascolta”⁴⁹ alla luce di *Gen* 21,17: «Ma Dio udi la voce del fanciullo», è stato da sempre considerato il padre degli Arabi e, soprattutto, una sorta di prefigurazione dello stesso Muḥammad, così come Isacco divenne nel pensiero dei Padri una vera e propria prefigurazione di Cristo sacrificato sull’altare di Dio per la redenzione e la salvezza degli uomini⁵⁰.

Ma dove si comincia a registrare una diversa identificazione tutta a vantaggio di Ismaele sono le *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, ormai distanti dalle origini dell’islām in sé e dalle prime tradizioni che non avevano mai messo in dubbio un sostrato alquanto cospicuo di presenze e influssi giudaici sul materiale ritenuto oggetto di rivelazione o su quello innestato sul filone centrale dai contributi dei convertiti dal giudaismo o dal cristianesimo. Si tratta sostanzialmente di un disegno di omologazione di personaggi ed eventi biblici con tutto ciò che concerne la figura e il ruolo del Profeta e persone legate direttamente o indirettamente⁵¹ alla sua missione di araldo per un nuovo popolo. Non sorprende più di tanto, di conseguenza, se la storiografia e l’esegesi insistono sulla connotazione di Ismaele come colui dal quale gli Arabi discendono, pur se nelle discettazioni autori di grande o di minore spicco si abbandonano a riserve se tale discendenza debba riguardare tutti gli Arabi o soltanto alcune tribù⁵². Ci sono addirittura sconfinamenti nella mitologia a noi nota, per cui leggiamo

era già morta prima di lei e sepolta nel *Hiḡr*, ossia nello spazio compreso tra il muro situato di fronte al lato nord-ovest della Ka’bah e quest’ultima.

⁴⁹ Ma non del tutto fuori logica sembra essere l’etimologia che di detto nome ci fornisce ṬA’LABĪ, ‘*Arā’is*, 72 là dove si sofferma sull’esaudimento che Dio diede alle invocazioni di Agar sì che quest’ultima si sentì di dire che Dio “le aveva fatto ascoltare la sua voce”, *asma’a El*, dove la quarta forma del verbo riveste appunto una connotazione causativa. Il termine *El-Dio* è riportato nella sua radice aramaica o ebraica della tradizione sacerdotale.

⁵⁰ La discendenza del Profeta da Ismaele trova riscontro anche in autori di storie dei popoli e delle genti non strettamente legati al filone della tradizione musulmana vera e propria. Di per sé sobria e per ciò stesso significativa è la scarsa notizia che ci offre, pur se l’attinge ad altra fonte quasi a voler dire che non la condivide, lo storico Barhebreo o Ibn al-‘Ibrī dicendo che l’origine del legislatore Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh risale a Ismaele, il figlio che Abramo ebbe da Agar, schiava di sua moglie Sara, cf. IBN AL-‘IBRĪ, *Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal*, Dār al-Rā’id al-lubnānī, Beirut 1983, 160. Per lo stretto rapporto tra la figura di Ismaele e il Profeta dell’islām, si veda anche IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah wa-al-nihāyah*, Dār al-fikr, Beirut 1998, I, 128.

⁵¹ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 54 asserisce che Ismaele diede la figlia Nesma al proprio nipote Esaù, figlio di Isacco, figlio di Abramo, e che gli Arabi del Hiḡāz son discendenti di Nābit e di Qaydar, figli di Ismaele. Si vedano anche le pagine 73 e 84.

⁵² Come esempio varrebbe la pena leggere la disquisizione con la quale Ibn Kaṭīr apre la sua narrazione della biografia di Muḥammad, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 17-20. Lo stesso autore tiene a sottolineare che non si registra nessuna divergenza sul fatto che ‘Adnān discenda dal lignaggio di Ismaele, figlio di Abramo, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 66-68, 142, dove parla della genealogia del Profeta. Si veda a tal proposito p. 144, dove è tra l’altro detto: «Dio mi ha fatto salire nell’Arca [...] proiettandomi nei lombi di mio padre Abramo».

che «il primo uomo a montare un cavallo fu Ismaele, figlio di Abramo», asserzione che Ibn Kaṭīr mitiga con la riserva che «fu il primo tra gli Arabi»⁵³.

Nel suo *Qiṣaṣ al-anbiyā'* Ibn Kaṭīr (m. 774 dell'egira) è esplicitamente a favore dell'identificazione della vittima sacrificale che Abramo si apprestava ad offrire in olocausto a Dio con suo figlio Ismaele. Riportiamo alla lettera l'*incipit* della sua storia di Ismaele:

«Come abbiamo di già menzionato, *al-Ḥalīl*⁵⁴ ebbe molti figli, ma i più noti di tra essi furono i due fratelli grandi profeti e inviati, il più grande ed eminente dei quali fu colui che fu la vera vittima sacrificale, ossia Ismaele, figlio primogenito di Abramo *al-Ḥalīl*, avuto dalla copta ed egiziana Agar⁵⁵, sulla quale scenda la pace dell'Immenso e dell'Eccelso»⁵⁶.

Chi dovesse asserire che la vittima sacrificale è da considerarsi Isacco, lo sosterebbe unicamente uniformandosi alla diceria dei figli di Israele i quali hanno modificato, alterato e interpretato la Tōrāh e il Vangelo, contraddicendo la rivelazione da essi avuta a tal proposito. Ad Abramo, di fatto, fu ordinato di immolare il suo figlio primogenito, o, come si racconta altrove, il suo unico figlio. La qualità eccellente della vittima è evidenziata anche nel fatto della

⁵³ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 38-39, si veda pure p. 53.

⁵⁴ Epiteto con il quale viene chiamato Abramo in sura IV,125 che BAUSANI, *Il Corano*, 68 così traduce: «E che mai potrebbe scegliere una religione migliore che quella di darsi tutto a Dio e far bene ai suoi simili e seguire la comunità d'Abramo, in pia fede? Ché Dio scelse Abramo per Amico». La tradizione lo tiene in grande conto per questa sua amicizia e familiarità con Dio, cf. NAWAWI, *Gardens*, 153. Si veda pure YAḤYĀ' (AL-), *Il giardino dei fiori odorosi*, Istituto per l'Oriente, Roma 1965, 164.

⁵⁵ Con Agar sua madre viene egli lasciato dal padre Abramo in una valle della Mecca, tra le montagne di Farān, provvista di una saccoccia con datteri e di un otre pieno d'acqua. Quando esaurì l'acqua, Dio fece sgorgare tanto per lei quanto per il piccolo Ismaele che ancora succhiava al suo seno, la fonte detta Zamzam, alla quale chi si disseta soddisfa la propria arsura e ottiene guarigioni a mali e piaghe che lo affliggono, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 53, 130-131. La stessa fonte ci induce a ritenere che Abramo avesse fatto ritorno a Gerusalemme dopo aver lasciato i due nel deserto. Dice infatti che di tanto in tanto si informava del loro stato e che si recava a vedere Agar e Ismaele trasportato dal cavallo al-Burāq nei suoi andirivieni. Nel passo nel quale Ibn Kaṭīr indugia sulla figura di Ismaele dice tra le altre cose ch'egli sposò molte donne e che da una di esse ebbe dodici figli, come narrano anche le Scritture della Gente del Libro. Sempre Ibn Kaṭīr fa notare che la fonte è anche chiamata "pozzo del nostro padre Ismaele", cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 129-131. ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 72, sottolinea che la fonte sgorgata dal batter del piede dell'angelo è pure detta *raḳḳat Gibrīl*. In ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 295 Agar è chiamata "Agar la copta". In YAQŪT, *Mu'ġam*, I, 295 si dice che stando al parere di qualcuno, era originaria del villaggio Umm al-'Arab, situato in una zona antistante al-Faramā, in territori egiziano e che dallo stesso luogo proveniva forse, stando ad una tradizione, anche Maria la Copta, che diede a Muḥammad un figlio chiamato Ibrāhīm. Copta o meno, per Agar il Profeta nutriva una particolare attenzione in quanto madre di Ismaele, sì da raccomandare alle sue truppe, una volta invaso l'Egitto, di trattare con clemenza e protezione i Copti ai quali ella apparteneva, come troviamo riportato in BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, 322. Copta è essa ritenuta anche in ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 70. Per il riguardo da avere verso la gente di Agar si veda pure NAWAWI, *Gardens*, 219.

⁵⁶ IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Dār al-'ulūm al-'arabiyyah, Il Cairo 1998, 233.

sua giovane età⁵⁷, simbolo di innocenza, e nella camicia bianca che vestiva, anch'essa simbolo di purezza e mondezza⁵⁸. Ma non manca, come in un sano e perfetto sacrificio, l'indicazione della purezza di intenzione tanto nel sacrificante quanto nel sacrificato. Di fatto sia Abramo sia Ismaele si rimettono entrambi in Dio, *aslamā ǧamī'an li-amr Allāh*. In piena sottomissione all'ordine di Dio, quindi: compiaciuto il figlio di essere immolato, compiacente il padre di immolarlo⁵⁹. Anche qui il canovaccio non si discosta molto dall'altro evento biblico che vede come protagonisti il giudice Yefte e la sua vivace e lieta figlia inconsapevolmente coinvolta nel giuramento del padre. Soprattutto perché in entrambi gli eventi c'è l'incombente dovere di assolvere ad un voto, come si dirà, non senza dover qui precisare, comunque, che i ruoli dei due figli sono l'uno ben differente dall'altro. Facciamo notare pure, a volo d'uccello, che un'analogia disponibilità ai voleri di Dio è conferita anche al modo con cui Agar accetta di essere abbandonata da Abramo in pieno deserto dopo essersi sentita rispondere da quest'ultimo che null'altro stava facendo che obbedire all'ordine divino che gli era stato impartito⁶⁰.

Nelle Scritture è letteralmente detto che Ismaele fu generato quando Abramo aveva ottantasei anni⁶¹, mentre Isacco fu generato quando *al-Ḥalīl* aveva superato i cento anni⁶². Di conseguenza Ismaele è senza dubbio il primogenito. Ad ogni modo è l'unico nella forma e nello spirito. Nella forma, perché fu il solo suo figlio per più di tredici anni; nello spirito, perché fu con lui che suo padre emigrò insieme con la di lui madre Agar quando, come è detto, era ancor piccolo e lattante, stabilendoli nelle vallate dei monti di Fārān, ossia i monti che contornano la Mecca, straordinario luogo di riposo, dove li abbandonò con scarsi viveri e un po' d'acqua⁶³, confidando in Dio e

⁵⁷ Abramo aveva ottantasei anni quando gli nacque Ismaele e si accinse ad immolarlo a Dio ancora fanciullo, cf. IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ*, 233.

⁵⁸ Per il particolare della camicia o tunica bianca, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 262.

⁵⁹ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 264.

⁶⁰ Cf. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, II, 47-49. Si veda pure ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 71 e NAWAWI, *Gardens*, 983-985.

⁶¹ Cf. *Gen* 16,16: «Abramo aveva ottantasei anni, quando Agar partorì Ismaele ad Abramo».

⁶² Cf. *Gen* 21,5: «Ora, Abramo aveva cento anni quando gli nacque il figlio Isacco». Abramo aveva sposato Sara quando aveva trentasette anni. Parlava siriano quando fu tratto fuori dal fuoco e cominciò a parlare ebraico dopo aver attraversato l'Eufrate, cf. ṬARAFĪ, *Storie*, 93. Morì all'età di duecento anni o forse 175, come leggiamo in ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 294, 296. In ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 84 leggiamo che morì all'età di duecento anni o, come altri dicono, di 195, e fu seppellito nei pressi di Hebron, accanto alla moglie Sara. In MAS'ŪDĪ, *Murūǧ*, I, 46 si ha invece nel testo 195 e in nota 175. Alla circostanza in cui Abramo fu gettato nel fuoco, la tradizione lega la piena convinzione che solo Dio è bastevole e lui solo è il migliore protettore, come recita sura III,173, cf. NAWAWI, *Gardens*, 69. In *Vite e detti*, 148 si ricorda questo episodio e quello in cui secondo la tradizione Abramo, l'amico di Dio, fu "proiettato con una catapulte" affinché cadesse nel fuoco.

⁶³ La narrazione fonde elementi biblici con tradizioni coraniche. Già in *Gen* 21,14-21 leggiamo: «Allora Abramo si alzò di mattina per tempo, prese un po' di pane e un otre d'acqua e li diede ad Agar,

su di lui contando nel fare ciò. In effetti l'Altissimo Iddio li circondò di cure e di viveri a sufficienza, ottimo estimatore⁶⁴, bastante⁶⁵, sufficiente appoggio⁶⁶, garante⁶⁷.

Questi è invero il figlio unico nella forma e nello spirito, ma dove trovare chi comprenda un simile mistero? Chi potrebbe a ciò attendere? Nessun altro ne percepirebbe e comprenderebbe il senso se non chiunque sia perspicace e nobile! L'Altissimo Iddio ha lui encomiato e lui ha egli descritto come mite⁶⁸, paziente⁶⁹ e sincero nella sua promessa⁷⁰, assiduo osservante della preghiera, ch'egli ordinava alla sua gente di fare perché fossero preservati dal castigo, invitandola, inoltre, a rendere adorazione al Signore dei Signori⁷¹.

Convinto di quanto sopra detto, Ibn Kaṭīr non trascura di attribuire a Ismaele tutto quanto è alluso in qualche passaggio in cui i primi commentatori o esegeti del Corano vedevano invece identificato il profeta Isacco⁷². La piena condivisione di Ibn Kaṭīr su Ismaele quale vittima sacrificale è maggiormente accreditata dal fatto che, parlando di Isacco, non fa il minimo cenno ad un suo coinvolgimento nella determinazione di Abramo di adeguarsi in piena fede e sottomissione all'ingiunzione con la quale Dio gli chiede di immolargli il proprio figlio⁷³. L'identificazione della vittima in Ismaele è data come cosa

caricandoglieli sulle spalle insieme con il fanciullo e così la mandò via. Essa andò errando per il deserto di Bersabea, finché non si esaurì l'acqua dell'otre. [...] Poi Dio fu con il fanciullo che crebbe, abitò nel deserto e divenne un tiratore d'arco. Egli abitò nel deserto di Paran e sua madre gli diede una moglie della terra d'Egitto». In realtà il territorio di Fārān si trova tra il Neghev, vale a dire la depressione a sud del Mar Morto, le montagne del Sinai e la distesa desertica a est del Delta egiziano. Oggi è chiamato dalla gente del luogo *bādiyat al-Tih*. La narrazione di Ibn al-Aṭīr è alquanto imprecisa, ma si ispira indubbiamente a YĀQŪT, *Mu'ğam*, IV, 255 dove è detto: «Parola ebraica arabizzata, uno dei nomi della Mecca, di cui si fa menzione nella Tōrāh. Si dice anche che sia il nome dei monti della Mecca [...]».

⁶⁴ Cf. sura IV,6,86; XXXIII,39.

⁶⁵ Cf. sura XXXIX,36.

⁶⁶ Cf. sure III,173; IV,81,132,171; VI,102; XI,12; XII,66; XVII,2,65; XXVIII,28; XXXIII,3,48; XXXIX,62; LXXIII,9.

⁶⁷ Cf. sura XVI,91.

⁶⁸ Così in sura XXXVII,101.

⁶⁹ Così in sura XXXVII,102 e in sura XXI,85.

⁷⁰ Cf. sura XIX,54: «E nel Libro ricorda Ismaele: che fu sincero nella sua promessa e fu Messaggero, Profeta».

⁷¹ Cf. IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ*, 233.

⁷² I passi coranici illustrati in tal senso da Ibn Kaṭīr sono in sostanza quelli enunciati in sura XXXV,101-102. A ciò affianca quelli in cui si fa esplicita menzione di Ismaele con o senza la presenza di Isacco, come sure XIX,54-55; XXXVIII,45-48; XXI,85-86; IV,163; II,136,140. La progressione delle sure e dei versetti è conforme alla fonte, cf. IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ*, 234-235. Del resto lo stesso autore esprime la sua preferenza per l'identificazione della vittima in Isacco in un'altra sua opera già citata, con le parole: «Poi, quando il fanciullo si fece grande e divenne giovane, ebbe luogo la storia del sacrificio. Alla luce delle tradizioni più autentiche, fu Ismaele che dovette essere sacrificato» (IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 53).

⁷³ Cf. IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ*, 237-242. Ma si resta piuttosto sorpresi nel constatare come in verità si parli molto più di Giacobbe e delle sue vicende che non di Isacco, al quale si fa ritorno al termine della narrazione

risaputa, nota e incontrovertibile nel testo già citato sulla dottrina ismaelita di al-Walīd⁷⁴.

Ma non è da trascurare nemmeno un'ulteriore e importante formalizzazione di Ismaele come la vittima sacrificale che Abramo fece stendere sulla legna accatastata per la sua suprema prova di fede assoluta in Dio. Il testo nel quale si consuma in maniera esorbitante l'omologazione tra diverse figure bibliche che coraniche resta senza ombra di dubbio il cosiddetto *Vangelo di Barnaba*⁷⁵, dove la persistita intenzione di trasferire la messianicità dalla persona e dal ruolo di Cristo in Muḥammad si concentra altresì sulla primogenitura elettiva di Ismaele a svantaggio di quella di Isacco. L'identificazione di Ismaele come oggettivo primogenito offerto a Dio è chiaramente asseverativa. Ad un Gesù che viene rassicurato che non assaporerà morte prima che ogni cosa si compia e che il mondo sia prossimo alla fine, l'angelo Gabriele dice di alzarsi e di ricordarsi di Abramo «che per compiere la parola del Signore, voleva sacrificargli Ismaele, suo figlio unico»⁷⁶. Pur differenziando tra Ismaele e Isacco, il terreno biblico permane unico, insistendo sul particolare che l'angelo, vedendo come il coltello non poteva trafiggere e lacerare la carne del fanciullo, dice ad Abramo di sacrificare il montone colà comparso. Pur notevole è anche la suggerita chiave di lettura dell'evento proposta dallo stesso Gesù, contro la falsificazione o alterazione del dettato biblico compiuto da alcuni ebrei nel tempo mistificando il senso reale delle parole di Mosè di cui in *Gen 22* dove oggi leggiamo che ad essere sacrificato fu Isacco⁷⁷. L'attuale

con le parole: «Poi Giacobbe venne da Isacco suo padre e si stabilì presso di lui, nel villaggio di Hebron, in terra di Kanaan, dove Abramo soggiornava; poi Isacco si ammalò e morì. Aveva 180 anni. Esaù e Giacobbe suoi figli lo seppellirono con suo padre Abramo, *al-Ḥalīl*, nella caverna ch'egli aveva acquistato, come abbiamo detto per l'innanzi». In realtà il testo biblico identifica il luogo con «la quercia di Mambre, che è ad Hebron», dove Abramo edificò un altare a Yahve. Oggigiorno è chiamata *Rāmat al-Ḥalīl* ed è situata a 3 km. a nord di Hebron. Ma la «caverna» alla quale fa allusione Ibn Kaṭīr è quella di Machpela, che Abramo comprò alla morte di Sara da Efron figlio di Zokhar perché divenisse sua proprietà sepolcrale, come è narrato in *Gen 23*. Si trovava di fronte a Mambre, ad est della località abitata da Abramo e identificata in modo approssimativo con la stessa Hebron. All'angolo nord-ovest della grande moschea che custodisce i mausolei dei grandi patriarchi e delle loro mogli, i musulmani venerano una tomba dedicata a *sidnā Yūsuf al-Nağğār*, ossia a Giuseppe il falegname. Per quanto riguarda il prezzo del campo con la caverna il testo biblico lo fissa in quattrocento sicli d'argento che però divengono «cinquanta *dirham*» in Yāqūt con la precisazione che il *dirham* di cui fa parola equivale a cinque di quelli del tempo di Abramo. Nella sua narrazione troviamo altresì che la località era chiamata *Rāmat al-Ḥalīl*, cf. Yāqūt, *Mu'ğam*, II, 245. Qui si menziona sì la caverna, ma per quanto riguarda la tomba di Giuseppe si afferma ch'essa era in verità quella di Giuseppe figlio di Giacobbe.

⁷⁴ Cf. WALĪD, *Tāğ al-'aqā'id*, 52.

⁷⁵ Come testo di riferimento adottiamo qui l'ottima edizione curata da L. Cirillo e M. Frémaux con buon corredo di note anche in ambito coranico e della tradizione islamica, cf. L. CIRILLO - M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, Beauchesne, Paris 1999.

⁷⁶ L. CIRILLO - M. FRÉMAUX, *Évangile*, 39.

⁷⁷ Cf. *ivi*, 85.

recensione, infatti, non sarebbe da ascrivere né a Mosè né a Giosuè ma ai “nostri rabbini che non hanno timore di Dio”. Contro quanto contraffatto dai dottori e dagli scribi, Gesù ripropone le parole dell’angelo così come furono da lui pronunciate:

««Abramo, tutti sapranno quanto Dio t’ama. Come conosceranno invece l’amore che tu porti a Dio? È perciò necessario che tu faccia qualcosa per amore di Dio”. Rispose Abramo: “Ecco il servo di Dio, pronto a fare tutto ciò che Iddio vorrà”. Allora Dio parlò: “Abramo, prendi il tuo primogenito, Ismaele, e vieni a sacrificarlo sulla montagna”. Come potrebbe essere Isacco il primogenito se quando costui nacque Ismaele aveva sette anni?»⁷⁸.

Ismaele scalza Isacco anche alla luce del fatto che la promessa divina «Io benedirò per la tua discendenza tutte le tribù della terra» (*Gen* 28,14), «fu fatta a proposito di Ismaele e non di Isacco»⁷⁹. L’accento sulla benedizione di cui è fatta oggetto la figura di Ismaele compare in molti autori musulmani e non. Tra questi ultimi potremmo annoverare lo storico Barhebreo che, pur essendo estremamente sintetico nel riferire di Ismaele, non tralascia di riportare le parole con le quali l’angelo del Signore, appearing ad Agar, la esorta dicendo: «Non disperare della misericordia del tuo Signore. Dio, infatti, ha benedetto il fanciullo, *baraka*, allorché rivolse la sua parola a suo padre Abramo»⁸⁰.

Per un autore moderno, che in una certa misura raccoglie e sintetizza le originarie testimonianze a proposito della vittima sacrificale identificata con Ismaele, si può vedere altresì il volume *Qiṣaṣ al-anbiyā’* di ‘Abd al-Wahhāb al-Nağğār, pubblicato a Beirut per i tipi della Dār al-fīkr. Il testo relativo alla figura di Ismaele è da pagina 101 a pagina 111. L’autore premette che è d’obbligo trattare la sua storia subito dopo quella di Abramo perché ne costituisce una parte. Il che non lascia dubbi sulla preminenza della sua storia rispetto a quella di Isacco perché consolida e corrobora la diade Abramo-Ismaele in un contesto prettamente islamico e non più né giudaico né cristiano⁸¹. Per le

⁷⁸ *Ivi*, 85.

⁷⁹ *Ibidem*. Questo concetto, che è poi uno degli assi portanti dell’architettura scritturale del *Vangelo di Barnaba*, è ribadito in altri passi per mettere in rilievo che Ismaele è da considerarsi anche padre del Messia-Muḥammad, cf. L. CIRILLO - M. FRÉMAUX, *Évangile*, 223, 279, 297.

⁸⁰ IBN AL-‘IBRĪ, *Tārīḥ*, 22. Nel Vecchio Testamento è Dio stesso che benedice Ismaele parlando con Abramo, cf. *Gen* 17,20. Si veda pure *Gen* 21,18. L’episodio dell’angelo che conforta Agar è in *Gen* 21,16-20.

⁸¹ Dall’analisi e dall’esame critico di sura II,125-127 e di sura XIV,39 E. Beck ha ritenuto di considerarli delle vere e proprie interpolazioni medinesi con le quali per la prima volta si associava il nome di Abramo a quello di Ismaele. Ancora più ferma ed estesa è la posizione di R. Bell che ritiene medinese anche il contenuto di sura XXXVII,102-107, facendo notare come il versetto 101 «E gli demmo la lieta novella di

citazioni coraniche comincia con sura XIX,55, al fine di metter in evidenza le peculiarità della sua personalità di credente. Quindi passa ad asserire che non Isacco bensì Ismaele fu l'oggetto di immolazione e di olocausto a cui fu poi sostituito un montone, come da sura XXXVII,99-112, precisando che «Isacco non poteva essere il giovane con il quale Dio mise alla prova Abramo ingiungendogli di immolarlo»⁸², perché l'annuncio della nascita di Isacco è posteriore alla prova stessa. L'argomentazione dimostrativa del sacrificio incentrata sulla persona di Ismaele segue pari passo l'impostazione di Ibn Kaṭīr appellandosi ai dati presenti nel racconto biblico circa la primogenitura di Ismaele in quanto Isacco fu generato circa quattordici (sic!) anni dopo di lui e perché l'immolazione avrebbe avuto luogo in quel della Mecca, dove Abramo si recò con il figlio ancora lattante⁸³. Si tratta, come si può capire, di un ragionamento esegetico e di concatenazione testuale, fondato sul retto senso di sura XXXVII,112 e di sura XI,71. L'importanza dell'argomento e le sue conseguenze non potevano non trovare un necessario e persuasivo addentellato con il testo rivelato.

Non dissimile è l'impostazione generale di una più recente *Qiṣaṣ al-anbiyā'* scritta dallo *ṣayḥ* della moschea al-Azhar del Cairo, Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī, narrazione succinta di quelle tradizionali, dove parlando di Ismaele lo si introduce con gli stessi due versetti 54-55 di sura XIX, proprio come in al-Nağğār⁸⁴. L'identificazione della vittima sacrificale con Ismaele è esplicitata con le parole:

un giovane mite», dapprima riferito ad Isacco, sia stato in seguito riferito ad Ismaele con l'aggiunta dei versetti 112-113. Per questi particolari cf. EIB, s.v. *Ismā'īl*, IV, 192-193. In questa ottica andrebbe forse inteso il *ḥadīṭ* riportato in ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 256, nel quale un ebreo convertito all'islām fa presente al califfo 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz che gli Ebrei sono ben al corrente che la vittima sacrificale era stata Ismaele ma lo negano indotti dall'invidia contro gli Arabi, i quali potevano vantare un padre come Ismaele, al quale finirono con il sostituire Isacco per vantarsi a loro volta di avere un progenitore di sì alto prestigio.

⁸² 'ABD AL-WAḤḤĀB AL-NAĞĞĀR, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Dār al-Fikr, Beirut s.d., 102. La forza probante di questo ragionamento sillogistico poggia sulla presunzione che il racconto coranico sia in sé unitario e rappresenti una progressione concettuale e di contenuti in una vera e propria scansione temporale degli eventi. Ma l'analisi sintattica potrebbe non escludere che il pronome espresso nel versetto 113 possa riferirsi ad Abramo come ad Abramo potrebbe essere altresì riferibile il pronome espresso nel versetto 108.

⁸³ La narrazione si dilunga sulle testimonianze dei primi tradizionalisti su Abramo che si porta con Ismaele e Agar sino al luogo dove si trovava il ramoso albero nelle vicinanze del quale sarebbe poi sgorgata la sorgente Zamzam, oggi nella parte superiore della moschea. Il racconto biblico narra che Agar «depose il fanciullo sotto un cespuglio» presso il quale «Dio le aprì gli occhi ed essa vide un pozzo d'acqua», cf. *Gen* 21,15-19. Per questo stretto rapporto con la figura di Ismaele il pozzo era di fatto chiamato dagli arabi della Mecca «il pozzo di nostro padre Ismaele», *bi'r abīnā Ismā'īl*, o anche «il pozzo di Ismaele figlio di Abramo», *bi'r Ismā'īl Ibn Ibrāhīm*, perché con la sua acqua Dio lo dissetò quand'era ancora bambino, cf. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, I, 94-95, 97. Per Agar e Ismaele lasciati da Abramo nel luogo comunemente denominato *Ḥiḡr*, si veda anche ṬA'LABĪ, *Arā'is*, 71.

⁸⁴ Cf. ŠA'RĀWĪ, *Qiṣaṣ*, 133.

«Allorché suo padre gli fece sapere d'aver visto in visione che l'avrebbe immolato, non esitò neppure un istante e così disse al padre: “Padre mio, fa quel che ti è ordinato: tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente!”»⁸⁵.

Tra gli altri particolari, al-Ša'rāwī riporta che il montone con il quale fu sostituita la vittima sacrificale era “un montone del paradiso”, *kabš min akbāš al-ġannah*⁸⁶ e che la prova alla quale Dio stesso fece ricorso fu una prova per entrambi e non, quindi, per il solo Abramo. Inserisce una ulteriore considerazione precisando che Iddio non solo salvò ad Abramo il suo primogenito Ismaele sostituendo la vittima per l'olocausto, ma lo ricompensò con un ulteriore dono di figliolanza nella persona di Isacco. Il che ci fa capire che lo *šayḥ* si pone in sintonia con il comune sentire degli autori delle *Qiṣaṣ* nel ritenere che al momento dell'immolazione Isacco non era ancora nato e che di conseguenza la promessa della sua nascita fu posteriore alla prova alla quale Dio sottopose Abramo e il figlio Ismaele⁸⁷. Il resto della trattazione è di carattere parenetico ed omette le coordinate storiche e biografiche del personaggio, contrariamente a quanto fa, invece, per la figura di Isacco, al quale consacra una sezione più ampia e più articolata e più ricca di citazioni coraniche, pur se in nessun luogo fa parola di un suo eventuale ruolo di vittima sacrificale.

⁸⁵ Sura XXXVII,102.

⁸⁶ In IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil*, I, 64-65 è descritto come un montone fatto scendere dal paradiso dove aveva pascolato quaranta autunni; altri lo identificano con il montone offerto da Abele; 'Alī ne parlava come un montone cornuto, dagli occhi grandi e dal pelo bianco, mentre al-Ḥasan sosteneva che il montone con il quale fu riscattato Ismaele era il cucciolo di una capra selvatica calato giù dal Ṭabīr, una delle alte montagne che circondano la Mecca. Di questa prerogativa del monte Ṭabīr non è per niente menzionata da YĀQŪT, *Mu'ġam*, II, 85-87. In un *ḥadīṭ* riportato in ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 255 si dice che le corna del montone erano appese o sospese alla Ka'bah. Il tradizionalista al-Ša'bī sosteneva addirittura di averle viste! Per tutte queste notizie e altri particolari cf. anche ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 255-256, 257, 259, 261-264, dove tra l'altro si precisa che la testa del montone con le corna era stata appesa al canale di scolo della Ka'bah dove essiccò. La ricchezza e varietà dei particolari è dovuta alla dovizia di *ḥadīṭ* a tal uopo menzionati. Un diverso filone di tradizionalisti o *isnād* in cui si dice che il montone proveniva dal paradiso, *kabš min al-ġannah*, lo troviamo pure in ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 261. Altri particolari descritti a proposito di questo montone o ariete o capriolo ci dicono che aveva pascolato quaranta anni nel paradiso terrestre, aveva gli occhi azzurri, la sua lana era rossa come i fiori del *'ihn*. I termini arabi con i quali viene indicato sono di solito *kabš*, *tays* e *wa'ī*. Fugace notizia sul becco o montone offerto poi da Abramo, vedi pure ṬARAFĪ, *Storie*, 99-100. QURṬUBĪ (AL-), *Tafsīr al-Qur'ān*, Maktabat al-īmān, Il Cairo s.d., VIII, 383-384 riferisce, su autorità di Ibn 'Abbās, che era lo stesso montone che Abele offrì in sacrificio a Dio, che aveva pascolato quaranta autunni nell'Eden e che sostituì qui Ismaele. L'autore fa qui uso dei tre summenzionati termini, a seconda del tradizionalista che cita. Nelle pagine 388-389 elenca diverse identificazioni della vittima in Ismaele o in Isacco.

⁸⁷ Cf. ŠA'RĀWĪ, *Qiṣaṣ*, 133, 137. Per quest'ultimo riferimento poggia sulla testimonianza di Muḥammad Ibn Ka'b al-Qarazī.

Genesi delle divergenze d'opinioni

Le divergenze d'opinione tra i dotti musulmani su chi debba essere considerato la vittima sacrificale da Abramo offerta a Dio è un dato di fatto ai tempi in cui al-Ṭabarī scrive la sua *Storia delle nazioni e dei re*⁸⁸, quasi pedissequamente ripresentato più tardi in Ibn al-Aṭīr⁸⁹. La sua esposizione è quanto mai chiara. Inizia illustrando il fatto in sé, quindi passa in rassegna coloro che si schierarono per l'identificazione di Isacco⁹⁰, poi di quelli che sostengono invece il ruolo di Ismaele, in seguito enuncia la causa per la quale Abramo si accinse ad immolare il proprio figlio e come tale sacrificio avvenne per chiudere infine con alcune considerazioni sulla prova alla quale fu sottoposto Abramo stesso.

Al-Ṭabarī e con lui Ibn al-Aṭīr ritengono che i due schieramenti dipendano ciascuno da un pronunciamento del Profeta stesso a tal proposito. Non fondano le loro argomentazioni sui dati oggettivi della rivelazione pur se non la trascurano del tutto, ma sugli *ḥadīṭ*, evitando così i tranelli di una probabile interpretazione o esegesi forzosa. A favore della prima identificazione contribuirebbe un *ḥadīṭ* trasmesso su autorità di al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib in cui si fa dire al Profeta: «E riscattammo suo figlio, vale a dire Isacco, con sacrificio grande»⁹¹. Per la seconda, invece, si fa affidamento su un *ḥadīṭ* trasmesso sull'autorità di al-Ṣunābiḥī. Costui, infatti, sosteneva che mentre un dì si trovava in casa di Mu'āwiyah Ibn Abī Sufyān discutendo con altri su chi dovesse intendersi per la vittima sacrificale offerta da Abramo: Ismaele o Isacco?, quest'ultimo ebbe a dire:

«Avete qui la persona giusta che può illuminarvi. Eravamo a casa dell'Inviato di Dio quando venne da lui un uomo che disse: "O Inviato di Dio, tu che delle due vittime a Dio offerte sei figlio, riferisci anche a me qualcosa di quanto Dio ti ha donato". Il Profeta si lasciò sfuggire un risolino. Quindi gli fu chiesto⁹²: "E cosa sarebbero le due vittime sacrificali, o inviato di Dio?", ed egli rispose: "Allorché fu ordinato ad 'Abd al-Muṭṭalib di scavare [il pozzo di] Zamzam⁹³, fece voto a Dio,

⁸⁸ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 249-264.

⁸⁹ Per i riferimenti al suo pensiero e agli eventi da lui narrati, rimandiamo a IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil*, I, 62-65.

⁹⁰ Tra i tradizionalisti che sposarono tale tesi, figurano 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, 'Alī, al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib, 'Abd al-Allāh Ibn al-'Abbās, 'Ikrimah, 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd, Ka'b, Ibn Sābiṭ, Ibn Abī al-Ḥudayl e Masrūq, 'Amr Ibn Abī Sufyān Ibn Abī Asīd ibn Ġāriyat al-Ṭaqāfi.

⁹¹ In realtà la sostanza dell'enunciato riflette alla lettera sura XXXVII, 107, con la semplice aggiunta dell'esplicitazione formale del nome del figlio di Abramo nella persona di Isacco.

⁹² In IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil*, I, 62, troviamo invece: «Quindi fu chiesto a Mu'āwiyah».

⁹³ La celebre fonte scaturita per dissetare Agar e suo figlio Ismaele. In YĀQŪT, *Mu'ğam*, III, 166 troviamo che il nome le deriva dal fatto che non appena zampillò e gorgogliò, *zamzama*, Agar provvide a

se Dio lo avesse agevolato nel portare a termine quanto comandato, di immolargli uno dei suoi figli. La sorte cadde su ‘Abd Allāh, ma i suoi zii materni glielo impediscono, dicendo: “Riscatta tuo figlio con otto cammelli”, ed egli così fece, lo riscattò con otto cammelli. La seconda vittima sacrificale è invece Ismaele”»⁹⁴.

Opinioni dei Giudei

Crediamo che sia di grande momento interpretativo ed esegetico, almeno nel filone di alcune componenti testimoniali della tradizione islamica che meglio conosciamo come tradizionalisti, mettere in risalto come in un *ḥadīṭ* favorevole all’identificazione di Ismaele con la vittima sacrificale giochi un ruolo determinante la necessità di differenziarsi da quello che i Giudei vanno da tempo asserendo nelle loro Scritture, i quali continuano ad affermare che essa vittima fu invece Isacco. Il *ḥadīṭ* in questione è stato trasmesso tramandato anch’esso su autorità di Ibn ‘Abbās e recita: «Yūnis Ibn ‘Abd Allāh al-A‘lā ci ha tramando su autorità di Ibn ‘Abbās che costui ha detto: “Il riscattato è qui Ismaele, benché i Giudei ritengano, mentendo, ch’egli sia Isacco”»⁹⁵. Dobbiamo forse ritenere, con qualche beneficio del dubbio, che la suddetta identificazione sia nata, in effetti, in un contesto antiggiudaico o di rifiuto totale delle assolutizzazioni che gli Ebrei avevano fatto del loro dio Yahvè e delle loro elezioni a popolo eletto, con esclusione di tutti gli altri? Leggiamo un altro *ḥadīṭ*, dove il quadro dell’eliminazione di Isacco si illumina ai raggi della figura di Ismaele a lui subentrato interrompendo una lunga e insistita tradizione.

«Ka‘b al-Qarazī ha lasciato detto: “Mi trovavo da ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz, quando costui mi disse: ‘Quale dei due figli di Abramo si ordinò di immolare?’ ‘Ismaele’, diss’io. Per Dio, o Principe dei credenti, anche i Giudei lo sanno bene, e però hanno grande invidia di voi, gente araba, per il fatto che sia stato vostro padre ad essere fatto oggetto di un simile ordine da parte di Dio e per la grazia

regolarne e circoscrivere il flusso d’acqua, *zamma*, perché non si disperdesse. In seguito fu scavato attorno ad essa un pozzo che oggi si trova nell’interno del cortile della grande moschea della Mecca.

⁹⁴ ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 250. Cf. anche IBN AL-ATĪR, *al-Kāmil*, I, 62, che presenta delle varianti rispetto alla narrazione di al-Ṭabarī e che a conforto di tale asserzione riporta la storia dell’apparizione di Satana a Sara per svelarle che Abramo si era avviato con il figlio Isacco per immolarlo a Dio e indurla così a non condividere lo spirito di obbedienza del marito. Lo stesso fece con Isacco, ma anche costui si schiera per l’obbedienza del genitore, e infine abborda lo stesso Abramo che alle sue tentazioni oppone la ferma obbedienza e sottomissione a Dio, si veda anche ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 251. A p. 253 troviamo una formulazione insolita a confronto con altre fonti e *ḥadīṭ* in quanto il nome Isacco è seguito da un complemento di denominazione che lo indica appunto come *dabīḥ Allāh*, vittima a Dio sacrificata. Per tutte le altre tradizioni favorevoli all’identificazione di Ismaele, per la massima parte fondate sull’autorità di Ibn ‘Abbās, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 253-255.

⁹⁵ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 254, si veda anche ṬA‘LABĪ, *‘Arā’is*, 79.

di cui Iddio lo ha insignito a causa d'aver egli tollerato quanto gli era stato ordinato. Ma essi lo rinnegano e ritengono che sia stato Isacco, perché Isacco è loro padre»⁹⁶.

Il montone sacrificato

Un altro particolare che arricchisce per così dire la transizione da una originaria identificazione di Isacco nella vittima pronta per il sacrificio ad una seconda che si concentra sulla figura di Ismaele, è il ricordo dei corni dell'ariete che si vedevano appesi o sospesi all'interno della Ka'bah. In qualche *ḥadīṭ* si precisa addirittura che la sua testa era appesa per le corna al canale di scolo della Ka'bah⁹⁷. Anche qui nulla è occasionale o di semplice cornice al racconto. La figura di Ismaele è, come abbiamo visto, emergente nel contesto della edificazione o riedificazione del tempio di Dio nella città della Mecca⁹⁸. Sappiamo altresì che nell'interno della Ka'bah v'era, tra le altre, un'immagine o simulacro di Abramo, adorna di frecce per aruspici strette nella mano, ivi depositata da credenti che ne avevano snaturato la statura religiosa facendone un'idolatra. Resta comunque un indizio che la venerazione di questa sua immagine perdurava ancora ai tempi del Profeta, che la fece poi distruggere quando nel nono anno dell'egira conquistò la Mecca⁹⁹.

Perché escludere, quindi, un qualcosa che ricordasse direttamente Ismaele in un altro decisivo momento della sua obbedienza e remissività a Dio? La diade Abramo-Ismaele non va scomposta in nessuna circostanza che possa richiamare i favori e le grazie, *faḍā'il*, che Dio fa copiosamente scendere sui fedeli che a lui si danno in pienezza di remissività e obbedienza. Non a caso è su questa compartecipazione piena, pur se apparentemente in contrasto con la giovane età dell'adolescente Ismaele, che non poche fonti di tradizionalisti insistono nel volontario disporsi della vittima chiedendo al padre di procedere senza tentennamenti in quel che Dio gli chiede di fare, di legare accuratamente

⁹⁶ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 256. Nella stessa pagina leggiamo un *ḥadīṭ* in cui si mette al bando ogni dubbio che la vittima da immolare era Ismaele e non Isacco. Per questi dettagli si veda anche ṬA'LABĪ, *'Arā'is*, 93.

⁹⁷ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 262.

⁹⁸ Per la riedificazione di questo tempio, essendo esso stato travolto e cancellato dal diluvio, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, II, 370-371.

⁹⁹ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sira*, 820. Che ci si servisse di frecce per trarne segni di buoni auspici in atti di magia bianca, lo troviamo nella narrazione che segue a proposito di Abū Sufyān Ibn Ḥarb, si veda p. 832. In BAYHAQĪ, *Dalā'il*, V, 73, è riportato che quando il Profeta conquistò la Mecca e provvide a fare abbattere gli idoli conservati nella Ka'bah, si trovò, tra le altre immagini, davanti a quelle che ritraevano Abramo e Ismaele con in mano frecce usate per gli oracoli. MAS'ŪDĪ, *Murūğ*, II, 278 dice che le immagini di Abramo e di Ismaele erano una di fronte all'altra: il primo reggeva in mano frecce usate per gli oracoli, l'altro invece era ritratto in groppa ad un cavallo.

alla pira il corpicino sì da non sottrarsi al sacrificio ai primi bruciori delle carni, di porlo con la faccia riversa verso la terra sì da non confrontarsi con le contrazioni del dolore e provarne pietà e, di conseguenza aborrire quel tremendo atto che sta consumando, di affilare per bene la lama e di portare alla madre, nel caso fosse per lei di maggior consolazione, la sua camicia¹⁰⁰. Devoto gesto nei confronti d'uno dei genitori, Agar, solo indirettamente coinvolta in così impenetrabile disegno di Dio e che ancora più profondamente scandisce il senso di pietà e di devozione che Ismaele nutriva per entrambi, secondo il comandamento della legge divina. Al-Bayhaqī non trascura di riportare una tradizione nella quale si indugia con compiacenza sulle relazioni tra Abramo e Ismaele improntate a sentimenti di reciproca amorevolezza, rispetto e onoranza¹⁰¹, comunemente ritenute dalla comunità musulmana come il caposaldo dell'armonia che deve regnare in una famiglia esemplare. Uno degli epiteti di cui lo fregia la tradizione islamica è quello di essere stato un verace esecutore delle promesse pronunciate e realizzate, *ṣādiq al-wa'd*¹⁰², ed era talmente a lui legato in affetto che Abramo sentì un giorno il profondo desiderio di andare a vederlo, *ištāqa ilā Ibrāhīm*, alla Mecca, dove gli aveva chiesto di dimorare¹⁰³. Di questo quasi sviscerato amore che Abramo nutriva nei confronti di Ismaele si fa testimone anche il *Vangelo di Barnaba*, dove leggiamo:

«Abramo amava un po' più del necessario suo figlio Ismaele. Così Dio gli ordinò di uccidere suo figlio per debellare il cattivo amore che albergava nel suo cuore. L'avrebbe fatto se il coltello avesse avuto modo di colpire»¹⁰⁴.

Satana nemico manifesto dell'uomo

Qui al-Ṭabarī passa in rassegna i sostenitori dell'identificazione della vittima con Isacco alla luce di sura XXXVII,107: «E riscattammo suo figlio con sacrificio grande», riportando ben quindici *ḥadīṭ* sostanzialmente identici nella formulazione, il più ampio dei quali resta comunque l'ottavo, dove si

¹⁰⁰ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 261. Imprevedibili ricorsi biblici così strettamente legati alla camicia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, tinta di sangue riportata al padre!

¹⁰¹ Cf. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, II, 51.

¹⁰² Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, II, 362.

¹⁰³ Cf. *ivi*, I, 292, 293. L'episodio che narra di questa visita al figlio Ismaele è narrato anche in NAWAWI, *Gardens*, 981. Pregevole è anche il particolare narrato in qualche *ḥadīṭ* dove leggiamo che, lamentandosi Ismaele dell'eccessivo caldo che soffriva alla Mecca, il Signore gli rispose: «Aprirò per te una porta del paradiso dalla quale te ne giunga il profumo fino al giorno della resurrezione». A Mecca egli venne infatti poi sepolto quando, all'età di 137 anni, rese l'anima al suo Signore, cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 298.

¹⁰⁴ Cf. L. CIRILLO - M. FRÉMAUX, *Évangile*, 163.

narra quanto cercò di fare Satana perché tanto Abramo quanto sua moglie Sara e il figlio non ottemperassero alle volontà di Dio¹⁰⁵. Nella narrazione di al-Ṭabarī ci imbattiamo in un particolare che è di squisito sapore cristiano, più specificamente monastico per le successive variazioni alle quali andò incontro a seconda degli epigoni del monachesimo egiziano e palestinese, che presenta il diavolo o Satana come il “nemico” per eccellenza di Dio e, di conseguenza, dell’uomo. Pur se in nessun passo coranico è riscontrabile una simile aggettivazione dell’opera perfida e tentatrice di Satana, il nostro esegeta e storico connota Iblīs come “il nemico di Dio”, *‘aduww Allāh*¹⁰⁶, conferendo al racconto il suo tipico contesto di tentazione.

Passando poi ad illustrare la schiera dei sostenitori di Ismaele quale vittima sacrificale, riporta ventidue *ḥadīṭ* fondati per la maggior parte su sura XXXVII,107 e solo alcuni su sura XXXVII,112 e sura XI,71, ponendo in evidenza, appunto, come tale asserzione trovi giustificazione e prova nelle parole di Dio: «E gli demmo la lieta novella di Isacco, profeta di fra i buoni»¹⁰⁷, alludendo in tal modo al fatto che tale annuncio avvenne dopo che Abramo era stato messo alla prova da Dio. La posteriorità di tale evento, sostiene a sua volta Ibn al-Aṭīr, sarebbe maggiormente enfatizzata in sura XI,71, dove si fa parola di Ismaele, Isacco e Giacobbe, in cui si adombra la primogenitura di Ismaele e il fatto che la nascita di Isacco e di Giacobbe suo figlio è da ritenersi successiva alla prova con la quale Dio aveva chiesto ad Abramo di mostrargli la sua piena e incondizionata sottomissione ai suoi voleri¹⁰⁸. La stessa insistenza è invece assente in al-Ṭabarī, che ancora una volta esprime una sua valutazione delle disparate tradizioni elencate, denunciandone l’infondatezza e ribadendo che il testo coranico è di per sé favorevole ad una più esatta e congrua identificazione della vittima con la persona di Isacco. Anche qui si appella a sura XXXVII,99-100: «E disse Abramo: “Ora me ne andrò al Signore, ed Egli mi guiderà: Signore mio, concedimi un figlio che sia dei buoni”». Al-

¹⁰⁵ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 250.

¹⁰⁶ Cf. *ivi*, 260. Su Satana considerato come il nemico e seduttore manifesto dell’uomo, cf. sure II,168,208; VI,142; VII,22; XII,5; XVII,53; XX,117 dove Dio dichiara esplicitamente che Iblīs è nemico di Adamo e della sua donna; sure XXVIII,15; XXXV,6 dove è detto: «In verità Satana è vostro nemico, e voi prendetelo per nemico»; si vedano anche sure XXXVI,60; XLIII,62.

¹⁰⁷ Cf. sura XXXVII,112.

¹⁰⁸ Naturalmente anche in questo caso l’efficacia probativa del ragionamento deduttivo poggia una premessa in sé non dimostrata e non accertata, ma presunta in forza di una interpretazione del susseguirsi di alcuni versetti non necessariamente sincroni. Facciamo altresì notare che Ibn al-Aṭīr decontestualizza la citazione, in quanto nel testo coranico quel che egli riferisce ad Abramo è invece riferito a Sara, per cui nell’originale troviamo *wa-baššarnāhā* e non *wa-baššarnāhu*, cf. IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil*, I, 64. Anche in questo caso riporta la ferma opposizione di Muḥammad Ibn Ka’b all’identificazione di Ismaele quale vittima designata per il sacrificio. La dimostrazione è di Ibn al-Aṭīr ma il testo è attinto alla lettera da ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 236.

Ṭabarī precisa che tale supplica fu anteriore al tempo in cui Abramo conobbe Agar e che costei divenisse per lui madre di Ismaele, come del resto precisa come Iddio diede ad essa esaudimento e come gli annunciò la nascita di un figlio maschio, promessa che in tutto il testo coranico non è fatta per altri se non per Isacco, figlio di Abramo, come è chiaramente illustrato in sure IX,71 e LI,28-29, dove la lieta novella viene data a Sara, moglie di Abramo e madre di Isacco¹⁰⁹.

Ponendosi a cavallo tra l'una e l'altra attribuzione di vittima sacrificale a Ismaele piuttosto che ad Isacco, al-Mas'ūdī introduce una innovazione valutativa alla luce della quale scompaiono di peso le istanze religiose o culturali, e presenta la duplice presa di posizione nell'ottica della categoria geografica. Dopo aver asserito, di fatto, che ci sono due schieramenti a contendersi l'identificazione della vittima sacrificale, dice che essa dovrebbe essere identificata in Ismaele se l'episodio del sacrificio ebbe luogo nel Ḥiḡāz, dove è da escludersi che potesse trovarsi Isacco; ma se esso ebbe luogo nello Šām, o Grande Siria, allora è da escludersi che potesse trattarsi di Ismaele, poiché non vi aveva mai più messo piede dopo esserne stato portato via da Abramo insieme con sua madre Agar¹¹⁰.

Voto e sacrificio

Differenziandosi da al-Ṭabarī, Ibn al-Aṭīr scandaglia il mistero di un simile evento, si interroga sulla causa che lo provocò e la trova nella riconoscenza e gratitudine con la quale Abramo accolse il dono di Dio. La trova, in ultima analisi, sulla scia delle precedenti tradizioni, in quel voto con cui Abramo si dispose ad offrire a Dio un figlio qualora l'avesse avuto¹¹¹. Si appella anch'egli, come altri, allo spirito di quanto detto in sura XXXVII,100: «Signore mio, concedimi un figlio che sia dei buoni!». Ripropone, in sintesi, uno schema di implorazione, esaudimento e gratitudine comune in non poche nascite di personaggi straordinari, come quella di Maria, tanto per citarne una,

¹⁰⁹ Cf. ṬABARĪ, *Tārīḥ*, I, 255-257. La sua conclusione è altresì suffragata dalla convinzione che la prova addotta da coloro che sostengono che non può trattarsi di Isacco perché la lieta novella data da Dio ad Abramo fu anteriore alla sua nascita e alla nascita di Giacobbe, non è in effetti una prova che implichi la correttezza di quanto asserito. Questo perché Iddio ordinò ad Abramo di immolare il figlio Isacco dopo che Isacco stesso aveva raggiunto l'età d'andare con suo padre al lavoro e perché magari aveva già avuto Giacobbe (sic!). Come pure non serve il pretesto di chi sostiene d'aver visto il corno del montone appeso alla Ka'bah, giacché è del tutto impossibile che un montone sia stato portato dalla Siria alla Mecca ed ivi appeso.

¹¹⁰ Cf. MAS'ŪDĪ, *Murūğ*, I, 36.

¹¹¹ Ampiamente illustrato in ṬARAFĪ, *Storie*, 97.

nella quale Anna consacra al servizio di Dio la prole che Iddio le avrebbe mandato, maschio o femmina che fosse. O si pensi, in senso lato, all'episodio del giudice Yefte che fa voto di immolare a Dio, in caso di vittoria sui nemici, il primo familiare in cui si sarebbe imbattuto facendo ritorno a casa e si imbatté nella figlia, che in effetti immolò¹¹².

Questa fedeltà di Abramo ad un voto è a sua volta sostenuta tanto da coloro che identificano Isacco con la vittima sacrificale quanto da chi sostiene invece che essa sia stata Ismaele. Nel primo caso il luogo dell'immolazione avvenne in una località distante appena due miglia da Gerusalemme, nel secondo alla Mecca.

Abramo, pietoso e mite, come recita sura IX,114, è dunque presentato come "profeta", capace, per volontà divina, di scorgere l'arcano là dove esso alberga. Ibn Kaṭīr non smentisce la sua concezione dei privilegi di un profeta là dove, parlando di Abramo, dice a chiare lettere ch'egli fu premonitore e divinatore della venuta di Muḥammad, «l'ultimo dei Profeti»¹¹³. Non meno densa di spessore dogmatico e di fede è l'asserzione messa sulle labbra di Muḥammad che si riconosce, davanti a coloro che gli chiedevano di parlare loro di sé, come «l'invocazione di mio padre Abramo e il buon annuncio dato da Gesù»¹¹⁴. Molto più addentro nella narrazione, avrà modo di esplicitare l'evento facendo diretto riferimento al Corano, sura II,129, dove si fa dire ad Abramo e a Ismaele: «O Signore nostro! Suscita fra loro un Messaggero della loro stirpe, che reciti loro i Tuoi segni e che apprenda loro la Scrittura e la Sapienza, e li faccia puri, poiché Tu sei il Potente, il Saggio!»¹¹⁵.

Abramo è considerato pure come messaggero, *rasūl*, in quanto depositario di una rivelazione scritta, *maṣāḥif*, che fu fatta scendere su di lui, come vuole la tradizione, nella prima notte di un lontanissimo *ramaḍān*¹¹⁶. Potremmo essere indotti a ritenere che siffatta sua qualifica diviene una delle ragioni per le quali insieme con altri profeti e messaggeri, tra cui Mosè e Gesù, Abramo è ad

¹¹² Per la considerazione di questa nascita come eccezionale rispetto al normale decorso della natura, cf. anche ṬARAFĪ, *Storie*, 102.

¹¹³ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 86.

¹¹⁴ *Ivi*, 169. Ripetuto alla lettera altre due volte a p. 210 e ancora due altre volte a pp. 232-233. In effetti Ibn Kaṭīr ha ben chiaro l'orizzonte sul quale si staglia la gigantesca figura di questo profeta "portatore del messaggio di Abramo", nella lunga sezione consacrata alla conversione all'islām del persiano Salmān, cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 221. I due estremi, Abramo e Gesù, come premonitori dell'avvento del Profeta della Mecca, sono di fatto ricordati in sura VII,157 con le parole: «Coloro che seguiranno il Mio Messaggero, il Profeta dei Gentili che essi troveranno annunciato presso di loro nella *Tōrāh* e nell'Evangelo [...]. Si veda pure sura LXI,6, dove si fa dire a Gesù: «O figli di Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella *Tōrāh* che fu data prima di me, e ad annuncio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è *Aḥmad*».

¹¹⁵ Ripetuto alla lettera anche a p. 232.

¹¹⁶ Cf. IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 275.

attendere la venuta di Muḥammad a Gerusalemme, sul luogo della Roccia del sacrificio o monte Moria, dove sorgeva il tempio più remoto. Anche a tal proposito lo storico Ibn Kaṭīr, confortandosi con altre testimonianze di tradizionalisti e di storici, menziona appunto la presenza di Abramo¹¹⁷, che ricompare poi, durante l'ascensione, nel settimo cielo, addossato alla "Casa frequentata" da ininterrotte processioni di angeli che esaltano il Nome del Signore¹¹⁸. Colpiscono non poco le parole di Gabriele che indica Abramo all'attenzione del Profeta con l'espressione: «Ecco tuo padre Abramo, salutalo!»¹¹⁹. Si tratta di una continuità biblica, recepita anche nel Vangelo dove il ricco epulone grida: «Padre Abramo, abbi pietà di me [...]» (Lc 16,24). Che l'islām sia stato sempre attento a conservare integra questa eredità veterotestamentaria lo inculca anche un episodio di conversione alla religione predicata dal Profeta di Medina da parte di Abū Qays, uomo celebre per eloquenza e conoscenza, che volle fare tale sua scelta asserendo: «Io adoro il Signore di Abramo, essendosi costui dissociato dall'adorazione degli idoli aborrendoli»¹²⁰. In un *ḥadīṭ* riportato su autorità di Sa'īd Ibn al-Musayyib si ritracciano qualità di Abramo che la *ummah* ha sempre avuto in grande considerazione, riconoscendolo come il primo a dare ospitalità all'ospite, la prima persona ad essere circonscisa, il primo a recidersi i baffi e la prima persona a portare i capelli canuti¹²¹.

La ricomposizione delle tre grandi figure dei tre principali monoteismi trova una sua esplicita e forse intenzionale affermazione in sura II,133 là dove leggiamo:

«[...] Adoreremo il tuo Dio, l'Iddio dei tuoi padri, l'Iddio d'Abramo, d'Ismaele e d'Isacco, un solo Dio, al quale noi ci diamo»¹²².

Bartolomeo Pirone
b.pirone@libero.it
Via Fiume Bianco, 47
00144 Roma

¹¹⁷ Cf. *ivi*, 401-403.

¹¹⁸ Cf. *ivi*, 406.

¹¹⁹ IBN KAṬĪR, *as-Sīra*, 415.

¹²⁰ *Ivi*, 464.

¹²¹ Cf. IBN ANAS, *al-Muwāṭṭa'*, II, 572.

¹²² Testo che la devozione assume a preghiera e supplica per sé o per altri compagni e parenti, nell'atto di intraprendere un viaggio, cf. NAWAWI, *Gardens*, 425.

Nella tradizione islamica chi fu immolato da Abramo: Isacco o Ismaele?

BARTOLOMEO PIRONE

Abstract

Benché nelle prime esegesi coraniche si sia teso a individuare nella persona di Isacco la vittima che Abramo si accingeva a immolare a Dio sul monte Moria, successivi sviluppi, tanto di natura religiosa quanto di fondamentale identità della comunità arabomusulmana in un contesto di differenziazione sempre più spinta rispetto al giudaismo e al cristianesimo, introdussero una dialettica ermeneutica a favore della figura di Ismaele, primogenito di Abramo, profeta e capostipite della stirpe araba. L'importanza di questo ruolo di Ismaele doveva fugare ogni ombra di dubbio sull'autenticità dell'elezione e della predicazione di Muhammad, ritenuto autentico e vero sigillo di tutti i profeti di ogni tempo e di ogni tradizione, scelto in mezzo ai figli di Ismaele, ossia coloro che seguivano la religione di Abramo e del figlio che costui aveva avuto, per disegno divino, dall'egiziana Agar.

Parole chiave:

Abramo; Sacrificio; Ismaele; Isacco; Islàm; Esegesi coranica

Abstract

Although Quranic exegesis initially identified Isaac as the victim that Abraham prepared to sacrifice to God on Mount Moriah, later developments, both those of a religious nature and those arising from an Arab-Muslim community increasingly inclined to differentiation with respect to Judaism and Christianity, introduced a hermeneutical dialectic favouring Ishmael, Abraham's first-born, the prophet and founder of the Arab tribe. The importance of the role of Ishmael was to dispel any doubt about the authenticity of the election and preaching of Muhammad, who was considered the true seal of all the prophets of all times and traditions, and who was chosen from among the sons of Ishmael, that is from those who followed the religion of Abraham and the son who, by divine design, he had through the Egyptian woman Hagar.

Keywords:

Abraham; Sacrifice; Ishmael; Isaac; Islàm; Quranic exegesis

IL *QUIS DIVES SALVETUR?* DI CLÉMENTE ALESSANDRINO La costruzione di una nuova *politeia*

Matteo Monfrinotti*

Clemente d'Alessandria ha calamitato l'attenzione della critica storica, letteraria e filologica, sia come rappresentante di una scuola che detiene un primato culturale ed esegetico difficilmente contestabile, sia come esponente di un atteggiamento decisamente dialogante all'interno di una società la cui fede aveva costantemente bisogno di una sempre più convincente pedagogia cristiana.

L'indagine scientifica su Clemente è testimoniata da un'ampia letteratura che in questi ultimi decenni è diventata sempre più ricca e versatile: l'opera letteraria dell'Alessandrino è stata oggetto di varie e diversificate ricerche condotte secondo le diverse sensibilità scientifiche e investigative, da quelle più particolari e analitiche e segnatamente filologiche, a quelle di più ampio respiro e di orientamento teologico dottrinale¹. Tale proliferazione di contributi rende difficile, se non arduo, affermare qualcosa di nuovo o di non detto, ma non impedisce di rivisitare alcune problematiche specifiche e magari offrire un contributo la cui novità vuole essere anzitutto metodologica sia come approccio all'argomento sia come struttura compositiva.

La recente pubblicazione del *Quis dives salvetur?* (da ora in poi *Qds*) curata da C. Nardi e P. Descourtieux nella collana *Sources Chrétiennes*² ha riportato l'attenzione della comunità scientifica sullo scritto di Clemente d'Alessandria,

* Docente Incaricato di *Patrologia*, Istituto Teologico di Assisi - Aggregato alla Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ Quattro sono i contributi che meglio riassumono quelli che sono stati gli studi su Clemente degli ultimi due secoli, cf. E.F. OSBORN, *Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982*, in *Second Century* 3 (1983) 219-244; M. RIZZI, *Cinquant'anni di studi italiani su Clemente Alessandrino*, in *Adamantius* 4 (1998) 15-24; E.F. OSBORN, *One Hundred Years of Books on Clement*, in *Vigiliae Christianae* 40 (2006) 367-388; D. DAINESE, *Clemente d'Alessandria e la filosofia. Prospettive aperte e nuove proposte. Rassegna degli studi*, in *Annali di Scienze Religiose* 4 (2011) 233-259.

² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé?*, C. NARDI - P. DESCOURTIEUX (edd.), Cerf, Paris 2011 (*SCh* 537).

mediante il quale egli si prefigge di elaborare un nuovo sistema etico-sociale e più in generale antropologico, fondamento per una nuova visione della *politeia*, visione radicata nell'insegnamento scritturistico. Dalla lettura complessiva del *Qds* (come anche del *Paedagogus* = *Paed.* e degli *Stromata* = *Str.*) si può cogliere come l'Alessandrino proponga un vero e proprio progetto di *conversatio morum* evangelicamente intesa per una cristianizzazione dei valori sociali della città di Alessandria; le tradizioni ellenistiche sono sottoposte a una drastica revisione al fine di proporre un nuovo modello di *politeia*, improntata ai valori del cristianesimo, presentato come vera filosofia.

1. Prodromi della questione sociale

Clemente nel *Qds* vuole dare risposta a quelle correnti di pensiero i cui esponenti cristiani di Alessandria tendevano a porre in conflitto la ricchezza con la salvezza, escludendo che il ricco potesse salvarsi. Questa impostazione di pensiero si registra anche in ambienti non cristiani precedenti a Clemente. Viene infatti attestata in Giuseppe Flavio e in Filone: entrambi credendo che nella ricchezza fosse da rintracciare la radice dell'insoddisfazione umana, in quanto l'anima viene travolta dalla passione dell'avarizia, consideravano peccato la condizione stessa di possedere beni. Tale idea fu elaborata a partire dall'interpretazione del nome di Caino, la cui radice *qanah* significa *acquistare* e *invidia*: colui che possiede è necessariamente invidioso, proprio come lo fu Caino, il quale però fu a sua volta allontanato da Dio. La medesima sorte spetterà al ricco³.

Accanto alle dottrine elaborate da Giuseppe Flavio e da Filone, vi erano anche correnti filosofiche che assegnavano alla ricchezza un valore negativo. In primo luogo, il platonismo: il mondo materiale e quello spirituale erano radicalmente separati e irriducibilmente discontinui, e quindi tutto ciò che richiamava la realtà terrena era di impedimento per la purificazione. Come il platonismo, anche lo stoicismo, nel tentativo di elaborare una legge universale comune a tutto il cosmo, affermava che nella natura non esistono le distinzioni; di conseguenza le divisioni tra gli uomini, liberi e schiavi, ricchi e poveri, sono solo conseguenza di disfunzioni sociali, mentre la natura tutta è soggetta alla legge dell'eterno ritorno che abolisce le differenze.

In ambito cristiano, prima del *Qds*, non mancano testimonianze che fin dal periodo apostolico forniscono indicazioni sul comportamento che il disce-

³ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* I, 52; FILONE ALESSANDRINO, *I sacrifici di Abele e Caino* I, 2. Cf. anche *Pseudo-clementine*, *Omelia* 3, 25.

polo di Cristo dovrebbe assumere nei confronti della ricchezza: l'*Epistola di Barnaba*, la *Didachè* e il *Pastore di Erma*. I primi due scritti, accumulati dal proposito di superare la condizione sociale ricco-povero, sottolineano l'universale destinazione dei beni creati fino ad auspicare la piena comunione dei beni sull'esempio che si legge nei sommari degli *Atti degli Apostoli* (capp. 2; 4 e 5) o comunque la condivisione in vista dell'uguaglianza, secondo il richiamo di *2Cor* 8,13-14. Il *Pastore di Erma*, invece, è espressione di un atteggiamento differente, lungi dal voler abolire le situazioni di ricchezza-povertà, funzionali una all'altra. Con il paragone della vite e dell'olmo nella II *Similitudine* si delineano rispettivamente le reciproche funzioni morali e sociali del povero e del ricco, i quali tuttavia restano e devono restare tali: l'elemosina, pur raccomandata, non si configura né come doverosa restituzione secondo il principio dell'uguaglianza né come distribuzione dei beni secondo la necessità⁴.

Per comprendere più correttamente il contesto culturale e sociale nel quale inserire il messaggio del *Qds*, va ricordato come nei primi due secoli la chiesa fu attraversata, a quanto conferma Epifanio di Salamina, da un'eresia sulla povertà: nei secoli II-III i seguaci di questa eresia vennero definiti "apostatici", cioè "rinunciatori" e, nel IV secolo, "apostolici". Influenzati dall'encratismo e dal dualismo platonico manicheo, sulla base di *Lc* 13,2 e 14,33, imponevano a tutti la comunione assoluta dei beni, ponendo al primo posto il povero e non l'uomo⁵. Inoltre il *Qds* non può essere interpretato correttamente senza un'attenzione costante al fenomeno dello gnosticismo, specificatamente quello valentiniano⁶.

2. Lo scritto *Quis dives salvetur?*

È ben noto che il *Qds*⁷ è il più antico testo della letteratura cristiana espressamente consacrato al problema del rapporto tra la ricchezza e la morale

⁴ Per un ulteriore approfondimento cf. M.G. MARA, *Ricchezza e povertà nel Cristianesimo antico*, Città Nuova, Roma 1980; A. PIERI, *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Paoline, Milano 1985; M.G. BIANCO, *Ricchezza e povertà nei Padri greci*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*. 60. *Ricchezza-Povertà nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 2012, 49-166.

⁵ Cf. V. GROSSI, *La Chiesa precostantiniana di fronte alla povertà*, in AA.Vv., *L'annuncio del Regno ai poveri. Atti della XV sessione di formazione ecumenica*, Elledici, Leumann (Torino) 1978, 71-81.

⁶ Cf. C. NARDI, *Il seme eletto e la maternità di Dio nel Quis dives salvetur di Clemente Alessandrino*, in *Prometheus* 3 (1985) 271-286; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé?*, C. NARDI - P. DESCOURTIEUX (edd.), 37-40.

⁷ «Clemente, nel libro intitolato *Quale ricco si salva* [Τίς ὁ σφζόμενος πλούσιος]» (EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica* 3, 23. 5); «C'è anche un suo [di Clemente] libro *Esortazione ai Greci* e tre libri dell'opera intitolata *Pedagogo* e l'altro suo libro intitolato *Quale ricco si salva* [Τίς ὁ σφζόμενος πλούσιος]» (EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica* 6, 13. 3); nella traduzione latina fornita da Girolamo in *De Viris*

evangelica senza mai perdere la prospettiva escatologica. Per la sistematicità con cui il discorso è condotto, il *Qds* si può giustamente considerare la prima riflessione patristica, eseguita in maniera sistematica, sul conflitto ricchezza-povertà: l'autore propone una risposta soprattutto sulla base dell'interpretazione e rielaborazione in chiave etica del passo evangelico di *Mc* 10,17-31 dove si narra l'incontro di Gesù con quel ricco che gli domanda cosa deve fare per avere la vita eterna.

L'elaborazione di Clemente, l'interpretazione della pericope e le esortazioni che seguono, suppongono una omelia⁸: l'esito scritto è un breve trattato⁹ il cui insegnamento è destinato – se non direttamente rivolto – ai ricchi. Quindi, sebbene non sia del tutto chiaro se si tratti di una predica destinata alla comunità, o piuttosto di una “lezione biblica” rivolta a una cerchia ristretta dei discepoli, Clemente sviluppa un ragionamento in piena semplicità e chiarezza e lo conduce a termine senza artifici oratori, ma con animata convinzione¹⁰.

2.1. I destinatari

Il livello culturalmente alto del discorso clementino e il tema affrontato lasciano dedurre che i destinatari dell'insegnamento fossero soprattutto uo-

illustribus 38, 3 si legge: «Quisnam ille dives sit, qui salvetur», da qui il titolo divulgato: *Quis dives salvetur?*. Il *Qds* non offre delle indicazioni esplicite o elementi interni per stabilire con certezza il luogo e il tempo in cui fu composto. Si può solo supporre, come ambiente più probabile, la stessa Alessandria, anche in considerazione del fatto che Clemente visse in questa città fino a quando non fu costretto ad allontanarsene forse a motivo della persecuzione. Riguardo alla datazione si è sostanzialmente nell'impossibilità di risalire con esattezza all'anno di composizione, soprattutto se il testo si considera risultato di una omelia; in ogni caso, l'arco cronologico entro cui iscrivere l'opera è presumibilmente quello che va dal 195 circa al 203, anno della persecuzione di Settimio Severo. Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, tr. it. a cura di N. Beghin, Marietti, Casale Monferrato 1980, 288-296; C. NARDI, *Clemente di Alessandria. Quale ricco si salva? Il cristiano e l'economia*, Borla, Roma 1991, 7-13; J. LIÉBAERT - M. SPANNEUT - A. ZANI, *Introduzione generale allo studio dei Padri della chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, 91-92; G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della chiesa. Secoli II e III*, SEI, Torino 1991, 237-287; B. ALTANER, *Patrologia*, tr. it. A. Babolin, Marietti, Casale Monferrato 1992, 194-201; M.G. BIANCO, *Clemente Alessandrino. Quale ricco si salverà?*, Città Nuova, Roma 1999, 7-15; S. CIVES, *Clemente Alessandrino. Il ricco e la salvezza. Quis dives salvetur?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 7-11; M. PATERNOSTER, *Quis dives salvetur? La salvezza nel contesto tipologico dell'opera di Clemente alessandrino*, in *Augustinianum* 47/2 (2007) 245-258; M. MERINO RODRÍGUEZ, *Clemente de Alejandria, Extractos de Teodoto, Éclogas Proféticas, ¿Qué rico se salva?, Fragmentos*, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 40-51; M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna 2010, 134; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé?*, C. NARDI - P. DESCOURTIEUX (edd.), 15-16.

⁸ Nardi sostiene che si potrebbe trattare di più omelie rielaborate in uno scritto unico; e a sostegno della sua tesi, evidenzia alcune incongruenze del testo, come ad esempio quelle che emergono in *Qds* 26,1 (cf. C. NARDI, *Clemente di Alessandria*, 8; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé?*, C. NARDI - P. DESCOURTIEUX [edd.], 15-16).

⁹ Cf. A. PIERI, *Retto uso*, 58.

¹⁰ Cf. H. CAMPENHAUSEN, *I padri greci*, tr. it. O. Soffritti, Morcelliana, Brescia 1977, 52

mini di estrazione colta e benestante di formazione culturale e filosofica medio-alta ancorata alla tradizione greca¹¹: un gruppo elitario di cristiani cresciuti secondo le tradizioni religiose dell'ellenismo alessandrino¹², appartenenti alle classi agiate della città di Alessandria, della quale Clemente doveva senz'altro conoscere l'agiatazza di cui godeva constatando sia il numero dei ricchi, sia la piaga sociale della povertà che affliggeva gran parte della popolazione. Contrasto sul quale Clemente dovette interrogarsi a lungo: non solo come cittadino e come membro di quella società, ma soprattutto come cristiano che, moralmente, non poteva tacere¹³.

Il maestro d'Alessandria parla dunque ai ricchi o forse, più correttamente per i ricchi, non solo con la finalità di correggerli, ma anche per invitarli a non disperare riguardo alla possibilità di raggiungere la salvezza, contrastando in

¹¹ Non sono da escludere anche destinatari di estrazione giudaica (Clemente stesso all'inizio degli *Str.* considera gli Ebrei, al pari dei Greci, suoi interlocutori). Certo è che alla fine del II sec. la comunità giudaica in Alessandria aveva subito una significativa contrazione a seguito degli eventi accaduti negli anni 115-118: opportuna una brevissima sintesi per un fenomeno storico che meriterebbe essere ulteriormente approfondito. Nell'estate del 115, sotto l'impero di Traiano, le comunità giudaiche della Cirenaica si sollevarono contro il potere romano e contro i Greci e la sommossa non ebbe dimensioni limitate; propagandosi anche alle altre comunità giudaiche della diaspora presenti in Egitto, in Cipro e in Mesopotamia. Una svolta si verificò nell'inverno del 116-117: Traiano, impegnato in Mesopotamia sul fronte partico e timoroso delle possibili conseguenze che la rivolta ebraica avrebbe potuto determinare sulle sorti della guerra, inviò in Egitto il generale Quinto Marcio Turbone. Costui arrivò nella primavera del 117 con un gran numero di forze militari e il suo intervento non interessò il solo Egitto ma anche la Cirenaica, dove, secondo Eusebio, uccise molte migliaia di Ebrei (cf. *Storia ecclesiastica* 4, 2, 4). Nell'estate dello stesso anno morì Traiano e, favoriti da questa fase di transizione, scoppiarono nuovi focolai di ribellione in varie province dell'impero. In Egitto, i moti insurrezionali vennero ben presto repressi da Quinto Marcio Turbone e nel novembre 117 la situazione era ormai completamente sotto il controllo romano. Per la comunità ebraica d'Egitto il bilancio fu catastrofico e quasi totale la decimazione della popolazione e dei beni. Subito dopo la fine dei combattimenti, il governo romano provvide alla confisca delle terre ma le ripercussioni più gravi per la comunità giudaica furono, oltre alle innumerevoli uccisioni in battaglia, i colpi inferti alle istituzioni, come la distruzione della sinagoga di Alessandria e la sospensione della Corte ebraica di giustizia (abolendo così un privilegio tradizionalmente accordato agli Ebrei sia dalle autorità tolemaiche che da quelle romane); in questo modo l'ebraismo locale subì un veloce processo di decadenza e assimilazione, si da poter parlare di un "annientamento" della comunità ebraica. Solo tra III e IV secolo cominceranno a comparire nuove comunità giudaiche in Egitto, ma si presenteranno come comunità assolutamente nuove. Cf. A. ELLI, *Storia della Chiesa copta*. 1. *L'Egitto romano-bizantino e cristiano. Nascita e splendore del cristianesimo egiziano*, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo-Jerusalem 2003, 24-32; R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1993, 275-278; A. LE BOULLUEC, *La "scuola" di Alessandria*, in CH. PIETRI (edd.), *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*. 1. *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla-Città Nuova, Roma 2003, 518-519.

¹² Cf. C. MONDÉSERT, *Introduction au Protreptique*, Cerf, Paris 1976, 27-28 (*SCh* 2bis).

¹³ Per uno spaccato sociale di Alessandria cf. le seguenti fonti: *Paed.* 3, 21, 3-5; 3, 40, 1; *Vita Hadriani* 8. Si tengano presenti anche gli studi: P. BREZZI, *La composizione sociale delle comunità cristiane nei prime secoli*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 22 (1950) 22-50; H.I. MARROU, *Clément d'Alexandria. Le Pédagogue*, vol. 1, Cerf, Paris 1960, 62-66 (*SCh* 70); J.M. BLÁZQUEZ, *La alta sociedad de Alejandria según el Pedagogo de Clemente*, in *Gerion* 11 (1993) 185-227.

questo modo le correnti filosofiche e religiose, ben radicate ad Alessandria, secondo le quali la salvezza era preclusa ai ricchi.

Proprio in merito al destinatario, va notato che Clemente nel procedere della sua argomentazione, sembra rivolgersi a differenti destinatari. Infatti, fino al cap. 26 l'Alessandrino parla ai ricchi in senso generale e impersonale¹⁴ e mai formula il discorso con ricorso alla seconda persona singolare¹⁵. Dal cap. 27,3, sezione dedicata alle caratteristiche dell'amore cristiano, egli sembra rivolgersi a un uditorio ben più circoscritto, come dimostrano i capp. 32 e 34 e 37-41, dove è impiegata la seconda persona singolare, proprio come se Clemente avesse di fronte a sé un diretto interlocutore.

Questo differente relazionarsi del discorso di Clemente fa supporre che nella prima parte del *Qds* egli non si rivolga direttamente ai ricchi, quanto piuttosto a una sorta di "maestri" o "catechisti" che avrebbero una responsabilità di guida all'interno della comunità cristiana. A tal riguardo un testo particolarmente esplicativo è *Qds* 3,1-2:

«Dunque, coloro che amano la verità e i fratelli [...], non devono inaspriarsi in maniera arrogante nei confronti dei ricchi chiamati alla fede, né inchinarsi davanti a loro per il proprio amore di guadagno, ma per prima cosa liberarli, mediante la parola, dalla vuota disperazione e mostrare, con la doverosa interpretazione dei detti del Signore, per quale motivo per loro non sia definitivamente precluso il possesso del regno dei cieli, qualora diano ascolto ai comandamenti. Poi, quando i ricchi apprenderanno che provano un timore immotivato e che, se lo vogliono, il Salvatore li accoglie con gioia, allora bisogna istruirli e iniziarli, perché comprendano attraverso quali opere e quale disposizione d'animo possano ottenere ciò che sperano, poiché questo per loro non è né privo di difficoltà né, al contrario, si realizza per caso» (*Qds* 3,1-2)¹⁶.

¹⁴ Numerosi sono i passi in cui si registra questo comportamento: cf. ad esempio *Qds* 1, 1 (τοῖς πλουσίοις); 1, 2 (ἀνθρώποις); 1, 3 (τὰς ψυχὰς τῶν κεκτημένων; τὰς γνώμας τῶν πλουσίων; ἐπαίροντες; θαυμάζονται; παρασκευάζοντες); 1, 4 (τοὺς πλουτοῦντας; τὸ συναίρεσθαι; τὰς ψυχὰς αὐτῶν; φωτίζοντας; προσάγοντας); 2, 1 (τοῖς πλουσίοις); 2, 2 (οἱ); 2, 3 (ἄλλοι); 3, 1 (τῶν πλουσίων; αὐτοῖς; αὐτῶν ἐξαιρεῖν; αὐτοῖς; ὑπακούωσι); 3, 2 (βουλομένους αὐτοῦς); 4, 1 (ὁμῖν ... ἀξαμένους τοῦ λόγου); 4, 3 (ἡμᾶς); 15, 4 (ἀποτακτέον οὖν τοῖς ὑπαρχοῦσι τοῖς βλαβεροῖς). Sull'argomento cf. A. LE BOULLUEC, *La "scuola" di Alessandria, 507-508* che a sua volta recupera uno studio di U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Brill, Leiden 1989, 79-84.

¹⁵ Fanno eccezione *Qds* 19, 4 e 19, 6 dove Clemente si rivolge a una II persona singolare: «Ma in che modo ti potresti staccare da essi [beni]»; «Perciò vendi con dignità le tue proprietà numerose e superflue e che ti precludono il regno dei cieli, scambiandole con ciò che può salvarti [...] invece tu, ricevendo al loro posto la ricchezza secondo lo spirito, potrai avere già un posto nei cieli». L'utilizzo della II persona singolare in questi due testi sembra da legare non tanto al fatto che Clemente nell'impartire il suo insegnamento abbia davanti dei ricchi, quanto piuttosto alla volontà di Clemente di continuare il discorso a partire dalle citazioni di *Mt* 5,8; 19,23 riportate subito prima (cf. *Qds* 19, 3).

¹⁶ Traduzione a cura di S. CIVES, *Clemente Alessandrino*, cf. nota 7.

Nel testo appena citato, Clemente sembra rivolgersi a coloro che avranno il compito di accompagnare i ricchi in una crescita spirituale ispirata all'insegnamento evangelico¹⁷.

Clemente, a coloro che si prenderanno cura dei cristiani ricchi «chiamati alla fede»¹⁸, raccomanda di non cadere nell'astio e nell'arroganza e di non trasgredire la verità accondiscendendo a quei principi che regolano la vita dei ricchi; questi devono essere liberati dalla disperazione e aiutati a comprendere la corretta interpretazione dei detti del Signore, i quali si confermano primo riferimento: è la Parola che salva e che, se ben interpretata, infonde speranza nel cuore del ricco che scopre di non essere condannato. Nel momento in cui i ricchi rimarranno docili all'opera della Parola e l'accoglieranno nella sua corretta interpretazione, potranno fugare ogni timore ed essere pronti per venire istruiti e iniziati dai loro rispettivi "maestri" affinché possano finalmente comprendere quale condotta di vita sia necessaria per renderla conforme all'evangelo.

Clemente, in sostanza, si propone di fornire una soluzione evangelica a un problema di ordine pratico: il comportamento del ricco deve essere un comportamento cristiano, basato sulla obbedienza ai comandamenti correttamente interpretati. Occorre, dunque, provvedere a una rieducazione del ricco affinché la sua ricchezza non sia per lui motivo di condanna; s'impone una nuova pedagogia che, per essere fruttuosa, può e deve essere ricavata solo «sulla giusta esegesi dei detti del Signore»¹⁹.

2.2. Struttura dell'opera

Dalla lettura complessiva dell'opera, emerge un'impostazione degli argomenti certamente non improvvisata, anzi concepita secondo una graduale successione delle tematiche in un progressivo enuclearsi del messaggio pedagogico fornito dallo stesso Vangelo. Proprio alla luce della successione degli argomenti il discorso clementino può essere suddiviso sostanzialmente in due sezioni *Qds* 1, 1 - 26, 1 e *Qds* 27, 3 - 42, 15, congiunte tra loro da *Qds* 26, 2 - 27, 1, dove Clemente offre una sintesi della finalità del discorso e delle tematiche fino a quel momento affrontati. In *Qds* 42, 16-20 Clemente conclude l'opera.

¹⁷ Clemente fa riferimento a uomini che hanno il compito di guidare i ricchi anche in *Qds* 4, 2; 34; 35; 41; 42, 17.

¹⁸ Cf. V. MESSANA, *L'economia nel Quis dives salvetur. Alcune osservazioni filologiche*, in *Augustinum* 17/1 (1977) 133-134 (Atti del V incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1976). L'aggettivo κλητοί richiama 1Cor 1,24 dove si fa riferimento a tutti coloro che accoglieranno la predicazione paolina del Cristo.

¹⁹ «Μετά τῆς δεούσης ἐξηγήσεως τῶν λογίων τοῦ κυριοῦ» (*Qds* 3, 1).

Entrando nel merito della I parte dello scritto (*Qds* 1, 1 - 26, 1) e delle singole sezioni in cui può essere diviso vediamo come in *Qds* 1, 1 - 3, 6 viene affermata l'autorità e la severità del Vangelo e ci si sofferma sullo sconcerto suscitato nei facoltosi dal monito che si legge in *Mt* 19,23-24 (e paralleli *Mc* 10,23-27; *Lc* 18,24-27). L'Alessandrino condanna coloro che elogiano i ricchi²⁰; li definisce non solo «adulatori e servili»²¹, ma anche «empi e insidiosi»²². Successivamente egli stesso si difende dall'accusa di essere un aduttore e manifesta il desiderio di offrire non discorsi encomiastici, magari di ispirazione isocratea, ma quella speranza che secondo la Parola del Signore, letta senza ben riflettere, sembrerebbe loro preclusa²³. L'autore, quindi, si propone di rimuovere, o almeno attenuare, la tentazione alla disperazione e al conseguente disimpegno morale, conducendo il suo discorso mediante un'esegesi sistematica della pericope e in particolare del dialogo di Gesù con i discepoli.

In *Qds* 4, 1 - 5, 4 presenta la parabola del ricco e la tecnica interpretativa da adottare. Viene citato il testo tratto da *Mc* 10,17-31 e vengono illustrati i principi metodologici di un'interpretazione spirituale, adeguata alla retta comprensione delle parole di Gesù. È necessaria una decifrazione del senso recondito, in quanto la comprensione del significato profondo sarà la giusta risposta a ogni domanda.

A questo punto da *Qds* 6, 1 a *Qds* 26, 1 Clemente tratta della libertà interiore nell'uso delle ricchezze. Applicando un'esegesi allegorica evidenzia come i principi fondamentali del proprio ragionamento siano in armonia con il dettato del brano evangelico: il distacco interiore dalla ricchezza predicato da Cristo e il dovere morale del retto uso dei beni per una generosa condivisione, precetto di carità indispensabile al conseguimento della vita eterna. Clemente conclude il discorso di questa prima parte sostenendo la necessità di riflettere sulla speranza data ai ricchi dal Salvatore, affinché ciò che è insperato possa diventare sicuro, ciò che è sperato giunga a essere posseduto²⁴, in altre parole su come i ricchi possano essere salvati.

La II parte (*Qds* 27, 3 - 41, 7) è dedicata alla riflessione sull'amore cristiano. Il discorso esorta affinché le disposizioni interiori e le scelte di vita si ispirino all'amore che scaturisce dalla vita trinitaria, si fondino sui misteri dell'incarnazione e della redenzione e si riflettano in una saggia amministrazione dei beni creati. L'Alessandrino elabora questo pensiero partendo dall'in-

²⁰ Cf. *Qds* 1, 1-3.

²¹ La figura dell'uomo servile e dell'aduttore è di matrice classica, specificatamente platonica (cf. PLATONE, *Gorgia* 463A-466A; 500A-503D; 513D; 517B-522E).

²² *Qds* 1, 1.

²³ Cf. M.G. MARA, *Ricchezza*, 35-36.

²⁴ Cf. *Qds* 27, 2.

interpretazione cristologica della parabola del samaritano (cf. *Lc* 10,29-37). L'amore cristiano non può prescindere dall'amore di Dio; fin dall'eternità l'amore è il principio "femminile" e "materno" di Dio²⁵, quello stesso principio che dà origine alla generazione del Figlio ed è causa dell'incarnazione e della redenzione²⁶. L'amore non solo spinge il cristiano a partecipare i beni spirituali, ma ne ispira anche il comportamento pratico nell'uso dei beni materiali. Esige una generosità che non opera discriminazioni nel dare, anzi va in cerca di chi è nel bisogno: solo così il credente non avrà nulla da temere dal futuro giudizio di Dio.

In un successivo passaggio dell'argomentare, Clemente afferma che chi è nell'amore di Dio e del prossimo vive nel pentimento. Pentirsi è sempre e comunque possibile all'uomo al quale, pertanto, non è consentito disperare riguardo alla possibilità di salvarsi, né rinunciare a un cammino di perfezionamento. Il ricco quindi, che non ha ancora accolto il messaggio di Cristo, non deve disperare; è chiamato a pentirsi convertendo la propria vita: sia per lui d'esempio il giovane brigante convertito da san Giovanni²⁷; l'Alessandrino afferma: «ascolta un racconto che non è propriamente un racconto, ma una storia vera»²⁸ che insegna l'amore cristiano e il valore della penitenza.

L'immissione del racconto del brigante nel *Qds* è volta a trasmettere un messaggio eloquente e incoraggiante per quei ricchi che, dopo il battesimo, non avessero mostrato coerenza nei confronti della fede accolta. Il giovane, infatti, è diventato un brigante perché dopo il battesimo ha tradito il Cristo ma, nonostante la sua infedeltà, gli sarà concessa ancora una volta la salvezza, a

²⁵ Cf. C. NARDI, *Il seme eletto*, 271-286; D. GEMMITI, *Il femminile in Clemente Alessandrino*, in *Studi sull'Oriente cristiano* 1 (1997) 66-74.

²⁶ «Cosa bisogna dire ancora? Guarda i misteri dell'amore e allora contemplerai il seno del Padre, che solo il Figlio di Dio unigenito ha rivelato. E Dio stesso è amore e attraverso l'amore è stato da noi catturato. E mentre la realtà ineffabile di Lui è Padre, la sua pietà per noi si è fatta madre. Il Padre, avendo amato, si è fatto femminile, e il grande segno di questo è Colui che Egli generò da se stesso: e il frutto che è stato generato dall'amore è amore» (*Qds* 37, 1-2).

²⁷ Non si è a conoscenza dell'origine di questo brano e, dalle notizie che Clemente fornisce, non è possibile ricostruire niente di certo. La storia riportata anche da Eusebio (cf. *Storia ecclesiastica* 3, 23, 6-19) parla di un giovane che, dato in affidamento con grande speranza dall'apostolo Giovanni a una comunità cristiana e al suo vescovo, abbandona la fede e si dedica al brigantaggio. Giovanni, tornando a visitare la comunità, si accorge che quel ragazzo si è allontanato. Cerca di riavvicinarlo e, con le sue parole e con il suo affetto, ottiene la conversione del brigante che torna con pienezza alla vita cristiana. Per un approfondimento su questo racconto cf. C. NARDI, *Clemente d'Alessandria*, 117-172; V. GROSSI, *Nota sulla pastorale giovanile nella chiesa antica. A proposito di un diverbio tra l'apostolo Giovanni e un vescovo locale asiatico (Clemente Alessandrino, Quis dives salvetur 42, 1-45)*, in *Lateranum* 71 (2005) 313-318.

²⁸ *Qds* 42, 1. Analizzando il testo greco (ἀκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον) emerge la contrapposizione tra μῦθος e λόγος: la favola, il racconto tramandato oralmente, e la parola certa, razionale, tramandata per iscritto; differenza già affermata più volte da Platone in diverse sue opere (si veda, per esempio, PLATONE, *Gorgia* 523A; *Protagora* 324D; *Timeo* 26E).

condizione che egli riesca a raggiungere la conversione del cuore²⁹: una penitenza per i peccati commessi dopo il battesimo è sempre possibile nella comunità cristiana³⁰ e la conversione del giovane brigante, operata dall'apostolo Giovanni, viene proposta come un esempio concreto³¹.

La *conclusione* (*Qds* 42, 16-20), sebbene penalizzata da una considerevole lacuna³², riesce a comunicare un messaggio inequivocabile nel suo significato; nell'epilogo si percepisce un profondo respiro di speranza e fiducia nell'opera del Signore, non casualmente preceduto dall'apologo del giovane brigante convertito. Il brano conclusivo rassicura sul perdono concesso dal Salvatore e al tempo stesso ricorda che la responsabilità dell'errore è sempre individuale non certo di Dio, né tantomeno dell'eventuale benessere materiale. "Perdersi" è sempre e comunque conseguenza di un atto volontario³³: i ricchi non sono esclusi dalla salvezza in quanto tali, ma hanno la possibilità di incontrare la misericordia di Dio, convertendosi a Lui, dopo aver abbandonato le vie del mondo.

3. *Tematiche portanti*

Il titolo *Quis dives salvetur?* non deve trarre in inganno, facendo pensare che l'argomento dell'opera sia quello di una specifica e speciale trattazione mirante a individuare le caratteristiche del *dives* che otterrà la salvezza. Il titolo è senz'altro riduttivo rispetto alla complessità dell'argomentazione la quale è fondata su tre principi.

Primo: *la ricchezza in sé non esclude dal Regno*. Per Clemente – sulla base di *Mc* 10,17-31 – la salvezza non può identificarsi soltanto con la fiducia

²⁹ Il racconto permette a Clemente di pronunciarsi sulla conversione e sulla possibilità che Dio offre all'uomo di tornare a vivere nella sua amicizia, anche se ha peccato dopo aver ricevuto il battesimo. L'episodio deve aver influito, per certi aspetti, sulla posizione della chiesa circa la penitenza, come probabilmente è da cogliere nel fatto che il racconto clementino, rielaborato sul fondamento di una tradizione orale cui sembra qui alludere Clemente, ha avuto una notevole fortuna nei vari secoli e in alcuni autori dal IV al XIX secolo, come Eusebio, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore, Anastasio il Sinaita, Giorgio Sincello, Fozio, Simeone Metafraste, Iacopo da Varazze, Niceforo Callisto, J.G. Herder, per indicare almeno qualcuno degli autori in cui la narrazione è riportata (cf. C. NARDI, *Clemente di Alessandria*, 117-172).

³⁰ Cf. *Qds* 38, 4 - 41, 7.

³¹ Cf. *Qds* 42, 1-15.

³² Il testo greco di *Qds* 42, 16 nella sua parte iniziale presenta una lacuna di una certa estensione, che non permette di ricostruire con precisione il modo di concludere il discorso da parte di Clemente. È stato ipotizzato che la lacuna del testo greco possa essere integrata con un frammento armeno sulla penitenza tramandato in un codice parigino (armn. XLVI A f. 150^v col. 1). Cf. J.B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi*, vol. 3, A. Jouby et Roger, Paris 1883, 305-306; A. RECHEIS, *Das Fragment "De poenitentia": Ein Teil der klementinischen Schrift "Quis dives salvetur"*, in *Traditio* 9 (1953) 419-420.

³³ Cf. *Qds* 42, 18.

di essere salvati, così come l'eventuale paura di essere dannati non equivale alla dannazione effettiva; se il temere non significa essere condannati, il credere non significa essere giustificati o predestinati.

Secondo: *amare il prossimo*. Clemente si appella alla parabola del buon samaritano e ravvisa una distinzione tra le due manifestazioni dell'amore cristiano³⁴: il prossimo merita lo stesso amore che nutriamo verso noi stessi, ma l'amore del prossimo è sempre al secondo posto rispetto a quello verso Dio che va amato sopra ogni cosa. Il precetto dell'amore comporta il dovere della condivisione³⁵. Clemente, richiamandosi al dottore della legge che domanda a Gesù quale comandamento sia più importante³⁶, congiunge i due orientamenti dell'unico precetto dell'amore – quello verso Dio e quello verso il prossimo – in stretto rapporto con quanto insegnano rispettivamente la pericope del ricco³⁷ e la parabola del buon samaritano³⁸.

Terzo: *penitenza*. Clemente indica quale sia la condizione di una conversione vera, esortando a eleggere una guida spirituale, come se ravvisasse l'esigenza di un'istruzione e di una formazione utili a comprendere il senso del pentimento.

Dalle tre istanze – ricchezza, carità, penitenza –, che trovano una sintesi in *Qds* 3, 1-2, emerge un proposito catechetico ben definito: stabilito che la ricchezza in se stessa non è né un bene né un male, ogni speranza e richiesta di essere salvati poggia sulla responsabilità individuale e soprattutto sull'esercizio della carità e sulla richiesta di perdono per un proposito di coerenza evangelica.

4. *Gli influssi filosofici*

Clemente costruisce il suo discorso a partire dal testo scritturistico, segnatamente dal racconto marciano. Tuttavia, nell'organizzazione dei suoi contenuti, l'Alessandrino procede affidandosi anche a categorie filosofiche. Proprio per questo, per meglio comprendere l'insegnamento racchiuso in *Qds* e il criterio ermeneutico, va considerato anche il retaggio filosofico retroterra della conversione di Clemente, un influsso che si evince sia dal linguaggio che dalle

³⁴ Cf. *Qds* 27, 3; 28, 1; 29, 1.

³⁵ Cf. anche *Str.* 6, 164, 2; 7, 54, 4.

³⁶ Cf. *Mt* 22,34-40; *Mc* 12,28-31; *Lc* 10,25-27 in *Qds* 27, 3-28, 1.

³⁷ Cf. anche *Paed.* 3, 88, 1-2.

³⁸ L'esegesi letterale che Clemente elabora è incentrata sul significato da attribuire al concetto di *prossimo* (*Qds* 28, 2): se nell'Antico Testamento "prossimo" era il connazionale, ma anche l'immigrato inserito nella comunità israelitica (cf. *Lv* 19,33-34), al tempo di Gesù il "prossimo" indica quasi sempre il membro dello stesso gruppo religioso. Clemente invece, stabilisce un significato di "fratellanza", non solo perché siamo tutti partecipi della stessa razionalità umana, ma anche perché origine di tale razionalità è l'unico Padre (cf. *Str.* 2, 84, 4; cf. anche C. NARDI, *Clemente d'Alessandria*, 23-24).

molteplici reminiscenze filosofiche all'interno della sua produzione letteraria³⁹, a conferma che la cultura greca è componente essenziale e indelebile della sua stessa personalità. Solo l'incontro con Cristo λόγος assicura però l'intelligenza necessaria per comprendere il profondo significato della cultura acquisita, significato altrimenti inesorabilmente precluso. Fede cristiana e filosofia in Clemente si intrecciano ogni volta in cui egli si prefigge di diffondere l'una e l'altra⁴⁰.

Entrando nello specifico del *Qds*, non potevano dunque mancare anche qui riferimenti alla filosofia. In particolare Clemente evoca il "platonismo scolastico" che nel II secolo si era codificato in un sistema aperto capace di assumere e reinterpretare gli apporti delle altre scuole. Questi erano intesi come sviluppi del pensiero di Platone che si andava costituendo in una specie di platonismo perenne. Sebbene Platone non sia l'unico filosofo a cui si fa

³⁹ Non va dimenticato come l'Alessandrino, dopo la conversione, non rinunciò alla sua storia personale e alla sua formazione filosofica, anzi dalle sue opere emerge come egli tentò di utilizzarla per guidare i suoi ascoltatori alla fede cristiana (cf. P. CAMELOT, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur les sciences et la littérature profane*, in *Recherches de Science Religieuse* 21 [1931] 38-66; P. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, in *Recherches de Science Religieuse* 21 [1931] 540-589). Due sono i testi maggiormente significativi a tal riguardo: *Str.* 1, 80, 5 e *Str.* 7, 20, 2. Il ruolo svolto dalla filosofia nel pensiero di Clemente è certamente fondamentale. La riflessione filosofica è la fonte privilegiata della formazione e dell'attività didascalica dell'Alessandrino; lo strumento dialettico di un'apologetica antignostica e il mezzo per l'elaborazione dottrinale. Clemente certamente sottolinea l'importanza della filosofia, ma subito precisa che il suo valore è solo propedeutico, in quanto prepara a ricevere la fede indispensabile perché la verità possa edificare la vera gnosi. Ciò detto, non sembra che Clemente separi il livello più specificatamente filosofico, segnato dall'impegno della ragione, da quello più teologico, caratterizzato dalla riflessione sul dato rivelato e dall'interpretazione delle Scritture, ma sembra unire i due livelli, come se tra loro esistesse soluzione di continuità. La ragione di ciò sta in quella che lui considera la vera filosofia che permette all'uomo di giungere alla contemplazione di Dio, la filosofia che riceve l'apporto della rivelazione portata dal *Logos* divino, quindi una filosofia fondata sulla corretta interpretazione delle Scritture (cf. S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Wipf & Stock, Eugene 1971, 9-59; E.F. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 198-200). **Va ricordato a questo proposito che per Clemente, e per gli alessandrini in generale, l'impegno culturale non è mai fine a se stesso, bensì propedeutico alla perfezione morale, che si ottiene attraverso lo studio sistematico delle Scritture, il quale, a sua volta, può essere affrontato solo grazie a una approfondita preparazione culturale fondata sulla *paideia* greca (cf. E.F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1957; S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria*, 9-59; D. DAINESI, *Clemente d'Alessandria*, 223-259).**

⁴⁰ Ciò avviene almeno in due circostanze: la difesa della filosofia contro quei cristiani alessandrini che guardavano con sospetto il complesso di conoscenze legate alla *paideia* greca e l'esortazione alla confessione di fede come atto di improvviso distacco da tutte le passioni. Nella città di Alessandria erano presenti alcune componenti cristiane lontane sia allo gnosticismo sia alla filosofia greca e tuttavia non meno propense a una vita spirituale. Jakab richiama l'attenzione sull'ambiente religioso in cui furono composti e circolavano gli *Atti di Giovanni*. Quest'opera insieme alle *Sentenze di Sesto*, testimoniano la presenza ad Alessandria di un cristianesimo non gnostico; ma a differenze delle *Sentenze di Sesto*, gli *Atti di Giovanni* si caratterizzano per lontananza dalla filosofia greca e fortemente marcati da una religione pagana spiritualizzata (cf. A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin [II^e et III^e siècle]*, Peter Lang, Frankfurt 2004, in particolare 83.86-87). **Soprattutto Tardieu preferisce chiamare questo fenomeno intellettuale "filosofia religiosa" (cf. i saggi nel volume M. TARDIEU, *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987).**

riferimento nel *Qds*⁴¹, Clemente sembra ritenere il platonismo la mediazione culturale più idonea per esplicitare il dettato biblico, perché illumina la concreta questione morale. Platonizzante è, infatti, l'antropologia sottesa al *Qds*, in particolare la tendenziale identificazione dell'uomo con la sua anima e l'interesse quasi esclusivo di Clemente per l'anima e la sua salvezza. Se l'uomo è tale, il corpo, accidentale rispetto alla vera essenza umana, è equiparato alle cose esterne, secondo la ben nota tripartizione scolastica dei beni nell'ambito di una mentalità platonica e il soggetto non è altro che uno spirito che se ne avvale⁴².

Quanto poi al retaggio filosofico utilizzato e calato all'interno della morale del *Qds*, si nota un grande debito soprattutto nei confronti dello stoicismo, nonostante le remore e le contestazioni che lo stesso Clemente nutre nei confronti di questa corrente filosofica. I beni esterni, non solo quelli della fortuna, ma anche quelli del corpo, sono considerati "indifferenti" (*ἀδιάφορα*), secondo la preesistente e già diffusa teoria stoica dell'indifferenza morale verso le cose esterne⁴³.

Avvalendosi di una terminologia stoica⁴⁴, Clemente chiama *ἀπάθεια*⁴⁵ la libertà interiore dalle passioni e dall'attaccamento a falsi valori e stoico è il

⁴¹ Clemente mostra una grande ammirazione per Platone e Pitagora che considera dei veri e propri teologi ispirati, mentre non esita a condannare il panteismo materialistico e il determinismo degli Stoici, le vedute aristoteliche sulla provvidenza divina che ne limitano la portata e la filosofia di Epicuro anche se poi accoglie le dottrine stoiche riguardanti l'etica e il *λόγος* metafisico, certi elementi dell'epistemologia aristotelica di cui si serve per costruire la sua teoria sulla *πίστις* e anche la dottrina epicurea della *πρόληψις*. Questo atteggiamento nei confronti della filosofia classica, trova la sua spiegazione nel carattere sincretistico del platonismo scolastico del II secolo nel quale si formò Clemente, proprio come accadde per Giustino. Tale sincretismo è una delle ragioni dell'eclettismo che si rintraccia negli *Str.* (cf. 1, 7, 37, 6; 1, 13, 57, 4; 1, 13, 57, 6; 6, 7, 55, 3). L'altra ragione, più propriamente teologica, va ricercata nella dottrina della "pioggia" fatta cadere dal *λόγος* divino, che dissemina nella mente di molti filosofi frammenti di verità. Ottica che ha i suoi precedenti nella filosofia giudaico-ellenistica ed è presente (nella categoria del *λόγος* *σπερματικός*) anche in Giustino (cf. *Il Apol.* 8, 3; 13, 3). Tutto questo spiega il ruolo che Clemente assegna alla filosofia greca sia nella storia dell'umanità che nella pratica del cristiano: da una parte, essa ha percorso e preparato il messaggio cristiano, svolgendo per i Greci una funzione analoga a quella che la Legge ha svolto per gli Ebrei (cf. *Str.* 1, 28, 3; 6, 42, 1-4; 6, 44, 1; 6, 64, 4; 6, 67, 1; 6, 159, 9); dall'altra assieme alle discipline ausiliarie ha un valore propedeutico per il cristiano che vuol passare da una semplice fede alla *gnosi* (cf. *Str.* 1, 28, 3; 1, 80, 6; 1, 99, 1; 6, 62, 1; 6, 62, 3; 6, 67, 1): è infatti proprio il suo uso a rendere possibile l'esegesi scritturale. Ma essa svolge anche un'altra funzione pratica, in quanto aiuta il cristiano nella difesa della fede contro gli attacchi dei suoi nemici (cf. *Str.* 1, 28, 4; 1, 35; 1, 43, 4; 1, 100, 1; 6, 81, 4; 6, 156, 2). Nella sua parte migliore, la filosofia greca è quindi veramente l'ancella della teologia (cf. *Str.* 1, 20, 1), secondo un'espressione già cara a Filone e rintracciabile più tardi nel sincretismo platonico del II sec.

⁴² Cf. *Qds* 10, 1; 12, 1-2; 15, 1; 16, 1; 18, 1-3; 26, 3; 33, 6; 36, 1.

⁴³ Cf. *Qds* 12, 1; 13, 5-16, 1; 15, 3; 18, 1-4; 19, 3; 20, 2.

⁴⁴ La dottrina delle passioni era stata trattata in due modi dalle scuole filosofiche ellenistiche. Lo stoicismo aveva propugnato un rigoroso e totale annientamento della passione (*ἀπάθεια*), mentre la scuola peripatetica aveva ritenuto che la passione potesse sussistere, ma a patto di essere regolata ed indirizzata al bene (*μετριοπάθεια*). Quest'ultima dottrina trova la sua collocazione anche nel medioplatonismo ed è sostenuta in particolar modo da Plutarco (cf. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica. Letteratura cristiana antica*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2004, 125-126).

⁴⁵ Cf. *Qds* 20, 6; 21, 1.

relativo dovere di estirpare⁴⁶ questo attaccamento affinché sia realizzato ciò che l'evangelo esige: per raggiungere la perfezione non basta la semplice moderazione degli affetti, ma è necessaria l'assoluta mancanza di passione⁴⁷.

Tale posizione è ben diversa dalla legge mosaica che, incapace di condurre ad una salvezza definitiva, mirava a eliminare soltanto gli effetti esterni del peccato secondo un codice morale giuridicamente inteso, e che sarà ampiamente superato dalle esigenze di interiorità e di perfezione richieste dal vangelo, e riformulate ancora una volta con terminologia di impronta stoica:

«Di queste ferite l'unico medico è Gesù, che taglia le passioni alla radice, non come la legge che tagliava solo i nudi risultati, i frutti delle piante cattive, ma avvicina la sua scure alle radici della malvagità» (*Qds* 29, 3).

Lo sradicamento delle passioni non significa insensibilità o isolamento dell'uomo da ciò che lo circonda, ma perseguimento del bene come unico fine:

«Dunque è forse impossibile eliminare del tutto le passioni che sono cresciute insieme, ma con la potenza di Dio e la preghiera umana, l'aiuto dei fratelli, una vera conversione e l'esercizio costante possono essere corrette» (*Qds* 40, 6).

La libertà morale, che ne deriva, è un ideale di perfezione etico-estetica, di bellezza morale⁴⁸, di progresso nella vita cristiana, con tratti che ricordano la magnanimità aristotelica⁴⁹ e la distaccata fermezza che il sapiente stoico esercita nelle diverse circostanze⁵⁰. Per Clemente quindi la virtù è frutto dell'equilibrata commistione d'inclinazioni naturali, di apprendimento e di esercizio⁵¹. La virtù è sufficiente da sola a procurare la felicità del cristiano. Essa non dipende dagli eventi esterni, ma solo dall'intima convinzione del suo bene⁵².

Inoltre, in linea con la tradizione socratica, Clemente denigra la figura dell'adulatore e dell'uomo servile⁵³ che mirano alla gratificazione per trarne solo vantaggio: figure entrambe antitetico alla statura morale e alla libertà

⁴⁶ Cf. *Qds* 1, 2; 12, 1; 29, 3; 39, 2; 40, 5-6.

⁴⁷ Questa distinzione tra i due gradi dell'etica, costituiti dalla moderazione e dalla mancanza delle passioni, Clemente l'ha condivisa con Filone d'Alessandria (cf. *FILONE, Le allegorie delle leggi* 3, 188).

⁴⁸ Cf. *Qds* 3, 6; 14, 5.

⁴⁹ Cf. *Qds* 16, 3.

⁵⁰ Cf. *Qds* 19, 1.

⁵¹ Cf. *Paed.* 1, 101, 2; 3, 35, 2.

⁵² Cf. *Str.* 4, 52, 1-2.

⁵³ Cf. *Qds* 1, 1.

di spirito. Il valore morale è infatti una disposizione interiore⁵⁴ (διάθεσις), in funzione del τέλος che, in senso stoico e medioplatonico indica il bene supremo, il sommo bene soggettivo dell'uomo, ossia la felicità compresi i contenuti e le condizioni per conseguirla; ma per Clemente, divenuto cristiano, felicità è solo da intendere in senso soteriologico ed escatologico⁵⁵. E anche nell'ambito della dottrina soteriologica torna ancora una volta il platonismo a dirigere la riflessione verso la salvezza dell'anima, come si legge in alcuni passi del *Qds*:

«La ricchezza delle passioni, infatti, quando è presente è foriera di morte per tutti, venendo meno invece porta la salvezza; e da questa bisogna purificare l'anima, cioè renderla povera e nuda, preparandola così ormai ad ascoltare il Salvatore che dice: “vieni e seguimi”» (16, 1);

«Sicché bisogna considerare con esattezza, e non in maniera rozza, grossolana e materiale l'esempio dei ricchi che difficilmente entreranno nel regno dei cieli: infatti non è questo il senso di quanto è stato detto. La salvezza non si basa né sulle cose esteriori né se esse siano molte o poche o piccole o grandi o gloriose o ingloriose o nobili o ignobili, ma sulla virtù dell'anima, fede, speranza, carità, amore fraterno, conoscenza, mitezza, modestia e verità» (18, 1);

«Se dunque ciò che vivrà è soprattutto e in primo luogo l'anima la virtù che nasce intorno ad essa salva, mentre la malvagità produce morte, è ormai chiaramente evidente che se l'anima si salva, essa è povera di quelle cose dalla cui ricchezza uno viene rovinato, e muore se è ricca di quelle cose la ricchezza delle quali rovina» (18, 6).

E la preoccupazione per la salvezza dell'anima va inquadrata all'interno del concetto di perfezione perché sarà l'anima a godere primariamente del bene che la perfezione comporta: «nel *Qds* si assiste all'elaborazione razionale e allo sviluppo di un dato biblico in vista della riflessione teologica, di un *intellectus fidei* in tensione verso la perfezione cristiana che Clemente chiama “gnosi”, con tutti i requisiti della “scienza”, di cui si sottolinea in modo filosofico, platonico e stoico, l'affidabilità e la certezza: “scienza dell'essere”, e in particolare di Dio, in tensione verso la “comprensione”»⁵⁶. Dal bene particolare e materiale (ricchezza) dunque al bene universale e spirituale (la perfezione).

⁵⁴ Cf. *Qds* 1, 5; 3, 6; 12, 1; 18, 7; 19, 5.

⁵⁵ Cf. *Qds* 5, 4, 7; 18, 7; 19, 1; 32, 6; 40, 2, 3, 17.

⁵⁶ Così afferma C. NARDI, *Clemente di Alessandria*, 30, con esplicito riferimento a *Qds* 7, 1; 3, 6; 18, 1.

Considerazioni conclusive

Il *Qds* come ho detto già all'inizio, è il più antico scritto della letteratura cristiana che, sulla base dell'esegesi di *Mc* 10,17-31, rielabora, per la prima volta in un'opera unitaria, gli insegnamenti cristiani precedenti sul tema ricchezza-povertà⁵⁷. Il maestro d'Alessandria superando il significato storico dell'incontro tra il ricco e Gesù individua il significato salvifico della parabola strettamente connesso alla volontà dell'uomo e all'atteggiamento del suo spirito. Non solo: Clemente è il primo autore cristiano a dichiarare esplicitamente che la ricchezza è strumento di conversione e non di perdizione, purché a nulla sia anteposto il Regno dei cieli.

Attraverso un'esegesi di tipo allegorico e facendo proprie alcune categorie filosofiche, Clemente vuole proporre mediante l'insegnamento evangelico una nuova forma di *politeia* per l'Alessandria a lui coeva; una nuova visione della vita nella città che non si prefigge l'eliminazione del problema reale e autentico, né intende distogliere dal reale conflitto ricco-povero, né tantomeno dal timore che la ricchezza si frapponga come ostacolo al Regno di Dio; l'Alessandrino vuole piuttosto persuadere sul vero significato di ricco e di ricchezza: il ricco è colui che è pieno di Cristo mentre il povero è colui che è sopraffatto dalle passioni viziose. Colui che è ricco materialmente, quindi, non è detto che sia povero spiritualmente e non sia in grado di porre Cristo al centro della propria vita oppure che non possa credere in Dio. Vero povero è piuttosto colui che, succube delle tante passioni ne resta vittima e proprio per questo è chiamato a cambiare strada, a convertirsi, a rivolgere il proprio sguardo a Cristo fonte di ogni sapienza, estirpando le passioni disordinate e rimuovendo dall'anima il pensiero, l'inclinazione, il desiderio, la bramosia e l'affanno perché sono queste le spine che soffocano il seme della vita⁵⁸.

Parola di Dio e insegnamento morale sono un unico evangelo.

Matteo Monfrinotti
 mmonfrinotti82@gmail.com
 Istituto Teologico di Assisi
 Piazza S. Francesco, 2
 06081 Assisi (PG)

⁵⁷ Cf. C. NARDI, *Quale ricco si salva. La proposta di Clemente di Alessandria*, in *Parola spirito e vita. Quaderni di lettura biblica* 42 (2000) 183-184.

⁵⁸ Cf. *Qds* 11, 1-2.

**Il *Quis dives salvetur?* di Clemente Alessandrino
La costruzione di una nuova *politeia***

MATTEO MONFRINOTTI

Abstract

Il presente contributo vuole evidenziare come Clemente d'Alessandria mediante il *Quis dives salvetur?* si prefigge di elaborare un nuovo sistema etico-sociale e più in generale antropologico, fondamento per una nuova visione della *politeia*, visione radicata nell'insegnamento scritturistico. Dalla lettura complessiva del *Quis dives salvetur?* si può cogliere come l'Alessandrino proponga un vero e proprio progetto di *conversatio morum* evangelicamente intesa per una cristianizzazione dei valori sociali della città di Alessandria; le tradizioni ellenistiche sono sottoposte a una drastica revisione al fine di proporre un nuovo modello di *politeia*, improntata ai valori del cristianesimo, presentato come vera filosofia.

Parole chiave:

Clemente d'Alessandria; *Quis dives salvetur?*; Ricchezza; Povertà; Politeia cristiana; Pedagogia evangelica

Abstract

This article suggests how Clement of Alexandria in *Quis dives salvetur?* articulates a new socio-ethical, even anthropological, structure as the foundation for a fresh vision of *politeia*, one that is rooted in biblical teaching. A close reading of *Quis dives salvetur?* Reveals how Clement proposes a *conversatio morum* evangelically intended to promote the Christianisation of social values in the city of Alexandria. To this end, Hellenic traditions are subordinated to a drastic revision that offers a new model of *politeia*, one based on the values of a Christianity that Clement presents as true philosophy.

Keywords:

Clement of Alexandria; *Quis dives salvetur?*; Wealth; Poverty; Christian politics; Biblical pedagogy

«DE ANTIQUIS HOMINIBUS ET EVOLUTIS»

Riparlare con la lingua dei classici

Nota letteraria

*Nico de Mico**

Antiquus: *Salve, amice, quomodo te habes?*¹

Moderno: Eh, non tanto bene! Malauguratamente sono a corto di soldi ...

A: *Pecuniae fugienda cupiditas; nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias, nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere, si non habeas, si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre. Divitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent*².

M: Hai ragione, ma io senza soldi non mi sento sicuro, non mi sento neanche padrone di me stesso. Il denaro mi serve, perché è strumento di forza e di potere!

A: *Imperat aut servit collecta pecunia*³.

M: Che vuoi dire?

A: *Conor ut mihi serviant pecuniae, non ut illis ego serviam. Pecunia est ancilla si scis uti, si nescis domina*⁴.

* Docente di letteratura e lingue classiche, Segretario dell'*Academia Latinitati Fovendae*, Roma.

¹ «Salve, amico, come stai?».

² CICERO, *off.* I 68: «È da rifuggire la brama del denaro; niente infatti è tanto distintivo di un animo angusto e piccolo quanto amare le ricchezze, niente è più onesto e grande che sprezzare i soldi, se non li hai, destinarli in beneficenza e generosità, se li hai». SENECA, *vit. beat.* 24: «Dico che le ricchezze non sono un bene; infatti, se lo fossero, renderebbero buoni».

³ HORATIUS, *epist.* I, 10, 47: «Il denaro ammassato comanda o serve».

⁴ HORATIUS, *epist.* I, 1, 19: «Mi adopero affinché le ricchezze servano a me, non io ad esse». PUBLIUS SYRUS N 745: «La ricchezza è un'ancella se sai usarla, ma, se non sai farlo, è una padrona».

M: Non puoi però negare che essere ricco dà sicurezza e tranquillità, mentre la sola idea della povertà è spaventosa.

A: *Non domus et fundus, non aeris acervus et auri aegroti domini deduxit corpore febris, non animo curas; valeat possessor oportet, si comportatis rebus bene cogitat uti. Qui pauperiem veritus potiore metallis libertate caret, dominum vehet improbus atque serviet aeternum, quia parvo nesciet uti*⁵.

M: Ma almeno, quando avrò il denaro che desidero e non ne avrò più bisogno, potrò smettere di cercarlo ...

A: *Semper avarus eget. Avarum irritat, non satiat pecunia*⁶.

M: Su questo non posso darti torto. Io sono sempre assetato di soldi e non mi appago mai, neanche quando le cose mi vanno bene. È che l'idea di essere invidiato, di camminare sempre a testa alta mi piace assai.

A: *Licet superbus ambules pecunia, fortuna non mutat genus*⁷.

M: Devo riconoscere che questo è vero. Sentendoti parlare, mi sono in qualche modo chiarito le idee: forse non è il denaro che desidero, ma essere importante come mio fratello. Lui sì che è felice: è un manager. Tutti lo cercano, tutti lo lodano. È sempre pieno di lavoro.

A: *Considerandum est, utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior sit, et eo inclinandum quo te vis ingenii feret: Isocrates Ephorum iniecta manu a foro subduxit, utiliore componendis monumentis historiarum ratus. Male enim respondent coacta ingenia; reluctantem naturam, irritus labor est*⁸.

⁵ HORATIUS, *epist.* I, 2, 47-50: «Non la casa e il fondo, non il mucchio di bronzo e di oro hanno tolto le febbri dal corpo malato del padrone, o le preoccupazioni dal suo animo; è opportuno che il possessore stia bene, se progetta di servirsi bene delle cose che ha raccolto». *Ivi* I, 10, 39-41: «Chi, temendo la povertà, è privo della libertà, preferibile ai metalli, stolto porterà un padrone e lo servirà in eterno, perché non saprà valersi del poco».

⁶ HORATIUS, *epist.* I, 2, 56: «L'avarò ha sempre bisogno». PUBLILIUS SYRUS N 185: «Il denaro istiga l'avarò, non lo sazia».

⁷ HORATIUS, *ep.* IV 5: «Anche se cammini superbo per il denaro, la fortuna non cambia il genere».

⁸ SENECA, *tranq. an.* VI 4: «Bisogna considerare se la tua natura sia più adatta a fare le cose o allo studio ozioso e alla contemplazione, e là inclinare, dove ti porterà la forza dell'ingegno: Isocrate fisicamente sottrasse Eforo dal foro, credendo che fosse più utile nel comporre opere storiche. Infatti gli ingegni costretti rispondono malamente; se la natura è riluttante, lo sforzo è vano».

M: Devo dunque prima capire i miei orientamenti e conoscere me stesso, e poi scegliere quale delle due strade percorrere nella vita, abbandonando l'altra?

A: *Natura verum nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*⁹.

M: Ho capito: bisogna fare entrambe le cose, privilegiando però quella in cui ci si sente più portati. Io ho sempre teso prevalentemente alla contemplazione, ho sempre amato conoscere cose ignote, scoprire realtà diverse. Ma non ne ho mai afferrato il senso. Per questo ho sempre immaginato per me una vita attiva.

A: *Curiosum nobis natura ingenium dedit et artis sibi ac pulchritudinis suae conscia spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit perditura fructum sui si tam magna tam clara tam subtiliter ducta tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet*¹⁰.

M: Perciò, cosa devo fare? Quale via è opportuno che io scelga? Da una parte amo la contemplazione, dall'altra mi piacerebbe essere in piena attività come mio fratello.

A: *Misceri enim ista inter se et conseri debent. Sic imperfectum ac languidum bonum est in otium sine actu proiecta virtus, numquam id quod didicit ostendens*¹¹.

M: Ecco perché la gente, anziché apprezzare la mia curiosità e i miei molteplici interessi, che effettivamente non hanno ancora alcuna ricaduta sulla realtà empirica, mi reputa un nullafacente. E che mi dici di mio fratello?

A: *Brevissimam esse occupatorum vitam*¹².

⁹ SENECA, *ot.* 5: «La natura, in verità, ci ha generati per entrambe le cose, la contemplazione e l'azione».

¹⁰ SENECA, *ot.* 4: «La natura ha dato a noi un ingegno curioso, a sé le arti, e, consapevole della sua bellezza, ci ha generati quali spettatori di così grandi spettacoli del mondo, perché avrebbe perso il frutto di sé, se avesse mostrato alla solitudine cose tanto grandi, tanto splendide, tanto sottilmente condotte, tanto nitide e belle non per un solo genere».

¹¹ SENECA, *ot.* 6: «Queste cose infatti debbono essere mescolate e intrecciate tra loro. Pertanto è un bene imperfetto e languido la virtù relegata nell'ozio, inattiva, che non manifesti mai ciò che ha imparato».

¹² SENECA, *brev. vit.* 10, 1: «Che la vita degli occupati è brevissima».

M: Ma come brevissima!? Ha una vita intensissima. È sempre pieno di impegni, si occupa di tutto e di tutti, chi lo chiama da una parte, chi da un'altra, tutti lo cercano e vogliono stare con lui.

A: *Nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur. Ille illius cultor est, hic illius; suus nemo est*¹³.

M: Però mio fratello non si annoia mai, per lui il tempo vola.

A: *Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori?*¹⁴

M: Forse nessuno, ma mio fratello è ancora molto giovane, non può già pensare a quando arriverà la morte.

A: *In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus; magna pars eius iam praeterit. Quicquid aetatis retro est, mors tenet*¹⁵.

M: È vero! Però mio fratello, ricco, affermato, apprezzato, può guardare al futuro con serenità, a differenza di me.

A: *In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc enim est, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest. Hoc amittunt occupati; nec enim illis vacat praeterita respicere, et si vacet, iniucunda est paenitendae rei recordatio*¹⁶.

M: Ma finora ha dovuto fare dei sacrifici per conquistarsi una posizione. Poi potrà cominciare a godersi la vita.

¹³ SENECA, *ep. ad Luc.* II 4: «Nessuno rivendica sé a se stesso, si consuma l'uno per l'altro. Quello è cultore di quell'altro, questo di quello; nessuno è di se stesso».

¹⁴ SENECA, *ep. ad Luc.* I 2: «Chi potrai indicarmi che attribuisca un qualche prezzo al tempo, che dia valore al giorno, che capisca che quotidianamente muore?»

¹⁵ *Ibidem*: «In questo infatti ci inganniamo, che guardiamo la morte in avanti; grande parte di essa già è passata. Qualsiasi parte della vita stia dietro, la possiede la morte».

¹⁶ SENECA, *brev.* 10, 2: «La vita si divide in tre tempi: quello che è stato, quello che è, quello che sarà. Tra questi, quello che conduciamo è breve, quello che condurremo è dubbio, quello che abbiamo condotto è certo. È questo, infatti, quello su cui la fortuna ha perso il diritto, quello che non può essere ricondotto all'arbitrio di nessuno. Questo perdono gli occupati. Non hanno infatti il tempo di riguardare le cose passate e, qualora lo abbiano, non è piacevole il ricordo di una cosa di cui pentirsi».

A: *Dum differtur, vita transcurrit*¹⁷.

M: Però ha tante cose, finalmente si è creato basi solide per una vita agiata e serena.

A: *Omnia aliena sunt, tempus tantum nostrum est*¹⁸.

M: Allora perché tutti corrono ad accaparrarsi quanto più possono, senza tenere in alcun conto il tempo, che, anzi, dichiarano spesso di non saper come “ammazzare”?

A: *Tanta stultitia mortalium est, ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, imputari sibi, cum impetravere, patiantur; nemo se iudicet quicquam debere, qui tempus accepit, cum interim hoc unum est, quod ne gratus quidem potest reddere*¹⁹.

M: Le tue parole, però, mi stanno mettendo un po' di tristezza. Penso a quanto tempo anch'io ho sprecato inutilmente: sono veramente il più povero degli uomini!

A: *Non puto pauperem, cui quantulumcumque superest, sat est. Tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies. Nam ut visum est maioribus nostris, sera parsimonia in fundo est. Non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet*²⁰.

M: E se mi restasse molto poco da vivere?

A: *Cogita semper qualis vita, non quanta sit. Quam bene vivas refert, non quam diu; saepe autem in hoc est bene, ne diu*²¹.

¹⁷ SENECA, *ep. ad Luc.* I 3: «Mentre si rimanda, la vita trascorre».

¹⁸ SENECA, *ep. ad Luc.* I 3: «Nessuna cosa ci appartiene, solo il tempo è nostro».

¹⁹ SENECA, *ep. ad Luc.* I 4: «Tanto grande è la stoltezza dei mortali che le cose che sono minime e di minor valore, certamente riconquistabili, sopportano che siano loro rinfacciate, quando le hanno ottenute; nessuno ritiene di dover qualcosa per aver ricevuto il tempo, mentre intanto è solo questo che neppure il riconoscente può restituire».

²⁰ SENECA, *ep. ad Luc.* I 5: «Non ritengo povero colui al quale quel poco che resta è abbastanza. Tu tuttavia preferisco che conservi le tue cose, e comincerai di buon'ora. Infatti, come fu chiaro ai nostri antenati, è tardiva la parsimonia quando si è arrivati al fondo. Infatti sul fondo non resta solo il minimo, ma il pessimo».

²¹ SENECA, *ep. ad Luc.* LXX 5: «Pensa sempre alla qualità della vita, non alla quantità». *Ivi* 101, 14: «È importante quanto tu viva bene, non quanto a lungo; e spesso in questo è bene, che non è a lungo».

M: Mi par di capire che, per vivere bene, non bisogna sempre rivolgere la mente e il pensiero al futuro.

A: *Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. Quod in manu fortunae positum est, disponis, quod in tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent; protinus vive*²².

M: Vuoi dire, dunque, che bisogna curarsi solo del presente?

A: *Securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere; occupatorum animi, velut sub iugo sint, flectere se ac respicere non possunt. Abit igitur vita eorum in profundo; et ut nihil prodest, licet quantumlibet ingeras, si non subest quod excipiat et servet, sic, nihil refert quantum temporis detur, si non est ubi subsidat, per quassos foratosque animos transmittitur*²³.

M: Amico, sono belle, ma di un altro tempo, le parole che dici. Perché il mondo oggi è cambiato, e la realtà attuale va letta in chiave economica. Sai cos'è l'economia?

A: *Oeconomia est ipsa dispositio rei alicuius, quae prius ordinatur, ut disponitur domus et sic fabricatur. Hermagoras iudicium, partitionem, ordinem quaeque sunt elocutionis subicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret*²⁴.

M: In verità oggi prevale un'idea un po' diversa dell'economia. Non è più la disposizione preventiva di qualcosa, ordinata in modo tale che poi tutte le parti sistemate funzionino al meglio e si armonizzino tra loro. Oggi predomina il

²² SENECA, *brev. vit.* 9, 1: «Il più grande impedimento al vivere è l'attesa, che dipende dal domani e perde l'oggi. Organizzi ciò che è in mano alla fortuna e lasci andare ciò che è in mano tua. Dove guardi? Dove ti pretendi? Tutte le cose che verranno giacciono nell'incertezza; vivi subito».

²³ SENECA, *brev. vit.* 10, 1: «È proprio di una mente sicura e tranquilla volgersi a tutte le dimensioni della propria vita; gli animi degli affaccendati, come se siano sotto un giogo, non possono piegarsi e voltarsi indietro. Dunque la loro vita va a finire nel profondo; e come a nulla giova anche se versi tanto quanto tu voglia, se non c'è sotto un recipiente che lo conservi, così non importa niente quanto tempo sia dato: se non c'è dove risieda, viene trasmesso attraverso animi rotti e bucati».

²⁴ QUINTILIANUS, *inst.* 3, 3: «L'economia è la disposizione stessa di qualcosa, che viene in precedenza ordinata, a quel modo che una casa è progettata, e così viene fabbricata. Ermagora sottomette il giudizio, la divisione, l'ordine e qualunque altro elemento dell'elocuzione all'economia, che, chiamata così in greco dalla cura delle cose domestiche e collocata qui per abuso, è priva di un nome latino».

principio del *laissez faire*. È il libero mercato che dà forma al nostro vivere associato, costituendone quasi l'architettura.

A: *Constat architectura ex ordinatione, quae graece taxis dicitur, et ex dispositione, hanc autem Graeci diatesin vocitant, et eurythmia et symmetria et decore et distributione, quae graece oeconomia dicitur*²⁵.

M: Ma, per capirci, cosa intendi per “euritmia”?

A: *Eurythmia est venusta species commodusque in compositionibus membrorum aspectus*²⁶.

M: Beh, applicando il concetto alla nostra società, trovo che l'aspetto dei suoi membri non sia così bello né così armonico. In realtà, non vedo molta gente felice. Forse proprio perché tanti non si trovano a loro agio nella composizione della società.

A: *Haec efficitur cum membra operis convenientis sunt altitudinis ad latitudinem, latitudinis ad longitudinem, et ad summam omnia respondent suae symmetriae*²⁷.

M: Quindi la società dovrebbe essere come un mosaico le cui tessere, ben armonizzate, abbiano tutte un loro posto preciso e ben definito. Quando parli di simmetria, ti riferisci appunto a questa equilibrata rete di rapporti?

A: *Symmetria est ex ipsius operis membris conveniens consensus ex partibusque separatis ad universae figurae speciem ratae partis responsus*²⁸.

M: Devo purtroppo dire che questo, nella nostra società, non esiste proprio. Invece di un univoco, conveniente consenso, sussistono conflittualità divergenti, dovute proprio al fatto che le singole parti separate non sentono né accettano di

²⁵ VITRUVIUS 1, 2, 1: «L'architettura consta di ordinatione, che in greco si dice *taxis*, di disposizione, che i Greci chiamano invece *diatesis*, di euritmia, simmetria, decore e distribuzione, che in greco si dice *oeconomia*».

²⁶ VITRUVIUS 1, 2, 3: «L'euritmia è la bella apparenza e la gradevole visione dei componenti nelle loro composizioni».

²⁷ VITRUVIUS 1, 2, 3: «Questa si realizza quando gli elementi compositivi sono di un'altezza conveniente alla larghezza, di una larghezza proporzionata alla lunghezza, e infine tutti contribuiscono simmetricamente all'armonia dell'insieme».

²⁸ VITRUVIUS 1, 2, 4: «La simmetria è, da parte dei membri dell'opera stessa, l'opportuno consenso e, dal canto delle parti separate, la corrispondenza della parte considerata con la forma dell'intera figura».

doversi conformare alla bellezza dell'insieme. Piuttosto se ne sentono escluse e vessate e quindi assumono atteggiamenti antisociali e antistatali.

A: *Ut in hominis corpore e cubito, pede, palmo, digito ceterisque particulis symmetros est eurhythmiae qualitas, sic est in operum perfectionibus*²⁹.

M: Invece nella società non riusciamo a sentirci ciascuno parte di un tutto, non riusciamo a sentire il bene comune come più importante di quello individuale, ad esso superiore e di esso garanzia. Presumibilmente per l'eccessiva eterogeneità del corpo sociale, che è composto di parti troppo diseguali. Un corpo di tal genere non potrà avere mai quel decus che tu menzioni come caratteristico dell'architettura.

A: *Decor autem est emendatus operis aspectus probatis rebus compositi cum auctoritate*³⁰.

M: Dunque serve l'auctoritas per comporre le parti in un tutto armonico? E allora bisognerebbe tornare ad asservire l'economia alle decisioni della politica? Ma così si verrebbe a limitare il diritto alla libertà!

A: *Ius autem civile ... ex auctoritate prudentium venit. Constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cottidie in melius produci*³¹.

M: Ecco qual è il problema di fondo! Quando io parlo di economia, tu prima citi l'architettura, che effettivamente come metafora della società mi era parsa assai stimolante, ora tiri fuori questo discorso sul diritto. Invece l'economia è una disciplina autonoma, anche rispetto alla morale. Tu non riesci mai a dividere le discipline: perché, per esempio, sei convinto che la morale sia sempre pertinente?

A: *Moralis philosophiae caput est ... ut scias quibus ad beatam vitam perveniri rationibus possit*³².

²⁹ *Ibidem*: «Come nel corpo dell'uomo dal gomito, dal piede, dal palmo, dal dito e dalle altre particelle deriva la qualità simmetrica dell'euritmia, così è nei completamenti delle opere».

³⁰ VITRUVIUS 1, 2, 5: «Il decoro, d'altro canto, è l'aspetto emendato dell'opera composta da cose approvate con autorità».

³¹ PAPINIUS, *dig.* 1, 1, 7, 1: «Il diritto civile viene dall'autorità dei saggi». POMPONIUS *D.* 1, 2, 2, 13: «Non può sussistere il diritto, se non ci sia qualche esperto di diritto, grazie al quale esso possa quotidianamente essere migliorato».

³² APULEIUS, *Plat.* 2, 1: «Il principio della filosofia morale è che tu sappia in quali modi si possa pervenire alla vita beata».

M: Facile a dirsi! Ma concretamente come si può sviluppare un discorso del genere?

A: *Moralis argumentatio de natura hominum vel morum consuetudine ducitur*³³.

M: Sì, però siamo tornati a parlare di filosofia. L'economia, invece, si riferisce ad azioni reali, concrete.

A: *Quicquid de honestis et utilibus, denique faciendis et non faciendis dicitur, ethos vocari potest*³⁴.

M: Sì, sarà anche vero, ma sai che incongruenza parlare oggi di etica! È argomento che non interessa più a nessuno!

A: *Ethos quod intelligimus quodque a dicentibus desideramus, id erit, quod ante omnia bonitate commendabitur; non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum et audientibus amabile atque iucundum, in quo exprimendo summa virtus ea est, ut fluere omnia ex natura rerum hominumque videantur utque mores dicentis ex oratione perluceant et quodammodo agnoscantur*³⁵.

M: Devo riconoscere che oggi – presumo proprio a causa della svalutazione del ruolo della morale – si è un po' smarrito il senso di cosa sia l'umanità. Secondo te, come possiamo definire l'uomo?

A: *Mortalium autem pars in hominum, pars in bestiarum genere numerantur. Atque hominum genus et in sexu consideratur, virile an muliebre sit, et in natione, patria, cognatione, aetate...*³⁶

³³ SULPICIOUS SEVERUS, *rhet.* 18, p. 365, 13: «L'argomentazione morale si incentra sulla natura degli uomini e sulla consuetudine dei costumi».

³⁴ QUINTILIANUS, *inst.* 6, 2, 10: «Tutto quanto si dica sulle cose utili e oneste, e infine sulle cose da fare e da non fare, si può chiamare *ethos*».

³⁵ QUINTILIANUS, *inst.* 6, 2, 13: «L'*ethos* che intendiamo e che desideriamo da chi parla, sarà tale che anzitutto sarà raccomandato dalla bontà, non solo mite e placido, ma per lo più blando e umano, e amabile e piacevole per chi ascolta, nell'esprimere il quale la somma virtù è che tutto sembri fluire dalla natura delle cose e degli uomini, e che i costumi di chi parla traspaino dall'orazione e siano in qualche modo riconosciuti».

³⁶ CICERO, *inv.* 1, 35: «Una parte dei mortali si annovera nel genere degli uomini, una parte in quello delle bestie. E il genere degli uomini si considera sia nel sesso, se sia maschile o femminile, sia nella nazione, nella patria, nella parentela, nell'età».

M: Va bene, va bene. Ma non è questo che voglio sentire da te, bensì il senso e il fine della nostra esistenza.

A: *Omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intellegi, nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius. Id iam patebit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris*³⁷.

M: Ma se prima ti ho fatto notare come la nostra società sia del tutto asimmetrica e sproporzionata, piena di contrasti e differenze, per tanti versi emarginante, individualista e scarsamente interessata al bene comune!

A: *Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus. Quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum varietas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret, quocumque cupisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes sunt omnium. Itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnis valet*³⁸.

M: Eppure siamo tanto in contrasto tra noi, sempre in guerra, sempre in disaccordo. Abbiamo riempito il mondo di differenze e di reciproci sospetti e diffidenze. Come si spiega tutto ciò? Non dovremmo condividere tutti gli stessi valori?

A: *Quae autem natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit? Quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?*³⁹

M: E allora perché non abbiamo una società migliore e più concorde? Perché riscontriamo che ci sono individui meno buoni, se non addirittura cattivi, indifferenti e ostili agli altri?

³⁷ CICERO, *leg.* I 28: «Di tutte le cose di cui si discute nella disputazione degli uomini dotti, certamente niente è più importante che capire bene che noi siamo nati per la giustizia e che il diritto è stato istituito non dall'opinione, ma dalla natura. È ciò sarà chiaro, se guarderai alla società e alla congiunzione degli uomini tra loro».

³⁸ CICERO, *leg.* I, 30: «Niente è infatti tanto simile l'uno all'uno, tanto uguale, quanto tutti lo siamo tra noi stessi. E se la depravazione delle consuetudini, se la varietà delle opinioni non sviasse e piegasse la debolezza degli animi dovunque volesse, nessuno sarebbe tanto simile a se stesso quanto tutti lo sono con tutti. Pertanto, qualunque sia la definizione di "uomo", una sola vale per tutti».

³⁹ CICERO, *leg.* I 32: «E quale nazione non ama la giovialità, la benevolenza, l'animo grato e memore del beneficio? Quale non disprezza, non odia i superbi, i malefici, i crudeli, gli ingrati?»

A: *Quibus ex rebus cum omne genus hominum sociatum inter se esse intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit*⁴⁰.

M: E qual è la conseguenza di questo tuo argomentare?

A: *Sequitur igitur ad participandum alium cum alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos*⁴¹.

M: Effettivamente tutto quadra. Con il nostro discorso siamo tornati all'ultimo elemento di una perfetta architettura: la distribuzione, cui questo tuo *communicare* mi pare rimandi.

A: *Semper alter ab altero adiutus et comunicando et monendo et favendo*⁴².

M: È questo mettere in comune con reciproco favore che dovrebbe stare alla base della società?

A: *Societatis vinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, comunicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate; neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus, iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes*⁴³.

M: Sì, sono concetti belli e condivisibili la conciliazione, la congiunzione, e anche il mettere in comune, tanto più in una società così grande come tu la immagini. Ma non bisognerà salvaguardare anche la proprietà privata?

A: *Ac latissime quidem patens hominibus inter ipsos, omnibus inter omnes societas haec est; in qua omnium rerum, quas ad communem hominum usum natura genuit, est servanda communitas, ut, quae discripta sunt legibus et*

⁴⁰ CICERO, *leg.* I 32: «Comprendendosi da queste cose che tutto il genere degli uomini è associato tra sé, la conclusione è che il modo di vivere rettamente rende migliori».

⁴¹ CICERO, *leg.* I 33: «La conseguenza è che dunque noi siamo stati fatti dalla natura per partecipare l'uno con l'altro e comunicare tra tutti il diritto».

⁴² CICERO, *Brut.* 3: «Sempre l'uno è aiutato dall'altro con il comunicare, l'ammonire e il favorire».

⁴³ CICERO, *off.* I 50: «Il vincolo della società sono la ragione e l'orazione, che insegnando, imparando, comunicando, discettando, giudicando conciliano gli uomini tra loro e li congiungono in una certa società naturale; né in alcun'altra cosa siamo più distanti dalla natura delle bestie, nelle quali spesso diciamo che c'è forza, come nei cavalli, nei leoni, ma non diciamo che ci siano giustizia, equità, bontà; sono infatti prive di ragione e orazione».

*iure civili, haec ita teneantur, ut sit constitutum legibus ipsis, cetera sic observentur, ut in Graecorum proverbio est, amicorum esse communia omnia*⁴⁴.

M: E quali sarebbero, quindi, le cose da mettere in comune?

A: *Omnium autem communia hominum videntur ea, quae sunt generis eius, quod ab Ennio positum in una re transferri in permultas potest:*

Homo, qui erranti comiter monstrat viam,

Quasi lumen de suo lumine accendat, facit.

Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.

*Una ex re satis praecipit, ut, quicquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto*⁴⁵.

M: Ma perché dovrei aiutare uno sconosciuto, addirittura un viandante che presumibilmente non rivedrò più? Io, ad uno straniero che bussava alla mia porta, non apro.

A: *Hospitibus ianua nostra patet*⁴⁶.

M: Una volta il mondo era diverso; io prima tenevo sempre la chiave alla porta; ora non più, con in giro tanta gente che viene da chissà dove e le cui intenzioni, come si sente dire, sono spesso pericolose.

A: *Hoc ipso sapientiam maiorum statues esse laudandam, quod multa intelleges etiam aliunde sumpta meliora apud nos multo esse facta, quam ibi fuissent, unde huc translata essent*⁴⁷.

M: Che vuoi dire?

⁴⁴ CICERO, *off.* I 50: «Certamente questa società è apertissima agli uomini tra di loro, a tutti tra tutti. In essa bisogna conservare la comunione di tutte le cose che la natura ha generato per l'uso comune degli uomini, in modo che quelle che sono state divise dalle leggi e dal diritto civile siano mantenute così come sia stato stabilito dalle leggi stesse, le altre siano osservate così come è nel proverbio dei Greci, per il quale tutte le cose degli amici sono comuni».

⁴⁵ CICERO, *off.* I 51: «Sembrano comuni a tutti gli uomini le cose che sono di quel genere che, proposto da Ennio per una sola cosa, può essere trasferito in moltissime: "L'uomo che mostra cordialmente la via all'errante, fa come se accenda una lucerna con la sua lucerna. Nondimeno fa luce a se stesso, quando abbia acceso a quello". A partire da una sola cosa, insegna abbastanza bene che tutto ciò che si possa dare senza detrimento, dovrebbe essere dato anche a uno sconosciuto».

⁴⁶ OVIDIUS, *fast.* V 502: «La nostra porta è aperta per gli ospiti».

⁴⁷ CICERO, *Rep.* 2, 30: «Per questo stesso stabilirai che la sapienza degli antenati è da lodare, perché capirai che molte cose, anche prese da altrove, presso di noi sono state rese molto migliori di quanto fossero lì da dove sono state trasportate qui».

A: *Maiores nostri ... neque consili neque audaciae unquam eguere; neque illis superbia obstabat, quo minus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur*⁴⁸.

M: E non si sentivano minacciati, non soffrivano d'inferiorità, non provavano invidia, se avvicinavano popoli più sviluppati o più competitivi?

A: *Imitari quam invidere bonis malebant*⁴⁹.

M: Sì, però restando ognuno a casa sua. Certo i Romani non avrebbero tollerato un'ondata migratoria quale invece si verifica oggi, così massiccia. E se pure l'avessero consentito, gli stranieri a Roma sarebbero diventati schiavi, non persone importanti.

A: *En unquam creditis fando auditum esse, Numam Pompilium, non modo non patricium sed ne civem quidem Romanum, ex Sabino agro accitum, populi iussu, patribus auctoribus Romae regnasse? L. deinde Tarquinium, non Romanae modo sed ne Italicae quidem gentis, Demarati Corinthii filium, incolam ab Tarquiniis, vivis liberis Anci, regem factum? Ser. Tullium post hunc, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva, ingenio, virtute, regnum tenuisse? Quid enim de Tito Tatio Sabino dicam, quem ipse Romulus, parens urbis, in societatem regni accepit?*⁵⁰

M: Vuoi dunque dire che la grandezza di Roma è stata dovuta anche al fatto di aver aperto le sue porte agli stranieri?

A: *Dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus, crevit imperium Romanum ... cum maiores nostri advenas reges non fastidierint, et ne regibus quidem exactis clausa urbs fuerit peregrinae virtuti*⁵¹.

⁴⁸ SALLUSTIUS, *Cat.* 51, 37: «I nostri antenati non mancarono mai né di risoluzione né di audacia; né a loro la superbia impediva di imitare le istituzioni altrui, se solo risultassero buone».

⁴⁹ SALLUSTIUS, *Cat.* 51, 38: «Preferivano imitare i buoni, piuttosto che invidiarli».

⁵⁰ LIVIUS 4, 3, 10 ss.: «Credete che non si sia mai sentito per fama che Numa Pompilio, non solo non patrizio ma neppure cittadino romano, chiamato dall'agro Sabino, abbia regnato a Roma per ordine del popolo, su iniziativa dei patrizi? E che poi Lucio Tarquinio, di gente non solo non romana, ma neppure italica, figlio di Demarato di Corinto, abitante di Tarquinia, essendo vivi i figli di Anco, sia stato fatto re? Che dopo questo Servio Tullio, nato da una prigioniera di Cornicolo, senza padre, di madre serva, abbia tenuto il regno per ingegno e virtù? E che dovrei dire di Tito Tazio sabino, che lo stesso Romolo, padre della città, accolse come socio del regno?»

⁵¹ LIVIUS 4, 3, 13: «Non provandosi fastidio per nessun genere nel quale risplendesse la virtù, crebbe la potenza romana, dato che i nostri antenati non sentivano avversione per i re stranieri e neppure dopo la cacciata dei re la città fu chiusa alla virtù esterna».

M: In realtà oggi, nel mondo globalizzato, paradossalmente siamo più chiusi nei confronti degli stranieri, dei diversi, degli sconosciuti, dimenticando che senza il bene dell'altro non esiste a pieno nemmeno il bene proprio. Come abbiamo potuto smarrire la lucida consapevolezza di questo? Forse perché tra chi, giustamente, è angosciato dalla ricerca di un lavoro, e chi, invece, è vittima di ubriacatura da lavoro, abbiamo soffocato il bisogno di felicità?

A: *Quid est enim dulcius otio litterato? Iis dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo caelum terras maria cognoscimus*⁵².

M: Ma l'ozio non è un vizio?

A: *Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*⁵³.

M: E invece l'ozio letterato che utilità ha?

A: *Verum oti fructus est non contentio animi, sed relaxatio*⁵⁴.

M: Non mi pare così importante né così vantaggioso rilassare l'animo. Perché non mantenerlo sempre concentrato e attento?

A: *Sic enim res sese habet, ut, quem ad modum volucris videmus procreationis atque utilitatis suae causa effingere et construere nidos, easdem autem, cum aliquid effecerint, levandi laboris sui causa passim ac libere solutas opere volitare, sic nostri animi negotiis forensibus atque urbano opere defessi gestiant ac volitare cupiant vacui cura ac labore*⁵⁵.

M: Quindi, secondo te, i nostri animi non devono farsi travolgere e schiacciare dagli impegni, concedendosi le meritate e necessarie pause!

⁵² CICERO, *tusc.* 5, 105: «Cos'è, infatti, più dolce dell'ozio letterato? Voglio dire di quella frequentazione delle lettere grazie alle quali conosciamo l'infinità delle cose e della natura e, in questo stesso mondo, il cielo, le terre, i mari».

⁵³ SENECA, *ep. ad Luc.* 82, 3: «L'ozio senza le lettere è morte e sepoltura dell'uomo vivo».

⁵⁴ CICERO, *de orat.* 2, 22: «In verità il frutto dell'ozio non è la tensione dell'animo, ma il suo rilassarsi».

⁵⁵ CICERO, *de orat.* 2, 23: «Infatti la cosa sta così: come vediamo gli uccelli preparare e costruire nidi per la loro procreazione e utilità, e poi i medesimi, quando abbiano fatto qualcosa, volare qua e là liberamente per alleviare la loro fatica, sciolti dall'impegno, così i nostri animi, sfiancati dagli affari del Foro e dal lavoro urbano, desiderano e vogliono volare liberi dalla preoccupazione e dalla fatica».

A: *Mihi enim liber esse non videtur, qui non aliquando nihil agit*⁵⁶.

M: E allora come comportarsi?

A: *Iucundum ... laborem otio otium labore variare. Ex negotio semper otium sumendum*⁵⁷.

M: Ma non c'è il rischio che l'ozio riduca lo spirito di intraprendenza e indebolisca le forze?

A: *Vires instigat alitque tempestiva quies, maior post otia virtus! Talis cantata Briseide venit Achilles acrior et positus erupit in Hectora plectris. Te quoque flammabit tacite repetita desidia et solitos novus exultabis in actus*⁵⁸.

M: Da quello che dici, però, sembra dedursi che non ti impegneresti fino in fondo nemmeno in politica!

A: *Nihil est enim perditius his hominibus, his temporibus. Itaque, ex re publica quoniam nihil iam voluptatis capi potest: cur stomacher, nescio. Litterae me, et studia nostra, et otium, villaeque delectant, maximeque pueri nostri*⁵⁹.

M: Eppure mi ricordo che tu una volta eri molto impegnato in politica. Come fai, adesso, a rassegnarti ad essere inutile per la comunità?

A: *Igitur ubi animus ex multis miseriis atque periculis requievit et mihi reliquam aetatem a re publica procul habendam decrevi, non fuit consilium socordia atque desidia bonum otium conterere, neque vero agrum colundo aut venando, servilibus officiis, intentum aetatem agere; sed a quo incepto studioque me ambitio mala detinuerat, eodem regressus statui*

⁵⁶ CICERO, *de orat.* 2, 24: «A me infatti non sembra essere libero chi non sta, almeno qualche volta, senza far niente».

⁵⁷ PLINIUS, *epist.* 8, 8, 4: «È piacevole alternare il lavoro con l'ozio, l'ozio con il lavoro». PS. VARRO, *sent.* 40: «Ad un impegno bisogna sempre far seguire un po' di tempo libero».

⁵⁸ STATIUS, *silv.* 4, 4, 33 ss.: «Suscita e alimenta le forze il riposo tempestivo, la virtù è più grande dopo gli ozi! Così, dopo aver cantato Briseide, venne più ardente Achille e, deposti i plettri, irruppe contro Ettore. Anche te infiammerà l'inoperosità ricercata in silenzio e rinnovato ti slancerai alle azioni consuete».

⁵⁹ CICERO, *ad Quint. frat.* 3, 9, 2: «Niente è infatti più perduto di questi uomini, di questi tempi. Pertanto, poiché nessun piacere può ormai essere ricavato dall'impegno pubblico, non so perché dovrei disgustarmi. Le Lettere, e i nostri studi, e l'ozio, e le ville mi diletano, e soprattutto i nostri bambini».

*res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere*⁶⁰.

M: E che utilità può avere descrivere le gesta del popolo romano?!

A: *Ceterum ex aliis negotiis, quae ingenio exercentur, in primis magno usui est memoria rerum gestarum. Cuius de virtute quia multi dixere, praetereundum puto, simul ne per insolentiam quis existimet memet studium meum laudando extollere. Atque ego credo fore qui, quia decrevi procul a re publica aetatem agere, tanto tamque utili labori meo nomen inertiae imponant, certe quibus maxima industria videtur salutare plebem et convivii gratiam quaerere. Qui si reputaverint, et quibus ego temporibus magistratus adeptus sum et quales viri idem assequi nequiverint et postea quae genera hominum in senatum pervenerint, profecto existimabunt me magis merito quam ignavia iudicium animi mei mutavisse maiusque commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis rei publicae venturum*⁶¹.

M: Scusa se insisto: ma di che utilità parli? Chi si interessa più degli antichi?

A: *Saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, cum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. Scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit. At contra quis est omnium his moribus, quin divitiis et sumptibus, non probitate neque industria cum maioribus suis contendat? Etiam homines novi, qui antea per virtutem soliti erant no-*

⁶⁰ SALLUSTIUS, *Cat.* 4, 1-2: «Dunque, quando l'animo si è riposato da molte miserie e pericoli e ho deciso di tener lontano dalle faccende pubbliche il resto della mia vita, non l'ho fatto con l'intenzione di consumare il buon ozio nell'indolenza e nell'inoperosità né di vivere intento al coltivare il campo o al cacciare, occupazioni servili; ma, tornato a quel proposito e a quel desiderio dai quali mi aveva distolto la cattiva ambizione, stabilii di descrivere punto per punto le imprese del popolo romano, tutte le cose che sembravano degne di memoria».

⁶¹ SALLUSTIUS, *Iug.* 4, 4: «Del resto, tra le altre occupazioni esercitate con l'ingegno, soprattutto la memoria delle imprese è di grande utilità. Poiché già molti ne hanno decantato la virtù, ritengo di dover passare oltre, affinché nessuno pensi che io per insolenza innalzi il mio studio lodandolo. E io credo che ci sarà chi, poiché ho deciso di vivere lontano dalla cosa pubblica, chiamerà inerzia il mio così grande e così utile lavoro: saranno certo coloro per i quali sembra il massimo dell'operosità salutare la plebe e cercare favore nei convivi. Questi, se penseranno e in quali tempi io abbia ottenuto le magistrature e quali uomini non abbiano potuto conseguire la stessa cosa e infine che genere di uomini sia poi giunto in senato, certo riterranno che io più per merito che per ignavia abbia mutato il giudizio del mio animo e che alla cosa pubblica verrà più utilità dal mio ozio che dagli impegni degli altri».

*bilitatem antevenire, furtim et per latrocinia potius quam bonis artibus ad imperia et honores nituntur*⁶².

M: Ma allora qual è l'atteggiamento più giusto?

A: *Verum ego liberius altiusque processi, dum me civitatis morum piget taedetque*⁶³.

M: Sì, magari ora mi verrai a dire che ci sei riuscito con quella noia dello studio!

A: *Studium est autem animi assidua et vehementer ad aliquam rem adplicata magna cum voluptate occupatio, ut philosophiae, poeticae, geometriae, litterarum*⁶⁴.

M: E quali sono le discipline a cui ti sei dedicato con più slancio?

A: *Artes, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur*⁶⁵.

M: Ma come? Hai studiato tutte queste materie insieme, senza sceglierne una sola per studiarla approfonditamente?

A: *Num geometriam Euclide aut Archimede, num musicam Damone aut Aristoxeno, num ipsas litteras Aristophane aut Callimacho tractante tam discerptas fuisse, ut nemo genus universum complecteretur atque ut alius aliam*

⁶² *Ibidem*: «Ho spesso sentito che Quinto Massimo, Publio Scipione e inoltre illustrissimi uomini della nostra città erano soliti dire che, quando vedevano le immagini degli antenati, il loro animo si accendeva in modo veementissimo alla virtù». *Ibidem*: «Cioè che non la cera o la figura hanno in sé una così grande forza, ma che per la memoria delle imprese quella fiamma cresce in petto agli uomini egregi, né si seda prima che la loro virtù abbia uguagliato la fama e la gloria di quelli. Invece, coi costumi di oggi, chi c'è tra tutti, che non gareggi con i suoi antenati in ricchezze e spese, piuttosto che in onestà e operosità? Anche gli uomini nuovi, che prima erano soliti superare la nobiltà tramite la virtù, si sforzano di raggiungere poteri e cariche furtivamente e tramite ruberie, piuttosto che con le buone arti».

⁶³ *Ibidem*: «In verità io mi sono mosso più liberamente e ho volato più in alto, dato che i costumi della città mi arrecavano fastidio e tedio».

⁶⁴ CICERO, *inv.* 1, 36: «Lo studio è l'occupazione dell'animo assidua e fortemente applicata a qualcosa con grande passione, come quella della filosofia, della poetica, della geometria, delle lettere».

⁶⁵ CICERO, *de orat.* 3, 127: «Le arti dalle quali fossero contenute le dottrine liberali e nobili, la geometria, la musica, la conoscenza delle lettere e dei poeti, e quanto si dicesse riguardo la natura delle cose, i costumi degli uomini, le faccende pubbliche».

*sibi partem in qua eleboraret seponeret? Equidem saepe hoc audivi de patre et de socero meo, nostros quoque homines, qui excellere sapientiae gloria velent, omnia, quae quidem tum haec civitas nosset, solitos esse complecti*⁶⁶.

M: Ma la mente di chi si dedica a tutti questi studi non è troppo occupata, troppo multiforme, quasi lacerata dalla moltitudine degli stimoli?

A: *Nihil est tam occupatum, tam multiforme, tot ac tam variis adfectibus concisum atque laceratum quam mala mens. Nam et cum insidiatur, spe, curis, labore distringitur; et etiam cum sceleris compos fuit, sollicitudine, paenitentia, poenarum omnium expectatione torquetur. Quis inter haec litteris aut ulli bonae arti locus? Non hercule magis quam frugibus in terra sentibus ac rubis occupata*⁶⁷.

M: Vuoi dire che per studiare cogliendo l'unitarietà della cultura bisogna essere buoni e virtuosi?

A: *Age, non ad perferendos studiorum labores necessaria frugalitas? Quid ergo ex libidine ac luxuria spei? Non praecipue acuit ad cupiditatem litterarum amor laudis? Num igitur malis esse laudem curae putamus?*⁶⁸

M: Caro amico, mi è proprio piaciuto questo nostro dialogo. Anzitutto per i modi molto pacati con cui hai confutato le mie idee ...

A: *Nimum altercando veritas amittitur*⁶⁹.

M: E poi perché mi hai fatto capire che la nostra felicità dipende da noi stessi, non dagli altri ...

⁶⁶ *Ivi* 3, 132-3: «Forse che la geometria, trattandola Euclide o Archimede, la musica, trattandola Damone o Aristosseno, le stesse lettere, trattandole Aristofane o Callimaco, furono così divise, che nessuno abbracciava tutto il genere e chi si ritagliava una parte chi un'altra in cui lavorare? In verità spesso ho sentito questo da mio padre e da mio suocero: che anche i nostri uomini, che volessero eccellere per gloria di sapienza, erano soliti abbracciare tutto quanto questa città allora conoscesse».

⁶⁷ *QUINTILIANUS, inst.* 12, 1, 7: «Niente è tanto occupato, tanto multiforme, da tanti e tanto vari sentimenti spezzettato e lacerato, quanto una mente cattiva. Infatti, anche quando insidia, è frazionata dalla speranza, dalle preoccupazioni, dall'affanno; e anche quando è stata pienamente padrona del delitto, è tormentata dall'ansia, dal pentimento, dall'attesa di tutte le pene. In mezzo a queste cose, quale spazio c'è per le lettere o per qualche buona arte? Per Ercole, non più che per i frutti in una terra occupata da pruni e rovi».

⁶⁸ *Ivi* 12, 1, 8: «Suvvia, non è forse necessaria la frugalità per sostenere le fatiche degli studi? Quale speranza, infine, può provenire dalla libidine e dalla lussuria? Non è principalmente l'amore della lode ad accendere alla passione delle lettere? Dunque, pensiamo forse che i cattivi si curino della lode?»

⁶⁹ *PUBLILIUS SYRUS N 40*: «Bisticciando troppo la verità si perde».

A: *Nam cui viro ... ex se ipso apta sunt omnia, quae ad beate vivendum ferunt, nec suspensa aliorum aut bono casu aut contrario pendere ex alterius eventis et errare coguntur, huic optume vivendi ratio comparata est*⁷⁰.

M: E che essa non può mai essere separata dalla moralità ...

A: *Ita prorsus existimo, bonos beatos, improbos miseros*⁷¹.

M: E si raggiunge con lo studio più che con le ricchezze.

A: *Nec otia divitiis Arabum liberrima muto*⁷².

M: Ma quello che non capisco è perché tu, oggi, mi abbia trattenuto per riportare barlumi di saggezza antica in un'età come la nostra, che non si interessa più alla cultura classica e ne sta sempre più riducendo la presenza anche nelle scuole, nella convinzione che essa non abbia più una sua qualche funzionalità. Pare che i giovani sempre meno apprezzino le belle lettere, incapaci di parlare al loro animo, e sentano il Latino come una lingua morta il cui studio sia inutile e tedioso. Tenendo conto che ormai quasi più nessuno lo conosce, come potresti replicare, in lingua volgare, per dimostrare l'erroneità e l'infondatezza di tale modo di pensare?

A: *Sono le belle lettere, quando sono insegnate da abili maestri cristiani, quelle che sviluppano nell'animo dei giovani tutti i germi della vita intellettuale e morale, e insieme contribuiscono a dare al giudizio rettitudine e ampiezza, e al linguaggio eleganza e distinzione. Questa considerazione acquista una speciale importanza quando si tratta della letteratura greca e latina, depositaria dei capolavori di scienza sacra che la Chiesa conta a buon diritto tra i suoi tesori più preziosi ... Se, dopo parecchi anni, i metodi pedagogici in vigore negli istituti statali riducono progressivamente lo studio della lingua latina, e sopprimono le esercitazioni di prosa e di poesia che i nostri predecessori ritenevano a buon diritto che dovessero avere un posto rilevante nelle classi dei collegi, i seminari minori si guarderanno bene da queste innovazioni ispirate da preoccupazioni utilitaristiche, che si volgono a danno della*

⁷⁰ CICERO, *Tusc.* 5, 36: «Infatti, l'uomo che personalmente dispone tutte le cose che portano a vivere beatamente, senza che esse siano costrette, subordinate al buono o cattivo caso altrui, a dipendere dagli eventi di un altro e a vagare di qua e di là, è quello che si è predisposto il metodo di vivere nel modo migliore».

⁷¹ *Ibidem*, 5, 35: «Così effettivamente penso, che i buoni siano beati, i disonesti miseri».

⁷² HORATIUS, *Epist.* 1, 7, 36: «Né scambio i liberissimi ozi con le ricchezze degli Arabi».

solida formazione dello spirito. A questi antichi metodi, tante volte giustificati a motivo dei loro risultati, Noi applicheremo volentieri il motto di san Paolo al suo discepolo Timoteo, e con l'apostolo noi vi diremo, venerabili fratelli, «Custoditene il deposito» (1Tm 6, 20), con cura gelosa. Se un giorno, Dio non voglia, dovessero completamente sparire dalle altre scuole pubbliche, i vostri seminari minori e i liberi collegi, li custodiscano con una intelligente e patriottica premura. Imiterete così i sacerdoti di Gerusalemme, che, volendo sottrarre ai barbari invasori il fuoco sacro del tempio, lo nascosero, in modo tale da poterlo ritrovare e così restituirgli tutto il suo splendore, quando i giorni cattivi fossero passati (cf. 2 Mac 1, 19-22)⁷³.

Nico De Mico
nico.demico@istruzione.it
via A. Tittoni, 4
00153 Roma

⁷³ LEO XIII, *Depuis le jour* (08-09-1899), in *Enchiridion delle Encicliche* 3/ 1452-1454.

RECENSIONI

F. CASAZZA, *Il dito sul sole. Religioni e costituzione in Messico*, LEV, Città del Vaticano 2012, 174 p.

L'opera del Prof. Fabrizio Casazza riprende e approfondisce la tesi di laurea in Scienze Politiche. Con stile piacevole ed elegante la ricerca di Casazza documenta con cura e serietà scientifica le travagliate e anche drammatiche vicende dei rapporti tra Stato e Chiesa nel quadro della storia del Messico. Nel precedente volume *Libertà religiosa e laicità. Tra cronaca leggi e Magistero* (Città Nuova, Roma 2012) Casazza analizzava il concetto di libertà religiosa attraverso la comparazione tra modelli e tradizioni culturali diverse come quello statunitense e quello francese, approfondendo il tema anche attraverso l'analisi di fatti di cronaca particolarmente significativi.

In questa ultima pubblicazione, Casazza riprende la problematica dalla prospettiva della cultura messicana e in chiave prevalentemente storica e giuridica. L'opera non è solo una ricostruzione precisa di vicende storiche di un Paese lontano dall'Italia, ma affronta temi molto dibattuti e controversi nel dibattito culturale e teologico del mondo occidentale in particolare, oltre la libertà religiosa, i rapporti di collaborazione tra società politica e religioni, la questione educativa nel contesto di una società pluralista, la tolleranza... Casazza mette in luce come la storia moderna del Messico sia intrecciata con la cultura europea proprio per il fatto che le istituzioni e gli stessi funzionari e dirigenti politici «erano europei o di matrice europea» (6). Questo spiega la vicinanza con la storia europea dei rapporti Stato-Chiesa e delle loro varie fasi. Ciò porta a concludere che «il Messico è un laboratorio perché vive e anticipa i medesimi problemi dell'Europa. Conoscerne la storia, le dinamiche, le tensioni, diventa utile per questo anche nel contesto italiano» (7).

L'opera si snoda in tre capitoli. Nel primo viene sintetizzata con stile accattivante la storia del Messico. Nel secondo si affrontano le relazioni tra Stato e Chiesa. L'intento è di analizzare il contesto in cui viene formulata la Costituzione del 1917 in modo da comprendere meglio la riduzione della realtà religiosa a semplice esperienza privata e l'anticlericalismo della maggior parte delle classi dirigenti, opposto al vissuto religioso, radicato nella base popolare e nella cultura messicana.

Nell'ultimo capitolo prevale l'analisi giuridica, meticolosa e precisa, dei provvedimenti legislativi: l'attenzione va sulle luci e sulle ombre del percorso di riforma della Costituzione. Si aprono così prospettive di attualità che possono portare ad un ripensamento più maturo della libertà religiosa, radice e fondamento dei diritti umani fondamentali. L'autore si serve, nella sua ricerca e interpretazione dei documenti, dell'esperienza di S.E. Mons.

Gerolamo Prigione, nunzio in Messico per un trentennio, corredando il proprio lavoro con i numerosi interventi dei Pontefici sulla questione. Rimane stimolante, inoltre, la posizione della Chiesa messicana di fronte alla riforma della Costituzione: partendo da una valutazione positiva di fondo, senza trascurare i punti ambigui che necessitano chiarificazione e miglioramenti, richiama tutti i credenti, in particolare i laici, a impegnarsi nelle istituzioni culturali e politiche con efficacia e competenza, in uno spirito di servizio per il bene comune e per la libertà religiosa di tutti, contribuendo alla creazione di una cultura in cui si possano superare i pregiudizi di diffidenza verso la Chiesa considerata ancora da certe classi dirigenti «assetata di potere e di ricchezze» (143). In questo nuovo clima di collaborazione diventa possibile anche affrontare la delicata questione dell'educazione con uno spirito laico ma non laicista, proprio perché la religione è un elemento fondamentale della cultura messicana (e non solo), e quindi degno di essere tenuto presente nella formazione dei cittadini di quel paese. Il libro di Casazza non ci fa solo scoprire le ricchezze culturali del Messico, ma dà anche un contributo e uno stimolo a riscoprire una sana laicità nell'impegno sociale e politico dei credenti italiani.

Nella conclusione l'autore afferma che «dopo la fase dello scontro sanguinoso e quella del *modus vivendi* in cui la Chiesa accettava che lo Stato controllasse le masse operaie e contadine ricevendo in cambio una certa libertà di azione, con il 1992 si sono aperte vie nuove, la cui esplorazione deve essere ancora compiutamente intrapresa con luci e ombre che necessariamente si incorrono» (161). L'autore lascia intuire che la nuova fase intrapresa non deve tendere all'eliminazione della fede cristiana dalla vita pubblica: ciò significherebbe impoverire sia i cittadini messicani della possibilità di concorrere liberamente con le loro convinzioni religiose al progresso materiale e spirituale della nazione, sollecitato dalla Costituzione, sia la società intera di un apporto potenzialmente fecondo alla costruzione del bene comune. La libertà religiosa è la condizione necessaria per una società laica, che rispetta cioè i cittadini non perché tutte le convinzioni sono uguali, in quanto non esiste nessun criterio oggettivo di verità, ma perché tratta tutti in modo uguale in quanto tutti hanno una dignità che sta prima dello Stato e che lo Stato riconosce come criterio di giudizio anche del suo operare: è una verità laica perché è per tutti ed è accessibile a tutti: è anche il fondamento della libertà da ogni dittatura politica e della democrazia compiuta.

Gianni Manzone

G. COLOMBO (ed.), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 186 p.

Il volume raccoglie gli Atti del Terzo Convegno nazionale (Milano, 21-22 novembre 2012) promosso dal Progetto “Filosofia ed esperienza religiosa” dell’Università Cattolica del Sacro Cuore. Nell’età definita post-secolare, complessa ed enigmatica, dove convivono il più radicale relativismo e il cosiddetto ritorno di Dio, il testo ha posto a tema la pratica della religione e della fede con l’intento di proporre chiavi di lettura e interpretazioni con metodo filosofico-antropologico. Esso è diviso in tre sessioni. Nella prima (*Dati empirici e interpretazioni*) sono esposte ed interpretate in modo sistematico i risultati delle più recenti indagini sociologiche. Nel suo contributo F. Garelli (*Forza e debolezza del cattolicesimo in Italia*) ha evidenziato il curioso paradosso della religione in Italia che ne fa un *unicum* nel panorama europeo, ovvero da un lato il fatto che la religione gioca ancora oggi un ruolo di grande rilievo nelle dinamiche sociali e pubbliche, dall’altro si osserva un indebolimento dei riferimenti religiosi presso ampie quote di popolazione. Questa generale propensione religiosa, che si esprime nella tenuta del riferimento religioso cattolico pur in un’epoca fortemente segnata dal pluralismo culturale e religioso, è il riflesso sia di un sentire comune sia del modo in cui la Chiesa opera ed è presente da tempo nella società italiana (la ramificazione capillare con diocesi e parrocchie, il protagonismo della Chiesa nello spazio pubblico). Tuttavia, a fronte della “forza della religione” e del suo ruolo pervasivo, vi è una tensione spirituale debole che si esprime in un senso labile di appartenenza all’istituzione ecclesiale in campo etico e religioso. Così, «pur non essendo scristianizzata, pur prevalendo un riferimento cattolico, l’Italia si presenta come un paese perlopiù caratterizzato da un processo di depotenziamento delle credenze religiose, dalla discontinuità della pratica religiosa, dall’indebolirsi della tensione religiosa» (18); questo perché nelle società avanzate la religione tende ad assumere più una connotazione culturale che esperienziale per cui il riferimento religioso della tradizione persiste ma viene interpretato più come una matrice culturale o etnica che come un fattore di crescita spirituale.

Il contributo di C. Lanzetti (*L’individualizzazione del credere in Italia e in Europa: una sfida per le istituzioni religiose storiche*) si sofferma sul processo dell’individualizzazione del credere che esprime il nuovo modo di vivere e concepire il proprio rapporto con il sacro e le religioni. Emerge che questo processo non è tanto il prodotto di tendenze egoistiche e narcisistiche ma l’espressione di un modo nuovo di vivere l’esperienza religiosa, con un maggiore atteggiamento di ricerca e più diffidenza verso le pretese di

autorità avanzate dalle Chiese, nelle quali diversi non trovano una risposta adeguata ai propri bisogni spirituali e religiosi. Ed è proprio qui che risiede la sfida per le istituzioni religiose storiche in Europa: «saper intercettare la domanda, perlopiù nascosta e finora inevasa, di religiosità e spiritualità, rintracciabile nelle nuove forme di individualizzazione del credere» (33). Il contributo di L. Allodi (*Esperienza religiosa senza religione? Il rito come elemento costitutivo dell'esperienza*) riflette su alcuni aspetti dell'identità dell'uomo odierno sottolineando come la crisi di senso ha determinato in lui la perdita di una relazione fiduciaria con il mondo; divenuto preda di una "tachiestraneità", egli non è più stabilizzato dall'azione degli "universali simbolici" (miti, riti, culti). Nel tempo "dai molti nomi", dove il sé sovrano è la suprema autorità (cf. U. Beck), il religioso tende a sostituirsi alla religione. Eppure, nonostante la permanente incertezza che scaturisce dall'accelerazione dei processi, la quale determina l'invecchiamento veloce dell'esperienza e la necessità di ridefinirsi continuamente (cf. O. Marquard), il riemergere del rito come elemento costitutivo dell'esperienza umana e sociale pare rappresentare la possibilità di generare creatività nell'esperienza, riorientando il soggetto verso un insieme di valori oggettivi e condivisi e permettendo una riappropriazione fiduciosa della realtà in una tensione dialettica tra essere e significato (dover essere).

La seconda sessione ha inteso rintracciare la fede in tre momenti della vita: nella letteratura italiana del primo decennio del sec. XXI con il contributo di G. Langella (*"Oltre" la modernità. Per una mappa italiana della letteratura post-secolare*), nel vissuto femminile con l'intervento di P. Ricci Sindoni (*Donna e fede. Analisi dei vissuti e profili post-secolari*) e in esemplari testimonianze ebraiche nel testo di I. Kajon (*Per una religiosità e un pensiero post-secolari: voci ebraiche*).

La terza sessione ha tentato una riflessione sui dati delle prime due sessioni interpretandoli rispetto alla possibilità dell'esperienza religiosa nella vita. Dopo il capitolo di M. Borghesi (*L'era post-ateistica tra irreligione e opzione religiosa*), R. Màdera (*Nel labirinto del desiderio. Ricerca di senso e sfida del non-senso nel conflitto dell'appartenenza e del disorientamento*) si concentra sulla funzione del sacro. Nell'età post-secolare la secolarizzazione ha «bruciato velocemente costruzioni di senso sostitutive rispetto a quelle fornite dalle credenze religiose» (143), determinando uno scenario segnato dal dominio dell'economico sul politico, da quello che l'Autore chiama "licitazionismo" (il desiderio – libido – che diventa "licito"), l'erosione del limite e l'estenuarsi delle categorie del senso, generando un io isolato che non appartiene a nessuno. Ebbene proprio l'angoscia della vita senza senso ci dice la necessità del senso, per permettere la sopravvivenza

della specie umana. A questa necessità ha da sempre risposto la dimensione religiosa mediante l'istituzione del sacro quale centro diverso dall'eredità filogenetica e dall'istinto che orienta stabilmente ed energicamente il senso. Il momento odierno può essere il *kairos* dove ritrovare un nuovo e critico reincanto del mondo, non un ritorno ma una risurrezione del sacro, se si accetta la sfida del discernimento del segno del tempo, rappresentato dalla "caratura psichizzante e soggettivistica dello spirituale", e la tormentosa opera d'inculturazione. Ora proprio una spiritualità intimamente vissuta, psichicamente appropriata dagli individui e dalle comunità, evoca una realtà simbolica luogo del senso.

L'ultimo contributo della terza sessione è un interessante saggio di G. Palumbo (*L'etica della finitezza come sfida all'esperienza della fede*) in cui viene avviato un confronto con l'etica della finitezza, espressione attorno alla quale si raccolgono quanti non credenti sulla scorta di S. Natoli interpretano la finitezza della realtà (e dell'uomo in essa) come naturale e non creaturale. Finito il tempo delle ideologie e dell'ossessione del fondamento, si tratta ora di costruire responsabilmente il vivere da umani accogliendo la lezione della contingenza e assumendo la misura del limite, le uniche che, messo al bando ogni repertorio di assolutezze, renderebbero possibile «per i viandanti postmoderni l'avventura esistenziale, riaffezionarsi ad essa» (162). Dall'etica del finito-finitezza, come etica della non padronanza e spirito di gratuità, proviene una grande possibile sfida per l'esperienza di fede. Il punto problematico rimane la negazione della coscienza creaturale, ma questo non impedisce un'interrogazione reciproca. Certamente l'etica delle finitezza è una bonifica del modo d'intendere Dio ma, con la cornice dell'autosufficienza del finito, è davvero all'altezza delle tensioni che vive l'esistenza? Inoltre la sua polemica antimetafisica con troppa fretta pone sullo stesso piano il pensiero dell'intero e un pensiero della trascendenza volto a salvaguardare l'eccedenza inoggettivabile dell'Infinito; ancora: «è corretto accusare l'attitudine metafisica di essere sempre e solo mossa dalla volontà di "colmare l'assenza che consente al finito di esistere" per "trasformarla in presenza solida e rassicurante"? È giusto che ogni "anelito verso il Senso con la maiuscola" venga screditato come "torbido" o che ogni rimando all'*Infinito della perfezione* sia giudicato frutto della incapacità di "amare questa terra con tutto il suo dolore"?» (166). Il saggio prosegue interrogando temi diversi, dalla novità di trovarsi ad esistere alla responsabilità e al bene. Il volume è concluso da un intervento a mo' di "sguardo retrospettivo" di F. Botturi (cf. 181-186).

Antonio Sabetta

L. GAMBERO, *Fede e devozione mariana nell'impero bizantino. Dal periodo post-patristico alla caduta dell'impero*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 480 p.

Il presente testo è l'ultima opera del prestigioso sacerdote marianista Luigi Gambero, deceduto a Roma il 2 giugno 2013. La apre una ricca introduzione, anzitutto esplicativa del perché si sentisse il bisogno di un testo che travalicasse i confini dell'età patristica orientale, tradizionalmente considerata chiusa con Giovanni Damasceno, includendovi almeno Germano di Costantinopoli e Andrea di Creta, figure centrali di quella "funesta tragedia", come l'Autore l'ha definita, della crisi iconoclasta (726-766), scoppiata in Oriente immediatamente dopo la fase temporale normalmente indicata come conclusiva del periodo patristico.

Ricostruita la questione iconoclasta nella sua profonda ricaduta sulla società civile, Gambero, appassionato cultore e penetrante esperto di Mariologia, muove a dimostrare la persistente e incancellabile presenza della figura di Maria in ogni tempo della storia e a recuperarne l'importanza in direzione della celebre affermazione del Damasceno, secondo cui nel mistero dell'Incarnazione del Verbo in Maria è il cardine della fede cristologica. Ciò mettendo al contempo in luce il coinvolgimento della Madonna negli avvenimenti della passione, della morte e della risurrezione di Gesù.

Il volume si presenta strutturato in sei ampie e interessanti sezioni di varia lunghezza, cronologicamente distinte per motivi pratici e connotativi.

La prima è riservata al periodo compreso tra il II Concilio di Nicea (787) e lo Scisma d'Oriente (1054). Vi si sottolinea come, nel mondo bizantino del tempo, la vita cristiana venga vissuta con serenità e coerenza dal popolo ed esprima una pietà mariana non solo sostanziata di profonda interiorità e genuini aneliti al trascendente, ma corredata da un cospicuo patrimonio sia euco-logico e spirituale sia teologico, dogmatico, omiletico, esegetico, innografico e storico.

La seconda parte del libro tratta dell'Umanesimo bizantino, sviluppatosi nel sec. IX, «quando la tenuta territoriale dell'impero incominciava a cedere di fronte ai continui assalti degli Arabi» (103). In esso l'Autore rinviene un quadro ricco di proposte, realizzazioni e ragguardevoli autori, i quali ultimi ripropone nei loro rapporti con la corte imperiale e il papato di Roma, nel loro giudizio sul contestuale culto di Maria e nelle personali considerazioni teologiche sulla Madre di Dio, misteriosa protagonista del progetto divino di salvezza universale.

La terza sezione si focalizza sull'evento estremamente grave e doloroso dello Scisma d'Oriente (1054), il quale segnò la separazione, che già da tempo

si percepiva inevitabile, tra la Chiesa latina e quella orientale. Vi riecheggiano, sorprendentemente vive, le accuse reciproche che esse si lanciarono, così alimentando un clima di mutua diffidenza e incomunicabilità e al contempo inasprendo una divisione che esisteva già di fatto lungo linee dottrinali, teologiche, linguistiche, politiche e geografiche. Ma vi si sperimenta anche come, pur in un tale contesto, il tema di Maria, lungi dal costituire un motivo di discordia, continuò invece ad essere stimolo di unità e avvicinamento, linea sottile e resistente di collegamento, nella speranza di riconciliare le Chiese d'Oriente con quella di Roma.

Introduce la quarta parte, intitolata *Il periodo dei Palamiti*, uno spazio dedicato appunto al teologo bizantino Gregorio Palamas (Costantinopoli 1296 ca - Tessalonica), massimo teorico della teologia esicasta, riesaminata nei suoi vari aspetti, tutti ruotanti intorno all'intrinseca distinzione tra l'inconoscibile essenza di Dio e le energie increate, conoscibili e sperimentabili nella visione mistica. Con perizia magistrale, Gambero dà prova di come anche gli esicasti manifestassero una speciale devozione nei confronti della Madre di Dio, riconoscendole un ruolo fondamentale nell'accompagnare gli asceti all'unione mistica con il Figlio attraverso l'impegnativo cammino della *theosis*, cioè della deificazione dell'uomo in forza delle energie increate di Dio che gli vengono comunicate nella celebrazione ecclesiale dei misteri, in special modo dell'Eucaristia.

La sezione quinta del volume conduce *Verso la fine dell'impero bizantino*, iniziato, secondo la data prevalentemente accettata, nel 610, anno dell'ascesa al trono di Eraclio I, e crollato con la conquista di Costantinopoli da parte di Maometto II nel 1453. La parte rende conto del complesso e delicato cinquantennio precedente, tempo come di attesa e di trepidazione di fronte alla pressione dei Turchi ottomani, cui sarebbero seguiti profondi cambiamenti nelle direttive di governo, nei comportamenti civili e nel magistero ecclesiale. Si prende atto di come non potesse esserci posto, allora, per grosse fibrillazioni spirituali e per coinvolgenti disquisizioni religiose, ma anche di come non subisse alterazioni di nessun genere la devozione a Maria, che continuò invece a muoversi nell'alveo delle verità fondamentali, garantite dalla tradizione evangelica ed ecclesiale. Immutata restò dunque la fede nelle meraviglie che la Madre di Dio avrebbe potuto compiere in favore di quanti si fossero rivolti a lei con speranza, fidando nella sua misericordia e bontà. Non a caso nelle contestuali composizioni religiose la Vergine appare aureolata da incomparabile santità e magnificata in tutta la sua grandezza sovrumana.

La sesta e ultima parte del testo s'incentra sulla fine dell'impero bizantino, avvenuta il 29 maggio 1453, quando, racconta l'Anonimo del Lamento su Santa Sofia, "si turbò la Signora e piansero le icone", in uno scenario di

devastazioni, saccheggi, stragi anche di donne, vecchi e bambini, stupri anche di religiose e riduzione in schiavitù di migliaia di prigionieri. Fatti terribili, come anche la decapitazione dell'imperatore Costantino XII Paleologo e la fine della gloriosa basilica di Santa Sofia, cui, però, il mondo cristiano di allora rispose compatto con fervida e accorata preghiera a Dio e alla Madre sua, perché intercedesse per esso in momenti di così estrema gravità. Al tempo anche sul versante musulmano, sottolinea Gambero, non mancarono testimonianze di rispetto e di riguardo per la Madre di Gesù, la cui venerazione è stata sempre, nel mondo bizantino, forza vitale, solido appoggio e approdo di speranza.

Sono motivi comuni a ciascuna sezione del testo: la centralità di Maria, prima creatura a ricevere la pioggia divina che, per opera di Cristo redentore, tutti i credenti ottengono come pegno di salvezza; l'attenzione agli infiniti, toccanti titoli elogiativi di cui gli autori di inni e canti hanno saputo dotarla, a suggestiva testimonianza, oltre che della genuina devozione per la sua figura, anche della fervida, intensa immaginazione della letteratura mariana bizantina, sempre speranzosa e fidente nella sua protezione; i concisi, illuminanti profili degli autori più accreditati, dei quali sono stati attentamente valutati la descrizione dello stato della devozione alla Madonna, il pensiero mariano e il sentimento personale al riguardo, il contributo allo sviluppo della mariologia; l'esame rigoroso e l'onesta ricostruzione della realtà storica di volta in volta fatta oggetto di indagine; la linearità, la fluidità e la coerenza della trattazione.

Sono davvero numerosi gli spunti riflessivi e cognitivi che possono trarsi dalla presente opera e spiritualmente toccanti i messaggi che essa lancia anche a chi non sia esperto di Mariologia. Il primo è che l'Incarnazione resta il punto di arrivo centrale di ogni discorso sulla Vergine Madre, poiché tutto in lei è avvenuto per il fatto di essere stata destinata a dare natura umana al Verbo di Dio. A partire dalla sua personale e libera adesione di fede, Maria appare sempre intimamente "associata" al mistero di Cristo: la sua vita, i suoi singolari privilegi, le sue richieste e infine il suo speciale rapporto con la Chiesa sono sempre saldamente intrecciati con la parola e con la prassi del Figlio, da cui derivano la forza, la singolarità e l'eccellenza della Madre.

Il secondo è l'esortazione a non interpretare gli autori bizantini secondo la nostra mentalità occidentale, perché essi pensano e interpretano con *forma mentis* e con ottica diverse dalla nostra alcuni punti cruciali della fede cristiana. E spesso la loro teologia ha concetti diversi da quelli tramandati dalla tradizione latina. Pertanto, solo se si cercherà di vedere la storia della Mariologia con gli occhi dei bizantini ci si renderà conto della continuità della dottrina mariana nelle Chiese orientali.

Un terzo grande messaggio lasciatoci da Gambero è che i testi bizantini relativi alla mariologia si rivelano ricchi non solo di dottrina e di saggezza, ma anche di profonda umanità e di devozione filiale. Vi si trasfonde, intensa, una commozione sincera e profonda, che si fa vibrante preghiera e fiduciosa richiesta di aiuto per superare dolori e difficoltà, ma anche per essere messi in grado di avvicinarsi ai misteri trascendenti, e in qualche modo comprenderli.

Tuttavia, il frutto più delicato e sorprendente che il nostro Autore rinviene nella devozione a Maria, madre di Dio, pare essere il toccante sentimento che anche lei, insieme ai santi, possa aver bisogno degli uomini e usufruire della loro preghiera come aiuto per ulteriori progressi nel cammino di una sempre crescente e più feconda santità.

Ad agevolarne la fruizione, corredano il testo una ricca bibliografia, l'indice biblico, l'indice dei nomi, l'indice degli argomenti e l'indice generale.

Nico De Mico

Y. LIU, *Temple Purity in 1-2 Corinthians*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 281 p.

La tesi di dottorato del cinese Yulin Liu colma un vuoto sugli studi della corrispondenza di Paolo con la comunità di Corinto: illustrare mediante il duplice retroterra giudaico e greco-romano le relazioni tra la purezza templare e la concezione del corpo, compresa la sessualità in epoca ellenistica. L'apporto merita di essere segnalato poiché spesso si equipara, in modo indebito e approssimativo, la visione della sessualità nella Corinto del I sec. d.C. con quella di città moderne europee e asiatiche.

L'autore parte dal vocabolario sul tempio che attraversa 1-2 Corinzi (1-32) per approfondire la concezione del tempio nelle fonti giudaiche nel periodo del Secondo Tempio (33-69) e in quelle dell'ambiente greco-romano (70-105). Nella seconda parte della monografia, dopo aver accennato alla concezione del tempio per Gesù e per Stefano, Liu si sofferma sulle pericopi di 1-2 Corinzi dedicate alla purità templare (106-232). In pratica le sezioni approfondite sono quelle di 1Cor 3; 1Cor 6; 1Cor 7 e 2Cor 6,14-7,1. Per ogni pericope Liu parte dal retroterra giudaico per giungere a quello ellenistico, conferendo particolare attenzione agli scritti di Qumran, di Filone e di Flavio Giuseppe per il primo retroterra e alle fonti letterarie e papiracee greco-romane dell'epoca ellenistica. Ne emerge una visione della sessualità e del corpo profondamente relazionata a quella templare nell'uno e nell'altro versante, per cui il corpo di ogni credente non appartiene soltanto alla sfera personale o individualistica, bensì è relazionata a quello di Cristo e della Chiesa di cui fa parte. In questo

scarto tra la sfera sessuale-templare e la concezione moderna della sessualità il contributo di Liu merita di essere segnalato. A causa della vasta produzione sulle lettere paoline esaminate vanno segnalati alcuni aspetti che a nostro parere potrebbero indurre Liu ad approfondire la tematica scelta.

Anzitutto la sincronia prevale in modo eccessivo sulla diacronia impedendo di cogliere gli sviluppi storici sulla concezione del tempio e della purità negli scritti del Nuovo Testamento. A riguardo, si valutino le asserzioni sul tempio non fatto da mani d'uomo per le quali Liu sostiene: «Obviously, the view of the temple “not made with human hands” is almost the same with Jesus' talking about the temple in John and the charge against Jesus in Mark» (112). Un'analisi diacronica che parte da Marco per giungere a Paolo e quindi a Giovanni avrebbe permesso di considerare le evoluzioni sul motivo del tempio non fatto da mani d'uomo. In che modo la polemica sostenuta da Gesù sul tempio si riflette nelle redazioni di Marco, di 1-2 Corinzi e del Quarto Vangelo? Un'analoga osservazione si pone per la topologia del corpo applicata alla Repubblica o allo Stato e in 1Cor 12. Liu parte da Platone, *Politica*, per giungere a Epitteto e quindi a Tito Livio, ma poi torna a Seneca e dimentica Aristotele, *Etica Nicomachea* e Dionigi di Alicarnasso (156-157). Una maggiore attenzione alla cronologia avrebbe permesso di comprendere che il rapporto tra il corpo, le membra e lo Stato, la Repubblica e la Chiesa si sviluppa nel segno delle continuità, ma anche delle discontinuità e delle originalità di un autore rispetto all'altro.

Approfondita è l'analisi sul corpo e il tempio in 1Corinzi, mentre quella su 2Cor 6,14-7,1 sembra più superficiale, mentre proprio l'ultima pericope presenta diversi problemi di natura redazionale. Così affronta la dibattuta questione sull'integrità di 2Cor 6,14-7,1 rispetto alla redazione della lettera in cui è riportata: «Third, the concern of purification behind the passage mirrors Paul's rationale 2 Corinthians 11-13, where he perceives the church as the chaste virgin and he is afraid of her loss of purity because of false teaching (2Cor 11, 2-3)» (197).

L'autore sostiene l'integrità di 2Corinzi più per acquisizione previa che per dimostrazione approfondita, anche perché non c'è chi non veda che nella sezione di 2Cor 11-12 la tematica del tempio è del tutto carente. E a proposito di 2Cor 6,14-7,1 Liu aggiunge: «Thus, if we read the passage in a wider context themed by reconciliation intermediated by Paul between God and the community, it is not difficult to accept the passage as integral part of the letter (2Cor 5-7)» (198).

In tal modo l'autore ritiene di risolvere il dibattito in atto sull'autorialità di 1Cor 6,14-7,1 che per diversi tratti presenta quanto meno alcune influenze della letteratura qumranica sia nel vocabolario, sia nei contenuti. Di fatto nulla

impedisce di sostenere tra l'altro che il passo di 2Cor 6,14-7,1 sia paolino, ma nel contempo sia influenzato dalla concezione qumranica della demonologia e delle relazioni tra il tempio e il culto.

Abbiamo apprezzato molto lo scandaglio delle fonti operato sul duplice contesto templare giudaico e greco-romano che Liu analizza per illustrare le singole pericopi di 1-2 Corinzi. Tuttavia l'autore non si ferma sulle funzioni che soprattutto le citazioni dell'AT svolgono dal versante *halakico* in 1Corinzi, mentre è noto che diversi studiosi ritengono la funzione halakica della Scrittura nell'esortazioni paoline di 1Corinzi. In altri termini il *background* greco-romano e quello giudaico per affrontare le sezioni di 1Corinzi svolgono funzioni analoghe o la visione giudaica occupa un ruolo preponderante e alla fine decisivo per dipanare i casi d'immoralità presenti nella comunità di Corinto?

Le annotazioni segnalate e riportate non sminuiscono la validità del contributo di Liu che, come abbiamo riconosciuto, colma un vuoto consistente sulla corrispondenza di Paolo con i Corinzi. In definitiva senza l'ambiente giudaico e greco-romano del tempio e del culto è impossibile comprendere la visione che della sessualità e del corpo hanno Paolo e i cristiani di Corinto. A Liu riconosciamo da una parte il merito per la tematica scelta e ben approfondita e dall'altra l'augurio affinché sviluppi, mediante contributi successivi, alcuni aspetti che consolidano il solco della sua ricerca.

Antonio Pitta

B. LUISELLI, *Poesia e musica. Meditazioni esegetiche su un incontro*, Studium, Roma 2013, 88 p.

Bruno Luiselli, Accademico dei Lincei, è autore di numerosissime importanti pubblicazioni, nelle quali ha mostrato interessi che vanno dall'età arcaica fino al Basso Medioevo, con frequenti incursioni anche nell'età moderna e contemporanea.

Eppure riesce ancora a stupire con questo singolare libro, in cui rivolge la sua perizia di erudito e la sua profondità di studioso e pensatore al tema dell'incontro tra poesia e musica, come risposta al personale bisogno di frequentare l'umanità e per non comune capacità di intervento globale, creativo di rapporti inediti tra sfere eterogenee da cui nuovi soffi vitali sprigionano, in direzione di forme originali e più intense di comunicazione e partecipazione.

Non convenzionale, non omologato né a livello linguistico né a livello formale, e tanto meno a livello contenutistico, quello presente è uno scritto

che, a lettura ultimata, mentre sembra frenare, in chi voglia raccontarlo o commentarlo, ogni impulso descrittivo o narrativo, lasciando in qualche modo sospesi e nella necessità, per così dire, di raccogliere le idee, incalza invece, subito dopo, a fare i conti con le sensazioni, con le emozioni, con i pensieri positivi, ma anche con le malinconie, le remore morali, i rimpianti e quello strano miscuglio di quiete dell'animo e di ardore reattivo che ha saputo, con forza, portare in primo piano. E l'immaginazione, d'istinto, lo associa a una rete da pesca: prima visionata maglia per maglia a verificarne la solidità e la consistenza, poi gettata indietro nel mare del tempo trascorso e da esso ritirata impreziosita del carico, infine rilanciata in avanti, in superfici più ampie e promettenti, a rafforzare l'esito felice di un'ottima pesca complessiva.

L'accostamento non è paradossale. Integro come una rete nuova di zecca pronta per essere gettata in acque profonde, questo volume s'immerge infatti risolutamente nell'animo del lettore, a raggiungere un'incontaminata regione interiore che, come il mare, non conosce centro, ma, come il mare, si offre opulenta e palpitante, perché il centro diventano l'occhio di chi legge e il cuore di chi medita. E colui che legge e ripensa avverte che gli stimoli ricevuti e le vibrazioni provocate procedono per espansioni emozionali, autoalimentandosi per rendersi più vicine e scavare più nel profondo, fino a toccare quella radice che accomuna chi scrive e chi interpreta.

Esemplare nel linguaggio, inappuntabile nella forma, ineccepibile nella strutturazione del contenuto, il testo di Luiselli si fa espressione dell'animo, mettendo in campo un discorso del tutto nuovo che, basato sul sentimento dell'appropriazione di una forma di apprendimento intellettuale attraverso l'arte, si stacca dalle analisi classiche per scoprire, al di là delle strutture, la dimensione naturale dell'uomo e dell'uomo di fede.

Apri il volume una coinvolgente introduzione, dal titolo *Dalla percezione della bellezza alla bellezza dell'arte e dell'incontro poetico-musicale*, anticipatrice dell'obiettivo finale di dimostrare, attraverso suggestivi esempi tratti dall'ambito della poesia e della musica sacra, come l'analisi della bellezza di un testo musicale, accostata all'analisi della bellezza del testo poetico che lo ha ispirato, determini una "superiore inscindibile unità poetico-musicale".

«L'essere umano» – esordisce l'Autore – «quale che sia il suo contesto storico-culturale-sociale, ha il senso della bellezza, percepisce la bellezza» (9), ne ha esperienza e la vive. E i cristiani non possono non prendere le mosse dalla fede in Dio, che è la bellezza per essenza, e dalla bellezza di Dio, che si è riflessa nel creato. Attraverso, quindi, rigorosi e toccanti riferimenti alle fonti scritturistiche, ai Padri e ai dottori della Chiesa, a interpretazioni di teologi, a penetranti espressioni di san Francesco e al mistico sentire di santa Chiara, invita a riscoprire «tutta una infinita e, a un tempo, unitaria Bellezza,

che ci avvolge e ci porta avanti lungo tutta la Storia della Salvezza» (17). Implicitamente esortando a verificare se la nostra fede sappia farsi ancora appello, paradosso, scandalo, speranza contro ogni speranza o sia stata, invece, ormai declinata come esperienza sfibrata e sterile, riscopre quindi, e restituisce, la bellezza di Dio, del creato, di Cristo-Verità, di Cristo-Amore; la bellezza di Cristo e della sua Chiesa, la bellezza di Maria, dell'incontro ineffabile dell'anima col Signore, della morte nel Signore; la bellezza della prospettiva escatologica, della vita contemplativa, della vita caritativamente attiva (cf. 17). Un Tutto-Bellezza in cui si inquadra, a buon diritto, l'arte, per sua natura in connessione con la ricerca della Bellezza e con un mondo di trascendenza che la suppone come realtà. Delle emozioni e degli stupori della Bellezza vive, sottolinea Luiselli, fino ad attingerne la quintessenza, colui che sa calarsi nell'affascinante incontro trinomiale poesia, musica, bellezza; e a tale incontro il nostro Autore avvicina, tra continui rimandi e collegamenti con la fede in Dio, Bellezza suprema.

Trasmette così il convincimento che, cristianamente, diventa in esso possibile rendere trasparenti e fermare a futura memoria i segni del transito dello Spirito nei solchi dell'umana esistenza, evocandone lo splendore e la forza. L'intuizione e l'estasi percettiva si fanno possibilità e il confine si assimila all'orizzonte, la poesia alla vita, il tempo all'infinito, mentre si recupera una straordinaria normalità, capace di esperire sentimenti profondi di partecipazione e di insinuarsi al contempo nelle pieghe dell'imponderabile, dell'intangibile, dello straordinario e, per certi versi, del "tremendo": non di quello, però, che fa paura, ma di quello, invece, che lascia sbigottiti di fronte a ciò che supera le coordinate di quanto è familiare e accessibile alla nostra comprensione.

Forse è possibile affermare che ogni espressione veramente artistica è anche religiosa e che arriva diritta all'anima per straordinaria capacità evocativa e rasserenatrice, avendo al proprio centro la sconfitta del tragico e del dolore e la facoltà di guardare alla vita con incanto, speranza e commozione. Perché una speciale tensione emotiva conduce a liberare lo sguardo, a rimuovere le scorie dell'ideologia e del tempo, a superare inopportune interferenze e a ritrovare la destinazione, consentendo di vivere la rivelazione dell'origine.

Si è di fronte a quell'afflato religioso di cui Luiselli magistralmente dà conto e che tutti, dice, possono provare, sottolineando che «è quasi superfluo precisare che questo aggettivo (religioso) non implica il benché minimo riferimento confessionale. Esso vuole soltanto esprimere uno stato d'animo, una emozione: parlo, appunto, di afflato religioso, al quale anche un non credente può essere sensibile. Se mai, entro l'afflato religioso dell'incontro poetico-musicale ritengo potersi cogliere la distinzione tra ciò che è sacro e ciò che non lo è» (20); quindi esplicita: «Non tutto ciò che è musicalmente o poetico-

musicalmente afflato religioso, è sacro, ma ogni musica sacra o ogni incontro poetico-musicale sacro ha in sé afflato religioso. E aggiungo: l'afflato religioso è universale, la musica sacra e l'incontro poetico-musicale sacro sono storicizzabili, ma la musica sacra e l'incontro poetico-musicale sacro, quali che ne siano le varietà, divengono universalmente fruibili grazie proprio al loro afflato religioso» (21). Dunque il sacro si sente, non si spiega. Il suo concetto si arricchisce di contenuto e di tonalità, facendosi anche emozione che tocca nel profondo, scuotendo e convertendo. Attraverso riflessioni per semplici accenti che si fanno monito a cercare all'interno invece che a guardare all'esterno e con parole vissute nella loro capacità di collocarsi al punto di congiunzione tra il dato sensoriale e la rappresentazione mentale dell'idea, Luiselli riesce a rendere visibile ciò che egli stesso vede e scava nelle profondità, sfidandone i limiti.

Seguirne e dividerne il pensiero diventa quasi naturale: se si percepisce nella musica l'anima dell'autore che l'ha prodotta con la sua fede, le sue ebbrezze e i suoi avvillimenti, si desidera istintivamente entrare in sintonia con quell'anima e cercare di rinvenire e approfondire ciò che musicalmente essa esprime. Dunque «chi per via musicale, per quanto è possibile, riesce ad attingere una interiorità che soffre o gioisce o prega o ama, realizza in sé il sentimento del con-soffrire, del con-gioire, del com-pregare, del co-amare con quella interiorità» (22). Di conseguenza, fra l'autore del brano musicale, che manifesta la sua più profonda intimità, e l'interprete (esecutore musicale o studioso) desideroso di riesprimerla, perché compartecipe, si instaura una dinamica di reciproca attrazione che finirà per coinvolgere anche il pubblico. Dunque arrivano a configurarsi due correnti complementari: una, di passionalità, che va dall'autore al pubblico attraverso l'interprete, l'altra, di compassionalità, che, partendo dal pubblico, torna, attraverso l'interprete, all'autore. In questo circuito emozionale Luiselli riconosce l'afflato religioso, sacra o non sacra che ne sia la specificazione, che anche un non credente può percepire.

Esimio studioso di cultura tardoantica e medievale, così ricca di materia religiosa, e personalmente interessato alle tematiche teologiche, Luiselli procede dunque a un'attenta riflessione su specifici momenti dell'incontro poetico-musicale di ambito religioso, specificabile nel senso del sacro o del ieratico, presentando, «di volta in volta, un'analisi della bellezza di un testo poetico e un'analisi della bellezza di un corrispondente testo musicale, che dalla bellezza di quel testo poetico è ispirato e, a sua volta, la sublima realizzando una superiore inscindibile unità poetico-musicale» (23).

Il paragrafo 1 è riservato all'*Adoro te devote* di Tommaso d'Aquino. Presentato nell'originale latino e in traduzione italiana, illustrato nella struttura ed eccellentemente commentato in tutte le implicazioni contenutistiche, esso

si configura come un vero e proprio trattato, *in nuce*, di teologia e spiritualità eucaristica. Il paragrafo 2 è dedicato all'*Ave verum corpus*, breve carne medievale di grande intensità spirituale, anch'esso eucaristico, composto da un autore anonimo nella seconda metà del sec. XIII e musicato da Wolfgang Amadeus Mozart il 17 o 18 giugno del 1791. Alla profonda meditazione esegetica sul testo si accompagna una mirabile, toccante riflessione sulla seducente e problematica umanità di Mozart e sulla prodigiosa, sconvolgente universalità della sua musica.

Alla strofe *Lacrimosa*, momento conclusivo della sequenza *Dies irae*, inserita, anteriormente al Concilio Vaticano II, nella Messa funebre cattolica di rito romano prima del brano evangelico *Gv* 5,25-29, è riservato invece il paragrafo 3, a dimostrazione di come un sentito incontro di poesia e musica possa farsi esperienza liberatoria di stati d'animo, condizioni, essenze, dimensioni, tensioni, afflitti; e anche di come esso possa diventare movimento di penetrazione dinamico e fluente, in cui l'assenza di un centro unico di diramazione e la difficoltà di una conclusiva messa a fuoco inducono a una continua, feconda conquista sensitiva, emotiva e intellettuale; di come, infine, la soggettività svincolata dall'individualità possa rinviare l'io a un'ulteriorità sconosciuta e inconoscibile. Così è stato possibile che la poetica strofe *Lacrimosa*, dal contenuto drammaticamente apocalittico e oggettivo, ripresa da Mozart nel *Dies irae* del suo *Requiem*, rimasto incompiuto per la sopravvenuta morte del musicista, abbia ispirato un testo musicale sublime e soggettivo. Nella musica sacra di Mozart, asserisce Luiselli a conclusione dell'ampio e approfondito discorso di cui è fatto centro il compositore austriaco, «si incontrano innumerevoli luoghi poetico-musicali, dove una puntuale analisi comparativa del testo poetico e del corrispondente testo musicale ci fa cogliere la personale e profonda interiorità del loro autore credente e sentitamente orante» (53). Luiselli si esprime per parole semplici, conosciute, che tuttavia sembrano mai udite: forse per una certa luce rivelatrice che da esse emana per illuminare e riscaldare. Pare quasi di avvertire la presenza e l'alito di Dio, di quel Dio che, «trovato l'uomo in terra deserta, in una landa di ululati solitari, lo circondò, lo allevò, lo custodì come pupilla del suo occhio. Come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali» (*Dt* 32,10-11).

Quelle di Luiselli sono analisi acute e penetranti che, impedendo una lettura meccanica, la rendono esploratrice, felice di farsi indagatrice e di poter riflettere sul proprio riflettere. E di poterlo fare, peraltro, in libertà, senza timore di scambiare un dettaglio per qualcosa di infinitamente grande e godendo del piccolo che contiene l'incommensurabile. La trasposizione delle parole nella musica, nel segreto delle sue note e nella flagranza dei suoi silenzi, mentre

fa germinare dentro, implosivamente, percezioni recondite, rende trasparente superficie la raggiunta profondità, a mostrare il complesso e delicato tessuto di possibilità sonore da cui è emerso, per scelta accurata e attenta, il tono dominante chiuso poi in uno spartito, ma per necessità di fruizione, non perché fosse l'unica destinazione possibile.

In quella “superiore inscindibile unità” venuta a realizzarsi per il trasfondersi nella bellezza di un testo musicale della bellezza del testo poetico che lo ha ispirato, davvero diventa possibile, come fa comprendere Luiselli, ritrovare il filo di Arianna che salva dal labirinto. Quel filo che, mentre accompagna sul ponte che la parola fatta musica istituisce tra il sensibile e il *logos*, rende possibile il miracolo, che non è evento magico, ma capacità di collegare la propria coscienza a Dio. Quel filo che, contro l'ottundimento dei sensi e la narcotizzazione delle menti, risale il torrente della memoria e del tempo, dove passato e presente si fanno reminiscenza del futuro.

Sulla significativa strofe *Rex tremendae* della sequenza *Dies irae* Luiselli si sofferma in meditazione poetico-musicale nel paragrafo 5. È la strofe, sottolinea, in cui si coglie la transizione tra le due parti delle quali consta la sequenza: la prima drammaticamente escatologica e la seconda ardentemente eucologica; nella quale, dunque, si vive il passaggio dall'iniziale drammatizzazione escatologica alla conclusiva dolcezza eucologica (cf. 53). Transito che è possibile esperire anche nella ripresa musicale che di essa fa Giuseppe Verdi, con l'esito di un profondo coinvolgimento emozionale e spirituale degli esecutori musicali e dei fruitori della musica. Guidato dal penetrante commento e dall'ispirazione intensa, ma severamente coltivata di Luiselli, anche il lettore, reso capace di intuire le intenzioni più profonde di Verdi e di vivere la ricchezza dei suoi registri sonori, gode della dinamicità che il geniale compositore ha impresso alla sua musica e con lui libera in sé quelle forze soccorritrici che hanno reso possibile all'umanità di superare pericoli e smarrimenti e di sopravvivere anche nelle notti più lunghe e più buie. E nei silenzi che con i suoni compongono la musica verdiana, un senso non di vuoto o di niente lo pervade, ma di infinito, a offrirgli una misura d'indagine a tutto campo che, senza eliminare la sensorialità e proseguendo invece ad attingere alla ricettività umana, si fa energia capace di conferire coesione spirituale e dimensione trascendente al mondo fenomenico delle cose.

Sulla musica di Verdi si sofferma ancora Luiselli con un'eruditissima analisi del *Libera me* della *Messa di Requiem*, che evolve in senso «tutto escatologicamente incentrato sull'evento in sé della *Parusia* e della connessa dissoluzione del mondo» (60).

Il volume si chiude con una meditazione esegetica su *L'incantesimo del venerdì santo nel Parsifal di Wagner*, compositore «troppo intelligente e colto

per non essere sensibile, data anche la sua formazione luterana, alla bellezza e all'efficacia catartica dell'incontro poetico-musicale di afflato religioso e per non restarne anche affascinato» (70). Si è di fronte a uno spazio riflessivo singolarmente profondo e coinvolgente. Nell'obiettiva difficoltà di renderne con altre parole la ricchezza e il fascino, se ne riportano alcune dello stesso Autore: «L'*Incantesimo* non è un incontro poetico-musicale sacro poiché nulla esso ha di oggettivamente pertinente al culto. Ma lo spirito assorto e meditativo dell'*Incantesimo* e i suoi atti misurati e solenni lo impongono alla nostra attenzione come momento, sicuramente, di grande ieraticità. Ecco allora che proprio nell'unità ieratica di testo poetico e di testo musicale e di scena teatrale (cioè di parola, di suono e di scena) si attua, nell'*Incantesimo*, la concezione wagneriana del dramma in musica come *Gesamtkunstwerk* ("opera d'arte totale"), ed è proprio questo che Wagner vuole e propone: in essa egli si immerge coinvolgendo, in comunione emozionale, esecutori, spettatori e ascoltatori» (81).

Indubbiamente siamo di fronte a un libro nuovo e fortemente interpellante, nel quale, contro l'affievolirsi dell'anelito a Dio e lo stemperarsi dell'interiorità, contro la tendenza a relativizzare, distorcere e persino nullificare i valori tradizionali, contro l'assolutizzazione di dimensioni "altre" rispetto alla spiritualità e alla trascendenza, l'Autore mira a recuperare la connaturata tensione verticalizzante dell'uomo verso il divino e l'universale e a reintrodurlo nella dinamica assiologica. E mentre restituisce senso al tempo, al definito, al piccolo e al transeunte senza svilirli e raccogliendoli, invece, all'interno dell'incommensurabile, risveglia l'intenzionalità ontologica del pensare e del sentire umani, quali dispositivi naturalmente predisposti a cogliere l'essenza delle cose e delle voci esistenti e a posizzarle all'interno di un significativo, vincente orizzonte di senso.

Nico De Mico

V. HÖSLE, *God as reason. Essays in philosophical theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2013, 408 p.

In questo volume Vittorio Hösle, docente alla Notre Dame University e membro della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, ha raccolto una serie di saggi (due dei quali sono stati tradotti qualche anno fa anche in italiano), prevalentemente dell'ultimo decennio, anche se alcuni interventi risalgono alla metà degli anni Novanta. Come dice il sottotitolo, si tratta di saggi di teologia filosofica, in cui la tradizione occidentale che ha riflettuto su Dio

viene studiata da diversi punti di vista e in riferimento ad alcune tematiche sensibili nella storia. Per Hösle filosofia e teologia cristiana, sebbene non di rado siano state nemiche, in quanto entrambe basate su una speciale relazione con il *logos* come ragione, non possono che convergere, proprio a partire dall'idea di ragione che costituisce l'inoltrpassabile orizzonte entro il quale soltanto qualsiasi teoria, anche quella su Dio, può rivendicare validità. Sembra di risentire le affermazioni iniziali del discorso di Ratisbona di Benedetto XVI, in cui si puntualizzava il legame Dio-*logos*, al punto che agire contro ragione è agire contro Dio, con buona pace di ogni volontarismo legato all'idea di Dio *potentia absoluta*. Nel parlare di ragione Hösle non intende la ragione indebolita, frammentata e privata della ricerca del vero, come declinata da tanto pensiero postmoderno, ma un concetto forte di ragione che trae ispirazione da una tradizione che va da Platone fino a G. Vico e Hegel e a cui si riconosce la capacità di cogliere l'essenza della realtà. In un tempo di fondamentalismi religiosi da un lato e di ateismo aggressivo dall'altro, il tentativo perseguito dall'Autore di trovare un'interpretazione del cristianesimo compatibile con l'impegno per la ragione sembra la via opportuna di cui possono giovare tanto la fede cristiana quanto la stessa filosofia, quest'ultima nella posizione di non poter ignorare e di doversi invece confrontare con quell'universo religioso che continua a definire e a far parte della vita di tante persone.

Il volume è diviso in due parti. La prima ha a che fare con saggi di teologia filosofica. Il primo capitolo essenzialmente discute alcune sfide che derivano da un approccio al cristianesimo in senso razionalistico. In particolare l'Autore rileva e sottolinea lo spostamento verso una "qualità" più razionalista anche nella teologia soprattutto cattolica; non si tratta soltanto del rifiuto delle posizioni fideiste ma dell'approccio intrinseco della teologia non solo in San Tommaso ma considerando le *rationes necessariae* di Anselmo fino al Cusano, autori (questi sono solo esempi) che «erano razionalisti nel senso che riconoscevano l'autorità della ragione come dell'ultimo tribunale della giustificazione delle verità di religione» (3), in questo non molto distanti, secondo Hösle, dai principi decisivi dell'Illuminismo e intellettualmente molto più vivaci dei teologi poco originali della Controriforma. Ma cosa vuol dire un approccio razionalista a Dio e in che senso non si corre il rischio di sottomettere Dio alla ragione, di cancellare la grazia, di distruggere il valore dell'autorità della Scrittura o della Chiesa e di non rendere giustizia alla figura del Cristo? Le pagine in cui si tenta una risposta (cf. 8-23) mostrano soprattutto che non c'è motivo di pensare ad un travisamento dei contenuti della fede cristiana, aggiungendo anche che la rinuncia ad un approccio basato sulla ragione può avere un prezzo altissimo. Leggendo le seguenti parole di Hösle può tornare di nuovo in mente la *lectio magistralis*

di Ratisbona: «se Dio non è obbligato dalla ragione e dalla moralità ma, come la tradizione volontarista insegna, è la sua volontà che determina cosa è razionale e cosa è bene, allora potrebbe essere morale uccidere il figlio di un innocente se Dio lo ordina. Non è difficile vedere che questa attitudine è dannosa per tutte le convinzioni morali. [...] Ci sono buone ragioni per vedere nella dottrina recente della *potentia absoluta* e nell'abbattimento della tradizione essenzialista, alla quale Tommaso ancora appartiene, uno dei più pericolosi eventi nella storia della teologia filosofica e questo non solo con riguardo alla religione ma anche alla vita pubblica, perché l'intera idea di diritto naturale presuppone alcune forme di essenzialismo [...]. Il rifiuto dell'analisi razionale non è un rispettoso atto di fede ma un tradimento di una facoltà che più intensamente connette gli umani con Dio, questo è il punto di vista dei razionalisti» (8-9).

Il capitolo secondo riflette sulla comprensione della questione della teleologia a partire dalla rivoluzione darwinista; secondo l'Autore una visione teleologica del mondo può essere difesa anche dopo Darwin, non certo nella forma dell'*intelligent design* ma riconoscendo anzitutto il valore delle prove ontologiche e morali circa l'esistenza di Dio. I due capitoli successivi si confrontano con il problema della teodicea a partire e discutendo tre soluzioni paradigmatiche, ciascuna delle quali comporta un diverso concetto di Dio (Leibniz, Hegel e Jonas), e con il problema della libertà umana. La libertà permane sullo sfondo del cap. 5 in cui l'Autore offre le sue posizioni sul *Mind-Body Problem* nella forma di un dialogo. Nell'ultimo capitolo della prima parte incontriamo una breve riflessione sul senso e sui rapporti tra religione, teologia e filosofia. In particolare la filosofia, «la ricerca dei principi dell'essere e della conoscenza interamente basata sulla ragione» (144), muove verso una penetrazione razionale del cristianesimo non solo riguardo al concetto di Dio ma anche riguardo alle verità di fede – la Trinità, la cristologia, la morale – non per ridurle a mere verità di ragione ma per evidenziare come la ragione non sia estranea a questi contenuti, ma li intuisca e perciò può riconoscerne e mostrare la plausibilità. Proprio questa non estraneità della ragione a tali verità rende possibile argomentare, sempre sul piano della ragione; si veda a proposito della Trinità: «se la dottrina della Trinità è interpretata per indicare la struttura del principio del mondo e pertanto del mondo stesso, allora può essere resa intelligibile; e un'interpretazione di amore in sé può rinvenire l'importanza fondamentale dell'intersoggettività per l'etica» (150). Del resto un maggiore contatto con la filosofia aggiunge legittimità alla teologia, come è accaduto nella storia con i ricorrenti tentativi (da Tommaso ad Hegel) di prendere sul serio le nuove sfide intellettuali del tempo e contemporaneamente integrarle in una tradizione cristiana di pensiero (cf. 151).

La seconda parte analizza alcuni precedenti storici di approcci razionalisti alla fede: i filosofi e l'interpretazione della Bibbia (cap. 7), l'idealismo tedesco come legittimo erede di un'interpretazione pneumatologica del cristianesimo («sostengo sia la sincerità che la plausibilità della convinzione idealista secondo cui la loro filosofia dello spirito fu il modo di continuare l'ispirazione da parte del pneuma così caratteristico del Nuovo Testamento sotto le condizioni della filosofia post-kantiana» [xi]). I capitoli 9 e 10 sono dedicati ad alcuni tra i più importanti testi nella storia del pensiero cristiano razionalista, il *Cur Deus homo?* di Anselmo e il contributo al dialogo interreligioso da autori come Abelardo, Raimondo Lullo, Cusano, J. Bodin. Al costruttivismo matematico del Cusano è dedicato il cap. 11. Secondo Hösle il Cusano è la più brillante esemplificazione della tesi, che l'Autore fa propria, per la quale la modernità è figlia legittima del cristianesimo. Discutendo la tesi di Blumenberg, Hösle ritiene che la legittimità dell'età moderna consiste non nel rompere ogni legame con il medioevo cristiano ma in una attenta trasformazione della sua eredità. Il cap. 12 discute e rifiuta categoricamente la giustificazione kieverkegaardiana del tentato sacrificio di Isacco da parte di Abramo. Il capitolo conclusivo è una presentazione delle analisi della secolarizzazione offerta da Taylor (cf. *A secular age*) e la proposta di una visione alternativa della stessa.

Il volume è ricco di spunti e i saggi che lo compongono, seppur talvolta eterogenei, affrontano prospettive interessanti inerenti un approccio razionalista della fede cristiana fiducioso nella ragione come *logos* ma anche rispettoso dell'alterità ulteriore della fede. Avevo letto e apprezzato gli studi viichiani di Hösle (che è stato il primo traduttore in tedesco della *Scienza nuova* del 1744 nella sua integralità), questi saggi confermano la bontà e la solidità del suo approccio e della sua ricerca.

Antonio Sabetta

S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo - Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 453 p.

Il cinquantenario dell'apertura del Concilio Vaticano II ha visto – come era abbondantemente prevedibile – apparire numerose pubblicazioni che, in una maniera o nell'altra, hanno tentato di riproporre i contenuti principali di quell'evento e, nello stesso tempo, tentare di “fare il punto della situazione” sulla sua recezione. Il lavoro di Madrigal, già annunciato dal titolo del volume che presentiamo, si inserisce in questa linea editoriale e, come la

maggioranza delle altre opere ad essa appartenenti, ha il principale merito di offrire uno strumento che, specialmente per gli studenti, può essere utilmente compulsato al fine di avere una prima e non banale introduzione. Tale qualità appare nell'itinerario disegnato che conduce il lettore a percorrere il cammino che dall'ispirazione di Papa Giovanni XXIII a convocare un Concilio ecumenico porta – ripercorrendo le questioni più significative – ai principali nodi della recezione del Concilio stesso con tutte le difficoltà che l'intera compagine ecclesiale ha dovuto affrontare. Parimenti, l'Autore si spinge a cercare di mettere in evidenza gli sviluppi futuri del Concilio nella vita della Chiesa, sulla base della convinzione (difficilmente suscettibile di obiezioni) che il Vaticano II può ancora donare molto alla Chiesa del terzo millennio. Da questo punto di vista, non si può non apprezzare il lavoro di Madrigal, dal momento che nella sua scrittura è più che evidente la convinzione che il Concilio rappresenti una risorsa (per certi versi ancora inesplorata) per la vita della Chiesa. Tale convincimento, che ai più può apparire una banalità, dato che nessuno (se non con qualche trascurabile eccezione) metterebbe in discussione codesta conclusione, in realtà viene a luce in una modalità particolarmente efficace. Lo si può documentare specialmente laddove l'Autore si cimenta con i nodi più problematici della recezione del Concilio, dove, anziché cedere ad un'analisi che surrettiziamente potrebbe insinuare una problematicità insita nella lettera del Concilio, con vigore ne mette in evidenza la ricchezza, lasciando intendere che proprio la sovrabbondanza del testo ha, quasi inevitabilmente, suggerito piste di interpretazioni differenti.

Dettagliare tale "lettura" non è qui possibile, sperando che l'aver evocato questa intenzione possa perlomeno far scorgere la complessità del panorama storico con il quale Madrigal si è confrontato e a partire dal quale egli ha, con estrema puntualità, focalizzato la ricchezza del Concilio che, in opposizione ad ogni possibile riduzione, ha colto nella "lettera" e nello "spirito" dell'assise ecumenica. Tuttavia, se in questa sede non è possibile circostanziare questo giudizio, è opportuno, forse, lumeggiare una questione di metodo che, agli occhi di scrive, appare oggi più che mai urgente. Si tratta, genericamente, della questione del "conflitto delle interpretazioni", che tanti problemi e malintesi ha generato nella vita della Chiesa, e che si appoggia sul presupposto (non si sa perché ritenuto indiscutibile) che il Concilio debba essere necessariamente "interpretato". Interpretato da chi? Evidentemente da tutti coloro che, possedendo una competenza specifica in un campo particolare, pretendono di avere autorità in molti altri campi, se non in tutti gli ambiti dello scibile. Per quel che riguarda il Concilio, i principali autori di questa operazione sono stati i teologi e gli storici e la principale vittima è stata la cosiddetta "indole pastorale" del Concilio. Quest'ultima, che rappresenta la principale novità (questo sì che è

indiscutibile) del Vaticano II, anziché imporsi per quello che realmente era, è stata fin da subito sottoposta alle forche caudine di un'ermeneutica del teologo-storico o, in sua mancanza, dello storico che pensa di sapere la teologia, al fine di far conoscere a tutta la comunità cristiana (e soprattutto ai vescovi) quello che il Vaticano II voleva essere (prima o dopo quello che il Concilio è stato).

Viene alla mente, la dottrina cartesiana dell'unità delle scienze nell'unica "saggezza umana" che trovava il suo prolungamento nella pretesa a parlare – in nome di una scienza che si domina – di qualsiasi campo del sapere di cui si ignora (quasi) tutto. Ma, al di là di questo riferimento filosofico, è indubbio che il modello "ermeneutico", per quanto in parte necessario, abbia favorito la ricerca dell'identità *pastorale* del Concilio in un ambito che pastorale non era: sia che si tratti della storia sia della teologia va da sé che entrambe le discipline non sono autorizzate a decidere i criteri con cui giudicare la pastoralità del Vaticano II. Quest'ultima, forse, ha da essere nell'azione che, svelandola, ne realizza la sua identità, ovvero lascia trasparire l'unico principio teologico che la conduce: lo Spirito del Signore risorto. Assumere la postura dell'ascoltatore di ciò che lo Spirito vuole dire alla Chiesa è, forse, il compito finora inattuato di molte analisi e interpretazioni del Concilio che condurrebbe il dibattito sul Vaticano II a dover continuamente ripartire dall'esigenza più apparentemente ovvia: non quella di andare in cerca dello "spirito del Concilio", ma di riconoscere l'azione dello Spirito presente ed agente "nel Concilio".

Il lavoro di Madrigal, ben articolato e puntuale nel confronto con l'ampia bibliografia di cui viene dato conto alla fine del volume, è sicuramente un importante momento nella discussione su un metodo di lettura del Concilio che ha contribuito ad alimentare una passione sulla Chiesa. Spetta ora ad una teologia che ha conosciuto la crisi di questa impostazione saper ancora ascoltare ed accogliere la certezza positivamente illuminante del Vaticano II, ridiscutendo liberamente e fecondamente i presupposti metodologici della sua lettura.

Nicola Reali

S. RAMBO, *Quel che resta del dolore. Il trauma e la testimonianza dello Spirito*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 309 p.

Il volume di Shelly Rambo – docente di teologia presso la Boston University School of Theology, autrice di vari saggi sul rapporto fra i temi classici della fede cristiana e le moderne teorie sulla sofferenza traumatica – intende guidare il lettore nella riflessione su ciò che resta nella vita umana

dopo un trauma, alla luce dell'esperienza pasquale di Cristo, realtà di morte e Risurrezione.

Nell'*Introduzione*, l'Autrice spiega l'evento che ha dato origine al libro: l'abbattersi dell'uragano Katrina sulla città di New Orleans fra il 23 e il 30 agosto 2005, con venti che raggiungono la velocità massima di 280 Km/h, un computo totale di 1.833 vittime e un numero indefinito di superstiti traumatizzati e incapaci di pensare la loro esistenza al di là e al di fuori del dramma verificatosi. Osservando la tragedia che la circonda con lo sguardo della teologa, l'Autrice si propone di offrire «indicazioni e punti di riferimento per i credenti che cercano di orientarsi nella vita di fede» (30). Attraverso uno sguardo attento alla relazione esistente fra la croce e la risurrezione – in connessione con l'esperienza di morte e vita che caratterizza il trauma – l'Autrice si propone di elaborare una teologia del rimanere nell'amore, una teologia della testimonianza. Si tratta di costruire un discorso di guarigione, che cerchi di trasformare le realtà vissute da chi è stato colpito dalla tragedia; di immaginare il concetto di "spazio intermedio", inteso come un posto da abitare per tutte quelle persone e comunità che hanno sperimentato il trauma.

Nel primo capitolo (*Testimoniare il trauma*) l'Autrice analizza il trauma nella sua doppia struttura di esperienza originaria di un fatto negativo e di flashback che fa rivivere l'evento stesso; tutto ciò viene affermato sulla base delle affermazioni di Sigmund Freud (*Al di là del principio del piacere*, Mondadori, Milano 2007), riprese e approfondite successivamente dai suoi interpreti successivi, Jacques Lacan e Cathy Caruth. Con riferimento all'esperienza traumatica, si comincia a delineare, quindi, un concetto di una testimonianza che nasca in questa stessa realtà e che si esprima secondo due modelli teologici ben definiti: la proclamazione del messaggio di Cristo da parte del testimone e l'imitazione del comportamento del Maestro in una situazione di persecuzione. Se, tuttavia, si osserva l'atto del testimoniare alla luce del trauma, ci si rende conto di essere orientati inevitabilmente verso una dimensione diversa, intermedia, posta cioè fra la vita e la morte.

Nel secondo capitolo (*Il Sabato santo*), viene esaminato il giorno fra la morte e la risurrezione di Cristo, inteso come intermezzo teologico posto fra la morte e la vita. Shelly Rambo fonda le sue intuizioni sulle affermazioni di Hans Urs von Balthasar (*Il cuore del mondo. Meditazioni*, Morcelliana, Brescia 1964) e sulle esperienze mistiche di Adrienne von Speyr, secondo i quali la verità di tale giorno "di mezzo" è il permanere della morte. Balthasar, infatti, ritiene che in questo contesto si verifichi per l'uomo una vera e propria trasformazione dalla morte alla vita. Essa deve essere intesa non come uscita vittoriosa dagli inferi, ma come esperienza di alienazione assoluta negli abissi stessi, da cui è necessario essere tratti fuori grazie all'azione dello Spirito

Santo, che «rende testimonianza a ciò che rimane» (153) fra la morte e la vita. In questo processo testimoniale è fondamentale l'azione del discepolo che – guidato dallo Spirito – è chiamato a dire un amore che sopravvive non nella vittoria, ma nella debolezza assoluta della morte.

Il terzo capitolo è dedicato alla lettura del vangelo di Giovanni e all'analisi della testimonianza offerta dai movimenti intermedi di Maria Maddalena e del discepolo amato, nel lasso di tempo che va dalla morte alla risurrezione di Cristo. Tale approfondimento – compiuto dall'Autrice attraverso la peculiare lente d'ingrandimento del trauma – evidenzia in entrambi i testimoni evangelici la difficoltà di esprimere eventi che oltrepassano i parametri della morte, ma che non per questo possono essere riconosciuti come vita. Animati dallo Spirito Santo, Maria Maddalena e il discepolo amato dimostrano, infatti, l'esistenza di un evento di morte in e attraverso un diverso concetto della vita che ne emerge. Non si tratta dell'immagine di una vita nuova e trionfante, ma della costante testimonianza resa all'amore che sopravvive alla morte.

Nel quarto capitolo (*Lo spirito intermedio*), il dinamismo della testimonianza viene associato alla figura dello Spirito Santo, che si muove nell'ambito intermedio esistente fra la morte e la risurrezione di Cristo. Poiché in una situazione traumatica è impossibile concepire la presenza di Dio, l'Autrice ipotizza che la potenza e la presenza divina assumano la forma testimoniale. Di fronte al trauma, è fondamentale resistere alla tentazione di nascondere la sofferenza, favorendo la riflessione sulle tracce degli eventi vissuti. In questa condizione di difficoltà, la sfida consiste nell'occuparsi del modo in cui la violenza continua a segnare le persone e le comunità, anche molto tempo dopo l'evento doloroso. L'Autrice affronta il tema avvalendosi delle suggestioni offerte dal volume di Catherine Keller (*Face of the Deep: a Theology of Becoming*, Routledge, New York 2003), secondo cui lo Spirito Santo è la figura che – contro le opposizioni, quali, ad esempio, quella di morte e vita – mantiene la realtà in uno stato di flusso, creando, in tal modo, una terza via di manifestazione divina in una condizione di sofferenza traumatica. L'Autrice stabilisce una relazione fra la pneumatologia degli abissi proposta da Catherine Keller e la sua interpretazione dello Spirito intermedio. Entrambe le teologhe, infatti, collocano la presenza divina nel sottile spazio che viene facilmente rimosso e messo in sordina da parte della teologia cristiana: lo Spirito che oscilla negli abissi della creazione, secondo l'interpretazione di Keller; lo stesso Spirito che si muove negli abissi della nuova creazione e della redenzione, come Amore che rimane, secondo l'Autrice del libro che presentiamo. Attraverso l'intermedio, l'Amore può divenire un movimento di testimonianza verso ciò che oltrepassa la morte, sopravvivendo a essa.

La teologia dello Spirito – elaborata nei primi quattro capitoli del volume e approfondita nel quinto (*Rimanere nell'amore*) – si esprime come una vera e propria energia, capace di sostenere e testimoniare continuamente le fratture, oscillando tra la morte e la vita, nel tentativo di trasformare i contesti traumatici in dinamismi redentivi. Questa intuizione teologica di Shelly Rambo viene manifestata attraverso il concetto-chiave di spazio intermedio: un'immagine della discesa agli inferi della sofferenza traumatica, legata, tuttavia, alla speranza di un amore che persiste – nonostante il male fisico e psichico che attanaglia l'animo umano – e che viene testimoniato nel coraggioso stare accanto a chi soffre.

Lorella Maria Rota

M. SCHLAG, *La dignità dell'uomo come principio sociale. Il contributo della fede cristiana allo Stato secolare*, EDUSC, Roma 2013, 332 p.

Non poca riconoscenza bisogna avere verso mons. Martin Schlag, sacerdote austro-americano, giurista e teologo, docente di Dottrina sociale alla Pontificia Università della Santa Croce, per questo suo sforzo dedicato al tema della dignità umana nei suoi fondamenti ontologici e nei suoi portati socio-giuridici.

La tesi di fondo sostenuta è «che l'idea di dignità dell'uomo, pur avendo radici precristiane ed extracristiane, universalizzata e culturalmente fondante com'è, sia dovuta in primo luogo e in particolare al cristianesimo» (10). Nello specifico è l'umanesimo cristiano con la sua affermazione del valore sacro e potremmo dire “divino” dell'uomo (perché voluto, creato e redento da Dio) a fondare il rispetto incondizionato e la tutela verso ogni persona umana. Rispetto e tutela che possono chiamarsi “carità sociale”. Insomma è vero quanto afferma Habermas: il concetto di “uguale dignità di tutti gli uomini” è una traduzione dell'idea biblica dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio (cf. 18). La dignità sta «nel diritto di avere diritti» (Enders/Jellinek) (26).

Lo specifico scopo del volume, però, non né teologico né antropologico, bensì etico-sociale: «in che misura la dignità dell'uomo, nelle fonti della Rivelazione, è concepita come principio sociale?» (20). La cartina di tornasole sarà il tema della libertà religiosa.

Il volume si articola in sette capitoli seguiti da un epilogo in forma di “meditazione finale”. Il primo è dedicato alla dignità dell'uomo nello Stato secolare (23-42), il secondo è di tipo biblico (43-78), mentre i seguenti quattro riguardano il contributo dei Padri della Chiesa (capp. 3 e 4: il tema dell'*imago*

Dei rispettivamente nei Padri greci e latini; il cap. 5, *La carità cristiana come sorgente della dignità umana*; cap. 6, *La libertà religiosa*). Il cap. 7 è invece dedicato alla dignità nella Costituzione tedesca e alla “Rezeptiongeschichte” del suo primissimo articolo.

Percorriamo alcuni momenti salienti.

La dignità umana emerge oggi come un assioma *axioma* (da *axios*: degno; cioè punto di partenza assunto di per sé) di quasi tutte le moderne legislazioni (Carlo Casini usa dire che la dignità è un “mistero laico”!). Il problema è di riempire di contenuto tale nozione e reperirne la sua autentica matrice storica. Al di là dei costitutivi antropologici (intelligenza, autonomia, auto-coscienza...), l’identità della dignità risale alla “relazionalità” come elemento decisivo dal punto di vista sociale: il riconoscimento di una legittima coappartenenza alla comunità umana (41s).

La radice biblica della dignità è individuata nell’AT soprattutto in *Gen* 1,26 (l’*imago Dei*) e in *Sal* 8. Nel NT essa si palesa come preziosità agli occhi di Dio e in ultima istanza come figliolanza in Cristo, vera Icona del Padre. Con L. Scheffczyk bisogna concepirla «come legame interpersonale e somma unità tra il Dio trinitario dell’amore e l’uomo che crede» (78).

I Padri greci considerati sono Giustino, Ireneo, Teofilo di Antiochia, Clemente e Origene, i Cappadoci, Giovanni Crisostomo e il Damasceno. Rileviamo il noto punto di vista (comune a Ireneo, Origene e Basilio) circa il raggiungimento della perfezione dell’*eikôn* (deturpata dal peccato) grazie alla *homoiôsis* concessa dallo Spirito. È in Teofilo che emerge per la prima volta, letteralmente, il termine della dignità dell’uomo per la creazione del quale Dio si adopera con le proprie “mani” (cf. *Ad Autolichum* 2, 18). Grande rilevanza viene data a Gregorio nisseno con la sua teologia della libertà (*autexousia*) quale contrassegno dell’immagine di Dio nell’uomo fatto di *logos, nous*, e soprattutto capace, con la grazia, di *apatheia* e *agape* e quindi di autentica divinizzazione (cf. *De hominis opificio*, 16; *De beatitudinibus*, 7). Tale visione comporta, nel *Commento all’Ecclesiaste* e nella *Oratio catechetica magna*, il ripudio di qualsivoglia riduzione della persona a schiavitù. Nell’affermare l’inalienabile indisponibilità dell’essere umano, il più giovane dei Cappadoci si dimostra antesignano di Kant (cf. 116; 119)!

La tradizione latina è in genere influenzata dallo stoicismo (specie Cicerone e Seneca) in cui la dignità “acquisita” consiste nella virtù. A nostro avviso vanno soprattutto ricordati Tertulliano, Agostino e Leone. Il primo con la sua originale enfasi sulla dignità della *caro* (cf. *De resurrectione carnis*, 44) e del libero arbitrio (cf. *Adversus Marcionem*, 3, 6). Il secondo con la sua ripresa filosoficamente platonica e mediata da Ambrogio (cf. *Hexaemeron*, 6, 43ss) della grandezza dell’anima (cf. *De Trinitate*, 14, 6), in cui sono ac-

comunati uomo e donna (cf. *ivi*, 12, 7) e che apre ad una riflessa conoscenza “psicologica” di Dio (*ivi*, 14, 14). In san Leone, vero e proprio *doctor dignitatis*, il valore peculiare dell’uomo si rinviene a vari livelli: la creazione, la redenzione, l’imitazione di Cristo, il destino escatologico («ad quae praemia voceris», *Homiliae*, 95, 7). Essa consiste sovranamente nell’essere “stimati da Dio” («quanti eam suus conditor aestimarit», *ivi*, 24, 2). In autori come Ambrogio e Gregorio il tema è declinato in senso morale, ma senza moralismo, anzi con spiccato accento personalistico: si tratta di vivere conforme alla dignità ricevuta: massima dignità umana è il servire Cristo (cf. *De virginibus*, 1, 3) e l’essere amici di Dio (cf. *Homiliae in Evangelis*, 2, 27, 4).

Il cap. 5, dedicato alla carità, sottolinea, sulla scorta di Benedetto XVI (cf. *Caritas in veritate*, 2) la valenza sociale della principale virtù cristiana che integra giustizia e misericordia (o beneficenza). Già posta in risalto da Pio XI, la carità sociale consiste in definitiva nel riconoscere, anche sul piano giuridico e oltre i doveri di giustizia, il valore incommensurabile della persona come amata e redenta da Dio (cf. Escrivà e Spaemann) (cf. 216).

Il delicato tema della libertà religiosa è affrontato come verifica dell’effettività sociale del principio dignità. Anche in questo caso Schlag indaga l’apporto dei Padri. Negli apologisti e in Origene si danno i germi di una lettura non violenta della Scrittura e quindi aperta alla tolleranza. Ma sono soprattutto i tre africani Tertulliano, Cipriano e Lattanzio ad essere invocati (si vedano le celebri affermazioni di *Ad Scapulam* 2, 2 e *Epitome de divinis Institutionibus*, 49). La conclusione, “ratzingeriana”, ribadisce la necessità di coniugare tolleranza con verità e quest’ultima con l’amore.

L’ultimo capitolo costringe il lettore a fare un balzo di oltre 1500 anni e verte sulla dignità umana nel diritto costituzionale tedesco. Anche la metodologia cambia del tutto: al posto della Scrittura il *Grundgesetz* del 23 maggio 1949 col suo mirabile art. 1; e al posto dei Padri, i costituzionalisti e filosofi del Diritto tedeschi. Il succo della questione è che nell’orizzonte della redazione originaria il principio della inviolabilità della *Menschenwürde* dipende dalla precomprensione religiosa cristiana dell’uomo come immagine di Dio (cf. Düring, Isensee, Starck, Leisner, Messner, Böckenforde). Tale precomprensione basata sull’eredità biblica e spirituale tende ad offuscarsi con il processo di secolarizzazione e soprattutto a causa delle questioni di bioetica legate alla procreazione artificiale e alla dignità dell’embrione (Hoerster). Il fondamento poi della dignità se non viene più visto nel valore intrinseco della persona *qua talis*, deve essere rinvenuto o nel consenso (Lerche), o nella capacità di prestazione (Luhmann), ovvero nel riconoscimento sociale (Hofmann). A ciò si aggiunge un tentativo di reinterpretare in senso minimalista la dignità inviolabile (riservata a soggetti autoderminantesi) separandola dal diritto alla vita

(Dreier). Il paradosso della nuova prospettiva riduttrice è che «così la dignità dell'uomo sembra essere un premio legale dato proprio a coloro che non hanno necessità di farla tutelare» (Isensee) (266). A fronte di ciò Schlag risponde che «ogni membro della specie umana è in possesso di dignità. L'appartenenza biologica alla specie decide *chi* ha dignità, non *in che cosa* consiste la dignità o *perché* qualcuno ce l'ha» (262) e che «l'umanità di un ordinamento giuridico si manifesta nella tutela dei deboli e degli indifesi [...]. Nessun essere umano figlio di esseri umani, vivo [...] è posto al di fuori della tutela della legge e della soggettività giuridica» (266).

La conclusione, ispirata pure a Ivo Colizzi, propone un discernimento sulla modernità la quale da una parte ha tentato di mettere in pratica socialmente l'ideale di fratellanza e rispetto universali, dall'altra si è pure alienata nei totalitarismi di Auschwitz e del gulag (cf. 272s). In questo senso l'umanesimo cristiano può contribuire in direzione di una integrazione tra libertà e verità, fede e scienza, dilatando la cultura razionale al *logos* biblico in cui la verità come orizzonte di senso e di *perché* ultimo collima con l'amore. Tale contributo è la *proposta* rivolta allo Stato secolare (ma non laicista) da parte di una Chiesa che scopre un modo nuovo di porsi a servizio del bene comune.

Il volume, arricchito da buoni indici e da abbondante e oculata bibliografia, è meritorio per più di un aspetto: esso offre un panorama prezioso e solido circa le fonti della visione cristiana della dignità umana. La sezione patristica, spesso corredata da un aggiornato apparato critico ci è parsa particolarmente utile. Il libro sarà una lettura doverosa per chiunque (teologo, filosofo, giurista) si interessi al tema della dignità.

Sia permesso fare ora alcuni piccoli rilievi critici.

A riguardo della *struttura*. Il cap. 7 (sulla Costituzione tedesca) viene calato un po' *ex abrupto* rispetto all'economia dell'opera. Si poteva forse inserire un capitolo intermedio sulla dignità in ambito cristiano medievale e moderno: da Innocenzo III a Bartolomeo de las Casas, da Tommaso a Leibniz, passando per gli umanisti cattolici del '500, la scuola di Salamanca e lo *ius gentium*. Ovviamente questo significa porre in gioco un materiale enorme. Perlomeno sarebbe stato utile rimandare il lettore a strumenti bibliografici per supportare il salto cronologico cui sopra accennavamo. È inoltre sicuro che la matrice giudeo-cristiana e biblica si trova anche in autori moderni come Locke e Kant.

Forse si sarebbe potuto anteporre in III.1. un paragrafo sui precursori filosofici nella greco-classica (Platone e Aristotele), così come si fa in IV.1. per l'ambito stoico latino.

Dal punto di vista del *contenuto*. Per la ricerca biblica ci sono almeno due citazioni che a parer nostro sono ineludibili in uno studio sulla dignità

umana: *Gv* 10,35 e *Fm* 16. Da un lato l'affermazione giovannea per cui l'essere umano ha un carattere "divino" proprio in quanto destinatario della parola di Dio (*theous pros hous egeneto ho logos to theou*). Dall'altro la menzione del duplice ordine di fratellanza tra gli uomini che fonda la illiceità in principio della schiavitù: l'essere fratelli in umanità (*en sarki*) e a fortiori nel Signore (*en kyriôî*). Tale distinzione è di primaria importanza e documenta la consapevolezza, all'interno della Scrittura, di un diverso ordine di filialità: da una parte quella radicata nella creazione (cui corrisponde l'ambito della solidarietà) e dall'altra quella propriamente cristiana, legata direttamente alla fede e al battesimo (cui corrisponde l'ambito della carità).

La sezione sui Padri avrebbe potuto mettere in risalto il concetto centrale nell'esegesi origeniana della ricerca di un senso "degnò di Dio" (*axios tou Theou*). Questo ci pare fondamentale perché apre le porte ad una lettura spirituale, non fondamentalistica della Scrittura centrata sulla nozione di bene e di amore che sono poi il concreto contenuto dell'esigenza veicolata anche dalla dignità umana.

Sulla libertà religiosa, la tolleranza e non violenza bisogna ricordare il mirabile detto dello Pseudo Dionigi, «astieniti dal parlare contro gli altri, ma difendi la verità in maniera che le cose dette da te siano completamente irrefutabili» (*Epistulae*, 6, 1077A). In questa linea, l'umanista cattolico J.L. Vives († 1540) sosteneva che «chi afferma la verità affida la difesa di quel che dice alla natura, al tempo, a Dio. Chi afferma il falso si fa carico lui stesso della difesa» (*De disciplinis, De Vita eruditi*, cap. 3). Tutto ciò prepara il primo paragrafo della *Dignitatis humanae*: la coscienza che la verità non si debba imporre che da se stessa.

Al riguardo, pensiamo che vada rilevato con maggiore nettezza il fenomeno storico che ha determinato lo strano *shift* per cui proprio la religione cristiana, di per sé latrice della carica esplosiva della dignità sacra di ogni essere umano (e quindi della sua libertà), sia diventata poi tra Settecento e Ottocento l'istituzione reazionaria che nella modernità cominciò col censurare i "diritti dell'uomo". Stiamo alludendo alla teocrazia o ierocrazia medievale avviatasi col cesaropapismo bizantino e con l'editto di Tessalonica di Teodosio I (380). Storicamente, l'eccessiva commistione delle sfere temporale e spirituale non poteva non indurre a condizionamenti politici insieme all'alterazione dei liberatori principi evangelici (cf. *Mt* 22,21). Prendere atto di ciò renderebbe possibile considerare i diritti umani come "figli *legittimi*" del Cristianesimo (cf. 26). «In senso stretto, questi diritti umani non sono verità di fede, sebbene si possano scoprire, e di fatto acquistano piena luce, nel messaggio di Cristo che "rivela l'uomo all'uomo stesso" (*GS* 22)» (Benedetto XVI, *Discorso all'Accademia delle Scienze Sociali*, 4 maggio 2009) (27). La dignità della persona e

il rispetto dei diritti umani non sono (e non vanno considerati) prerogativa del Cristianesimo, ma è vero che essi sono sorti in un contesto storico imbevuto di valori cristiani e possono essere recepiti in verità solo dove la luce evangelica svolge la sua missione di illuminare la più profonda natura dell'uomo: la sua creaturale vocazione alla figliolanza divina e alla fraternità umana (cf. il *Messaggio* di papa Francesco per la giornata della Pace, 1 gennaio 2014).

L'ulteriore e drammatico problema, che pure il volume di Schlag invita a porci, è quello di sapere che cosa possa accadere in una società secolare cristianizzata e perfino allergica alle radici cristiane e al riferimento a Dio (e si ricordi invece che questo rimando non manca nei rispettivi "preamboli" della Dichiarazione d'Indipendenza americana del 1776, della prima stesura dei *Droits de l'homme* del 1789 e della Costituzione tedesca stessa). Se tale alienazione dal *lumen fidei* dovesse verificarsi è facile prevedere che la "dignità" si ridurrebbe purtroppo ad ambiguo contenitore onnicomprensivo se non a mero *flatus vocis*.

Carlo Lorenzo Rossetti

A. SPADARO, *Nelle vene d'America. Da Walt Whitman a Jack Kerouac*, Jaca Book-La Civiltà Cattolica, Milano-Roma 2013, 336 p.

Con questo volume A. Spadaro torna al suo primigenio campo d'interesse, la letteratura, venendo di nuovo ad occuparsi di letteratura americana ed offrendoci un panorama letterario, letteralmente la "visione della terra" (*landscape*), per meglio tradurre la ricchezza che concepisce la pagina come una terra. L'Autore precisa subito che lo scopo del volume è di essere una guida che accompagna il lettore in un viaggio attraverso campi aperti; non una perlustrazione completa ma l'indicazione di un percorso scandito da soste, talvolta non convenzionali, che sono come incontri determinanti per l'esistenza dell'uomo. E in questo percorso ciò che accomuna gli autori, come tutta la letteratura americana, è la dimensione di "frontiera", da J. Filson a J. Kerouac, la frontiera quale metafora di un mondo alternativo, fluido e in perpetuo divenire. La letteratura americana vive di una sensibilità di confine, «i suoi elementi sono la frontiera, la prateria, la dimensione del selvaggio e dell'ignoto (*wilderness*), il viaggio inteso come esplorazione, come avventura e come esposizione a un indefinito dispiegamento del paesaggio» (13). E proprio il paesaggio dei panorami esteriori diventa panorama interiore; così la frontiera da luogo fisico esteriore si trasforma in frontiera interiore, prateria dell'anima, viaggio interiore. Il carattere selvaggio del panorama e della terra, trasposto

nell'interiorità degli autori, ci ricorda che la poesia e la letteratura americana hanno sempre qualcosa di non addomesticato, di selvaggio, di primitivo.

Il percorso nella e di frontiera che l'Autore ci offre è costituito da sei tappe-percorsi in compagnia di tredici scrittori, poiché si tratta di "compagni di viaggio", più che di profili da stendere o ritratti da tratteggiare; potremmo dire tredici incontri con guide che hanno scandito e accompagnato l'Autore nel suo "viaggio" (altra parola cara a Spadaro) nella letteratura americana.

Il primo percorso (I dwell in possibility. *Scrittura come scoperta e possibilità*) è legato ai due grandi classici, Walt Whitman ed Emily Dickinson, ad entrambi i quali la scrittura permette di vivere l'esperienza della scoperta e della vita come possibilità. Il secondo percorso (What do you see now? *Le epiche del nuovo mondo*) comprende Edgar Lee Master, Jack London e Lawrence Ferlinghetti. Lee Masters con la sua *Antologia di Spnon River*, "un'epica dei destini e dei complimenti", riflette con valore e vigore sul problema del senso dell'esistenza e sul significato dell'agire morale in ordine a quel senso, cogliendo l'esistenza nel suo spietato realismo quotidiano ma immersa nella verità che non ammette veli (cf. 73). Il mondo di J. London è il ring metafisico del mondo selvaggio, dove il vagabondaggio assume i toni di un rifiuto della "macchina sociale". A conclusione l'Autore apre anche una pista scritturistica poco frequentata che legge la *wilderness* ampia e selvaggia come il deserto della bibbia.

Il terzo percorso (No ideas but things. *L'epica della realtà*) – segnato da William Carlos Williams ed Elisabeth Bishop – individua un'altra forma di "epica" del nuovo mondo: non più delle idee (Ferlinghetti) ma delle cose, della poesia che esplora la realtà, vera frontiera da scoprire e conquistare. Il quarto percorso (Binding the lands. *Poesia dell'immaginazione italiana*) è accompagnato da Pascal D'Angelo ed Emanuel Carnevali, due scrittori dell'immigrazione italiana con i quali la frontiera ridiventa quella geografica e si esprime «in pieno lo spirito americano come ustionante vocazione profetica» (16). Nel quinto percorso (Matters of life and death. *La precisione della tragedia e dello stupore*), che comprende scrittori che hanno vissuto un rapporto di coinvolgimento profondamente biografico con la scrittura, incontriamo Sylvia Plath e soprattutto Raymond Carver (cf. 199-232), autore quest'ultimo molto amato, frequentato e studiato dal p. Spadaro. Siamo così al sesto percorso (Wise Blood. *Le scritture del dramma e della fede*) dove incontriamo F. O'Connor e J. Kerouac. La O'Connor, che sentiva la Scrittura come una folgorazione, una vocazione bruciante, concepisce lo scrittore come colui che lotta con l'angelo e la stesura di un romanzo come una sorta di duello personale. Nel ring delle sue pagine la scrittura si abbarbica al reale per concepire l'infinita trama del finito nella sua assoluta contingenza e precisione; e pro-

prio nel finito contingente lo spirituale si in-carna. Infine J. Kerouac, il cui percorso umano, artistico e religioso, è complesso e dialettico, ma nel quale incontriamo la forte permanenza dell'ispirazione e dell'immaginario cattolico che «trova nei diari espressione e forma, sia essa ortodossa sia essa inusuale e selvaggia» (281). Il volume è concluso da un'appendice su alcuni poeti contemporanei viventi (*Scriviamo sul retro di laghi e cascate: la nuova poesia americana*) e da un'ampia bibliografia.

Il testo del p. Spadaro, ricco e puntuale, come è consuetudine del direttore de *La Civiltà Cattolica*, si raccomanda per la perspicace chiave di lettura della letteratura americana, sperando possa accadere anche al lettore di fare incontri con gli autori, la cui particolare interpretazione della realtà e dell'uomo contenuta nelle loro pagine non cessa mai di riverberare nel nostro umano.

Antonio Sabetta

LIBRI NOSTRI

PHILIPPE CHENAUX (ed.), *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi del Concilio*, LUP, Città del Vaticano 2013, 348 p.

Il presente volume, pubblicato nella ricorrenza del cinquantesimo anniversario della morte di Giovanni XXIII (3 giugno 1963) e dell'elezione di Paolo VI (21 giugno 1963), riprende grande parte delle relazioni presentate in occasione di un grande convegno internazionale tenutosi al Laterano nell'ottobre 2002, e si arricchisce di nuovi importanti contributi.

Come interpretare il rapporto tra i due papi del concilio? All'insegna della continuità o della discontinuità? La storiografia conciliare, e ancor prima l'opinione pubblica, hanno in effetti dato un'immagine piuttosto contrastata dei due pontefici: alla figura di Giovanni XXIII, fiducioso e bonario, che ha lasciato ampi spazi di libertà all'assemblea conciliare, si contrappone spesso quella di Paolo VI, inquieto e irrisolto, preoccupato di far sentire la propria autorità sul concilio in nome della concezione che egli aveva della propria missione. La diversità degli stili, dei temperamenti, dei metodi di governo non significava necessariamente una differenza di disegno e di obiettivi tra "il papa dell'aggiornamento" e "il principe riformatore".

NICOLA CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. 1. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Borla, Roma 2012, 628 p.

L'intento del libro sta già tutto nel titolo dal forte impatto evocativo, prende spunto da alcune espressioni della I Lettera di Giovanni, laddove nel contesto del tema della fonti della carità e della fede si afferma: «Chiunque riconosce che Gesù è Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio» (4, 14). Credere e "riconoscere" che Gesù di Nazaret è il Cristo, Figlio di Dio, vuol dire scorgere in quell'Uomo, l'evento unico e irripetibile della presenza di Dio tra gli uomini. In Gesù di Nazaret, avvenimento appartenuto alla storia, si concentra la questione di Dio e, nello stesso tempo, la questione e il destino degli esseri umani. Il saggio ha l'ardire di porgere un umile contributo per condurre a "riconoscere" Gesù, il Cristo, come Figlio di Dio. Esso è stato pensato come risposta ad un'urgenza particolarmente avvertita nell'odierno dibattito teologico, dove giustamente si parla di "riapertura della questione cristologica" o anche di "problema radicale della cristologia". La finalità della presente ricerca è mostrare come, paradossalmente, nel "riconoscere" Gesù come "Figlio di Dio", si può comprendere tutto il suo itinerario, a partire dalla sua storia terrena, cui si dà in questo testo una attenzione particolare cercando di mantenere sempre in equilibrio il rapporto fede-storia. La fede in Lui con-

duce gradualmente a vederlo come il centurione sotto la croce, il quale – per lo meno come avviene nella ricostruzione redazionale dell’evangelista Marco – “vistolo spirare in quel modo”, lo scoprì per quel che Egli realmente era, cioè Figlio di Dio! (Mc 15,39).

Dunque la ricostruzione della vicenda storica caratterizza in larga parte questo lavoro che si propone come trattato di cristologia (che non comprende ancora tutta la riflessione speculativa, differita ad un secondo volume in elaborazione). In esso si affrontano, soprattutto nella I e III parte i grandi temi della cristologia tra XX e XXI secolo, quali l’unicità salvifica di Cristo (di fronte al pluralismo religioso, al relativismo, alla debolezza di riferimenti fondativi), la riscoperta dell’incarnazione del Figlio di Dio (con il ritrovamento della dimensione della corporeità), a seguito di un nuovo modo di intendere la soteriologia (questo punto particolarmente evidenziato nella tradizione della chiesa). L’autore è convinto che questi argomenti potranno trovare equilibrata e soddisfacente soluzione allorquando sarà ben indagato il tema dei temi: Gesù è il Figlio di Dio fatto uomo.

NICOLA CIOLA, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, LUP, Città del Vaticano 2013, 342 p.

Il volume riflette sull’impulso che alcuni documenti del Concilio Vaticano II hanno dato al rinnovamento della teologia contemporanea. Vengono presentati alcuni saggi che ruotano attorno a tre poli: *Cristo, l’uomo e la chiesa*. La natura della celebrazione del Concilio (*dimensione pastorale*) ha operato un ripensamento profondo delle prospettive dottrinali.

I cinque capitoli iniziali del presente volume offrono come dei saggi-sondaggi riguardo al rinnovamento della teologia post-conciliare circa il mistero di Cristo (primi tre capitoli) e al mistero della chiesa (terzo e quarto capitolo). Si tratta evidentemente di aspetti molto circoscritti dove nel primo caso sono implicati oltre alla *Optatam totius* (in particolare il n. 16), la *Dei Verbum* e la *Gaudium et spes*. Si cerca di mostrare quanta strada abbia compiuto il rinnovamento della cristologia e dell’antropologia negli ultimi 50 anni. Nel secondo caso (mistero della chiesa) si sono scelte due tematiche molto specifiche ma che, per diversi motivi, hanno appassionato il dibattito recente: l’analogia tra Trinità e chiesa e il tema del ministero ordinato nel più vasto orizzonte della ministerialità ecclesiale (e qui sono chiamate in causa la *Lumen gentium*, la *Apostolicam actuositatem*, la *Christus Dominus*, la *Presbyterorum ordinis* etc., ma anche molti interventi Magisteriali degli ultimi anni che hanno illuminato il cammino della chiesa sull’onda lunga del Vaticano II).

Infine il capitolo VI di questo libro, *Nuovi impulsi per la teologia contemporanea dall'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, chiude la prima parte di questo volume. La sua pertinenza in questo nostro lavoro, dedicato al rinnovamento della teologia nei 50 anni che hanno fatto seguito al Concilio Vaticano II, non tarderà a emergere. L'intento di Benedetto XVI è stato chiaramente quello di riportare la parola "amore" al suo splendore originario, di modo che possa illuminare dal di dentro gli esseri umani. Egli ha voluto andare al centro del cristianesimo proponendo quel Dio che ha assunto un volto umano e un cuore umano: solo questo Dio-Amore può trasformare l'intera esistenza. I temi di Dio, Cristo e Amore, fusi insieme, sono la bussola di orientamento della fede cristiana.

L'interesse per l'interpretazione del Vaticano II è presente prevalentemente nella seconda parte di questo lavoro dove si trovano contributi a più mani, quasi dei piccoli segmenti di storia del rinnovamento del *metodo teologico*. Si tratta del risultato di interessi di studio dell'autore e di giovani studiosi che hanno indagato sulle fonti, per comprendere la genesi e gli sviluppi di alcuni testi: in particolare l'*Optatam totius*, la *Dei Verbum*, la *Gaudium et spes*. Dal materiale offerto risalta come l'evento conciliare sia stato l'epicentro del rinnovamento del *metodo teologico* della teologia contemporanea.

PAVEL A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, nuova edizione riveduta e ampliata, con introduzione Pavel Florenskij: *un uomo dal cuore di angelo* (7-47), a cura di Natalino Valentini e Lubomir Žak, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 260 p.

Il volume raccoglie scritti di P.A. Florenskij (1882-1937) pubblicati nel 1999 presso le ed. Piemme, ai quali i curatori hanno aggiunto alcune omelie finora mai tradotte in lingua italiana. Tutti gli scritti appartengono al periodo giovanile (1904-1917) di vita del celebre filosofo, teologo e scienziato armeno-russo, testimoniando sia l'originale acutezza speculativa del suo pensiero, sia la singolare potenza profetica della sua spiritualità. In essi affiorano vari snodi cruciali che, tuttavia, convergono verso la medesima prospettiva teoretica, da identificare con la cosiddetta "metafisica concreta" – chiamata anche "concezione integrale del mondo" –, strutturata nella chiave del conseguente *pan-en-teismo* cristiano (cf. *Ap* 17,28) e di un articolato simbolismo ontologico di matrice cristologico-trinitaria, prospettiva poggiata sul terreno delle intense letture bibliche e dell'assidua frequentazione della tradizione patristica, monastica e liturgica della Chiesa ortodossa. Grazie all'indole poetica della scrit-

tura di Florenskij il lettore viene condotto gradualmente alla scoperta dei tratti costitutivi dell'autentica ascetica cristiana e della sua sempre attuale eredità sapienziale. Il tema più ricorrente è quello della bontà ontologica del creato e della manifestazione di tale bontà nel cuore umano, chiamato a custodire in sé il ritmo della vita trinitaria di Dio Amore.

RENZO GERARDI, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, EDB, Bologna 2013, 272 p.

Negli ultimi decenni i sette vizi capitali sono stati oggetto di una rinnovata attenzione in vari ambiti: non solo da parte della teologia morale e spirituale, della filosofia, della storia, della letteratura, ma anche delle arti figurative, del teatro, del cinema, della psicologia, della sociologia, dell'antropologia culturale... Lo testimonia l'amplissima bibliografia che si può raccogliere sull'argomento. Però non sempre l'approccio al tema è stato – ed è – epistemologicamente corretto. Gli studiosi dei fenomeni di costume e i romanzieri, i cineasti e gli artisti ne trattano spesso non in una prospettiva di “guarigione” dei peccati o comunque di “denuncia” dei vizi, bensì soltanto in forma descrittiva o, peggio, con un atteggiamento di adesione e di compiacimento. Si assiste così ad una “inversione retorica” dei significati, per cui i vizi finiscono per essere presentati e considerati come “attraenti”, e rivalutati nei loro effetti, fino ad assumere una “valenza virtuosa”. Succede anche che i vizi capitali siano intesi come una sorta di “chiave di lettura” o di “lente d'ingrandimento” per focalizzare dinamiche e contraddizioni in ambito sociale, politico, economico o più semplicemente comportamentale e relazionale.

In questo volume si tratta delle sette “malattie dell'anima” (cioè dei vizi cosiddetti “capitali”, dai quali si possono far derivare tutti gli altri vizi e peccati), nella consapevolezza di quello che sono e di quello che provocano, con lo scopo di mostrare come, conoscendole, sia possibile meglio curarle: per poter vivere una vita buona, in armonia con se stessi e con gli altri e, dunque, secondo Dio. Conoscere le tendenze e prevenire con prescrizioni e rimedi salutari costituisce un aiuto fondamentale per procedere nella via della perfezione.

I “pensieri malvagi” – come impulsi, immagini, suggestioni – muovono dall'esterno dell'uomo e vi penetrano in modo subdolo. Oppure emergono dall'interno della persona, segnata da un determinato carattere. E tali pensieri insinuano le possibilità di un'azione malvagia. Pertanto accade che, con il consenso, tali pensieri prendano forza e consistenza, indebolendo l'uomo già fragile e malato, giungendo finanche a renderlo vittima della passione.

Avvezzo al vizio, l'uomo è sempre più malato. Peggiorando nella malattia, ne diventa schiavo. C'è il pericolo e il rischio di soccombere. Ma c'è anche la possibilità di combattere. Anzi, è un dovere lottare. Però il nemico va individuato e ben conosciuto, per poter essere combattuto e vinto. Vincitore sulle "opere della carne" è colui che, attraverso il discernimento, con umiltà e fermezza, mette in atto la vigilanza e usa diligentemente e assiduamente le armi adatte. Si tratta di una lotta condotta nel profondo della persona, con pazienza e perseveranza, nella consapevolezza che, in aiuto, viene la grazia di Dio. Nella maggioranza dei casi la persona non guarisce del tutto dalle deviazioni delle sue tendenze. Però, se è sanata "nel cuore", ne neutralizza gli effetti e ne depotenzia la nocività.

Questo volume è suddiviso in otto capitoli. Nel primo capitolo si tratta del sistema dei vizi capitali (così come si è evoluto nella storia), dei suoi modelli e dei suoi esiti, della sua forza e della sua debolezza. Nei successivi capitoli si tratta delle singole sette "malattie dell'anima" (superbia, avarizia, lussuria, invidia, gola, ira, accidia), utilizzando sempre lo stesso schema: com'è?; cos'è?; è peccato; è vizio capitale; esempi; forme; conseguenze; rimedi.

L'approccio è, dunque, sistematico. Con un chiaro intento pedagogico.

ANGELO LAMERI, *Liturgia*, Cittadella, Assisi 2013, 204 p.

Il testo affronta lo studio della Liturgia della Chiesa a partire dall'insegnamento biblico sul culto gradito a Dio. Attraversando la storia vengono messe in luce le più significative ermeneutiche con le quali è stato letto e vissuto questo singolare momento della vita della comunità Cristiana. Alla scuola del Vaticano II e dei più significativi documenti della riforma liturgica si tenta infine di offrire una prospettiva sintetica di comprensione.

Oggi si è sempre più consapevoli dell'importanza della Liturgia per la vita della Chiesa, del suo valore evangelizzante e di testimonianza. Lo studio intende proprio favorire un approccio alla celebrazione liturgica che, a partire dai suoi fondamenti biblici, percorrendo l'esperienza della Chiesa lungo i secoli, giunge alla riflessione conciliare, fino alle prospettive che si sono aperte dopo il Concilio e alle questioni oggi dibattute. Fa da sfondo al presente volume il desiderio più volte espresso da J. Ratzinger, che nel suo libro *Lo spirito della liturgia. Un'introduzione*, dopo aver descritto l'opera della riforma voluta dal Vaticano II come un riuscito restauro di un affresco ormai incrostato e quasi nascosto da un successivo intonaco, auspicava un rinnovato impulso «a qualcosa come un Movimento liturgico, un movimento verso la liturgia e verso la sua giusta celebrazione esteriore ed interiore».

ANGELO LAMERI, *La «Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II». Documenti, Testi, Verbali*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 888 p.

A cinquant'anni dalla promulgazione della Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II, la pubblicazione si prefigge di offrire un contributo alla serena ermeneutica 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 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 il santo papa Giovanni XXIII aveva indicato come prioritaria.

In questi anni in verità alcuni di questi documenti sono stati pubblicati, ma solo parzialmente. L'intento di questa 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.

Nel volume, suddivisi in tre parti, corrispondenti ad altrettante tappe del lavoro della Commissione, sono offerti alla consultazione: la sinossi delle 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. 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 un'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.

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.

GIANNI MANZONE, *Il volto umano del marketing*, Armando, Roma 2013, 255 p.

Dovunque uno si volga si trova dentro l'ambiente del marketing, che influenza promovendo, informando, persuadendo e vendendo a noi qualcosa. A sua volta il marketing è influenzato da ciò che le persone vogliono.

Perché le persone vestono abiti firmati, cercano prodotti di marca e pensano di avere una vita migliore in proporzione che comprano più prodotti? Non sembra il marketing incrementare le possibilità di inganno, consentendo l'illusione di essere più felici consumando di più, quasi che i beni a portata di mano siano il tutto (è l'alienazione)? L'abilità del marketing sta nel collocare il prodotto nelle aspirazioni ad esso appropriate e nel propagandare i desideri che porteranno a comprare i prodotti. Le discussioni sulla protezione del consumatore sono superficiali come tentativo di individuare istanze immediatamente tracciabili di danni sociali, come per esempio nel caso di certi annunci ingannatori di pubblicità. Tale istanze sono vere, ma la concentrazione su di esse porta via l'attenzione dai problemi più seri come quello di plasmare certi atteggiamenti come desiderabili. In questo contesto sistemico vanno inserite le coordinate etiche e articolate in modo differenziato nei diversi momenti dell'attività di marketing: la ricerca di mercato e relativi processi di segmentazione, lo sviluppo del prodotto...

L'approccio fenomenologico ed ermeneutico mostra una visione della dimensione etica in termini intrinseci all'attività di marketing in quanto attività umana che si caratterizza come pratica, ragionevole e non puramente strumentale, anche se rimane un rapporto di scambio (cap. 1.). Si tratta del concetto di marketing integrato che ha come sua condizione una relazione di fiducia (cap. 2).

L'approccio centrato sul concetto di marketing integrato, va attualizzato nelle sue aree cruciali tenendo conto che le correnti relazioni competitive definiscono le circostanze in cui gli operatori commerciali lavorano: ci sono limiti a ciò che essi possono fare individualmente e collettivamente.

Il bisogno di coordinate etiche riguardanti il marketing si articola in modo differenziato nei diversi momenti dell'attività di marketing: nella ricerca di mercato e relativi processi di segmentazione e targeting (cap. 3), nello sviluppo del prodotto che comprende la curabilità del valore, la sua sicurezza e impatto sull'ambiente, il confezionamento e il prezzo giusto (cap. 4), nel sistema della distribuzione (cap. 5).

Un'area particolarmente rilevante è quella della comunicazione dove emergono i problemi della verità degli annunci pubblicitari, il processo di persuasione e forme di manipolazione (cap. 6).

La dimensione etica del marketing richiede infine un approfondimento antropologico dal punto di vista della sua verità e del suo senso per l'uomo.

Da questa prospettiva va valutata la creazione di valore del marketing in rapporto alla responsabilità sociale e al destino dell'uomo stesso. A questo livello di analisi si richiede un dialogo franco e non competitivo con la religione (cap. 7).

Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores, nova series, XV, Regio X, Tridentum et Ager Tridentinus. Introduzione, edizione e commento a cura di Danilo Mazzoleni, Edipuglia, Bari 2013, xxvi - 70 p.

La collana, nata nel 1985 e per diversi anni diretta dal compianto p. Antonio Ferrua, intende pubblicare in edizione critica tutte le iscrizioni cristiane d'Italia (seguendo la suddivisione delle *regiones* augustee), esclusa Roma, anteriori al VII secolo. Il XV volume della serie è dedicato a Trento e al suo territorio, da cui provengono cinquantadue epigrafi (fra intere e frammentarie), per la maggior parte funerarie, oltre ad alcune dediche musive pavimentali. Il gruppo più rilevante e consistente è costituito dagli epitaffi trovati sotto la Cattedrale trentina, in seguito alle proficue ricerche dirette da mons. Iginio Rogger a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. Altre furono individuate nella primitiva Cattedrale di S. Maria Maggiore, nel complesso culturale del Doss Trento e in altri centri del territorio (Caldonazzo, Mezzocorona, Sanzeno, Riva del Garda). Esse possono riferirsi a un arco cronologico compreso per lo più fra il V e il VI secolo. La lingua usata è – salvo un esempio in greco – il latino, come sempre in quest'epoca con numerosi volgarismi. I formulari sono generalmente concisi, mentre si segnala la presenza di undici membri del clero (due vescovi, sei presbiteri, due diaconi, un cantore). I due soli mestieri ricordati si riferiscono a un “custode della basilica” (il presbitero Metronio originario di un villaggio della Siria) e a un intendente pure siriano, entrambi evidentemente immigrati a Trento. I testi sono corredati talora da grandi croci e rilievi, o da piccole croci equilateri, in un caso da un cristogramma costantiniano, in due da croci monogrammatiche. Precedono il catalogo delle epigrafi un'introduzione storica e archeologica, una rassegna degli studi epigrafici e una sintesi dei primi secoli cristiani nel territorio esaminato. In appendice, come di consueto, si trovano gli indici onomastici e di tutti i termini ricorrenti nelle iscrizioni.

BERNARDINO ANGELO BARBAN, *Blessed Mamma Rosa. Humble love makes great the meek*, edited by Gianluigi Pasquale, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, 290 p.

Si tratta della prima traduzione in lingua Inglese della VII edizione italiana della biografia della Beata Eurosia Fabris Barban (1866-1932), conosciuta ai più come “Mamma Rosa”, completamente rivista e aggiornata dal Curatore Gianluigi Pasquale, pronipote della Beata. Questa biografia in Inglese, che raggiunge, dunque, l’VIII edizione, è impreziosita da una lunga “Postfazione” dove si narra l’incredibile devozione alla prima Beata di Benedetto XVI velocemente diffusasi negli USA (Chicago) e in Canada (Toronto) grazie alla predicazione dell’Autore e, successivamente, del Curatore. Oltre a un’interessante galleria di foto, viene, infine, integralmente pubblicato per la prima volta il “Breve Apostolico” con il quale Benedetto XVI, il 6 Novembre 2005, elevò agli onori degli altari quest’umile mamma di famiglia, terziaria francescana, sarta e catechista nella Parrocchia di Marola (VI), nella cui chiesa è sepolta e venerata.

GIANLUIGI PASQUALE, *Spezzare il pane con Francesco. I Cappuccini a Verona testimoni di una presenza*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2013, 175 p.

Attorno ai monasteri e ai conventi si è da sempre spezzato e distribuito il pane, soprattutto ai poveri. Spezzato nella celebrazione eucaristica quotidiana e, quindi, condiviso con gli indigenti e i poveri. In questo libro vengono raccolte le conferenze formative con cui l’Autore ha accompagnato nel triennio 2010-2013 i circa 160 volontari che servono alla Mensa dei Poveri “San Leopoldo Mandić” nel Convento dei Cappuccini del “Barana” in Verona, articolate in tre sezioni attorno a questo tema ecclesiale. Ne emerge un interessante e profondo percorso di riflessione, scandito a partire dalla dinamica delle relazioni, che accompagna anche il lettore a percepire il prossimo – il povero – come l’“altro per noi”, passando, non solo idealmente, nel solco della tradizione francescana del donare ciò che si è ricevuto, al fine di giungere a scrutare il segno dello spezzare il pane come un codice per vivere il nostro presente e orientarsi nel futuro. In queste pagine si legge ciò che di meglio i Frati del “Barana” e i loro Amici lasciano in eredità alla Città scaligera.

GIUSEPPE PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero. Introduzione alle lettere dell'Apostolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 330 p.

In Paolo di Tarso incontriamo una figura cruciale del cristianesimo nascente, senza dubbio la più influente e determinante dopo quella di Gesù di Nazaret, un personaggio con varie sfaccettature, collegate le une con le altre: giudeo osservante della corrente farisaica, persecutore dei seguaci di Gesù; folgorato dall'incontro con il Risorto sulla via di Damasco, diviene suo apostolo-missionario verso i gentili, fondatore di comunità fuori dei confini d'Israele; di esse continua a curarsi pastoralmente da lontano, anche attraverso l'invio di lettere; questi scritti rivelano il cuore di un uomo appassionato della persona di Gesù il Cristo, e di una mente illuminata nel penetrare il mistero della salvezza, mostrandone le sue ricadute altamente positive nella vita dei singoli e delle comunità cristiane.

L'intento che ci siamo proposti è stato quello di aiutare il lettore ad entrare negli scritti paolini seguendone il pensiero nei suoi risvolti teologici e pastorali più rilevanti. Per questo nella scelta dei brani oggetto di analisi esegetica il criterio è stato quello di toccare tutti i maggiori temi oggetto della riflessione paolina, proponendo le posizioni maggiormente condivise dagli studiosi.

Allo scopo di lasciar intravedere le linee di sviluppo progressivo di alcuni punti del pensiero dell'Apostolo, si è optato per la successione cronologia – la più probabile – e non per quella canonica degli scritti paolini.

Esprimiamo l'auspicio che questa introduzione alle lettere dell'Apostolo possa rappresentare un utile sussidio per un primo contatto con l'epistolario paolino e soprattutto che serva da stimolo per continuare ad attingere alla straordinaria ricchezza di questi testi, che tanto hanno influito nella storia della chiesa.

ANTONIO SABETTA, *Teologia e cristologia. Un breve compendio*, LUP, Città del Vaticano 2012, 240 p.

Il volume nasce dall'insegnamento e perciò nella strutturazione, oltre che nel linguaggio, si attiene ad un uditorio che San Tommaso definirebbe di "principianti" (*incipientes*). Esso, come recita il sottotitolo, non vuole essere nulla più che un "breve compendio", ovvero un'introduzione al senso alla teologia cristianamente intesa e all'evento Cristo che della teologia rimane fondamento e dimensione.

Il testo è diviso in tre parti. La prima parte è una ricognizione circa che cosa sia la teologia da un punto di vista cristiano. Sono così passate in rassegna le dimensioni costitutive del teologare: la rivelazione (con la questione

del suo “luogo” e della sua trasmissione), la fede (nella sua duplice accezione di atto di fede e contenuti rivelati da credere), il ruolo della ragione nell’elaborazione dell’*intellectus fidei*.

Nella seconda e più ampia parte si riflette sulla realtà e sul mistero di Gesù di Nazaret, che la Chiesa proclama Figlio di Dio generato dall’eternità e incarnatosi in un momento della storia. Vengono ripercorse le questioni legate alla storicità di Gesù, i tratti caratteristici della sua personalità, il mistero centrale della sua vita, ovvero la morte e la risurrezione, quindi la riflessione della Chiesa dei primi secoli che prende forma normativa nei concili da Nicea a Calcedonia.

Infine nella terza parte sono prese in esame due questioni specifiche “sensibili”. La prima riguarda il problema del male, che costituisce una permanente provocazione e sfida all’esperienza cristiana basata sulla fede in un Dio creatore e provvidente. La seconda concerne il rapporto tra fede e ragione alla luce del percorso storico e di alcune provocazioni che provengono dal contesto contemporaneo postmoderno, un tema divenuto molto attuale negli ultimi tempi.

ANTONIO SABETTA (ed.), *Fidei doctrinae fundamentum. Atti delle Giornate di studio in occasione della presentazione del volume Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede*, Roma-Tubinga, 1 e 15 dicembre 2011, LUP, Città del Vaticano 2013, 166 p.

I testi raccolti nel presente volume sono stati pronunciati a Roma (01-12-2011) e a Tubinga (15-12-2011) durante la giornata di studio promossa in occasione della presentazione del volume *Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana* pubblicato contemporaneamente in Italia e in Germania dalla Lateran University Press e dalla Mohr Siebeck, secondo testo frutto del lavoro dell’Area internazionale di Ricerca “Temi di teologia fondamentale in prospettiva ecumenica”.

Tale Area, con sede permanente presso la Pontificia Università Lateranense, fu istituita nel 2001 in base ad uno scambio di idee tra il cardinale Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, e il prof. Eilert Herms; la sua istituzione è stata proposta e mediata dal cardinale stesso. L’attività dell’Area è scandita da due incontri seminariali annui, durante i quali vengono approfonditi e discussi, nella prospettiva teologico-fondamentale, temi chiave della dottrina romano-cattolica ed evangelico-luterana, proposti a partire da uno studio rigoroso dei testi dottrinali

di entrambe le tradizioni. Di particolare importanza è proprio tale protocollo, stilato a conclusione delle discussioni seguite alla lettura delle relazioni, che contiene il parere condiviso di *tutti* i membri del gruppo riguardo all'adeguatezza dell'esposizione di ogni relatore-autore, al nesso tra le formulazioni dottrinali (prese in esame) delle due tradizioni e il loro oggetto, ma anche riguardo al modo in cui quest'ultimo viene visto e descritto da ciascuna parte.

Il volume raccoglie gli interventi dei proff. P. Hünemann, F. Ferrario, G. Lorizio, E. Herms, S. Rostagno e delle autorità accademiche (E. dal Covolo, R. Gerardi, R. Frieling, P. Valdrini) ed ecclesiastiche (M. Bianchi, G. Fürst, F.O. July) che sono intervenute nelle due giornate.

PIERLUIGI SGUAZZARDO, *Incarnazione*, Cittadella, Assisi 2013, 172 p.

Tutte le professioni di fede della Chiesa antica annoverano l'incarnazione tra le verità fondamentali da credersi riguardo a Gesù di Nazaret, insieme alla passione, alla morte e alla resurrezione. Tuttavia, nel corso della storia della teologia, questa verità di fede è stata più volte messa in discussione dal punto di vista del suo contenuto, in seguito si è trovata ad essere radicalizzata secondo la prospettiva ontologica e largamente destoricizzata della sola unione ipostatica, finendo, in epoca contemporanea, per essere disattesa in quanto considerata un vero e proprio mito da superare, nell'ottica di una trattazione in chiave soltanto storica di Gesù di Nazaret.

Sulla base di queste valutazioni, il presente studio si propone invece di tornare a considerare l'incarnazione come un evento fondamentale per comprendere l'identità e la missione di Gesù Cristo e di approfondirne il contenuto, attraverso l'assunzione di quel metodo genetico e storico che è stato suggerito alla teologia dal Concilio Vaticano II (cf. OT 16).

Per questo motivo, dopo una trattazione sul versante storico-genetico della realtà dell'incarnazione, il lavoro cerca di mettere a tema, nei due capitoli finali, la questione della sua rilettura sistematica. In essa ciò che maggiormente risalta è il tentativo di pensare l'incarnazione all'interno di tutta l'esistenza storica di Gesù dall'inizio e fino al compimento pasquale, di cogliere le radici trinitarie dell'evento dell'incarnazione e, infine, di guardare al Verbo incarnato come riferimento fondamentale per una nuova comprensione dell'uomo nel suo essere personale e relazionale.

A partire da queste considerazioni, pertanto, resta evidente che il presente saggio si propone di venire incontro all'esigenza, oggi più che mai avvertita, di tutti quei credenti che intendono ampliare la propria conoscenza nella continua ricerca di una più approfondita intelligenza della fede.

INDICE

Articoli

- LEOMAR ANTÔNIO BRUSTOLIN, *La conversión pastoral de la parroquia. La renovación parroquial en América Latina* 9
 Introducción, 9 – 1. La parroquia latinoamericana delante del Concilio Vaticano II, 10 – 2. La renovación parroquial en las Asambleas del CELAM, 13 – 3. Comunidad de comunidades en Brasil, 16 – 4. Parroquia como red de comunidades, 18 – 5. La Conversión Pastoral en la comunidad, 21 – Conclusión, 25
- FRANCESCO TESTAFERRI, *Lo “schema Rahner-Ratzinger”: de Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta e la discussione sul De fontibus all’inizio del Concilio Vaticano II* 29
 1. I prodromi, 30 – 2. Genesi dello schema e sua importanza, 35 – 3. Lo schema: contenuto e note di commento, 39 – 3.1. Lo “schema Rahner-Ratzinger”, 40 – 3.2. Note a margine sullo “schema Rahner-Ratzinger”, 52 – 3.2.1. Il titolo, 53 – 3.2.2. Proemio, 53 – 3.2.3. Capitolo primo: la vocazione divina dell’uomo, 54 – 3.2.4. Capitolo secondo: la presenza nascosta di Dio nella storia del genere umano, 55 – 3.2.5. Capitolo terzo: della presenza di Dio rivelata nella predicazione della Chiesa, 56 – 3.2.6. In sintesi, 57 – 4. Conclusione, 58
- NICOLA REALI, *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner* 61
 1. Chiesa e sacramenti, 61 – 2. L’ontologia del simbolo reale, 65 – 3. L’ontologia simbolico-trinitaria, 69 – 4. L’ontologia simbolico-cristologica, 72 – 5. L’ontologia simbolico-sacramentale, 79 – 6. L’antropologia simbolico-trascendentale, 82 – 7. I limiti della conoscenza finita, 87
- CATLIN SMITH GILSON, *The metaphysics of mystery. A thomistic appreciation of L. Shestov’s critique of metaphysics* 93
 1. Athens and Jerusalem: the case against metaphysics, 93 – 2. All things are possible: a convergence with Thomistic metaphysics, 95 – 3. Parmenides in chains: the pretense of pure nature, 101 – 4. An apotheosis of groundlessness: man as an open nature, 105 – 5. Penultimate words: the meaning and

centrality of man's open/penultimate nature, 110 – 6. In Job's balance: the metaphysics of the Fall, 116 – 7. The power of the keys: Christ and the metaphysics of freedom, 121 – 8. In the bull of Phalaris: metaphysics against the God-Man, 122

BARTOLOMEO PIRONE, *Nella tradizione islamica chi fu immolato da Abramo: Isacco o Ismaele?* 129

Abramo e Ismaele, 129 – Ricostruzione della Ka'bah, 130 – Religione di Abramo e di Ismaele, 134 – Vittima sacrificale: Isacco?, 139 – Prova di Abramo, 140 – Vittima sacrificale: Ismaele?, 144 – Genesi delle divergenze d'opinioni, 152 – Opinioni dei Giudei, 153 – Il montone sacrificato, 154 – Satana nemico manifesto dell'uomo, 155 – Voto e sacrificio, 157

MATTEO MONFRINOTTI, *Il Quis dives salvetur? di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia* 161

1. Prodromi della questione sociale, 162 – 2. Lo scritto *Quis dives salvetur?*, 163 – 2.1. I destinatari, 164 – 2.2. Struttura dell'opera, 167 – 3. Tematiche portanti, 170 – 4. Gli influssi filosofici, 171 – Considerazioni conclusive, 176

NICO DE MICO, «De antiquis hominibus et evolutis». *Riparlare con la lingua dei classici. Nota letteraria* 179

Recensioni 199

F. CASAZZA, *Il dito sul sole. Religioni e costituzione in Messico* (Gianni Manzone), 201 - G. COLOMBO (ed.), *Religione e fede nell'età post-secolare* (Antonio Sabetta), 203 - L. GAMBERO, *Fede e devozione mariana nell'impero bizantino. Dal periodo post-patristico alla caduta dell'impero* (Nico De Mico), 206 - Y. LIU, *Temple Purity in 1-2 Corinthians* (Antonio Pitta), 209 - B. LUISELLI, *Poesia e musica. Meditazioni esegetiche su un incontro* (Nico De Mico), 211 - V. HÖSLE, *God as reason. Essays in philosophical theology* (Antonio Sabetta), 217 - S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Nicola Reali), 220 - S. RAMBO, *Quel che resta del dolore. Il trauma e la testimonianza dello Spirito* (Lorella Maria Rota), 222 - M. SCHLAG, *La dignità dell'uomo come principio sociale. Il contributo della fede cristiana allo Stato secolare* (Carlo Lorenzo

Rossetti), 225 - A. SPADARO, *Nelle vene d'America. Da Walt Whitman a Jack Kerouac* (Antonio Sabetta), 230.

Libri nostri

233

PHILIPPE CHENAUX (ed.), *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi del Concilio*, 235 - NICOLA CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. 1. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, 235 - ID., *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, 236 - PAVEL A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, nuova edizione riveduta e ampliata, con introduzione *Pavel Florenskij: un uomo dal cuore di angelo (7-47)*, a cura di Natalino Valentini e Lubomir Žak, 237 - RENZO GERARDI, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, 238 - ANGELO LAMERI, *Liturgia*, 239 - ID., *La «Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II»*. *Documenti, Testi, Verballi*, 240 - GIANNI MANZONE, *Il volto umano del marketing*, 241 - *Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores, nova series, XV, Regio X, Tridentum et Ager Tridentinus*. Introduzione, edizione e commento a cura di Danilo Mazzoleni, 242 - BERNARDINO ANGELO BARBAN, *Blessed Mamma Rosa. Humble love makes great the meek*, edited by Gianluigi Pasquale, 243 - GIANLUIGI PASQUALE, *Spezzare il pane con Francesco. I Cappuccini a Verona testimoni di una presenza*, 243 - GIUSEPPE PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero. Introduzione alle lettere dell'Apostolo*, 244 - ANTONIO SABETTA, *Teologia e cristologia. Un breve compendio*, 244 - ID. (ed.), *Fidei doctrinae fundamentum. Atti delle Giornate di studio in occasione della presentazione del volume Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede*, Roma-Tubinga, 1 e 15 dicembre 2011, 245 - PIERLUIGI SGUAZZARDO, *Incarneazione*, 246.

Indice

247

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Maveutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religi3n y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Espa3oles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antonianum" - Roma
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma
Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Communio - Rivista Internazionale di Teologia e Cultura - Milano
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di scienze religiose - Facoltà Teologica pugliese - Bari
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'*indice generale, tematico* e degli *autori* degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.